



theol

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

zmr

Heft 1-2
94. Jahrgang
2010

Themenheft
Synkretismus
Theologie
der Religionen

Christoph Elsas

Synkretismus: Religion in der Globalisierung → 3

Luther H. Martin

Globalization, Syncretism, and Religion
in Western Antiquity
Some Neurocognitive Considerations → 5

Mariano Delgado

Synkretismus und Utopie in Lateinamerika → 18

Ulrich Berner

Synkretismus – die Problematik der Grenzen
zwischen und in den Religionen → 31

Christoph Auffarth

Weltreligion und Globalisierung
Chicago 1893 – Edinburgh 1910 – Chicago 1993 → 42

Christoph Elsas

Die Rolle von Synkretismus bei Glaubensverbreitung
und Religionswechsel → 58

Hans Waldenfels SJ

Dialog und Mission – ein Widerspruch? → 65

Franz Gmainer-Pranzl

Von der *potentia oboedientialis* zum λόγος ἀποκριτικός
Auf dem Weg zu einer responsiven Theologie
der Religionen → 74

Felix Körner SJ

Einigung jenseits der Religionsgrenzen?
Eine Problematisierung von Weltethos- und
Naturrechts-Programmen → 90

René Buchholz

»Eifern für den Einen« – Peter Sloterdijks Pathologisierung
des biblischen Monotheismus → 106

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

Christoph Elsas

Marburg

Claude Ozankom

Bonn

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 Missions-
wissenschaft und Religions-
wissenschaft (= ZMR)
ist Organ des Internationalen
Instituts für missionswissen-
schaftliche 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 100 394

IBAN

DE 42 3862 1500 0000 1003 94

BIC GENODED1STB

Der Verkaufspreis ist für
Mitglieder des IIMF durch
Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF

Meinrad Watermeyer SVD

Arnold-Janssen-Straße 20

D-53 754 Sankt Augustin

Vereinsregister

Das IIMF ist in das Vereins-
register des Amtsgerichts

zu Münster/Westf.

unter Aktenzeichen

V.R.Nr. 1672 eingetragen.

© Verlag

EOS Verlag

Erzabtei St. Ottilien

D-86 941 St. Ottilien

Fon 08193 - 71 700

Fax 08193 - 71 709

eMail

mail@eos-verlag.de

Internet

www.eos-verlag.de

Gestaltung

GraphicDesign

Sievernich & Rose

Asbach WW

Die Zeitschrift ist urheber-
rechtlich geschützt.
Die dadurch begründeten
Rechte, insbesondere
die der Übersetzung, des
Nachdrucks, der Entnahme
von Abbildungen, der
Funksendung, der Wieder-
gabe auf fotomechanischem
oder ähnlichem Wege und
der Speicherung in Daten-
verarbeitungsanlagen
bleiben, auch bei nur aus-
zugsweiser Verwertung,
vorbehalten.
Die Vergütungsansprüche
des § 54, Abs. 2, UrhG,
werden durch die
Verwertungsgesellschaft
Wort wahrgenommen.

Inhalt

94. Jahrgang

ZMR 2010

Inhaltsverzeichnisse

1
Inhalt Heft 1-2

161
Inhalt Heft 3-4

Editorial

3
**Synkretismus: Religion
in der Globalisierung**
Christoph Elsas

163
**Zweite Sonderversammlung
der Bischofssynode für
Afrika**
Bénézet Bujo

Abhandlungen

42
Auffarth, Christoph
Weltreligion und Globalisierung.
Chicago 1893 – Edinburgh
1910 – Chicago 1993

31
Berner, Ulrich
Synkretismus – die Problematik
der Grenzen zwischen und in
den Religionen

106
Buchholz, René
»Eifern für den Einen«.
Peter Sloterdijks Pathologi-
sierung des biblischen
Monotheismus

243
Bünker, Arnd
Missionarisch Kirche sein
in Deutschland

18
Delgado, Mariano
Synkretismus und Utopie
in Lateinamerika

229
Eigenmann, Urs
Dom Helder Camara 1909-1999.
Erinnerungen an einen Kirchen-
vater Lateinamerikas und
Bischof für das 3. Jahrtausend

58
Elsas, Christoph
Die Rolle von Synkretismus
bei Glaubensverbreitung
und Religionswechsel

74
Gmainer-Pranzl, Franz
Von der *potentia*
oboedientialis zum
λόγος ἀποκριτικός.
Auf dem Weg zu einer
responsiven Theologie der
Religionen

zmr

Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber
Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.

299
Groß, Engelbert
Kirche, »neue Heiden«, neues Lernen. Mission in Katechese und Religionspädagogik: 50 Jahre Missionskatechetischer Kongress 1960 in Eichstätt

90
Körner, Felix SJ
Einigung jenseits der Religionsgrenzen? Eine Problematisierung von Weltethos- und Naturrechts-Programmen

213
Kruij, Gerhard
Globalisierung der Solidarität. Die katholische Kirche als Global Player und die Rolle der kirchlichen Hilfswerke in Deutschland

286
Luber, Markus SJ
Mission im Spannungsfeld von Religion und Kultur

5
Martin, Luther H.
Globalization, Syncretism, and Religion in Western Antiquity. Some Neurocognitive Considerations

189
Moerschbacher, Marco
Die Kirche im Dienst an Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden. Die zweite Afrikasynode als Herausforderung an die Afrikanische Theologie

167
Ozankom, Claude
Afrika – ein Ort des Christentums. Perspektiven für das 21. Jahrhundert

314
Reinhard, Wolfgang
Bornierter Blick? Jesuitenmissionen und die gegenseitige Wahrnehmung von China und Europa

177
Schubert, Benedict
Pfingstlich-charismatisches Christentum als Herausforderung für die Theologie in Afrika

201
Sievernich, Michael SJ
Welt-Kirche und Welt-Mission vor den Zeichen der Zeit

255
Silber, Stefan
Zur Gerechtigkeit gesandt. Theologie der Mission und Option für die Armen

267
Stenschke, Christoph
Mission und Gemeinde in der Apostelgeschichte des Lukas

65
Waldenfels, Hans SJ
Dialog und Mission – ein Widerspruch?

Kleine Beiträge

328
Amherdt, François Xavier
Für eine missionarische Kirche in der Schweiz. Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums

127
Delgado, Mariano
400 Jahre Reduktionen der Jesuiten in Spanisch-Amerika

334
Dietschy, Beat
Der Beitrag von Brot für alle zu ökumenischer Diakonie und Globalisierungspolitik

338
Frei, Fritz
Das stenographische Tagebuch 1928-1939 des Chinamissionars Andreas Huser SMB

346
Friedrich, Thomas
Anthropologische Weltausdeutung. Bemerkung des Vinoba Bhawe aus Indien

131
Markschies, Christoph / Haußig, Hans-Michael
Zur Eröffnung des Symposiums »Synkretismus: Religion in der Globalisierung« in der Berlin-Brandenburgischen Akademie am 11. Juli 2009 zu Ehren Carsten Colpes

120
Vellguth, Klaus
Die Teilung Afrikas. Ein europäisches Gentlemen-Agreement mit verheerenden Folgen

In memoriam

134

**Kippenberg, Hans G. /
Auffarth, Christoph**
Carsten Colpe (1929 - 2009)

Berichte

357

Noggler, Othmar
Gedanken bzw. Bericht
zum IV. Kongress katholischer
Missionwissenschaftler

356

Silber, Stefan
Götzendämmerung.
Die Zivilisationskrise und ihre
Opfer. Bericht vom 2. Workshop
»Theologie und Philosophie
der Befreiung aus europäischer
Perspektive« in Mödling bei
Wien

140

Specker, Tobias SJ
«Zeugnis, Einladung,
Bekehrung».
Tagungsbericht vom
6. Theologischen Forum
Christentum - Islam

Abschlussarbeiten

142

**Theologische
Abschlussarbeiten**
Zur Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft.
Im akademischen Jahr
2008 - 2009

Besprechungen

362

**Althaus-Reid, Marcella
Maria / Petrella, Ivan /
Susin, Luiz Carlos** (Ed.)
Another Possible World
(Reclaiming Liberation
Theology)
*SCM - Canterbury Presse /
London 2007, xiv + 201 S.*
(Stefan Silber)

152

**Aritonang, Jan Sihar /
Steenbrink, Karel** (Hg.)
A History of Christianity in
Indonesia (Studies in Christian
Mission 35)
Brill / Leiden 2008, XVI + 1004 S.
(Manfred Hutter)

363

**Beinhauer-Köhler, Bärbel /
Benad, Matthias /
Weber, Edmund** (Hg.)
Schwerpunkt Islam
(Diakonie der Religionen 2,
THEION, Jahrbuch für
Religionskultur, Band XIV)
*Peter Lang Verlag /
Frankfurt a. M. u. a. 2005, 233 S.*
(Beate Beckmann-Zöllner)

147

Böttigheimer, Christoph
Lehrbuch der Fundamental-
theologie. Die Rationalität der
Gottes-, Offenbarungs- und
Kirchenfrage
*Herder Verlag /
Freiburg i. Br. 2009, 736 S.*
(Hans Waldenfels SJ)

149

Colpe, Carsten
Iranier – Aramäer – Hebräer –
Hellenen.
Iranische Religionen und
ihre Westbeziehungen.
Einzelstudien und Versuch einer
Zusammenschau (WUNT 154)
*Mohr Siebeck Verlag /
Tübingen 2003, 709 S.*
(Christoph Elsas)

149

Colpe, Carsten
Griechen – Byzantiner –
Semiten – Muslime.
Hellenistische Religionen
und die west-östliche
Enthellenisierung.
Phänomenologie und
philologische Hauptkapitel
(WUNT 221)
*Mohr Siebeck Verlag /
Tübingen 2008, 514 S.*
(Christoph Elsas)

151

Enders, Markus
Gelassenheit und Ab-
geschiedenheit – Studien
zur Deutschen Mystik
*Kovač-Verlag /
Hamburg 2008, 444 S.*
(Gotthard Fuchs)

151

Gertler, Thomas
Bundestheologie und Religions-
freiheit. Religion und Ge-
meinwesen in Nordamerika
und Deutschland
(Religion in der Moderne 19)
*Echter-Verlag /
Würzburg 2009, 192 S.*
(David Neuhold)

156

Körtner, Ulrich H. J.
Wiederkehr der Religion?
Das Christentum zwischen
neuer Spiritualität und
Gottvergessenheit
*Gütersloher Verlagshaus /
Gütersloh 2006, 173 S.*
(Hans Waldenfels SJ)

366

Lutz, Jessie Gregory
Opening China.
Karl F. A. Gützlaff and Sino-
Western Relations, 1827-1852
(Studies in the History of
Christianity Missions Series)
*William Eerdmans Publishing,
Grand Rapids / Cambridge, U.K.
2008, XIX + 364 S.*
(Georg Evers)

368

Matondo-Tuzizila, Simon
Afrikanisches Christentum –
Anspruch und Theologie.
Ein Beitrag zum Verhältnis von
Offenbarung und Kontext
(THEOS. Studienreihe
Theologische Forschungs-
ergebnisse 83)
Kovač-Verlag /
Hamburg 2008, XX + 658 S.
(Franz Gmainer-Pranzl)

368

Mwanzi Ndombe, Césaire
Das symbolische Denken
als Schlüssel zum Verständnis
der negro-afrikanischen
(Bantu-) Weltanschauung.
Eine religionsphilosophische
Deutung im Anschluss an
die Kulturphilosophie Ernst
Cassirers (Europäische Hoch-
schulschriften.
Reihe XXIII: Theologie 889)
Peter Lang Verlag /
Frankfurt a. M. 2008, 420 S.
(Franz Gmainer-Pranzl)

363

Mohr, Thea /
Weber, Edmund (Hg.)
Universelle Kultur des Helfens
im Hinduismus, Buddhismus,
Islam, Judentum und in den
Naturwissenschaften
(Diakonie der Religionen 4,
THEION, Jahrbuch für Religions-
kultur, Band XVIII)
Peter Lang Verlag /
Frankfurt a. M. u. a. 2006, 130 S.
(Beate Beckmann-Zöller)

363

Möstl, Roswitha
Naraseva – Moderne Hindu-
diakonie. Erscheinungsformen,
Konzepte, Strategien, religiöse
und weltanschauliche Be-
gründungen (Diakonie der
Religionen 3, THEION, Jahrbuch
für Religionskultur, Band XVII)
Peter Lang Verlag /
Frankfurt a. M. u. a. 2006, 261 S.
(Beate Beckmann-Zöller)

370

Müller, Christoph Gregor
Frühchristliche Ehepaare und
paulinische Mission (SBS 215)
KBW/Stuttgart 2008, 87 S.
(Christoph Stenschke)

371

Nwachukwu, Ozioma
Communio und Kommunismus.
Ein Vergleich zwischen
dem Christlichen und Afrika-
nischen Verständnis von
Gemeinschaft
VDM Verlag Dr. Müller /
Saarbrücken 2008, 180 S.
(Franz Gmainer-Pranzl)

372

Ott, Martin
Frauen in Afrika. Beispiele
afrikanischer und christlich-
afrikanischer Kunst
(Christliche Kunst weltweit 2)
Verlag Otto Lembeck /
Frankfurt a. M. 2009, 242 S.
(Klaus Piepel)

157

Schreijäck, Thomas /
Wiedenhofer, Siegfried (Hg.)
Mission – ein Dialog.
Francis X. D' Sa zu Ehren
(Theologie: Forschung und
Wissenschaft 25)
LIT-Verlag /
Berlin-Wien-Zürich 2008, 100 S.
(Stefan Silber)

373

Schröder, Bernd /
Kraus, Wolfgang (Hg.)
Religion im öffentlichen
Raum – Deutsche und
französische Perspektiven /
La religion dans l'espace
public – Perspectives
allemandes et françaises
(Frankreich-Forum.
Jahrbuch des Frankreich-
zentrums der Universität des
Saarlandes 8 [2008])
transcript/Bielefeld 2009, 474 S.
(Ansgar Jödicke)

374

Sievernich, Michael
Die christliche Mission.
Geschichte und Gegenwart
Wissenschaftliche
Buchgesellschaft /
Darmstadt 2009, 268 S.
(Hans Waldenfels SJ)

375

Wang, Peter Chen-Main (Ed.)
Contextualization of
Christianity in China.
An Evaluation in Modern
Perspective (Collectanea
Serica. Edited by Roman Malek,
S. V. D., Institut Monumenta
Serica, Sankt Augustin)
Steyler Verlag /
Nettetal 2007, 316 S.
(Franz Gmainer-Pranzl)

376

Welte, Paul H.
Ins Böse verstrickt.
Versuch einer Neuinterpretation
der Erbsündenlehre (Theo-
logische Orientierungen 12)
LIT / Berlin 2009, 139 S.
(Hans Waldenfels SJ)

158

Zander, Helmut
Anthroposophie in Deutschland.
Theosophische Weltanschauung
und gesellschaftliche Praxis
1884 -1945
Vandenhoeck & Ruprecht /
Göttingen 2007/8; Bd. 1 + 2:
XVXII + XV + 1884 S.
(Hans Waldenfels SJ)

Anschriften

160 / 378

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
Christoph Elsas
Marburg
Claude Ozankom
Bonn
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 halbjährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Sie wird gedruckt mit Unterstützung des IIMF, von Missio-Aachen und von der Stiftung Promotio Humana.

Ladenpreise
€ 42,00 je Jahrgang
€ 33,60 für Studenten
€ 24,00 je Doppelheft
€ 19,20 für Studenten
jeweils zuzüglich Porto
im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen
Empfänger
›Internationales Institut
für missionswissen-
schaftliche Forschungen‹
Steyler Bank GmbH
Sankt Augustin
Blz 386 215 00
Kto-Nr 100 394
IBAN
DE 42 3862 1500 0000 1003 94
BIC GENODE1STB

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
Sievernich & Rose
Asbach WW

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**
94. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2010 **Religionswissenschaft**

Themenheft Synkretismus
Theologie der Religionen

Christoph Elsas

- 3 Synkretismus: Religion in der Globalisierung

Luther H. Martin

- 5 Globalization, Syncretism, and Religion
in Western Antiquity
Some Neurocognitive Considerations

Mariano Delgado

- 18 Synkretismus und Utopie in Lateinamerika

Ulrich Berner

- 31 Synkretismus – die Problematik der Grenzen
zwischen und in den Religionen

Christoph Auffarth

- 42 Weltreligion und Globalisierung
Chicago 1893 – Edinburgh 1910 – Chicago 1993

Christoph Elsas

- 58 Die Rolle von Synkretismus
bei Glaubensverbreitung und Religionswechsel

Hans Waldenfels SJ

- 65 Dialog und Mission – ein Widerspruch?

Franz Gmainer-Pranzl

- 74 Von der *potentia oboedientialis*
zum λόγος ἀποκριτικός
Auf dem Weg zu einer responsiven Theologie
der Religionen
-

Felix Körner SJ

- 90 Einigung jenseits der Religionsgrenzen?
Eine Problematisierung von Weltethos- und
Naturrechts-Programmen

René Buchholz

- 106 »Eifern für den Einen«
Peter Sloterdijks Pathologisierung
des biblischen Monotheismus

Kleine Beiträge

Klaus Vellguth

- 120 Die Teilung Afrikas
Ein europäisches Gentlemen-Agreement
mit verheerenden Folgen

Mariano Delgado

- 127 400 Jahre Reduktionen der Jesuiten
in Spanisch-Amerika

Christoph Marksches / Hans-Michael Haußig

- 131 Zur Eröffnung des Symposiums
»Synkretismus: Religion in der Globalisierung«
in der Berlin-Brandenburgischen Akademie
am 11. Juli 2009 zu Ehren Carsten Colpes

Hans G. Kippenberg / Christoph Auffarth

- 134 In Memoriam Carsten Colpe
(19. Juli 1929 - 24. November 2009)

Tobias Specker SJ

- 140 »Zeugnis, Einladung, Bekehrung«
Tagungsbericht vom 6. Theologischen Forum
Christentum-Islam

142 **Theologische Abschlussarbeiten**

147 **Buchbesprechungen**

160 **Anschriften**

Synkretismus: Religion in der Globalisierung

Dieses thematische Doppelheft ist dem Gedenken an Prof. Dr. phil. Dr. theol. Carsten Colpe, Ehrenmitglied der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft, gewidmet.

Die sechs Beiträge zum Thema dieses Heftes wurden auf einem wissenschaftlichen Symposium aus Anlass seines 80. Geburtstages in der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften vorgetragen. Sie stammen alle von Wissenschaftlern, die Carsten Colpe als ihrem wissenschaftlichen Lehrer oder Gründer der Religionswissenschaft an der Universität Bremen besonders verbunden sind. Da der Jubilar, der an der festlichen Tagung im Juli noch selber mitdiskutierte, leider am 24. November verstarb, ist aus der verabredeten Tagungsdokumentation ein Gedenkband geworden. Das Heft enthält so auch nebeneinander den Nachruf von Christoph Auffarth als Vorstandsmitglied der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft und Vertreter der Bremer Religionswissenschaft, einige Texte aus der Ausstellung »Carsten Colpe« anlässlich der Schenkung seiner Bibliothek an die Universität Bremen und das Grußwort zum Symposium von Christoph Marksches als Präsident der Humboldt Universität und Vertreter der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften sowie die Worte der Erinnerung und die Vorstellung des großen letzten Doppelwerkes durch Hans Kippenberg und mich als langjährige Schüler.

Synkretismus ist heute vor allem als ein Teilprozess von kulturellem Austausch mit den möglichen Ergebnissen Assimilation, Synthese, Auflösung Thema. Was leistet der Begriff, ein theologisches Verdammungsurteil in der Frühen Neuzeit, dann zu einem Schlagwort für die Religiosität der Moderne avanciert, für ein Verständnis der Dynamiken von Religion in der Globalisierung?

Konkret: Vor bald 15 Jahren hielt Carsten Colpe einen Vortrag »Synkretismus als Antwort auf die Herausforderung durch das Fremde« an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Inwiefern wird eine Diskussion auf dem Hintergrund der seitdem derart ausdifferenzierten Forschungsansätze bestätigen, »daß dem Synkretismus ein auffälligerer Platz in der Befassung mit dem Fremden gebührt, als ihm gemeinhin eingeräumt wird« (in: Herfried MÜNKLER (Hg.), *Furcht und Faszination*. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997, 312-346, hier 317)? Dass »der Begriff ›Synkretismus‹ für eine neutrale Beschreibung kultur- und religionsgeschichtlicher Tatbestände nicht mehr zu entbehren« ist (320)? Mit der Frage nach Synkretismus »als Antwort auf die Herausforderung des Fremden« im Zuge eines Zusammenschlusses »als Reaktion auf den Angriff der Fremden« (319) ist wissenschaftliches Reden von religiösem Synkretismus in der Moderne rückzukoppeln an die Begründung des Begriffs bei Plutarch. Der prägte ihn vor fast 2000 Jahren für die von den Kretern berichtete außergewöhnliche Verbindung, in der sie sich über bisherige Differenzen hinweg gegenüber einem äußeren Feind geeint hätten. Lässt sich ein solcher Feind – als eine mit neuen Zeiten und Räumen immer wieder aufziehende Bedrohung – verallgemeinern als Situation, die die Bedeutung von Religion aller bisherigen Art darin infragestellt, einen dem Leben zuerkannten Sinn auszudrücken? Diesen Fragekomplexen gehen die ersten beiden Vorträge exemplarisch für kognitive Regeln der Konstruktion der Kulturen in antiken Weltreichen und für die Verbindung mit Utopie in Südamerika nach.

Colpes Untersuchungen zufolge gehört überall »das Recht synkretistischer Erstgeburt bestimmten Individuen« zu, die »auch die am nächsten benachbarten Meinungen, Symbole, Bilder, Metaphern und Allegorien *zulassend*, kurz gesagt: die synkretistisch dachten« (327f). Im Rahmen von *etischen* Aussagen über alle Religionen als soziohistorische Konstruktionen unterscheidet Colpe bei Synkretismen aus kleineren Einheiten dynamische und statische Parallelphänomene, Grundgegebenheiten eliminierende und Endgegebenheiten konsolidierende Folgephänomene. Bei Synkretismen aus größeren Einheiten unterscheidet er Verbindungsarten zwischen Elementen und Resultate von Interpretationen, um bei Synkretismen mit universaler Tendenz als weitere Folgephänomene die synkretistischen Mysterienreligionen als antike Institutionen sowie für die Moderne spirituelle Erneuerungen und Neustiftungen mit Ausrichtungen auf die utopische Zukunft oder auf eine verbesserungswürdige Gegenwart zu benennen (328-344). Lassen sich neben solchen *etischen* Aussagen in förderliche wissenschaftliche Überlegungen auch *emische* normative Kriterien einbeziehen, deren Definitionen von Synkretismus auf anti-synkretistischen Ansprüchen beruhen? Diesen Fragekomplexen gehen die weiteren drei Beiträge in Versuchen der Generalisierung nach: für Begriff und Hermeneutik sowie für die Verbindung mit neuzeitlichem Verständnis von Weltreligion und für die Verbindung mit Veränderungen im Verständnis von Glaubensverbreitung und Religionswechsel.

Wir hoffen, dass das Gedenkheft eine Diskussion dieser an Carsten Colpe anschließenden Ansätze zum Verständnis von Synkretismus anregt, die in eine erweiterte Buchpublikation eingehen kann.

Christoph Elsas

Globalization, Syncretism, and Religion in Western Antiquity

Some Neurocognitive Considerations

by Luther H. Martin

1 Globalization and syncretism

Conditions in the modern world have often been compared to those in antiquity. Of the many comparisons cited, however, modern processes of globalization and those of ancient imperial expansions have generally been neglected. The notion of »globalization« has, of course, been used to signify numerous kinds of transformations in international structures, relationships, and influences. If, however, we think of globalization as a process that challenges identity by place, by community, and by tradition, then it is relevant to compare contemporary processes of globalization with those of *oikoumenai* past and, especially, with those of Western antiquity following the conquests of Alexander the Great and with the *pax romana* established by Augustus.¹

As has been well-discussed, J. G. Droysen first described in 1836 a discrete period of »Hellenistic« political history extending from Alexander to Augustus. He characterized this period as a »westöstliche Völkermischung« that resulted in a Hegelian »Verschmelzung der Religionen und Kulte«.² A century later, F. C. Grant pronounced that »the main characteristic feature of *all* [...] religion« during this period was »syncretism«.³ This view of Hellenistic religious syncretism became the basis for the use of this category in the history of religions generally and, subsequently, for its use in the contemporary social sciences. The category has, however, never achieved any consensual usage among historians of religion, much less among scholars from other areas of study.⁴ Most often, however, this category seems to have been employed as a somehow self-evident *explanation* for *descriptions* of complex historical constructions resulting, usually unintentionally, from cultural contact.⁵

1 Luther H. MARTIN/Panayotis PACHIS (ed.), *Hellenization, Empire and Globalisation. Lessons from Antiquity*, Thessaloniki 2004; Richard HINGLEY, *Globalizing Roman Culture. Unity, Diversity and Empire*, London 2005.

2 Johann Gustav DROYSSEN, *Geschichte des Hellenismus*, Hamburg 1836-1843; Gotha 1877-1878; new ed., Tübingen 1952-1953; cited from »Vorwort zur Zweiten Auflage«, München 1980, in vol. I, vol. III, 447; Claire PRÉAUX, *Le Monde Hellénistique*, Paris 1978, 7.

3 Frederick C. GRANT, *Hellenistic Religions. The Age of Syncretism*, Indianapolis, IN 1953, iii (emphasis added).

4 There is no entry for »syncretism« in either the multi-volume *Encyclopaedia of the Social Sciences* (Edwin R. A. SELIGMAN/Alvin S. JOHNSON [ed.], New York 1930-1935) or the *International Encyclopedia of the Social Sciences* (David L. SILLS [ed.], New York 1968-1976), or in its revised second edition (William A. DARITY [ed.], Farmington Hills, MI 2007). There is a brief entry for the term in the one-volume *Encyclopedia of Anthropology*, which equates syncretism with cultural change (David E. HUNTER/Phillip WHITTEN [ed.], New York 1976, 378) and a somewhat longer entry in a more recent five-volume encyclopedia of the same title, which describes »syncretism« as a reconciliation of »disparate – and sometimes

opposite – beliefs and practices«; »a blending of schools of thought« (Stephen D. GLAZIER, Syncretism, in: H. James BRIX [ed.], *Encyclopedia of Anthropology*, Thousand Oaks, CA 2006, vol. 5, 2150-2152, 2150).

5 Intentional syncretisms are another matter, usually explainable as propagandistic, ideological, theological and/or political initiatives. The classic example of intentional syncretism from Western antiquity is Manichaeism (Francis C. BURKITT, *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1925, 71; see also Luther H. MARTIN/Anita Maria LEOPOLD, New Approaches to the Study of Syncretism, in: Peter ANTES/Armin W. GEERTZ/Randi R. WARNE (ed.), *New Approaches to the Study of Religion*, Berlin 2004, vol. 2, 93-107, 98.

Although Graeco-Roman cosmopolitanism provided a symbiotic model for globalization and syncretism, the concept of syncretism was scarcely mentioned by participants on the panel »Hellenisation, Empire, and Globalisation« organized for the 2003 meeting of the European Association for the Study of Religion that took as its general theme »The Globalization and Localization of Religion«⁶ – perhaps the consequence of a »syncretistic fatigue« born of an overuse of this imprecise notion. Only five of the nine contributors to the panel mentioned the term – three but in passing.⁷ While a fourth contributor, the historian of Graeco-Roman religions, Panayotis Pachis, gave an insightful analysis of particular historical influences on the Egyptian cult of Isis over the course of its development, he retained a Droysenean understanding of syncretism as resulting from influence of »the Greek way of thinking«⁸ – which was, of course, appropriate to this particular historical example. Only one contributor, Giulia Gasparro, also a historian of Graeco-Roman religions, paused in her response to the panel presentations to reflect upon the meaning of the term. »It is a well known fact clearly perceived within various polytheistic traditions of the ancient world«, she wrote, that it is »possible to establish a more or less rigorous system of [functional] ›correspondences‹ between the various religious frameworks, according to a play of ›identifications‹ [...] without however completely losing the sense that each specific personage belongs to a particular cultural context«. Nevertheless, Gasparro concluded that »syncretism« remains a »dubious category« for history of religions research.⁹

2 Syncretism, identification and selection

The »syncretistic« »play of identifications« and »correspondences« of which Gasparro spoke have frequently been exemplified for Graeco-Roman antiquity from Book 11 of Apuleius' *Metamorphoses*. In an oft-cited passage, which has been evoked as the *locus classicus* of Hellenistic syncretism,¹⁰ Apuleius identifies the goddess Isis with ten other goddesses and then has Isis proclaim that »my name, my divinity is adored throughout

6 MARTIN / PACHIS, *Hellenisation* (as n. 1).

7 Gustavo BENAVIDES, Buddhism, Manichaeism, Markets and Empires, in: *ibid.*, 21-40, 27, 32; Gary LEASE, What Constitutes Globalization for Religion? Hallmarks from Antiquity. Late Antiquity Egypt, in: *ibid.*, 101-122, 107; Einar THOMASSEN, Respondant, in: *ibid.*, 246-255, 251.

8 Panayotis PACHIS, Manufacturing Religion in the Hellenistic Age. The Case of the Isis-Demeter Cult, in: *ibid.*, 163-207, 165.

9 Giulia Sfameni GASPARRO, The Globalisation and Localisation of Religion. From Hellenism to Late Antiquity. Assessing a Category in the History of Religions, in: *ibid.*, 41-83, 48-49; see also PACHIS, *ibid.*, 166; Luther H. MARTIN, Why Cecropian Minerva? Hellenistic Religious Syncretism as System, in: *Numen* 30 (1983) 131-145, 136-137.

10 Syncretism, in: Nicholas G. L. HAMMOND/Howard H. SCULLARD (ed.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1970, 1029.

11 J. Gwyn GRIFFITHS, *Apuleius of Madauros*. The Isis-Book (*Metamorphoses* Book XI), Leiden 1975, 144.

12 Carsten COLPE lists fifteen examples of authorial syncretism during the Hellenistic era (though he doesn't include Apuleius in his list): »certain Pythagoreans, astrologers, Orphics, Physikoi, the various compilers of the Hermetic corpus and the sibylline and Chaldean oracles, the theosophists, alchemists, Lukianos of Samasata, Aelius Aristides, Numenios of Apamea, Porphyry, Iamblichus, and Sal-lust« (Syncretism, in: Mircea ELIADE [ed.], *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, vol. 14, 219-227, 219).

13 C. M. DANIELS, The Role of the Roman Army in the Spread and Practice of Mithraism, in: John HINNELL

(ed.), *Mithraic Studies*, Manchester 1975, 249-274, 271; Manfred CLAUS, *Cultores Mithrae: Die Anhänger-schaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart 1992, 247-248.

14 CIMRM = Maarten J. VERMASEREN, *Corpus Inscripti-onum et Monumentorum Religionis Mithraicae*, The Hague 1956.

15 Manfred CLAUS, *The Roman Cult of Mithras. The God and His Mysteries*, Richard GORDON (trans.), London/New York 2001, 158.

16 MARTIN, Minerva (as n. 9), 139; Vera F. VANDERLIP, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto 1972, 28, n. 18.

17 PACHIS, Manufacturing (as n. 8), 173.

18 COLPE, Syncretism

(as n. 12), vol. 14, 219.

19 COLPE, Syncretism

(as n. 12), vol. 14, 219-220.

all the world, in divers manners, in variable customs, and by many names» (*Met.* 11.5) – an assertion that the classicist J. Gwyn Griffiths considered to be *the* »syncretistic formula of union«.¹¹

The question about employing this passage as the classical exemplar for syncretism is whether Apuleius' *theokrasia* instantiates a tenet of his neo-Platonic philosophy or whether it represents the historical situation of Hellenistic religiosity.¹² In considering this question, we might turn from Apuleius' philosophical fiction to a historical example from the single most widely spread as well as densely distributed religion of the Roman world, in which we might well expect to find syncretistic formations, namely, the Roman cult of Mithras.

In late third-century AD, Marcus Aurelius Decimus, governor of the Roman Province of Numidia (modern Algeria) from 283-284, and a Mithraist,¹³ dedicated an altar in the Roman colony of Diana Veteranorum (Aïn-Zana) with the inscription:

Iovi optimo maximo, Iunoni reginae, Minervae sanctae, Soli Mithrae, Herculi, Marti, Mercurio, genio loci, diis deabusque omnibus (CIMRM 140).¹⁴

Decimus didn't specifically identify these sundry deities with one another as did Apuleius with the Graeco-Roman goddesses of his novel. Rather, Decimus honored these deities as correlates *alongside* Mithras. An inscription from Rome to »those deities sharing a temple« (*tois synnaois theois*) with Mithras suggests that such associations were unexceptional in this cult (CIMRM 473). In fact, the historian Manfred Clauss has enumerated over twenty Graeco-Roman deities whose votives or statuettes have been found in Mithraea.¹⁵

The example from the Mithraic tradition gives historical support to Apuleius' fictive construction and confirms an observation about syncretic formations that I suggested over twenty-five years ago with reference to it, namely, that syncretic formations, in addition to involving identifications and correspondences, are examples of selection and rejection. So, while ten of the eleven goddesses included by Apuleius in his novel were identified with Isis, one, the Syrian Goddess Atargatis, was not, despite her being identified with Isis elsewhere in historical contexts.¹⁶ Whereas Apuleius' criteria of selection were those of authorial intent, the selective criteria of the Mithraic groups derive, apparently, from local practice.

Without an explanation for what Pachis has called the »tactics of selection«,¹⁷ historical understandings of syncretism seem, at best, to be descriptive redundancies rather than explanation in any scientific sense. While such descriptions may be able accurately to track the historical elements of formation, they do not offer any explanation for why, *given the historical situation*, certain syncretic possibilities were realized while others never were. In other words, syncretic constructions can be historically identified and described but historical descriptions do not *explain* historical constructions.

3 Syncretism, explanation and cognition

In 1987, Carsten Colpe defined »syncretism« as »relations between complex wholes«, which »can be any coherence of mental elements and of actions, representations, or objects related to these elements«, or »relations between particular components« of these wholes.¹⁸ However, attempts to *explain* such relationships at the historical level, Colpe conceded, can only result in classifications or typologies based on sophistic attempts to formulate generalizations about the multiplicity of historical specificities in ways that still differentiate between them.¹⁹ While much ink has been spilt developing such historical classifications and typologies in efforts to provide heuristic models for syncretic relations and formations,

the results of these generalizing efforts often approach – or even exceed – the complexity of the particular historical formations being described. On the other hand, less attention has been paid to what I take to be central to Colpe's definition of syncretism, namely, the »mental elements« to which diverse historical »actions, representations, or objects« are related and by which they may be explained.

Since Colpe first proposed his definition, a new disciplinary area of the cognitive science of religion has emerged that might offer some insight into those mental elements that are universal to human nature and, because of that universality, might structure as well as constrain the multiple possibilities of historical realization, including those often regarded as syncretistic.²⁰

The fundamental premise of this new discipline is that the mind is not a passive »blank-slate« upon which cultural influences and information might simply be inscribed, as most accounts of syncretism would seem to assume, but that the mental processing of such influences and information is both constructive as well as constrained.²¹ Such cognitive explanations may well contribute a clarifying scientific perspective to historical processes of syncretic selection and representation.

3.1 Syncretism, cognitive linguistics and blending theory

One of the first cognitive theories to be applied to the study of cultural formations is derived from linguistic theory. The promise and problems with this approach have been well summarized in a recent study by historian of religion Edward Slingerland, who illustrates it from Confucian syncretic constructions by Mencius in fourth-century BCE China – though Slingerland employs the linguistic category of »conceptual blending« rather than that of »syncretism«.²²

The presupposition of cognitive linguistics is that »linguistic conventions [...] represent the surface manifestations of deeper, active, and largely unconscious *conceptual* structures«.²³ This theoretical presupposition was first elaborated by George Lakoff and Mark

20 Colpe's article on Syncretism for the *Encyclopedia of Religion* (as n. 12) was published in English. Although I don't have access to the German original, I suppose that »mental elements« is the translation of »geistige« rather than »kognitive [Elemente]«. The cognitive sciences have, however, challenged the traditional distinction between the *Geistes-* and *Naturwissenschaften* by proposing scientific explanations for the former. Ten years prior to his inclusion of »mental elements« in his definition of syncretism, Colpe referred to problems with the »interpretation of human nature«, though he referred to this »human nature« in political and economic terms (Syncretism and Secularization. Complementary and Antithetical Trends in New Religious Movements, in: *History of Religions* 17 [1977] 158-176, 173).

21 John TOOBY/Leda COSMIDES. Conceptual Foundations of Evolutionary Psychology, in: David M. BUSS (ed.), *The Handbook of Evolutionary Psychology*, Hoboken, NJ 2005, 5-67.

22 Edward SLINGERLAND, *What Science Offers the Humanities. Integrating Body and Culture*, Cambridge 2008, 188-209.

23 SLINGERLAND, *Science* (see n. 22), 169.

24 SLINGERLAND, *Science* (see n. 22), 166-167; George LAKOFF/Mark JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980; LAKOFF/JOHNSON, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York 1999.

25 SLINGERLAND, *Science* (see n. 22), 176; Gilles FAUCONNIER/Mark TURNER, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002.

26 SLINGERLAND, *Science* (see n. 22), 177.

27 SLINGERLAND, *Science* (see n. 22), 209.

28 For example, Hugo LUNDHAUG, »There is a Rebirth and an Image of Rebirth«. A Cognitive Poetic Analysis of Conceptual and Intertextual Blending in the *Exegesis on the Soul* (NHC II, 6) and the *Gospel of Philip* (NHC II, 3). Diss. University of Bergen, 2007; SLINGERLAND, *Science* (as n. 22), 188-209.

29 Ibid., 22, 181 (emphasis added).

30 For example, ibid., 190-191, 198, 201, 205.

31 Ibid., 174.

32 Pascal BOYER, *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley 1994; *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 2001; Dan SPERBER, *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford 1996.

33 SLINGERLAND, *Science* (as n. 22) 213-214 (emphasis added).

Johnson in their analyses of metaphor construction, in which body-based conceptual schemas, the *source* domain, serve as »conceptual templates for our understanding of abstract or less clearly structured« *target* domains.²⁴

Gilles Fauconnier and Mark Turner have extended »cognitive metaphor theory to argue that *all* of human cognition – even literal and logical thought – involves the creation of mental spaces and mappings between them.«²⁵ Thus, »many expressions that, at first glance, seem to involve simple source to target domain mappings in fact involve the blending of two or more spaces into a [...] third ›blended‹ space.«²⁶ In such complex analyses, blended constructions may themselves be shown to be inputs for further blends.²⁷ It would be possible, consequently, to analyze Apuleius' theocracy, for example, as a metaphorical construction, whereby discretely represented goddesses, who themselves are metaphorical blends of certain cosmic attributes – »mother of all things, [...] governess of all the elements, [...] chief of the powers divine, [...] principal of them that dwell in heaven« – become »blended« into a single mental space represented by Isis – who, in turn, metaphorically represents for Apuleius a Neo-platonic conceptual space of idealistic monism (Apul. *Met.* 11. 5) – or something of the sort. Analysis of this metaphorical »blend« would involve, consequently, a tracing of the historically differing source attributes of the blended deities – respectively, creatrix, originator of agriculture, guarantor of human reproduction and propagation, relief from illness, etc. (Apul. *Met.* 11. 2), into the target metaphor of Isis, which, in turn, associates her, as the metaphorical »Queen of Heaven«, with Apuleius' view of the cosmic foundations of and conditions for human existence.

Although the model of *conceptual* blending derives from and seems to be biased towards an analysis of *texts*,²⁸ Slingerland argues that, in addition to the »selective recruitment and combination of schemas into novel conceptual structures«, the theory can provide »a general model for how we might represent and *trace*« »novel motor programs, technological interfaces, and social institutions.«²⁹ I am unaware, however, of any study that has attempted to extend the model to domains other than the textual. Nevertheless, the key word in Slingerland's presentation of the theory is »*trace*« and while the blended spaces of any historical formation, like of those of conceptual expressions, may well be tractable, such trackings, while descriptive of source materials that may have been employed, approach, as with the case of historical classifications and typologies, the complexity of the formations being described without offering any explanatory insight into the criteria for selection and rejection.³⁰ As Slingerland puts it, the problem remains of »how the target of a given metaphor serves to constrain possible source domains, as well as to determine what parts of those source domains become conceptually active in the metaphor.«³¹ This is precisely the question that continues to confound historical explanations – or even descriptions – of syncretic formations, namely, the problem of what constraints are present in the construction of such formations and what criteria for selection are operative among the various syncretic possibilities afforded by conditions of historical complexity.

Slingerland concludes his discussion by referring to a more fundamental cognitive *explanation* for selective blending. »Cultural transmission«, he writes with reference to the work of Pascal Boyer and Dan Sperber,³² »is [indeed] a *selective process*, where a large and powerful suite of innate human cognitive biases assure that certain mental representations are more likely to be entertained and transmitted than others.«³³ This »large and powerful suite of innate human cognitive biases«, when fully mapped, can provide a greater explanatory basis for the mental elements underlying historical representations by human agents, past as well as present, than that offered by simply tracing intricate constructions.

3.2 Syncretism, epidemiological transmission and stabilization

The cognitive anthropologist Dan Sperber, notes that our »individual brains are each inhabited by a large number of ideas that determine our behavior.« Since mental representations spread contagiously from mind to mind, Sperber employs an »epidemiological« metaphor for their transmission and stabilization. Some, but not all representations are successfully transmitted, he argues. Those that do are inevitably transformed, as in the children's game of »Telephone« (»Stille Post«). »Only those representations which are [...] *minimally* transformed« will end up being publicly shared and »belonging to culture«. In a question directly related to that of syncretic formations, Sperber asks: »what causes such [public] representations to appear, to expand, to split, to merge with one another, to change over time, to die?«³⁴

Information that is most successfully transmitted, Sperber argues, is that which is intuitively attracted to evolved cognitive domains of individual minds whereas information that is domain impoverished will be transmitted poorly, if at all. As Sperber puts it, these cognitive »adaptations to an ancestral environment [...] tend to fix a lot of cultural content in and around [these specialized] cognitive domains«,³⁵ both within populations as well as across generations.³⁶ Such evolutionary and cognitive defaults are increasingly being recognized by literary critics as underlying recurrent themes in literature³⁷ and by historians as organizing the purduring concerns of historical agents.³⁸

The primary cognitive attractor or domain represented by the deities identified or associated by both Apuleius and Decimus is that of »agency«. »Agents« are readily distinguished from inanimate objects already by infants; they are self-motivating, intentional objects in the world that carry with them certain expectations of action and accomplishment. Deities are agents that are considered to accomplish the results attributed them by extraordinary means. Agents identified with one another, therefore, are those considered, whether by authorial intent or by local practice, to share a domain relevant quality or function. Consequently, the deities identified by Apuleius in his novel are an empathetic assemblage of

34 SPERBER, *Explaining* (as n. 32), 83.

35 SPERBER, *Explaining* (as n. 32), 113; see Dan SPERBER / Lawrence HIRSCHFELD, The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity, in: *Trends in Cognitive Sciences* 8 (2004) 40-46.

36 Nicolas CLAIDIÈRE / Dan SPERBER, The Role of Attraction in Cultural Evolution, in: *Journal of Cognition and Culture* 7 (2007) 89-111.

37 For example, Jonathan GOTTSCHALL / David Sloan WILSON, *The Literary Animal. Evolution and the Nature of Narrative*, Evanston, IL 2005; William FLESCHE, *Comeuppance. Costly Signaling, Altruistic Punishment, and Other Biological Components of Fiction*, Cambridge, MA 2008.

38 For example, R. Dale GUTHRIE, *The Nature of Paleolithic Art*, Chicago 2005; Gregory HANLON, *Human Nature in Rural Tuscany*, An Early Modern History, New York 2007.

39 Luther H. MARTIN, *Hellenistic Religions*. An Introduction, Oxford 1987.

40 MARTIN, Minerva (as n. 9), 139.

41 CLAUS, *Mithras* (as n. 15), 158.

42 Reinhold MERKELBACH understands Mithraism to be a »Religion der Loyalität im römischen Kaiserreich« (*Mithras, Königstein / Ts.* 1984, 153-88).

43 Luther H. MARTIN, The Very Idea of Globalization. The Case of Hellenistic Empire, in: MARTIN / PACHIS, *Hellenisation* (as n. 1); Jesper SØRENSEN, Religion, Evolution, and an Immunology of Cultural Systems, in: *Evolution and Cognition* 10 (2004) 61-73.

44 MARTIN, *Hellenistic Religions* (as n. 39), 115.

45 Luther H. MARTIN, Performativity, Discourse and Cognition: »Demythologizing« the Roman Cult of Mithras, in: Willi BRAUN (ed.), *Rhetoric and Reality in Early Christianity*, Waterloo 2005, 187-217.

46 For example, four members of Septimius Severus' Praetorian Guard were deployed, at the beginning of the third century AD, to Palaioopolis, on the island of Andros, where they dedicated a mithraeum (*CIMRM* 2350). The faulty grammar of their dedicatory inscription betrays the »semi-literate« character of its inscribers (Nicholas REED, The Mithraeum on Andros, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 18 [1975] 207-211, 207).

47 Luther H. MARTIN, Reflections on the Mithraic Tauroctony as Cult Scene, in: John R. HINNELL (ed.), *Studies in Mithraism*, Manchester / Rome 1994, 217-224.

48 Mary BEARD / John NORTH / Simon PRICE (ed.), *Religions of Rome*, Vol. 1. A History, Cambridge 1998, 36; Robert TURCAN, *The Cults of the Roman Empire*, Antonia NEVILL (trans.), Oxford 2000, 103.

goddesses who represent possibilities for the realization of good fortune (*agathē tychē*) in systemic antipathy to the ill fortune that was considered to plague Graeco-Roman existence.³⁹ Atargatis is excluded from this assembly because of her association – but only in Apuleius's tale – with this cosmic antipathy.⁴⁰ The deities associated with Mithras by Decimus – and by others – were based on their common relationship to the sun (Apollo, Sol, and Helios), on their mutual roles as psychopomps (Mercury or Hermes),⁴¹ or on their associations with the military (Jupiter Dolechenus). But, whereas Apuleius' enumeration of selectively identified deities included only goddesses, Decimus' list included deities of both genders, necessitating the explication of yet another cognitive principle. Since deities are agents considered to accomplish the results attributed them by extraordinary means, they are also typically represented as powerful. Decimus' association of Mithras, and of the other deities he lists, with Jove, Juno and Minerva – the Roman Capitoline Triad – associates the power of these deities with that of the state, exploiting, thereby, a cognitive bias in support of imperial supremacy.⁴²

Sperber's metaphor of the epidemiological transmission of representations suggests that some minds might exhibit either an innate and/or an acquired immunity to (or stablization in the face of) »cultural infections«.⁴³ In the more or less expected variable association of certain Graeco-Roman deities with Mithras in the cultural heterogeneity of the Roman Empire, the remarkably faithful transmission of the central Mithraic tauroctony is a case in point. This rather complex image invariably portrays the Roman god: »Mithras pinning a fallen bull with his left knee. With his face averted to his right, he pulls the animal's head back by its mouth, chin, or horns with his left hand so that its throat is exposed; with his right hand, he slays the beast with his knife or sword. A sheaf of grain sprouts from the bull's tail. A raven appears over Mithras's right shoulder, often perched on his cloak. A serpent and often a cup are ranged beneath the bull, while a dog laps at the fatal wound of the bull and a scorpion is attached to the dying animal's genitals.«⁴⁴

Such a complex composition would seem to be vulnerable, if not outright amenable, to syncretic influence. And yet this image was transmitted throughout the Roman Empire, to its farthest boundaries, with little to no variation. The faithful transmission of the tauroctonous image is even more remarkable when we consider that there is no evidence from Mithraism for even the idea of any centralized conceptual control or administration that might support its standardization; that there is no evidence for the existence of any Mithraic texts or artistic templates that might have provided instructions or models for the tauroctony;⁴⁵ and that new Mithraic cells were often established by initiates, who were, nevertheless, often uneducated.⁴⁶ Although these conclusions could reflect a taphonomic bias in which generalized conclusions are based solely upon fortuitously surviving data, comparative studies of contemporaneous religious groups, including the early Christians, argue for Mithraic exceptionalism on these evidential points. The theoretical question raised by our historical example of Mithraism, then, is how this rather complex image became immunized to syncretic influences in the context of a cult that seemed otherwise receptive to a multitude of such influences? Interestingly, resistance to external influences, like their reception, seems to exploit innate cognitive attractors as well, reinforced, however, by robust mnemonic salience.

In its Roman context, the Mithraic tauroctony could only have been viewed by non-initiate members of the public as a representation of sacrifice,⁴⁷ a feature of much Roman official religion⁴⁸ that would have provided a particularly salient and inferentially rich image for Roman minds. A plausible cognitive attractor exploited by sacrificial rites is an evolved

sense of reciprocity – observable even among our cousin primates.⁴⁹ As expressed in the seemingly universal formula of relationship with deity – *do ut des* –⁵⁰ this ritual might be expected to activate default expectations about an economy of exchange,⁵¹ a principle that is manifest either as an actual exchange of resources among participants or as a potential exchange with invisible partners.⁵² Mnemonically enhanced by the predictable visceral reaction universally evoked by the spilling of blood and its associated emotional salience,⁵³ this principle celebrates, in the more traditional formulation by the classicist Walter Burkert, »The commensality of men in the presence of the sacred«.⁵⁴

The Mithraic tauroctony has also been identified as a star-map, in which each of its compositional elements corresponds to well-known constellations: the bull to taurus, the dog to canis minor, the serpent to hydra, the scorpion to scorpio, the cup, when present, to krater, and the wheat emerging from the tail of the bull, to the star spica. Although contemporary interpretations of this astrological representation differ,⁵⁵ the cosmic organization of the tauroctony would have been especially attractive to the visuospatial skills that are predominant among males,⁵⁶ who, of course, exclusively constituted the membership of the Mithraisms. This attraction to a spatial organization of relationships is associated with motor adaptations that had an evolutionary history in such ancestral male pursuits as hunting⁵⁷ – judging the position of moving targets, for example,⁵⁸ and accurately aiming projectiles at them.⁵⁹ Such activities were of significance for the large number of Mithraic initiates who were also members of the military, for which the cult had a special attraction,⁶⁰ and through which the cult was largely spread.⁶¹

Finally, in contrast to empathizing, which statistically is a characteristic of »female brains«, the methodical patterns of astrological configurations would have been attractive to the systemizing proclivity of male brains.⁶² This systemization bias would have provided mnemonic support for faithful transmission of the Mithraic tauroctony by its male membership.

49 Walter BURKERT, *Creation of the Sacred*. Tracks of Biology in Early Religions, Cambridge, MA 1996, 129-155; Sarah F. BROSNAN / Frans B. M. DE WAAL, Monkeys Reject Unequal Pay, in: *Nature* 425 (2003) 297-299; DE WAAL, Food Sharing and Reciprocal Obligations among Chimpanzees, in: *Journal of Human Evolution* 18 (1989) 433-459; DE WAAL, The Chimpanzee's Service Economy. Food for Grooming, in: *Evolution and Human Behavior* 18 (1997) 375-386.
50 BURKERT, *Creation* (as n. 49), 130, 136-138; Gerardus VAN DER LEEUW, Die Do-ut-des-Formel in der Opfertheorie, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 20 (1920/21) 241-253; Emile DURKHEIM, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Joseph W. SWAIN (trans.), New York 1915, 388.

51 VAN DER LEEUW, Formel (as n. 50).

52 BOYER, *Explained* (as n. 32), 242; Scott ATRAN, *In Gods We Trust*. The Evolutionary Landscape of Religion, New York 2002, 115.

53 BURKERT, *Creation* (as n. 49), 30.

54 BURKERT, *Creation* (as n. 49), 150.

55 David ULANSEY, *The Origins of the Mithraic Mysteries*. Cosmology and Salvation in the Ancient World, New York 1989, 15-25; Roger BECK, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*. Mysteries of the Unconquered Sun, Oxford 2006, 31-38, 194-222.

56 Doreen KIMURA, *Sex and Cognition*, Cambridge, MA 1999, 43-66; David F. SHERRY, What Sex Differences in Spatial Ability Tell Us about the Evolution of Cognition, in: Michael S. GAZZANIGA (ed.), *The New Cognitive Neurosciences*, Cambridge, MA 2000, 1209-1217.

57 KIMURA, *Sex* (as n. 56), 31-41; GUTHRIE, *Art* (as n. 38), 228-240, 257-265.

58 David J. LAW / James W. PEL-LEGRINO / Earl B. HUNT, Comparing the Tortoise and the Hare. Gender Differences and Experience in Dynamic Spatial Reasoning Tasks, in: *Psychological Science* 4 (1993) 35-40.

59 Simon BARON-COHEN, *The Essential Difference*. The Truth about the Male and Female Brain, New York 2003, 79-80; Isabelle ECUYER-DAB / Michèle ROBERT, Have Sex Differences in Spatial Ability Evolved from Male Competition for Mating and Female

3.3 The neural implementation of syncretistic selection

The cognitive effort required to resist syncretic influences to so faithfully transmit the Mithraic tauroctony attests to the central importance of this singular image for the social identity of the distributed Mithraic groups. Consequently, any discussion of selection among historically available ideas, representations or practices, or of immunization against such availability, must also include an explanation for how local ideas and preferences, while stabilized by cognitive attractors, are processed and differentiated by evolved neurocognitive functions.⁶³

One universal cognitive function, whereby historically antecedent and culturally contingent elements of syncretic formations are processed is imitation. *Homo sapiens* are innately imitators, and we are so within minutes of our birth. Within the first hour of life, for example, infants instinctively imitate rudimentary manual and facial gestures.⁶⁴ Like most animals, it's how we learn,⁶⁵ how we continue to learn as adults and how we transmit what we have learned.⁶⁶

The cognitive anthropologist Thomas Wynn has noted that »[a]ll understandings of the nature of mind have begun to take account of developments in neuroscience«,⁶⁷ and a possible neurological basis for the compulsion to imitate – and for learned social constraints upon this function – is the recent discovery of »mirror neurons« (*Spiegelneuronen*) in the brains of primates and now confirmed in those of humans as well. While the significance of this discovery is contested by some neuroscientists,⁶⁸ it has been hailed by others as the single most important discovery of the decade.⁶⁹

Briefly, mirror neurons are a specialized kind of motor neuron located primarily in areas of the premotor and inferior parietal cortexes. These neurons not only fire when an individual performs a particular action but also when an individual observes that act, or even when that individual speaks or hears about it⁷⁰ – and, they account for »automatic« arousal and behavioral responses to these inputs⁷¹ The firings of these neurons are linked to functions of the limbic system, the neural system that is associated with emotions.⁷² Consequently, these specialized neurons facilitate our feelings of empathy,⁷³ and may contribute to an explanation for human sociality generally.⁷⁴ Further, they support and, more

Concern for Survival?, in: *Cognition* 91 (2004) 221-257; Carol LAWTON/David W. HATCHER, Gender Differences in Integration of Images in Visuospatial Memory, in: *Sex Roles: A Journal of Research* 53 (2005) 717-725, 722; Hannah HOLMES, *The Well-Dressed Ape. A Natural History of Myself*, New York 2008, 39-40.

60 CLAUS, *Mithras* (as n. 15), 36.

61 CLAUS, *Mithras* (as n. 15), 21-22.

62 BARON-COHEN, Difference (as n. 59).

63 Daniel Lord SMAL has presented a fascinating and compelling argument that cultural practices influence human behavior by altering brain chemistry (*On Deep History and the Brain*, Berkeley 2008); D. C. A. HILLMAN has made a similar argument for the Graeco-Roman world (*The Chemical Muse. Drug Use and the Roots of Western Civilization*, New York 2008).

64 Andrew N. MELTZOFF/M. Keith MOORE, Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates, in: *Science* 198 (1977) 74-78.

65 Marco IACOBONI, *Mirroring People. The New Science of How We Connect with Others*, New York 2008, 38-42.

66 IACOBONI, *Mirroring* (as n. 65), 215-217, 260.

67 Thomas WYNN, Whither Evolutionary Cognitive Archaeology, in: Sophie A. DE BEAUNE/Frederick L. COOLIDGE/Thomas WYNN (ed.), *Cognitive Archaeology and Human Evolution*, Cambridge 2009, 145-149, 146.

68 See »Commentary« on Susan HURLEY, The Shared Circuits Model (SCM). How Control, Mirroring, and Simulation Can Enable Imitation, Deliberation, and Mindreading, in: *Behavioral and Brain Sciences* 31 (2008) 1-58, 22-52.

69 Vilayanur S. RAMACHANDRAN, Mirror Neurons and Imitation Learning as the Driving Force behind »The Great Leap Forward« in Human Evolution, *The Edge*, www.edge.org/3rd_culture/ramachandran/ramachandran_p1.html, 1, 6 (accessed 3 June 2009).

70 IACOBONI, *Mirroring* (as n. 65), 12.

71 Alison MOTLUK, Mirror Neurons Control Erection Response to Porn, in: *New Scientist* 14 (June 2008) 15.

72 IACOBONI, *Mirroring* (as n. 65), 112, 115-116.

73 IACOBONI, *Mirroring* (as n. 65), 116-121.

74 IACOBONI, *Mirroring* (as n. 65), 30.

importantly, give analytical clarity to and explanation for, descriptions by cognitive linguists and conceptual blending theorists of those conceptual schemas that are derived from the body and its perceptual and motor experiences, and that serve as the *source* domain for blended constructions.⁷⁵

On the other hand, neither animals nor humans go through their lives constantly imitating all of the observed actions of other members of their species. To do so would simply be an inefficient way for any species to have evolved an ability to learn.⁷⁶ Rather, the neural implementation of imitation, like processes of syncretic formations, are constrained and, therefore, selective. This process of selectivity seems to be controlled at the neural level by a second type of cell in the mirror neuron system that inhibits or modulates the simpler mirror neurons. Because of its controlling function, this second type of neuron has been termed a »super mirror neuron«.⁷⁷ Super mirror neurons are differentiated from simple mirror neurons by their firing rate. While both simple and super mirror neurons fire when an individual performs some action, super mirror neurons fire at a decreased rate when an individual simply observes an action, or they cease to fire altogether.⁷⁸ The differential rate of firing by these super mirror neurons may be inhibiting the imitative compulsion occasioned by the uninterrupted firing of the simple mirror neurons.⁷⁹

Whereas the simple mirror neuron system is linked to the automatic functions of the limbic system, the super mirror neuron system is located in the mesial frontal cortex areas of the brain that are associated with such reflective mental functions as reasoning, planning, organization, emotional and impulse control, problem solving, as well as with learning and memory.⁸⁰ This area of the brain is the least developed in infancy but shows dramatic developmental and experiential change,⁸¹ which include an encoding of transmitted, stabilized, experienced and learned social preferences. In other words, the super mirror neurons function to constrain imitative behavior in accordance with social preferences transmitted in the context of localized practices⁸² – as was the case for the Mithraic cells – to immunize social groups against promiscuous contamination.

Whereas humans are hard-wired, as it were, to learn through imitation, resulting in, for example, such theocratic representations as those by Decimus, we are also hard-wired to

75 IACOBONI, *Mirroring* (as n. 65), 92.

76 IACOBONI, *Mirroring* (as n. 65), 200.

77 IACOBONI, *Mirroring* (as n. 65), 202.

78 IACOBONI, *Mirroring* (as n. 65), 202–203, 265.

79 IACOBONI, *Mirroring* (as n. 65), 203, 225–226.

80 IACOBONI, *Mirroring* (as n. 65), 195–199.

81 IACOBONI, *Mirroring* (as n. 65), 203.

82 IACOBONI, *Mirroring* (as n. 65), 271.

83 IACOBONI and his colleagues have argued that this differential coding for actions of self (increased firing rate) and that of others (decreased firing rate) »may represent a wonderfully simple neural distinction between self and others« (ibid., 203), which has elsewhere been described by existential phenomenologists (ibid., 259–272).

84 Matthew D. LIEBERMAN/Ruth GAUNT/Daniel T. GILBERT/Yaacov TROPE, Reflexion and Reflection. A Social Cognitive Neuroscience Approach to Attributional Inference, in: *Advances in Experimental and Social Psychology* 34 (2002) 199–249. The psychologists Amos TVERSKY and Daniel KAHNEMAN have identified a cognitive bias whereby humans in uncertain or complex situations reflexively (or intuitively) make judgments about similarities by reflexively (intuitively) judging how likely it is that A belongs to category B by asking themselves how similar A is to their prior image or stereotype of B. (Judgment under Uncertainty. Heuristics and Biases, in: *Science* 185 [1974] 1124–1131, 1124).

85 Robert BAIRD, *Category Formation and the History of Religions*, The Hague 1971, 146.

86 Luther H. MARTIN, The Amor and Psyche Relief in the Mithraeum of Capua Vetere: An Exceptional Case of Graeco-Roman Syncretism or an Ordinary Instance of Human Cognition?, in: Patricia A. JOHNSTON/Giovanni CASADIO (ed.), *The Mystic Cults of Magna Grecia*, Austin TX 2009, 277–289.

87 Hendrik KRAEMER, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London/New York 1938.

88 Carolina MAESTRO/Carmine COLLINA, The Quest for a Common Semantics: Observations on Definitional Criteria of Cognitive Processes in Prehistory, in: DE BEAUNE et al., *Archaeology* (as n. 67), 85–94, 88.

select which aspects of others we finally imitate on the basis of locally determined preferences and behaviors,⁸³ and, consequently which to reject, as with the more selective theocrasia of Apuleius or with the faithful transmission of the Mithraic tauroctony. In other words, our brains function naturally to make sense of our environments and to articulate and to transmit that sense conceptually by efficiently organizing that sense in ways that blend information into categories deemed relevant, or to reject that which does not, both socially as well as cognitively, whether that selectivity is reflexive or reflective.⁸⁴ At this level of neurological implementation, it would seem that the species *H. sapiens* simply is *H. imitatus*, that is to say, *H. syncretismus*. From this neurological perspective, therefore, any generalized history of religions or social scientific category of »syncretism« that ignores human cognitive capacities for and constraints upon cultural constructions would seem simply to be a redundant truism. As Robert Baird famously argued already in 1971 with respect to analyses of syncretism at the historical level, »no real purpose is served by applying« this term to describe a process that is »both inevitable and universal.«⁸⁵

4 Conclusion

Processes of globalization, that is, modifications to local, community and traditional identities resulting from cultural contact and interaction with large(r)-scale societies, past and present, may provide an occasion for syncretism but they do not explain syncretism – nor do they explain descriptions of identity maintenance by local resistance to such influence in the face of that contact. Descriptions, from our historical example of identifications of the Roman god Mithras with other »congenial« Graeco-Roman deities or of their perceived correspondences, explain nothing about the nature of that congeniality among the particular deities in particular times and places or about unexpected and idiosyncratic juxtapositions, for example, the Amor-Psyche relief prominently displayed in the Mithraeum of Capua Vetere (CIMRM 186).⁸⁶ And while the presence of Mithras was contaminated by that of contemporaneous Graeco-Roman deities, the particularly faithful transmission of the Mithraic tauroctonous image throughout the multi-ethnic and multi-linguistic expanse of empire presents a confound for historical generalizations about processes of cultural interaction. Rather the notion of »syncretism« seems to have been employed, primarily by historians of religion, to characterize ordinary cognitive dynamics that, nevertheless, still retains a normative sense from its earlier theological usage,⁸⁷ implying, by semantic suggestion, some »non-syncretic« ahistorical alternative, i. e., revelation.

Ironically, the generalized history of religions category »syncretism« seems to have functioned to *explain away* the particulars of religio-historical change. Nevertheless, research at the neurocognitive level has begun to offer explanations for those »mental elements« that Colpe understood as central to such historical processes and relations. These mental elements include conscious as well as non-conscious capacities for, as well as constraints upon, processes of selecting and rejecting cultural and historical possibilities by historical agents, how the practices and mental representations of these agents were generated and transmitted, and how they became transformed and re-represented in their transmission from mind to mind and from group to group. We can summarize these contributions as follows:

- 1 Any specific sequence of events required to structure the type of knowledge or representation under consideration must be considered as structured by cognitive processes.⁸⁸ Whereas historical descriptions of so-called »syncretisms« are monothetic, cognitive

explanations are polythetic, involving at least two processes: blending (identification, correspondence) and selection (or rejection). Blending and selection are, of course, ordinary cognitive processes whereby *H. sapiens* categorize and thereby make sense of their environments. The psychologist Sarnoff Mednick considers that »the forming of associative elements into new combinations which either meet specified requirements or are in some way useful« to define the »nature of creative thinking«.⁸⁹ »Categorization«, then, is a fundamental cognitive process of creative and selective grouping by which some »distinct entities are treated as equivalent« but others are not. The problem to be explained is, as with syncretistic formations, »why we have the categories we have and not others«.⁹⁰ In other words, it must be explained why some »syncretistic« formations that are historically and culturally possible occur, others do not; some of those that do occur spread epidemiologically, others do not; some of those that spread are accepted, others are resisted.

2 Any historical change and stabilization involves both endogenous factors of blending and selection, such as evolved cognitive attractors and the neurologically implemented proclivity for imitation, as well as learned exogenous factors of selection, which inhibit or constrain endogenous default biases. These factors must be identified and explained.

3 It might prove heuristically beneficial to employ another, more neutral category for those historical constructions that have been described as »syncretistic«, as Ulrich Berner has suggested (this review). Such a category must, however, take into account that such historical constructions are not simply cultural stases to be described but are the products of human minds. Such products may themselves become inputs to be rejected, to be incorporated into held representations, or to be immunized against. These processes must also be identified and explained.

Cognitive scientists are seeking ever more precisely to map processes of endogenous selection and the neurocognitive mechanisms whereby exogenous factors become processed. Their contributions to our understanding of »syncretisms«, as to the study of religion generally, promise to restore to that study Max Müller's prescient, if subsequently neglected, proposal to establish a *naturwissenschaftliche* foundation for historical as well as for contemporary studies of religion.⁹¹

89 Sarnoff MEDNICK, The Associative Basis of the Creative Process, in: *Psychological Review* 69 (1962) 220-232, 221.

90 Douglas L. MEDIN/Cynthia AGUILAR, Categorization, in: Robert A. WILSON/Frank C. KEIL (ed.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge, MA 1999, 104-106, 104; with respect to syncretism, see MARTIN, Minerva (as n. 9), 139.

91 Friedrich Max MÜLLER, Essays on the Science of Religion, in: MÜLLER, *Chips from a German Workshop*, vol. 1. New York 1881; MÜLLER *Introduction to the Science of Religion*, London 1893; see also Donald WIEBE, Religion and the Scientific Impulse in the Nineteenth Century. Friedrich Max Müller and the Birth of the Science of Religion, in: WIEBE (ed.), *The Politics of Religious Studies*, New York 1999, 9-30; WIEBE, The Failure of Nerve in the Academic Study of Religion, in: *ibid.*, 141-162.

Zusammenfassung

Moderne Prozesse der Globalisierung wurden im westlichen Altertum durch die Imperien von Griechenland und Rom vorweggenommen. Der Begriff »Synkretismus« wurde zuerst definiert, um die kulturellen, und vor allem, die religiösen Wechselwirkungen zu charakterisieren, die durch diese Reiche veranlaßt wurden. Obwohl diese Wechselwirkungen weitgehend von Historikern beschrieben worden sind, liefern historische Beschreibungen keine Erklärung für die selektiven Prozesse der sich daraus ergebenden Formationen. Warum ist es so, dass einige »synkretistische« Formationen, die historisch und kulturell möglich sind, auftreten, aber andere nicht? Beiträge aus den Kognitionswissenschaften hinsichtlich der selektiven Übertragung, Konsolidierung und Ablehnung der übermittelten Informationen können sowohl zur erklärenden Aufgabe des Historikers beitragen als auch ein Modell für eine wirklich religionswissenschaftliche Studie der Religion anbieten.

Summary

Modern processes of globalization were anticipated in Western antiquity by the empires of Greece and Roman. The notion of »syncretism« was first defined to characterize the cultural, and especially the religious, interactions occasioned by these empires. Although these interactions have been extensively described by historians, historical descriptions do not explain the selective processes of the resulting formations. Why is it that some »syncretistic« formations that are historically and culturally possible occur but others do not? Contributions from the cognitive sciences concerning the selective transmission, consolidation, and rejection of transmitted information may contribute to the historian's explanatory task as well as providing a model for a truly ›religionswissenschaftlich‹ study of religion.

Sumario

Los procesos modernos de globalización han sido prefigurados en la antigüedad occidental clásica por los imperios de Grecia y Roma. El concepto de »sincretismo« fue definido para caracterizar las interacciones culturales y, sobre todo, religiosas, provocadas por esos imperios. Aunque dichas interacciones han sido ampliamente descritas por historiadores, tales descripciones no ofrecen ninguna explicación de los procesos selectivos de las formaciones consecuentes. ¿Por qué aparecen unas formaciones »sincretistas«, que histórica- y culturalmente son posibles, pero otras no? Aportes de las ciencias cognitivas sobre la selectiva translación, consolidación y reprobación de las informaciones transmitidas pueden contribuir a la tarea explicativa del historiador y ofrecer también un modelo para un auténtico estudio sobre la religión en las ciencias de la religión.

Synkretismus und Utopie in Lateinamerika

von Mariano Delgado

In zweierlei Hinsicht begegnet uns im lateinamerikanischen Kontext der Zusammenhang von Synkretismus und Utopie: auf der einen Seite haben wir es mit verschiedenen Metamorphosen eines messianischen Sendungsbewusstseins zu tun,¹ das seit der Ankunft der Europäer die Utopie eines neuen Menschen in der so genannten »Neuen Welt« am Leben hält; auf der anderen Seite finden wir als Ergebnis der Evangelisierung Formen eines indianischen oder afroamerikanischen Synkretismus,² der in der jüngsten Zeit selbst bei Theologen utopische Züge erhält: als Ausdruck einer ursprünglichen, bei uns verloren gegangenen Religiosität, die von der *unio mystica* mit der großen Mutter Erde, der ganzheitlichen Dimension der Person, einem Verständnis der Machtausübung als Dienst an der Gemeinschaft oder einem nicht-habgierigen Umgang mit dem Geld geprägt ist. Meine Überlegungen verdanken dem Beitrag Carsten Colpes »Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus«³ wesentliche Impulse.

1 Die Utopie des Neuen Menschen

In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte sprach Georg Wilhelm Friedrich Hegel von ganz Amerika als dem »Land der Zukunft«, einem »Land der Sehnsucht für alle, welche die historische Rüstkammer des alten Europa langweilt«.⁴ Lateinamerika ist es für viele bis heute auch geblieben, wie die hiesigen Reaktionen auf Phänomene wie die kubanische Revolution und Che Guevara, die sandinistische Revolution, die Theologie der Befreiung, die Ereignisse im Urwald von Chiapas oder die Wahl von Hugo Chávez und Evo Morales in Venezuela und Bolivien zeigen. In Lateinamerika scheint die Politik immer wieder von einem »messianischen« Sendungsbewusstsein durchdrungen zu sein. Die Utopien eines »neuen Menschen« sind dort seit langem heimisch: man kann in der Tat die Kulturgeschichte Lateinamerikas anhand der Metamorphosen der verschiedenen Utopien schreiben, die seit Kolumbus dort heimisch geworden sind. Es sind dies die missionarische Utopie, die kreolische, die indigene (oder indigenistische) sowie die panlateinamerikanische.

1 Vgl. u. a. Mariano DELGADO, *Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen*. Eine religionsgeschichtliche Studie (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schriftenreihe 34), Immensee 1994; DERS., Zum Ethos der lateinamerikanischen Kultur, in: Anton GRABNER-HAIDER (Hg.), *Ethos der Weltkulturen*. Religion und Ethik. Mit einem Vorwort von Hans Küng, Göttingen 2006, 331-347.

2 Vgl. u. a. Mariano DELGADO, Christentum und indianische Religionen. Zwischen Synkretismus und Inkulturation, in: DERS./Guido VERGAUWEN (Hg.), *Interkulturalität*.

Begegnung und Wandel in den Religionen (Religionsforum 5), Stuttgart 2009, 317-330.

3 In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 9 (1967) 42-87.

4 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Theorie Werkausgabe 12), Frankfurt a. M. 1970, 114.

5 *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, ed. Ramón MENÉNDEZ PIDAL, 2 Bde., Madrid 1955, Bd. 1, Nr. 558, S. 311.

6 Francisco LÓPEZ DE GÓMARA, *Hispania victrix*, ed. Enrique de VEDIA (Biblioteca de autores españoles 22), Madrid 1946, 456.

7 Textbeleg in: Karl BRANDI, *Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches*, München 1937, 37.

8 Vgl. Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 3/1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, hg. v. Mariano DELGADO, Paderborn 1996, 329-339.

9 Toribio de BENAVENTE (MOTOLÍA), *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. Claudio ESTEVA (Crónicas de América 16), Madrid 1985, 124f.

1.1 Die missionarische Utopie

Die missionarische Utopie ist nicht zuletzt Ausdruck des spanischen Sendungsbewusstseins des Entdeckungszeitalters. Dieses reicht bis ins Mittelalter zurück. In der Nationalchronik, die im 13. Jh. am Hofe Alfons X. redigiert wurde, heißt es z. B.: »Spanien ist wie das Paradies Gottes [...] Spanien ist das scharfsinnigste, kühnste und tapferste aller Länder [...], dem Herrn treu [...] mit allerlei Gütern im Überfluss gesegnet; es gibt auf der ganzen Welt kein anderes Land, das ihm im Überfluss gleicht; kein anderes Land kann es ihm in der Zahl und Stärke der Festungen nachmachen; und wenige Länder sind auf der Welt so groß. Spanien überragt alle anderen Länder und wird mehr als sie wegen seiner Treue geschätzt. O Spanien, es gibt weder Zunge noch Scharfsinn, um deine Güte zu preisen.«⁵

Dieses Sendungsbewusstsein wurde mit der Entdeckung der Neuen Welt – für die spanischen Hofchronisten »das größte Ereignis seit der Erschaffung der Welt, wenn man die Inkarnation und den Tod ihres Schöpfers ausnimmt«⁶ – und dem Aufstieg Spaniens zur Hegemonialmacht potenziert: Nun war von einer Universalmonarchie die Rede, die mit der Bekehrung der neu entdeckten Völker sowie dem Kampf gegen Ketzer (Protestanten) und Ungläubige (Mauren) dazu beitragen sollte, dass die Worte des Erlösers in Erfüllung gehen: *Fiat unum ovile et unus pastor* (Es soll nur eine Herde und einen Hirten geben). Gleich nach der Wahl Karls V. zum Kaiser 1519 sagte ihm sein Kanzler Mercurino Gattinara: »Sire, da Euch Gott diese ungeheure Gnade verliehen hat, Euch über alle Könige und Fürsten der Christenheit zu erhöhen zu einer Macht, die bisher nur Euer Vorgänger Karl der Große besessen hat, so seid Ihr auf dem Wege zur Weltmonarchie, zur Sammlung der Christenheit unter einem Hirten.«⁷ Im Deckenfresko, mit dem Luca Giordano um 1700 das Treppenhaus in El Escorial schmückte, ist dieses Sendungsbewusstsein plastisch geworden.

Die Missionare, die zur Evangelisierung der Neuen Welt aufbrachen, teilten dieses Sendungsbewusstsein mit und legten es ihrer missionarischen Utopie zugrunde. Bereits 1516, also im selben Jahr, in dem die *Utopia* des Thomas Morus erschien, entwarf Bartolomé de Las Casas Pläne für Mustersiedlungen, in denen die Indios und einfaches spanisches Bauernvolk friedlich, gerecht und zum gegenseitigen Frommen und Nutzen miteinander leben sowie sich biologisch und kulturell vermischen sollen.⁸ Von der Vermischung von einfachen Spaniern mit den zu einem unverdorbenen *genus angelicum* stilisierten Indios versprachen sich Las Casas, die Franziskaner der Mexiko-Mission und die einschlägig tätigen Jesuiten den Aufbau einer »wahren und sehr starken Kirche Christi in einer glücklichen Welt«, in die die Laster der dekadenten europäischen Christenheit der Renaissance, allen voran die Habgier, keinen Eingang finden sollten. Für die Missionare sind die Indios so etwas wie »weiches Wachs«, mit dem sie ihren Kirchentraum modellieren können. Toribio de Benavente (Motolinía), ein Franziskaner der Mexiko-Mission, beschreibt die Indios z. B. so: »Zum Schlafen haben die meisten von ihnen nicht einmal eine Schilfmatte in gutem Zustand. Sie verbringen nicht schlaflose Nächte, um darüber nachzusinnen, wie sie Reichtümer erwerben und aufbewahren können, noch würden sie sich gegenseitig töten, um Ämter und Ehre zu erlangen. [...] Sie sind geduldig, überaus leidensfähig, sanftmütig wie Schafe; ich erinnere mich nicht, jemals gesehen zu haben, dass sie einander kränken; sie sind demütig, allen – notgedrungen oder freiwillig – gehorsam; sie wissen nichts anderes zu tun, als zu dienen und zu arbeiten. [...] Sie ertragen die Krankheiten mit viel Geduld und Leidensfähigkeit. [...] Ihre Behausungen sind sehr klein [...] Diese Indios wohnen in ihren Häuschen, Eltern, Kinder und Enkelkinder zusammen; sie essen und trinken ohne viel Lärm oder Geschrei. Ohne Streitereien und Feindseligkeiten verbringen sie ihre Zeit und ihr Leben; sie arbeiten, um das Notwendige für ihr Leben zu beschaffen, und wollen darüber hinaus nichts mehr.«⁹

1.2 Die kreolische Utopie

Die europäischstämmigen Bewohner der Neuen Welt beerben das spanische Sendungsbewusstsein auf ihre Weise – indem sie es gegen seinen Ursprung wenden. Diese Beerbung deutet sich bereits um 1570 (Francisco de la Cruz OP) an, wird dann im Verlauf des 17. und 18. (Gonzalo Tenorio OFM, die »Guadalupanos«) Jahrhundert im kreolischen Bewusstsein fest verankert und gipfelt in der antispanischen Unabhängigkeitsrhetorik des frühen 19. Jahrhunderts (Simón Bolívar) wie des späten (José Martí). Charakteristisch für die darin sich bekundende kreolische Utopie ist die Verbindung einer maßlosen Dämonisierung der Spanier mit der grenzenlosen Bewunderung für Las Casas und der Vision eines ewigen Friedens wie des technischen Fortschritts in einem neuen Zeitalter, das mit der Unabhängigkeit Lateinamerikas anbrechen und der ganzen Menschheit Segen bringen soll. In seinen Jamaica-Briefen des Jahres 1815 apostrophiert Simón Bolívar die Spanier als »der universalen Verachtung überaus Würdige«, als schlimmste »Feinde des Menschengeschlechts«¹⁰ sowie als eine »Rasse von Völkermördern«¹¹, die in ihrem eigenen Blut oder im Meer ertrinken solle. Zugleich lobt er das vorbildhafte Verhalten der Engländer, deren Kolonialpolitik von der iberischen so verschieden gewesen sei, dass freie Nationen wie die USA daraus hätten hervorgehen können. Bolívar und die anderen Befreier instrumentalisieren Las Casas' prophetische Anklage der frühen Kolonialzeit, um den Unabhängigkeitskampf zu rechtfertigen. Sie sehen daher in Las Casas, dem »Vater der Indios«, eine Art Schutzpatron Amerikas.

Bolívar träumt von einem harmonischen Zusammenleben von Indios, Schwarzen, Mestizen und Weißen unter kreolischer Obhut. Ebenso hat er die Vision von einer planetarisch-messianischen Rolle Spanisch-Amerikas zum Wohle der gesamten Menschheit: »Ich sehe schon, wie es in alle Winkel der Erde die Schätze an Silber und Gold sendet, die seine Gebirge bergen; ich sehe schon, wie es durch seine göttlichen Pflanzen den leidenden Menschen der Alten Welt Gesundheit und Leben bringt [...]. Ich sehe schon, wie es auf dem Thron der Freiheit sitzt, in der Hand das Zepter der Gerechtigkeit, gekrönt vom Ruhm, und der Alten Welt die Majestät der Neuen Welt zeigt.«¹² Diese Utopie wird auch vom kreolischen Klerus Lateinamerikas geteilt.

¹⁰ Spanien wird auch »eine alte giftige Schlange« genannt, eine »habgierige Nation« bzw. eine Nation, »die sich nur in Wildheit, Ehrgeiz, Rache und Habsucht hervorgetan hat«; die Spanier werden als »der universalen Verachtung überaus Würdige apostrophiert«. Simón BOLÍVAR, *Reden und Schriften zu Politik, Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. Hans-Joachim KÖNIG, Hamburg 1985, 33, 35, 36, für den letzten Beleg, der dem 2. Brief aus Jamaika entstammt und von dem es keine deutsche Übersetzung gibt, vgl. DERS., *Escritos políticos*, ed. Graciela SORIANO, Madrid 1990, 59–90, 89.

¹¹ BOLÍVAR, *Reden und Schriften* (wie Anm. 10), 32.

¹² BOLÍVAR, *Reden und Schriften* (wie Anm. 10), 59.

¹³ Vgl. u. a. Manuel BURGA, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Lima 1988; Alberto FLORES GALINDO, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima 1987.

¹⁴ Zum nachchristlichen Charakter dieser Verbindung von Mythos und Messianismus in den verschiedenen historischen Typologien vgl. COLPE, Phänomen (wie Anm. 3); Wilhelm MÜHLMANN, *Chiliasmus und Nativismus*. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen, Berlin 1961.

¹⁵ Vgl. José Carlos MARIÁTEGUI, Prólogo, in: Luis E. VALCÁCEL, *Tempestad en los Andes*, Lima 1972, 9–15; vgl. dazu Manuel SARKISYANZ, *Vom Beben in den Anden*. Propheten des indianischen Aufbruchs in Peru, München 1985. Ein Religionshistoriker urteilte in den 1980er Jahren: »Im Augenblick – und angesichts der Lebensbedingungen in den Zentralanden – steht dem baldigen Ausbruch einer (chiliasmatischen) Bewegung nichts im Wege; die chiliasmatischen Botschaften könnten sich auf die mythischen Erzählungen über die Inka-Zeit stützen. Eine davon erzählt z. B. die Geschichte Inkarris, eines Helden, der die Stadt Cuzco an einem

Ort gründete, wo – so sagt man – ein goldener Stab begraben liegt. Inkarrí wurde von den Weißen enthauptet, aber sein Haupt lebt unter der Erde weiter, in einem der Stadt Lima nahe liegenden Grab. Am Tag des jüngsten Gerichts wird der Held wiederaufstehen, und die Inka werden erneut die Macht übernehmen.« Egon SCHADEN, *El mesianismo en América del Sur*, in: *Historia de las religiones*, Bd. 12: Movimientos religiosos derivados de la aculturación, ed. Henri-Charles PUECH, Madrid 1982, 80–151, 108.

¹⁶ Vgl. dazu Mariano DELGADO, José María Arguedas – oder die halbierte Moderne. Die Welt der Quechua zwischen Romantik und Realismus, in: Max Peter BAUMANN (Hg.), *Kosmos der Anden*. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika, München 1994, 224–271.

¹⁷ Vgl. Correspondencia entre Hugo Blanco y José María Arguedas, in: *Amaru* (Peru) 11 (1969) 12–15, 13.

1.3 Die indigenistische Utopie

Die indigenistische Utopie – eine weitere Metamorphose – schlägt ihre ersten Wurzeln in der frühen Kolonialzeit: in den frommen Bettelmönchen mit ihrer bereits erwähnten Idealisierung der Indios zum engelsgleichen Geschlecht, das den verdorbenen Spaniern entgegengesetzt wird; im Indio Felipe Guamán Poma de Ayala, der in seinem Werk *Nueva crónica y buen gobierno* (ca. 1615) die gerechte soziale Verfassung und das kollektive Ethos des Inkareichs der vier Weltgegenden als Kontrast zur kolonialen Unterdrückung hervorhebt; und schließlich im Mestizen Inca Garcilaso de la Vega, der in seinem Werk *Comentarios reales de los Incas* (1609-1617) die gute alte Inkazeit verklärt. Dazu kommt das kollektive Bewusstsein indianischer Bauern in den Anden. Darin verschmelzen die drei von den Spaniern hingerichteten Inkaherrscher – nämlich Atahualpa (1533), Túpac Amaru I. (1572) und Túpac Amaru II. (1781) – zu einer archetypisch-messianischen Figur, dem »Inkarri« (zusammengesetzt aus »Inka« und »rey«), der eines Tages zurückkommen wird, um sein Volk zu sammeln sowie sein Reich zu restaurieren und zu vollenden. Aus diesen Elementen ist letztlich die »andine Utopie« entstanden,¹³ also der Tagtraum von einer Renaissance andiner Kultur. Die Entstehungsgeschichte der andinen Utopie stellt einen Paradefall für die Verbindung von Mythos und Messianismus dar, die das apokalyptisch-messianische Feuer jüdisch-christlicher Hoffnung durch den Kontakt mit dem magisch-mythischen Denken oraler Kulturen vielerorts hervorgerufen hat.¹⁴

Nach dem »kreolischen Jahrhundert«, das für die indigene Bevölkerung zum Teil schlimmer als die Kolonialzeit war, verbinden die so genannten Indigenisten die andine Utopie mit dem Marxismus, um daraus eine revolutionäre Ideologie zu machen, die sie dann partout ihrem messianischen Volk, den indianischen Bauern, einprägen wollen. So ist Luís E. Valcárcel (1891-1987) und José Carlos Mariátegui (1894-1930) die Überzeugung gemeinsam, dass nicht das Alphabet des Weißen, sondern der Mythos der sozialistischen Revolution den Indios neuen Mut gibt: Das indianische Landproletariat wartet auf seinen Lenin.¹⁵

Der Dichter und Völkerkundler José María Arguedas (1911-1969) versucht sodann, den sozialrevolutionären Anden-Messianismus von Valcárcel und Mariátegui mit den magisch-mythischen Denktraditionen der Quechua zu verbinden. Aus eigener Erfahrung – er ist, obwohl Sohn eines weißen Rechtsanwalts, bei einer indianischen Amme aufgewachsen und hat deren Sprache als Muttersprache übernommen – weiß Arguedas, dass die Indios den sozialrevolutionären Mythos nur verstehen werden, wenn er ihnen aus ihrer Geschichte heraus plausibel wird. So setzt sich Arguedas zum Ziel, den Indios nicht Lenin, sondern Túpac Amaru II. als Vorbild nahe zu bringen, als dessen Reinkarnation die verschiedenen Bauernführer gesehen werden.¹⁶ Kurz vor seinem Tod schrieb Arguedas einen Brief an den im Gefängnis sitzenden Bauernführer Hugo Blanco. Darin wird dieser in höchsten Tönen gelobt, denn er habe die Kinder und Schützlinge des alten Christus, des Christus aus Blei, das Fürchten gelehrt.¹⁷ Arguedas bekräftigt nochmals seine Hoffnung auf den schönen Tag, der kommen werde und an dem die Indianervölker wiedergeboren würden. Zugleich aber befürchtet er, dass diesem neuen Morgenrot eine Andenapokalypse vorausgehen könnte, die viel Blut kosten werde.

1.4 Die panlateinamerikanische Utopie

Zu der missionarischen, der kreolischen und der indigenistischen Utopie gesellt sich im 20. Jahrhundert eine panlateinamerikanische, ja universale Perspektive, von der hier drei Varianten genannt seien. Die eine sieht Lateinamerika als Heimat einer fünften (»kos-

mischen») Rasse, die andere als Heimat der Gerechtigkeit und der Freiheit, der dritten schließlich gilt Lateinamerika als Geburtsort einer universalen Befreiungsethik.

Anders als im Falle der indigenistischen ist in der Utopie einer fünften Rasse nicht der Indio das messianische Subjekt der Zukunft Lateinamerikas, sondern der aus der Vermischung aller Rassen entstandene Mestize. Die Bedingung der Möglichkeit dafür ist allerdings die Abkehr von der Verteufelung des hispanischen Elements. Nun betont man wieder den um 1800 von Kreolen herausgearbeiteten Unterschied zwischen den iberisch-katholischen und den angelsächsisch-protestantischen Kulturen – um die geistige Überlegenheit der Ersteren mit selbstbewusstem Stolz hervorzuheben.

Der Mexikaner José Vasconcelos (1881-1959) – Philosoph, Essayist und Politiker – verleiht dieser »panlateinamerikanischen« Utopie die entscheidende Prägung. In seiner Schrift *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (1925) nennt er die Träger des kreolischen Nationalismus »nützliche Verbündete der Angelsachsen, unserer Gegner im Kampf um die Vorherrschaft auf dem amerikanischen Kontinent«. ¹⁸ An die Adresse der Kreolen wie der Indigenisten gerichtet, schreibt er, dass man sich nun endlich und selbstbewusst auf die iberischen Wurzeln und auf den alten Konflikt zwischen Romanen und Angelsachsen besinnen solle, wenn man verhindern wolle, »dass sich ganz Amerika widerstandslos der angelsächsischen Kultur unterwirft«. ¹⁹

Die Angloamerikaner hätten nämlich ein klares Bewusstsein von ihrer historischen Bestimmung behalten, »während wir uns im Labyrinth unserer rhetorischen Chimären verlieren«. Ja es scheine, dass Gott selbst die Schritte der Angloamerikaner lenke, »während wir uns entweder im Streit um den wahren Glauben umbringen oder aber den Atheismus zur Schau stellen«. ²⁰ Aber die Angloamerikaner, so Vasconcelos, hätten einen verhängnisvollen Fehler, nämlich die Sünde begangen, die »Ur-Rassen« Amerikas auszurotten, während die Iberer sie durch Mestizierung assimiliert hätten. Daraus entnimmt Vasconcelos die Hoffnung und die Zukunftsvision, nur in Lateinamerika werde im Verlauf eines Verschmelzungsprozesses eines Tages die neue, eben »fünfte, kosmische Rasse« entstehen, eine universale Synthese der Menschheit, die dann durch Aufhebung der Gegensätze der Rassen ein auf Liebe basierendes Friedenszeitalter in planetarischer Dimension begründen könne. Lateinamerika werde so »der Bekehrung aller Völker am Ende der Zeiten« ²¹ den Weg bahnen und eine »Zivilisation der Liebe« im christlichen Geist begründen: »Diese Liebe wird eines der fundamentalsten Dogmen der fünften Rasse«. ²² Dieses Projekt macht Vasconcelos zudem vom Besitz Amazoniens abhängig. Denn in dieser Gegend immenser Ressourcen werde sich das Schicksal der Menschheit entscheiden. Daher sollten die Lateinamerikaner als Träger der fünften, kosmischen Rasse im Geiste christlicher Nächstenliebe

18 José VASCONCELOS, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, in: DERS., *Obras completas*, 4 Bde., México 1958, Bd. 2, 903-942, 911. Auszüge aus diesem Werk sind erschienen in: Ángel RAMA (Hg.), *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, Frankfurt a. M. 1982, 140-157. Die deutsche Übersetzung wird, soweit vorhanden, übernommen und stillschweigend geändert.

19 VASCONCELOS, *La raza cósmica* (wie Anm. 18), 911.

20 VASCONCELOS, *La raza cósmica* (wie Anm. 18), 918.

21 VASCONCELOS, *Obras completas*, Bd. 3 (wie Anm. 18), 1085.

22 VASCONCELOS, *La raza cósmica* (wie Anm. 18), 936, vgl. ebd. auch 937, u. a.

23 VASCONCELOS, *La raza cósmica* (wie Anm. 18), 925f.

24 HEGEL, *Vorlesungen*

(wie Anm. 4), 114.

25 Deutsche Übersetzung in Auszügen in RAMA, *Kampf*

(wie Anm. 18), 215-223.

26 RAMA, *Kampf* (wie Anm. 18), 217.

27 RAMA, *Kampf* (wie Anm. 18), 221.

28 RAMA, *Kampf* (wie Anm. 18), 221.

29 RAMA, *Kampf* (wie Anm. 18), 222.

30 RAMA, *Kampf* (wie Anm. 18), 223.

31 So der Vorwurf an die Theologie und Philosophie der Befreiung seitens der Römischen Glaubens-kongregation in: Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung« (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), Bonn 1984.

32 Vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1992/83. Aus der Fülle der befreiungsethischen Ansätze sei hier exemplarisch auf folgende Hauptwerke verwiesen: Enrique DUSSEL, *Ethik der Gemeinschaft*, Düsseldorf 1988; DERS., *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la*

alles daran setzen, dass Amazonien nicht in die Hände der Angelsachsen falle, die es nur zur Förderung der partikularen Herrschaftsinteressen der weißen Rasse nutzen würden. Dort sollte die fünfte Rasse eines Tages Universopolis, die Welthauptstadt, errichten, um von dort aus ein neues Pfingsten zu entfachen und die ganze Welt mit der christlichen Nächstenliebe zu befruchten.²³

Vasconcelos Utopie klingt wie eine auf den Kopf gestellte Hegelsche Teleologie. Hegel hatte, wie eingangs vermerkt, von Amerika als dem »Land der Zukunft« gesprochen, »in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika, die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren« werde.²⁴ Nur ging Hegel davon aus, dass dieser Kampf selbstverständlich zugunsten Nordamerikas und seiner weißen Rasse ausgehen werde.

Im selben Jahr 1925, in dem Vasconcelos seine Schrift publizierte, erschien ein Aufsehen erregender Text aus der Feder des aus Santo Domingo stammenden Pedro Henríquez Ureña mit dem Titel *La Utopía de América*.²⁵ Darin weist er Lateinamerika die Aufgabe zu, »der Utopie ihre zutiefst menschlichen und geistigen Züge wiederzugeben«, damit der Mensch wirklich zum Menschen werde, »der die Hemmnisse der absurden wirtschaftlichen Organisation, in der wir gefangen sind, und den Ballast moralischer und sozialer Vorurteile, die das spontane Leben ersticken, hinter sich lässt«.²⁶ Es geht Henríquez Ureña um die Schaffung eines neuen, universalen Menschen, um »die kranken Gesellschaften wenigstens mit Tropfen von Gerechtigkeit zu heilen«.²⁷ Nach dem Scheitern der Utopie in den Vereinigten Staaten von Amerika, die er als »eines der am wenigsten freien Länder der Welt« bezeichnet,²⁸ soll Lateinamerika sich als großes Vaterland vereinen, um das Ideal der Gerechtigkeit und der Freiheit zu verwirklichen, d. h. »um die Organisation der Gesellschaft auf neue Grundlagen zu stellen, die den Menschen von der ständigen Bedrohung des Hungers befreien«.²⁹ Henríquez Ureñas amerikanische Utopie gipfelt schließlich in dem Traum vom neuen und freien Menschen: »Auf unserem Boden wird dann der freie Mensch geboren, der die Pflichten als leicht und gerecht ansehen und in Großmut und Schaffensfreude erblühen wird«.³⁰

Als letzte Variante der panlateinamerikanischen Utopie kann die Befreiungsethik verstanden werden, wie sie in der Theologie und Philosophie der Befreiung vertreten wird. Oft wird sie von ihren Gegnern als eine Form des lateinamerikanischen Marxismus oder zeitlichen Messianismus dargestellt.³¹ Die Übernahme einiger Elemente der marxistischen Sozialanalyse gehört in der Tat zur lateinamerikanischen Befreiungsethik. Diese will sich nämlich nicht mehr darauf beschränken, die Welt gedanklich zu ergründen, sondern versucht sie wirksam zu verändern: Sie will das Evangelium verkünden und zum Aufbau des Reiches Gottes beitragen im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und bei der Schaffung einer neuen, gerechten, solidarischen und brüderlichen Gesellschaft.³² Eine solche Befreiungsethik steht und fällt mit der Schaffung eines »neuen« Menschen. Gewiss, nicht wenige Vertreter der Befreiungsethik beschreiben den »neuen Menschen« in Anlehnung an das marxistische Vokabular. So heißt es z. B. bei Ernesto Cardenal: »Der neue Mensch ist der Mensch ohne Egoismus, der solidarische Mensch, der für seinen Nächsten lebt, der dafür lebt, seinem Nächsten zu dienen; es ist der Mensch einer sozialistischen Gesellschaft, in der der Mensch den Menschen nicht mehr ausbeutet, in der der Wert eines Menschen nicht mehr nach dem gemessen wird, was er einem anderen wegnimmt, sondern nach dem, was er einem anderen gibt. [...] Und ich glaube, in der kubanischen Jugend sieht man schon sehr deutlich diesen Typ des Neuen Menschen. [...] Der Neue Mensch in Kuba ist der gleiche Neue Mensch, von dem im Neuen Testament die Rede

ist, der neue christliche Mensch«. ³³ Sieht man aber genauer hin, so kann man feststellen, dass der Traum vom neuen Menschen seit der missionarischen Utopie eine Konstante in der lateinamerikanischen Kultur darstellt, die von Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und Brüderlichkeit wesentlich geprägt ist.

Im Schatten des Kolumbusjahres 1992 wurde über die ethische Identität Lateinamerikas kontrovers diskutiert. ³⁴ Der Fall der Berliner Mauer hat zu einem Klärungsprozess innerhalb der Befreiungsethik geführt, in der sich nun zwei Tendenzen beobachten lassen: Auf der einen Seite findet man bei Theologen wie Gustavo Gutiérrez den Versuch einer theologischen Erdung der Utopie vom neuen Menschen. In den siebziger Jahren sprach Gutiérrez von drei Befreiungsebenen. Er hat dabei zwar die soteriologische Befreiung von der Macht der Sünde und des Bösen nicht vergessen, sie aber auf die dritte Stelle verwiesen, hinter der sozial-wirtschaftlichen Befreiung der Unterdrückten und der kulturell-politischen Befreiung. Diese soll durch »allmähliche Eroberung einer wirklichen und schöpferischen Freiheit [...] zu einer permanenten Kulturrevolution, zur Schaffung eines neuen Menschen und in Richtung einer qualitativ anderen Gesellschaft« führen. ³⁵ Bei der letzten Ausgabe seiner *Theologie der Befreiung* betont nun Gutiérrez den Primat der soteriologischen Befreiung: Sein Projekt des »neuen Menschen« im politisch-philosophischen und geschichtlichen Sinn des Wortes beruht nicht nur auf Gesellschaftsstrukturen, deren Veränderung sozusagen den neuen Menschen von selbst ergeben werden, »sondern auch auf Haltungen und Einstellungen, die eben nicht das mechanische Produkt dieser Strukturen sind« ³⁶, – d. h. es entspringt vor allem der Bekehrung zum messianischen Ethos und zum neuen Menschen des Evangeliums.

Auf der anderen Seite haben wir Philosophen wie Enrique Dussel, die sich durch den Dialog mit der europäischen Diskursethik (K. O. Apel, J. Habermas) ³⁷ in der Notwendigkeit einer universalen materialistischen Befreiungsethik bestätigt fühlen. Eine solche sieht in den Opfern und den Teilnehmern einer kritischen Kommunikationsgemeinschaft die Träger des »Prinzips Befreiung«. Aus der Erfahrung ihrer Leidensgeschichte heraus gewinnen

Exclusión, Madrid 1998, deutsche Übersetzung in Auszügen: DERS., *Prinzip Befreiung*. Kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik (Concordia Reihe Monographien 31), hg. von Raúl FORNET-BETANCOURT, Mainz 2000. Zur Befreiungstheologie Gutiérrez' vgl. Mariano DELGADO, *Blutende Hoffnung*. Zur »Gottes-Rede« von Gustavo Gutiérrez, in: DERS. u. a. (Hg.), *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 35–53; Michael SIEVERNICH, Von der Utopie zur Ethik. Zur Theologie von Gustavo Gutiérrez, in: *Theologie und Philosophie* 71 (1996) 33–46; zur Befreiungsethik Dussels vgl. Hans SCHELSHORN, *Ethik der Befreiung*. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels, Wien 1992; Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Für Enrique Dussel* (Concordia Reihe Monographien 14), Aachen 1994. ³³ Ernesto CARDENAL, *Die Stunde Null*, Wuppertal 1980, 25.

³⁴ Vgl. dazu Gerhard KRUIP, *Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung*. Die mexikanische Kontroverse um

die »Entdeckung Amerikas« (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 34), Münster 1996.

³⁵ GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung* (wie Anm. 32), 104.

³⁶ GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung* (wie Anm. 32), 104.

³⁷ Vgl. eine Bilanz des Dialogs in: Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Konvergenz oder Divergenz?* Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik (Concordia Reihe Monographien 13), Aachen 1994; vgl. dazu auch DERS. (Hg.), *Armut, Ethik, Befreiung* (Concordia Reihe Monographien 16), Aachen 1996.

³⁸ DUSSEL, *Prinzip Befreiung* (wie Anm. 32), 160.

³⁹ Vgl. Heinrich DENZINGER, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (Lat.-dt.), hg. von Peter HÜNERMANN, Freiburg 42009, Nr. 1351.

⁴⁰ Mariano DELGADO, *Abschied vom erobernden Gott*. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (Neue

Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 43), Immesee 1996, 109f. Diese und andere Predigten über die wichtigsten Aspekte der Christenlehre wurden in indianischen Sprachen gedruckt, da die Missionare wussten, dass sie nur durch die Sprache das Herz der Indios erreichen konnten. Das beste Zeugnis dieser Predigtkultur ist das dreisprachige Predigthandbuch (Spanisch, Quechua und Aymara), das 1585 in Lima erschien: *Doctrina cristiana y Catecismo para la Instrucción de los Indios*. Tercer catecismo y Exposición de la Doctrina cristiana por Sermones (Corpus Hispanorum de Pace 26/1, 26/2), Madrid 1985–1986, vgl. darin (402–413) die hier zitierte Predigt in den drei genannten Sprachen.

⁴¹ Pablo José de ARRIAGA, *Extirpación de la idolatría del Perú*, in: Francisco ESTEVE BARBA (Hg.), *Crónicas peruanas de interés indígena* (Biblioteca de Autores Españoles 209), Madrid 1968, 191–277, 224.

sie – und sei es ex negativo – das kritisch-ethische Bewusstsein für das befreiende Sollen und sind so »um eine negative, dekonstruktive Transformation und positive Konstruktion der Normen, Strukturen, Institutionen und Systeme der Sittlichkeit bemüht«³⁸. Das Ziel einer solchen Befreiungsethik ist die universale, solidarische, gerechte und brüderliche Gesellschaft aus der Sicht der Opfer heraus.

2 Die indianischen Synkretismen als Utopie der »guten, vorchristlichen Religion«

Die indianischen Religionen waren von Furcht gegenüber dem Kosmos und den Göttern geprägt, die man mit allerlei Opfern und Kulthandlungen folglich zu »besänftigen« versuchte. In der vorchristlichen indianischen Religiosität begegnet uns jene Mischung aus Tremendum und Fascinosum, die den Menschen zum Opfer von Herrscher- und Priesterkasten werden lässt. Die christliche Missionspredigt verteuflte einerseits die indianischen Religionen im Zeichen des beim Konzil von Florenz 1442 betonten Exklusivismus,³⁹ während sie andererseits bemüht war, die darin ausgedrückte magisch-mythische Weltanschauung zu entzaubern und die Schöpfung als Werk eines personalen Gottes zu präsentieren, der die Menschen liebt. In einer Predigt über den einen und den dreieinigen Gott aus 1585 heißt es paradigmatisch: »Schaut, meine Kinder, auf diesen großen, schönen Himmel, auf die strahlende Sonne, den hellen Mond, auf die fröhlichen und doch geordneten Sterne; schaut auf das unermessliche Meer, auf die Flüsse, die ihm entgegenströmen; schaut auf die Erde mit ihren Feldern und hohen Bergen, ihren Bäumen und Quellen, auf die Vielfalt der Vögel in der Luft, das Vieh auf den Weiden, die Fische im Wasser. Der Herr über all dies, der regiert und befiehlt, das ist der Gott, der all dies geschaffen hat und es allein mit seinem Wort erhält; das ist *euer Gott* [...] Gott ist groß [...] *Er ist sehr gut und mitleidig, Er liebt den Menschen, und allen Seinen Geschöpfen tut Er Gutes und fördert sie*; und vor allen liebt Er den Menschen, weil Er in ihn Sein Abbild und Gleichnis legte. Glücklich der, der Gott kennt, Ihm dient und Ihn anbetet. Doch es gibt unglückliche Menschen, Blinde, die den Steinen, den Flüssen und anderen niederen Dingen die Ehre erweisen, die Gott gebührt. Schämst du dich nicht, Mensch, das als Gott anzubeten, was geringer ist als du?«⁴⁰

Nach den gründlichen Kampagnen zur Ausrottung des öffentlichen und des verborgenen Götzendienstes sind Kernelemente indianischer Religiosität geblieben, so z.B. die »so-wohl-als-auch-Mentalität«. Denn die Indianer waren durchaus bereit, den Christengott anzunehmen, aber ohne auf ihre eigenen Götzen zu verzichten. »Christen zu werden, ohne deswegen aufzuhören, Heiden zu sein!« wäre demnach das Motto der Indios für die Bewältigung der Begegnung mit dem iberischen Katholizismus im Schatten der Kolonialmission. Der Jesuit Pablo José de Arriaga, um 1621 als Ausrotter des verborgenen Götzendienstes in den peruanischen Anden tätig, berichtet von einer Begebenheit, aus der die doppelte Loyalität der Indianer hervorgeht: »Ein anderer Irrtum, noch allgemeiner als der vorerwähnte, besteht darin, dass sie meinen, beide Religionen [die heidnische und die christliche] annehmen und sie gleichzeitig einhalten zu können. So kenne ich einen Ort, in dem sie aus demselben Tuch, aus dem sie einen Umhang für das Bild Unserer Lieben Frau angefertigt hatten, auch ein Hemd für die *Huaca* machten; denn sie meinen und sagen, dass sie die *Huacas* anbeten und zugleich den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist für Gott halten sowie Jesus Christus anbeten können; dass sie den *Huacas* opfern und sie feiern können, wie gewohnt, während sie zugleich in die Kirche kommen, die heilige Messe hören, ja die Beichte und die Kommunion empfangen können.«⁴¹

2.1 Die Entstehung des indianischen Synkretismus im 19. Jh.

Die Vertreibung der Jesuiten, der Niedergang der katholischen Missionstätigkeit im Schatten von Aufklärung und Französischer Revolution sowie die Rückkehr vieler spanischer Missionare nach der Unabhängigkeit Lateinamerikas führten dazu, dass die Kirche bei den Indianern im 19. Jh. »sehr schwach oder gar nicht vertreten war«. Hierbei kam es »zu einer wirklichen Rückbildung des Christlichen. Die autochthonen religiösen Führer mussten auf ihre ursprüngliche religiöse Tradition zurückgreifen, um ihr Christentum neu zu definieren.«⁴² Da die Indianer zu dieser Freiheit erst gelangten, »als sie bereits vollständig christianisiert waren«, war die Folge »nicht die radikale Wiederherstellung der ursprünglichen indigenen Religionen, sondern die ›Indianisierung‹ des Christentums«⁴³, d. h. die Bildung jener »synkretistischen Religionen«⁴⁴, die wir heute kennen und einen durch und durch »nachchristlichen« Charakter haben.⁴⁵ Wir könnten sie mit gutem Recht Maya-Katholizismus, Quechua-Katholizismus, Aymara-Katholizismus oder Guaraní-Katholizismus nennen. Die grundlegende religiöse Erfahrung dieser indianischen Katholizismen ist geprägt »von der Vereinigung mit dem gesamten Universum, von der Solidarität mit den Mitmenschen, von der Entfaltung des Lebens bis zu seiner Fülle im Gleichgewicht der geteilten Kräfte und Ressourcen«.⁴⁶ Hierbei ist auch eine wissenschaftliche Kontroverse über die Bewertung des indianischen Synkretismus entstanden: für eine Gruppe von Forschern sind darin christliche Elemente vorherrschend, andere sprechen von einer »Mischreligion« mit heidnischem Übergewicht; wiederum andere vertreten die These der so genannten *Religión yuxtapuesta*, wonach Elemente beider Religionsformen »ungetrennt und unvermischt« in der Indioseele zusammenleben.⁴⁷

In vielen nach dem europäischen Einbruch entstandenen Mythen kann man, wie ich meine, Anzeichen dafür finden, dass die christliche Heilsbotschaft trotz der einseitigen Transkulturationsmethode und des Wirkens des erobernden Gottes den ethisch-mythischen Kern indianischer Kulturen erreicht und die biblische Opferperspektive – in Altamerika unbekannt – sowie die Befreiungssehnsucht dort verankert hat. Die vorchristliche »Herrschaftsmythologie« ist einem neuen »ethischen« Diskurs gewichen, der uns oft vermischt mit dem nativistischen Chiliasmus begegnet.

2.2 Haltung zu den indianischen Synkretismen heute

Aus christlicher Sicht könnten die indianischen Synkretismen als Ergebnis eines »begonnenen, aber noch nicht abgeschlossenen Katechumenats« verstanden werden.⁴⁸ Die Evangelisierung sollte heute nicht mehr von der Verteufelung der Restbestände indianischer Religionen geprägt sein, sondern von der Bereitschaft zum Dialog zwecks einer legitimen

42 Manuel M. MARZAL, Allgemeine Einführung, in: Thomas SCHREIßACK (Hg.), *Die indianischen Gesichter Gottes*, Frankfurt a. M. 1992, 7-33, 29, auch 20.

43 MARZAL, Allgemeine Einführung (wie Anm. 42), 29-30.

44 MARZAL, Allgemeine Einführung (wie Anm. 42), 20.

45 Zum Begriff »nachchristlich« vgl. COLPE, Phänomen (wie Anm. 3), 42-87.

46 MARZAL, Allgemeine Einführung (wie Anm. 42), 29.

47 Vgl. DELGADO, Christentum und indianische Religionen (wie Anm. 2), 322-325.

48 Enrique DUSSEL, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Mainz 1988, 117.

49 DENZINGER, *Kompendium* (wie Anm. 39), Nr. 4196.

50 Lima 1991, Auf Deutsch erschien dieses Werk mit einem anderen Hg.: SCHREIßACK (Hg.), *Gesichter* (wie Anm. 42).

51 MARZAL, Allgemeine Einführung (wie Anm. 42), 28.

52 MARZAL, Allgemeine Einführung (wie Anm. 42), 7.

53 MARZAL, Allgemeine Einführung (wie Anm. 42), 32-33.

54 MARZAL, Allgemeine Einführung (wie Anm. 42), 30.

55 Leonardo BOFF, *Christentum mit dunklem Antlitz. Wege in die Zukunft aus der Erfahrung Lateinamerikas*, Freiburg 1993, 57-58.

56 Vgl. BOFF, *Christentum* (wie Anm. 55), 53, 54, 58.

Inkulturation bzw. Indianisierung des Christentums: Im Sinne der Aufnahme jener Elemente einer »guten Religion«, die in den indianischen Synkretismen vorhanden sind; denn in *Nostra aetate* 2 hat das Zweite Vatikanische Konzil im Bezug auf die anderen Religionen festgehalten: »Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesem Religionen wahr und heilig ist.«⁴⁹

1 Dies ist etwa das Konzept einiger Ethnologen und Missionaren aus der Gesellschaft Jesu, die im Schatten des Kolumbusjahres 1992 das Buch *El rostro indio de Dios*⁵⁰ konzipierten. Sie befürworten eine Akzeptanz der indianischen Synkretismen, die viel mehr bedeutet »als bloße strategische Toleranz«. Akzeptanz bedeutet für sie also eine Evangelisierung, die die Andersartigkeit dieser Synkretismen respektiert und sie »als neue Samenkörner des Wortes«⁵¹ bzw. als »einen Beitrag zur christlichen Synthese«⁵² Lateinamerikas begreift. In diese Synthese könnten die indianischen Synkretismen folgende Werte einbringen: »Die sakrale Dimension der Ökologie, z.B. die ›Mutter Erde‹ und die Berge in der Kultur der Aymara und der Quechua; die ganzheitliche Dimension der Person, d.h. die Einheit von Körper und Seele; die Bedeutung aller Sinne in der religiösen Erfahrung; die Bilder oder die ›Heiligen‹ als Erscheinung des Göttlichen; bestimmte Formen des ›Animismus‹, die uns aus der Perspektive des einen Gottes erschrecken, die aber als Symbol des einzigen, fürsorglichen und nahen Gottes betrachtet werden können. Dies gilt weiterhin für die Logik des Körperlichen und des Sinnlichen, die weniger von vorgefaßten Verallgemeinerungen als von unantastbaren Dogmen bestimmt ist. Vielmehr wird die Verschiedenheit und Einzigartigkeit respektiert. Die facettenreiche Annäherung an das Göttliche, durch Tanz, Fasten, usw. wird betont.«⁵³

Ein solches Evangelisierungskonzept wird sowohl der Inkulturation als auch dem Synkretismus gerecht. Während die Inkulturation als die systematische und bewusste treibende Kraft der Evangelisierenden zu verstehen wäre, »um die universale Botschaft des Evangeliums in die evangelisierte Gesellschaft zu übersetzen«, so stellt der Synkretismus den umgekehrten Prozess dar, »in dem die Evangelisierten versuchen, die eigenen religiösen Merkmale zu bewahren.«⁵⁴

2 Bei Autoren wie Leonardo Boff lassen sich hingegen Einflüsse des nativistischen Chiliasmus erkennen, die zu einer utopischen Verklärung der indianischen Synkretismen führen. Boff bedauert die bisherige »Inkulturationsunfähigkeit« des abendländischen Christentums und betreibt eine Idealisierung der eingeborenen Kulturen und Religionen. Der lateinamerikanischen Kirche wirft Boff dann vor, manche Verzerrung, Einseitigkeit, Mehrdeutigkeit und gar manchen Irrtum und Fehler der westlichen Kultur übernommen zu haben, »wie etwa die einseitige Ausrichtung auf das Wort oder einen Ethnozentrismus, der das immense Unvermögen ist, andere Kulturen und Religionen zu akzeptieren und anzuerkennen und friedlich mit ihnen zu leben; wie etwa eine Macht, die immer stärker zentralisiert und als absolute Autorität ausgeübt wird; wie auch das Misstrauen allem Körperlichen und Materiellen gegenüber; wie den Patriarchalismus, der die Frauen ausschließt und dem Weiblichen in Mann und Frau argwöhnisch gegenübersteht; wie schließlich eine verbissene Einstellung der Sexualität gegenüber; wie den Individualismus usw.«⁵⁵

Demgegenüber findet Boff in den indianischen Synkretismen eine orale Kultur, in der die heiligen Orte noch eine wichtige Rolle spielen, ja eine von Ehrfurcht und Verehrung geprägte tiefe *unio mystica* mit der Großen Mutter Erde; die Werte der Gemeinschaft; die Wertschätzung des menschlichen Leibes als integralen Bestandteil der Wertschätzung des gesamten Menschen; ein Verständnis der Machtausübung als Dienst an der Gemeinschaft; Einfachheit und Gleichgültigkeit einer (westlichen) Mentalität gegenüber, die soviel wie möglich an Kapital und Reichtum anzuhäufen versucht.⁵⁶ Eine Auseinandersetzung mit

dem »nachchristlichen« Charakter, den so gut wie alle soziologischen, ethnologischen, religionshistorischen und theologischen Studien den indianischen Synkretismen be-scheinigen, ist für Boff kein Bedürfnis mehr. Während Carsten Colpe in den nativistischen Chiliasmen eine Verschmelzung von »Mythos und Messianismus« sieht, deren Haupt-merkmal das restaurative »anaklitische Denken« ist, also »die Hinneigung aus einer Gegen-wart zu einem Uranfang oder gar das Aufstützen auf den Uranfang zwecks Bestimmung der Gegenwart«,⁵⁷ plädiert Boff allen Ernstes für das Anknüpfen an die Zeit »vor 1492«, um die alten Religionen »wieder zurückzugewinnen und aufzubauen«, bzw. um sie sie in ihrer »Gültigkeit« und »Legitimität« anzuerkennen: als wesentliches Element eines Prozesses zur »Rückgewinnung der früheren Identität«, aber auch als Wiedergutmachung, weil sie einst von den Missionaren »bekämpft und regelrecht verboten wurden«.⁵⁸

Die Religionen sind für Boff nämlich die »kollektive Ant-Wort« eines gesamten Volkes auf das »Vor-Wort Gottes« und somit als »gültig und legitim« zu sehen, so dass Gott in allen Religionen sich seinem Volk zeigt und dieses in ihnen Gott auch wirklich begegnet ist.⁵⁹ Wenn auch nicht alles in den Religionen gültig und legitim bleibt, da es sowohl im Christentum wie in den anderen Religionen Fehlentwicklungen und Pathologien gibt, so genügt doch Gottes Wirken in den verschiedenen Kulturen, »um jene Phänomene aufzeigen zu können, die man »gesund« nennen kann im Sinne einer Förderung des Lebens – an-gefangen mit der Förderung des schwächsten, am meisten verletzbarsten und bedrohten Lebens – sowie im Sinne der Gemeinschaft und Gemeinsamkeit, der Vergebung der Liebe. Wenn diese Wirklichkeiten in der Alltäglichkeit des menschlichen Lebens entstehen, gedeihen und sich entfalten können, kann man sagen, daß Gott und sein Geist dort am Werke sind.« So hat für Boff das Kriterium, ob tatsächlich Leben gefördert wird, »fun-damentalen und universalen Wert«,⁶⁰ aber zur Erhellung dieses Grundkriteriums ist keine von außen kommende Evangelisierung der Kulturen vonnöten; vielmehr evangelisieren sich die Menschen selbst unter der geheimen Führung Gottes. Der christliche Beitrag von außen soll sich nun darauf beschränken, ein prophetisches Verhalten und prophetische Worte an den Tag zu legen, damit der Dialog zwischen den Religionen »im Dienste der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Befreiung steht«.⁶¹

3 Messianischer, utopischer Überschuss

Angesichts dieses Befundes kann man durchaus verstehen, dass Jacques Lafaye in den iberischen (lateinamerikanischen) Kulturen einen »messianischen Überschuss« dia-gnostiziert.⁶² Das weitverbreitete Phänomen des Populismus oder Caudillismo kreolischer, indigenistischer oder marxistischer Prägung, die überschwängliche Rhetorik des neuen Menschen oder die Verklärung der indianischen Synkretismen zu Religionsformen einer Kontrastgesellschaft, die dem dekadenten, christlichen Westen Mores lehrt, sind deutliche Symptome.

57 COLPE, Phänomen (wie Anm. 3), 45, 68.

58 BOFF, *Christentum* (wie Anm. 55), 53, 54, 60.

59 BOFF, *Christentum* (wie Anm. 55), 55, 151.

60 BOFF, *Christentum* (wie Anm. 55), 59–60.

61 BOFF, *Christentum* (wie Anm. 55), 55.

62 Jacques LAFAYE, *Mesías, cruzadas, utopías*. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas, México 1984, 25.

63 COLPE, Phänomen (wie Anm. 3), 48.

64 Textbeleg in: Ernst STAEHELIN, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen, 7 Bde., Basel 1952–1965, hier Bd. 7, 141.
65 COLPE, Phänomen (wie Anm. 3), 77.

Im eingangs zitierten Aufsatz nennt Carsten Colpe folgende innerweltliche Metamorphosen des apokalyptisch-messianischen Feuers jüdisch-christlicher Hoffnung in der Religionsgeschichte: »Die Verzeitlichungen und Materialisierungen dieser Hoffnung in den Ketzerbewegungen der Alten Kirche und des Mittelalters; die Gnostisierung dieser Hoffnung und ihre Ausrichtung auf Verklärung dieser Welt im russischen Christentum; die Überbietung dieser Hoffnung im Islam und die Ausziehung ihrer messianischen Linie in seinen chiliasmatischen Mahdi-Erwartungen; die Ökonomisierung dieser Hoffnung und ihr endgültiger Übertritt über die Schwelle zur revolutionären Praxis im Marxismus; endlich und schließlich die prophetisch-nativistischen Bewegungen in den Stammesreligionen der Jetztzeit.«⁶³

Ich habe zu zeigen versucht, dass auch im Zusammenhang von Utopie und Synkretismus in Lateinamerika »die Flamme der Sehnsucht« lodert, die ein Teilhard de Chardin in der Christentumsgeschichte so sehr vermisste.⁶⁴ Aber für die Verwirklichung dieser Sehnsucht, für die Verwirklichung »messianischer« Werte wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Friede ist gerade eine nüchterne »Erdung« der Utopie die Voraussetzung – und für den Dialog mit dem Synkretismus ist zudem wichtig, von den Universalkonstanten der *conditio humana* auszugehen. In der Sprache Carsten Colpes ausgedrückt: Auch im Zusammenhang mit den lateinamerikanischen Utopien und nachchristlichen Synkretismen ist es nötig, die Verzeitlichungen und Materialisierungen messianischer Hoffnung »in jenen eschatologischen Schwebezustand zurückzuschalten oder zu revertieren, welcher einerseits den Blick in die Zukunft offen hält und andererseits die Arbeit an der Zukunft vor Desillusionierung bewahrt«. Carsten Colpe hält dies für eine der »kardinalen Aufgaben« christlicher Theologie.⁶⁵ Dem kann ich im iberischen und lateinamerikanischen Kontext nur zustimmen.

Zusammenfassung

In zweierlei Hinsicht begegnet uns im lateinamerikanischen Kontext der Zusammenhang von Synkretismus und Utopie: auf der einen Seite haben wir es mit verschiedenen Metamorphosen eines messianischen Sendungsbewusstseins zu tun, das seit der Ankunft der Europäer die Utopie eines neuen Menschen in der so genannten »Neuen Welt« am Leben hält; auf der anderen Seite finden wir als Ergebnis der Evangelisierung Formen eines indianischen oder afroamerikanischen Synkretismus, der in der jüngsten Zeit selbst bei Theologen utopische Züge erhält: als Ausdruck einer ursprünglichen, bei uns verloren gegangenen Religiosität, die von der *unio mystica* mit der großen Mutter Erde, der ganzheitlichen Dimension der Person, einem Verständnis der Machtausübung als Dienst an der Gemeinschaft oder einem nicht-habgierigen Umgang mit dem Geld geprägt ist. Der Beitrag plädiert einerseits für ein Wachhalten der Flamme der Sehnsucht, die ein Teilhard de Chardin in der Christentumsgeschichte so sehr vermisste, und andererseits – mit Carsten Colpe – für das Zurückschalten der Verzeitlichungen und Materialisierungen messianischer Hoffnung »in jenen eschatologischen Schwebezustand«, der »den Blick in die Zukunft offen hält und andererseits die Arbeit an der Zukunft vor Desillusionierung bewahrt«.

Summary

In the Latin American context we encounter the connection between syncretism and utopia in two different ways: on the one hand we are dealing with different metamorphoses of a messianic sense of mission which, since the arrival of the Europeans, keeps the utopia of a new human being alive in the so-called »new world«; on the other hand, as a result of evangelization we find forms of an Indian or Afro-American syncretism which in recent times, and even for theologians, includes utopian characteristics as an expression of an original religiosity, which we have lost, that is marked by the *unio mystica* with the great Mother Earth, by the holistic dimension of the person, by an understanding of the exercise of power as service to the community, or by a non-avaricious handling of money. On the one hand the contribution argues for keeping alive the flame of yearning, which Teilhard de Chardin so sorely missed in the history of Christianity, and advocates on the other hand shifting the temporalizations and materializations of messianic hope back »into that eschatological state of uncertainty,« to quote Carsten Colpe, that »keeps the view into the future open and, on the other hand, protects the work for the future from disillusionment.«

Sumario

La conexión entre sincretismo y utopía se nos presenta en el contexto latinoamericano de dos maneras: por una parte la encontramos en las diferentes metamorfosis de una conciencia mesiánica de la misión en la historia, que desde la llegada de los europeos mantiene viva la utopía del hombre nuevo en el »Nuevo Mundo«; por otra parte tenemos como resultado de la evangelización formas de un sincretismo amerindio o afroamericano, que en los últimos tiempos adquiere incluso para teólogos rasgos utópicos: como expresión de una religiosidad primigenia, perdida entre nosotros, que parte de la *unio mystica* con la gran madre tierra, la dimensión integral de la persona, una comprensión del poder como servicio a la comunidad o un uso del dinero que no esté marcado por la avaricia. El artículo opta por mantener viva la llama del anhelo, que un Teilhard de Chardin echaba tanto de menos en la historia del cristianismo, y por otra parte cree necesario, con Carsten Colpe, revertir las temporalizaciones y materializaciones de la esperanza mesiánica »en aquel estado escatológico« que »cultiva la mirada en el futuro y al mismo tiempo evita caer en la desilusión al trabajar por construir el futuro«.

Synkretismus – die Problematik der Grenzen zwischen und in den Religionen

von Ulrich Berner

1 Einleitung – Zur Debatte über die Verwendbarkeit des Synkretismusbegriffes

Die Verwendbarkeit des Synkretismusbegriffes ist in der Religionswissenschaft und auch in der Ethnologie umstritten.¹ Die Vorbehalte gegen die Verwendung sind zumeist durch den Hinweis begründet worden, der Begriff impliziere eine unzulässige (Ab)Wertung.² Auch ist bemerkt worden, der Begriff sei leer und nutzlos, wenn er überall in der Religionsgeschichte anwendbar sei.³ Als Ersatz sind verschiedene Alternativen vorgeschlagen worden, wie z. B. der Begriff der »Kreolisierung«.⁴ Doch hat sich keine der Alternativen bisher wirklich durchsetzen können – der Synkretismusbegriff scheint also doch einen gewissen Erkenntniswert zu haben.⁵

Der immer wieder auftretende Widerstand gegen die Verwendung dieses Begriffes erklärt sich letztlich vielleicht daraus, dass »Synkretismus« zumeist als »Mischung« konzeptualisiert wird – auch wenn bekannt ist, dass die Ableitung von dem griechischen Verb »synkerannymi« (mischen) nicht korrekt ist. Die Metapher der »Mischung« bringt die Vorstellung mit sich, dass alle Grenzen aufgehoben werden – so wie in einem chemischen Prozess die verschiedenen Elemente, die eine Verbindung eingehen, nachher nicht mehr erkennbar sind. Die Vorstellung, dass die Grenzen zwischen den Religionen aufgehoben werden, lässt aber an den Verlust der (religiösen) Identität denken und kann die Angst vor dem Chaos des (religiösen) Relativismus heraufbeschwören.

Auch wenn vorausgesetzt wird, dass Grenzen notwendig sind, um dem Menschen Orientierung zu geben, so bleibt doch zu fragen, ob Synkretismus – als Aufhebung der Grenzen zwischen den Religionen – zum Verlust der religiösen Identität und in das Chaos eines religiösen Relativismus führen muss. Denn es wäre ja zu überlegen, ob die Aufhebung der Grenzen zwischen den Religionen ausgeglichen werden kann durch die Entdeckung von Grenzen in den Religionen. Diese Überlegung soll im Folgenden anhand zweier Beispiele aus Südafrika durchgeführt werden: das erste Beispiel ist der Fall des »häretischen« Bischofs Colenso, der die Grenze zwischen Christentum und Heidentum aufgehoben hat; das zweite ist die Nazareth Baptist Church, die als »synkretistisch« bezeichnet worden ist.

1 Siehe dazu Ulrich BERNER, The Notion of Syncretism in Historical and /or Empirical Research, in: *Historical Reflections/Reflexions Historiques* 27 (2001) 499f.

2 Siehe z. B.: Afeosemimo U. ADOGAME, *Celestial Church of Christ. The Politics of Cultural Identity in a West African Prophetic-Charismatic Movement*, Frankfurt a. M. 1999, 208-210.

3 Siehe Robert D. BAIRD, Syncretism and the History of Religions, in: DERS., *Essays in the History of Religions*, New York 1991, 59-62.

4 Siehe z. B. Ulf HANNERTZ, The World in Creolization, in: *Africa* 57 (1987) 546-559.

5 Vgl. dazu Afe ADOGAME/Magnus ECHTLER/Ulf VIERKE (Hg.), *Unpacking the New. Critical Perspectives on Cultural Syncretization in Africa and Beyond*, Berlin 2008, 10f.

2 John William Colenso (1814-1883), der erste anglikanische Bischof von Natal

Auf seiner ersten Inspektionsreise in der neuen Diözese, im Jahre 1855, entdeckte Colenso bereits erste Hinweise auf die gemeinsame Grundlage von Christentum und Heidentum. Bei einem Gespräch über die einzelnen Bitten des »Vater Unser« stellte er fest, dass die so genannten Heiden den Schöpfergott kennen und auch das Gewissen als die innere Stimme, die den Menschen sagt, was gut und böse ist.⁶ Bei einem Besuch des alternden Zulu-Königs Mpande, der gerade über den Tod seines Lieblings-Sohnes weinte, fühlte Colenso sich an die Geschichte eines Königs aus dem alten Israel erinnert: »I could not but remember that piteous cry of another grey-headed king, who had done fierce things, he too, in his day, – O my son, Absalom!«.⁷

Begegnungen dieser Art brachten Colenso dazu, seine missionarische Rolle nicht als eine Aufgabe der Bekehrung aufzufassen – im Sinne einer Umkehr –, sondern als eine Aufgabe der Belehrung, die es ermöglichen soll, weiter zu gehen auf dem Weg, der möglicherweise bereits beschritten war. Zu dieser missionarischen Belehrung rechnete er auch den Unterricht in den modernen Naturwissenschaften – gerade in seiner Zeit, nach dem Erscheinen von Darwins *Origin of Species*, eine heikle und umstrittene Aufgabe. So schrieb er für die Schule seiner Missionsstation ein Buch zur Einführung in die Naturwissenschaften, in dem er den neuesten Stand der Geologie mit dem christlichen Schöpfungsglauben in Einklang zu bringen suchte.⁸ Wie aus einer seiner Reden vor englischem Publikum hervorgeht, sah er keine Schwierigkeit darin, Darwins Theorie über die Abstammung des Menschen in seine theologische Konzeption zu integrieren.⁹

Sein Verständnis von Konversion als einer Art Evolution, die nicht unbedingt einen Bruch mit der Vergangenheit erfordert, kommt besonders deutlich in seiner Predigt über das »Vater Unser« zum Ausdruck: die Verehrung der Eltern, die gerade in der Zulu-Kultur eine so große Rolle spiele, sei Same und Keim der wahren Religion.¹⁰ Nicht zufällig hat Colenso zwei Metaphern gewählt, die aus der Biologie stammen: auf diese Weise wird die Vorstellung einer kontinuierlichen Entwicklung oder Entfaltung auf den Bereich der Religion übertragen. Damit hat er eine evolutionäre Betrachtungsweise eingeführt, die jede

6 Siehe John William COLENSO, *Ten Weeks in Natal. A Journal of a First Tour of Visitation among the Colonists and Zulu Kafirs of Natal*, Cambridge 1855, 98-101.

7 John William COLENSO, *On Missions to the Zulus in Natal & Zululand* (1865), in: Ruth EDGECOMBE (Hg.), *Bringing Forth Light. Five Tracts on Bishop Colenso's Zulu Mission*, Pietermaritzburg/Durban 1982, 220.

8 Siehe z. B. John William COLENSO, *First Lessons in Science. Designed for the Use of Children and Adult Natives*. Part I. Second Edition, Ekuranyeni 1861, 72-80.

9 Siehe COLENSO, *Missions* (wie Anm. 7), 209-213.

10 John William COLENSO, *Natal Sermons*. Second Series of Discourses preached in the Cathedral of St Peter's, Maritzburg, London 1868, 136.

11 Siehe John William COLENSO, *St. Paul's Epistle to the Romans: Newly Translated, and Explained from a Missionary Point of View*, Ekuranyeni 1861 (Edited, with an Introduction by Jonathan A. DRAPER, Pietermaritzburg 2003, 72) (zu Röm 3, 9).

12 COLENSO, *St. Paul's Epistle* (wie Anm. 11), 79.

13 Siehe John William COLENSO, *The Pentateuch and Book of Joshua Critically Examined*. Second Edition, Revised, London 1862, VI-VIII, 9f.

14 Siehe COLENSO, *The Pentateuch* (wie Anm. 13), 155f.

15 Vgl. dazu Ulrich BERNER, *Die christliche Missionsstation – ein Ort interkultureller Kommunikation?*, in: Friedrich SCHWEITZER (Hg.), *Kommunikation über Grenzen*, Gütersloh 2009, 78-89.

16 Siehe John William COLENSO, *Natal Sermons. A Series of Discourses Preached in the Cathedral Church of St. Peter's, Maritzburg*, London 1866, 351-355; 356f.; COLENSO, *Sermons* (wie Anm. 10), 327f.

17 Zu Assmanns Begriff der Mosaiken Unterscheidung vgl. Ulrich BERNER, »Wahr« oder »unwahr« – die Mosaiken Unterscheidung. Die Diskussion um den Monotheismus des Mose und die Thesen Jan Assmanns, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 11 (2006) 46-49.

18 Siehe dazu Colensos Brief an den Erzbischof von Kapstadt vom 7. 8. 1861 (in: George W. COX, *The Life of John William Colenso*. D. D. Bishop of Natal, Vol. I, London 1888, 699); COLENSO, *Sermons* (wie Anm. 16), 27f.; 364-366; COLENSO, *The Pentateuch* (wie Anm. 13), 152.

Grenzziehung willkürlich erscheinen lässt – wie beim Wachstum einer Pflanze kann auch im Hinblick auf das Wachstum des Glaubens eine Grenze nur willkürlich gezogen werden.

In seinem Kommentar zum Römerbrief – »from a missionary point of view« – hat Colenso diese Sicht der Religionen exegetisch zu begründen versucht: die Christen haben keinen Vorteil vor den Heiden, ebenso wenig wie damals die Juden vor den Heiden – »favouritism« gebe es nicht bei Gott.¹¹ Auch den Heiden sei das Gesetz ins Herz geschrieben: »... there is a living obedience to the law of truth and love which they find written upon their hearts by the finger of God, which is akin to the true living faith of a Christian ...«. ¹² Daraus folgt aber, dass die Taufe und ein explizites Bekenntnis zum Christentum nicht als notwendige Voraussetzungen für das Heil des Menschen zu betrachten sind – eine Auffassung, die mit einem weit verbreiteten Verständnis von Mission unvereinbar war.

Nach dem Römerbrief-Kommentar hat Colenso einen kritischen Kommentar zum Pentateuch und zum Buch Josua veröffentlicht. Darin bestritt er nicht nur die Verfälschung Moses, sondern auch die Historizität der Landnahme-Berichte; außerdem distanzierte er sich von der Ethik, die in diesen und anderen alttestamentlichen Texten enthalten ist. Die Anregung zu diesem Unternehmen, das ihm überwiegend Kritik und Ablehnung einbrachte, hatte sich im Gespräch mit seinem Katecheten ergeben, der ihm als »native speaker« des Zulu bei der Übersetzung des Alten Testaments zur Seite stand. Dieser Katechet hatte immer wieder kritische Fragen gestellt, den Wahrheitsgehalt und die Ethik narrativer und gesetzlicher Aussagen im Pentateuch betreffend.¹³ Colenso war nicht nur bereit, seinen Zulu-Katecheten als gleichberechtigten Gesprächspartner anzuerkennen – er sprach von seinem »Zulu-Philosophen« –; er fand sich am Ende seines Kommentarwerks auch bereit, Texte aus nichtchristlichen Quellen, z. B. aus Indien, zu zitieren, um sie als gleichwertige Zeugnisse göttlicher Offenbarung bekannt zu machen: »I quote also, in conclusion, the following words, which were written by one who had no Pentateuch or Bible to teach him, but who surely learned such living truths as these by the secret teaching of the Spirit of God.«¹⁴

Colensos Bibelkritik, entstanden in der Situation interkultureller Kommunikation,¹⁵ hat zu einer Aufhebung der Grenze zwischen den Religionen geführt, insofern als die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion nicht mehr mit der Unterscheidung zwischen Christentum und Heidentum zusammenfällt. Eine Aufhebung der Grenze zwischen den Religionen hat aber nicht notwendig zur Folge, dass alle religiösen Grenzen überhaupt verschwinden, so dass sich jenes Chaos eines religiösen Relativismus einstellen würde, wie es die Gegner des Synkretismus befürchten würden. Denn Colenso hat sehr wohl Grenzen gezogen und »rigorous« zwischen gut und böse unterschieden, nur dass diese Grenze nicht zwischen, sondern in den Religionen verläuft: er unterscheidet zwischen Glauben und Aberglauben oder Irrglauben. Als Ausdruck von Aberglauben betrachtet er z. B. jede Art von Grausamkeit. Solche Art von Aberglauben hat es aber, wie Colenso ausdrücklich feststellt, auch im Christentum gegeben, wie z. B. die Tötung von Ketzern; und diesen Irrglauben hat es wiederum, wie Colenso sogleich hinzufügt, im Protestantismus wie im Katholizismus gegeben, so dass nicht einmal eine konfessionelle Zuordnung möglich ist.¹⁶

Die »Mosaische Unterscheidung« zwischen wahrer und falscher Religion wird also nicht aufgegeben. Sie erscheint hier nur in einer anderen Gestalt, die in der Theorie Assmanns, der diesen Begriff eingeführt hatte, so nicht vorgesehen war.¹⁷ Die Entscheidung für die wahre Religion ist aus der Sicht Colensos nicht am Bekenntnis ablesbar, da sie sich in der Tiefe des Gewissens vollzieht, als Bereitschaft zur Buße.¹⁸ Deshalb impliziert diese Art der Mosaischen Unterscheidung keine Intoleranz, die zur Gewalttätigkeit führen könnte.

Diese Auffassung stieß in der anglikanischen Kirche Südafrikas, also in der kolonialen Situation, auf heftigen Widerstand. Der Erzbischof von Kapstadt eröffnete einen Häresieprozess, in dem Colenso schließlich verurteilt und exkommuniziert wurde. Allerdings konnte Colenso seine Position behaupten und seine Arbeit fortsetzen, da die kirchliche Verurteilung seine Ernennung durch die englische Krone nicht aufheben konnte.¹⁹ Die Häresievorwürfe bezogen sich auf Glaubenssätze des anglikanischen Bekenntnisses, wie z. B. den Glauben an ewige Höllenstrafen – einen Glaubenssatz, den Colenso tatsächlich geleugnet hatte.²⁰ Der wichtigste Grund für die Verurteilung Colensos dürfte aber darin gelegen haben, dass der Erzbischof von Kapstadt befürchtete, der Sinn der Mission werde aufgehoben: »If these views are true, I cannot tell why we need to preach the Gospel to the heathen; it seems to me that you take away the great motive for doing so: they are, without our teaching, accepted, righteous, justified, saved.«²¹

Auf diesen Vorwurf, er zerstöre jede Motivation für die Missionsarbeit, hat Colenso mit Unverständnis reagiert, und er hat seine Sicht der Religionen noch einmal kurz zusammengefasst: »In the first place I have taught that neither they nor we shall be ›saved‹ if we die in impenitance, each according to the light he has received.«²² Es handelte sich eben um eine unüberwindbare Differenz in der Auslegung des anglikanischen Bekenntnisses und dementsprechend in der Auffassung vom Sinn der Missionsarbeit, eine Differenz, die letztlich in der Problematik der Grenzen begründet war.

Beide Kontrahenten zogen klare Grenzen zwischen wahrer und falscher Religion. Aus der Sicht des Erzbischofs war diese Grenze ablesbar am Bekenntnis, verstanden als eine Summe von Aussagen, die als wahr behauptet werden. Auf diese Weise kann zwischen Christentum und Heidentum, Orthodoxie und Häresie unterschieden werden. Wäre der Synkretismusbegriff zu seiner Zeit in Gebrauch gewesen, dann hätte er Colenso wohl als einen Synkretisten verurteilt, wegen Aufhebung der Grenze zwischen den Religionen. Er war jedenfalls nicht bereit oder nicht in der Lage, die Korrektur der Grenzziehung, wie sie Colenso vorgenommen hatte, zu akzeptieren oder zu erkennen. Die Schwierigkeit lag ja auch darin, dass Colenso eine Grenze gezogen hatte, die nicht am Bekenntnis ablesbar, also sozusagen unsichtbar ist.

Aus dieser Differenz ergab sich auch die Asymmetrie in der theologischen Debatte zwischen den beiden Kontrahenten: in seiner Verteidigung hat Colenso nie den Versuch gemacht, den Häresievorwurf an den Ankläger zurückzugeben, da es für ihn die Kategorie der Häresie als Bezeichnung der Grenze zwischen wahrer und falscher Religion eben nicht gibt.²³ Den Synkretismusvorwurf hätte er jedenfalls zurückgewiesen, da er ganz sicher war, die Grenze zwischen wahrer und falscher Religion nicht aufgehoben, sondern nur korrigiert zu haben – allerdings so, dass sie in den Religionen selbst verläuft, auch innerhalb der Konfessionen des Christentums.

19 Siehe dazu Jonathan A. DRAPER, *The Trial of Bishop John William Colenso*, in: Jonathan A. DRAPER (Hg.), *The Eye of the Storm. Bishop John William Colenso and the Crisis of Biblical Inspiration*, Pietermaritzburg 2003, 306–325.

20 Siehe COLENSO, *St. Paul's Epistle* (wie Anm. 11), 182; COX, *Life* (wie Anm. 18), 705; John William COLENSO, *Lectures on the Pentateuch and the Moabite Stone*, London 1873, 375.

21 COX, *Life* (wie Anm. 18), 702.

22 Siehe COX, *Life* (wie Anm. 18), 702.

23 Siehe z. B. COLENSO, *Sermons* (wie Anm. 16), 347; 354.

24 Siehe Robert PAPINI, *The Nazareth Scotch: dance uniform as admonitory infrapolitics for an eikonic Zion City in early Union Natal*, in: *Southern African Humanities* 14 (2002) 93; Joel CABRITA, *A Theological Biography of Isaiah Shembe*, c.1870–1935, Ph.D.-Thesis, University of Cambridge 2008, 73.

25 Gerard C. OOSTHUIZEN, *The Theology of a South African Messiah. An Analysis of the Hymnal of »The Church of the Nazarites«*, Leiden/Köln 1967, 56.

26 Gerard C. OOSTHUIZEN, *Isaiah Shembe and the Zulu Worldview*, in: *History of Religions* 8 (1968) 28.

Vgl. auch OOSTHUIZEN, *Theology* (wie Anm. 25), 9f: »... in this syncretism the Zulu religion is basic.«

27 Gerard C. OOSTHUIZEN, *Wie christlich ist die Kirche Shembes?*, in: *Evangelische Missionszeitschrift* 31 (1974) 132.

28 OOSTHUIZEN, *Kirche Shembes* (wie Anm. 27), 140f.

29 Bengt SUNDKLER, *Zulu Zion and some Swazi Zionists*, London 1976, 193.

2 Josiah Shembe (1870-1935) und die Nazareth Baptist Church

Die Nazareth Baptist Church, gegründet 1910 von dem Zulu-Propheten Josiah Shembe, ist bereits in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts zum Gegenstand der Forschung geworden. Bekannte Missions- und Religionswissenschaftler wie Bengt Sundkler und Gerard C. Oosthuizen haben die Aktivitäten dieser Kirche beobachtet, die schriftlichen Quellen analysiert und Interviews mit den Nachfolgern des Kirchengründers geführt. Da der Kirchengründer einige Elemente aus der traditionellen Zulu-Kultur übernommen hatte, wie z. B. die Verehrung der Ahnen, ist es nicht verwunderlich, dass der Synkretismusbegriff in der älteren Forschung eine zentrale Rolle gespielt hat. Auch in der neueren Forschung wird der Begriff noch verwendet, etwa zur Beschreibung der Tracht, in der die Mitglieder einer Tanzgruppe dieser Kirche auftreten – mit dem Schild eines Zulu-Kriegers und im Schottenrock. Diese Zusammenstellung heterogener Elemente ist als »syncretism« oder auch als »syncretistic ensemble« bezeichnet worden.²⁴

Oosthuizen hatte in seinen Arbeiten auch die Frage erörtert, ob es sich überhaupt um eine christliche Kirche handle – eigentlich eine theologische Fragestellung. Gestützt auf eine Analyse der Hymnen, die Josiah Shembe gedichtet hatte, glaubte er feststellen zu müssen, dass es starke Abweichungen vom christlichen Bekenntnis gebe – z. B. habe Jesus Christus keine zentrale Bedeutung in der Theologie dieser Kirche: »The corner-stone of this movement is thus not Jesus Christ but *Isaiah Shembe*.«²⁵ Oosthuizen kam deshalb zu dem Urteil, dass es sich um Synkretismus handle – die traditionelle Zulu-Kultur sei die Grundlage, auf der eine neue Religion aufgebaut sei, so dass nicht von einer christlichen Kirche gesprochen werden könne: »This is a revitalization movement of the nativistic type in which syncretism has taken place at the very grass roots.«²⁶

Der Synkretismusbegriff wird von Oosthuizen als eine theologische Kategorie verwendet, die eine Vermischung heterogener Elemente beschreibt und die zugleich eine Abweichung von der reinen christlichen Lehre kritisiert. Durch eine Umfrage unter Anhängern der Kirche – es wurden 42 Personen befragt – hat Oosthuizen sein Urteil bestätigt gesehen. Es wurde ein Fragebogen mit 27 Fragen entworfen, in denen u. a. gefragt wurde, warum zu Jesus und/oder zu Shembe gebetet wird. Aus den Antworten folgte Oosthuizen, »Im Frömmigkeitsleben der Befragten« spiele Jesus »allenfalls im Hintergrund eine Rolle.«²⁷ Auf die Frage »Sind Sie Christ?« hätten 80 Prozent der Befragten mit »nein« geantwortet. Oosthuizen glaubte deshalb, sein Urteil noch einmal bekräftigen zu können: »Wenn diese Bewegung als christlich gelten soll – die Befragten lehnten das ab – dann müsste die Person Jesu Christi und ihr Werk im Mittelpunkt stehen. Dies aber ist eine nachchristliche Bewegung. Man sollte sie nicht christlich nennen. Eine ›Kirche‹ liegt hier nur im religionsphänomenologischen Sinn vor.«²⁸ Sundkler hat Oosthuizens Darstellung kritisiert und ihm vorgeworfen, methodologische Probleme übersehen zu haben. Er hat zunächst mit Recht festgestellt, es müsse unterschieden werden zwischen dem Glauben und Selbstverständnis Shembes, wie es in seinen Hymnen zum Ausdruck komme, und dem Glauben und Verständnis seiner Anhänger.²⁹ In den Hymnen kann Sundkler kein Anzeichen dafür erkennen, dass Shembe sich an die Stelle Jesu Christi gesetzt habe. Er gibt aber zu, dass es unter den Anhängern Shembes Ansätze zur Divinisierung des Propheten und Kirchengründers gibt.

Im Hinblick auf den Synkretismusbegriff mahnt er zur Vorsicht: das Problem des Synkretismus sei zweischneidig – es sei kein Problem der neuen religiösen Bewegungen in Afrika, da ja auch die mehr oder weniger etablierten Kirchen des Westens oder Ostens

nicht von vornherein über diesen Verdacht erhaben seien.³⁰ Der Begriff »suspicion« lässt allerdings erkennen, dass auch Sundkler den Synkretismusbegriff als eine theologische Kategorie verwendet, die ein negatives Werturteil impliziert. Wenn er vorsichtiger ist in seinen theologischen Urteilen über afrikanische Kirchen, so ist dies auch in einer methodologischen Überlegung begründet, in einer Reflexion auf die Sprache der Religion: im Anschluss an den englischen Religionsphilosophen Ian Ramsey verweist er auf die besondere Logik, die »Merkwürdigkeit« (oddness) der religiösen Sprache – diese müsse bei der Interpretation religiöser Aussagen, wie sie z.B. in den Hymnen Shembes vorliegen, beachtet werden.³¹

Absalom Vilakazi hat die theologischen Urteile über die Kirche Shembes einer scharfen Kritik unterzogen. Dabei greift er gerade auf den Synkretismusbegriff zurück, verwendet ihn aber als eine beschreibende, religionsgeschichtliche Kategorie: »We use the word syncretism in this study to mean the mingling of concepts and elements of different origin and intent, without attaching any value judgements to it as is common in the writings of churchmen!«³²

Die konventionelle Deutung von »Synkretismus« als Mischung wird übernommen und durch einen Vergleich mit Praktiken afrikanischer Medizin veranschaulicht: die Wirkung eines Medikaments könne manchmal durch Mischung mit einem anderen Medikament gesteigert werden – nach diesem Modell könnten die Versuche verstanden werden, die Zulu-Religion durch Mischung mit Elementen der neuen, fremden Religion zu stärken:

»The thesis of this study is that Shembe in his church attempted to create a new Zulu society on the broad basis of the old, and give this new society roots and values.«³³

Dieser Ansatz zu einer funktionalistischen Erklärung der Kirchengründung hat bei zwei Nachfolgern Josiah Shembes scharfen Widerspruch hervorgerufen: der eine wollte die Kirche Shembes als eine völlig neue Form des Christentums verstanden wissen, der andere sogar als eine neue Weltreligion. Beide waren sich aber darin einig, dass Oosthuizen's theologische Kritik der religiösen Identität Shembes besser gerecht werde.³⁴ In diesem Fall wäre es also gerade die neutrale Verwendung des Synkretismusbegriffes als eine beschreibende Kategorie, die auf Ablehnung stößt, nicht die kritische Verwendung als eine theologische Kategorie. Jene beiden Nachfolger, die zeitweise um die Führung konkurrierten, verfolgten anscheinend gar nicht das Ziel, die Vereinbarkeit mit dem christlichen Bekenntnis zu behaupten und sich in die Tradition des Christentums einzuordnen – eben dieses Ziel ist sonst der Grund für die Ablehnung des theologisch begründeten Synkretismus-Urteils.

30 SUNDKLER, *Zulu Zion* (wie Anm. 29), 317.

31 SUNDKLER, *Zulu Zion* (wie Anm. 29), 192.

32 Absalom VILAKAZI, *Shembe. The Revitalization of African Society*, Johannesburg 1986, 71.

33 VILAKAZI, *Shembe* (wie Anm. 32), 73.

34 Siehe Irving HEXHAM, Isaiah Shembe, Zulu Religious Leader, in: *Religion* 27 (1997) 363.

35 Siehe HEXHAM, Isaiah Shembe (wie Anm. 34), 365. Diese Begrifflichkeit steht im Zusammenhang mit der Gegenüberstellung oraler und schriftlicher Traditionen oder Kulturen. Zur Kritik an diesem »begrifflichen Dualismus« siehe Hlonipha MOKOENA, *An Assembly of Readers: Magema*

Fuze and his Ilanga lase Natal Readers, in: *Journal of Southern African Studies* 35 (2009) 595.

36 Siehe Magnus ECHTLER, »A real mass worship they will never forget.« Rituals and Cognition in the Nazareth Baptist Church, South Africa, conference paper Heidelberg 29.9.-2.10.2008 (im Druck); vgl. auch Ulrich BERNER, Representation and Anticipation in Ritual Drama. Examples from Medieval Europe and Modern Africa, in: *Paideuma* 55 (2009) 125-130.

37 Einen Überblick über die begrifflichen Alternativen bietet z.B. Ulf HANNERTZ, fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional, in: *Mana* 3 (1997) 7-39.

38 Siehe ADOGAME / ECHTLER / VIERKE, *Unpacking the New* (wie Anm. 5), 10-12.

39 VILAKAZI, *Shembe* (wie Anm. 32), 71-80.

40 Siehe PLUTARCH, *De fraterno amore*, 490B.

41 Siehe z.B. Pierre BOURDIEU, The Genesis of the Concepts of *Habitus* and of *Field*, in: *Sociocriticism* 2 (1985) 11-24; DERS., The Forms of Capital, in: John RICHARDSON (Hg.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York 1986, 241-258.

Die Position Oosthuizens ist auch in der neueren Forschung kritisiert worden. Irving Hexham hat ebenso wie Sundkler auf ein methodologisches Problem hingewiesen. Er sieht dieses Problem aber nicht in einer mangelnden Reflexion auf die Eigenart der religiösen Sprache, sondern in der mangelnden Berücksichtigung der Eigenart primärer Religionen (primal religions): diese beruhten auf primären religiösen Erfahrungen (primal experiences), wie z. B. Träumen und Visionen.³⁵ Der Synkretismusbegriff spielt in dieser Deutung keine Rolle, weil es ja nicht darum geht, die Verbindung heterogener religiöser Elemente zu analysieren, sondern darum, die Verarbeitung primärer religiöser Erfahrungen zu rekonstruieren.

In der neuesten, ethnologischen Forschung zur Nazareth Baptist Church werden jene Elemente, die Hexham der »primal religion« zuordnet, in einem anderen theoretischen Rahmen gedeutet. Magnus Echtler hat die von Harvey Whitehouse entwickelte Modes-Theorie angewandt, in der nicht Arten von Religionen unterschieden werden, sondern Arten von Religiosität (doctrinal vs. imagistic mode of religiosity).³⁶ So können die Träume und Visionen, die in dieser Kirche eine große Rolle spielen, der »imagistic mode of religiosity« zugeordnet werden. Auch in diesem theoretischen Rahmen hat der Synkretismusbegriff keine zentrale Bedeutung, da es in erster Linie um die Wirkung der Rituale geht, nicht um die Herkunft ihrer Elemente.

3 Zusammenfassung und Ausblick

Zunächst ist noch einmal zu überlegen, ob der Synkretismusbegriff nicht doch durch eine der Alternativen ersetzt werden sollte, die ins Spiel gebracht worden sind.³⁷ Im Hinblick auf die Alternativen, wie z. B. »Hybridisierung«, ist aber mit Recht festgestellt worden, dass es sich ebenfalls um Metaphern handelt und dass diese Metaphern neue – und vielleicht noch größere – Probleme mit sich bringen, insofern als sie Vorstellungen aus der Biologie, die überwiegend mit negativen Wertungen belastet sind, auf die Religionen übertragen.³⁸ Der Synkretismusbegriff, dessen Metaphorik eher an chemische Prozesse erinnert, ist vielleicht doch besser dazu geeignet, als eine deskriptive Kategorie verwendet zu werden. Ein gutes Beispiel einer solchen Verwendung des Synkretismusbegriffes – ausdrücklich als »Mischung« verstanden – findet sich in Vilakazis Kapitel »Syncretism in Shembeism«. ³⁹ Die Beschreibung synkretistischer Prozesse kann aber durch eine andere Metaphorik ergänzt und in einen anderen theoretischen Rahmen überführt werden – eben durch die Reflexion auf die Problematik der Grenzen in und zwischen den Religionen.

Als Ausgangspunkt kann die ursprüngliche Bedeutung des Wortes »synkretismos« genommen werden, das bekanntlich von Plutarch geprägt worden ist: die Geschichte von den Kretern, die angesichts äußerer Feinde ihre internen Streitigkeiten vergessen und zusammenhalten,⁴⁰ ist dazu geeignet, den Blick von den religiösen Ideen und ihren »synkretistischen« Verbindungen auf die Menschen zu lenken, als die Akteure in der Geschichte der Religionen. Wenn es um das Überleben einer Gemeinschaft geht, die sich in einer veränderten historischen Situation vorfindet, wie z. B. in der Zeit des Kolonialismus, dann ist die »Mischung« heterogener religiöser Elemente eine der Optionen – wie Vilakazi den Synkretismus Shembes gedeutet hat: als »Revitalisierung der Zulu-Gesellschaft«. Dieser Prozess könnte vielleicht noch besser durch eine räumliche Basis-Metaphorik beschrieben werden, wie sie der Theorie Bourdieus zugrunde liegt.⁴¹

Shembe erscheint dann als ein Akteur im religiösen Feld, der sein kulturelles Kapital, das er durch traumatische Erfahrungen und Askese angesammelt hat, erfolgreich dazu

eingesetzt hat, in diesem Feld neue Grenzen abzustecken. Er hat die Grenze zwischen Christentum und Heidentum, wie sie von den christlichen Missionskirchen definiert war, nicht hingenommen und sich nicht dauerhaft im Kraftfeld einer der etablierten Positionen angesiedelt; vielmehr hat er sich nach kurzem Aufenthalt in der African Native Baptist Church selbständig gemacht und sich einen eigenen Bereich im religiösen Feld abgegrenzt, indem er sich von beiden Systemen – von der traditionellen Zulu-Religion wie von dem europäischen Missions-Christentum – distanziert hat. Aus beiden Systemen hat er die Elemente übernommen, die aus seiner Sicht zur wahren Religion gehörten, deren Grenze er also nicht zwischen, sondern in den etablierten Religionen entdeckte. Shembe hat aber nicht nur im metaphorischen Sinn einen eigenen Bereich im religiösen Feld abgegrenzt – durch die Verbindung heterogener ritueller Elemente –, sondern auch im wörtlichen Sinn: durch den Erwerb von Land und die Gründung der Siedlung Ekuphakameni, seines eigenen »Neuen Jerusalem«. ⁴² Er war also auch in der Lage, sein religiöses Kapital, das er als Prophet und Heiler angesammelt hatte, in ökonomisches Kapital umzuwandeln, soweit es nötig war für das Überleben seiner Gemeinschaft. ⁴³

So hatte er sich eine Position im religiösen Feld geschaffen, die es ihm erlaubte, unabhängig von den europäischen Missionskirchen die Spielregeln zu bestimmen: wer in die Gemeinschaft aufgenommen wird und welche religiösen Aktivitäten für die Mitglieder geboten oder verboten sind. Der Erfolg seiner Kirchengründung ist sicherlich auch darin begründet, dass Shembe nicht versucht hat, die Grenze zwischen dem religiösen und dem politischen Feld zu verschieben – er hat es sorgfältig vermieden, auch nur den Anschein politisch subversiver Absichten zu erwecken. Die Kreativität im religiösen Feld – in Begriffen eines ökonomischen Ansatzes: ⁴⁴ eine Verbesserung auf der Seite des religiösen Angebotes – konnte von der Kolonialregierung und später von der Apartheid-Regierung durchaus geduldet, ja sogar gefördert werden, wenn nur die Abgrenzung zum politischen Feld gewahrt blieb.

Colenso kann in der gleichen Weise als ein Akteur im religiösen Feld beschrieben werden, der die Abgrenzung zwischen Christentum und Heidentum, wie sie in seiner Kirche definiert war, nicht hingenommen hat. Ein Unterschied liegt darin, dass er seine Position in einem etablierten Bereich des religiösen Feldes, in der anglikanischen Kirche, gar nicht

42 Siehe dazu OOSTHUIZEN, *Theology* (wie Anm. 25), 136–145. Vgl. dazu SUNDKLER, *Zulu Zion* (wie Anm. 29), 197: »Ekuphakameni is realized eschaology.«

43 In der Biographie, verfasst von John Dube, wird über diese Fähigkeit Shembes mit einem kritischen Untertone berichtet: John L. DUBE, *UShembe*, Pietermaritzburg 1936, 87f (English Translation of M. YENGWA, 1976: London School of Oriental and African Studies, Manuscript No. 380082). Vgl. dazu: CABRITA, *Biography* (wie Anm. 24), 48–50.

44 Zur Theorie der religiösen Ökonomie vgl. Rodney STARK, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley/Los Angeles 2000, 193–217.

45 Siehe z. B. COLENSO, *The Pentateuch* (wie Anm. 13), XXXIII.

46 Vgl. dazu Peter HINCHLIFF, *The Anglican Church in South Africa. An account of the history and development of the Church of the Province of South Africa*, London 1963, 100–103.

47 Siehe z. B. den Brief Colensos an den High Commissioner, vom 14. 1. 1879 (*Archives of Zululand*, in: *The Anglo-Zulu War 1879*, Volume 6, ed. Ian KNIGHT, London 2000, 17–22).

48 Vgl. dazu Peter HINCHLIFF, *John William Colenso. Bishop of Natal*, London 1964, 192f; Jeff GUY, *The Heretic. A Study of the Life of John William Colenso 1814–1883*, Johannesburg/Pietermaritzburg 1983, 258–262.

49 Siehe dazu: *The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller*, edited by his wife, Volume I, London/New York 1902, 468f. Vgl. dazu auch COX, *Life* (wie Anm. 18), 215; GUY, *Heretic* (wie Anm. 48), 227.

50 Siehe dazu Ulrich BERNER, *African Religions and the Origin of the Science of Religion*. Max Müller and James George Frazer on African Religions, in: Frieder LUDWIG/Afe ADOGAME (Hg.), *European Traditions in the Study of Religion in Africa*, Wiesbaden 2004, 142–145.

51 Dieses Axiom religionswissenschaftlicher Arbeit hat der Verfasser gleich zu Beginn seines Studiums bei Carsten Colpe kennen gelernt, im Proseminar »Die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum«.

52 Siehe z. B. COLENSO, *Missions* (wie Anm. 7), 230–232; James George FRAZER, *The Scope of Anthropology. An Inaugural Lecture*, in: DERS., *Psyche's Task. A Discourse concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions*, London 1913, 168f.

verlassen wollte. Er ist ja gegen seinen Willen als »Häretiker« ausgegrenzt worden, und er hat nie den Anspruch aufgegeben, eine legitime Auslegung des anglikanischen Bekenntnisses zu vertreten.⁴⁵ Die Grenze zwischen wahrer und falscher Religion, die er in den Religionen entdeckt hatte, verlief allerdings nicht im sichtbaren Bereich, so dass es nicht die Option gab, im religiösen Feld einen eigenen Bereich als ein neues Ensemble ritueller und/oder dogmatischer Elemente abzugrenzen. Die Abspaltung einer Colenso-Gemeinde in der anglikanischen Kirche Südafrikas war ja nur eine Folge des Häresieprozesses, nicht die Gründung einer neuen Kirche.⁴⁶

Der größte Unterschied im Vergleich zu Shembe liegt darin, dass Colenso die Abgrenzung zwischen religiösem und politischem Feld, wie sie in der kolonialen Situation definiert war, nicht hingenommen hat. Nach seiner Exkommunikation hat er sich mit zunehmender Intensität als Kritiker der britischen Kolonialpolitik engagiert, was als der Versuch erscheinen musste, das religiöse Feld auszuweiten, die Grenze zum politischen Feld zu verschieben. Shembe hat das Angebot im religiösen Feld erweitert, indem er eine neue Position innerhalb dieses Feldes etabliert hat. Colenso hat dagegen die Grenzen des religiösen Feldes erweitert, indem er Positionen außerhalb dieses Feldes attackiert hat.⁴⁷ Aufgrund dieser Einmischung in die Politik – des Versuches, die Spielregeln aus dem religiösen in das politische Feld zu übertragen – verlor er die Unterstützung von Seiten der Kolonialregierung, die ihm bis dahin sicher gewesen war.⁴⁸ Die Konflikte im religiösen Feld konnten von der Kolonialregierung ja als Kreativität gedeutet und geduldet werden, solange die Abgrenzung zum politischen Feld gewahrt blieb. Gerade dieser Abgrenzung, der Autonomie der Felder, hatte Colenso es aber zu verdanken gehabt, dass er im Konflikt mit dem Erzbischof von Kapstadt seine Position als Bischof von Natal zumindest teilweise hatte behaupten können.

Wenn Colenso die sichtbare Grenze zwischen den Religionen aufgehoben hat, insofern als er die einfache Gegenüberstellung von Christentum und Heidentum nicht akzeptieren wollte, so scheint er damit der vergleichenden Religionswissenschaft nahe zu kommen, wie sie gerade zu seiner Zeit im Entstehen war. Es gibt tatsächlich eine grundlegende Gemeinsamkeit zwischen Colenso und Max Müller, dem »Vater der Religionswissenschaft«, der den »Fall Colenso« gekannt und mit eindeutiger Sympathie für Colenso verfolgt hat:⁴⁹ beide haben sich um eine Aufwertung der afrikanischen Religionen bemüht,⁵⁰ und beide haben die Auffassung vertreten, alle religiösen Phänomene seien »mit dem gleichen Maß« zu messen; es dürfe keine Immunisierung für das Christentum geben.⁵¹ Ein Unterschied liegt darin, dass Colenso seine Apologetik der wahren Religion mit einer Kritik der falschen Religion verbunden hat – des Aber- oder Irrglaubens, der z. B. in der Verfolgung von Häretikern zum Ausdruck kommt. Diese religionskritische Dimension kam nicht bei Max Müller zur Entfaltung, sondern bei James George Frazer, der die andere, kritische Richtung der Religionswissenschaft repräsentierte. Hier ergibt sich eine ganz andere Gemeinsamkeit: Colenso und Frazer haben jede Gelegenheit wahrgenommen, kritisch auf abergläubische Phänomene im christlichen Abendland hinzuweisen.⁵²

Die apologetische Richtung wurde im 20. Jahrhundert von den Religionsphänomenologen weiter verfolgt. Das Verdienst der klassischen Religionsphänomenologie liegt darin, konsequent die Grenzen zwischen den Religionen aufgehoben zu haben, so dass es eigentlich keine essentialisierenden Darstellungen der so genannten Weltreligionen mehr geben dürfte. Die Schwäche der Religionsphänomenologie, die insofern mit Recht kritisiert worden ist, lag in dem einseitig apologetischen Ansatz, der die religionskritische Perspektive nicht zur Geltung kommen ließ. Die Aufhebung der Grenzen zwischen den Religionen

muss eben auch in der Religionswissenschaft ausgeglichen werden durch die Entdeckung der Grenzen in den Religionen, wie z. B. durch die Unterscheidung verschiedener Arten der Religiosität;⁵³ oder auch durch die Unterscheidung verschiedener Arten des Monotheismus,⁵⁴ die ebenfalls in ein und derselben religiösen Tradition auftreten können. Der Religionsbegriff selbst ist zwar aus pragmatischen Gründen unverzichtbar,⁵⁵ muss aber zumindest durch einige abgeleitete Begriffe, wie z. B. »Religiosität« und »religiöse Tradition«, ergänzt werden, um dem religionsinternen Pluralismus individueller Auslegungen gerecht zu werden.⁵⁶

53 Siehe Ulrich BERNER, Religionskritik und Skeptizismus, in: Ulrich BERNER/Ilinca TANASEANU-DÖBLER (Hg.), *Religion und Kritik in der Antike*, Berlin 2009, 50–54. Die »Arten der Religiosität« (skeptisch, fideistisch, dogmatisch, fundamentalistisch) sind nicht zu verwechseln mit den »modes of religiosity« (doctrinal, imagistic) nach Harvey Whitehouse.

54 Vgl. dazu Ulrich BERNER, Verlauf und Ertrag der Monotheismusdebatte aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: Lukas BORMANN (Hg.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen*. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsberichten, Neukirchen-Vluyn 2008, 53–61.

55 Zur Debatte über die Verwendbarkeit des Religionsbegriffes siehe z. B. die Diskussion zwischen Timothy FITZGERALD und Ivan STRENSKI, in: *Moscow e-Journal of Religion* 2009/11 (<http://journal.mro.su/2009/11>).

56 Vgl. dazu Ulrich BERNER, Synkretismus – Begegnung der Religionen, in: Joachim G. PIEPKE (Hg.), *Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden*, Nettetal 2007, 66–68; Ulrich BERNER, Jesuit Missionaries in East Asia: Interreligious Dialogue and Intercultural Comparison in the 16th/17th Century, in: Eva-Maria GLASBRENNER/Christian HACKBARTH-JOHNSON (Hg.), *Einheit der Wirklichkeiten*. Festschrift Michael von Brück, München 2009, 491–493.

Zusammenfassung

Das weit verbreitete Verständnis von »Synkretismus« als Mischung impliziert die Vorstellung, dass alle Grenzen aufgehoben werden. Anhand zweier Beispiele aus Südafrika soll gezeigt werden, dass die Aufhebung der Grenze zwischen den Religionen nicht zum Verlust der religiösen Identität und zum religiösen Relativismus führen muss. Sodann wird die Synkretismus-Thematik in eine Begrifflichkeit übersetzt, die der Theorie Bourdieus entnommen ist. Abschließend wird eines der beiden Beispiele, der Fall des »häretischen« Bischofs Colenso, in die Geschichte der Religionswissenschaft eingeordnet – deren Aufgabe bestimmt wird im Anschluss an Carsten Colpe, den Lehrer des Verfassers.

Summary

The widely held understanding of »syncretism« as mixture implies the notion that all boundaries have been abolished. With the aid of two examples from South Africa it shall be shown that the removal of the boundary between religions does not have to result in the loss of religious identity and lead to religious relativism. The topic of syncretism is then translated into a conceptual system that is taken from Bourdieu's theory. Finally, one of the two examples, the case of the »heretical« bishop Colenso, is incorporated into the history of religious studies – the task of which is defined according to Carsten Colpe, the author's teacher.

Sumario

La muy extendida interpretación del sincretismo como »mezcla« implica la idea de que desaparecen todas las fronteras. A través de dos ejemplos de África del Sur, el artículo muestra que la supresión de las fronteras entre las religiones no tiene por qué conducir a la pérdida de la identidad religiosa y al relativismo. A continuación, el tema del sincretismo es traducido en una conceptualidad tomada de la teoría de Bourdieu. Finalmente se encauza uno de los dos ejemplos, el del obispo »hereje« Colenso, en la historia de las ciencias de la religión, cuya tarea es descrita siguiendo a Carsten Colpe, el maestro del autor.

Weltreligion und Globalisierung

Chicago 1893 – Edinburgh 1910 – Chicago 1993

von Christoph Auffarth

1 Synkretismus: Vom Schimpfwort zum Schlüsselbegriff

In der Zeit, in der der Begriff Synkretismus vom Schimpfwort zum Schlüsselbegriff wurde,¹ mit welchem man die Erfahrungen der eigenen Zeit begreifen konnte und damit auch historische Entwicklungen neu konzipieren, entwickelten Religionswissenschaftler komplementär den Begriff Weltreligion. Der Begriff formulierte eine Aufgabe, die die Entwicklungen und Zumutungen der Moderne reflektiert: Von der Formierung des Nationalstaates zum Imperialismus und dem Anspruch auf Weltherrschaft. Gleichzeitig lässt sich an dem Diskurs über den Begriff die Ambivalenz von Religion erkennen,

- ♦ einerseits Macht zu rechtfertigen und zu stabilisieren,
- ♦ andererseits aber auch die subversive Kraft von Religion, die die Möglichkeit in der Moderne darstellt, Differenz zu markieren, Alternativen zu behaupten, die nicht einfach politischen Mehrheitsentscheidungen unterliegen, nicht in der Globalisierung untergehen, und Widerständigkeit zu mobilisieren.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts bildeten und institutionalisierten sich – nicht nur in Europa – die Nationalstaaten. Die Formierung von neuen einheitlichen Staatsgebieten (anstelle von unzähligen kleinen absolutistischen Herrschaften mit wiederum vielfach begrenzten Durchsetzungsmöglichkeiten in den autonomen und immunen Kirchen, Häusern, Mühlen, Klöstern mit ihrer »Freiheit«)² unter dem einen Monopol der Zentralregierung unter einem Staatsvolk und einer Religion bedeutete zugleich eine *innere Kolonisation* der Minderheiten, die der Einheit der Nation ihre Differenz zu opfern hätten: ihre sprachliche Eigenheit, ihre Lebensformen in Kleidung, Speisen, ihre Kultur. Mit kleiner zeitlicher Verzögerung stacheln die Nationalstaaten den Vorgang in der *äußeren Kolonisation* an, als die europäischen Staaten im Zeitalter des Imperialismus ihren Weltanspruch ausdehnten

1 Kurt RUDOLPH, Synkretismus. Vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff, in: *Humanitas Religiosa*. Festschrift Haralds Biezais, Stockholm 1979, 194–212; wieder in: DERS., *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft* (Numen Book Series 53), Leiden 1992, 193–215; Luther H. MARTIN, Of Religious Syncretism, Comparative Religion and Spiritual Quests, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 12 (2000) 277–286; Walter SPARN, »Religionsmengerei«? Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff, in: Volker DREHSE/Walter SPARN (Hg.), *Im Schmelztiegel der Religionen*. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996, 255–284. Wichtige Forschungs-Texte s. Anita M. LEOPOLD/Jeppe S. JENSEN (ed.), *Syncretism*

in religion. A reader (Critical categories in the study of religion), London 2004. Die religionswissenschaftliche Forschung (seit dem von Colpe mit geleiteten SFB Synkretismus in Göttingen) v.a. Ulrich Berner (wie Anm. 40).

2 Wolfgang REINHARD, *Geschichte des modernen Staates*. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2007.

3 Zu Marienvisionen in historischer Tiefe und einem aktuellen Fall die religionswissenschaftliche Analyse von Oliver GRASMÜCK, *Eine Marienvision in Zeiten der Diktatur: Penablanca, Chile* [Diss Bremen 2008] (RGVV 56), Berlin/New York 2009. Der Fall Marpingen als Muster für Widerständigkeit im modernen Nationalstaat hat historisch glänzend dargestellt David BLACKBOURN,

Marpingen. Das deutsche Lourdes in der Bismarckzeit (Echolot 6), Saarbrücken 2007 (erste Auflage unter dem Titel) »Wenn ihr sie wiederseht, fragt sie, wer sie sei!« *Marienerscheinungen in Marpingen*. Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Hamburg 1991. 4 Zur so genannten Begriffsgeschichte und der These Reinhart KOSELLECKs, dass Geschichtliche Grund-Begriffe Geschichte nicht nur spiegeln, sondern betreiben, selbst Geschichte sind, mein Aufsatz: Allowed and forbidden Words, in: Jan N. BREMMER (ed.), *Words*. Fourth and last conference of the Dutch research program The Future of the religious past, June 2009 in Groningen, Fordham UP 2010 (i.V.).

in Form der Aufteilung aller Gebiete der Erde. Dieser Anspruch der direkten politischen Herrschaft zur Erschließung neuer Märkte, des Zugriffs auf Rohstoffe, neuer Steuerquellen, der Bewilligung immer neuer Gelder zur Verstärkung der militärischen Gewalt im Äußeren, die aber jederzeit auch gegen Widerstand im Inneren eingesetzt werden konnten – wie etwa der Einmarsch preußischer Truppen gegen die Mädchen in Marpingen, die Marias Stimme hörten und weitergaben³ – formuliert aber auch eine Verpflichtung, mit der Herrschaft eine Verbesserung der Kultur der Unterworfenen bzw. der Bürger minderen Rechts zu erreichen.

Am Beispiel Tanzanias ist diskutiert worden, in wie weit diese Selbstverpflichtung der Imperialstaaten aus innerer Überzeugung und dem Wissen um die Menschenrechte erfolgt ist, oder ob die Widerständigkeit von Modernisierungsverlierern zur Durchsetzung der Menschenrechte geführt hat. Als 1907 die Ära Bernburg in der Imperialpolitik im Deutschen Reich begann, bedeutete das, die Kolonien nicht mehr einfach auszubeuten und Deutschen einen Platz an der Sonne zu besorgen (bzw. Asoziale auszusiedeln), sondern die Kolonien aufzubauen zu wirtschaftlich ertragreichen Regionen des Reiches, was nur durch eine friedliche Ordnung und die Anleitung zu exportfähiger Wirtschaftsweise möglich war. Das Problem in der Ursachenforschung für die neue Politik der friedlichen Entwicklung anstelle der Ausbeutung unter Bernburg besteht darin: Im Reichstag waren die Gewaltpolitik und die mangelnden Erträge zum Thema geworden. Aber mehr noch waren die Kolonialkriege so kostspielig, dass sie die europäischen Ambitionen bedrängten. Der Krieg in Namibia, als Vernichtungskrieg der Herero und Zulu-Kaffern geführt, und der Maji-Maji-Aufstand im südlichen Tanganjika zeigten, dass das europäische Wunder des preußischen Zündnadel-Gewehrs, das das Deutsche Reich militärisch gewonnen hatte, in Afrika nicht funktionierte. Insbesondere die Aufhebung der Sklaverei, aber auch der Übergang in eine staatliche Ordnung ließen sich nur langsam und unter vielen Zugeständnissen umsetzen. Religion war dabei – vor der Kolonialisierung schon unternommen – gleich in der eigenen Sprache der Afrikaner und mit dem Ziel der eigenen Kirchenleitung als »Landeskirchen« gedacht, auch wenn dann doch viel an Europäischen Sendungsideen als scheinbar genuin christlich eingeführt wurde.

Diese Ambivalenz von Religion als Mittel der Vereinheitlichung oder der Markierung von Differenz bedeutet für die Träger von Religionen auf beiden Seiten zugleich wiederum eine doppelte Fähigkeit: sie zur Abkapselung und starken Wertesetzung derer einzusetzen, die sich damit identifizieren, oder als Befähigung, über Religion einen Bereich »auszuhandeln«, der eine Verbindung der Wertesysteme und Handlungsoptionen ermöglicht. Den Vorgang kann man als Synkretismus bezeichnen; die Probleme des Begriffes werden im Folgenden aufgezeigt.

Die komplementären Begriffe, der positiv gewordene des Synkretismus und die sich zu ihrem ursprünglichen Auftrag widerspenstig entwickelnde »Weltreligion« reflektieren einen historischen Ort ihrer Entstehung, der sich in ihrer semantischen Veränderung spiegelt.⁴ Wie weit sich die Begriffe eignen, unter den veränderten Bedingungen der heutigen Globalisierung in der Auflösung nationalstaatlicher Orientierungs- und Machtstrukturen noch analytische Werkzeuge darstellen, wird daran anschließend zu diskutieren sein.

2 Weltreligion als Begriff des Imperialismus

Der Kanon der Weltreligionen scheint selbstverständlich: Christentum, Islam, Judentum, Buddhismus, Hinduismus. Das sind die weltweit verbreiteten Religionen. Die quantitative Bestimmung der regionalen und zahlenmäßigen Verbreitung scheint das Kriterium. Warum gehören dann etwa die Vereinigungskirche/Mun-Sekte oder die Baha'i nicht zu den Weltreligionen? Sie sind ebenfalls weltweit verbreitet.

Es gibt Religionen, die ausgestorben sind, die aber weltweit (innerhalb der damals bekannten Grenzen der bewohnten Welt *oikuméne*) ausgebreitet waren. Hierzu muss man die römische Religion als Reichsreligion zählen. Oder ist nicht wenigstens der Manichäismus, von Rom bis China ausgebreitet, als eine »ausgestorbene Weltreligion« zu verstehen?⁵

Das dritte Kriterium ist »lebendig«, das Wort gehört zunächst unabdingbar zu »Weltreligion« dazu. Wie es zu dieser Verbindung kam, zeigt den Ursprungsort für das scheinbar so objektive Wort an.

Die historische Situation der Entstehung des Begriffs: Der Begriff soll den Imperialismus legitimieren. Noch zu Beginn des 19. Jh.s war Europa sich bewusst, dass es gegenüber den großen alten Zivilisationen unterlegen ist, gegenüber den Osmanen, den Chinesen und den Juden. Dennoch unterwerfen seit der Mitte des Jh.s die europäischen Nationen diese Kulturen. Die technische Beherrschung der später »Dritte Welt« genannten großen Kulturen bedarf einer Legitimierung: Die alten großen Kulturen seien im Zustand der Dekadenz, wohingegen jugendliche Lebendigkeit und Zukunft für das imperialistische Europa spreche. Das gilt besonders auch für die Religionen (so auch in der Darstellung von Samuel Huntington, *Clash of Civilizations* 1996).

Die beiden kritischen Fälle sind (1) das Judentum, das eine Nationalreligion mit nur einem sich um die Interessen seines auserwählten Volkes kümmernden Gottes sei. Das Judentum sei erstarrt zu der greisen, verknöcherten Gesetzesreligion des »Spätjudentums«. (2) Auf der anderen Seite umfasst aber die Liste der Weltreligionen eine, die nie über ihr Ursprungsland hinausgekommen ist, den Hinduismus. Die Erweiterung des Kanons kam so:

Weltwirtschaft ist das Modell für den Typus Weltreligion. Im Anschluss auf eine entsprechende Typenbildung bei dem Nationalökonom Karl Bücher entsteht folgende Typologie der Ökonomie-Entwicklung und davon abgeleitet die Typologie der Religionen. Die letzte Kategorie (Weltreligion) geht eine Verbindung mit Weltwirtschaft ein, nicht nur durch ihre Verbreitungsdynamik, sondern auch in dem Anspruch einer europäischen Sendungsidee, den *common wealth* für alle Menschen auf der Welt zu erreichen, angeführt von den höher entwickelten Nationen und anfänglich noch mit guter Gewalt durchgesetzt:

Haus	Stadt	Nation	Welt
Hauswirtschaft	Stadtwirtschaft	Volkswirtschaft [Krisis]	Weltwirtschaft
Hausreligion	(Stadtreligion)	Volksreligion [Krisis]	Weltreligion
			Weltmission
			Weltkrieg

Der holländische Religionswissenschaftler Petrus Cornelis Tiele, erster Lehrstuhlinhaber in der Universität Leiden, prägte den Begriff zunächst 1864 und in seinem Artikel »Religions« für die *Encyclopedia Britannica* von 1886 setzte er die kanonische Definition. Dort gibt Tiele die folgenden Kriterien. Weltreligion sei ein geeigneter Begriff, »to distinguish the three religions which have found their way to different races and peoples and all of which profess the intention to conquer the world, from such communities as are generally limited to a single race or nation, and where they have extended farther, have done so only in the train of, and in connection with, a superior civilization. Strictly speaking, there can be no more than one universal or world religion, and when one of the existing religions is so potentially, it has not yet reached its goal. This is a matter of belief which lies beyond the limits of scientific classification. [...] Modern history of religions

is chiefly the history of Buddhism, Christianity and Islam, and of their wrestling with the ancient faiths and primitive modes of worship, which slowly fade away before their encroachments, and which, where they still survived in some parts of the world and do not reform themselves after the model of the superior religion, draw nearer and nearer to extinction.«⁶ Die Geschichte des Wortes davor und danach ist jetzt mustergültig aufgearbeitet.⁷

3 Synkretismus – ein Wort wird geadelt

Tiele verstand die Religionen noch als Einheiten, die sich selbst reformieren können oder aber von einer überlegenen Religion zum Untergang gebracht werden. Sie besitzen ein Wesen, das im Kern identisch bleibt. Noch keine Idee von Austausch und Synkretismus. Ganz negative Bedeutung hatte das Wort Synkretismus in der Reformationszeit zwischen der reformierten und der lutherischen Konfession erhalten. Auf die Weltgeschichte der Kulturen angewendet sah Johann Gottfried Herder im Hellenismus und ihm folgend im römischen Katholizismus die Ursache des Niedergangs der Kulturen, wenn die Kulturen ihre ursprünglichen Länder mit den natürlichen Grenzen der Berge und Flüsse übersteigen. Die protestantische Rückkehr zu den Landeskirchen habe die negative Entwicklung des Römischen und des Katholizismus revidiert.⁸

Anders dagegen wird das Wort Synkretismus von zwei Berliner Theologen kurz nacheinander als Schlüsselbegriff in die Diskussion geworfen: Hermann Gunkel⁹ und Adolf Harnack. Harnack beschrieb in seinem grundlegenden Werk *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* 1902,¹⁰ wie sich eine kleine, fast sektenhafte Gruppe schon vor der staatlichen Unterstützung seit der Konstantinischen Wende zu einer mächtigen Bewegung entwickelte.

Dabei erwies sich das Christentum als die überlegene Dynamik, weil es von den anderen religiösen Ideen und Institutionen je das beste übernahm, gleichzeitig aber dafür sorgte, dass sie die Konkurrenten bekämpfte und schließlich besiegte. Hintergrund ist der Historismus Hegelscher Prägung mit dem Dreischritt These – Gegenthese – Synthese oder dem dreifachen »Aufheben«, nämlich etwas zerstören – (das beste davon) aufbewahren – (und damit es) auf eine höher Stufe heben.

Den entscheidenden Vorteil sah der Kirchenhistoriker Harnack in einem theologischen Glaubenssatz: Während alle anderen Religionen der Antike untergingen, hat das Christentum deshalb die Antike überlebt, weil es den lebendigen Christus besitzt. Nietzsches Vorwurf an den Historismus und jede historisch begründete Offenbarungsreligion, mit dem Blick in die Vergangenheit verhindere er das Leben, wird hier beantwortet: In der Vergangenheit wie in Gegenwart und Zukunft schafft der lebendige Christus das Leben.

5 Christoph AUFFARTH, Reichsreligion und Weltreligion, in: Hubert CANCIK/Jörg RÜPKE (Hg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation* (Abschlussstagung SPP 1080), Tübingen 2009, 37–54.

6 *Encyclopedia Britannica*, vol. 20, 1886, Sp. 358–371. Dazu auch Jonathan Z. SMITH, Religion, Religions, Religious, in: Mark C. TAYLOR (ed.), *Critical terms for religious Studies*, Chicago/London 1998, 269–284.

7 Tomoko MASUZAWA, *The invention of world religions or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*, Chicago 2005.

8 Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (4 Teile 1784/1791); *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793–1797).

9 Hermann GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments* (FRLANT 1), Göttingen 1903.

10 Adolf HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902, 41924.

Das ist der entscheidende Vorteil des Christentums; das, was die anderen Religionen eben nicht haben.¹¹ Das schmeckte nicht allen Theologen, besonders nachdem der Erste Weltkrieg alle kulturelle Harmonisierung zerbrochen hatte.¹²

Nun ist auf einmal klar, wenn sich eine Religion ausbreitet, dann muss sie in Verhandlungen treten mit den bereits vorhandenen. Die Idee eines reinen Ursprungs sei eine unhistorische Utopie. Gunkel sah das für den Kontext und die Entstehung des Neuen Testaments gegeben; Harnack kleidete es in die ebenso schöne wie die realen Konflikte harmonisierende Formel des »Aufhebens«.¹³

4 Das Weltparlament von Chicago

Es kam anders als der Zeitdiagnostiker und Prophet aus Leiden vermutet hatte:¹⁴ Auf dem Forum der Weltwirtschaft gelang es dem Hinduismus, in die Liga zur Weltreligion aufzusteigen, obwohl er offensichtlich eine Nationalreligion ist, die (wie der Name sagt) [h]indische Religion.¹⁵

Im Jahre 1851 war in London zu Werbezwecken die Einrichtung der »Weltausstellungen« begründet worden, auf der – in der Konkurrenz der Nationen – jedes Land die neuesten Erfindungen und Angebote zur Schau stellen konnte. Aussteller waren die europäischen Staaten und die USA. Soweit Länder außerhalb Europas ausstellen durften, dann nicht mit technischen Produkten, sondern durch ihre exotischen Tiere und Menschen und ihre Religionen.¹⁶ Erst bei der ersten außereuropäischen Weltausstellung, die aus Anlass der Entdeckung Amerikas 400 Jahre zuvor in die Neue Welt vergeben worden war, kamen findige protestantische Christen auf die Idee, zu einem »Weltparlament der Religionen« einzuladen auf der Welt(wirtschafts)ausstellung in Chicago 1893.¹⁷

Die Gruppe der Organisatoren bestand vorwiegend aus so genannten Unitariern. Das sind Protestanten, die in Europa in Konflikt mit den Reformatoren geraten waren, weil sie die Trinität nicht verstanden und akzeptierten. Diese konnten dann aber besonders in den USA eine liberale Form des Christentums entwickeln, die sich von Dogmen freihielt und den persönlichen Glauben betonte und gleichzeitig die Erkenntnisse der Naturwissenschaft in das religiöse Denken integrieren wollte.¹⁸ Die Harvard Divinity School war ihre Hochburg.¹⁹ Gedacht war das Parlament als freier Ort der Rede über religiöse Erfahrungen, deren Modell die kindliche Nähe Jesu zu seinem Vater war. Die Sitzungen und Vorträge wurden eingeleitet durch das gemeinsame Beten des »Vater Unser«.

11 Die Frage hat Christoph MARKSCHIES in einem Büchlein dieses Titels beantwortet *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?* Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und systematischer Theologie (Theologische Literaturzeitung: Forum 13), Leipzig 2004.

12 So besonders Karl HOLL und seine Schule. Das Christentum als Gegenbewegung zu den Hellenismen und Synkretismen bei Gerhard KITTEL, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh o. J. [1932]. »[...] die junge Religion schlug Wurzeln bei lebendigen Menschen in einer lebendigen Zeit.« (111) – Das »Heute« des Christus (128).

13 Christoph AUFFARTH, Die Dschagga-Neger »aufgehoben« zwischen Kolonialherrn und Missionar. Ein religionswissenschaftliches Ausstellungsprojekt zu Mission und Kolonialismus in Tanganjika um 1900, in: Peter J. BRÄUNLEIN (Hg.), *Religion und Museum*. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum, Bielefeld 2004, 223–239.

14 Hier greife ich die Ergebnisse auf, die ich an anderem Ort ausführlich begründet habe, Christoph AUFFARTH, »Weltreligion« als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus, in: Ulrich van der HEYDEN / Holger STOECKER (Hg.), *Mission und Macht im Wandel politischer*

Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945 (Missionsgeschichtliches Archiv 10), Stuttgart 2005, 17–36.

15 Knapp Heinrich von STIETENCRON, *Hinduismus*, München 2001.

16 John P. BURRIS, *Exhibiting religion. Colonialism and spectacle at international expositions 1851–1893*, Charlottesville, Va. 2001.

17 Dorothea LÜDDECKENS, *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert* (RGVV 48), Berlin/New York 2002; AUFFARTH, »Weltreligion« (wie

Dazu luden die Veranstalter befreundete Menschen, begabte Redner aus anderen Religionen ein, dass sie ihre Religion einem westlichen Publikum vorstellen. Das taten sie in dem Bewusstsein, dass die Menschen in der Moderne einer modernen Religion bedürfen und eine von Dogmen freie Religion die notwendige Reform darstelle. Ein religiöses Bewusstsein könne von den religiösen Erfahrungen anderer Kulturen das Beste aufnehmen. Es handelte sich nicht um irgendwie gewählte Repräsentanten der religiösen Gemeinschaften oder eine ausgeglichene Vertretung. Der Islam etwa war völlig unterrepräsentiert, andere Religionen wurden durch Wissenschaftler aus amerikanischen Universitäten vorgestellt.

Der Hindu Swami Vivekananda nutzt die Chance, seine Religion darzustellen. Das Bild vom Hindu war bis dahin: der Diener, der Rebell gegen die britische Herrschaft, Kühe, die »heilig« sind, Witwenverbrennung, unmenschliche Kastenordnung, darunter sprichwörtlich die (südindischen) »Paria«. Erst auf dem Weltparlament wird Hinduismus zu der Religion, die im Einklang mit der Natur stehe, die den Tod als ein zyklisches Rückkehren in die Natur versteht, nicht als Ende/Ziel des Individuums, bis zu dem etwas geleistet sein muss. Hinduismus als Meditationstechnik, die sich als individuelle Wahl in der modernen Gesellschaft des Westens leben lässt. Und eine Religion, die die Entfremdung der modernen Gesellschaft, die Atomisierung und Individualisierung aufhebt.²⁰ Auf dem Weltparlament entsteht der Neo-Hinduismus, eine prinzipiell andere Religion.²¹

Die Bezeichnung Weltreligion sieht auf den ersten Blick wie ein neutraler Begriff aus, entpuppt sich aber als höchst wertend und aggressiv antijudaistisch. Ein darwinistisches »Der Stärkere siegt; wer siegt ist besser.« Für die Beschreibung ist er nicht geeignet.

In der Situation von 1893 bot die Weltausstellung das Forum und gab damit Bedingungen vor. Das *Framing*, die Rahmung, wie z. B. wenn am Anfang und am Ende des Tages das Vaterunser gebetet wurde, bezeichnete die christliche Bereitschaft zuzuhören, Toleranz. Aber auch, dass das Christentum das Maß war, an dem andere Religionen zu messen sind. Letztlich sollte es aber um das Forum der individuellen Erfahrung gehen. Das Parlament war die Chance für den Hindu, dass seine Religion gehört wurde. Nicht die Religion seiner Heimat, sondern die Export-Form, etwas weitgehend Neues: weitgehend ohne Kult, ohne heilige Stätten, eine innerliche Religion, individuell ausführbar ohne die sozialen Bedingungen der brahmanischen Festlegung und Kontrolle.

Die notwendige qualitative Spezifizierung »lebendig« ist aus dem Zitat von Tiele bereits deutlich geworden. Ein Wasserschoss wie der Islam ist zwar wildwüchsig, aber er bringt keine Früchte hervor.

Anm. 14), 17–36. Die Reden Swami VIVEKANANDAS auf dem Weltparlament sind deutsch übersetzt in DERS., *Wege des Yoga*. Reden und Schriften, hg. von Martin KÄMPCHEN, Frankfurt a. M. 2009, 9–34.

18 Andrew M. HILL, Unitarier, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 34 (2002) 332–339. Der bekannteste ist Ralph Waldo Emerson. Die Saratoga-Konferenz 1885 schloss die Gemeinden zusammen und stellte sie offensiv missionierend auf. 19 Daher spielen sie auch in William JAMES' *The Varieties of religious experience*. Gifford lectures on Natural Religion in Edinburgh (1901/02) eine wichtige Rolle. Ernst TROELTSCH

in seiner Rezension in: *DLZ* 25 (1904) 3021–27; wieder in: TROELTSCH, *KGA* 2 (2004) 364–371.

20 Die Reden auf dem Parlament VIVEKANANDA, *Wege des Yoga* (wie Anm. 17), 9–34.

21 Johann FIGL, Hinduismus als synkretistische Universalreligion, in: Johann FIGL, *Die Mitte der Religionen*. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen, Darmstadt 1993, 32–56, 161–164; Shamita BASU, *Religious Revivalism as Nationalist Discourse*. Swami Vivekananda and New Hinduism in Nineteenth-Century Bengal, New Delhi 2002; Wilhelm HALBFASS, *Practical Vedanta*, in: Vasudha DALMIA/Heinrich von

STIETENCRON (Hg.), *Representing Hinduism*. The Construction of Religious Traditions and National Identity, New Delhi 1995, 211–223; Richard KING, *Orientalism and Religion*. Postcolonial Theory, India and »The Mystic East«, London 1999; Elizabeth de MICHELIS, *A History of Modern Yoga*. Patanjali and Western Esotericism, London 2004; William RADICE (Hg.), *Swami Vivekananda and the Modernisation of Hinduism*, New Delhi 1998.

5 Die Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh

Auf der anderen Seite änderte sich auch das zeitgenössische Christentum fundamental. Auf der einen Seite verwiesen die Prediger des Christentums auf eine Welt des Heils außerhalb dieser Welt, andererseits praktizierten die Christen eine gewaltsame Veränderung dieser Welt aus einer innerweltlichen Zukunft. Max Weber hat dafür einen Erklärungsversuch gegeben, wie Kapitalismus und Christentum zusammen gehören.

Die Missionen sahen ihre Stunde gekommen, konzertiert »bis an die Enden der Welt« das Missionswerk voranzutreiben. 1910 trafen sich Vertreter aller Missionen auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh, um die Missionsgebiete abzustecken und komplementär zu handeln, gewissermaßen eine Kongokonferenz der Missionsgesellschaften. Sie konstatierten eine Krise der Völker, hervorgerufen durch den Imperialismus und den Aufeinanderprall der Kulturen, die die Christen als Chance für die Mission begreifen mussten: europäische Ordnungs- und Wertevorstellungen in die zerrütteten autochthonen Ordnungen zu implantieren.

Die 1200 Delegierten aus allen Missionsgesellschaften berieten über Aufteilung des Missionsfeldes. Die wenigen Teilnehmer aus den Missionskirchen waren als Beobachter eingeladen, hatten aber keine Stimme, weder in der Beratung noch bei Abstimmungen.²²

Die Ergebnisse der 1. Kommission lauteten: »Die Zeit ist günstig. Niemals zuvor war das ganze Erntefeld so offen und so zugänglich. Nie zuvor stand die christliche Kirche einer solchen Koinzidenz von günstigen Gelegenheiten – sowohl bei den primitiven als auch bei den zivilisierten Völkern – gegenüber. Es ist eine entscheidende Zeit. Die nichtchristlichen Nationen stehen in einem großen Umbruch. Weitreichende Aufbrüche nationalen, rassischen, sozialen, ökonomischen und religiösen Charakters erschüttern die nichtchristlichen Völker bis auf ihre Grundfeste. Noch sind diese Nationen formbar! Werden sie sich in eine christliche oder heidnische Form verfestigen? Ihre althergebrachten Überzeugungen, ihre ethischen Normen und sozialen Ordnungen sind geschwächt oder gar aufgegeben. Wird unser allgenügsamer Glaube diese Leere füllen? Der Geist der nationalen Unabhängigkeit und des Rassenpatriotismus ist im Anwachsen begriffen. Wird er sich feindselig oder freundlich zum Christentum verhalten? [...] Niemals zuvor hat es in solcher Weise in allen Teilen der Welt gleichzeitig Krisen gegeben [...] Dies ist eine entscheidende Stunde für die christliche Mission. Der Ruf der Vorsehung an alle Jünger unseres Herrn, zu welcher konfessionellen Richtung sie auch immer gehören, ist unmittelbar und dringlich, ohne Verzug die Aufgabe in Angriff zu nehmen, das Evangelium der gesamten nichtchristlichen Welt zu bringen. Es ist höchste Zeit, sich dieser Aufgabe zu stellen und ihr mit ernstem Entschluss nachzukommen. Die Gelegenheit ist herausfordernd, die Verantwortung dafür ist nicht länger zu leugnen [...] Es ist die dringende Pflicht der Kirche, ihrer Verantwortung gegenüber der gesamten nichtchristlichen Welt unverzüglich nachzukommen. Das zu tun, liegt sehr wohl in der Macht der Kirche. Es nicht zu tun, würde geistliche Atrophie, wenn nicht sogar verräterische Gleichgültigkeit gegenüber dem Befehl

22 J. Stanley FRIESEN, *Missionary responses to tribal religions at Edinburgh 1910* (Studies in church history 1), New York 1996.

23 Hier zitiert nach Werner RAUPP (Hg.), *Mission in Quellentexten von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz 1910*, Erlangen/Bad Liebenzell 1990, 456f; Frank

KÜRSCHNER-PELKMANN (red.), *Mission erfüllt?*, Edinburgh 1910–100 Jahre Weltmission, Hamburg 2009; Brian STANLEY, *The World Missionary Conference Edinburgh 1910*, Grand Rapids, Mich. 2009.

24 Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990.

25 Hans KÜNG/Karl-Josef KUSCHEL (Hg.), *Erklärung zum Weltethos*. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993.

26 *Erklärung*, Vorwort.

unseres Herrn bedeuten [...] Das jüdische Volk hat einen besonderen Anspruch auf die missionarischen Aktivitäten der christlichen Kirche. Das Christentum gehört vorrangig ihnen aufgrund ihres Erbrechtes. Die Kirche hat eine besondere Verpflichtung, Christus den Juden bekannt zu machen. Das ist eine Schuld, die es zurückzuzahlen gilt, eine Entschädigung, die in vollem Umfang und in würdiger Weise erstattet werden muss. [...] Der Auftrag ist dringlich angesichts des gewaltigen Einflusses, den das Judentum in der Welt, besonders in der Christenheit, ausübt. Diese vorzügliche Rasse mit ihrem Geist für Religion [*genius for religion*] zu gewinnen, wird die Kirche Christi stärken und die Welt bereichern [...] Die unerreichten Gebiete der Welt haben einen Anspruch von besonderem Gewicht und besonderer Dringlichkeit auf die Beachtung und die missionarische Anstrengung der Kirche. In diesem 20. Jahrhundert der Geschichte der Christenheit sollte es keine unbesetzten Felder mehr geben. Die Kirche ist verpflichtet, diesen beklagenswerten Zustand so schnell wie nur irgend möglich zu beseitigen [...] Es gibt wenig geschlossene Türen im Vergleich zu den offenen Türen, in die wir noch nicht eingetreten sind. Es sind die versäumten Gelegenheiten, die der Kirche zur Schande gereichen. Ein großer Anteil der unerreichten Gebiete findet sich in der islamischen Welt [...] Tatsächlich ist es so, dass weitaus der größere Teil der mohammedanischen Welt praktisch ausgespart ist [...] Die ablehnende und sogar trotzig Haltung des Islams gegenüber dem Christentum und sein Widerwille, die machtvolle Herrschaft Christi anzuerkennen, werden dem Evangelium weichen, wenn die Christen ihre Schuldigkeit tun.

Zweifelsohne ist das wichtigste Erfordernis des Missionswerkes, sich die Kraft des Geistes Gottes in höherem Maße anzueignen [...] Sie [sc. die Missionare] sollen mit ehrfurchtvoller Bewunderung danach trachten, daß durch sie Jesus Christus in seiner Gnade in der gegenwärtigen Zeit sein eigenes Wort zur Erfüllung bringt: ›Ich, wenn ich erhöht sein werde von der Erde, will ich alle Menschen zu mir ziehen‹ [Joh 12,32]. Unser lebender Herr ist der oberste Arbeiter in aller missionarischen Arbeit; ihm allein gehört die Kraft.«²³

6 Das Weltparlament der Religionen, Chicago 1993

Hundert Jahre nach dem Weltparlament der Religionen planten die Unterstützer von Hans Küng ein neues Weltparlament, auch dieses Mal nicht, um etwas zu diskutieren und zu entwickeln, sondern, wie Küng das im Vorwort schön sagt, es hat eine Erklärung ausarbeiten lassen: Grundlage war das kleine Buch von Hans Küng *Projekt Weltethos*.²⁴

»Zum ersten Mal in der Geschichte der Religionen hat es der Council des Parlaments der Weltreligionen, das vom 28. August bis zum 4. September 1993 in Chicago unter Beteiligung von 6500 Menschen aus allen möglichen Religionen tagte, gewagt, eine Erklärung zu einem Weltethos ausarbeiten zu lassen und vorzulegen.«

Dabei will die Deklaration des Weltethos in der Globalisierung der Welt eine leitende Ordnung aufzeigen. Eine ununterschiedene, einheitliche Weltreligion ist nicht die Idee, vielmehr auf der Grundlage eines Religionsfriedens einen Weltfrieden erstehen zu lassen. In den verschiedenen Weltreligionen gebe es viel Gemeinsames, so dass das Weltethos daraus zu entwickeln ist.²⁵

»Ein Weltethos meint dabei weder eine Weltideologie noch eine einheitliche Weltreligion jenseits aller bestehenden Religionen noch eine Mischung aus allen Religionen. Die Menschheit ist der Einheitsideologien müde, und die Religionen der Welt sind in ihren Glaubensauffassungen und ›Dogmen‹, ihren Symbolen und Riten ohnehin so verschieden, daß eine ›Vereinigung‹ sinnlos, ein synkretistischer Cocktail ungenießbar wäre.«²⁶

Hans Küng schreibt alleine das Buch, lässt es andere lesen und kommentieren, aber er schreibt es alleine.²⁷ Keine Kompromisse, kein Minimalkonsens, sondern das größte Gemeinsame.

Hans Küng hatte begonnen, einen »Dialog« mit den Weltreligionen zu führen in Vorlesungsreihen. 1984 beginnt das mit *Christentum und Weltreligionen*. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus (mit Josef van Ess, Heinrich von Stietencron und Heinz Bechert).²⁸ Für den Islam führte Küng den Dialog mit dem katholischen Islamwissenschaftler Josef van Ess.²⁹ Genauso ist im Fall des Buddhismus der Dialog-Partner ein katholischer Professor aus Göttingen, Heinz Bechert (1932-2005).³⁰ Über Hinduismus spricht er mit dem Indologen Heinrich von Stietencron.³¹ Dann führt er einen Dialog mit Julia Ching (1934-2001) über die Chinesischen Religionen.³² Julia Ching wurde zwar in Shanghai geboren, aber floh schon als Kind in die Vereinigten Staaten und lebte lange als katholische Nonne (Ursulinerin). Also ein Katholik hält einen Dialog mit einer Katholikin. Über das Judentum benötigt er keinen Dialogpartner; nachdem er früher einmal das Gespräch mit Pinchas Lapide über Jesus führte³³ und zuletzt mit dem Rabbiner Homolka, diesmal leibhaftigen Juden.³⁴

Dialoge sind das nicht. Denn die Fragen gibt der christlichen Fundamentaltheologie vor; als Antwort ist damit eine dogmatische Theologie der jeweiligen Religion gefordert, die diese gar nicht besitzen und entwickelt haben, geschweige denn dass die unterschiedlichen Traditionen der Religionen oder die gelebte Religion thematisiert werden könnte. Religionswissenschaftlich gesehen sind das, wie Fritz Stolz das kritisch bemerkte, natürlich keine Dialoge, sondern fiktive Gespräche.³⁵

7 Synkretismus und Globalisierung

Aber auch die Idee von interreligiösen Dialogen, die Fritz Stolz als die der Moderne adäquate Form des Umgangs der Religionen untereinander entwarf (anstelle der Mission), trifft die neu wieder wahrgenommene Bedeutung von Religion in der Globalisierung nicht gut. Dazu noch ein paar Bemerkungen, die das Wort Synkretismus obsolet machen.

Die Idee des Interreligiösen Dialogs missachtet das Machtgefälle im Diskurs. Vor dem Dialog der scheinbar gleichberechtigten Gesprächspartner³⁶ und des freien Wortes hat längst ein anderer Diskurs stattgefunden, der festlegt, wer Sieger und wer Verlierer ist.³⁷

Dann ist die Idee, dass man diskursiv über Religion sprechen könne, ohne damit die Religion in Frage zu stellen, eine westliche Vorstellung.³⁸ Die Idee von der Religionsfreiheit

27 Hans KÜNG (Hg.), *Dokumentation zum Weltethos. Der Weg zur Weltethosklärung*, München 2002.

28 Hans KÜNG, *Christentum und Weltreligionen*. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus (mit Josef van ESS, Heinrich von STIETENCRON und Heinz BECHERT), München 1984.

29 Hans KÜNG/Josef van ESS, *Christentum und Weltreligionen 1: Islam*, München 1987.

30 Hans KÜNG/Heinrich von STIETENCRON, *Christentum und Weltreligionen 2: Hinduismus*, München 1987.

31 Hans KÜNG/Heinz BECHERT, *Christentum und Weltreligionen 3: Buddhismus*, München 1987.

32 Hans KÜNG/Julia CHING, *Christentum und Chinesische Religion*, München 1988.

33 *Jesus im Widerstreit*. Ein jüdisch-christlicher Dialog, Stuttgart/München 1976. Pinchas Lapide (1922-1997).

34 Hans KÜNG/Walter HOMOLKA, *Weltethos aus den Quellen des Judentums*, Freiburg i. Br. 2008.

35 Fritz STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1993, 21998.

36 Sprachlich ist neuerdings das Wort Trialog in Übung gekommen. Das Wort ist aber falsch, weil in griechisch Dia-logos nicht *dyo* zwei steckt, sondern *dia* »zwischen«.

37 Christoph AUFFARTH, Dialog der Religionen, Der Dialog vor dem Dialog, in: Burkhard GLADIGOW/Karl E. GRÖZINGER/Hartmut ZINSER (Hg.), *Religion in der schulischen Bildung und Erziehung*. LER – Ethik – Werte und Normen in einer Pluralistischen Gesellschaft, Berlin 1999, 89-106.

38 Christoph AUFFARTH, Theologie als Religionskritik in der Europäischen Religionsgeschichte, in: *ZfR* 15 (2007) 5-27.

ist in den Verfassungen der Welt fast überall festgeschrieben. Aber wie die Verfassung selbst, so ist auch der Artikel mit der Religionsfreiheit ein westlicher Import.

Da aber Religionsfreiheit als eines der Menschenrechte geachtet und der Religion eine prinzipiell gute, sogar ein bessernde Wirkung zugetraut wird, spielt sie in der weltpolitischen Debatte eine zentrale Rolle. Über Religion lassen sich Minderheitenrechte einklagen, über Religion werden die Alternativen zu der westlichen Moderne bezeichnet. Die »Wiederkehr der Religion« hat auch mit dem universal festgeschriebenen Recht auf Religionsfreiheit zu tun. Die Beobachtung einer Ethnisierung oder Religionisierung der Weltpolitik beruht zu einem guten Teil darauf.³⁹

Religionen sind dabei wieder zum Unterscheidungsmerkmal der Gruppen geworden. Die Idee eines Religionsfriedens mit Hilfe von Religionsgesprächen mag zwar an manchen Stellen die Gutmeinenden und die religiös Empfänglichen näher zueinander führen. Aber sie können nicht an die Stelle anderer Formen treten, insbesondere rechtsverbindlicher inter- und transkultureller Abmachungen und Institutionen der Durchsetzung transnationaler Normen wie dem Kriegsverbrechertribunal, der Weltbank oder der Klimaschutzabkommen.

Wenn wir von »Synkretismus« reden, dann transportiert der Begriff auch eine bestimmte Denkfigur. Während zunächst (im Zeitalter der Konfessionalisierung) die Reinheit im Vordergrund steht, die nicht kontaminiert werden darf, Systeme nicht gemischt werden dürfen, ohne die tragenden Säulen in Gefahr zu bringen, also eine Statik, hat die Unterscheidung von Ulrich Berner eines *Synkretismus auf der Element-Ebene* daraus die Möglichkeit eines Prozesses gemacht, der sich in Analogie zu Handel denken lässt.⁴⁰ In seiner Berliner Rede über »kulturellen Austausch« hat Peter Burke genau dieses Denkmodell angewendet: Kultureller Austausch sei in Analogie und weitgehend als Folge zu materiellem Austausch zu sehen.⁴¹ Güter sind Einheiten, die in kleinerer oder größerer Zahl auftreten können, aber sie treten als fremdes Gut einer Kultur hinzu. Das bedeutet, dass in den Prozess des Kulturtransfers auch die Händler gehören, die den Produzenten erklären, was für den Export geeignet ist, dass für den Export eigens neue Ware hergestellt wird, dass dabei die Kultur des Importlandes, seine Einfuhrbestimmungen berücksichtigt werden müssen, dass also schon bei den Waren Aushandlungsprozesse vorkommen. In wie viel größerem Maße gilt das für das Aushandeln von kulturellen Gütern (*negotiating cultures*)!⁴² Die Einfuhrbestimmungen für Religionen in Chicago waren: Keine Wunder, keine Rituale, keine soziale Schranken, keine Priester, dafür der Einklang mit der Natur, hohe Bewertung der Transzendenz, individueller Zugang zu Gott, Gebet und Hymnus. Exotik ja, aber in ästhetischer Dezenz.

³⁹ Zu dem Wandel in dieser Ansicht s. Hans G. KIPPENBERG, *Kriminelle Religion. Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Vorgängen in Jugoslawien und im Libanon*, in: *ZfR* 7 (1999) 95–110. – Zur neuen Ethnizität, s. Ruth MAYER, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung* (Cultural Studies 14), Bielefeld 2005, 107–110, 83, die auf Benedict ANDERSONS *Imagined Societies* aufbaut.

⁴⁰ Nach Ulrich BERNER, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes* (Göttinger

Orientforschungen. Reihe Grundlagen und Ergebnisse 2), Wiesbaden 1982; Ulrich BERNER, *Synkretismus*, in: *HrwG* 5 (2001) 143–152.

⁴¹ Peter BURKE, *Kultureller Austausch* (Edition Suhrkamp 2170), Frankfurt a. M. 2000, 9–40. Das damals gegebene Programm hat BURKE in einem englischen Buch ausgeführt: *Cultural translation in early modern Europe*, Cambridge 2007. Für die frühe Neuzeit Michael NORTH (Hg.), *Kultureller Austausch, Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, Köln 2009.

⁴² Alicia WALKER, *Negotiating secular and sacred in medieval art. Christian, Islamic, and Buddhist*, Farnham, Surrey 2009; Katherine Allen SMITH, *Negotiating community and difference in medieval Europe. Gender, power, patronage and the authority of religion in Latin Christendom*, Leiden 2009; Angelos CHANIOTIS, *Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Empire*, in: *Kernos* 16 (2003) 177–190; Robert Ignatius BURNS, *Negotiating cultures. Bilingual surrender treaties in Muslim-Crusader Spain under James the Conqueror*, Leiden 1999.

Mit »Austausch« kann man die Prozesse der Globalisierung nicht mehr beschreiben. Aus unseren Bremer Konzepten von Transkulturalität,⁴³ die wir in postkolonialen Perspektiven, und den Modellen von Hybridität,⁴⁴ Synkretismus, diskutieren, ergeben sich neue Perspektiven mit transkulturellen Modellen, die nicht mehr von zwei relativ geschlossenen Kulturen ausgehen, die den Austausch von kulturellen Gütern betreiben oder abschotten, sondern von transkulturellen Dritten Räumen (Schema 1), in denen sich Neues experimentell entwickeln und ausprobieren kann, ohne einer der beiden (oder mehreren) Kulturen anzugehören: Musik ist ein Beispiel dafür, Literatur, das Gesundwerden, die Sprache und die Religion. Diese kann ebenso dazu dienen, Grenzen zu errichten, abzuschotten und Xenophobie zu begründen..., wie zum Brücken bauen, mit Hineinnehmen, Heimat schaffen. Auch Religion kann einen transkulturellen Dritten Raum bilden, in dem neue Formen des Zusammenlebens, neue Identitätsmodelle erprobt werden. Entscheidend aber ist, dass Globalisierung auf längere Sicht selbst zum Dritten Raum wird, der nichts so lässt wie es war, in keiner Gesellschaft und keiner Kultur (Schema 2).

Die Globalisierung hat ein solches Maß und derartige Schnelligkeit in den Austauschprozessen erreicht, dass sie eine neue Qualität gegenüber der Epoche der Europäisierung in der Zeit des Imperialismus erreicht hat, in der Synkretismus zum Schlüsselbegriff wurde. Zum Teil hat eine erneute semantische Umwertung eingesetzt,⁴⁵ aber auch neue Begriffe sind in den Diskurs eingeführt.

Ein eher räumlich gedachtes Modell stellt der zu einem kulturwissenschaftlich für den Vergleich und die Anwendung auf andere Kulturen erweiterte Begriff der »Diaspora« dar. Man will ihn weiterschreiben, aber es klingt allzu leicht die historische Spezifität jüdischer Sonderentwicklung in das Modell hinein. Die Denkfigur der »Heimat« stellt ein problematisches Kriterium dar. Denn gerade für die europäischen oder amerikanischen Juden bestand Jahrhunderte lang diese Heimat nur in den Köpfen.⁴⁶ Ebenso mit einer Projektion von Nicht-Juden auf das Judentum ist verbunden die Vorstellung, dass die Diaspora eigentlich ein fremdes, ungeliebtes Elend sei, eine vorläufige Bleibe, um wieder zurückzukehren. Das Gegenteilige wird ausgeblendet: Die Lust zu wandern, von vorne anzufangen, seinem Glück zu vertrauen, eine Familie zu gründen, geschäftlicher Erfolg.

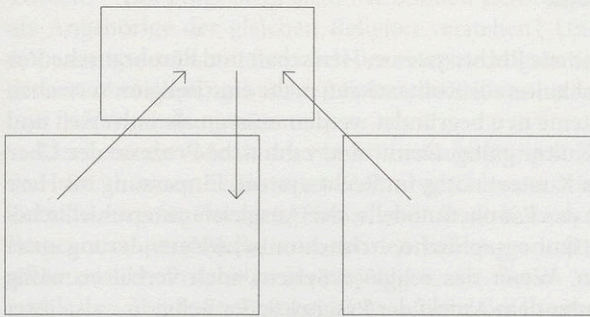
43 Jochen BONZ/Karen STRUVE, Homi Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: »in the middle of the differences«, in: Stephan MOEBIUS/Dirk QUADFLIEG (Hg.), *Kultur : Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden 2006, 140–156. Homi K. Bhabha gilt als einer der einflussreichsten postkolonialen Literatur- und Kulturtheoretiker der Gegenwart. 1949 als Mitglied der religiösen Minderheit der Parsi in Mumbai (Bombay) geboren, studierte er an der Universität Bombay und am Christ Church College, Oxford, wo er über das literarische Werk von V. S. Naipaul promovierte. Bhabha lehrt am Radcliffe Institute in Harvard.

44 MAYER, *Diaspora* (wie Anm. 39).

45 MAYER, *Diaspora* (wie Anm. 39), 107 »Tatsächlich haben die Begriffe Synkretismus und Hybridität solch positive Konnotationen gewonnen, dass sie in paradoxer Weise die älteren Wertkategorien von Reinheit und Homogenität ersetzt zu haben scheinen, so dass die Skala der kulturellen Wertungen nicht so sehr dekonstruiert, sondern geradezu umgekehrt erscheinen.«

46 Religionswissenschaftlich als Analysemodell weiterentwickelt von Martin BAUMANN, *Alte Götter in neuer Heimat*, Marburg 2003; Martin BAUMANN, *Diaspora. Genealogies of Semantics and Cultural Comparisons*, in: *Numen* 47 (2000) 313–337.

Der Dritte Raum



Kultur A

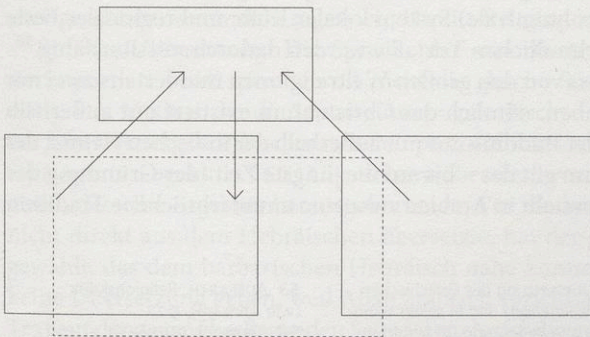
Kultur B

Schema 1:

Der dritte Raum ist angesiedelt an einer der Kulturen, nimmt in einem zugestanden (oder unkontrollierten) Freiraum Elemente einer anderen Kultur auf und verbindet sie zu einem Neuen, Dritten.

Dieses kann als Avantgarde wieder in die Kultur zurückwirken.

Der Dritte Raum



Kultur A

Kultur B

Schema 2:

In der Globalisierung wird aber jede Kultur in einer qualitativ neuen Dynamik in den Prozess des Dritten Raumes einbezogen.

Eigenes und Fremdes sind in dauerndem Wandel begriffen.

Die neue globalisierte Kultur konstruiert weiterhin kulturelle Differenzen.

8 Universalisierung und Relokalisierung: Subjekte im Konflikt der Systeme

Die Übertragung kultureller Systeme wie Rechtssysteme, Herrschaft und bürokratische Verfahren, oder auch einer Religion löst kulturelle Kontexte auf, in die eine Religion verwoben war, und setzt voraus, dass die Systeme neu begründet werden müssen als universell und nicht nur in ihrer ursprünglichen Kultur gültig. Damit sind zahlreiche Prozesse der Übersetzung, der Begründung in neuem Kontext nötig, im Rechtssystem, Einpassung ins Herrschaftssystem, die Übertragbarkeit des Familienmodells; der Ausgleich unterschiedlicher Gottesvorstellungen, ihre bildliche, ikonographische, architektonische Veränderung unter völlig verschiedenen Bedingungen. Wenn das religiöse System auch verhältnismäßig »fremd« bleiben kann, entstehen unter dem Aspekt der Pragmatik der Religion – also ihrer Umsetzung in Handlung, Normen, Wirtschaftsethik – alltägliche Konfliktsituationen, in denen die neue Religion sich bewähren muss.

Dabei ist zu unterscheiden zwischen einem System, das verbreitet werden soll, und der Anwendung des Systems der Nutzer, die es in einem anderen Kontext nun einpassen, »anverwandeln« müssen. Die meisten Untersuchungen verwenden den Blick von oben, die Ausbreitung eines Systems. Im Prozess der Globalisierung ist aber der Blick von unten, derer, die im Konflikt zweier oder mehrerer Systeme stehen und ständig Möglichkeiten und Wege der Anwendung zu suchen gezwungen sind oder eben auswählen müssen, ob ein Element für das System entscheidend ist oder verzichtbar. Das ist nicht die Wahl eines Weltbildes, vielmehr der Zwang zur Wahl.⁴⁷ Die Globalisierungsforscher sprechen von der Rolle des »Subjekts«.⁴⁸

Jan Assmann unterscheidet in seinem Buch *Das kulturelle Gedächtnis*⁴⁹ zwischen primären und sekundären Religionen. Die Schriftlichkeit des Mediums »Heilige Schrift« als Kern der Identitätsbildung führt zu einer Verschiebung der gesamten Struktur der Religion. Das dezentrale (besser: polyzentrale) System lokaler Kulte und regionaler Feste wird ersetzt durch einen einzig verbindlichen Text. Sie werden dadurch missionsfähig.⁵⁰

Wichtig ist die Beobachtung, dass von den großen Weltreligionen mindestens zwei nur in ihrer »Exportform« überlebt haben, nämlich das Christentum existiert nur außerhalb des Ursprungsortes Palästina und der Buddhismus nur außerhalb der indischen Heimat des Buddha, aber auch für das Judentum gilt das – bis auf die jüngste Zeit (der Gründung des Staates Israel 1948). Für den Islam besteht in Arabien zwar eine ununterbrochene Tradition,

47 Peter L. BERGER sprach vom *Zwang zur Häresie* (the heretical imperative; dt. 1980) mit einer schwarz-weiß-Zeichnung der vor-modernen Welt, dazu der Widerspruch Christoph AUFFARTH, *Religiöser Pluralismus im Mittelalter?*, Berlin 2007. Wahl bei Fritz STOLZ, *Weltbilder der Religionen*, Zürich 2001, 217–240. Carsten COLPE, *Weltdeutungen im Widerstreit* (Theologische Bibliothek 100), Berlin/New York 1999.

48 S. das Methodenkapitel in Jochen BONZ, *Subjekte des Tracks*. Ethnografie einer postmodernen/anderen Subkultur, Berlin 2008, 137–146. – Das lateinische Wort steht für das grammatikalische Subjekt

(als Übersetzung des Griechischen *hypokeimenon*) und in seiner soziologischen Bedeutung für Untertan. Das ist zwar Zufall, aber aussagekräftig.

49 Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität, München 1992, 196. Aleida ASSMANN, *Erinnerung/Gedächtnis*, in: *MLR* 1 (1999) 280–287.

50 Verändertes Zitat aus ASSMANN, *Erinnerung* (wie Anm. 49), 284.

51 Carsten COLPE, *Das Siegel der Propheten* (ANTZ 3), Berlin 1989.

52 Jan und Aleida ASSMANN (Hg.), *Kanon und Zensur* (Archäologie der literarischen Kommunikation 2), München 1987.

53 AUFFARTH, *Religionskritik* (wie Anm. 38), 5–27.

54 Christoph AUFFARTH, »Denn Euch ist heute der Heiland geboren!« Wie aus dem hebräischen »Sohn Gottes« lateinisch Gottes Baby wurde, in: *Der Altsprachliche Unterricht* 41/6 (1998) 50–64.

55 Jan ASSMANN/Burkhard GLADIGOW (Hg.), *Text und Kommentar* (Archäologie der literarischen Kommunikation 4), München 1998.

56 »Gebetsrichtung« Misrach (»Osten«), vgl. Daniel 6,11, Abbildungen in: *Siehe der Stein schreibt aus der Mauer*. Geschichte und Kultur der Juden in Bayern [Katalog], Nürnberg 1988, 149–151.

aber die größten islamischen Völker sind nicht Araber, sondern Indonesier, Perser und Türken. – Die Frage stellt sich, wie können sich Angehörige einer fremden Kultur doch als Angehörige der gleichen Religion verstehen? Und mit der Migration entsteht ein Anpassungsdruck, mit dem sich der einzelne Migrant, die Gruppe der Migranten als Minorität, über die mitgebrachten kulturellen Normen und Gewohnheiten auseinandersetzen und in Verhandlung treten muss.

Das zentrale »Medium« von Universalisierung stellt in der Regel eine Heilige Schrift dar, die ab einer bestimmten Zeit abgeschlossen wird, d.h. es dürfen keine weiteren Texte hinzugefügt werden. Eine unmittelbare Kommunikation mit Gott, die auf aktuelle Fragen eine persönliche und auf den Fall zugeschnittene Antwort erwartet, wird nicht mehr erlaubt. Propheten als diejenigen, die Gottes Wort übermitteln, sind nicht mehr zugelassen. Der letzte Prophet ist das »Siegel der Propheten« (Jesus, Mani, Mohammed).⁵¹ Die Heilige Schrift wird durch einen Kanon normiert. Dazu kommt eine Reihe Schriften, die nicht in den offiziellen Kanon aufgenommen, dennoch tradiert werden, die Deuterokanonischen Schriften und die Apokryphen. In der Schrift steckt eine Möglichkeit der »Demokratisierung«. Wenn die Fähigkeit zu Lesen weit verbreitet ist, (und im Judentum, in geringerem Maße auch im Islam, ist das Lesen der Heiligen Schrift der Vorgang der Bildung und Alphabetisierung überhaupt), dann können die Gläubigen die Schrift selbst lesen und auf ihre Situation anwenden. Kanon ist also nicht gleich Zensur.⁵² Aber die Gefahr, dass sich eine Institution und insbesondere professionelle Ausleger, die durch Ausbildung auf die Werte der Institution festgelegt sind, vor die eigenmächtige Auslegung stellen, ist groß. Luther hat in der Revolution von 1525 sich gegen die 12 Artikel gestellt (»Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern«) und die nicht-theologische, hier also politische Auslegung der Bibel untersagt. So steht auch im Protestantismus dem »Priestertum aller Gläubigen« die professionelle Theologie entgegen.⁵³ Der Kanon des Buches hat sich besonders durch die islamischen Eroberungen als Norm für Religion etabliert. Was aber geschieht, wenn sich, sagen wir, Hindu-Religion ausbreitet?

Sprache/Übersetzung: Die Sprache der exportierten Religion und die Kultur, in die sie importiert wird, sprechen oft nicht die gleiche Sprache. Dadurch wird Übersetzung nötig. Der Mythos, der die Septuaginta (= griechische Übersetzung der hebräischen Bibel) vor Übersetzungskritik schützt, behauptet, die Bibel sei parallel und getrennt von 70 (lat. *Septuaginta*, abgekürzt LXX) Übersetzern übersetzt worden. Beim Vergleich sei buchstaben-gleich dasselbe Ergebnis herausgekommen. Für die lateinische Vulgata, die Hieronymus nicht direkt aus dem Hebräischen übersetzte, hat der große Stilist absichtlich ein Latein gewählt, das dem barbarischen Hebräisch nahe kommt.⁵⁴ Zum Koran darf es eigentlich keine Übersetzung geben, weil Allah arabisch spricht, so sind nur neben dem arabischen Text auf der gegenüberliegenden Seite Verstehenshilfen erlaubt. Eine »Übersetzung« in eine andere Kultur bedarf aber der Fortschreibungen, wie Hadithe und Rabbinenauslegungen im Talmud usw. Die Hermeneutik der Umsetzung geschieht weiter über Kommentare.⁵⁵ Das Wort Gottes wird in einer zerdehnten Kommunikation an ganz anderem Ort und in ganz anderer Zeit übersetzt.

Ein anderes Problem der Übertragung stellen die Heiligen Orte dar: Als Gegenstück zu der scheinbar überall hin transportierbaren Schrift kann das Problem der Übertragbarkeit Heiliger Orte erörtert werden. Denn die Religion an einem anderen Ort zu leben, heißt zunächst Entlokalisierung. Das ferne Jerusalem kann über Hunderte von Kilometern Entfernung der Bezugspunkt bleiben, indem Juden an ihren Wohnzimmern ein Tuch anbringen, das die Richtung anzeigt, in der Jerusalem liegt; entsprechend bei den Muslimen Mekka.⁵⁶ – Indem der Heilige Ort aber als lokale Ansiedlung weiterhin an Ort und Stelle

bleibt, ergibt sich die Möglichkeit, ihn durch eine Reise aufzusuchen: die Pilgerfahrt. Neben Grab und Geburtsort des Stifters (christlich, muslimisch, buddhistisch) werden alle Orte seiner Biographie »sehenswert« und zu einer Rundreise verbunden.

Bedeutender aber sind die Re-lokalisierungen. Denn jede Übertragung einer Religion kommt wieder an einem Ort an und sucht nach / gibt Zeichen der Anwesenheit Gottes. So kann man etwa das Jerusalem im Modell nachbauen, wie das in den Radleuchtern der großen Dome, vor allem aber im Modell der Grabeskirche an vielen Orten Europas geschehen ist. Der Konstanzer Bischof Konrad etwa hat von seiner Jerusalemer Wallfahrt die Maße der Grabeskirche mitgebracht, sie an seinem Dom in Konstanz nachbauen lassen (im Maßstab 1:2) und sich dann in der Auferstehungsrotunde bestatten lassen.⁵⁷ Oder die von den Franziskanern eingeführte *Imitatio Christi* in Form des Leidensweges in 14 Stationen, die zu jeder katholischen Kirche gehört (wie ja auch die Franziskaner die Krippe mit *il bambino* in die Weihnachtsliturgie eingeführt haben, eben den menschlichen Jesus als Bruder und Vorbild).

Erlösungsreligion: Wer in der sozialen lokalen Position oben steht und reich ist, gilt in lokalen Religionen meist als von Gott gesegnet. Der Begriff der Erlösungsreligion behauptet, dass alle Universalreligionen diese lokale Identität von säkularem und religiösem Status verwerfen und auf den Kopf stellen. Religion sei darauf aus, sich von der Welt zu trennen. Das stimmt vielleicht fürs Christentum, nicht aber für Judentum und Islam.⁵⁸ Und es stimmt auch für das Christentum eher in seiner bürgerlichen Version in der Krisenstimmung in Mitteleuropa um die Jahrhundertwende 1900 als für das Christentum von seinem Wesen her. Religionsgeschichte, die von einem Wesen der Religion ausgeht oder von einem überzeitlichen Kern kann die Globalisierung nicht analysieren.

9 Fazit

Aus den Erfahrungen der Krise der Weltbilder im Imperialismus und besonders durch den Ersten Weltkrieg hat sich das Denken in großen Systemen überlegener kultureller Einheiten – wie sie sich im Begriff »Weltreligion« spiegeln – als unbrauchbare Beschreibung der Moderne erwiesen. Die als Durchsetzung des Christentums gedachten Institutionen, das Weltparlament der Religionen 1893, die Missionskonferenz von Edinburgh 1910, die Verkündung eines Weltethos 1993, haben die Differenzierung und Fragmentierung offensichtlich werden lassen; Hinduismus wird erst dadurch zu einer von fünf Weltreligionen. Die Moderne ist gerade durch Differenz und Prozessualität gekennzeichnet, ambivalent zu Globalisierung als Vereinheitlichung und Anspruch auf universale Gültigkeit. Religion ist ein strukturelles Differenzkriterium, das eher für Eigenständigkeit und Grenzziehung steht denn für Vereinheitlichung. Für die Erforschung der *Religio migrans*⁵⁹ ist weniger die direktoriale Perspektive vom System und seiner Durchsetzung brauchbar als vielmehr die Perspektive derer, die die Religion vor Ort und in einer bestimmten Zeit anwenden wollen und dabei Wege finden müssen, aushandeln müssen, ihre Religion zu finden und zu leben.

Zusammenfassung

In der Zeit, in der der Begriff Synkretismus vom Schimpfwort zum Schlüsselbegriff wurde, mit welchem man die Erfahrungen der eigenen Zeit begreifen konnte und damit auch historische Entwicklungen neu konzipieren, entwickelten Religionswissenschaftler komplementär den Begriff Weltreligion. Der Begriff formulierte eine Aufgabe, die die Entwicklungen und Zumutungen der Moderne reflektiert: Von der Formierung des Nationalstaates zum Imperialismus und dem Anspruch auf Weltherrschaft. Anhand des Diskurses über Weltreligion und Synkretismus am Weltparlament von Chicago (1893, 1993) und an der Weltmissionskonferenz von Edinburgh (1910) zeichnet der Beitrag die Ambivalenz von Globalisierung als Prozess der Vereinheitlichung und Fragmentierung nach; für die Widerständigkeit gegen Einheitlichkeit steht die Diversität von Religionen.

Summary

Religious studies scholars developed the term world religion in a complementary fashion at the time when the term syncretism changed from a swearword into a key concept with which one could understand the experiences of one's own time and thus conceive historical developments in a new way as well. The term formulated a task which reflects the developments and unreasonable demands of the modern age: from the formation of the nation-state to imperialism and the claim to world domination. The contribution traces the ambivalence of religion with the aid of the discourse about world religion and syncretism at the Parliament of World Religions in Chicago (1893, 1993) and at the World Mission Conference in Edinburgh (1910).

Sumario

En una época, en que el concepto de sincretismo ha pasado de ser un insulto a un concepto clave, con el que se puede comprender las experiencias de la propia era y también concebir de nuevo desarrollos históricos, los representantes de las ciencias de la religión han creado de forma complementaria el concepto de «religión mundial». El concepto formulaba una tarea que refleja los desarrollos y las exigencias de la modernidad: de la formación de los estados nacionales al imperialismo y a la pretensión de dominio mundial. A través del discurso sobre religión mundial y sincretismo en el parlamento mundial de Chicago (1893, 1993) y en la conferencia de la misión mundial de Edinburgh (1910), el artículo muestra la ambivalencia de la religión.

57 Belege und Abbildung dieser für die Kreuzfahrzeit grundlegenden Erscheinung bei Christoph AUFFARTH, *Himmliche Wege und irdischer Lohn* (VMPiG 144), Göttingen 2002; Christoph AUFFARTH, *Sind heilige Stätten transportabel?* Axis MUNDI und soziales Gedächtnis, in: Axel MICHAELS/Fritz STOLZ (Hg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* (Jahrbuch Studia Helvetica Religiosa 5, 2000/2001), Bern 2001, 235-257.

58 Edith HANKE, *Erlösungsreligion*, in: Hans G. KIPPENBERG, *Max Webers Religionsystematik*, Tübingen 2001, 209-226.

59 So nenne ich meine Analyse der Veränderungen in der antiken Religionsgeschichte der Kaiserzeit: Christoph AUFFARTH, *Religio migrans*. Die »Orientalischen Religionen« im Kontext antiker Religion. Ein theoretisches Modell, in: Corinne BONNET/Sergio RIBICHINI/Jörg RÜPKE (Hg.), *Religioni in Contatto nel mondo antico*. Modalità di diffusione e pro-

cessi di interferenza (Mediterranea 4), Rom 2008, 333-363. – Französische Übersetzung (von Anne-Laura Vignaux), *Religio migrans: Les religions orientales dans le contexte religieux antique. Un modèle théorique*, in der Online-Zeitschrift *Trivium* Nr. 4 (2009): »Die orientalischen Religionen in der griechischen und römischen Welt«, koordiniert von Corinne Bonnet und Jörg Rüpke, vgl. <http://trivium.revues.org/index3300.html>.

Die Rolle von Synkretismus bei Glaubensverbreitung und Religionswechsel

von Christoph Elsas

1 Carsten Colpe und die Synkretismusforschung

Der Antrag und die Durchführung eines der ersten von der DFG geförderten Sonderforschungsbereiche, nämlich seit 1969 des SFB 13 »Orientalistik mit besonderer Berücksichtigung der Religions- und Kulturgeschichte des Vorderen und Mittleren Orients« an der Universität Göttingen, ging maßgeblich von Carsten Colpe aus. Die Einleitung der 1980 aus diesem SFB hervorgegangenen Habilitationsschrift von Ulrich Berner umreißt die Breite des Zugangs: »Mit dem Begriff des ›Synkretismus‹ wird in letzter Zeit zunehmend häufig ein Phänomen der Gegenwarts-Religiosität gekennzeichnet. Zwei Veröffentlichungen des Religionswissenschaftlers C. Colpe lassen schon im Titel diese Aktualität des Synkretismus-Begriffes erkennen: Das von ihm verfasste Schluß-Kapitel in dem Handbuch der Religionsgeschichte, das er zusammen mit J. P. Asmussen und J. Laessoe herausgegeben hat, steht unter der Überschrift ›Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart‹¹, und in einem Aufsatz von 1977 verfolgt C. Colpe diese Thematik in engerer Fragestellung weiter, indem er nach der Beziehung zwischen Synkretismus und Säkularisation in neuen religiösen Bewegungen fragt.²

1 Carsten COLPE, Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart, in: *Handbuch der Religionsgeschichte*, hg. v. Jes P. ASMUSSEN / Joergen LAESSOE, in Verbindung mit Carsten COLPE, Bd. 3, Göttingen 1975, 441-523. Aufgenommen als V. Kapitel in: Carsten COLPE, *Weltdeutungen im Widerstreit*, Berlin / New York 1999.

2 Carsten COLPE, Syncretism and Secularization: Complementary and Antithetical Trends in New Religious Movements?, in: *History of Religions* 17 (1977) 158-176.

3 Ulrich BERNER, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, Wiesbaden 1982.

4 *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft*. Demonstrationen ihrer Unterscheidung, München 1980; *Das Siegel der Propheten*: historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam, Berlin 1989; ²2007; *Weltdeutungen im Widerstreit* (Theologische Bibliothek Töpelmann 100), Berlin / New York 1999; *Iranien – Aramäer – Hebräer – Hellenen*.

Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen. Einzelstudien und Versuch einer Zusammenschau, Tübingen 2003;

Griechen – Byzantiner – Semiten – Muslime: hellenistische Religionen und west-östliche Enthellenisierung, Tübingen 2008.

5 Christoph ELSAS / Hans G. KIPPENBERG (Hg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*. Festschrift für Carsten Colpe, Würzburg 1990; Christoph ELSAS / Renate HAFKE u. a. (Hg.), *Tradition und Translation: zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag, Berlin / New York 1994; Bogdan BURTEA / Daniela BURTEA / Angelika-Benedicta HIRSCH (Hg.), *Kunst in den Religionen – Religion in den Künsten*. Carsten Colpe in Dankbarkeit von seinen Schülerinnen und Schülern zum 70. Geburtstag gewidmet,

Berlin 1997. Bisher nur gesondert erschienene neuere einschlägige Aufsätze von Carsten COLPE sind: Synkretismus als eine Antwort auf die Herausforderung durch das Fremde, in: H. MÜNKLER (Hg.), *Furcht und Faszination*. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997, 312-346; The Phenomenon of Syncretism and the Impact of Islam, in: Krisztina KEHL-BODROGI / B. KELLNER-HEINKELE / A. OTTER-BEAUJEAN (Hg.), *Syncretistic Religious Communities in The Near East* (StHR 76), Leiden 1997, 35-48.

6 Luther H. MARTIN / Anita Maria LEOPOLD, New Approaches to the Study of Syncretism, in: Peter ANTES / A. W. GEERTZ / R. R. WARNE (ed.), *New Approaches to the Study of Religion*. Vol. 2: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches (Religion and Reason 43), Berlin / New York 2004, 93-107; Anita M. LEOPOLD / Jeppe S. JENSEN (ed.), *Syncretism in Religion*. A reader (Critical categories in the study of religion) London 2004 / New York 2005.

Diese Aktualität des Synkretismus-Phänomens macht es verständlich, dass in der letzten Zeit die Erforschung des Synkretismus in der Vergangenheit, speziell in der Zeit der Antike, einen Aufschwung genommen hat.³

1975 hatte C. Colpe die Haskell Lectures an der University of Chicago zum Thema »Five Stages in the History of Syncretism« gehalten und er schrieb zum 1987 erschienenen 14. Band der *Encyclopedia of Religion* den Beitrag »Syncretism«. Zu Einzelfragen begegnet die Thematik immer wieder in seinen Aufsätzen, die als Publikation der Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin 1996 in 6 Bänden wiederabgedruckt wurden, sofern sie nicht in neuer synthetischer Verbindung als Bücher erschienen oder vorgesehen waren.⁴ Entsprechendes gilt von den ihm gewidmeten Festschriften, in denen sich auch eine Bibliographie seiner Veröffentlichungen findet.⁵

Dazu sind die neueren Ansätze in der Synkretismusforschung zu setzen, die ich der Kürze halber unter Verweis auf die anerkannten Zusammenstellungen des Forschungsstandes von 2004 und 2005 (1. Aufl. 2004) anspreche:⁶

Historische Ansätze – wie bei Colpe – untersuchen Synkretismus als Prozess. Dabei kann an das positive Verständnis des Begriffs zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Göttinger Religionsgeschichtlichen Schule angeknüpft werden, die ihn mit Religiosität als Subjektiv-Schöpferischem von Religion verband (H. G. Kippenberg in 2005). Bei aller Kritik an abwertender normativer Außensicht (dazu R. D. Baird, M. Pye und K. Rudolph in 2005) gilt das ebenso für seine Definition in der Religionsphänomenologie von G. van der Leeuw (in 2005), nämlich als eine dynamische Grundkraft von Religion neben Mission und Reformation. Doch wird die Erkenntnis, dass alle Gesellschaften und mit ihnen ihre Religionen durch die Allgegenwart von kulturellem Kontakt beeinflusst sind, nur brauchbar zur Beschreibung von Synkretismus als besondere historische Kombination, wenn sie erklärt werden kann: Wie oder warum das, was von außen entlehnt wird, das in der eigenen Religion Vorhandene verstärkt oder herausfordert, ihm zur Seite gestellt wird oder es ersetzt (S. I. Johnston in 2004).

Anthropologische Ansätze untersuchen Synkretismus heute statt als Interaktion von »Entlehnung« und »Überbleibsel« als Prozesse von Revision und Widerstand (A. Apter in 2005) im Rahmen eines allumfassenden fantasievollen Konzepts (C. G. Wilson in 2005) und allgemein als eine den Regeln des Lernens folgende kulturelle Transformation und ein von gebildeten Eliten ausgearbeitetes, mehr oder weniger stabiles System (U. Berner und L. H. Martin in 2004/2005). Dabei wird als Grundmodus zur Ausbildung von Synkretismus vor allem Machtgefälle bei der wechselseitigen Durchdringung von Kulturen veranschlagt (R. Bastide und G. Benavides in 2005): Synkretismus ist die Hybridentwicklung eines momentanen Mischungsstadiums, indem glaubwürdige Elemente aus den vorhandenen Systemen ausgewählt und die restlichen verworfen werden – gegen strukturelle Opposition von Instanzen, die mit spezifischen antisynkretistischen Ansprüchen religiöse Grenzen verteidigen (H. Kraemer und Ch. Stewart in 2005).

Gesellschaftspolitische Ansätze untersuchen Synkretismus als Ideologie, insofern es im Zuge der Expansion von Herrschaft zu gewollten synkretistischen Identifikationen kommt: als Mittel der Propaganda, magischer Macht oder philosophischen Theoretisierens (K. Rudolph in 2005). Heute verweist man auf eine Neuformulierung der Zukunftserwartung der Hopiindianer, die an messianischen Erwartungen europäisch-amerikanischer Weltanschauungen orientiert ist – darin eine transkulturelle Missrepräsentation der in Texte eingefrorenen prophetischen Tradition der universal bedeutsamen Juden und Christen darstellt – und von der Traditionalistenbewegung als Mittel zur Erlangung von Autorität bei anderen Hopigruppen gefördert wird (A. W. Geertz in 2005). Oder man zeigt umgekehrt, wie die Erfindung einer neuheidnisch-griechischen Mythologie vom Goldenen

Zeitalter Altgriechenlands sich mit halbwissenschaftlicher Ökologie und postmodernem Naturalismus oder kirchlich geförderten nationalistischen und faschistischen Tendenzen zu einem hybriden Gebilde verbinden kann (P. Pachis in 2005).

Semiotische Ansätze untersuchen synkretistische Gestaltungen als kulturelle Konstruktion analog der Sprache – in Saussures Terminologie als parole in privaten Assoziationsketten aus verschiedenen Informationsspeichern, andererseits in der paradigmatischen Struktur von der traditionellen langue abhängig, die aber doch bis zu einer neuen veränderbar ist: So wie Codes die Gestaltung und Übermittlung von Botschaften kontrollieren, aber neue Botschaften die Codes umstrukturieren können, stehen Synkretismen für die Kreativität von religiösem Ausdruck und Verhalten. Weil sie in der Spannung zwischen gesellschaftlichen Machtmechanismen und individueller Spielfreude durch die überbrückende Metapher vereinbar macht, was nach aller Normativität sowohl auf der systemischen als auch der sozialen Ebene unvereinbar war, ist heutige synkretistische (Um)gestaltung oft morgige Wahrheit – indem die Bedeutung dadurch gewahrt wird, dass das Eigene im Anderen gefunden wird (W. Schenk in 2004; H. M. Vrom und A. Droogers in 2005).

Kognitive Ansätze untersuchen unbewussten und bewussten Synkretismus unter dem Aspekt universaler kognitiver Regeln, nach denen die vielen menschlichen Kulturen konstruiert werden und unter deren Zwang als Mechanismen sie zugleich stehen: Um synkretistische Gestaltungen zu verstehen, geht es zentral um eine Untersuchung der Vorgehensweisen, mit denen menschliche Wesen trennen, was in ihre kulturellen Repräsentationen eingeschlossen werden und was daraus ausgeschlossen werden könnte (L. H. Martin in 2005). Beachtung verdienen dabei die numinose Aufladung von religiösen Symbolen und die Wirkungen von Symbolen auf Systeme der Erinnerung (T. Light in 2005). Überhaupt dürfte Synkretismus mehr mit sinnlicher als mit intellektueller religiöser Erfahrung zu tun haben und stark vom individuellen Willen bestimmt sein, der vor allem durch Rituale, die am persönlichen Wohlbefinden orientiert sind, flexibel Lösungen für neue Fragen findet (K. Munk in 2005).

2 Glaubensverbreitung und Religionswechsel

Unter Glaubensverbreitung wird über Tradieren und Rezipieren hinausgehend etwas Aktives verstanden. Sie kann innerhalb der eigenen familiären, religiös-kulturellen Gruppe erfolgen oder sich nach außen wenden. Im Hinblick auf Synkretismus als Religion in der Globalisierung fragt diese Themenstellung:

Wie und wo vollzieht sich Glaubensverbreitung in Verbindung mit Synkretismus?

Und: Wo und wie kommt es mit Synkretismus zu Religionswechsel in der Form der Religion oder in erklärter Zugehörigkeit?

Von den oben genannten Ansätzen ist es zunächst der historische, wenn ich in der Suche nach Antworten dafür auf methodologische Überlegungen von Carsten Colpe in seinem gut 1000 Seiten starken Doppelwerk *Iranier-Aramäer-Hebräer-Hellenen* (2003) und *Griechen-Byzantiner-Semiten-Muslime* (2008) zurückgreife. Sie betreffen das Umfeld von aktiver Glaubensäußerung in

a bei Synkretismus als Grundhaltung der Assimilation von kraftvollem Fremden durch Gleichsetzen mit den eigenen Gründen für Sicherheit – wie mit dem klassischen Begriff vom Zusammenschließen verschiedener Bevölkerungsgruppen auf Kreta zur Abwehr (eigener) Gefährdung – und in

b bei Vorbehalten gegen Synkretismus zugunsten Verbot alles Fremden oder einer Integration, die synkretistische Glaubensverbreitung absorbiert, aber Staatsloyales integer belässt zur Interaktion für das Gemeinwohl.

Im Folgenden handelt es sich fast durchweg um Zitate aus den beiden genannten Bänden von Carsten Colpe, die ich deshalb nicht eigens als solche benenne. Sie wurden allerdings meinen Kategorien a) und b) zugeordnet, wobei a) die an Sicherheit orientierten synkretistisch-assimilierenden Prozesse, b) die an Gerechtigkeit orientierten interaktionistisch-integrativen Prozesse bezeichnet:

a Zu Assimilation und Synkretismus

Auch missverstehendes (vgl. 3/451-453) synkretistisches Rezipieren ergänzt sich mit synkretistischer Glaubensverbreitung: Zunächst förderte die Seleukidenherrschaft die babylonische Religion, um die persische niederzuhalten (3/589f). Doch »ein bestimmtes Niveau hellenistischer Religiosität« behandelte bewusst Iranisches als »einen möglichen Ausdruck eigener Intentionen von lediglich anderer geographischer Herkunft«. Das bestimmte die Rezeption (3/449) mit den »gleichlaufenden Idealisierungen von Chaldäern und Magiern, die beide zu Trägern uranfänglicher Weisheit machen« (3/450). Dem entsprach die Glaubensverbreitung der hellenisierten Magier und der Chaldäischen Orakel – mit der Astrologie als Gerüst (3/252f) und griechischer Philosophie »zur gelehrten Ausstattung ihrer Lehren« (8/145).

Denn »der griechische Wahrheitsbegriff machte es leicht, die iranischen Götternamen als Äquivalente der griechischen zu sehen, sodaß man eigentlich nur eine Grundüberzeugung von der Identität der Götter mit wechselnden Bezeichnungen, aber keine Theokrasie konstatieren darf« (3/591).

Die heidnisch-hellenistische »emotionale Gleichsetzung oder Identifikation des Auswärtigen mit dem Eigenen in der Interpretatio Graeca« konnte »sowohl literarischen, praktisch-kommunitarischen, gelehrt-theologischen oder volkstümlichen Charakter haben.« (8/27; vgl. 43) So wollte im 2. Jh. angesichts der Glaubensverbreitung von Juden und Christen Numenios aus dem syrischen Apameia in einem der damaligen Globalisierung entsprechenden Synkretismus »die Einheit aller Philosophie erweisen [...] Damit, und auch weil nach seiner Meinung die Unterschiede [...] als Abfall von der wahren, allen Menschen gemeinsamen Philosophie zu verstehen sei[en], die er, Numenios, wiederherstelle, nimmt seine Lehre den Rang einer Heilsbotschaft ein« (8/391).

b Zu Integration und Interaktion

Bevor der Westen mit den Eroberungen Alexanders den Osten überrollte, hat man bei den Beziehungen der Achämenidenkönige Irans zum Westen »jede missionarische Absicht [...] auszuschließen«; sie sind ganz »vom Weltherrschaftsgedanken diktiert« (3/49; vgl. 529) und haben »dem Judentum wieder zu eigener Existenz verholfen« (3/107). Der Zoroastrismus ermöglichte es dabei, das »infolge Symbiose mit den neubabylonischen Chaldäern« bei den medischen Magern entstandene (3/531) Magier-System »als legitime Gestalt eigenen Bekenntnisses« anzuerkennen, »solange die Mag(i)er es nicht ableugneten« (3/253) und nach der persischen Eroberung Babyloniens die Chaldäer-Astrologie mit iranischen Deutungen versahen (3/435). In der Folge trieben die Magier »eine gewisse Internationalisierung iranischen Volksglaubens voran [...]« (3/600).

Demgegenüber lag den Griechen bei ihrer Herrschaft über Iran nichts an einer interaktionistischen Integration. Die Seleukiden, Alexanders Erben, vernachlässigten die iranische Religion bewusst. Aber so wenig sich die Seleukiden von Ahura Mazda durch Xvarnah legitimieren ließen, akzeptierten die Iranier den Seleukidenkönig als legitim (3/592). »Die wirkliche Hellenisierung Irans begann erst nach dem dortigen Ende der Seleukiden« (3/584). Dann waren Iranier z. B. »voll hellenisiert [...], wenn sie glaubten, dass die griechische Weisheit ursprünglich ihre eigene war, die sich die Griechen nach Alexanders Eroberung nur ausgeliehen hätten.« (3/585). D. h. »der Hellenismus zeigt seine

katalysatorische Kraft in dem Maße, wie er aufgesogen wird und über partherzeitliche Religion und sassanidische Restauration bis zu schiitischen Bewegungen der Abbasidenzeit ein hellenisiertes Iraniertum prägt« (3/593).

a Assimilierende Initiationsriten im gesellschaftlichen Wandel

Wohl »das segmentäre Verhältnis der Sozialeinheiten zueinander« ermöglichte, dass sich die »mit Akkulturation, Symbiose, Subversion, denkerischer Systematisierung, Interpretation und Religionspolitik« gegebenen historisch-gesellschaftlichen Bedingungen zur Entstehung von Synkretismus auswirken konnten (3/382).

Mit dem Zoroastrismus des Magier-Synkretismus wurden Platonismus und griechische Mysterien ebenso wie die indo-iranische Mit(h)ra-Mythologie ethisch-dualistisch interpretiert zu den Mithras-Mysterien der röm. Kaiserzeit (3/464; vgl. 462-469). Bei Mysterien handelt es sich um Assimilation, zunächst als »die Gleichschaltung und Gleichgestaltung des menschlichen Geschickes mit dem eines Gottes« (3/291), so auch bei den Mithras-Mysterien durch »Internalisierung des Gottes«. Auch äußerlich schien es dabei geraten, je nach Umständen die eine oder die andere Internalisierungsmethode nutzbar zu machen (3/296 vgl. 297-300). In der besonderen Situation einiger Staaten in Kleinasien geschah das zur »Reaktivierung einer Lebensauffassung [...], die ihren Sinn im Kampf gegen das Böse sah« (3/300). Entsprechend den gesellschaftlichen Bedingungen konnte dabei der Kampf gegen Rom auch in einen für Rom umgedreht werden (3/307f), was Roms globalem Synkretismus entgegenkam.

Bekanntlich hatte Rom schon 205 v. Chr. die kleinasiatische Magna Mater Kybele in der alt-römischen Tradition der evocatio nach Rom eingeladen, um dort geehrt zu werden und die eigenen Machtansprüche abzusichern. Dann wurde den Kybele-Mysterien, die auch den Einzelnen Teilhabe an der Macht der Gottheit versprochen – und zwar mit der Selbstkastration als der konsequentesten Methode, ihr Geliebter, ein Attis zu werden – zur Zulassung für römische Bürger vom römischen Staat ein domestizierter Attiskult an die Seite bzw. gegenüber gestellt (8/181-183). D. h. der Kult wird durch Evokation und Domestikation in die röm. Religion in synkretistischer Assimilation absorbiert: »Der neue Kult, der neue Gott musste sich in das System des Imperiums fügen und seine Stabilität mitgarantieren, seine Würde mitlegitimieren« (8/294; vgl. 295-297). D. h. Roms Synkretismus assimilierte alles kraftvoll Fremde durch Gleichsetzen mit den eigenen Gründen für Sicherheit, und »die orientalischen Kulte entliehen sich gegenseitig [...] Einzelheiten, um ihre Vereinbarkeit zu zeigen oder sich zu unterlaufen« (8/297f).

b Religionspolitische Integration bei gesellschaftlicher Zentralisierung

Reziprok zum Entstehen »lässt sich [...] nachweisen, dass der Ausgang des Synkretismus von Purismus, Traditionalismus, Restauration, Konversion und wiederum Religionspolitik bewirkt wurde« – als die Gesellschaftssysteme in Byzanz und Iran »dem isolierten Zusammenwohnen von »häretischen« Gruppen [...] ungünstig waren« (3/382).

a Metamorphose synkretistischen Assimilierens bei religiös-kultureller Krise

Von den älteren Religionen zu »den gnostischen Systemen und Erlösungskonzepten« kommt es durch eine beim synkretistischen Assimilieren an die eigenen Gründe für Sicherheit umwertende »fundamentale Metamorphose«. Dieser Religionswechsel vollzieht sich dadurch, dass »die Wertung der Welt so negativ wird, dass ein umfassendes Wissen [...] eine die Welt transzendierende und damit erlösende Qualität gewinnt« (3/455; vgl. 456-461; 547-552; 8/145-152) und als gnostische Botschaft verbreitet wird – für die, die sich in der gleichen Gefährdung erkennen.

So absorbierte der Manichäismus nach einem inneren Bruch zu Religionswechsel auch Elemente aus christlichen Häresien (3/51; 379; 390; 556-560; 8/336). »Man konstatiert die volle Paganisierung eines [...] schon halb heidnischen Judenchristentums durch Einbringung seiner wesentlichen soteriologischen Inhalte in ein dualistischeres, iranisches System, das seinerseits dabei gnostisiert wurde.« (3/228; vgl. 476).

b Integration synkretistischer Assimilierens bei religiös-kultureller Etablierung

Doch in der Sassanidenzeit wird von der zoroastrischen Staatskirche, die durch den Manichäismus herausgefordert war, gegen ihn Fremdes absorbiert, obwohl es früher Synkretismus mitkonstituiert hatte (3/376; vgl. 55; 363f).

Christlicherseits konnte durch Einordnung des gnostischen Perlenlieds in die Thomasakten »auch eine ›heidnische‹ Gnosis christianisiert werden«, dann »im Verlauf der Textgeschichte [...] sogar, unter Beibehaltung der asketischen, enkratitischen Tendenzen, [...] aus der neu christianisierten Gnosis das Gnostische emendiert«, entfernt werden (3/460).

Entsprechend nutzte Augustin gegen den Manichäismus christlich verstandenen Platonismus, denn er »hatte eine innere Verwandtschaft zwischen Mani und Plotin nachvollzogen, als er, vom nordafrikanischen Manichäismus herkommend, im Jahre 386 die Schriften des Plotin in der lateinischen, von christlichen Neuplatonikern Mailands benutzten Übersetzung wie eine Offenbarung las« (8/338).

a Assimilation als Konsequenz des Universalitätsanspruchs identischer Wahrheit?

Kurz vorher sollte sich der restaurative Synkretismus, den Kaiser Julian (361-363) mit dem Universalitätsanspruch der Weltvernunft betrieb, durch eine Religionsfreiheit vollziehen, die sich für alle auf je ihre Institutionen in der Gesellschaft zur Glaubensverbreitung beschränkte. Vorgesehene Grundlage war die rationalisierende Deutung der Mythen ihrer Tradition (8/245-248) im »religiösen Pluralismus« je durch »Bekenntnisschule [...] mit religionspropagandistischem Auftrag« (8/258f) – »hielt man eine solche Entscheidung nicht für nötig, gehörte man als Bürger per definitionem einem heidnischen Kult an« (8/261), für dessen Organisation Julian die christozentrischen kirchlichen Formen heliozentrisch assimilierte.

Der nicht mit Herrschaftsgewalt gegenüber monotheistischen Ansprüchen ausgestattete, sondern subversiv gewordene Synkretismus nimmt immer, z. B. »in Anatolien gerade so viel Christliches, im Iran gerade so viel Islamisches in sich auf, dass seine Träger in erneuerter Immunität [...] gegen Christentum und Islam jeweils vier Jahrhunderte lang verharren« (3/381). Bis heute folgen die Jeziden (3/533f; 8/675; 679) dem Modell der Manichäergemeinde, die dem Außendruck begegnete, indem sie »für das absolut Jüngste, das es in ihren Augen gab (nämlich die islamisch-arabische Überlieferung, die um sie herum gepflegt wurde), die Vermittlung des absolut Ältesten übernahm, über das sie verfügte: die altiranische erlösende Weisheit« – durch »Harmonisierung des altiranischen Weisheits- und Seelenverständnisses mit dem eigenen, d. h. mit dem manichäischen« als »Rückhalt im Eigenen«. (3/63 mit Walter Braunes Ausdruck)

b Integration als Konsequenz offener Interaktion

In frühchristlicher Zeit erforderte der fehlende Rückhalt in eigener entwickelter christlicher Kultur erst die Ausbildung z. B. einer Kirchensprache. D. h. »Verchristlichung eines Begriffes« beinhaltete »enorme geistige Anstrengung« und »geistlichen Mut« (8/121; vgl. 122-129; 209-224) für die so eingeleitete interaktionistische Integration. Denn solche offene Interaktion hatte das Ziel der Bekehrung, das Christen und Juden neu in die Alte Welt hineinbrachten (8,299; vgl. 302f), auch wenn etwa die Übernahme des Geburtstags des Sonnengottes für den Christen mit der Festlegung des Weihnachtstermins im Jahr 333 riskant und doppeldeutig war (8/307-319).

Die Synthese kann sich dann als Inkulturation vollziehen, »wenn die beeinflussende Größe bereits eine Kultur ist« – so wie »der sog. Christliche Orient« oder »die christianisierenden spanischen Nationen«. Dabei klärte sich, dass für die »Inkulturation als Ziel christlicher Mission« z. B. »die Würde und Erhaltung der indianischen Kultur genauso selbstverständlich wie ihr christliches Bekenntnis« sein sollte (8/11-13).

Im Islam haben eher iranische Sufis die Auslöschung des Synkretismus in Anatolien bewirkt, als die türkischen Ghāzīs (3/380). Dieser den vorangehenden Synkretismus

absorbierende schiitische Islam in Iran und das nichtchalcedonensische Christentum in Anatolien sind »darin vergleichbar, dass sie Synkretismus gegen das begünstigten, was hier wie dort orthodox werden sollte«. »Das hätte in Anatolien in einem innerchristlich-militärischen Kampf die byzantinische Orthodoxie werden können«, wurde aber hier wie im Iran »mit der imperialen Durchsetzung der osmanischen Macht im 15. Jh.« der sunnitische Islam (3/381; vgl. 502f; 8/400).

3 Bedeutung für heutige interreligiöse Verständigung

Derart lassen sich, angeleitet von C. Colpe, gut 2000 Jahre im Nahen und Mittleren Osten aufschlüsseln. Das ist von großer Bedeutung für religionswissenschaftliche Reflexion heutiger interreligiöser Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel, das Thema des VI. Internationalen Rudolf-Otto-Symposiums 2008 in Marburg. Der Tagungsband⁷ ist Carsten Colpe gewidmet und erinnert daran, dass er, trotz seiner damals schon fortgeschrittenen Parkinson-Erkrankung beim II. Rudolf-Otto-Symposium 1996 *Hermeneutik in Islam und Christentum*⁸ die Podiumsdiskussion geleitet und unvergessen eingeschränkt hat:

Für echten Dialog gilt es immer wieder Versuchen zu widerstehen, ein ideales Bild der eigenen Religion zugrunde zu legen, dazu in anderen Religionen Symmetrien zu sehen und darauf Klassifizierungen wie »Säkularismus« oder »Fundamentalismus« von unserer eigenen Geschichte zu projizieren. Bei einem so heiklen Thema wie »Glaubensverbreitung und Religionswechsel« ist es von besonderer Bedeutung, die Geduld aufzubringen, die auf einer anderen Geschichte beruhenden Erwartungen und Vorbehalte Anderer zur Kenntnis und in die eigenen Überlegungen aufzunehmen.

Zusammenfassung

Das Doppelwerk von Carsten Colpe *Iranier-Aramäer-Hebräer-Hellenen* (2003) und *Griechen-Byzantiner-Semiten-Muslime* (2008) gibt auf breiter Materialbasis methodologische Überlegungen zum Umfeld von aktiver Glaubensäußerung an die Hand. Der Artikel unterscheidet daraufhin synkretistisch-assimilierende und interaktionistisch-integrative Prozesse.

Summary

In the two volumes of Carsten Colpe *Iranier-Aramäer-Hebräer-Hellenen* (2003) and *Griechen-Byzantiner-Semiten-Muslime* (2008) you find a very lot of historical facts together with reflections on methodology concerning the frame for manifestations of active faith. From that discussion the article votes for a distinction between processes of syncretic assimilation and interactive integration.

Sumario

La doble obra de Carsten Colpe *Iranier-Aramäer-Hebräer-Hellenen* (2003) y *Griechen-Byzantiner-Semiten-Muslime* (2008) ofrece con una amplia base de datos reflexiones metodológicas sobre el contexto de la expresión activa de la fe. Partiendo de dicha obra, el artículo distingue entre procesos sincretistas de asimilación y procesos interaccionistas de integración.

⁷ Christoph ELSAS (Hg.), *Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel*, Berlin 2010. Ein vom EB Verlag eigens

gefertigtes Vorabexemplar wurde ihm beim Symposium überreicht.

⁸ Hans-Martin BARTH/Christoph ELSAS (Hg.), *Hermeneutik in Islam und Christentum*. Beiträge zum interreligiösen Dialog, Hamburg 1997.

Dialog und Mission - ein Widerspruch?

von Hans Waldenfels SJ

Spätestens seit dem 2. Vatikanischen Konzil ist »Dialog« ein kirchlicher Schlüsselbegriff. Niemals zuvor war die Weltkirche in ihrer Vielfalt so sehr in Erscheinung getreten wie auf diesem Konzil. Zwar stellten die europäischen, besser: die westlichen Ortskirchen noch immer die Mehrzahl der auf dem Konzil vertretenen Bischöfe. Doch die Entwicklung, die mit dem Ende des 2. Weltkriegs eingesetzt hatte, war unübersehbar. Die Zeit des Kolonialismus ging zu Ende. Aus früheren Kolonialgebieten wurden selbständige junge Völker und Nationen. Aus früheren Missionsgebieten wurden junge Kirchen. Der Segen, der über das Latein als völkerverbindende Sprache gesprochen wurde, ging unter in der Entscheidung, dass die Völker Gott in ihren eigenen Sprachen verehren und anbeten könnten und dass die Botschaft des Evangeliums so verkündet wird, dass fast ein jeder sie seither in seiner Muttersprache vernehmen kann.

1 Dialog heute

Dialog besagt wesentlich, dass unterschiedliche Menschen und Menschengruppen miteinander ins Gespräch kommen. Dialog bedeutet aber auch, dass weder alle zur selben Zeit sprechen noch dass alle dieselbe Sprache sprechen. Dialog besteht immer im Hören und Sprechen, im Sprechen und Antworten. Wo sich fremde Menschen und fremde Menschengruppen begegnen, verlangt die wechselseitige Rücksichtnahme zudem, dass sie bemüht sind, sich auf gleicher Augenhöhe zu begegnen.

Nun ist die Kirche gerade in ihrer katholischen Gestalt seit langem eine hierarchisch gegliederte Gemeinschaft. Hierarchie aber schafft immer Über- und Unterordnungen, damit verbunden Autoritäts- und Machtstrukturen. Eine der bedeutendsten Enzykliken des Konzilspapstes Johannes XXIII. trug den Titel *Mater et magistra, Mutter und Lehrerin*. Ob derselbe Papst, wenn er das Ende des Konzils miterlebt hätte, auch dann noch einer Enzyklika einen solchen Titel gegeben hätte?

In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ist davon die Rede, dass die Kirche keineswegs nur Lehrerin, sondern auch Schülerin sein kann und muss. So handelt die Nr. 44 von der Hilfe, die die Kirche von der heutigen Welt erfährt – eine Hilfe, die sie von in der Welt Stehenden erhält, »die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werke ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt«. Michael Sievernich gab seinem Beitrag zum Internationalen Kongress *WeltMission* im Mai 2006 in Freising die Überschrift *Von der Weltkirche lernen* – allerdings mit einem Fragezeichen, also als

1 Vgl. *WeltMission – Internationaler Kongress der Katholischen Kirche*. Dokumentation, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Arbeitshilfen 202), Bonn 2006, 282-292.

Anfrage¹. Die Festschrift für Michael Sievernich beginnt mit einem Beitrag von Bischof Franz-Peter Tebartz-van Elst: *Lernen im Vergleich*².

Man muss sich jedenfalls klar machen, dass die Einladung zum Dialog eine Einladung zu einem veränderten Umgang der Menschen untereinander ist. Das gilt für den Umgang mit einzelnen Menschen wie mit Menschengruppen. Die Einladung ergeht ganz allgemein in der Welt, keineswegs allein in der Kirche, – in der Kirche zunächst in dem Maße, als sie Teil der Welt ist und ihre Mitglieder zur Menschheitsfamilie gehören. Zwar ist der einzelne Mensch aus seinem Wesen heraus – jeder für sich – Individuum und Person sowie aus unserem Glauben ein von Gott einzigartig geschaffenes und geliebtes Wesen, aber er ist – das haben wir im Westen vielleicht lange Zeit eher vergessen – immer auch ein relationales Wesen, das heißt: ein Wesen, das wesentlich in einem Beziehungsgefüge lebt und von Anfang an in eine Gemeinschaft, eine Gesellschaft hineingeboren ist. Das braucht in seinen philosophischen und theologischen Begründungen nicht weiter ausgeführt zu werden; theologisch würde uns das zum innertrinitarischen Beziehungsgefüge, also zur Lehre und zum Glauben an den dreifaltigen Gott führen.

Wir bleiben bei der Vordergründigkeit der konkreten menschheitlichen Geschichte. Wohl zu keiner Zeit ist der Reichtum, der mit der Verschiedenheit der Menschen gegeben ist, so sehr ins Bewusstsein getreten wie in unseren Tagen. Wir erleben die Menschen in ihren unterschiedlichen Sprachwelten, Kulturen, Religionen und Weltanschauungen. Dieses Erlebnis verstärkt sich, weil die Welt sich aufgrund der immer weiter entwickelten Kommunikationsmedien in ihren verschiedenen Kontinenten täglich näher rückt und die unterschiedlichsten Menschengruppen sich auf eine zuvor nicht gekannte Weise vermischen. Der Tourismus führt ungezählte Menschen in Gegenden, die niemals zuvor so vielen Menschen zugänglich waren wie heute. Umgekehrt kommen Menschen anderer Völker und Rassen aus beruflichen und anderen Gründen in unsere Heimatländer, werden bei uns heimisch und nehmen am Ende gar unsere Staatsangehörigkeit an. Das Migrationsproblem ist zwar nicht neu. Wir kennen die Völkerwanderung, den Zuzug zur Zeit der einsetzenden Industrialisierung. Doch im 19. Jahrhundert waren sich die Menschen zumeist wenigstens weltanschaulich nahe. Heute dagegen fällt es einer großen Zahl muslimischer Türken schwer, sich etwa bei uns in Deutschland zu integrieren. Deutsche und Migranten bleiben sich vielfach fremd.

Der Dialog ist somit nicht mehr allein Sache des privaten Lebens, sondern Sache der allgemeinen Öffentlichkeit, des politischen Lebens, schließlich auch des religiösen Lebens. Er hat es – um zwei moderne soziologische Begriffe zu benutzen – nicht zuletzt mit der Pluralisierung und Globalisierung unserer Gesellschaft zu tun. Unser öffentliches Leben wird immer mehr von der Vielfalt gesellschaftlicher Gruppierungen geprägt. Zugleich sind die lokalen und regionalen Gesellschaften – Kommunen und Länder –, dann auch die Staaten immer stärker in kontinentale Gefüge eingebunden, am Ende in einem weltweiten Verbund, also global vernetzt. Diese Vernetzung erschöpft sich aber nicht in ökonomischen und finanzpolitischen Verflechtungen, sondern betrifft zugleich die kulturellen und weltanschaulich-religiösen Verankerungen.

2 Vgl. Mariano DELGADO/Hans WALDENFELS (Hg.), *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche*, Stuttgart 2010, 15-24.

3 Darmstadt 2009.

4 Frankfurt 2008; die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch.

Hier aber heißt dann Dialog Bemühung um einen friedvollen und für alle Menschen nützlichen Umgang miteinander, der – ungeachtet der unvermeidlichen Konflikte und Konkurrenzsituationen – allen ein Leben in Freiheit und Gerechtigkeit gewährleistet. Wohin aber führt das konkret in den Religionen, für uns selbst im Christentum, in seinen Kirchen, in unserer Kirche?

2 Dialog statt Mission?

Michael Sievernich hat uns als letztes seiner vielen bedenkenswerten Publikationen ein eindrucksvolles Werk mit dem Titel *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*³ geschenkt. Es lädt zu einer erneuten Beschäftigung mit der Geschichte der Kirche von ihren Anfängen an ein und endet mit Hinweisen auf das, was heute ansteht. Da ist dann die Rede von der Begegnung der Religionen. Stand am Anfang die Frage nach dem Auftrag der Kirche und ihrer Sendung, ihrer »Mission«, so endet das Buch gleichsam mit zwei Warnsignalen. Die Begegnung der Religionen führt in eine Situation »zwischen Zwang und Toleranz« und ruft nach der Beachtung des »Rechts des Anderen«. Dabei wird soviel klar: Zwang kann kein Weg sein, doch was heißt »Toleranz«? Ist Toleranz am Ende nichts Anderes als das Eintreten für ein *Laissez-faire*, in dem jeder nach seiner Fassung lebt und selig wird? Das kann es wohl nicht sein. Es gibt aber ein »Recht des Anderen«, das ein jeder auf seine Weise zu respektieren hat.

Zwei Zwischenbemerkungen können hier hilfreich sein:

Erstens: Es gab in der Zeit nach dem Konzil zeitweilig das unterschwellige Gefühl, man solle besser »Mission« durch »Dialog« ersetzen. Ich verrate kein Geheimnis, dass es auch unter Vertretern der Missionswissenschaft Überlegungen gab, die Fachdisziplin umzubenennen und das Wort »Mission« auszutauschen. Dabei ist die Disziplin ja kaum viel älter als ein gutes Jahrhundert – der älteste katholische Lehrstuhl kann 2011 auf sein hundertjähriges Bestehen in Münster zurückblicken. Zwar sind die drei deutschen Universitätslehrstühle – Münster, Würzburg und München – in den letzten Jahrzehnten entweder aufgegeben oder doch – wie in Münster – in ihrem Rang reduziert worden. Doch die Bezeichnung hat die Krisenzeiten überlebt. Allerdings musste der letzte Inhaber des Münsterschen C4-Lehrstuhls Josef Glazik mit Schmerzen erleben, dass der Begriff »Mission« nicht mehr allein für die christliche Verbreitung des Glaubens reserviert werden kann, sondern dass auch andere, im Hinduismus und Buddhismus und sonstwo beheimatete Religionsgruppen die Bezeichnung für sich in Anspruch nehmen. Doch nicht zuletzt dadurch erhielt der Begriff »Mission« auch im Christentum neues Heimatrecht.

Zweitens: Wurde die Missionsgeschichte bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts noch weithin als Erfolgsgeschichte gelesen, so mehren sich seither die Einsprüche. Vor allem mehren sich in den letzten Jahren die Vorwürfe, es seien nicht nur die Muslime, sondern auch Christen für die Auslösung von Gewalt und Gewalttätigkeit verantwortlich; überhaupt sei Religion eine Wurzel gesellschaftlicher Gewalttätigkeit. So trage der in den monotheistischen, abrahamitischen Religionen verkündete Gott schließlich die Verantwortung für heilige Kriege, Inquisition und Unterdrückung von Anders- und Ungläubigen, – Untaten, die von Anhängern dieser Religionen bis in unsere Tage ausgeübt würden.

Dagegen propagiert der Münchener Soziologe Ulrich Beck in seinem Buch *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*⁴ die These: »Inwieweit Wahrheit durch Frieden ersetzt werden kann, entscheidet über die Fortexistenz der Menschheit« (209). Unbestritten ist für Beck – gegen die lang verbreitete These von einer Aufhebung

der Religion durch eine fortschreitende Säkularisierung –, dass Religion auch in Zukunft eine Schlüsselrolle in der Weltpolitik spielen wird. Zu fragen ist nach ihm nur, »inwieweit die Ersetzung von Wahrheit durch Frieden möglich ist« (ebd.). Er selbst tritt für eine neue Priorität des Friedens gegenüber der Wahrheit ein, »weil die Eine Wahrheit nicht allein den Frieden, sondern die Fortexistenz der Menschheit gefährdet« (238). Hatte Samuel Philipp Huntington von einem *clash of civilizations* gesprochen, so konkretisiert Beck diesen *clash* zu einem *clash of universalisms* (vgl. 208 u. ö.). Anders gesagt: Es sind die universalen Ansprüche, die Absolutheitsansprüche, – der Absolutheitsanspruch des Christentums ist nur einer unter anderen –, die den Frieden unter den Völkern gefährden.

3 Was heißt dann noch »Mission«?

Das Missionsdekret des 2. Vatikanischen Konzils *Ad gentes* beginnt mit den Worten: »Zur Völkerwelt von Gott gesandt, soll die Kirche ›das allumfassende Sakrament des Heils‹ sein. So müht sie sich gemäß dem innersten Anspruch ihrer eigenen Katholizität und im Gehorsam gegen den Auftrag ihres Stifters, das Evangelium allen Menschen zu verkünden.« (Nr. 1).

Und weiter: »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ›missionarisch‹ (das heißt: als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters.« (Nr. 2).

Hier fällt zweierlei auf: *Erstens*: Die Sendung der Kirche wird streng theologisch begründet und aus dem innertrinitarischen Sendungsprozess hergeleitet. *Zweitens*: Die Mission ist keine zusätzliche Aufgabe der Kirche, die beliebig unter ihren Mitgliedern zugeordnet werden kann, Mission ist eine Wesenseigenschaft der Nachfolgegemeinschaft Jesu und hat es mit der umfassenden Aufgabe der Kirche zu tun, heilsvermittelndes Zeichen der Verbindung mit Gott und der Einheit der ganzen Menschheit zu sein. Sie findet ihre Konkretisierung in der Verkündigung des Evangeliums und das überall auf Erden. Christliche Mission besteht in der Evangelisierung der Völker. Entsprechend ist heute »Evangelisierung« auch der neue Name der christlichen Mission. Der Begriff stand in der Mitte des Apostolischen Schreibens Papst Pauls VI. *Evangelii nuntiandi* vom 8. Dezember 1975⁵.

Nach diesem Schreiben besteht aber die Verkündigung zunächst in einem »Zeugnis ohne Worte«. Der Papst schreibt: »Die Verkündigung muss vor allem durch ein Zeugnis erfolgen. Das geschieht z. B., wenn ein einzelner Christ oder eine Gruppe von Christen inmitten der menschlichen Gemeinschaft, in der sie leben, ihre Verständnis- und Annahmefähigkeit, ihre Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit den anderen, ihre Solidarität in den Anstrengungen aller für alles, was edel und gut ist, zum Ausdruck bringen. Ferner auch dadurch, dass sie auf ganz einfache und spontane Weise ihren Glauben in Werte bekunden, die über den allgemeingängigen Werten stehen, und ihre Hoffnung in etwas, das man nicht sieht und von dem man nicht einmal zu träumen wagt. Durch dieses *Zeugnis ohne Worte* (Meine Hervorhebung – H. W.) wecken diese Christen in den Herzen derer, die ihr Leben sehen, unwiderstehliche Fragen: Warum sind jene so? Was – oder wer – ist es, das sie be-seelt? Warum sind sie mit uns? In der Tat, ein solches Zeugnis ist bereits stille, aber sehr kraftvolle und wirksame Verkündigung der Frohbotschaft [...]. Zu diesem Zeugnis sind

⁵ Hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Bonn 1975.

⁶ Vgl. SIEVERNICH, *Mission* (wie Anm. 3), 28 u. ö.

⁷ Vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102.

alle Christen aufgerufen; unter diesem Gesichtspunkt können sie alle wirkliche Träger der Evangelisierung sein.« (Nr. 21).

Und er fügt hinzu: »Wir denken insbesondere an die Verantwortung, die die Auswanderer in ihren Gastländern tragen.«

Michael Sievernich lenkt in seinem Standardwerk über die christliche Mission wiederholt die Aufmerksamkeit auf das, was er »kapillare Verbreitung« nennt.⁶ Darunter versteht er die Ausbreitung des Christentums im alltäglichen Leben, im Zusammenleben innerhalb der Familien und Hausgemeinschaften, im Freundeskreis, unter Berufskollegen, in der Nachbarschaft, auf Reisen, – auf jeden Fall unspektakulär, nicht durch auffällige Aktionen und aufgrund gezielter Beauftragung. Anders gesagt: Die Mission verwirklicht sich ursprünglich im gelebten Zeugnis, das Anlass zu Rückfragen geben mag und dann auch zu ausgebildeten Formen einer werthafter Unterweisung, zu Katechese und Predigt, zu Glaubensreflexionen u. a. führt. Tatsächlich wird diese Seite der Mission in der Beschäftigung mit der Missionsgeschichte vielfach übersehen. Doch ist es diese Weise der Evangelisierung, in der Gleichnisse wie die vom Salz der Erde, vom Sauerteig und vom Licht der Welt erst wirklich zum Tragen kommen.

Wo das Zeugnis im Alltag bedacht wird, sind wir aber in den Situationen, in denen sich Menschen auf der Straße, zu Hause, um den Tisch oder sonstwo begegnen. Es sind die ursprünglich dialogischen Situationen, in denen Menschen auf Augenhöhe und zumeist ohne Herrschaftsallüren miteinander verkehren. Das bestätigt sich, wenn wir den Blick auf die verschiedenen Ebenen werfen, auf denen sich Dialog und Glaubensverkündigung abspielen.

4 Arten des Dialogs

In dem gemeinsam vom Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker am 19. Mai 1991 veröffentlichten Dokument *Dialog und Verkündigung*⁷ werden vier Arten des Dialogs unterschieden: »a) Der Dialog des Lebens, in dem Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, indem sie Freud und Leid, ihre menschlichen Probleme und Beschwernisse miteinander teilen. b) Der Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwicklung und Befreiung der Menschen zusammenarbeiten. c) Der Dialog des theologischen (wir könnten auch ganz allgemein sagen: des wissenschaftlichen – H. W.) Austausches, in dem Spezialisten ihr Verständnis ihres jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und die gegenseitigen Werte zu schätzen lernen. d) Der Dialog der religiösen Erfahrung, in dem Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, z. B. was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht.« (Nr. 42).

Wie das christliche Zeugnis beginnt auch der Dialog in der Unscheinbarkeit alltäglichen Lebens. Damit ist ihm der Charakter des Außergewöhnlichen und Elitären genommen. Im alltäglichen Umgang gehört beides zusammen: das Gespräch und die Bezeugung der eigenen Überzeugungen. »Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über«, übersetzt Martin Luther Mt 12,34.

Wir tun also gut daran, beides – Dialog und Sendungsauftrag – in den Ablauf des alltäglichen Lebens zurückzubinden und ihnen den Hauch des Elitären zu nehmen. Das ist offensichtlich einfacher, wenn wir die theoretischen Reflexionen beiseite lassen und uns an der Praxis des Lebensalltags orientieren. Der Widerspruch, den manch einer zwischen Dialog und Mission sehen möchte, muss andere Gründe haben.

5 Der (scheinbare) Widerspruch

In der Tat hat der scheinbare Widerspruch zwischen Dialog und Mission seine eigenen Gründe.

1 *Ein unterschiedliches Sprachgeschehen:* Dialog ist auf jeden Fall ein Sprachgeschehen, an dem immer mehrere beteiligt sind. Auch die Mission ist lange vorrangig als ein Sprachgeschehen angesehen worden, als werthafte Verkündigung und Zeugnisgebung. Doch in der werthafte Verkündigung spricht zunächst einer, und er tut es als Beauftragter. Die Apostel waren vom Herrn zur Sendung beauftragt und wurden als Beauftragte ausgesandt. Entsprechend war die Verkündigung zunächst monologisch, nicht dialogisch. Sie forderte zwar zu einer Antwort heraus und erzeugte so ein Sprachgefälle, in dem das ergehende Wort zur zustimmenden Antwort herausforderte. Nachträglich kann es so auch im Vorgang der Verkündigung zu einem Dialog kommen. Doch die Situation des potentiellen Hörers des Wortes steht zunächst nicht im Vordergrund. Seine Fragen und sein Suchen interessieren nicht. Und ob die Verkünder früher immer an einem nachträglichen Gespräch oder gar Dialog interessiert waren, lässt sich im Blick auf die Geschichte durchaus bezweifeln. Im Vordergrund stand lange einzig und allein die Botschaft, also das, was herübergebracht werden soll. Für den Verkünder war es dann wichtig, ob und wie er mit seiner Botschaft ankommt.

2 *Der übersehene Hörer:* Zu den heute gewonnenen Einsichten gehört, dass die Botschaft des Evangeliums nirgendwo auf eine *tabula rasa* stößt. Von Leonardo Boff stammt das schöne Buch mit dem Titel *Gott kommt früher als der Missionar*⁸. Schön wäre es, wenn es immer nur Gott wäre, der schon früher da war. Tatsächlich hat der Andere aber zunächst seine eigenen, ihm aus seiner Biographie zugewachsenen Überzeugungen. Immer hat er auch seine eigene Weltanschauung und Religion. Mit dem 2. Vatikanischen Konzil bekennen wir Christen uns inzwischen zu dem, was in anderen Religionen wahr und heilig ist (vgl. *Nostra aetate* Nr. 2). Damit aber wird zugleich gesagt, dass wir den Hörer in seiner Andersheit nicht mehr einfach übersehen können, dass er nicht mehr allein unser »Missionsobjekt« ist, sondern dass wir ihn in seiner eigenen Subjekthaftigkeit als Gegenüber und als Gesprächspartner wahr- und ernstnehmen müssen.

3 *Die fehlende Hermeneutik:* Aus heutiger Sicht stellen wir fest, dass es viel zu lange an einer hinreichenden Hermeneutik des Fremden gefehlt hat. Zwar haben die großen Missionare der neuzeitlichen Mission in Lateinamerika, in Indien und China – ich nenne anlässlich seines Jubiläums Matteo Ricci, der am 11. Mai 1610, also vor 400 Jahren, in Beijing gestorben ist, – nach Brücken des Verstehens und der Verständigung gesucht. Sie haben sich bemüht, die fremden Sprachen zu lernen und nach Anknüpfungspunkten in anderen Sprachen, Philosophien und Religionen geforscht. Doch es muss erlaubt sein zu fragen: Haben sie die fremden Standpunkte auch als *in sich* wertvolle Erkenntnisgrundlagen betrachtet? Oder waren die fremden Ideen nicht doch vielmehr vorrangig in ihrem Nützlichkeitswert und ihrer Verwendbarkeit für die Verbreitung der eigenen Ideen, Lehren und Botschaften interessant?

8 Vgl. Leonardo BOFF, *Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*, Düsseldorf 1991.

9 Vgl. Norbert BOLZ, *Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen*, München 2008, 14. Bolz geht es in dem Buch in hohem Maße um die Stellung des Europäers (und des Christentums) im heutigen Kulturvergleich.

Die genannten Fragepunkte lassen sich ergänzen und erweitern. Es lässt sich manches zurückfragen. Wir begnügen uns mit der Feststellung, dass sich aus verschiedenen Gründen ein Widerspruch zwischen Dialog und Mission konstruieren lässt und dass man heute im Dialog einen Ansatzpunkt für einen erneuerten Umgang mit Anderen und Fremden erkennen kann. Ich selbst möchte aber an dieser Stelle auf einige Gefährdungen unserer missionarischen Einstellung aufmerksam machen.

6 Vergleichen – reicht das?

Wer Fremdem begegnet, muss das Fremde als solches wahrnehmen. Es ist nicht verwunderlich, dass die Ästhetik als Wahrnehmungslehre und, damit verbunden, die Phänomenologie auch in der Theologie zunehmend Beachtung finden. Wer sich über andere und anderes ein Urteil bilden will, muss sie zunächst kennen lernen. Nur dann kann er sie verstehen und sich im zwischenmenschlichen Bereich verständigen. Das gilt auch, wenn wir uns auf andere Weltanschauungen und Religionen einlassen. Jede Kenntnissnahme des Fremden aber beginnt zumeist mit der Wahrnehmung von Bekanntem und Vertrautem. Anders gesagt: Man beginnt das Fremde mit Bekanntem zu vergleichen, es kommt zu einem Wiedererkennen oder eben auch nicht. Wir gehen also von uns Bekanntem auf das uns Fremde zu und stellen – zumeist ohne viel dabei zu denken – Vergleiche an.

Das kennen wir aus der wissenschaftlichen Praxis. In der Religionswissenschaft nimmt die vergleichende Religionswissenschaft längst einen breiten Raum ein. Schon vor Jahren hat der Münstersche Religionspädagoge Adolf Exeler eine vergleichende Pastoral gefordert und entsprechende Reaktionen in der praktischen Theologie, auch in der Missionswissenschaft ausgelöst. In einer Zeit, in der die Kontextualität der Theologie, also die Eingebundenheit der Theologie in Raum und Zeit, theologisch reflektiert wird, braucht die Berechtigung einer solchen Grundeinstellung nicht mehr ausführlich begründet zu werden.

Nachdenklich stimmt freilich, was der Berliner Kommunikationstheoretiker und Philosoph Norbert Bolz mit Niklas Luhmann u. a. bemerkt⁹: *»Man streitet nicht, man vergleicht.* So resümiert Niklas Luhmann einen rein funktionalistischen Begriff der Kultur des Vergleichs der Kulturen. Doch das funktioniert nur in der Eigenwelt der Wissenschaft und antwortet nicht auf das Selbstverständnis des guten Europäers. Rüdiger Altman spricht im ‚Blick auf diese komparatistische Kulturwissenschaft‘ spöttisch vom *entproblematisierten Europäer, der sein Amüsement dabei findet, Kammerdiener seiner Kultur zu sein und froh ist, wenn er einen noch so schlüpfrigen Notausgang aus seiner Geschichte erreicht.*«

Nach Luhmann und Bolz löst also der Vergleich den Streit ab. Es geht nicht mehr darum, sich für etwas zu entscheiden, sondern es genügt anscheinend, miteinander auszukommen. In der Tat stellt sich, wo der Vergleich sich in den Vordergrund spielt, die Frage: Was will man im Vergleich erreichen? Gewiss ist schon viel erreicht, wenn man zu einem besseren Verstehen kommt. Doch erfüllen wir als Theologen damit unseren Auftrag? Wandelt sich nicht die Theologie in mancher Hinsicht längst unter der Hand zu einer christlichen Religionswissenschaft?

Theologie ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass sie sich im bleibenden Spannungsfeld von wissenschaftlicher Verantwortung und Rückbindung an das christliche Zeugnis, von Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit vollzieht. Sie ist aber keine Theologie mehr, wenn sie sich im Rahmen interdisziplinärer Forschung am Ende nur noch mit den Bedingungen befasst, unter denen sie sich entfaltet, und über der Beschäftigung mit Kontexten den Sinn für den Text und die ursprüngliche Motivation und Inspiration aus den Augen verliert.

Jeder ernsthafte Dialog hat, wenn er bewusst als solcher geführt wird, Inhalt und Ziel. Das wurde schon bei der Aufzählung der verschiedenen Ebenen des interreligiösen Dialogs deutlich: Man möchte im Alltag miteinander zurechtkommen. Es gibt sinnvolle Kooperationen im gesellschaftlichen Raum, in praktischen Fragen, bei Notsituationen, Katastrophen, im Einsatz für Freiheit und Gerechtigkeit. Man will sich besser kennen lernen und verstehen. Man will sich im Feld religiöser Erfahrung austauschen, vertiefen, vielleicht gar befruchten.

In all diesen Situationen eines interreligiösen Dialogs spielen aber Überzeugungen mit, ja sie dürfen und sollen mitspielen. Dagegen gehört es zur Grundlage komparativer Wissenschaften, dass persönliche Überzeugungen draußen vor bleiben. Zwischen Religionswissenschaft und Theologie liegt darin der entscheidende Unterschied. Wenn Ulrich Beck es für angezeigt hält, dass wir um des lieben Friedens willen die Wahrheitsfrage ein- oder gar ausklammern, stehen wir an diesem entscheidenden Punkt.

Als Theologen können wir uns aber im Prozess des Kennenlernens und Vergleichens nicht darauf beschränken, Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten und sie auf sich beruhen lassen. Wir kommen – im Gegensatz zu Beck – schon um der Gestaltung unserer eigenen Existenz und der Zukunft willen an Entscheidungen nicht vorbei. Die Wahrheitsfrage bleibt ein Stachel im Fleisch. Schließlich erschöpfen sich religiöse Grundüberzeugungen auch nicht in der Kritik an bestehenden Zuständen. Sie waren und sind stets *positive* Impulse, die in den Weltdiskurs einzubringen sind, – *importune opportune*, ob es passt oder nicht. Wer für den Frieden eintritt, muss zugeben, dass es auch den faulen Frieden und die Friedhofsruhe gibt, die niemanden zufrieden stellen können.

7 Auf den Areopagen heutiger Welt

Papst Johannes Paul II. gab in seiner großen Missionsenzyklika *Redemptoris missio* vom 7. Dezember 1990, also vor 20 Jahren, zu bedenken, dass der Mensch in der modernen Welt dazu neigt, »sich auf die horizontale Ebene einzuengen«, und fragte¹⁰: »... was wird aus dem Menschen ohne Öffnung auf das Absolute hin? Die Antwort liegt innerhalb des Erfahrungsbereiches jedes Menschen, sie ist aber auch eingeschrieben in die Geschichte der Menschheit, mit dem im Namen von Ideologien und politischen Regimen vergossenen Blut, die eine ›neue Menschheit‹ ohne Gott aufbauen wollten.« (Nr. 14).

Bei allen Vergleichen im innerweltlichen Raum dürfen wir die Grundfrage nach Transzendenz, nach dem Absoluten, nach Gott nicht auf sich beruhen lassen. Die Krisensituationen in der Welt dürfen uns nicht blind machen für die viel grundlegendere Krise des Gottesverlustes in der Welt.

Wir alle kennen die große Missionsrede, die Paulus mit eher zweifelhaftem Erfolg auf dem Areopag von Athen gehalten hat. Johannes Paul II. griff dieses Bild in der Enzyklika auf und sprach von »modernen Areopagen« (vgl. Nr. 37). Zu ihnen zählte er die Welt der Kommunikation, die Massenmedien, ihren Einfluss auf die Ausbildung einer neuen Kultur und Sprache; er nannte den Friedenseinsatz, die Entwicklung und Befreiung der Völker und Minderheiten, die Menschenrechte, die Förderung von Frauen und Kindern, den Schutz der Schöpfung, den weitläufigen Areopag der Kultur, der wissenschaftlichen Forschung

¹⁰ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100.

und der internationalen Beziehungen, »die alle einen Dialog begünstigen und zu neuen Projekten zugunsten des Lebens führen«.

Er fährt dann fort: »Man muss sich aufmerksam und engagiert in diesen modernen Instanzen einbringen. Die Menschen fühlen sich wie Seeleute auf der stürmischen See des Lebens, aufgerufen zu immer größerer Einheit und Solidarität. Lösungen für die existentiellen Probleme können nur unter Mitwirkung aller studiert, diskutiert und experimentiert werden. [...] Die Christen, die in dieser internationalen Dimension leben und arbeiten, sollen sich ihre Pflicht, das Evangelium zu bezeugen, vor Augen halten.«

In der Tat leben wir in einer dramatischen und faszinierenden Zeit. Wir müssen sie nur immer neu in ihrer Dramatik wahrnehmen. Doch als Christen sollten wir also, wo immer wir leben und wirken, nicht vergessen: Wir leben aus Überzeugungen, und wir leben bei allem, was wir tun, auf dem Weg der Nachfolge Christi. Das aber muss in unserem Leben sichtbar und spürbar werden. Was die Kirche als Nachfolgegemeinschaft Jesu der Welt bietet, ist in den Worten des Papstes dies: »Christus, der sich als ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ (Joh 14,16) bezeichnet. Es ist der christliche Weg der Begegnung mit Gott, mit dem Gebet, mit der Askese, mit der Entdeckung des Lebenssinnes. Auch das ist auf dem Areopag zu verkündigen.«

In der Praxis des Lebens finden Dialog und Mission zusammen. Wo das den Vertretern der verschiedenen religiösen Wege bewusst ist, werden sie – im Bild des Apostels Paulus gesagt (vgl. 1 Kor 9,24) – Läufer in der Rennbahn, die um die Wette dem Ziel des Lebens entgegenreisen. Mögen wir alle stets bemüht sein, das Ziel zu erreichen!

Zusammenfassung

Der Beitrag setzt sich mit dem scheinbaren Widerspruch von Dialog und Mission auseinander. Nach einer Analyse der heutigen allgemeinen Dialogsituation, des Missionsverständnisses und des interreligiösen Dialogs nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zeigt der Beitrag auf, dass in der Praxis des Lebens Dialog und Mission zusammengehören.

Summary

The contribution tackles the apparent contradiction between dialogue and mission. After analysing the general situation of dialogue today and the understanding of mission and interreligious dialogue after the Second Vatican Council, the article demonstrates that dialogue and mission belong together in the experience of life.

Sumario

El artículo trata de la presumible contradicción entre diálogo y misión. Después de un análisis de la actual situación del diálogo, de la comprensión de la misión y del diálogo interreligioso a partir del Concilio Vaticano II, el artículo muestra que en la práctica diálogo y misión son inseparables.

Von der *potentia oboedientialis* zum λόγος ἀποκριτικός

Auf dem Weg zu einer responsiven Theologie der Religionen

von Franz Gmainer-Pranzl

Religionstheologie ist nur *ein*, wenn auch entscheidender Diskurs im vielfältigen Forschungsfeld »Theologie interkulturell und Studium der Religionen«¹. Geht es im Rahmen von »Theologie interkulturell« um die kontextuelle Verortung *und* universale Dynamik des (christlichen) Glaubens, die – vor allem im Zusammenhang missionarischer Praxis – eine intensive Auseinandersetzung sowohl mit einzelnen kulturellen Identitäten als auch mit dem »Lernraum Interkultur«² insgesamt nach sich zieht, stellt Religionstheologie die Frage, in welcher Weise sich der christliche Glaube zu anderen religiösen Traditionen verhält. Von daher ist etwa – vereinfacht gesagt – das Verhältnis zwischen europäischen und asiatischen Christen grundsätzlich ein Thema von »Theologie interkulturell«, während das Verhältnis zwischen Christen und Hindus in Indien eine religionstheologische Angelegenheit darstellt. Im ersten Fall geht es *intrareligiös* um die (inter-)kulturelle Vermittlung des Glaubens, im zweiten Fall *interreligiös* um die Herausforderung durch alternative religiöse Heils- und Wahrheitsansprüche.³

Die religionstheologische Auseinandersetzung ist insofern besonders anspruchsvoll, als sie andere religiöse Glaubensformen mit den dazugehörigen Weltinterpretationen, Erlösungsbotschaften, Handlungsanweisungen und Gottesvorstellungen auf Grundlage

1 Zur Etablierung des Zentrums »Theologie interkulturell und Studium der Religionen« an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg vgl. das Sonderheft der *StThZ* 6 (2002) zum Fakultätsschwerpunkt »Theologie interkulturell und Studium der Religionen«; Mariano DELGADO, Neue Entwicklungen an Theologischen Fakultäten in Sachen Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, in: *ZMR* 93 (2009) 123-124.

2 Ich beziehe mich hier auf eine Veröffentlichung aus dem Bereich entwicklungspolitischer Forschung; vgl. Margret STEIXNER, *Lernraum Interkultur*. Von interkultureller Erfahrung zu interkultureller Kompetenz. Potentiale und Relevanz des interkulturellen Coachings am Beispiel von Fachkräften der Entwicklungszusammenarbeit (ÖFSE Forum 34), Wien 2007.

3 Zu dieser komplexen Differenzierung vgl. Michael BONGARDT, Glaubenseinheit statt Einheitsglaube. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologien, in: Klaus

MÜLLER (Hg.), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard LARCHER, Regensburg 1998, 243-260; Roland FABER, Der transreligiöse Diskurs. Zu einer Theologie transformativer Prozesse, in: *polylog*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 9 (2003) 65-94; Joachim WILLEMS, *Interkulturalität und Interreligiosität* (Interkulturelle Bibliothek 126), Nordhausen 2008.

4 Jürgen WERBICK, Was hat die Theologie an den Universitäten zu suchen?, in: *Orientierung* 64 (2000) 174-176; 175.

5 Vgl. die detaillierte theologiegeschichtliche Auseinandersetzung von Franz-Josef NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*. Zur Genealogie eines Traktats (ITHS 12), Innsbruck/Wien 1983, vor allem die Darstellung von Pierre Charron (1541-1601), dem Nestor der traditio-

nellen Dreiteilung fundamentaltheologischer *demonstrationes* (vgl. ebd., 156-167). – Präzise arbeitet Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Grundkurs Fundamentaltheologie*. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 11-23, die methodische Ausrichtung und systematische Verortung der *demonstratio christiana* heraus. Schon vorher hatte derselbe Autor darauf aufmerksam gemacht, dass dieser (auch »Offenbarungstraktat« genannte) Abschnitt traditioneller Fundamentaltheologie »in einen zentralen Problembereich der aktuellen *Theologie der Religionen*« führt (Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio christiana*, in: Heinrich DÖRING / Armin KREINER / Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken*. Neue Wege der Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 1993, 49-145, 81). – Eine konsequente Vermittlung der Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens mit dem Anspruch (und Widerspruch) anderer Religionen bietet Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2005.

einer eigenen Glaubensüberzeugung wahrnimmt. Während eine religionswissenschaftliche Zugangsweise die Partizipation an einer religiösen Bekenntnistradition methodisch strikt ausklammert und »Glaube« als Befangenheit gegenüber echter Erkenntnis ansieht, verdankt sich der religionstheologische Diskurs – wie Theologie insgesamt – einem »Logos der Zustimmung«⁴, also einer reflexiven Auseinandersetzung mit eigenen und fremden religiösen Wahrheitsansprüchen auf Basis einer gelebten Entscheidung für eine bestimmte religiöse Überzeugung. »Glaube« ist – (religions-)theologisch gesehen – die Voraussetzung, um die eigene religiöse Wahrheit vertreten zu können und in ihrem Licht den Ansprüchen fremder Religionen begegnen zu können. In einem Wissenschaftsklima, das der (Religions-)Theologie generell die Fähigkeit zu kritischer Arbeit am Phänomen »Religion(en)« abspricht, ist es umso wichtiger, den spezifischen Beitrag der Religionstheologie sowie das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis theologischen Denkens insgesamt zu verdeutlichen: Religionstheologie versteht sich weder als ideologisch befangene Apologetik eines »wahren Glaubens« noch als Alternative zur religionswissenschaftlichen Forschung oder religionsphilosophischen Reflexion, sondern als Ausdruck der Frage, wie die spannungsgeladene Pluralität der Heils- und Wahrheitsansprüche unterschiedlicher Religionen aus der teilnehmenden Perspektive einer christlich-theologischen Glaubensüberzeugung zu beurteilen sei. »Beurteilen« ist hier – wohlgemerkt – in einem *diskursiven* und nicht in einem wertenden Sinn gemeint; ein religionstheologisches »Urteil« versteht sich als Aussage, die einen diskursiv einlösbaren Geltungsanspruch behauptet, und nicht als Imperativ, der über die Gewährung von Anerkennung entscheidet.

Dass es so etwas wie »Religionstheologie« gibt (und zwar von Beginn des Christentums an), ist ein starkes Zeichen dafür, dass glaubende Menschen nicht in einer Totalidentifikation mit ihrer religiösen Tradition aufgehen, sondern auch als Glaubende *denken*, das *Andere* und *Außen* ihrer religiösen Identität wahrnehmen und sich dazu herausgefordert sehen, sich dazu zu verhalten, dass die religiöse Ordnung der Dinge, zu der sie sich bekennen, von anderen Religionen eben *anders* gesehen wird, und zwar *fundamental* anders. Religionstheologie treiben heißt, sich dem, was andere Religionen zu sagen haben, zu stellen, und zwar *wegen* des eigenen Glaubens. Gerade als Glaubender bewegt mich die Frage, was *mein* Glaube angesichts des *anderen* Glaubens bedeutet; gerade als Religiöser bin ich dem interreligiösen Dialog unausweichlich verpflichtet, weil es mir um *meinen* Glauben ernst ist. Wer den interreligiösen Dialog für überflüssig und die religionstheologische Auseinandersetzung für verfehlt hält, muss sich die Frage gefallen lassen, ob er seiner eigenen religiösen Tradition zutraut, sich auf dem Feld der Begegnung mit anderen religiösen Bekenntnissen zu bewähren. Ein Rückzug aus interreligiösen Begegnungen und religionstheologischen Bemühungen verfehlt das, was die traditionelle katholische Fundamentaltheologie als *demonstratio christiana* bezeichnet hat: die Fähigkeit, den Logos christlicher Hoffnung gegenüber Nichtglaubenden und Andersglaubenden zu verantworten.⁵

Dieser anspruchsvollen, spannungsreichen, mitunter aporetisch erscheinenden Aufgabe stellt sich die Religionstheologie, um deren Weiterentwicklung gegenwärtig intensiv gerungen und diskutiert wird. Die folgenden Überlegungen möchten einen Beitrag zu dieser Diskussion liefern, indem sie (1) auf ein Problem aufmerksam machen, das im Ansatz der religionstheologischen Theoriebildung liegt und eine gewisse Stagnation mitbedingt hat; (2) mit Blick auf einen möglichen Neuansatz auf einen mittlerweile klassischen Text der Theologie des 20. Jahrhunderts zurückgreifen und diesen mit religionstheologisch geschärften Augen neu lesen, sowie (3) die Methodologie und Problemwahrnehmung eines zeitgenössischen philosophischen Diskurses zur Reformulierung religionstheologischer Ansätze heranziehen.

1 Religionstheologie – quo vadis?

Vor einiger Zeit erlebte »die Religionstheologie« – wenn dieser Kollektivsingular hier so verwendet werden darf – genau das, was Thomas Kuhn vor fast fünfzig Jahren einen »Paradigmenwechsel« genannt hat. In seiner mittlerweile »klassischen« wissenschaftstheoretischen Studie *The structure of scientific revolution* (1962) unterscheidet Kuhn eine soziologische und eine exemplarische Bedeutung von »Paradigma«⁶; im ersten Sinn handelt es sich um »die ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden«, im zweiten Sinn um ein konkretes Problemlösungsmodell. Wenn nun, wie Kuhn zeigte, in einem wissenschaftlichen Zusammenhang Anomalien bewusst werden, also die Erwartungen der »normalen Wissenschaft« nicht erfüllt werden und diese Abweichungen immer häufiger werden, kommt es zur Spannung zwischen dem Versuch einerseits, Anomalien an das bestehende Paradigma der Erklärung anzugleichen, und der Bereitschaft andererseits, das eigene Paradigma zu verändern, es also nicht mehr ständig mit Zusatzhypothesen auszustatten, die den eigenen Erklärungsrahmen retten sollen. Die Weiterentwicklung wissenschaftlicher Theorien, so Kuhn, verdankt sich wesentlich dem Auftreten von Krisen, die damit beginnen, dass ein bestehendes Forschungsparadigma aufgeweicht wird. Wie aber enden solche Krisen? Auf eine der drei folgenden Arten, wie Thomas Kuhn ausführt:⁷ 1. Die normale Wissenschaft wird mit dem krisenerzeugenden Problem fertig. 2. Sie wird mit dem Problem nicht fertig, archiviert es aber und überantwortet es künftigen Generationen, »die besser gerüstet sein werden«; oder: 3. Das bisherige Paradigma scheitert, und es tritt ein neuer Paradigmen-Anwärter auf, der sofort einen Streit über seine Anerkennung auslöst. Offenbar durchlebte die religionstheologische Diskussion der vergangenen Jahre genau jene Phase, die Kuhn als dritte Möglichkeit positionierte. Das jahrhundertelange Paradigma theologischer »Normalität« – aus heutiger Sicht mit dem Begriff »Exklusivismus« gekennzeichnet – wurde mit dem krisenerzeugenden Problem bleibender, ja sich verschärfender religiöser Pluralität nicht mehr fertig. Archivieren oder Normalisieren im Sinn der zweiten von Kuhn angeführten Möglichkeit lässt sich dieses »Problem« nicht, weil das Leben in einer kulturell und religiös vielgestaltigen und widersprüchlichen Welt sowie in einer Gesellschaft, die nach Habermas »mit dem Fortbestehen eines Dissenses«⁸ zwischen Gläubigen, Andersgläubigen und Säkularen rechnen muss, Realitäten geschaffen hat, die nicht mehr rückgängig zu machen sind. Selbst das Beharren auf monokulturellen Milieus oder die nur mit struktureller Gewalt herstellbaren »Gottesstaaten« sind letztlich als Reaktion auf die nicht zu leugnende Realität eines unausweichlichen Pluralismus zu verstehen.⁹

6 Vgl. Thomas S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (stw 25), Frankfurt 1988, 186 (Postskriptum, 1969).

7 Vgl. KUHN, *Struktur* (wie Anm. 6), 97.

8 Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 271.

9 Formen solcher kulturell, politisch und religiös legitimer Gewalt bestätigen letztlich, was Habermas treffend auf den Punkt bringt: »Die Konkurrenz zwischen Weltbildern und religiösen Lehren, die die Stellung

des Menschen im Ganzen der Welt zu erklären beanspruchen, lässt sich auf der kognitiven Ebene nicht schlichten« (ebd., 141).

10 Vgl. Hans KÜNG / David TRACY (Hg.), *Das neue Paradigma von Theologie*. Strukturen und Dimensionen, Zürich / Gütersloh 1986.

11 Roman SIEBENROCK bezeichnet die Konzilerklärung *Nostra aetate* mit Recht als »Areopagrede der römisch-katholischen Kirche für eine neue Epoche der Kirchengeschichte« (Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzils-

erklärung »Nostra Aetate«, in: Günther WASSILOWSKY [Hg.], *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* [QD 207], Freiburg i. Br. 2004, 154–184, 163).

12 Auf diese Problematik, in der eine theologische Irritation zum Ausdruck kommt, hat der aus Sri Lanka stammende Theologe Aloysius PIERIS SJ deutlich hingewiesen; vgl. vor allem, *Feuer und Wasser*. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum (TDW 19), Freiburg i. Br. 1994, 15–33; 115–124.

13 KUHN, *Struktur* (wie Anm. 6), 116.

Was die Tradition katholischer Theologie betrifft, hat das Zweite Vatikanische Konzil vor allem in seinen Dokumenten *Gaudium et spes*, *Lumen gentium*, *Nostra aetate* und *Dignitatis humanae* einen solchen Paradigmenwechsel vollzogen,¹⁰ und zwar in erster Linie wissenschaftspragmatisch und nicht wissenschaftstheoretisch. Die Art und Weise, wie das Konzil mit dem Umbruch geltender Plausibilitäten und dem Einbruch nichtchristlicher Religionen umging, ist theologisch vielsagend: es sah nämlich diese Entwicklung nicht als »Problem« an, sondern als Herausforderung, die dem eigenen Glaubensverständnis etwas Entscheidendes zu sagen hat. Ohne hier eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem religionstheologischen Paradigmenwechsel des Zweiten Vatikanums zu leisten,¹¹ ist auf jeden Fall festzuhalten: Das bisher geltende (aber keineswegs ursprüngliche!) Paradigma des *Exklusivismus* wurde als gescheitert angesehen – und dies theologisch aus einem einzigen Grund, der sowohl in NA 2 als auch in LG 16 explizit angeführt wird: aufgrund des Anspruchs des *allgemeinen Heilswillens Gottes*. Das Bekenntnis dazu, dass Gott *alle* Menschen retten will, und das Ernstnehmen des Wahren und Heiligen, das in nichtchristlichen Religionen gegenwärtig ist, führte zu jener theologischen Diskursformation, die später auf den Namen »Inklusivismus« getauft wurde und Theologie und Glauben der nachkonziliaren Kirche prägte. Mit dieser Position konnten die missions- und religionstheologischen Anomalien, die das exklusivistische Paradigma bekanntlich mit den Zusatzhypothesen der »Begierdetaufe« und des »limbus parvulorum« vergeblich zu bewältigen versuchte, als Chance und Vermittlung der eigenen religiösen Identität gesehen werden und nicht als Krise oder Bedrohung.

Dieses »inklusive Paradigma« währte nicht lange, und es zeigten sich neue Anomalien, Widersprüche und theologische Aporien. Wenn etwa das Christentum in Asien auf Dauer eine soteriologisch irrelevante und kulturell marginale Größe bleibt,¹² zugleich aber den Anspruch erhebt, selbst in Fülle jenes Heil und jene Wahrheit zu vertreten, an der andere Religionen nur ansatzweise und bruchstückhaft partizipieren, gerät die religionstheologische Plausibilität in eine schwierige Schieflage, und es taucht die Frage auf, ob nicht die faktisch gegebenen nichtchristlichen Heilswege auch die theologisch möglichen, ja vielleicht sogar gebotenen sind. Das Auftreten der viel zitierten »Pluralistischen Religions-theologie« hat, ganz im Sinn des Kuhnschen »Paradigmenanwärters«, einen heftigen Streit um ihre Anerkennung ausgelöst – einen Streit, der in den vergangenen zwanzig Jahren zum Teil durchaus heftig geführt wurde. Die Grenzen zwischen Polemik und Diskurs, zwischen Angst und Unterscheidung der Geister waren in dieser Auseinandersetzung nicht immer sichtbar, ließen aber ahnen, dass die Infragestellung der geltenden inklusivistischen Offenbarungs- und Religionstheologie einen empfindlichen Nerv christlich-religiöser Identität trifft. Die quer durch die christlichen Konfessionen verlaufenden Gefechte zwischen – um diese Stereotype zu gebrauchen – »Inklusivisten« und »Pluralisten« schienen der These Kuhns recht zu geben, dass die neue normal-wissenschaftliche Tradition, die aus einer wissenschaftlichen Revolution hervorgeht, »mit dem Vorangegangenen nicht nur unvereinbar, sondern oft sogar inkommensurabel«¹³ sei.

Es mehrten sich die Stimmen derer, die ein neues Erklärungsmodell zur religionstheologischen Problematik forderten. Das inzwischen vielen bekannte Schema von Perry Schmidt-Leukel mit seiner mengentheoretisch generierten Konzeption von Atheismus, Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus wurde kritisiert und verworfen, ohne dass allerdings jemand eine Alternative anbieten konnte. Einige Autoren behaupteten, angesichts der Grundsatzfrage, ob bzw. wie in einer bestimmten Religion »Heil« und »Wahrheit« enthalten sei, zwischen der Scylla eines trügerisch-vereinnahmenden Inklusivismus und der Charybdis eines überkonfessionell-relativistischen Pluralismus hindurchsegeln zu können – offensichtlich jedoch ohne Erfolg. Die Strömung zwischen beiden »theo-

logischen Ufern« ist stark und hat schon manchen mit seinem religionstheologischen Boot zum Kentern gebracht oder zum Umkehren gezwungen. Die gegenwärtige Situation scheint von einem gewissen Dilemma gekennzeichnet zu sein: Wer sich dem Phänomen der Pluralität religiös begründeter Heils- und Wahrheitsansprüche – um mit Husserl zu sprechen – in einer »Haltung der Vorurteilslosigkeit«¹⁴ stellt, wird in der vorgegebenen Alternative zwischen »Inklusivismus« und »Pluralismus« keine befriedigende Lösung finden und sich entweder der einen oder anderen Position zuwenden mit dem Gefühl, ein wichtiges Anliegen der jeweils anderen Seite nicht berücksichtigen zu können, also zwischen der Universalität des eigenen religiösen Wahrheitsanspruchs im Sinn des Inklusivismus und der vorbehaltlosen Anerkennung anderer religiöser Wahrheitsansprüche im Sinn des Pluralismus wählen zu *müssen*, aber nicht zu *wollen*.

Ein neues religionstheologisches Paradigma, das mit einem sensationellen Konzept zur Überwindung der angesprochenen Aporie aufwartet, ist nicht in Sicht. Doch es gibt ernsthafte und kreative Ansätze, die sich weder von der trügerischen Sicherheit eines neuen »christlichen Absolutheitsanspruchs« noch von der »glücklichen Klarheit« eines differenzlosen Relativismus von Religionen vereinnahmen lassen, sondern das Proprium einer religiösen Überzeugung in einem Paradigma unaufhebbarer Pluralität profiliert und kommunikativ zur Geltung bringen. Hier sind vor allem die Überlegungen von Jacques Dupuis SJ (1923–2004) zu erwähnen, die von der universalen Präsenz des Geistes und des Logos in nichtchristlichen religiösen Traditionen ausgehen und der Pluralität weltreligiöser Traditionen einen konstruktiven Stellenwert im Heilsplan Gottes zuweisen, also das Bekenntnis zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi und eine positive Würdigung nichtchristlicher Religionen als zwei Seiten einer Heilswirklichkeit und nicht als einander ausschließende Optionen ansehen.¹⁵

14 »Der Radikalismus dieser philosophischen Selbstbesinnung, der in allem als seiend Vorgegebenen einen intentionalen Index sieht für ein System zu enthüllender konstitutiver Leistungen, ist danach in der Tat der äußerste Radikalismus im Streben nach Vorurteilslosigkeit« (Edmund HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, hg. Paul Janssen [Hua XVII], Den Haag 1974, 5–298, 282f).

15 Vgl. Ulrich WINKLER (Hg.), Jacques Dupuis: *Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren*. Ein Testament katholischer Religions-theologie, in: *5aThZ* 10 (2006), Heft 1; Ulrich WINKLER (Hg.), Jacques Dupuis, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*. Übersetzt von Sigrid Rettenbacher (Salzburger Theologische Studien 38), Innsbruck/Wien 2010.

16 »Die Lösung, die die pluralistische Hypothese vorschlägt, lautet, dass sich zumindest ein Teil der Vielfalt religiöser Erfahrung im Sinne unterschiedlicher, aber gleichermaßen authentischer und heilshafter Erfahrungen mit derselben

göttlichen Wirklichkeit deuten lässt« (Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*. Probleme, Optionen, Argumente [Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1], Neuried 1997, 351).

»Die unterschiedlichen Offenbarungszeugnisse und Urkunden der Religionen lassen sich dann als menschliche Reaktionen auf eine universale Selbsterschließung der transzendenten Wirklichkeit deuten« (Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*.

Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 216). »Die großen religiösen Traditionen verkörpern demnach [d. h. entsprechend der epistemologischen Grundhaltung eines *perspektivenrelativen Realismus*; F. G.-P.] unterschiedliche Wahrnehmungen derselben transzendenten Wirklichkeit« (ebd., 224).

17 Vgl. den Hinweis von Ulrich WINKLER, dass es in der Religions-theologie nicht um einen rein akademischen »Modellwettbewerb« geht, sondern um »eine theologische Haltung, die praktisch und somit auch spirituell einzulösen ist« (Kniende Theologie. Eine religionstheologische Besinnung auf eine Spiritualität komparativer Theologie, in: Friedrich Erich

DOBBERAHN/Johanna IMHOF (Hg.), *Wagnis der Freiheit*. Perspektiven geistlicher Theologie. Festschrift für Paul Imhof [Strukturen der Wirklichkeit 4], Wambach 2009, 162–198, 175).

18 Karl RAHNER, *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (München 1941), in: *Sämtliche Werke*, Band 4: *Hörer des Wortes*. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Bearbeitet von Albert RAFFELT, Solothurn/Düsseldorf/Freiburg i. Br. 1997, 1–280; 2.

19 Vgl. Albert RAFFELT, *Editionsbericht*, in: ebd., XIII–XXXVIII, bes. XVII–XVIII.

20 Vgl. Mein Konzilstheologe. Im Gespräch mit Franz Kardinal König, in: Andreas R. BATLOGG/Melvin E. MICHALSKI (Hg.), *Begegnungen mit Karl Rahner*. Weggefährten erinnern sich, Freiburg i. Br. 2006, 23–35. – Franz König erzählt: »Ich habe damals versucht, Pater Rahners Ausführungen über das Verhältnis von »Religionsphilosophie und Theologie« – daraus wurde 1941 das Buch »Hörer des Wortes« – zusammenzufassen« (ebd., 23).

Die angeführte Problemstellung, die im Kern darin besteht, dass es innerhalb eines postexklusivistischen Paradigmas zu einem Dilemma zwischen einem »vereinnehmenden Inklusivismus« und einem »vergleichsgültigenden Pluralismus« kommt, das letztlich auf ein simples *pro* und *contra*, was die »Pluralistische Religionstheologie« betrifft, hinausläuft, ist allerdings entscheidend von einem *Identitätsdenken* geprägt, das offenbar nicht in der Lage ist, den Anspruch religiöser Fremdheit ernst zu nehmen. Entweder wird die Identität der eigenen religiöse Tradition historisch und systematisch so »gesichert«, dass keine Begegnung mit fremden Religionen diesem »Selbstverständnis« etwas anhaben kann. Der interreligiöse Dialog wird dann zur netten Geste, zur interessanten Folklore, zur Inszenierung der *political correctness*, aber nicht zur echten Begegnung. Das Problem dieser Identitätslogik liegt nicht darin, einen eigenen religiösen Standpunkt zu vertreten, sondern vielmehr darin, das Fragwürdige, Irritierende und Verunsichernde des Religiösen nur *außerhalb des Eigenen* zu sehen. Man interessiert sich dann eben »auch« für die Anderen, braucht sie aber nicht wirklich. Oder – so die komplementäre religionstheologische Position – man versteht fremde religiöse Lebensformen als Ausdruck einer letzten Einheit, die das Eigene und das Fremde in eine Identität hinein aufhebt.¹⁶ Ein Streit über ethische, rituelle oder dogmatische Differenzen wird dann konsequenterweise abgetan als Auseinandersetzung engstirniger Theologen, die den interreligiösen Dialog nicht als das erkennen, was er in Wirklichkeit sei: eine »für uns« in Vielfalt, Widersprüchlichkeit und Fremderfahrung gefangene Auseinandersetzung mit dem, was »an sich« keine Differenzen kenne.

Ob nun eine solche Identitätslogik »inklusive« oder »pluralistische« abläuft – also entweder als Assimilierung des Fremden ans Eigene oder als Auflösung jeglicher Alterität an eine differenzlose Identität –, sie wird niemals eine Haltung ermöglichen, die in der Erfahrung eines Fremden einen Anspruch an sich selbst wahrnimmt.¹⁷ Mein eigener Versuch, den religionstheologischen Diskurs aus dieser Identitätsbefangenheit und »Fremdenangst« herauszuführen, verdankt sich vor allem einer transzendentaltheologischen und einer responsiv-phänomenologischen Theoriebildung. Diese beiden Diskurse sind im Haupttitel dieses Beitrags durch die Begriffe *potentia oboedientialis* und λόγος ἀποκριτικός gekennzeichnet und sollen jene Offenheit für das Fremde signalisieren, die für das menschliche Leben und den Anspruch des christlichen Glaubens tatsächlich entscheidend sind.

2 Der hörende Mensch.

Anregungen aus einem »theologischen Ferienkurs«

In Salzburg, dem Standort des Zentrums »Theologie interkulturell und Studium der Religionen«, wurde einer der wichtigsten theologischen Beiträge des 20. Jahrhunderts vorgestellt, der noch dazu – was bisher wenig beachtet wurde – religionstheologisch aufschlussreich ist. Autor dieses Buches ist der damals 33 Jahre alte Karl Rahner, der bei den siebenten Salzburger Hochschulwochen vom 10. bis 28. August 1937 fünfzehn Vorlesungen zur Grundlegung einer Religionsphilosophie hielt. Diese Vorlesungsreihe wurde 1941 unter dem Titel *Hörer des Wortes* veröffentlicht. Rahner bezeichnet seine Überlegungen im Vorwort seines Buches als »Niederschrift von [...] einem theologischen Ferienkurs«¹⁸, was durchaus entspannt klingt. Über diese Vorlesungen damals, im letzten Sommer vor dem so genannten »Anschluss« Österreichs – in einer politisch, sozial und kulturell absolut nicht entspannten Zeit –, ließe sich viel Interessantes sagen,¹⁹ zum Beispiel über den jungen Repetitor, der mit den Hörerinnen und Hörern die Vorlesungen Rahners nochmals durchging und Franz König hieß.²⁰ Ein Vierteljahrhundert später, nachdem Rahner am

1. Juni 1962 anlässlich des Österreichischen Katholikentags wiederum in Salzburg referiert hatte,²¹ nahm derselbe Franz König ihn als Konzilstheologen mit nach Rom. Salzburg – ein spezieller *locus theologicus* als *praeparatio concilii*, ein Vorposten des Zweiten Vatikanums?

Doch zurück zum Inhalt von *Hörer des Wortes*: dieses Buch ist zweifellos eines der herausragenden fundamentaltheologischen Werke des 20. Jahrhunderts, das die Offenbarungstheologischen Anliegen des Ersten Vatikanischen Konzils aufgreift, aber die neuscholastische Dichotomie von Glauben und Wissen hinter sich lässt, um die Verwiesenheit des Menschen auf Gottes Selbstmitteilung theologisch-systematisch herauszuarbeiten.²² Es gibt gute Gründe, *Hörer des Wortes* als frühe religionstheologische Auseinandersetzung zu lesen – nicht bloß, weil sich Rahner am Schluss des Buches mit dem Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen beschäftigt,²³ sondern weil diese »Grundlegung einer Religionsphilosophie« – so der Untertitel des Werks – ein religionstheologisches Problemlösungspotential aufweist, das bisher noch wenig entdeckt ist.

Rahner stellt zu Beginn die wissenschaftstheoretische Frage, wie Religionsphilosophie und Theologie zu unterscheiden seien. Seine Antwort lautet: Religionsphilosophie sei »das vom Menschen her erreichbare Wissen um das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott, zum Absoluten«²⁴. Theologie sei in ihrem ursprünglichen Sinn – noch bevor sie zu einem System von Sätzen werde – »das Hören der von Gott nach seinem freien Ratschluss ergehenden Offenbarung seiner selbst durch sein eigenes Wort«²⁵. Eine wissenschaftstheoretische Begründung von Theologie, so Rahner, sei nur möglich »im Sinn eines Aufweises der Möglichkeit im Menschen [...], die Botschaft Gottes zu hören«²⁶. Das Verhältnis zwischen Theologie und Religionsphilosophie nun bestimmt Rahner nicht, wie er sagt, »von oben nach unten« – von der Konstitution des durch Offenbarung bestimmten gläubigen Menschen zu einer Analyse des »natürlichen« Menschen, der gleichsam übrig bleibt, wenn man die Theologie »abzieht«, sondern in umgekehrter Weise: der Weg der Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionsphilosophie führt »von dem natürlich erkennenden Menschen nicht zwar zu seiner gläubigen Theologie in deren innerem Wesen [...], wohl aber zu einer Analytik der Möglichkeit, die Offenbarung Gottes zu verstehen, als der Seinsmöglichkeit, die eigentlich erst den Menschen grundsätzlich in seinem vollen entfalteten Wesen konstituiert«²⁷. Schon dieser methodische Ansatz ist religionstheologisch bedeutsam: Rahner geht vom Menschen *als solchem* aus, um zu fragen, wie er sich jener Erfahrung öffnen könne, von der her sich ihm seine eigene Identität erschließt. Diese

21 Karl RAHNER, Löscht den Geist nicht aus!, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Band VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln / Zürich / Köln 1966, 77–90.

22 Zur Auseinandersetzung mit *Hörer des Wortes* vgl.: Otto MUCK, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964, 197–211; Eberhard SIMONS, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit »Hörer des Wortes« von Karl Rahner*, Stuttgart 1966; Peter EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz* (Dokimion 1), Freiburg / Schweiz 1970; Tuomo MANNERMAA, *Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners »Hörer des*

Wortes«?, in: *ZKTh* 92 (1970) 204–209; Bert van der HEIDEN, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen* (Sammlung Horizonte. Neue Reihe 6), Einsiedeln 1973, 155–245; Anton PETER, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie*. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich (FThS 137), Freiburg i. Br. 1988, 421–457; Nikolaus KNOEPFFLER, *Der Begriff »transzendental« bei Karl Rahner*. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft (IThS 39), Innsbruck / Wien 1993, 28–57; Thomas KNIIPS, *Die Unvertretbarkeit von Individualität*. Der wissenschaftsphilosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners »Hörer des Wortes« (Bonner Dogmatische Studien 19), Würzburg 1995; Franz GMAINER-PRANZL, *Glaube und*

Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie (IThS 45), Innsbruck / Wien 1996, 24–61; Karsten KREUTZER, *Transzendentes versus hermeneutisches Denken*. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz (ratio fidei 10), Regensburg 2002; Winfried WERNER, *Fundamentaltheologie bei Karl Rahner*. Denkwege und Paradigmen (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 21), Tübingen / Basel 2003.

23 Vgl. RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 276/278.

24 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 14.

Erfahrung liegt jedenfalls nicht in ihm selbst; der Mensch muss offen sein für ein Anderes, für ein Außen, von dem her ihm erst sein Eigenes, sein Innen aufgeht. Dem »üblichen Gang der Fundamentaltheologie«²⁸ wirft Rahner unter anderem vor, dass er genau diesen Bezug nicht aufweisen kann. Theologie aber muss zeigen, betont Rahner in etwas apologetisch getönter Semantik,²⁹ »dass das Horchen auf einen möglichen Befehl Gottes, der über die Befehlinhalte hinausgeht, die Gott schon durch die Schöpfung in der ›lex naturalis‹ promulgiert hat, von vornherein zum Wesen des Menschen gehört«³⁰.

Das Hören macht also den Unterschied zwischen Religionsphilosophie und Theologie, und im Hörenkönnen liegt der Schlüssel zur offenbarungs- und religionstheologischen Vermittlung. Jene Fähigkeit des Menschen aber, für einen an ihn ergehenden Anspruch empfänglich zu sein, heißt in theologisch traditioneller Sprache *potentia oboedientialis*³¹, und so nennt Rahner diesen Reflexionsgang eine »Ontologie der *potentia oboedientialis* für die freie Offenbarung Gottes«³², also eine Explikation der Voraussetzungen des Menschen, die gegeben sein müssen, damit ein möglicherweise ergehendes Wort Gottes ankommen kann. Der Mensch ist hier die Gestalt der »Empfänglichkeit«, der »Offenheit« und der »Hörigkeit«³³ – letztere im autonomen und nicht im heteronomen Sinn verstanden. Rahners Konsequenz, die Offenheit des Menschen ernst zu nehmen und sie systematisch zu explizieren, ist beispellos; es geht ihm aber nicht um einen bloßen Appell zu mehr »Offenheit«, sondern – so der damalige Sprachgebrauch – um die Grundposition einer »metaphysischen Anthropologie«, deren erster Satz nach Rahner lautet: »Das Wesen des Menschen aber ist absolute Offenheit für alles Sein, oder, um dies mit einem Wort zu sagen, der Mensch ist Geist.«³⁴ Diese grundlegende Offenheit, auf die der Mensch durch die »Antenne« der *potentia oboedientialis* ausgerichtet ist, verträgt es nicht, irgendeinen einzelnen Aspekt des menschlichen Lebens zu verabsolutieren. In diesem Zusammenhang findet sich übrigens der bemerkenswerte Satz: »Als das ›Göttliche‹ kann von vornherein nicht das vergegenständlichte Korrelat der rassischen Eigenart, des Blutes, des Volkes, der Welt oder von irgend etwas anderem, auch nicht das Absolutbild des Menschen in Betracht kommen«³⁵ – eine Aussage in einer Publikation aus dem Jahr 1941, die einem möglicherweise überforderten Zensor entgangen sein dürfte.

Dieser Grundbestimmung des Menschen als eines Hörenden und für die Gesamtheit der Wirklichkeit Offenen entspricht in *Hörer des Wortes* die komplementäre Aussage, dass menschliches Denken als »hinnehmendes Erkennen«³⁶ charakterisiert sei. Der Mensch greift

25 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 16.

26 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 18.

27 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 20.

28 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 32.

29 Vgl. die Kritik von Peter EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 347–421, der in diesem Zusammenhang von einer »sehr problematischen Intention einer rationalen Begründung der Glaubenspflicht« (ebd., 380) bei Rahner spricht.

30 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 34.

31 Vgl. die historische und theologische Analyse bei Max LIMBOURG SJ, Über die *potentia oboedientialis*, in: *ZKTh* 16 (1892) 231–272. – »Diese aus sich selbst ganz unerfüllte und unerfüllbare menschliche Naturanlage der Bereitschaft des Horchens und Gehorchens gegenüber dem unendlichen Gott nennt man mit einem etwas schwierigen Fachausdruck *potentia oboedientialis*« (Walter KERN, These XVI: Die menschliche Vernunftkenntnis weist über sich hinaus in das unendliche Geheimnis Gottes, das nur Gott selber uns erschließen kann. Darum sind Wissen und Glauben aufeinander verwiesen, in: Walter KERN/Günter STACHEL [Hg.], *Warum glauben?* Begründung und Verteidigung des Glaubens in 41 Thesen, Würzburg 1967, 151–159, 158).

32 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 38.

33 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 50.

34 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 60.

35 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 104.

36 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 178.

nicht selbstmächtig und uneingeschränkt auf die Wirklichkeit zu, sondern immer nur vermittelt durch das Andere und Widerständige, das sich ihm zeigt. Re-flexion als »Rückkunft in sich selbst [...] ist dem Menschen nur möglich durch eine Auskehr zu einem anderen, von ihm Verschiedenen«³⁷ – eine banal klingende, aber erkenntnis- und religionstheologisch folgenreiche Positionierung, die Rahner bekanntlich in seiner Studie *Geist in Welt* ausgearbeitet hatte: der Ausgriff des Geistes auf die ihm begegnende Wirklichkeit ist nur möglich als hinnehmende, nicht als schöpferische Erkenntnis. »Geist« und »Sinnlichkeit« sind »sich [...] gegenseitig empfangender Ursprung«³⁸. In der Begrifflichkeit eines transzendental interpretierten Thomismus heißt dies: »Der excessus auf Metaphysik« geschieht »in einer conversio ad phantasma«³⁹. Diese Vermittlungsfigur hinnehmender Erkenntnis spitzt Rahner in seiner Bestimmung von Materialität insofern zu, als er betont, dass menschliches Erkennen nur »durch eine Auskehr zu einem anderen Fremden«⁴⁰ möglich ist, und er setzt diese These durchgängig als Leitprinzip religiöser Erfahrung voraus, die er – zugespitzt formuliert – *rezeptiv* und nicht mystisch begreift. Die Struktur menschlicher Erkenntnis als einer »Einheit von geistiger Transzendenz und sinnlicher Erscheinung«⁴¹ wird durch eine mögliche Offenbarung nicht aufgehoben, betont Rahner durchgängig. Wenn der Mensch durch den Anspruch des Glaubens nicht »in wunderbarer Weise aus seinem natürlichen Denken und Handeln herausgerissen werden solle«⁴² – und davon geht *Hörer des Wortes* klar aus –, dann sind wir als Hörende auf die *Geschichte* als Ort einer möglichen Offenbarung verwiesen, und innerhalb der Geschichte auf jenes Phänomen, das als »Synthesis einer innerweltlichen, geschichtlichen Gegenständlichkeit und einer Verneinung«⁴³ das die Geschichte Beanspruchende anzeigen kann: das *Wort*, das menschliche Wort. Der Mensch ist nach Rahner der auf eine mögliche Offenbarung Gottes in einem menschlichen Wort Hörende – darauf läuft der Gedankengang hinaus, der in folgender These auf den Punkt gebracht wird: »Der Mensch ist das Seiende von hinnehmender Geistigkeit, das in Freiheit vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung steht, die, wenn sie kommt, in seiner Geschichte im Wort sich ereignet.«⁴⁴

37 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 178.

38 Karl RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Innsbruck, 1939), in: *Sämtliche Werke*, Band 2: *Geist in Welt*. Philosophische Schriften. Bearbeitet von Albert RAFFELT, Solothurn/Düsseldorf/Freiburg i. Br. 1996, 3-300; 214.

39 RAHNER, *Geist in Welt* (wie Anm. 38), 51. – Rahner bringt die Dialektik von *abstractio* und *conversio ad phantasma*, die in der von ihm interpretierten Frage der thomistischen Erkenntnistheorie (S. th. I, q. 84, a. 7: »Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata«) zum Ausdruck kommt, an einer Stelle präzise auf den Punkt: »Insofern der Geist entspringenlassender Ursprung der Sinnlichkeit ist, ist das sinnlich Gewusste immer schon *abstrahiert*, weil es im Sein überhaupt erfasst ist, nach dem der Geist in der Erwirkung der Sinnlichkeit Begierde trägt.

Insofern die Sinnlichkeit empfangender Ursprung des Geistes ist, ist immer schon eine *conversio ad phantasma* vollzogen, weil das Sein im Ganzen nur gehabt ist in einer sinnlich anschauenden Welthabe« (ebd., 215).

40 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 182.

41 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 236.

42 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 240.

43 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 238.

44 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 254.

45 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 172.

46 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 248.

47 Vgl. RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 36.

48 »Dass Gott ein andres Wesen ist, das ist nur Schein, nur Einbildung. Dass er dein eignes Wesen, das sprichst du damit aus, dass Gott ein Wesen *für dich* ist. Was ist also der Glaube anders als die *Selbstgewissheit des Menschen, die zweifellose Gewissheit, dass sein eignes subjektives Wesen das objektive, ja absolute Wesen, das Wesen der Wesen ist?*« (Ludwig FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* [Reclams Universal-Bibliothek 4571], Stuttgart 1998, 206).

49 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 260.

50 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 260.

51 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 240.

52 »*Conversio*« ist hier – entsprechend dem Diskurs in *Geist in Welt* – *erkenntnistheoretisch* und nicht religiös gemeint.

Mit diesem Zugang hat Rahner auf zwei epochale Herausforderungen eine fundamental-theologisch bemerkenswerte Antwort gegeben: durch seine Bestimmung der menschlichen Geschichte als »Ort einer möglichen Offenbarung«⁴⁵, in die der Mensch »aus der Mitte seines Wesens heraus«⁴⁶ verwiesen ist, begegnet er der Anfrage Lessings und der daraus resultierenden Skepsis gegenüber dem Phänomen Geschichte, wie Rahner ausdrücklich anmerkt.⁴⁷ Durch seinen Ansatz beim *Wort* und der menschlichen Fähigkeit des *Hörens* positioniert sich Rahner gegenüber der Kritik Feuerbachs, Gott sei eine Extrapolation menschlichen Denkens.⁴⁸ Nicht aber die Projektion des Eigenen ins Andere, sondern die Rezeption des bleibend Anderen, ja des Fremden für das Eigene macht Rahners Vermittlungslogik aus.

Um es auf den Punkt zu bringen: Das theologische Konzept von *Hörer des Wortes* setzt nicht beim glaubenden, sondern beim *hörenden* Menschen an und vermittelt einen transzendentalen mit einem responsiven Zugang: Der Mensch ist nicht nur ein »Anwendungsfall« der Theologie, sondern deren *Ort* »in dem Sinn, dass ein [...] unreflexes Selbstverständnis des Menschen die Bedingung der Möglichkeit von Theologie ist« und deshalb »eine theologische Anthropologie ein Stück des *Inhalts* der Theologie ist«⁴⁹. Dieser – später so genannte – »transzendentaltheologische« Ansatz führt aber insofern nicht zu einer Identifizierung von Theologie und Anthropologie, weil der Mensch eben *Hörer* ist und bleibt, der eine mögliche Selbstmitteilung Gottes nicht erwirken kann. Theologie im elementaren Sinn – und darin liegt Rahners responsiver Zugang begründet – meint, »das schlichte Hören des Wortes Gottes selbst, das gläubige Annehmen der Botschaft selbst«⁵⁰. Die *potentia oboedientialis* bildet in diesem Begründungszusammenhang den Titel für jene Verfassung des Menschen, die ihn seine Identität nur durch Alterität gewinnen lässt und sein Selbstverständnis von einem Anspruch her begreifen lässt, den er sich nicht selbst sagen kann. Auch wenn dieser Anspruch – und das ist hier kritisch anzumerken – *erstens* in einem Theorierahmen reflektiert wird, der von einem metaphysischen Einheitsdenken her konzipiert wird, *zweitens* als außenstehende Wirklichkeit begriffen wird, die »punktförmig auf die menschliche Geschichte«⁵¹ auftritt, und er *drittens* überwiegend im Modus der (eintretenden oder ausbleibenden) Erfüllung und zu wenig als Spannung, als Krisis oder auch als dramatische Auseinandersetzung zur Geltung kommt, lässt sich von *Hörer des Wortes* Entscheidendes für den Entwurf eines neuen Paradigmas religionstheologischer Verantwortung lernen: Als Ansatzpunkt wird nicht eine spezielle religiöse Erfahrung oder ein allgemein »Göttliches« gewählt, sondern der Mensch als ein Hörender, als ein von Grund auf Offener – offen für den Anspruch des Neuen, des Verändernden und Herausfordernden. Als ein hinnehmend Erkennender vollzieht der Mensch eine Hinwendung zum anderen seiner Selbst, zum Fremden, um zum Eigenen zu finden. Er ist nur bei sich, wenn er *außer sich* ist – eine Erkenntnis- und Existenzfigur, die der Mensch auch als Glaubender, als ein den Anspruch Gottes Vernehmender, Bezeugender und Interpretierender nicht aufgibt oder überspringt. Für den weiteren Weg der Religionstheologie wäre – an Rahner anknüpfend – durchaus zu fragen, ob die *conversio ad phantasma* nicht auch eine *conversio ad religiones*⁵² bedingt, eine *conversio ad religiones* als Voraussetzung für eine *demonstratio christiana*? Stellt also die Hinwendung zu den nichtchristlichen Religionen nicht eine innere Voraussetzung für die Wahrnehmung des eigenen, christlichen Selbstverständnisses dar? Diese und ähnliche Fragen gibt *Hörer des Wortes* heutiger Religionstheologie auf.

3 Der antwortende Mensch. Der Beitrag eines »Störenfrieds«

Rahners Konzeption einer Offenbarungstheologie verfügt über religionstheologische Ressourcen, die – wie bereits angemerkt – erst noch freigelegt werden müssen und wohl auch etwas zu allgemein und grundsätzlich gehalten sind, um in ihrer Relevanz für die Religionstheologie und den interreligiösen Dialog wahrgenommen zu werden. Aus diesem Grund wird im Folgenden der von Rahner aufgezeigte Ansatz, Religionstheologie als Reflexion des auf einen kommenden Anspruch hörenden Menschen zu entwickeln, durch einen Rekurs auf Elemente der Phänomenologie, wie sie Bernhard Waldenfels in den letzten Jahrzehnten ausgearbeitet hat, zugespitzt und vor allem auf die Erfahrung des Fremden fokussiert. Das Werk von Bernhard Waldenfels⁵³ lässt sich als Weg vom Dialog zur Responson begreifen, als Auseinandersetzung, die bei der Normalität des Gesprächs beginnt⁵⁴ und über die Irritation des Fremden⁵⁵ zur Paradoxie des Antwortens⁵⁶ führt. Insofern Waldenfels die Gefahr wahrnahm, »dass der *Logos* dem *Dia*-, dem Zwischen den Rang abläuft«⁵⁷, weil er auf eine im Dialog gegenwärtige Asymmetrie aufmerksam wurde, die zumeist übersehen oder überwältigt wird, konnte er das Verhältnis von Eigenem und Fremden, von Wort und Antwort, von Identität und Responsivität in einer Weise artikulieren, die auch dem theologischen Denken wichtige, teils verloren gegangene Potentiale erschloss.⁵⁸ Für die interkulturelle Philosophie ist Bernhard Waldenfels ein kritisch-innovativer Impulsgeber, der dem Optimismus und Idealismus kommunikativer und polylogischer Verfahren immer wieder den Stachel des Fremden einsetzt – oder besser gesagt: im *Logos* interkultureller und interreligiöser Begegnungen den je schon wirksamen *A-logos*⁵⁹ des nicht zu »Vereinnahmenden« ausmacht. Die folgenden Ausführungen beschränken sich darauf, jene Momente einer Phänomenologie des Fremden⁶⁰ anzusprechen, die eine Profilierung des in *Hörer des Wortes* eröffneten Zugangs bewirken und zugleich Impulse für ein mögliches neues Paradigma der Religionstheologie geben können.

Rahners Argumentationsduktus, das war der *erste* Kritikpunkt, ist stark in eine ontologische Einheitsvorstellung eingebunden. Eine solche Kritik von einem nach-metaphysischen Zeitalter her an eine spätneuscholastische Konzeption zu richten, ist weder besonders originell noch informativ. Bedenkt man aber, dass hinter manchen jüngeren religionstheologischen Modellen eine sehr stark an einer letzten Einheit, ja an

53 Vgl. Matthias FISCHER / Hans-Dieter GONDEK / Burkhard LIEBSCH (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden*. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels (stw 1492), Frankfurt 2001; Kathrin BUSCH / Iris DÄRMANN / Antje KAPUST (Hg.), *Philosophie der Responsivität*. Festschrift für Bernhard Waldenfels, München 2007; Martin HUTH, *Responsive Phänomenologie*. Ein Gang durch die Philosophie von Bernhard Waldenfels (Europäische Hochschulschriften. Reihe XX: Philosophie 716), Frankfurt 2008.

54 Bernhard WALDENFELS, *Das sokratische Fragen*. Aporie, Elenchos, Anamnesis (Monographien zur philosophischen Forschung 26), Meisenheim am Glan 1961; DERS., *Das Zwischenreich des Dialogs*.

Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl (Phaenomenologica 41), Den Haag 1971; DERS., *Der Spielraum des Verhaltens* (stw 311), Frankfurt 1980.

55 Bernhard WALDENFELS, *In den Netzen der Lebenswelt* (stw 545), Frankfurt 1985; DERS., *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt 1987; DERS., *Der Stachel des Fremden* (stw 868), Frankfurt 1990.

56 Bernhard WALDENFELS, *Antwortregister*, Frankfurt 1994; DERS., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt 1995.

57 WALDENFELS, *Ordnung* (wie Anm. 55), 46.

58 Vgl. Ulrike GREINER, *Der Spur des Anderen folgen?* Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften (Beiträge zur mimesischen Theorie 11), Münster 2000; Peter DABROCK, *Antwortender Glaube und Vernunft*. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie (Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie 5), Stuttgart 2000.

59 »Zum Paradox der menschlichen Fremderfahrung gehört es, dass der Ausübung des *logos* und der Teilnahme an einer *polis*, die dem menschlichen Lebewesen von philosophischen Urzeiten her als distinktive Merkmale zugesprochen werden, selbst ein Moment des *alogon* und des *apolis*, das heißt, ein Moment der Sprachlosigkeit und Gemeinschafts-

einem Monismus orientierte Begründungslogik steht, die die Pluralität und Heterogenität religiöser Traditionen in eine letzte Einheit aufhebt,⁶¹ gewinnt eine qualifizierte Form von Monismuskritik neue Plausibilität und Aktualität. Waldenfels' phänomenologischer Ansatz geht weder von einer letzten Identität dessen, was sich zeigt, noch von einem völlig disparaten Relativismus der uns begegnenden Wirklichkeit aus. Die Welt – das sind »Ordnungen, die durch Selektion und Exklusion entstehen«⁶². Das, was uns angeht, was uns möglicherweise *unbedingt* angeht, begegnet uns innerhalb und außerhalb einer Ordnung, die so, wie sie ist, ein- und ausgrenzt, aber auch anders sein könnte. »Das Zwielfichtige einer jeden Ordnung besteht darin, dass Ordnung Erfahrungen gleichzeitig ermöglicht und verunmöglicht, dass sie aufbaut und abbaut, dass sie ausgrenzt, indem sie eingrenzt, ausschließt, indem sie auswählt, kurz: dass Licht und Schatten ineinanderspielen.«⁶³ Der Mensch: ein Hörer des Wortes – in welcher Ordnung? Der Mensch: ein Interpret dieses Wortes – nach welcher Ordnung? Der Mensch: als Glaubender jedenfalls ein Kritiker von Ordnungen, einer, der nach dem Ausgeschlossenen fragt und »Universalität« nicht mit *einer* Ordnung identifiziert. Müsste Religionstheologie nicht so etwas wie eine Phänomenologie der Ordnungen betreiben,⁶⁴ eine Selbstvergewisserung der Perspektiven und Grenzen dessen, was Rahner unter dem Titel »Ontologie der *potentia oboedientialis* für eine mögliche Offenbarung Gottes« verhandelte?

Zweitens: Eine verantwortbare Auseinandersetzung mit dem Phänomen des »Fremden« kann nicht selbstberuhigt von einer Identität ausgehen, die sich mit dem beschäftigt, was sich »da draußen« zeigt. »Das Fremde«, so Waldenfels, »ist dagegen jenes, *wovon* wir bereits ausgehen, wenn wir fragen, was es ist. Wir gehen vom Fremden aus, bevor wir darauf zugehen«⁶⁵. Und weiter: »Es ist das Beunruhigende, *wovon wir ausgehen*, selbst wenn die Beunruhigung immer wieder in Gewohnheit, Routine und Reglements erlischt.«⁶⁶

In jenem Unverfügbaren und Ungewohnten, das uns im Eigenen angeht, »liegen Momente eines *Außer-ordentlichen*, eines Anderswo, das die Kehrseite der hier und jetzt wirksamen Ordnungen bildet«⁶⁷. Jene eigentümliche Dynamik also, die Rahner als »Verwiesenheit an das Andere« bzw. an das »Fremde« – und das ist nicht dasselbe! – bezeichnete, lässt sich in der phänomenologischen Interpretation von Bernhard Waldenfels schärfer markieren als Anspruch, der zum Antworten nötigt und zugleich verhindert, den »Hiatus«⁶⁸ zwischen Anspruch und Antwort zu überholen. Das, *was* geantwortet wird, holt das, *worauf* geantwortet wird, nie ein. Das geläufige Wort von der »Fremdheit in uns selbst« erfährt bei

losigkeit innewohnt« (Bernhard WALDENFELS, *Vielstimmigkeit der Rede* [Studien zur Phänomenologie des Fremden 4 = stw 1442], Frankfurt 1999, 116).

⁶⁰ Vgl. die vier Bände der »Studien zur Phänomenologie des Fremden«: Bernhard WALDENFELS, *Topographie des Fremden* (stw 1320), Frankfurt 1997; DERS., *Grenzen der Normalisierung* (stw 1351), Frankfurt 2008 (Erweiterte Ausgabe von 1998); DERS., *Sinnesschwellen* (stw 1397), Frankfurt 1999; DERS., *Vielstimmigkeit* (wie Anm. 59), sowie die konzise Zusammenfassung in: Bernhard WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt 2006.

⁶¹ Vgl. WINKLER, *Kniende Theologie* (wie Anm. 17), 190, der an die pluralistische Religionstheologie die kritische Rückfrage stellt, »ob sie die Differenzen der Religionen nicht viel zu schwach denkt und ihre Einträge in die Gotteslehre zu wenig als Stärke der Religionstheologie erkannt hat«.

⁶² WALDENFELS, *Ordnung* (wie Anm. 55), 87.

⁶³ WALDENFELS, *Ordnung* (wie Anm. 55), 173.

⁶⁴ Vgl. WALDENFELS, *Grenzen* (wie Anm. 60), 48f.: »Phänomenologie, die sich in besonderem Maße mit dem Wechsel von Perspektiven, Auffassungen und Einstellungen befasst, lässt sich gewissermaßen als Lehre von den Gesichtspunkten bestimmen. Man kann sagen, dass die Phänomenologie eine bestimmte

Tendenz des westlichen Denkens fortsetzt, indem sie den Bezug zu den Sachen selbst und zu den erstrebenden Zielen von der Zugangsweise unterscheidet und gleichzeitig beides aufeinander bezieht. Diese allgemeine Denkbewegung findet ihr Resümee in der Formel »etwas als etwas«, von der ich behaupten würde, dass sie gewissermaßen das methodische Nadelöhr der Phänomenologie darstellt.«

⁶⁵ WALDENFELS, *Topographie* (wie Anm. 60), 77.

⁶⁶ WALDENFELS, *Topographie* (wie Anm. 60), 164.

⁶⁷ WALDENFELS, *Topographie* (wie Anm. 60), 164.

⁶⁸ WALDENFELS, *Antwortregister* (wie Anm. 56), 194.

Waldenfels eine systematische Verortung: »Indem ich mich angesprochen und angeblickt weiß, kommt mir die fremde Stimme und der fremde Blick zuvor.«⁶⁹ Der Mensch: nicht nur ein auf eine Mitteilung Hörender, sondern ein zum Antworten Herausgeforderter; nicht nur ein für das »Außen« Offener, sondern ein von einem im »Innen« virulent werdenden Anspruch Beunruhigter. Ein Glaubender mit einem »Riss im Selbst« – so ließe sich Bernhard Waldenfels' responsive Erkenntnistheorie theologisch weiterführen: »Dieser Riss im Selbst, der zugleich einen Riss im Sein darstellt, da er nicht auf bloße Unzulänglichkeiten einer endlichen Sichtweise zurückgeführt werden kann, lässt sich weder durch die alte kosmo-theologische noch durch die neuere konsensuelle Vernunft beheben.«⁷⁰ Eine Religionstheologie, die sich diesem Grundanliegen responsiver Vernunft stellt, kann keine selbstmächtigen Grenzen zwischen dem »Eigenen« und dem »Fremden« ziehen, um diese beiden dann im Nachhinein einander zuzuordnen; vielmehr ist das so genannte »Eigene« ein schon vom Anspruch des »Fremden« Angangenes. Eine Religionstheologie, die das, *was* die eigene Religion antwortet, mit dem identifiziert, *worauf* die eigene Religion antwortet, hat – in der Begrifflichkeit der Phänomenologie des Fremden – die »responsive Differenz« aufgehoben, eine Differenz, die *Nostra aetate* 2 mit der Rede vom »Strahl der Wahrheit Christi« und von der »Erleuchtung aller Menschen« sehr wohl zu wahren wusste.⁷¹ Vielleicht sollte von daher eine künftige Religionstheologie weniger danach fragen, welcher »Heils- und Wahrheitsanspruch« in einer bestimmten Religion gegeben sei, sondern eher, auf welchen Anspruch eine bestimmte Religion in welcher Perspektive soteriologisch und dogmatisch *antwortet*.

Der Begriff »Anspruch«, der schon mehrere Male gefallen ist, führt zum *dritten* Punkt: *Hörer des Wortes* ist, wie erwähnt, zu stark an Erfüllung und Konvenienz und zu wenig an Krisis und Divergenz orientiert. In diesem Zusammenhang soll von Waldenfels her deutlich werden, was »Anspruch« – und damit auch ein religiöser Anspruch – bedeutet. »Anspruch nennen wir genau das in der Frage, *worauf* die Antwort antwortet.«⁷² Die Rede vom »Anspruch«, die theologisch gerne bemüht wird, muss also bedenken, worauf sie sich einlässt: »Anspruch bedeutet [...] eine Macht, die mich in Frage stellt«⁷³; er »bedeutet nicht eine Form von Fremdheit, sondern die Fremdheit *par excellence*« und bewirkt eine »*Enteignung*«⁷⁴. Nehme ich ernst, was in diesem Sinn ein »religiöser Anspruch« meint, ist es mit einer selbstmächtigen theologischen Beurteilung von »eigenen« und »fremden« religiösen Ansprüchen vorbei – und zwar nicht aufgrund einer Haltung relativistischer Depotenzierung von Religionen, sondern aufgrund des Ernstnehmens der responsiven Differenz, die ein Grundmerkmal menschlichen Erkennens im Allgemeinen und des jüdisch-christlichen Glaubens im Besonderen darstellt. Eine responsive Theologie der Religionen nimmt Religionen als solche Ansprüche ernst; kein *cultural turn* kann die Differenz zwischen Anspruch und Antwort auflösen. Diese Differenz hält die Phänomenologie des Fremden offen, und die Religionstheologie ist gut beraten, es ihr gleichzutun. Vielleicht wird an dieser Stelle auch deutlich, dass die immer wieder anzutreffende Verunglimpfung phänomenologischer Methodik als »Essentialismus« bzw. »Wesenswissenschaft« genau

69 WALDENFELS, *Antwortregister* (wie Anm. 56), 315.

70 Bernhard WALDENFELS, *Verfremdung der Moderne*. Phänomenologische Grenzgänge (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 10), Göttingen 2001, 76.

71 Vgl. die wichtige Folgerung für den interreligiösen Dialog, »Denn nicht die Kirche ist die Norm des Dialogs, sondern Christus. Deshalb

kann der Kirche in der Form des Dialogs mit allen Menschen guten Willens eine neue Erfahrung der Fülle Christi geschenkt werden. Damit ist eine Handlungsorientierung angezielt, die darauf beruht, dass ein Strahl jener Wahrheit, die im Bekenntnis zu Christus in Fülle da ist, überall zu finden ist« (Roman SIEBENROCK, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche

zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: *HTbK Vat.II*, Band 3, Freiburg i.Br. 2005, 591–693; 657).

72 WALDENFELS, *Antwortregister* (wie Anm. 56), 241.

73 WALDENFELS, *Antwortregister* (wie Anm. 56), 571.

74 WALDENFELS, *Antwortregister* (wie Anm. 56), 572.

an dem vorbeigeht, was Bernhard Waldenfels methodisch und erkenntnistheoretisch leistet: es geht um eine Entplausibilisierung von Erkenntnisordnungen und eine Problematisierung von Traditionen – »Sedimentierungen« würde Husserl sagen⁷⁵ – die philosophisch etwa auf einen Eurozentrismus und theologisch auf einen Exklusivismus oder Separatismus hinauslaufen. In diesem Sinn kommt der Phänomenologie (des Fremden), wie Waldenfels anmerkt, die »Rolle eines Störenfrieds« zu. »Als Störenfried ist der Phänomenologe kein Kritiker, der die Spielregeln verbessert, sondern einer, der quer ins Regelwerk eingreift [...]«⁷⁶ – und dies, weil er sich *dem* Queren als solchen stellt: dem Fremden. Jene Form der Vernunft, die sich dieser Irritation stellt und von daher auch selbst als »Störenfried« wahrgenommen wird, ist nach Waldenfels der λόγος ἀποκριτικός⁷⁷, die antwortende Vernunft – jener Logos, der den Menschen nicht nur als »Hörer des Wortes« begreift, sondern auch als Antwortenden, als ein dem Fremden Begegnenden und so das Eigene Wahrnehmenden. Eine Religionstheologie, die das »Eigene« nicht ängstlich gegen das »Fremde« abschirmt oder die Differenz zwischen beiden »normalisiert«, kann sich auf den Weg zu einem responsiven Paradigma der Glaubensverantwortung machen und – im echten Sinn des Wortes – *anspruchsvoller* werden, d. h. die Wahrheit des Glaubens mehr in der Selbstentmächtigung als in der Selbstbestätigung, mehr im »Worauf« als im »Was«, mehr im befremdenden Anspruch als in der wohlklingenden Synthese finden.

4 Ausblick

Kann eine *responsive* Theologie der Religionen tatsächlich die identifizierende Logik sowohl inklusivistischer als auch pluralistischer Modelle aufbrechen? Elemente und Ansätze einer solchen von der Offenheit einer *potentia oboedientialis* geprägten und vom Anspruch eines λόγος ἀποκριτικός geschärften Religionstheologie zeigen sich jedenfalls bei mehreren zeitgenössischen Versuchen, ein neues, der inspirierenden Innovation des Zweiten Vatikanums folgenden Paradigma der *theologischen Verantwortung fremder religiöser Ansprüche* zu finden. Sei es etwa der interioristische Ansatz Gerhard Gädes, der die paradoxe Wahrheit verdeutlicht, dass das Christentum jene Religion ist, die nur durch den Bezug auf eine andere Religion sie selbst sein kann; als »Religion [...] in zweiter Potenz« ist sie bereits bezogen auf die »voll konstituierte Religion«⁷⁸ des Judentums; sei es die transzendental-philosophische Hermeneutik menschlicher Erfahrungen als »Dialog mit der Wirklichkeit« bei Richard Schaeffler, die dazu anleitet, »auf Zeugnisse fremder Überlieferungen so zu hören, dass jene Antwort, die der Zeuge auf den Anspruch des Wirklichen gegeben hat, auch in ihrer für den Hörer oft befremdlichen Gestalt als die Weise verstanden wird, wie er diesen Anspruch an seinen Hörer weitergibt, damit dieser darauf seine eigene Antwort geben kann«⁷⁹; sei es der kenotisch-befreiungschristologische Ansatz von Jon Sobrino SJ und Ignacio Ellacuría SJ, der die Präsenz Christi, des Heilbringer und Befreiers, in der »Welt

75 Unter »Sedimentierungen« versteht Husserl die »mannigfaltigen Erwerbe des früheren aktiven Lebens«, die als »der stets mitbewusste, aber momentan irrelevante, völlig unbeachtet bleibende Hintergrund (z. B. des Wahrnehmungsfeldes)« Erkenntnis und Urteil mitbestimmen (Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzen-*

dentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Phänomenologie, in: DERS., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hg. Walter BIEMEL [Hua VI], Haag 1969, 1-276; 152).

76 WALDENFELS, *Grenzen* (wie Anm. 60), 44.

77 WALDENFELS, *Antwortregister* (wie Anm. 56), 333.

78 Gerhard GÄDE, *Christus in den Religionen*. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen, Paderborn 2003, 165.

79 Richard SCHAEFFLER, *Philosophische Grundlagen des Gesprächs der Religionen*, in: *Religionen unterwegs* 15 (2009), Heft 3, 18-24, 20.

der Armen«⁸⁰, »im gekreuzigten Volk«⁸¹ – also in der Realität radikaler Entfremdung – ausmacht; sei es die – dem eingespielten westlichen Begriffsrahmen von »Exklusivismus«, »Inklusivismus« und »Pluralismus« entgegengesetzte – These eines kontemplativen Pluralismus und einer apophatischen Christologie des indischen Theologen Felix Wilfred, die unterschiedliche Glaubensformen nicht gewaltsam auf einen Nenner bringen, sondern »Spielräume für die Erfahrungen unserer Mitmenschen anderen Glaubens, für ihren christologischen Diskurs und ihre Interpretationen« eröffnen, um »das nicht in Worte zu fassende Geheimnis«⁸² nicht vorschnell mit einem Erklärungsversuch zu identifizieren; sei es der responsiv-dialektische Inkulturationsdiskurs des kongolesischen Theologen Simon Matondo-Tuzizila, der das Zusammentreffen von christlicher Verkündigung und traditioneller afrikanischer Religion in der Weise versteht, »dass der Ermöglichungsgrund unserer Glaubenserfahrung nur mit dieser unserer Erfahrung real gegeben ist und trotzdem eine ihr radikal *äußere* und völlig *fremde* Größe darstellt«⁸³, was ihn zur These führt: »Der christliche Glaube der Afrikaner ist in erster Linie Glaube an den ›Fremden‹ Jesus Christus«⁸⁴; sei es der Versuch einer transversalen Religionstheologie von Hans-Joachim Höhn, die es als »Logik von Gottes Offenbarung« ausmacht, »dass man sie erst dann ›ganz‹ wahrnimmt, wenn man auf das Moment des Überstiegs und der Überschreitung des Eigenen ins Unbekannte und Fremde achtet«⁸⁵.

Wie auch immer ein religionstheologischer Ansatz konfiguriert sein mag; wenn in ihm jene vorbehaltlose Offenheit des Hörens und jene Zumutung des Antwortens auf einen fremden Anspruch zum Tragen kommt, auf welche die Stichworte *potentia oboedientialis* und λόγος ἀποκριτικός verweisen, löst er sich vom Bann identifizierenden Denkens. Der Weg zu einer responsiven Orientierung der Religionstheologie ist im Kontext christlicher Glaubensüberzeugung letztlich dadurch eröffnet, dass Identität nicht festgehalten wurde »wie ein Raub«, sondern sich ins Fremde hinein entäußerte (vgl. Phil 2,6-7); durch diese radikale κένωσις ist ein Anspruch von Freiheit eröffnet, der Menschen dazu ermächtigt, ihre eigene Existenz hörend, antwortend und verantwortend wahrzunehmen und von daher auch das religiös Fremde als λόγος ἀποκριτικός, als Antwort auf *jenen* λόγος zu begreifen, der die Fremde dieser Welt als sein Eigenes annahm (vgl. Joh 1,14). Einen solchen religionstheologischen Diskurs vom Ansatz einer *responsiven* (und nicht *identifizierenden*) Vernunft her zu führen, ist eine ungeheuer herausfordernde, aber zukunftssträchtige Aufgabe christlicher Glaubensverantwortung.

80 Jon SOBRINO, *Christologie der Befreiung*, Band 1, Mainz 1998, 50. »Der ekklesiale Ort ist der reale Ort der Christologie innerhalb einer viel umfassenderen Realität, der Welt der Armen. Sie ist ihr sozial-theologischer Ort« (ebd., 54).

81 Ignacio ELLACURÍA, Das gekreuzigte Volk, in: Ignacio ELLACURÍA / Jon SOBRINO (Hg.), *Mysterium liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Band 2, Luzern 1996, 823-850, 849.

82 Felix WILFRED, Christologischer Pluralismus. Einige Überlegungen, in: *Conc* 44 (2008) 331-341, 340. – Nicht übersehen werden darf die oftmals vorgebrachte Warnung Wilfreds, »dass die Charakterisierung der verschiedenen Positionen mit Begriffen wie Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus nicht der indischen Erfahrung entspricht (Felix WILFRED, *An den Ufern des Ganges*. Theologie im indischen Kontext [Theologie interkulturell 11], Frankfurt/London 2001, 193).

83 Simon MATONDO-TUZIZILA, *Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext (THEOS. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse 83), Hamburg 2008, 395.

84 Ebd., 458.

85 Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007, 189.

Zusammenfassung

Die religionstheologische Auseinandersetzung ist insofern besonders anspruchsvoll, als sie andere religiöse Glaubensformen mit den dazugehörigen Weltinterpretationen, Erlösungsbotschaften, Handlungsanweisungen und Gottesvorstellungen auf Grundlage einer eigenen Glaubensüberzeugung wahrnimmt. Der Autor leistet einen Beitrag zur Diskussion um die wissenschaftliche Bestimmung der Religionstheologie, indem er (1) auf ein Problem aufmerksam macht, das im Ansatz der religionstheologischen Theoriebildung liegt und eine gewisse Stagnation mitbedingt hat; (2) mit Blick auf einen möglichen Neuansatz auf einen mittlerweile klassischen Text der Theologie des 20. Jahrhunderts zurückgreift und diesen mit religionstheologisch geschärften Augen neu liest, sowie (3) die Methodologie und Problemwahrnehmung eines zeitgenössischen philosophischen Diskurses zur Reformulierung religionstheologischer Ansätze heranzieht.

Summary

The debate in the theology of religions is particularly demanding to the degree that it perceives other religious forms of faith with their interpretations of the world, messages of redemption, instructions for action, and notions of God on the basis of one's own faith. The author makes a contribution to the discussion about the scholarly definition of the theology of religion (1) by drawing attention to a problem which lies in the approach of the religio-theological construction of theory and which has contributed to a certain degree of stagnation; (2) by resorting to a now classical text from the theology of the 20th century, reading this text with the sharpened eyes of the theology of religion and with a view toward a possible new approach, as well as (3) by consulting the methodology and problem awareness of a contemporary philosophical discourse to reformulate approaches in the theology of religion.

Sumario

La discusión sobre la teología de las religiones es especialmente importante, en cuanto que percibe a otras formas religiosas de fe con sus interpretaciones del mundo, sus mensajes de redención, sus mandamientos de actuación y sus ideas de Dios partiendo de las convicciones de la propia fe. El autor contribuye a la discusión de la determinación científica de la teología de las religiones: por una parte llama la atención sobre un problema (1), que se encuentra a la base de la formación de una teoría sobre la teología de las religiones y ha causado una cierta estagnación; por otra parte, pensando en un nuevo esbozo, recuye a un texto clásico de la teología del siglo XX (2) y lo lee con unos ojos especialmente sensibles para la teología de las religiones; y finalmente se basa en la metodología y la percepción del problema de un discurso filosófico contemporáneo (3) para reformular los esbozos de teología de las religiones.

Einigung jenseits der Religionsgrenzen?

Eine Problematisierung von Weltethos- und Naturrechts-Programmen

von Felix Körner SJ

Prof. Guido Vergauwen OP zum 65. Geburtstag

Christliche Theologien äußern beim Blick über die Kirche hinaus gelegentlich den Wunsch, die Religionen der Welt sollten eine gemeinsame Ethik formulieren.¹ Die Wurzeln, auf denen derartige Wünsche wachsen, können auch dann ineinander verschlungen sein, wenn sich die so zu Wort kommenden Schulverzweigungen gerade voneinander absetzen wollen. Zwei religionsübergreifende Ethikprogramme sind im Folgenden vorzustellen. Möglicherweise lässt sich neuerdings eine Verwandtschaft zwischen beiden nachweisen; in jedem Fall sind sie historisch und systematisch zu befragen.

»Soll das schwierige Unternehmen einer Grundorientierung über die religiöse Situation der Menschheit gelingen, so erhoffe ich mir, daß wir [...] bei [...] den großen Weltreligionen trotz aller nur zu offenkundigen *Verschiedenheiten* eine zu fördernde *Konvergenz* zu erkennen vermögen.«² Mit diesen Worten kündigte Hans Küng im Jahre 1990 eine neue religionstheologische »Grundlagenforschung« (138) an. Er hat sein Versprechen inzwischen in beeindruckender Breite, Gestaltungskraft und Kenntnis eingelöst und Bände

1 Der Artikel geht auf meinen am 8. Mai 2009 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ü. gehaltenen Habilitationsvortrag zurück. Ich danke meinem Mitbruder P. Peter Leutenstorfer SJ für die gründliche Korrektur.

2 Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990, 166; Kursives im Original fett. Vgl. auch PARLAMENT DER WELTRELIGIONEN, *Deklaration zum Weltethos* = PARLIAMENT OF THE WORLD'S RELIGIONS, *Declaration Toward a Global Ethic*, Chicago 1993. Der oben gekürzt zitierte Satz lautet vollständig: »Soll das schwierige Unternehmen einer Grundorientierung über die religiöse Situation der Menschheit gelingen, so erhoffe ich mir, daß wir
• bei aller Verschiedenheit der Nationen, Weltregionen und Weltreligionen eine differenzierte globale Übersicht über die Lage der Religionen an der Schwelle eines neuen Jahrtausends gewinnen;
• bei so mächtigen und vielverzweigten mehrtausendjährigen Ge-

bilden wie den großen Weltreligionen trotz aller nur zu offenkundigen *Verschiedenheiten* eine zu fördernde *Konvergenz* zu erkennen vermögen.« Seitenzahlen oben im Text beziehen sich im Folgenden auf KÜNGS *Projekt Weltethos*.

3 KÜNG, *Projekt Weltethos* (wie Anm. 2), 161: zumindest als gesellschaftliches Faktum ernstnehmen.

4 So das erklärte Motiv des Briefes *A Common Word* der 138 Muslime vom 13. Oktober 2007; seine Autoren begründen die Initiative im ersten Abschnitt: »Muslims and Christians together make up well over half of the world's population. Without peace and justice between these two religious communities, there can be no meaningful peace in the world. The future of the world depends on peace between Muslims and Christians.« Vgl. dazu FELIX KÖRNER, Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum. Theologische und islamwissenschaftliche Auswertung, in: Mariano DELGADO /

Guido VERGAUWEN (Hg.), *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen* (Religionsforum 5), Stuttgart 2009, 229-248.

5 Sehr scharf die Zurückweisung durch Robert SPAEMANN, *Weltethos als »Projekt«*, in: *Merkur* 50 (1996) 891-904. Die deutsch- und englischsprachige Debatte um den Ansatz dokumentiert bis ins Jahr 2005: www.weltethos.org/pdf_bib/bib-we-o6.pdf.

6 KÜNG, *Projekt Weltethos* (wie Anm. 2), 83; Küng spricht offenbar das *πρόσπον*, das Geziemende aus der aristotelischen Tugendlehre an. Vgl. Günther BIEN, *Das Geziemende*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8, 624f.

7 Vgl. Christoph BÖTTIGHEIMER / Norbert FISCHER / Manfred GERWING (Hg.), *Sein und Sollen des Menschen*. Vom göttlich-freien Konzept des Menschen, Münster 2008 sowie Frido RICKEN, »Naturrecht«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 24, Berlin 1994, 132-153. Ein möglicher Einwand gegen das im Text Unter-

zu Judentum, Christentum und Islam vorgelegt sowie eine (auch nur etwas) schmalere *Spurensuche*, in der er selbst Stammesreligionen mit auf den Weg nimmt. Der Weg ist in der Programmschrift *Projekt Weltethos* von 1990 vorgezeichnet. Küng will keine »Einheitsreligion« schaffen (166), wohl aber, dem »postmoderne[n] Paradigma« (45.167) verpflichtet, eine ökumenische (109) Bewegung der Weltreligionen anzetteln und einen Konsens (121) formulieren. Küng will zwar nicht alles gelten lassen (110), jedoch bieten ihm zufolge die Weltreligionen allesamt »ähnliche *Heilswege* an: Wege aus der Not, dem Leid und der Schuld des Daseins – durch ein sinnvolles und verantwortungsbewußtes Handeln in diesem Leben – zu einem dauernden, bleibenden, ewigen Heil [...]« (161). Warum diese Ökumene? Weil wir, so Küng, ein globales Ethos brauchen; denn: »Kein Überleben ohne ein Weltethos« (19).

Hans Küng will den Weltfrieden fördern, indem er – um es doppeldeutig zu formulieren – die Religionen ins Gespräch bringt. Einerseits lädt er die Vertreter der Religionen ein, miteinander zu sprechen (125), andererseits mahnt er nichtreligiöse Zeitgenossen, die Religionen ernstzunehmen.³ Im Unterschied zu Allianzen nur der Gläubigen,⁴ werden von Küng aber die nichtreligiösen Menschen eingeladen, sich an dem Projekt zu beteiligen (60). Der Plan, ein gemeinsames Ethos für die Welt zu schaffen, klingt verheißungsvoll; und die Bewegung findet auch knapp 20 Jahre nach ihrer Gründung noch Aufmerksamkeit und Mitglieder. Küns *Projekt* löst allerdings mitunter⁵ katholisch-theologische Abwehrreflexe aus. Vorgebracht wurden vor allem zwei Einwände:

1 Ein Ethos kann man nicht schaffen. Es ist vielmehr das, was Menschen schon haben. Dagegen und *für* Küng ließe sich anführen, dass ein kulturübergreifender Korrekturprozess auch Ethoswandlung bewirken kann.

2 Ethik ist keinem Ziel untergeordnet, auch nicht dem Weltfrieden. Ethik bestimmt vielmehr die Ziele. Hiergegen und *für* Küng ließe sich anführen, dass das Projekt nicht einem Weltfrieden um jeden Preis untergeordnet sein muss; Hans Küng wirbt eher für sein Projekt, indem er eine wichtige davon zu erwartende oder zu erhoffende Wirkung, Weltfrieden, mitnennt. – Ein dritter Einwand bleibt jedoch bestehen, und er ist hier vorerst als Intuition zu formulieren:

3 In einem Konvergenz-Projekt kann das Christentum seine unersetzbare Besonderheit nicht heilsam zur Geltung bringen.

Dieses Unbehagen gilt es zu überprüfen. Größere Klarheit ist zu erwarten aus einer Untersuchung von Küns Kriteriologie. Nach welchem Maßstab lässt sich ethisch verbindlich urteilen, wenn nicht mit dem Zeugnis einer bestimmten Religion? Küng bietet ein »universales Kriterium« an; es ist die »gemeinsame Menschlichkeit aller Menschen« (119). Er will ein »Grundkriterium« formulieren, das »auf dem *Humanum*, dem *wahrhaft Menschlichen*, konkret auf der *Menschenwürde* und den ihr zugeordneten *Grundwerten* beruht« (119; vgl. 53; 81; 121). Als Orientierung für die Welt formuliert er daher: »Der Mensch soll [...] wahrhaft menschlich leben« (119).

Steht Küng in einer moralphilosophischen Tradition? Einem Bekenntnis zu einer bestimmten ethischen Schule kommt er nahe, wenn er formuliert: »Ethik ist weder Thetik noch Taktik« (82). Er plädiert für eine Ethik des Angemessenen,⁶ in der Allgemein-Konstantes und das situativ Variable verbunden sind. Was er mit seiner Ablehnung von Thetik zurückweist, ist ein Normieren $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$, »durch Setzung«, »positione«, also einen ethischen Positivismus, der für gut hält, was als solches festgesetzt ist. Damit evoziert er, ohne das Wort zu verwenden, den Gegenbegriff zur Thetik: Wenn nicht durch Setzung, dann gelten Normen $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$, von Natur aus. Man befindet sich unversehens in der Diskussion um das *Naturrecht*.⁷

Küng spricht allerdings nicht von Naturrecht. Das wird die folgenden beiden Gründe haben. Zum einen kommt journalistisch formulierenden Theologien die schwierige Rede von der Natur in die Quere, wenn sie von der »Bewahrung der Schöpfung« reden wollen und gerade die nicht vom Menschen gestaltete Natur meinen; der Naturbegriff des Naturrechts ist offenkundig ein anderer. Zweitens will Küng nicht im Lager derer gesehen werden, die Normen schlicht aus angeblichen Naturanlagen des Menschen ableiten. Aber anonym kommt das Naturrecht bei Hans Küng sehr wohl zur Geltung, eben in der Rede vom Humanum, von der Konvergenz aller Weltweisheiten und als Fünfgebot: Liebe zwischen Eltern und Kindern sowie Verbot von Tötung, Lüge, Diebstahl und Unzucht (82).

Hans Kungs Ethos basiert auf einer Grundentscheidung in drei Schritten.

1 Man kann per Festsetzung bestimmen, was Gut und Böse ist; weil es aber verschiedene faktische und mögliche Festsetzungen gibt, wird es dann immer Streit um Ethik geben, was selbst unethisch ist.

2 Auch die Religionen enthalten je eigene Festsetzungen über Gut und Böse; damit sind sie konfliktträchtig. Sie enthalten aber auch Gemeinsames; wo sie nicht Ethos festsetzen, sondern auf das allgemein Menschliche verweisen, sind sie lokale Motivatoren für das globale Miteinander.

3 Nicht das Kontroverse, sondern das Konvergente der Religionen muss herausgearbeitet werden; es erweist sich als das Menschliche, Angemessene, Natürliche.

Erst wenn man die gedankliche Grundlage des Weltethosprojektes so ausdrücklich macht, lassen sich Fehlerquellen benennen. Im ersten Schritt ist stillschweigend vorausgesetzt, dass Streit um Ethik vermieden werden muss. Wieso sollte eine Kontroverse nicht weiterführen? Der dritte Schritt muss voraussetzen, dass Einigkeit besteht oder herstellbar ist über das, was menschlich, natürlich und angemessen ist. Ist davon mehr zu erwarten als Banalitäten? Am wenigsten beachtet, aber theologisch am interessantesten erscheint, was der zweite Schritt voraussetzt. Religionen betreiben entweder ethische Festsetzungen: positivistisch, einzelgeschichtlich, divergent; oder sie betreiben lediglich ethische Feststellungen: das Natürliche, auch anderweitig Bekannte, das Humanum. Was eine Religion von den andern unterscheidet, ist dann durch das Weltethos zu überwinden? Und: Ist eine Ethik, die sich auf Einzelgeschichte oder auf Offenbarung beruft, wirklich immer positivistisch und damit nicht vernünftig nachvollziehbar?

Gegen diese drei Schritte und vor allem gegen den zweiten richtet sich die hier zu erarbeitende Problematisierung. Auch ihr liegt eine Annahme zugrunde, die selbst noch begründet werden muss. Sie lautet: Ein einzelnes geschichtliches Ereignis kann sehr wohl für die ethische Erkenntnis und Praxis der Menschheit von universaler Bedeutung sein.

Ein erstes Ergebnis können wir bereits festhalten. Kungs Ethikbegründung verzichtet absichtlich auf die Berücksichtigung einzelner geschichtlicher Ereignisse; denn sie sind kontroversenträchtig. Dieser Verzicht verbindet Kungs Projekt mit einem anderen ethischen Begründungsverfahren: Das so genannte Weltethos ist nicht argumentationsidentisch, aber motivgetränkt mit *naturrechtem* Denken.

stellte wäre: Kungs Ansatz kann schon deshalb nicht naturrechtlich sein, weil er zur Wertebegründung das theologische Argument der Gott-ebenbildlichkeit des Menschen in die Debatte wirft (93). Aber seine Anthropologie ist christologiefrei; er könnte daher erwidern, er beziehe sich hier allein auf den natürlich

erkennbaren Gott. Jesus ist denn für Küng auch nur motivierendes Vorbild (85); übrigens nicht nur wie Buddha und Konfuzius, sondern auch wie Muhammad.

8 COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle*. Nouveau regard sur la loi naturelle. Suivi de

»Pour lire le document ›A la recherche d'une éthique universelle‹ par le fr. Serge-Thomas BONINO o.p., préface par Mgr. Roland MINNERATH, Paris 2009. Nummernangaben im Text beziehen sich stets auf dieses Dokument.

9 Von ἀείδειν, vgl. »Ode«.

Die verdeckte Verschlungeneit eines Weltethos- und eines Naturrechts-Programms lässt sich neuerdings auch von der andern Seite her nachweisen: Ohne seinen Namen zu nennen, nimmt das einschlägige Dokument der Internationalen Theologischen Kommission⁸ auf Küng Bezug (Nr. 5): Man wagt einen *Neuen Blick auf das Naturrecht*, denn man befindet sich erklärtermaßen *Auf der Suche nach einem Weltethos*. Offenbar will eine offiziellere Stimme der Kirche das von Küng ausgerufene Projekt beantworten. Ob die Antwort glückt, ist hier zu fragen. Geschichte, Gewinn und Gefahr naturrechtlicher Theologien sind neu zu bedenken.

Da naturrechtliches Denken gerade katholischerseits traditionell als vertrauenswürdig gilt, ist die Tradition selbst neu zu untersuchen; die Fragerücksicht ist durch den als Intuition formulierten Vorbehalt gegeben, ob das christlich Besondere hier heilsam zur Geltung kommen kann. Ein solcher Durchgang wird in jedem Fall nach der Problematik von bewusst nicht geschichtlichen Ethikbegründungen fragen, ob sie sich nun als Weltethos oder naturrechtlich geben. Drei klassische Autoren sollen mit der Frage nach der Problematik geschichtsfreier Ethikbegründungen konfrontiert werden. Es sind Augustinus und Thomas, aber vor ihnen ein nicht in jedem Handbuch zu Wort kommender Denker.

1 Philo: Plausibilität der eigenen Religion auf Kosten der Souveränität Gottes

Motive, Methoden und mögliche Mängel einer dialogisch-radikalen Begegnung von biblischem Erwählungsglauben und philosophischem Allgemeinheitsanspruch lassen sich ausgezeichnet an einem Denker beobachten, der kein Christ ist, ja, der Jesus nicht kannte, obwohl er sein Zeitgenosse war: der hellenistische Rabbiner Philo von Alexandrien (ca. 10 v. Chr. - 40 n. Chr.).

Philo betreibt in fast all seinen Werken Thora-Auslegung. Die Thora ist zwar Rechtssetzung; aber die Thora setzt das Recht auch in einen Zusammenhang. Philo ist der erste Theologe, der die Einbindung der mosaischen Gesetze in die Naturgesetze ausdrücklich macht. Philo will begründen; daher begründet er auch, warum er es für so wertvoll hält, dass die Thora bei der Schöpfung ansetzt und nicht am Sinai. Um zu zeigen, wie wertvoll dieser dem Mosesgesetz eigene kosmologische Ansatz ist, stellt er am Anfang seines Hauptwerkes eine schöne Überlegung an (*De opificio mundi* 1.1-2). Philo benennt drei Möglichkeiten, wie sich Ethos zum Logos, wie sich das Sittengesetz zur Begründung verhalten kann.

Die erste Möglichkeit ist *einfache Setzung*, Philo nennt sie »ungeschminkt-nacktes Erlassen (διάταξις)« – man könnte von »Nicht-Begründung« sprechen.

Die zweite Möglichkeit ist *mythologische Einkleidung*, Philo spricht von »schwülstigem Obskurantentum (ἐπίκρυψις)« – man könnte sie als »Pseudo-Begründung« bezeichnen.

Ersteres, die Nicht-Begründung, hält Philo für faule Kritik- und Geistlosigkeit (es sei ἄσκεπτον, ἀταλαίπωρον, ἀφιλόσοφον), das Zweite, die Pseudo-Begründung, für Schwindel (γοητεία).

Nun gebe es aber eine dritte Möglichkeit: die *denkerische Vorbereitung* (προτυπῶσαι τὰς διανοίας) der Hörer mittels einer ἀρχή – es ließe sich von »Konsonanz-Begründung« sprechen, denn Philo verwendet das musikologische Wort »harmonisieren, zusammenklingen« συνάδειν⁹.

Genau diesen dritten Weg – Konsonanz-Begründung durch ἀρχή – habe in bewundernswerter Weise ein bestimmter Gesetzgeber gewählt, und zwar Mose. Er, nicht etwa Gott, ist für Philo der νομοθέτης, der Gesetzgeber.

»Dieser Anfang ist, wie gesagt, höchst staunenswert, da er eine Darstellung der Welt-schöpfung enthält, um zu zeigen, dass sowohl die Welt mit dem Gesetz als auch das Gesetz mit der Welt im Einklang steht und dass der gesetzestreue Mann geradewegs ein Welt-Bürger ist, da er sein Tun nach dem Willen der Natur ausrichtet, nach dem auch die ganze Welt geordnet wird.«¹⁰

Hier wird eine doppelte Genesisbegründung geboten; sie begründet, warum das Buch Genesis am Anfang steht und sie begründet das Gesetz mit der Schöpfungsordnung. Drei Wörter dieser Genesis-Begründung aus der Jesuszeit verdienen genauere Betrachtung.

1 ἀρχή. Philo liest die Thora auf Griechisch, er kann kaum Hebräisch; somit beginnt seine Thora mit den (Septuaginta-)Worten: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Wenn Philo hier also mit dem ἀρχή-Begriff »Genesis-Begründung« betreibt, so ist dies dreifach klug: a. Er zitiert stillschweigend seine Heilige Schrift und erweist damit seine Schrifttreue – ἀρχή als Zitat. b. Er zeigt, dass die mosaische Voranstellung des Schöpfungsberichts sinnvoll ist – ἀρχή bedeutet dann »Einleitung«. c. Die Schöpfung wird aber nun Begründung für die Richtigkeit des mosaischen Gesetzes – ἀρχή bedeutet also auch »Prinzip«.

2 κόσμος. Das Wort findet Philo ebenfalls in der Septuaginta vor. Als Kosmos gesehen, ist die Welt nicht geschichtlich-frei überraschend; κόσμος klingt vielmehr nach schön geregelter Ordnung.¹¹ Und da Kosmos das Universum ist, meint »Kosmopolit« hier nicht den Menschen, der jenseits nationaler Ordnungen lebt, sondern im Einklang mit der natürlichen Ordnung.

3 νόμος. Seine griechische Bibel hatte dem Alexandriner bereits die Übersetzung von *tôrâh* als »Gesetz« angeboten; und diese Entscheidung der Septuaginta war richtungweisend. Denn so legte sich schon der Gedanke nahe, bevor ihn Philo bekundete und begründete: dass der νόμος des Mose und der νόμος des κόσμος in einem Entsprechungsverhältnis zueinander stehen. Im Hintergrund seines Gesetzesbegriffs steht ein stoischer Gedanke, den beispielsweise ein Arius Didymus im 1./2. Jahrhundert nach Christus so fasst: »Der Kosmos ist sozusagen eine Stadt, aus Göttern und Menschen zusammengesetzt, wobei die Götter regieren und die Menschen die Untertanen sind. Es besteht aber eine Gemeinschaft zwischen ihnen, denn sie haben beide an der Vernunft teil, dem Naturgesetz.«¹²

Was »von Natur aus« (im Griechischen ein *dativus causae*) Gesetz ist, wird hier schon in der Weise der Teilhabe gedacht, wie man es später bei Thomas wiederfinden wird. Für Arius Didymus allerdings sind nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter Teilhaber

10 *De Opificio Mundi* 3: ἡ δ' ἀρχή, καθάπερ ἔφην, ἐστὶ θαυμασιωτάτη κομποποιαν περιέχουσα, ὥς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνάδοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κομποπολίτου πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπειθυόντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται.

11 Ja, Philo versteht sogar »Schmuck« und ist hiermit ganz auf einer Linie mit den frühen Büchern der Septuaginta, z. B. Genesis 2,1. Vgl. PHILO OF ALEXANDRIA, *On the Creation of the Cosmos according*

to Moses. Introduction, Translation and Commentary by David T. RUNIA, Leiden 2001, 266.

12 Fragment 29 Diels, zit. bei EUSEBIUS, *Praeparatio Evangelica* 15.15.4-5: ὁ κόσμος οἰοῖται πόλις ἐστὶν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων συνεστῶσα, τῶν μὲν θεῶν τὴν ἡγεμονίαν ἔχοντων, τῶν δὲ ἀνθρώπων ὑποταγμένων. κοινωνίαν δ' ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλους διὰ τὸ λόγῳ μετέχειν, ὃς ἐστὶ φύσει νόμος. Den Hinweis auf Arius Didymus fand ich in RUNIAS Kommentar (wie Anm. 11), 107.

13 *De Opificio Mundi* 171: ὅτι καὶ προνοεῖ τοῦ κόσμου ὁ θεός· ἐπιμελεῖσθαι γὰρ αἰεὶ τὸ πεποιηκὸς τοῦ γενομένου φύσεως νόμοις καὶ θεσμοῖς ἀναγκαῖον, καθ' οὓς καὶ γονεῖς τέκνων προμηθεύονται. – Dass Philo νόμοι und θεσμοί (Bestimmungen) nebeneinanderstellt, also neben die Gesetze die »Setzungen« stellt, die dann ja gerade an das positive Recht der Theis erinnern im Unterschied zum natürlichen, liegt allein an Philos volksetymologischem Verständnis von θεσμός; es ist für ihn göttlich, θεῖος.

am Logos. Die Rede ist offenkundig nicht von dem freien Gott, den die Bibel bezeugt. Philo wird ähnlich sprechen, allerdings nicht sofort. Erst am Schluss seiner σύνταξις, seines Traktates, über die Welterschaffung, wenn er fünf Lehren zusammenstellt, die man seines Erachtens mindestens aus den ersten Kapiteln der Genesis ziehen kann, kommt Philo auf die Rede vom Naturgesetz. Die fünf Lehren lauten: Dass es Gott gibt und dass er *einer* ist, dass die Welt erschaffen ist und *eine* ist, und schließlich, dass Gott Vorsorge für die Welt trägt. »Dass nämlich der Schöpfer sich stets um sein Werk kümmert, ist nach den Gesetzen und Bestimmungen der Natur notwendig, denen zufolge auch Eltern für ihre Kinder sorgen.«¹³

Erst in den letzten Zeilen seines grundlegenden Werkes spricht Philo also ausdrücklich vom Naturgesetz.

Die Auseinandersetzung mit Philo hilft in der theologischen Kritik des Naturrechtsgedankens auf drei Ebenen weiter.

1.1 Typologie der Generalisierung

Philo genügt es nicht, überzeugt zu sein; er will begründen. Motiv und Methode der Begründung des biblischen Glaubens finden wir bei ihm grundgelegt. Ihn als Apologetiker zu stempeln bliebe an der Oberfläche. Bei Philo lässt sich lernen, die Gemengelage theologischer Motive zu benennen. Die Erwählungsgeschichte seines Volkes soll als denkerisch akzeptabel dargestellt werden. Hierfür verallgemeinert Philo. Was genau will er erreichen? Seine Intention lässt sich in fünf Motive auffächern und es fragt sich, ob diese fünf nicht nochmals mit einem einzigen Motiv zusammenzuhalten sind.

α Philo schreibt, um verunsicherte Mitjuden von der Konkurrenzfähigkeit des Glaubens ihrer Väter zu überzeugen.

β Philo schreibt, um voll-hellenisiert assimilierten Mitjuden einen herausfordernden Neuzugang zum jüdischen Ethos zu erschließen.

γ Philo schreibt, um bleibend ablehnenden Nichtjuden immerhin die Respektabilität des Judentums aufzuzeigen.

δ Philo schreibt, um Interessenten am Judentum zu einem Übertritt zu bewegen – zumindest spielt er mit dem Gedanken dieser prinzipiellen Möglichkeit.

ε Philo schreibt aber auch, um sich selbst über seine eigene Weltanschauung klarer zu werden, indem er seine beiden Denkprägungen experimentell zusammenbringt, nämlich Israel und Hellas.

Diese fünf Intentionen sind allesamt echt theologisch. Theologie ist das all seine schriftstellerischen Absichten zusammenhaltende Motiv. Eine derartige fünffache Ausgerichtetheit kann die Theologie spannend machen und befruchten. Sie birgt aber auch eine Gefahr.

1.2 Gefahr der Plausibilisierung

Am Schluss seines Traktates scheint sich zu zeigen, dass Philo mit seinem Begründungsprojekt einen fatalen theologischen Fehler begeht. Gott gehorcht »notwendigerweise« (ἀναγκάων, 171) den Naturgesetzen? Ist Gott ihnen unterworfen, ist Gott nicht frei, ist Gott ein Produkt des Kosmos? Philo hat sich tatsächlich missverständlich ausgedrückt; und diese Missverständlichkeit ist lehrreich. Philo will die Plausibilität des Glaubens Israels aufzeigen. Für plausibel aber hält er, was ablesbaren Regelmäßigkeiten entspricht.

Er zahlt einen hohen Preis für seine Plausibilisierung. Denn vieles, was er darlegt, wirkt gekünstelt und verquer, und vor allem: was ausrechenbarermaßen plausibel ist, wird leicht

langweilig. So zeigt er die Genialität der Siebentageordnung in seitenlangen Belegen für die Überlegenheit der Zahl Sieben. Auch mit jeder anderen Zahl kann man eindrucksvolle mathematische Kunststücke vorführen. Hier werden nur mitgebrachte Kategorien bestätigt: einmal in der terminologisierten Logik der Zahl – Sieben; einmal in der regel-empirischen Logik des Kosmos – elterliche Sorge. Dass sich in der Geschichte auch Ordnungen zeigen können, die weder terminologisierte noch regleempirische Logik entsprechen und doch zuverlässig sind, will Philo nicht zugestehen. Um überzeugend nachweisen zu können, dass sein Glaube ganz im Rahmen der Kosmo-Logik steht, will er die Theo-Logik des Geschehens nicht sehen.

Dennoch lässt sich seine Theologie als solche retten; denn er will nicht die Frage beantworten, ob Gott frei ist, sondern ob der Glaube an ihn verstehbar ist. Er sucht Analogien im Kosmos, um klarzumachen, warum der biblische Glaube gar nicht so überraschend, fremd, unverständlich ist. Philo schreibt also Gott nicht vor, was er tun muss, sondern vollzieht denkend nach, was er in der Thora gefunden hat. Nicht Vorschreiben, sondern Nachvollzug ist Philos Denk-Bewegung; damit ist er gegen den Vorwurf einer Verweltlichung Gottes verteidigt. Jedoch zeigt er uns hier, wo genau die Gefahr solcher Plausibilisierung Gottes liegt. Die Verallgemeinerung des Glaubens kann zur Verkehrung der Schöpfungsordnung werden. Die Entscheidungsfrage lautet, ob Gott dem Denken der Welt folgt oder die Welt dem Denken Gottes. Dieser Unterschied lässt sich besonders gut an einem dritten Punkt verdeutlichen.

1.3 Tendenz der Enthistorisierung

Philo hat den Clou der Genesis erkannt und benannt; als Harmonie der Gesetze – als Übereinstimmen von Sittengesetz und Naturgesetz. Damit hat er sogar die Möglichkeit gegenseitigen Erschließens gesehen: Die Thora kann aufzeigen, was der eigentliche Sinn der Welt, was der ordnende Wille der Natur (τὸ βούλημα τῆς φύσεως), tatsächlich ist; so wird Philos Auslegung theologische Anthropologie. Andererseits erhellt unsere Welt-erfahrung die Worte der Thora. Die Pointe der Genesis hat Philo also erkannt. Nun leistet die Thora aber faktisch mehr; sie stellt das Gesetz ja nicht nur in den Zusammenhang der Schöpfungsordnung der Genesis, sondern auch in den Zusammenhang der Befreiungsordnung des Exodus. Das Gesetz ist ja Bundesvertrag, bei dem die eine Seite in der Präambel erinnern darf: »Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat« (Exodus 20,2). Dies aber ist für Philo keine ἀρχή des Gesetzes. Er erschließt nur kosmologisch; warum nicht auch soteriologisch? Warum wird der Exodus-Vorgang nicht ebenfalls zur Grundlegung des Gesetzes, warum wird die Mosesgeschichte auf eine Explikation der Tugendvollkommenheit des Gesetzgebers reduziert (*De vita Mosis* 1)? Einerseits will man natürlich als Jude in Alexandria die Ägypter nicht zu schlecht weg-

14 Dem entspricht auch, dass bei Philo der Volks- und Erwählungsgedanke der Thora bloß allegorisiert, nämlich als Aufräumen der Seele, vorkommt (z. B. *De Migratione Abrahami* 16).

15 Auf das Natur-Gesetz kommt Augustinus, als er zwei Schriftstellen miteinander sprechen lässt: *Enarrationes in Psalmos* 118.25.4. Um den Augustinusgedanken nachvollziehbar zu machen, lohnt es sich, diese beiden Bibelworte zu betrachten. Es handelt sich einerseits

um Psalm 119(118), Vers 119a, wo die Septuaginta und die Vulgata recht deutlich vom Masoretischen Text abweichen, wenn sie übersetzen:

παραβαίνοντας ἐλογισάμην πάντας τοὺς ἀμαρτωλοὺς τῆς γῆς
praevaricantes reputavi omnes peccatores terrae.

Für Übertreter erachtete ich alle Sünder der Erde.

Das zweite Schriftwort stammt von Paulus, der in Römer 2 geschrieben hatte: 14 Denn wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch natürlicher

Weise tun, was das Gesetz fordert, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. 15 Sie beweisen damit, dass in ihr Herz geschrieben ist, was das Gesetz fordert, zumal ihr Gewissen es ihnen bezeugt, dazu auch die Gedanken, die einander anklagen oder auch entschuldigen – 16 an dem Tag, an dem Gott das Verborgene der Menschen durch Christus Jesus richten wird, wie es mein Evangelium bezeugt.

Augustinus empfindet eine Spannung zwischen Psalmwort und

kommen lassen; andererseits aber wehrt sich hellenistisches Naturgesetz-Denken gegen ein heilsgeschichtliches Erinnern. Denn Heilsgeschichte muss mit nicht ausrechenbaren Besonderheiten rechnen und sie nachvollziehen.¹⁴ An Philo Vorgehen zeigte sich also ein großer Vorteil und ein gravierender Nachteil naturrechtlicher Darstellung. Philo betreibt in philosophisch-theologischem Interesse den Nachweis, dass die Thora universal gültig und daher überlegen ist, blendet dabei aber enthistorisierend einen biblischen Grundgedanken aus, nämlich dass Gott sich ein Zeugenvolk erwählt.

2 Augustinus: Autorität der Einzelgesetze durch Ableitung aus dem ewigen Formalprinzip

Augustinus ist hier deswegen von Interesse, weil er zwar wie Philo stoische Begrifflichkeit aufgreift, dies aber mit anderem Argumentationsziel tut. Er geht von einem allgemeins menschlichen Bewusstsein aus. Man weiß, was man selbst nicht zugefügt bekommen will. Dieses Wissen ist »natürlich«. Und wenn jemand dennoch das für ihn selbst Unerwünschte einem andern zufügt?

»Damit übertritt er das Natur-Gesetz, das er auf jeden Fall kennt, weil er ja nicht will, dass ihm selbst das Unrecht zugefügt werde, das er gerade verübt.«¹⁵

Hier aber stellt sich gleich die nächste Frage. Wenn es doch jeder natürlicherweise kennt, wieso erging dann dasselbe nochmals, aber nun von Gott geschichtlich offenbart?

»Gab es nun aber dieses Natur-Gesetz nicht im Volke Israel? Selbstverständlich war es auch bei ihnen schon vorhanden, da sie ja auch Menschen sind. Nur dann wären sie ohne Natur-Gesetz, wenn es möglich wäre, dass sie außerhalb der Natur des Menschen wären. Umso mehr sind sie also durch das göttliche Recht zu Übertretern geworden, durch das das Natur-Gesetz zugleich promulgiert, gesteigert und bekräftigt ist.« (*Enarrationes in Psalmos* 118. 25. 4)

Diese letzte Wortwahl Augustins – *instaurata, aucta, firmata* – ist eine gesonderte Betrachtung wert. *Instaurare* heißt eigentlich »auf den *συναγῆς* stellen«. Der *συναγῆς* ist erst einmal nicht das Kreuz, sondern der Ständer für Kultgeräte. Es handelt sich um ein Sakralwort. Indem Gott das Gesetz durch Mose verkündigen ließ, bekam es die Autorität des Heiligen. *Augere* kann hier kaum inhaltliches »Vermehren« bedeuten, denn Augustinus will gerade die Übereinstimmung des Mosesgesetzes mit dem ewigen Gesetz unterstreichen; es wird qualitative Zunahme im Sinne einer »Erhebung« und möglicherweise »Einzelausfaltung« bedeuten. *Firmare* wird die durch diesen Autoritätsgewinn erfahrbare Überzeugungskraft bezeichnen. Das sind zwar schöne, aber keine überzeugenden Funktionsbeschreibungen der Offenbarung.

Paulustext; psalmgemäß soll es auf der ganzen Erde Gesetzesübertreter geben; nach Paulus aber haben die Heiden das Gesetz ja gar nicht. Er erklärt sich dies so:

Wenn aber Paulus (Römer 2,14) sagt, dass dem Gesetz zufolge, das Gott durch Mose zwar dem Volk Israel gab, anderen Völkern aber nicht, diese anderen Völker gesetzeslos sind, was sollen wir dann bei diesem Psalmwort verstehen: »Als Übertreter galten mir alle Sünder der Erde«? Denn wenn durch Mose kein weiteres Gesetz ge-

geben wurde, welchem Gesetz zufolge sind die Übertreter anderer Völker dann bitte Sünder? »Denn wo keine Sünde, da keine Übertretung« (Römer 2,12-14). Worin besteht dieses Gesetz, wenn nicht darin, was Paulus so beschreibt: »Die Heiden, die das Gesetz nicht haben, handeln natürlicher Weise dem Gesetz gemäß. Sie haben kein Gesetz, sie sind sich selbst Gesetz« (Römer 2,15). Einerseits kann er also sagen, »Sie haben kein Gesetz«, denn sie sündigten ohne Gesetz und werden ohne Gesetz zu-

grundegehen; andererseits aber sagt er: »Sie sind sich selbst Gesetz«, weswegen alle Sünder der Welt ganz zurecht als Übertreter betrachtet werden. Jeder nämlich, der einem andern ein Unrecht zufügt, wünscht sich doch zugleich, dass es ihm selbst nicht angetan werde.

Die Frage, warum es überhaupt ein göttliches Gesetz gibt, ist in der Moralthologie des Augustinus denn auch sekundär. Vorrangig ist für ihn, dass es ein ewiges Gesetz, eben das Natur-Gesetz gibt. Es manifestiert sich in dem allgemeinmenschlichen Wunsch, dass einem kein Unrecht zugefügt werde. Aus ihm lässt sich die Goldene Regel ableiten. Das Natur-Gesetz ist Maßstab und Grund für alle menschlichen Rechtssetzungen. Was den vielfältigen Gesetzen ihr Recht, ihre Autorität gibt, ist das eine ewig-gleiche Recht.¹⁶

Obwohl Augustinus umgekehrt fragt, lässt sich an seiner Naturrechtskonzeption zugleich eine Stärke und eine Schwäche feststellen, wie sie ähnlich bei dem Alexandriner zu benennen waren. Augustinus betreibt in philosophisch-theologischem Interesse den Nachweis, dass menschliche Rechtssetzungen und göttlich offenbartes Gesetz dem universalen, jedem erfahrbaren Gesetz entsprechen und daher überprüfbar und verpflichtend sind. Unklar bleibt in einem solchen Ansatz wiederum, welche Rolle der geschichtlich-einzelnen Offenbarung zukommt.

3 Thomas: Rationalität von Gesetz und Mensch

Thomas von Aquin entwickelt den Begriff des Naturgesetzes bemerkenswert weiter. Einschlägig ist eine Reflexion in der I^a-II^{ae} seiner *Summa*. Er hatte soeben gezeigt, dass es ein »ewiges Gesetz« in der Welt gibt. Es ist das die praktische Vernunft ansprechende Vorsorgen Gottes. Daher »*tota communitas universi gubernatur ratione divina* – wird die ganze Gemeinschaft des Universums durch die göttliche Vernunft regiert« (*Summa Theologiae* I^a-II^{ae} 91.1 c). Hier lässt sich beobachten, wie ein christlicher Autor das überlieferte stoische Vokabular aufgreift, aber inhaltlich von der Stoa abweicht: Das Universum ist wie bei dem oben zitierten Arius Didymus eine *Communitas*; Regelgrund aber ist nun Gottes Ratio, nicht mehr der Logos, an dem Menschen und auch Götter teilhaben. Jedoch über das ewige Gesetz hinaus liegt Thomas nun ein weiterer Begriff vor: Soll es neben dem »ewigen« auch noch ein »natürliches« Gesetz geben? Für den Aristoteliker ist *natura* nicht zuerst mit Kosmos assoziiert, sondern mit dem Wesen eines Seienden. Um die Eigenbedeutung der *lex naturalis* zu erläutern, geht er (*Summa Theologiae* I^a-II^{ae} 91.2 c) von derselben Römerbriefstelle aus, die schon Augustinus in Zusammenhang mit Psalm 119(118) gebracht hatte.¹⁷

Thomas findet nun in der in Paris im 12. Jahrhundert entstandenen *Glossa Ordinaria*, die er wie viele seiner Zeitgenossen gern und mit Hochachtung nutzt, eine aus der patristischen

16 So kann Augustinus in einem Dialog mit Freund Evodius (*De Libero Arbitrio* 6. 15) formulieren:

Augustinus: Um kurz, wenn möglich, den Begriff des ewigen Gesetzes, das uns eingeprägt ist, zu erklären: Durch dieses Gesetz ist es rechtens, dass alles ganz geordnet sei. Wenn du dies anders siehst, nur heraus mit der Sprache. (Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima: tu si aliter existimas, prome.)

Evodius zeigt sich einverstanden, woraufhin sein Gesprächspartner fortfahren kann. (Quid tibi vera dicenti contradicam non habeo.)

Augustinus: Während dies also ein einziges Gesetz ist, werden all die zeitlichen Gesetze in ihrer Vielfalt aus ihm abgeleitet, um die Menschen zu bestimmen. Es selbst allerdings ändert sich ja wohl nie? (Cum ergo haec sit una lex, ex qua illae omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest?)

Evodius: Das wäre offenkundig unmöglich. Denn keinerlei Macht, keinerlei Situation, keine Katastrophe könnte je bewirken, dass es nicht rechtens wäre, dass alles ganz geordnet sei. (Intellego omnino non posse: neque enim ulla vis, ullus casus, ulla rerum labes unquam effecerit ut iustum non sit omnia esse ordinatissima.)

17 Römer 2,14 ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος 15 οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσιν αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγοροῦντων ἡ καὶ ἀπολογουμένων, 16 ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Übersetzt: 14 Denn wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch natürlicher Weise tun, was das Gesetz fordert, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. 15 Sie beweisen damit, dass in ihr Herz geschrieben ist, was das Gesetz fordert,

Tradition schöpfende Erklärung: Zu Römer 2: »Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch natürlicher Weise tun, was das Gesetz fordert« heißt es in der Glosse: »Auch wenn sie kein schriftliches Gesetz haben, so haben sie doch das natürliche Gesetz, durch das jeder einsehen und sich bewusst sein kann, was gut und was schlecht ist.«¹⁸

Damit hat Thomas erst einmal den Vokabelbeleg dafür, dass es über das ewige Gesetz hinaus ein natürliches gibt. Was aber soll dies sein? Die Glosse hatte ihm schon die Vorlage gegeben, dass es sich um die ethische Einsicht handelt. Thomas geht von einer einleuchtenden Beobachtung aus. Er unterscheidet zweierlei Funktionsweise eines Gesetzes, wir könnten sie »aktiv und passiv« oder »bewirkend und beurteilend« nennen.¹⁹ »Da Gesetz sowohl Regel als auch Maß ist, kann es auf zweierlei Weise in jemandem wirken; entweder in jemandem, der selbst regelt und misst – oder in etwas, das geregelt und gemessen wird. Denn geregelt und gemessen wird durch Teilhabe an Regel und Maß.«²⁰

Thomas hat hier ein neues Vollzugsmuster eingeführt, mit dem das Gesetz passiv und aktiv sowohl für das Objekt als auch für das Subjekt gilt. Dieses Vollzugsmuster ist die Teilhabe. »Folglich wird alles, was der göttlichen Vorsorge unterworfen ist, vom ewigen Gesetz geregelt und gemessen. Offenkundig nimmt alles in verschiedener Weise am ewigen Gesetz teil; und zwar tendieren alle, weil sie den Abdruck des ewigen Gesetzes tragen, zu ihrem je eigenen Tun und Ziel.«²¹

Das ewige Gesetz sorgt für die natürliche Neigung in allem, die Zielgerichtetheit des je eigenen Tuns. Thomas denkt also Wesen schon nicht mehr nur von einer Definition her, sondern auch auf eine Bestimmung hin. Es ließe sich allerdings fragen, ob unsere Übersetzung von *participatio* nicht übertrieben aktivisch ist, wenn wir vom »Teilnehmen« sprechen. Handelt es sich vielleicht nur um eine passive »Teilhabe«? Der unmittelbar folgende Abschnitt belehrt uns aber: Thomas meint sehr wohl auch ein tätiges Teilnehmen. »Unter den anderen Geschöpfen unterliegt das vernunftbegabte Geschöpf in bestimmter Weise mehr der göttlichen Vorsorge; insofern es nämlich selbst an der Vorsorge teilhat. Das vernunftbegabte Geschöpf sorgt ja selbst für sich und andere vor.«²²

Der Mensch, das *animal rationale*, ist der Vorsorge, nämlich dem ewigen Gesetz, also der Schöpfungsweisheit, dem Gestaltungsplan Gottes, mehr »unterworfen«, was aber gerade nicht größere Passivität bedeutet; vielmehr heißt *subiacet*, wie sich soeben gezeigt hat, geradezu »er ist Subjekt«, vollzieht nämlich auf seine Weise den Schöpfungsplan als *providentia* mit, als Versorgen im Blick auf das Ziel. »Somit nimmt das vernunftbegabte

zumal ihr Gewissen es ihnen bezeugt, dazu auch die Gedanken, die einander anklagen oder auch entschuldigenden – 16 an dem Tag, an dem Gott das Verborgene der Menschen durch Christus Jesus richten wird, wie es mein Evangelium bezeugt.

18 Rom. II, super illud, *cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt*, dicit Glossa, »etsi non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit et sibi conscius est, quid sit bonum et quid malum«.

19 Bei genauem Zusehen zeigt sich sogar: Was Thomas hier sagt, ist ein köstlich verschlungener Gedanke. Das Gesetz ist nämlich doppelwirkksam nicht nur wegen seiner Bifunktionalität, sondern auch in seiner Bifunktionalität. Weil Gesetze »Soll«- und »Ist«-Aussagen ermöglichen, können sie vielfach wirksam werden, als ausrichtend und als richtend, aber nicht nur im auszurichtenden und zu richtenden Objekt, sondern auch im ausrichtenden und richtenden Subjekt!

20 ... *lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic re-*

gulator vel mensurator. – In diesem letzten zitierten Wort spricht Thomas wohl zweideutig; er verwendet nicht nur das Passive »ein Ding wird geregelt und gemessen«, sondern auch das Unpersönliche »man regelt und misst«.

21 Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquo modo legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines.

22 Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens.

Geschöpf an der ewigen Vernunft teil, durch die es seine natürliche Neigung zum gesollten Tun und Ziel hat. Und dieses Teilnehmen am ewigen Gesetz, wie es im vernunftbegabten Geschöpf geschieht, heißt Natur-Gesetz.²³

Bei Thomas lässt sich also ein Fortschritt im Naturrechtsdenken erkennen. Dieser Fortschritt ist nur so zu erklären, dass Thomas in seiner ethischen Theorie ein Problem mitbedenkt, das andere Ansätze bei der Fassung des Naturrechtsbegriffs nicht im Blick hatten. Es handelt sich um das von Paulus klassisch benannte Problem: »Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht« (Römer 7,18). Wie kann man dann das Gesetz noch befolgen? Den Gedanken des Naturgesetzes, d. h. der Erkennbarkeit des Ethischen in der Schöpfungsordnung, hat Thomas deswegen zur Partizipation hin radikalisiert. Diese Radikalisierung ist aber keineswegs künstlich. Denn von einer Erkennbarkeit des Ethischen lässt sich organisch übergehen zu der Einsicht, dass Ethos etwas Aktives ist. Nur ist Ethos hier nicht als Selbstbestimmung gefasst, sondern als Einstimmung; diesen konsequenten Fortschritt leistet Thomas mit der Neubestimmung des Naturgesetzes, das nun im Unterschied zur *lex aeterna* nicht mehr in der Form des Erlassens besteht, sondern in der Weise des Sich-Einlassens.

Thomas gebraucht den Begriff »Natur-Gesetz« also nicht für einen Plausibilitätsnachweis wie Philo oder für einen Autoritätsnachweis wie Augustinus, sondern für eine Theorie der Normbefolgung. Sein Partizipationsdenken bietet sogar bereits entscheidende Kategorien, die es erlauben würden, den Vorgang der Einstimmung sakramental zu fassen, wie sich in der unter seinem Namen laufenden geistlichen Poesie zeigt. Im *Adoro te devote* wird die eucharistisch verborgene (latens) Gottheit gebeten, wachsende Hoffnung und Liebe zu schenken (*fac me tibi semper magis in te spem habere, te diligere*); dies aber geschieht bei der Vergegenwärtigung des geschichtlichen Ereignisses (memoriale). Soweit ich sehe, fehlt der thomanischen Teilnahme-Ethik nur *ein* entscheidender sakramentaler Zug. Einen Bezug zur Zeugnisgemeinschaft, zum persönlich anschlussfähigen *corpus mysticum*, nämlich zur Kirche kann Thomas in seinem Partizipationsdenken noch nicht herstellen.

23 Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. – Diese hochspannende Distinktion von ewigem Gesetz als Wirkplan, und Natur-Gesetz als Mitwirken expliziert Thomas nun noch an einer köstlichen Psalmstelle. In Psalm 4 heißt es:

6 Bringt rechte Opfer dar und vertraut auf den Herrn.

7 Viele sagen: »Wer lässt uns Gutes erleben?« – Herr, lass dein Angesicht über uns leuchten!

Thomas greift diesen Vers auf, um seinen neuprätisierten Gedanken des Natur-Gesetzes als Erleuchtetheit zu exemplifizieren:

Deswegen fügt der Psalmist, nachdem er gesagt hat »Bringt Opfer der Gerechtigkeit dar« auch, als ob man gefragt hätte:

»Was sind denn Werke der Gerechtigkeit?«, an: »Viele sagen: »Wer zeigt uns das Gute?« Und er beantwortet die Frage mit den Worten: »Über uns, Herr, ist das Licht deines Angesichts gezeichnet«, nämlich das Licht der natürlichen Vernunft, durch die wir unterscheiden können, was gut und böse ist. Was das Naturgesetz anbelangt, so ist es nichts anderes als der Abdruck des göttlichen Lichtes in uns. Daraus erhellt, dass das Naturgesetz nichts anderes ist als die Teilnahme am ewigen Gesetz, wie sie im vernunftbegabten Geschöpf geschieht. (Unde cum Psalmista dixisset, *sacrificate sacrificium iustitiae*, quasi quibusdam quarentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, *multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui quae-
stioni respondens, dicit, *signatum*

est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum. Quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.)

Es handelt sich aber nicht um ein bestimmten Erwählten anvertrautes Erleuchtungsgeschenk; das »wir« im Psalmzitat sind für Thomas vielmehr alle Menschen qua vernunftbegabte.

24 So etwa Wolfhart PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 179 und 258.

25 Vgl. hierzu z. B. Felix KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam*. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008, 328.

4 Hans Küng: Kirche sein

Der historische Durchgang hat uns den Blick geschärft. Wenn wir uns nun nochmals den Projektentwurf Küngs vor Augen führen, so lassen sich zwei Ebenen benennen, auf denen Küngs Vorschlag ergänzungsbedürftig ist. Die beiden Ebenen können als die *theoretische* bezeichnet werden und die *praktische*. Auf jeder der beiden Ebenen lassen sich zwei Gesichtspunkte markieren, die zu einem wahrhaft christlichen Ethosprojekt notwendig dazugehören.

4.1 Erkenntnis

Auf der theoretischen Ebene ist zu fragen: Wie geschieht ethische Erkenntnis? Die beiden Gesichtspunkte, um die ein wirklich christlicher Naturrechts-Ansatz zu erweitern ist, bestehen in der Zumutung von Geschichte und Eschatologie.

a Geschichte. Aus dem, was Christen als das Humanum erkennen, lässt sich die partikulare Geschichte der Erwählung Israels, des Lebens, Leidens und der Auferweckung Christi nicht ausklammern. Erkenntnisse kann man aus dieser Geschichte allerdings nur im Gespräch mit unserer übrigen Welterfahrung ziehen, das heißt besonders im Dialog mit naturwissenschaftlichen und philosophischen Anthropologien. So lassen sich Formulierungen finden, die auch jenen Mitmenschen einleuchten können, die die Bedeutsamkeit der biblisch bezeugten Geschichte nicht sehen. So ist die offenbar Weltethos- wie Naturrechtsprogrammen zugrundeliegende Befürchtung der Exklusivität geschichtlich begründeter Ethik entschärft. Beispielshalber anzuführen wäre hier eine Ontologie der Person. Eine Person ist jene Weise zu sein, die im andern seiner selbst zu sich kommt. Diese Formulierung ist zwar biblisch angeregt, aber nicht nur christlich annehmbar.²⁴ Wegen der Ungenauigkeit jeder abstrakten Formel, muss aber deren Bedeutung immer wieder an der Einzelgeschichte, aus der sie hervorging, überprüft und überholt werden.

b Eschatologie. Wenn das Humanum als Leben nach der Goldenen Regel gefasst wird (*Weltethos* 84), getröstet von der Hoffnung auf eine unendliche Zukunft (86), müssen Christen Bedenken anmelden. Denn die Hoffnung auf das in Christus ermöglichte und angebrochene ewige Leben ist zugleich eine herausfordernde Neufassung der Bestimmung des Menschen: Er ist gerufen, die Überforderung anzunehmen, die schöpferische Liebe Christi zu leben, die im Anbruch der Gottesherrschaft im Auftreten und in der Auferstehung Christi offenbar geworden ist.²⁵

4.2 Erfüllung

Die Frage der praktischen Ebene lautet: Wie kann man das als ethisch Erkannte leben?

a Soteriologie. Um unsere Berufung, die zu erfüllen wir selbst zu schwach sind, anzunehmen, muss man sich erst über die Macht der Sünde klarwerden. Sonst gerät man in Allmachtsphantasien oder eine stumpfe Betriebsamkeit. Durch Formulierung unserer gemeinsamen Pflicht werden wir den Frieden nicht schaffen. Eine wirkliche Wandlung ist nur möglich, wenn uns die Gottesherrschaft geschichtlich-tatsächlich und eschatologisch-umfassend zur Teilnahme eröffnet ist.

b Kirche. Wenn Menschen Verständigungsprojekte entwerfen, Ethikkommissionen und Parlamente gründen und Pflichtenkataloge im Blick auf das Gemeinwohl formulieren, dann soll die Kirche nicht bremsen. Christen kommt hier im Gegenteil eine dreifache Aufgabe zu: die kritische Befruchtung, die kompetente Beteiligung und die geduldige

Begleitung. Aber die Kirche gründet in der Erfahrung, dass Gott durch die Weise der Erwählung eines Zeugenvolkes wirken will. Daher agiert die Kirche als Kirche, nämlich als sichtbares Volk zur Heiligung der gesamten Welt. Bis zum Ende der Geschichte ist die politische Form des Evangeliums kein Menschenrechts-Komitee, keine multireligiöse Moralbesserungs-Bewegung. Die politische Form des Evangeliums lautet vielmehr, weil die Menschen sich nicht selbst verwandeln können, ἐκκλησία – jene sichtbare Gemeinschaft, die mit eigenen Lebensformen und eigenen Sprachformen die eschatologische Bestimmung der Menschheit zur Einheit bezeugt. Der Dialog mit dem Herrn und der Dialog mit anderen Menschen muss uns helfen, auch die Fehler der Kirche zu erkennen. Aber ihre sakramentale Verfasstheit ist nicht veraltet, wie es Küng nahelegt (68), sondern wesensnotwendig und heilsnotwendig.

5 Koran: Weltethos

Der Koran stellt sich als *hudā* für die Menschen vor; als »Rechtleitung« (2:2). So bietet er denn zahlreiche ethische – auch rechtliche – Anweisungen; sie aber versteht er ausdrücklich nicht als »neues Gebot«, sondern als Bestätigung (*taṣḍīq*) des zuvor Ergangenen (37:37), ja des seit je Bekannten. Demgemäß ist ein koranisches Wort für das Gesollte, Gebotene: *al-ma'rūf*, was wörtlich »das Bekannte« bedeutet.²⁶ Eine ethische Grundproblematik des Menschen, etwa erbsündlichen Zuschnitts, benennt der Koran nicht. Es verwundert daher nicht, wenn bis heute zahlreiche muslimische Theologen die koranische und ihre eigene Hauptaufgabe im Ethischen sehen.²⁷ Als Grundschwierigkeit menschlichen Lebens sieht der Koran offenkundig nicht wie Paulus, dass der Mensch das Gute nicht tun kann, sondern schlicht, dass er es nicht tut. Das Gute ist, koranisch gedacht, zwar eigentlich bekannt und erfüllbar, aber die häufigen Imperative im Koran belegen, dass er davon ausgeht: Was fehlt, ist die klarstellende und motivierende Aufforderung, das Bekannte und Erfüllbare auch zu tun. Daher wird die Frage, wie der Mensch befähigt werden kann, das als gut Erkannte zu erfüllen, lediglich pädagogisch gestellt und mit in Aussicht gestellten jenseitigen Anreizen und Abschreckungen beantwortet.²⁸ Hier läuft alles auf eine Moral mittelmäßiger²⁹ Anständigkeit³⁰ hinaus, von der man behauptet, dass die andern sie teilen.³¹ Der Koran versteht sich selbst also als Weltethos-Projekt.

26 Eine struktural-semantische Analyse unternimmt Toshihiko IZUTSU, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, Montreal 2002, 213f.

27 Felix KÖRNER, *Rethinking Islam. Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology*, Würzburg 2005, 84f.

28 Beispielsweise 4:14 im Anschluss an Anweisungen über die richtige Verteilung einer Erbschaft: »Dies sind die Schranken Gottes; und wer Gott und Seinem Gesandten gehorcht, den führt Er in Gärten ein, durch die Ströme fließen; darin sollen sie weilen; und das ist die große Glückseligkeit.«

29 2:143; 5:66 parr.

30 Das ist etwa die Bedeutung von *ṣāliḥ*, vgl. IZUTSU, *Ethico-Religious Concepts* (wie Anm. 26), 204-207.

31 19:31; 3:84.

32 Vgl. die Unterscheidung zwischen katechetischen, ökumenischen und interreligiösen Argumentationssituationen in KÖRNER, *Kirche* (wie Anm. 25), 159f.

6 Die Internationale Theologische Kommission: Küng klassifiziert

Wie lässt sich anhand des bisher Erkannten das Naturrechts-Dokument der Theologischen Kommission einschätzen?

In Küns Ablehnung von Normenpositivismus, in seinem Aufspüren von Konvergenzen der Weltweisheiten und -religionen, in seiner Formulierung von Basisgeboten und in seiner globalen Ausrichtung ist er *faktisch* naturrechtlich orientiert, aber, wie gesagt, nicht explizit. *A la recherche d'une éthique universelle* geht vor wie Küng: Aufspüren von Konvergenzen der Weltweisheiten und -religionen, Formulierung von Basisgeboten in globaler Ausrichtung; aber die Kommission spricht auch in aller Deutlichkeit von Natur; es handelt sich bei dem Dokument also um eine Rehabilitierung des Naturrechtsdenkens im Zeichen des Weltethos.

Terminologisch weicht man deutlich von Küng ab; hatte dieser formuliert »notwendig ist eine ökumenische Weltordnung« (96), so vermeidet die Theologenkommission tunlichst die Rede vom Ökumenismus jenseits der Christenheit.³² Außerdem führt das Dokument eine naturrechtliche Argumentationsweise vor, die ihren Maßstab nicht im »Angemessenen« sucht, auf das sich Küng berufen hatte, sondern in einer Wesensfassung des Menschen. Die Begründungsstrategie verläuft wie folgt. In jedem Menschen seien drei Neigungen zu finden, die Neigung zu Leben, Fortpflanzung und geistiger Gemeinschaft (Nr. 48-50). Aus diesen drei Tendenzen lasse sich ein Grundwertekatalog ableiten. – Dass eine solche Übertragung vom Sein aufs Sollen nicht unmittelbar vollzogen werden kann, wissen auch die Autoren dieses Dokumentes. Denn die »Sündenstruktur« behindere in ihren psychischen und sozialen Ausprägungen die Klarheit unserer Erkenntnis und Ableitungsfähigkeit (Nr. 5). Dennoch seien die menschlichen Basisstrebungen die beste Grundlage für internationale Ethikfindung.

Hier ist Unterscheidung gefordert. Zunächst fällt auf, dass in den dritten benannten Trieb, die geistig-geistlich-wahrheitsbezogene Freundschaftstendenz, allzu viel hineingepackt ist. Hierin spiegelt sich das Dilemma eines Naturrechtsansatzes wider, der meint, er könne ohne geschichtliche Offenbarung auskommen. Er verlangt inhaltlich zu wenig, weil er formal zu viel will. Er meint, die rechtsrelevante Allgemeinheit von Überlebens-, Fortpflanzungs- und Gemeinschaftstendenz müsse jeder Mensch zugeben; das wird aber nur eingestehen, wer willens ist, substanzontologisch von »dem Menschen« zu reden und bestimmte Wesenszüge als vorhanden und dann auch noch als ethosbegründend – und zwar genau als die UNO-Menschenrechte fundierend – anzuerkennen. Man sollte sich keine Illusionen machen: Dass durch reines Hinschauen, sozusagen unbeleuchtet, soviel abgelesen werden kann, akzeptieren nicht sehr viele Menschen. Das Dokument *A la recherche* will also mit seiner steilen Erkennbarkeitsthese formal zu viel. Inhaltlich aber muss gefragt werden, ob wir wirklich damit zufrieden sein können, dass die Menschheit erklärt, sie wolle überleben, weiterleben und zusammenleben. Reichen Goldene Regel und Zehn Gebote wirklich aus? Können wir uns wirklich mit einem Kompromissprojekt zufriedengeben, das auf die Konvergenztriebe zu Leben, Kindern und Gemeinschaft aufbaut? Im Ergebnis leistet eine Naturrethik, wie sie sich hier äußert, nicht mehr als eine »Klassifizierung« des Weltethosprojektes, d. h. sie liefert ein klassischeres Vokabular und Argumentationsgerüst für ein inhaltlich fast identisches Menschheitsprojekt.

Wäre es nicht evangeliumsgemäß, hierbei formal bescheidener, aber inhaltlich anspruchsvoller zu sein und zu sagen: Was die Christusgeschichte als Berufung zum Menschsein erschließt, erkennen viele noch nicht; wir können es aber so zu benennen versuchen, dass Nichtchristen es ebenfalls entdecken und nachvollziehen können. Wenn man

die Christusgeschichte nicht ausblendet, kann man sich im Blick auf den misshandelten Christus das *Ecce homo* sagen lassen; an ihm können wir sowohl die Spuren des Wesens erkennen, das ihn beseitigen will, in ihm können wir aber auch die Zukunft der Menschheit erkennen. Die Fragen und Beobachtungen von Menschen, die Christus nicht als Herrn erkennen, können für Christen ebenso erhellend sein wie eine christliche Anthropologie für Nichtchristen. Wenn der Anblick Christi unseren Blick auf die Menschheit beleuchtet, können wir vorschlagen: Menschen streben nach Selbständigkeit und Selbstdurchsetzung, aber auch nach Selbstversenkung, ja nach einer Selbstaufhebung, in der sie doch nicht vernichtet sind. Wie dies möglich sein soll, wie dies zu leben ist, hat Thomas mit dem als sakramental verstehbaren Participatio-Gedanken anzudeuten begonnen. Die Aufgabe der Kirche ist weder, mit einer bestimmten Ontologie einem Weltethosprojekt hinterherzulaufen, noch mit einer blassen Kompromissformel voranzulaufen. Die Aufgabe der Kirche ist es, Kirche zu sein, die Zeugengemeinschaft für die universale und unersetzbare Bedeutung der Christusgeschichte.

7 Ergebnis

Die Heilige Schrift bezeugt, wie Gott Repräsentanten im Blick auf die Heiligung der ganzen Menschheit erwählt (1 Thessalonicher 4,3; Epheser 1,4.10; 1 Timotheus 2,4). Daher entspricht es der Eigendynamik der Theologie Israels, wenn sie verallgemeinert wird. Das biblische Zeugnis lässt sich auf dreierlei Weise verallgemeinern; es kann sich um eine relevanzbegründende Verallgemeinerung, eine normobjektivierende Verallgemeinerung oder um eine funktionsegalisierende Verallgemeinerung handeln. *Augustinus* betreibt wie viele Väter eine normobjektivierende Verallgemeinerung der biblischen Gebote, die die Gesetzesbefolgung aus Beliebigkeit und den Theologen aus der Isolation befreit. Das Naturrechts-Dokument der Internationalen Theologischen Kommission arbeitet ebenfalls auf dieser Ebene. Fraglich blieb, ob die Rolle der Offenbarung vollständig erfasst ist, wenn sie ohnehin Gewusstem nur noch Autorität verleiht. Bei *Philo* sind wir einer relevanzbegründenden Verallgemeinerung begegnet; als blinder Fleck seiner zwar kosmologisch-anthropologischen, aber nicht soteriologischen Begründung zeigte sich, dass er die politische Eigenform des Gottesvolkes nicht zur Geltung brachte; dies hätte zwar seiner Grundabsicht – die universale Relevanz der Thora zu begründen – gedient, aber auch die hohe Zugehörigkeitsschwelle deutlich gemacht. Bei *Küngs* Weltethos handelt es sich um eine funktionsegalisierende Verallgemeinerung. Die beim *Philo*-Studium entwickelte Kategorie einer Enthistorisierung der Ethik wirft die Frage auf, wie man von der Erkenntnis des Guten zu seiner Verwirklichung kommt. Hier beginnt sich bei *Thomas* ein Ausweg aufzutun. Der *Aquinate* begreift Ethik als Partizipation und fragt damit, wie man das als gut Erkannte vollbringen kann; eine sakramentale Ethik deutet sich an. Das intuitive, und mitunter polemisch gegen Küng geäußerte Unbehagen, ließ sich nun auf den Punkt bringen: Wenn ein Naturrechtsethos nicht die Frage menschlicher Partizipationsmöglichkeit stellt, bleibt es naiv. Küngs Vorschlag ist kirchenvergessen. Dass ihm das Naturrechts-Dokument der Internationalen Theologischen Kommission die Kirchenvergessenheit prompt nachmacht, ist bedauerlich, gibt uns aber auch guten Anlass, die Bedeutung der Heilsgeschichte für die Erkenntnis und Praxis der Ethik erneut zur Geltung zu bringen.

Zusammenfassung

Gesucht wird ein interreligiöses Ethikmodell. In seinem trivialen ethischen Gehalt und seiner geschichtslosen Begründung entspricht das Weltethos-Projekt Hans Küngs naturrechtlichen Ansätzen. Genügt es, die Geschichte Israels und Jesu lediglich als Beispiele mitzuführen? Nein, denn darin bezeugt die Kirche das menschliche Grundproblem und seine einzige Lösung: die Unfähigkeit, wahrhaft zu lieben, die in der sakramentalen Gemeinschaft mit Christus Heilung findet. Der Versuch Philos von Alexandrien, die universale Annehmbarkeit des Judentums zu erweisen, wird hier als enthistorisierte biblische Ethik problematisiert. Nicht die augustinische Umkehrung der Fragestellung, sondern erst die Einführung des Teilnahme-Gedankens durch Thomas von Aquin erlaubt eine substantielle Kritik heutiger interreligiöser Ethik-Entwürfe als kirchenvergessen.

Summary

The search here is for an interreligious model of ethics. Hans Küng's Global Ethic Project corresponds to natural-law approaches in its trivial ethical content and its ahistorical rationale. Is it sufficient to include the history of Israel and of Jesus merely as examples? No, for in these the church bears witness to the basic human problem and its sole solution: the inability to truly love which finds healing in the sacramental communion with Christ. The attempt of Philo of Alexandria to prove the universal acceptability of Judaism is discussed in its problematical nature as a de-historicized biblical ethics. It is not the Augustinian inversion of the question, but the introduction of the idea of participation by Thomas Aquinas which permits a substantial criticism of today's interreligious models of ethics as ones that are oblivious to the church.

Sumario

Se busca un modelo ético interreligioso. En su trivial contenido ético y en su fundamentación ahistórica, el proyecto de un etos mundial de Hans Küng converge con esbozos que parten del derecho natural. ¿Es suficiente nombrar la historia de Israel y de Jesús como ejemplos? No, pues con ello la Iglesia testimonia el problema fundamental del hombre y su única solución: la incapacidad de amar auténticamente, que encuentra su salvación en la comunión sacramental con Cristo. El intento de Filón de Alejandría para demostrar la aceptabilidad universal del judaísmo es problematizado en el artículo como una ética bíblica deshistorizada. No ya la transmutación agustiniana de la cuestión, sino la introducción de la idea de participación por Tomás de Aquino permite una crítica substancial del olvido de la Iglesia en los esbozos actuales de una ética interreligiosa.

»Eifern für den Einen«

Peter Sloterdijks Pathologisierung
des biblischen Monotheismus

von René Buchholz

1 Unbehagen am Monotheismus

Der Glaube an den einzigen Gott ist seit geraumer Zeit ins Gerede gekommen. Während ihm Religionshistoriker, Philosophen und Theologen bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts bescheinigten, eine bedeutende Errungenschaft der Religionsgeschichte zu sein, gerät er heute mehr und mehr in den Verdacht, Intoleranz und Fanatismus zu fördern. In einer Welt sich gegenseitig relativierender Geltungsansprüche weckt der Ausschließlichkeitsanspruch, mit dem der biblische Monotheismus auftritt, nicht erst seit 9/11 Argwohn. Peter Sloterdijks Buch *Gottes Eifer*¹ verleiht jenem wachsenden Unbehagen Ausdruck und gehört zu einer Reihe jüngerer monotheismuskritischer Publikationen. Schon Ende der siebziger Jahre stimmte der Gießener Philosoph Odo Marquard das *Lob des Polytheismus* an und plädierte für den Abschied von der »Monomythie«². Martin Walsers *Anti-Monotheismus*³ stand bisher im Schatten seiner Debatte mit Ignaz Bubis, obwohl beides möglicherweise tiefer miteinander zusammenhängt. Gehört doch zum biblischen Monotheismus eine Gedächtniskultur, die mit der Sehnsucht nach Ruhe, nach einer tiefen Einheit mit der überall anrufbaren Natur und nach ethischer Indifferenz unvereinbar ist.

Große Aufmerksamkeit hingegen fanden Jan Assmanns Thesen, die er zu Beginn seines Buches *Moses der Ägypter* aufstellte: Die den biblischen Monotheismus kennzeichnende Unterscheidung zwischen *wahrer* und *falscher* Religion – Assmann nennt sie mit Blick auf die Tradition »Mosaische Unterscheidung« – sei »voller Konflikte, Intoleranz und Gewalt«⁴. Gegenüber dem Polytheismus, der diverse Götter und Kulte zu integrieren vermochte, stellte »die Mosaische Unterscheidung etwas radikal Neues dar, das die Welt, in der sie getroffen wurde, erheblich veränderte«. Es entstand ein Religionstyp, den Assmann als »Gegenreligion« bezeichnet, weil er »alles, was ihm vorausgeht und was außerhalb seiner liegt, als ›Heidentum‹ ausgrenzt«⁵. Während Assmanns Buch auf theologischer Seite vehementen Widerspruch provozierte, erweist ihm Peter Sloterdijk seine Reverenz. Es hat »nicht nur eine weltweit intensiv geführte Diskussion über die psychohistorischen

1 Peter SLOTERDIJK, *Gottes Eifer*. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt a. M./Leipzig 2007. Die Belege aus diesem Titel erfolgen mit Seitenzahl im fortlaufenden Text.

2 Vgl. Odo MARQUARD, *Lob des Polytheismus*. Über Monomythie und Polymythie, in: DERS., *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 91–116.

3 Martin WALSER, *Ich vertraue*. Querfeldein, Reden und Aufsätze, Frankfurt a. M. 2000, 9–21.

4 Jan ASSMANN, *Moses der Ägypter*. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München/Wien 1998, 17–23, hier 17 und 20; zur weiteren Diskussion vgl. Jürgen MANEMANN (Hg.), *Monotheismus* (Jahrbuch Politische Theologie, Band 4, 2002), Münster/W. 2003; Thomas SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit?* Die neue Debatte um den Monotheismus (QD 196), Freiburg/Basel/Wien 2003; Jan ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung* oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003; DERS., *Monotheismus und die*

Sprache der Gewalt (Wiener Vorlesungen 116), Wien 2007; Herbert SCHNÄDELBACH, *Monotheistische Offenbarungsreligion als Quelle von Intoleranz und Gewalt?* Bemerkungen zur Assmann-Debatte (2005), in: DERS., *Religion in der modernen Welt*. Vorträge-Abhandlungen-Streitschriften, Frankfurt a. M. 2009, 86–99; Gesine PALMER (Hg.), *Fragen nach dem einen Gott*. Die Monotheismusdebatte im Kontext, Tübingen 2007.

5 ASSMANN, *Moses* (wie Anm. 4), 20.

Kosten monopolistischer Wahrheitsansprüche in den nach-mosaischen Religionsentwicklungen angestoßen, sondern darüber hinaus mit seinem Konzept einer ›Gegenreligion‹ (*counter religion*) der allgemeinen Religions- und Kulturwissenschaft einen deutungsmächtigen Begriff an die Hand gegeben«, den auch Sloterdijk am Ende seines Buches aufgreift (206).

Motive älterer und neuer Kritik des biblischen Monotheismus finden – wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung – Eingang in Sloterdijs Buch, um den *einen* Gedanken von der pathologischen Intoleranz des Monotheismus zu stützen. Entworfen wird hier ein Szenario der Konflikte, die ihren Ursprung in der Ausbildung des biblischen Monotheismus haben. Sie setzen sich mit der Gestaltwerdung der beiden anderen monotheistischen Religionen – Christentum und Islam – fort und kulminieren zu Beginn des dritten Jahrtausends: Christen gegen Juden und Muslime, Muslime gegen Juden und Christen, Juden – wenn auch weniger aggressiv und ohne staatliche Unterstützung – gegen Muslime und Christen. In allen drei Gruppen finden sich schließlich nicht wenige Eiferer, die seit mehr als zweihundert Jahren gegen die Moderne und damit gegen Freiheit, Pluralismus und Demokratie zu Felde ziehen.

Dies kann nach Sloterdijk kaum überraschen, denn der Monotheismus war und ist nicht einfach ein Kult für eine einzige Gottheit, keine duldsame Monolatrie, sondern eine Obsession mit exklusivem Wahrheitsanspruch. Zunächst wird die ausschließliche Zuständigkeit JHWHs für Israel reklamiert. Andere Völker mögen ihre eigenen Götter verehren, in Israel aber kann es einen *legitimen* Kult nur für JHWH an dem von ihm erwähnten Ort, nämlich Jerusalem, geben. Mit dem nachexilischen Aufstieg des Gottes Israels zum Herrn von Schöpfung und Geschichte ist ein Universalismus erreicht, der die anderen Götter, Kulte und Kulturen nicht in sich aufnimmt, sondern negiert. Sie sind Wahngebilde, Produkte von Menschenhand. Der einzige, universale Gott duldet keine weitere Gottheit neben sich und folglich kann es auch keinen anderen Kult geben. Zugleich beginnt hier der ständige innere und äußere Kampf gegen die »*anima naturaliter pagana*« (185), der die Geschichte der drei monotheistischen Religionen begleitet. Ist das »Heidentum«, der erste Feind, besiegt oder in das kollektive Unbewusste der »schlecht getauften Christen« (Freud) hinabgesunken, so bekämpfen sich die Monotheismen gegenseitig, kann doch nur *eine* Religion unverkürzt die Offenbarung des einzigen Gottes festhalten und dieser Gott nur auf *eine* Weise angemessen verkündet und verehrt werden. Aber auch innerhalb der monotheistischen Religion hat Toleranz keinen Ort: Abweichungen in Fragen der Dogmatik und der kultischen Praxis werden scharf geahndet. Den drakonischen Maßnahmen gegen jene, die gemäß Ex 32 vom Bund mit Gott abfielen und sich an der Verehrung des Jungstieres beteiligten, kommt für Sloterdijk paradigmatische Bedeutung zu: »In dem Moses-Wort ›Es töte ein jeder selbst den Bruder, Freund und Nächsten‹ (2 Moses 32,27) hört man erstmals die Parole jenes Eifers für das Eine und den Einen, dessentwegen die Geschichte des Monotheismus über weite Strecken (namentlich in ihren christlichen und islamischen Redaktionen) als ein Bericht von heiligen Rücksichtslosigkeiten gelesen werden muß.« (45). Repressionen nach innen, Aggressivität nach außen werden zum prägenden Merkmal des monotheistischen Eifers. »Am Berg Sinai wird eine neue Qualität des Tötens erfunden: Es dient nicht mehr dem Überleben eines Stammes, sondern dem Triumph eines Prinzips.« (ebd.). Eben diese Form des Furors für ein universales Prinzip erbt sich noch säkularisiert fort an die revolutionären Ideologien Rousseaus, des Jakobinismus und schließlich des Kommunismus (190ff/195ff).

2 Phänomenologie einer »Weltkrankheit«

Auch wenn Sloterdijk mit martialischem Vokabular das Tableau eines grotesken Kriegsschauplatzes entwirft und schon der Untertitel des Buches vom »Kampf der drei Monotheismen« spricht, so bezeichnen diese Kriege doch eher Symptome. Sie verweisen auf eine Erkrankung, und in der Tat betreibt Sloterdijk eine Pathologisierung des Monotheismus. Sein Essay ist ein *Büchlein vom gesunden und – mehr noch – kranken Menschenverstand*. Während aber Franz Rosenzweig 1921 die okzidentale Tradition des identitätsphilosophischen Denkens von Parmenides bis Hegel als »krank«, d. h. als sich in einem pathologisch verzerrten Verhältnis zur Wirklichkeit befindend, darstellte,⁶ dehnt Sloterdijk die Diagnose noch, darin Nietzsche verwandt, auf die fundierenden Texte und Traditionen des Monotheismus aus. Das Einheitsdenken hat *hier* seinen Ursprung, auch wenn es in der griechischen Philosophie seit Platon Ansätze dazu gab, die von jüdischen, christlichen und muslimischen Philosophen in das eigene System integriert wurden und schließlich im nachkantischen Idealismus der Geist eines totalisierenden Universalismus seine Triumphe feierte.

Während das Judentum noch weitgehend auf Mission verzichtete, wird im Christentum und im Islam der implizite Universalismus des jüdischen Monotheismus explizit – und oft genug aggressiv. Jenes »Eifern für den Einen« (49), von dem die prophetischen Texte und die nachexilischen Kompositionen der hebräischen Bibel zeugen, hat bis heute seine aggressive Seite keineswegs eingebüßt. Er gilt nicht mehr nur dem polytheistischen, bilderfreundlichen »Heidentum«, sondern auch den konkurrierenden Monotheismen und den komplexen säkularen Gesellschaften der Moderne. Sloterdijks Essay ist Krankheitsbeschreibung, Frontbericht und Analyse jenes Krieges, der in einer seit dem nachexilischen Judentum um sich greifenden pathologischen Erscheinung des religiösen und, blickt man auf den Kommunismus, auch Teilen des säkularen Bewusstseins gründet. In der »Katastrophe des Kommunismus« (200) setzte sich der monotheistische Eifer säkularisiert fort – bekanntlich mit verheerenden Folgen. So gründete der Fanatismus bereits in den biblischen Schriften und verliert in den sozialrevolutionären Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts einerseits und im Terror des Fundamentalismus andererseits seine letzten Hemmungen.

Es ist also keine harmlose Krankheit, die Sloterdijk analysiert, auch kein Spleen, sondern, wie es an späterer Stelle heißt, geradezu eine »Weltkrankheit« (214). Krank ist der Monotheismus an der Welt, von der er sich lebensfeindlich abspaltet und an der er leidet; krank ist aber auch die Welt, die von ihm dem Terror einer Mono-Mythie unterworfen und so ihrer Buntheit, Vielfalt und Unschuld beraubt wurde. Die »Eins ist die Mutter der Intoleranz«: religiös, philosophisch, moralisch und politisch (136). In der Suprematie des personal, ontologisch oder noëtisch Einen und Höchsten verschwinden Mensch und Welt, werden schließlich alle Differenzen getilgt (121-147). Das »Être Suprême«, während

⁶ Vgl. Franz ROSENZWEIG, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, hg. von Nahum Norbert GLATZER, Frankfurt a. M. 1992.

⁷ Zum Begriff vgl. Max SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, in: Walter KERN/Hermann Josef POTTMEYER/Max SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Band 2, Tübingen/Basel 2000, 60-83.

der Französischen Revolution Gegenstand des Kultes, in Wahrheit aber immer schon der oberste Fetisch religiöser wie philosophischer Mono-Mythie, fordert und erhält seine Opfer. Für Sloterdijk ist der Gott des Monotheismus absoluter Souverän, der weder Konkurrenten noch Widerspruch duldet. Geradezu masochistisch – Sloterdijk spricht von »Unterwerfungslust« (41) – ordnet sich ihm das Individuum unter, bringt dem Monarchen bedenkenlos sich selbst und andere dar. Durch dieses Opfer erkaufen die Anhänger sich ihre Glaubensgewissheit jenseits allen Zweifels (140) und zugleich die Berechtigung anderen anzutun, was man sich selbst antat. Für die Passivität, zu der das Fußvolk des göttlichen Monarchen ansonsten verurteilt ist, entschädigt die Abwertung und Verfolgung der »Ungläubigen« innerhalb und außerhalb der eigenen Gemeinschaft. Im Amoklauf des modernen Fundamentalismus finden wir den monotheistischen Eifer bis zur letzten Konsequenz entwickelt.

Im Zuge der neuzeitlichen Wende zum Subjekt wurde auch im gott-menschlichen Verhältnis das Modell des »homo hierarchicus« problematisch, demgemäß der Vasall die Wort für Wort an ihn ergehenden Anweisungen seines Herrn nur passiv und gehorsam aufnehmen kann. Dieses »instruktionstheoretische Offenbarungsmodell«⁷ entsprach durchaus dem autoritären Grundzug sowohl der vormodernen Gesellschaften als auch des biblisch grundgelegten eifernden Monotheismus. »Man versteht sofort«, heißt es weiter, »wieso dieses Modell in Kulturen, die durch Entvasallisierung charakterisiert sind, seine Plausibilität verliert, erkenntnistheoretisch wie sozial.« (32). Wird aber im Fortgang des religionsphilosophischen Diskurses das Moment der Spontaneität und Produktivität auch für die Rezeption der Offenbarung anerkannt, so ist die starre, äußerlich bleibende und subjektfeindliche Vorstellung von göttlichen Mitteilungen unhaltbar geworden. Die Entwicklung der jüdischen und christlichen Religionsphilosophie seit Mitte des 19. Jahrhunderts, die die Wende zum Subjekt explizit aufnahm, ist Sloterdijk keine weitere Beachtung wert. Soweit sie den idealistischen Modellen nach Kant verpflichtet waren, wundert dieser Befund kaum, gehören sie doch den bis in das 20. Jahrhundert reichenden »noëtischen Suprematismen« an (131), welche die Betonung von Subjekt und Individuum zum bloßen Schein herabsetzt. Sie verbleiben im Bannkreis der Vereinigung mit dem Einzigen und betreiben auf sublimen Weise die »Auslöschung des menschlichen Subjekts« (ebd.). So bleibt die einem identitätsphilosophischen Denken verpflichtete religionsphilosophische Rettung des Monotheismus für Sloterdijk unglaublich.

Aber nicht nur die Philosophie, auch die sich in der Neuzeit entwickelnde kritische Historiographie brachte das überlieferte Offenbarungsverständnis in Verlegenheit. Insofern sich die fundierenden Traditionen des Monotheismus untrennbar mit *innergeschichtlich* angesiedelten Erzählungen verbinden, sind sie auch der Kritik historischer Forschung ausgesetzt. Dass die biblischen Texte menschliche Verfasser haben und oft eine lange Genese aufweisen, konnte seit Spinoza überzeugend nachgewiesen werden. Dieser Befund zusammen mit dem Bewusstsein des historischen Abstands zwischen modernem Leser und Text machen ein naives Verhältnis zu den Texten nahezu unmöglich. Die fortschreitende Modernisierung der Religion, d. h. die zunehmende Eliminierung bloß äußerlich bleibender Autorität, bewirkt, dass »das aktive Moment gegenüber dem passiven auch in bezug auf den Umfang gewinnt« und schließlich der »Wille zum Glauben« den Vorrang vor dem geschenkten Glauben behauptet« (33). Wird die historische und rationale Basis des Glaubens schmaler, so bleibt allein der Willensakt, die »Entscheidung« etwa im Sinne existenzialistischer Religionsphilosophie. Sie verdeckt aber nur mühsam den Triumph bloßer Willkür in der frei gewählten Affirmation einer Autorität, die dem nagenden Zweifel Einhalt gebietet (140).

3 Therapien und »Pharmaka«

Sloterdijk vermeidet die explizite Schuldzuweisung für das monotheistische Desaster, aber seiner Darstellung gemäß kommt dem Judentum die zweifelhafte Ehre zu, den monotheistischen Eifer als Reaktion auf die Erfahrung des babylonischen Exils »erfunden« zu haben. Die polemische Pointierung ergibt sich daraus, »daß der Gott Israels in einen semantischen Nahkampf mit den Reichsgöttern Babylons gerät« (48). Die Überwindung der mächtigen Götter Babylons geschieht nicht durch Integration oder Assimilation, sondern durch die *Negation* ihrer Zuständigkeit, ihrer Macht, schließlich auch ihrer Existenz. In diesem Gründungsakt wird der biblische Monotheismus mit Fanatismus, Intoleranz und Entfremdung von der Welt »infiziert«; eine Infektion, die sich an jede weitere Entwicklung dieses Religionstyps forterbt. Ist diese Krankheit, unter der das Abendland seit rund zweitausend Jahren leidet und die schon so viele Opfer forderte, therapierbar? Während Holbach in seiner *Théologie portative* als Mittel gegen den Fanatismus noch »Brühen, Bäder oder das Irrenhaus« empfahl,⁸ begnügt sich Sloterdijk mit der Forderung, die Religion zu zivilisieren (148-168, 205-218). Die Aufklärung spielte in diesem Prozess der Zivilisierung oder Domestizierung der Religion eine ambivalente Rolle: Den gemäßigten Strömungen der bürgerlichen Emanzipation mit ihrem »Programm einer Domestikation der Monotheismen« wie in Lessings Ringparabel (169ff) stand eine zunehmende Radikalisierung vor allem in Frankreich gegenüber, die in der Schreckensherrschaft der Jakobiner 1793/94 kulminierte. Dieser »aufklärerische Para-Monotheismus« von Rousseau bis zu Lenin und Stalin offenbart im Gesinnungsterror seine Verbindung zum früheren Eifer für den einen Gott (188).

Gerade die blutige Nachgeschichte des eifernden Monotheismus im Kommunismus zeigt, dass seine bloße *Beerbung* lediglich die alten Probleme in säkularisierter Form perpetuiert und die destruktiven Folgen der eifernden Intoleranz mittels moderner Administration und Technik noch steigert. Folgerichtig spricht Sloterdijk auch nicht von der Beerbung des Monotheismus sondern von seiner *Zivilisierung*. Dieses anspruchsvolle Projekt hat nur eine Chance, wenn sich die normative, ideelle und nicht zuletzt geographische Bezugsgröße verlagert: zunächst von Jerusalem an die Städte des Nils. Die ägyptische Kultur, hier folgt Sloterdijk Jan Assmann, verbindet sich mit einem »religiösen Weltentwurf, der aufgrund seiner inneren Qualitäten, insbesondere durch das Prinzip der multiplen Darstellungen des Höchsten, die Entstehung zelotischer Vereinseitigungen verhindert« (210). Zwar gab es auch in Ägypten ein monotheistisches Intermezzo unter Amenophis IV. (Echnaton); doch blieb diese Revolution der ägyptischen Kultur fremd und das Andenken des Pharaos wurde mitsamt seinen Kultreformen nach seinem Tode (1138 v. Chr.) getilgt,⁹ während man die entthronten Götter wieder in ihre alten Rechte einsetzte. Die Gottheiten blieben weiterhin konvertibel, weshalb der Polytheismus in nuce die Fortentwicklung zu einem toleranten Kosmotheismus in sich barg, »das letzte Reifestadium der verschiedenen polytheistischen

8 Vgl. Paul Thiry D'HOLBACH, *Religionskritische Schriften*, übersetzt von Rosemarie HEISE und Fritz-Georg VOIGT, Berlin/Weimar 1970, 230.

9 Vgl. ASSMANN, *Moses* (wie Anm. 4), 47-54.

10 ASSMANN, *Moses* (wie Anm. 4), 279.

11 Vgl. Jan ASSMANN, *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*, München 2005.

12 So auch ASSMANN, *Moses* (wie Anm. 4), 282.

13 So in der *Götzendämmerung*: Friedrich NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe* (KSA), hg. von Giorgio COLLI / Mazzino MONTINARI, München 1988, Band 6, 160.

14 Vgl. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (wie Anm. 13), KSA, Band 4, 35-38.

15 Vgl. Peter SLOTERDIJK, *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes »Evangelium«*, Frankfurt a. M. 2001, 27f.

16 NIETZSCHE, *Zarathustra* (wie Anm. 14), 38.

17 Vgl. NIETZSCHE, *Der Antichrist* (wie Anm. 13), KSA, Band 6, 213-215.

Religionen, die in ihm aufgegangen sind«¹⁰. Keineswegs soll die ägyptische Götterwelt oder die »Erlebnisform der Weltgöttlichkeit« repristiniert werden; aktuell ist Ägypten vielmehr als Chiffre für »ein helleres religiöses Klima, in dem die Gifte der Feinderklärung an alternative Kulte, vor allem die bilderverzehrenden Religionen, noch nicht in die Umwelt eingeleitet waren« (211). Das vom Monotheismus Verdrängte kehrte wieder, wenn auch im Dienste eines modernen Emanzipationsdiskurses und schlägt sich nicht zuletzt in der Symbolwelt der Freimaurer nieder, wie Jan Assmann in seiner Studie zu Mozarts *Zauberflöte* zeigte.¹¹ Die mit der Renaissance einsetzende Besinnung auf das kosmotheistische Erbe Ägyptens läuft darauf hinaus, die mosaische Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion aufzuheben.¹²

An dieser Stelle verlässt Sloterdijk das »helle religiöse Klima Ägyptens«, um sich scheinbar geographisch weiter östlich, nach Persien zu begeben. Denn nicht nur die Religion Ägyptens, sondern auch die Religion Zoroasters erfuhr in der Neuzeit gesteigerte Aufmerksamkeit. »Ironischerweise ist die Summe der liberalen und kosmophilen Renaissance«, wie Sloterdijk konstatiert, »weder in der Sprache des Ägyptizismus noch des Hellenismus verfasst worden. Es war Friedrich Nietzsche, der mit seinem Lehrgedicht *Also sprach Zarathustra*, 1883-1885, die religionsphilosophischen Konsequenzen aus der neuzeitlichen Intoleranzkritik zog (212). Die Ironie liegt aber auch darin, dass Zoroaster, der für eine dualistische Sicht auf die Welt steht, nun in Nietzsches Schrift die »Sprecherrolle für eine postmonotheistische Weiskulturskultur« übernimmt – »wer als erster irrt, hat am längsten Zeit, sich zu korrigieren« (ebd.). Was hier Gestalt gewinnt, ist nichts geringeres als eine »durchformulierte Gegen-Gegenreligion« (ebd.). Dieses fünfte »Evangelium« erst ist die wahrhaft frohe Botschaft, welche den Willen zum Leben, zum Diesseits und den bereits von der Aufklärung als wichtigen Antrieb erkannten *amour propre* rehabilitiert. Sie stellt zugleich eine religionskritisch pointierte Alternative zum monotheistischen »Ressentiment gegen das Leben«¹³ dar. Die weltverneinende Flucht in die »Hinterwelten« der Metaphysik und des Jenseitsglaubens¹⁴ ist ebenso Ausdruck eines tiefen Selbsthasses wie der Wunsch, sich im Eifer für das Absolute auszulöschen. Im Ressentiment wird der Wille zum Leben destruktiv sowohl gegenüber sich selbst als auch gegenüber der äußeren Wirklichkeit (214). Nietzsches *Zarathustra* ist die Therapie von jenem Nihilismus und frohe Botschaft in einem.

Sloterdijk widmete sich dieser »Verbesserung der guten Nachricht« ausführlicher in seiner Gedenkrede zu Nietzsches 100. Todestag. Nietzsche musste erkennen, dass ein bloßer Verbesserungsversuch des Evangeliums im Sinne der liberalen Theologie nicht zureicht; notwendig ist vielmehr eine Neufassung der frohen Botschaft – jenseits von Wundererzählungen und apokalyptischen Gerichtsreden. »Das Unbehagen an ihrem grollenden Universalismus und ihrem mit Drohungen schwangeren Wohlwollen«, so Sloterdijk schon in der Gedenkrede, »lässt sich auf Dauer nicht mehr verbergen. Sollen also »gute Nachrichten« überhaupt noch möglich sein und die Voraussetzungen ihrer Weitersagbarkeit in einer Gewinner-Kette erfüllen, müssen sie neu verfaßt werden – neu genug, um peinliche Ähnlichkeiten mit unannehmbar gewordenen Texten zu vermeiden, ähnlich genug, um als zumindest formale Fortschreibung des eingeübten evangelischen Bestandes wahrgenommen zu werden.«¹⁵ Zarathustra bildet mit seiner weltbejahenden Lehre, welche der »Stimme des gesunden Leibes« wieder Geltung verschafft,¹⁶ und seiner Therapie eine Alternative zum biblischen Moses ebenso wie zum Jesus der kirchlichen Tradition (213). Die von Nietzsche im Spätwerk konstruierte Person Jesu hingegen ist frei von jeglichem Ressentiment, von aller Fixierung auf das Jenseits, frei von der abstoßenden Theologie des Opfertodes, frei von Glaube, Gesetz und Dogma – kurz: ein Geistesverwandter Zarathustras, dem die Flucht in die »Hinterwelten« fremd ist.¹⁷

Anders als Nietzsche erkennt Sloterdijk eine mildere chronische Form der monotheistischen »Weltkrankheit« schon in der hermeneutischen Domestizierung des Eifers, wie sie auch in der rabbinischen Literatur sich dokumentiert. Die Schriftauslegung ist eine »Schule des mehrwertigen Denkverhaltens«, das oft genug den Argwohn der Orthodoxie provozierte (165). Neben dem Humor – »die populäre Revanche am zwanghaft Erhabenen« (167) – nennt Sloterdijk die Volkskirchen. Hier wird schon früher eine gewisse Zähmung des monotheistischen Eifers betrieben, indem ältere polytheistische Relikte nicht einfach negiert, sondern – wie etwa im Heiligenkult – integriert wurden. Auch die Bilder erhielten ihren Ort im Kult und in der persönlichen Frömmigkeit zurück. Aber erst in der Verbindung mit einer umfassenden Rezeption der Aufklärung, mit einer kritischen Distanz zu sich selbst und einer Öffnung zu den modernen Kulturwissenschaften könnte es gelingen, das Stadium des Eifers und der Ungeduld endgültig zu überwinden. Der Kulturprotestantismus ebenso wie der im II. Vatikanum geläuterte Katholizismus zeigen, dass der monotheistische Eifer erheblich entschärft werden kann. Die »vernünftigen, in ihr jeweiliges Nach-Eiferstadium übergegangenen Religionen« sollen »das Bündnis mit der säkularen Zivilisation und deren theoretischen Sammlungen in den Kulturwissenschaften suchen« (217). Heilung oder wenigstens Besserung ist nach Sloterdijk allein durch *Assimilation* zu erreichen. Während in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Rosenzweig und Barth für *Dissimilation* plädierten, wird hier »die« moderne Zivilisation wieder zu jenem nicht weiter problematisierten Maßstab erhoben, an dem die Religionen zu messen sind, mehr noch: Was am Ende von Sloterdijs Essay als Hoffnung aufscheint ist nichts geringeres als die völlige Verschmelzung der monotheistischen Religionen mit der Zivilgesellschaft und der allmähliche Übergang der Theologie in Kulturgeschichte. Endlich in der Normalität angekommen und gründlich domestiziert, können die monotheistischen Religionen innerhalb der Zivilgesellschaft geduldet werden.

4 Kleine Apologie der »Gegen-Religion«

4.1 Kein blinder Glaube oder: vom Recht der »Halsstarrigkeit«

Die Diagnostik Sloterdijs mag viele Leser auf den ersten Blick weniger durch die Schlüssigkeit ihrer Argumentation beeindrucken, als vielmehr durch das hier entfaltete tableau, welches die spätmodernen Gerüchte über den Monotheismus in eine Gesamtschau integriert. Für historische Ungenauigkeiten und »stark schematisierte Beobachtungen« (36) erteilt sich Sloterdijk vorweg Absolution, geht es ihm doch nicht um Religionsgeschichte, sondern um die Phänomenologie einer Krankheit. Wie in jeder Abstraktion von der Geschichte werden auch hier bestimmte Merkmale zu Grundzügen eines Phänomens stilisiert. Von einem »buchgewordenen Gott« (140), dem man sich über bestimmte Glaubensleistungen nähert, lässt sich selbst im Kontext des Islam schwerlich reden; entsprechend fragt

18 Vgl. hierzu Wolfhart PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, 266–277.

19 Ilana PARDES, *Imagining the Birth of Ancient Israel: National Metaphors in the Bible*, in: David BIALE (ed.), *Cultures of the Jews. A New History*, New York 2002, 9–41, hier 23.

20 Ähnlich Alois HALBMAYR, *Welcher Monotheismus?*, in: MANEMANN (Hg.), *Monotheismus* (wie Anm. 4), 133–141, hier 135f.

21 Walter BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf TIEDEMANN/Hermann SCHWEPPENHÄUSER, Band I/2, Frankfurt a. M. 1990, 691–704 hier 696.

es sich, ob der Monotheismus eine »reine Glaubensreligion« (ebd.) darstellt. Der »reine«, durch einen Akt der Unterwerfung oder der blinden, jeden Zweifel eliminierenden Deziision gewonnene Glaube als Entrée-Billet ist ein *modernes* Konstrukt, dessen religionsphilosophische und theologische Fragwürdigkeit schon länger erkannt wurde.¹⁸ Schwerlich lässt sich dieses Glaubensmodell auf ein vormodernes religiöses Bewusstsein anwenden. Sloterdijk übersieht zudem, dass die biblischen Erzählungen den Lesern kein blind gläubiges Volk vorführen; die göttlichen Verheißungen werden zunächst skeptisch aufgenommen. In den beiden Einleitungen des Dekalogs (Ex 20,2/Dtn 5,8) verweist Gott auf die Befreiung aus Ägypten und kann so erst als Gesetzgeber legitimiert werden. Die Treue zu Gott erweist sich primär praktisch: als Einhaltung der Gebote. Dem Tempelkult – in allen Kulturen strikt geregelt – gilt nur ein Teil der Vorschriften, wichtiger noch für die Propheten ist die Sozialethik (vgl. Jes 1,1-27). Die einmal errungene Freiheit ist fragil; die Einhaltung des Fremdgötter- und Bilderverbotes sowie die sozialetischen Regulative sind Bedingungen dafür, nicht wieder erneut in selbst produzierte Verhältnisse der Sklaverei zu geraten.

Israel tauscht nicht seine Sklavenhalter aus; JHWH löst nicht Pharao ab, sondern begründet eine spannungsreiche Beziehung zu einer Gruppe von Menschen, die nicht durch besondere Qualitäten seine Gunst erwerben, sondern in dieser Relation erst mündig werden. Das Verhältnis zwischen Gott und Israel bleibt aber eine – schon in Jakobs Kampf mit Gott oder seinem Engel (Gen 32,25-33) antizipierte – konfliktreiche *amour fou*. Genauer besehen hat Israels oft beklagte »Halsstarrigkeit« (Ex 32,9 / Dtn 9,27) nicht nur negative, sondern auch positive Seiten; sie kennzeichnet ein Gottesverhältnis, in dem nichts gehorsam hingenommen wird. »The nation's very name ›Israel‹, schreibt Ilana Pardes, »means to struggle with God, and in a sense this is the nation's *raison d'être*.«¹⁹ Dies gilt auch schon für Abraham und später für Mose. Sie nehmen sich die Freiheit, mit Gott zu verhandeln, ihn an ethische Kriterien und an seine Verheißungen zu erinnern (vgl. etwa Gen 18,23ff / Ex 32,11ff). Schließlich ist jene Halsstarrigkeit und Sturheit auch notwendig, um angesichts der wenig ermutigenden geschichtlichen Erfahrung nicht zu resignieren und in einer feindlichen Umwelt sich zu behaupten. Jener »struggle with god« ist kein verinnerlichter Kampf um den Glauben, sondern um Gerechtigkeit in der sichtbaren Wirklichkeit und die versprochene Zukunft. Eine kühne Talmudstelle betont unter Berufung auf Dtn 30,12, dass die Thora den Menschen übergeben worden sei und weder Magie noch eine Himmelsstimme die Diskussionen und Entscheidungen der Gelehrten beeinflussen können (bBM 59b). Ob im Judentum der Glaube und spezifische Glaubensinhalte eine konstitutive Rolle spielen, wird im Übrigen bis heute kontrovers diskutiert. Aber auch das Christentum fordert keinen masochistischen Unterwerfungsakt, sondern betont nicht erst seit dem Hochmittelalter die *rationale* Vermittlung des Glaubens. Gründe, nicht blinde Deziision wie im Fundamentalismus, sollen zu ihm führen.

4.2 Die Legende vom friedfertigen Polytheismus

Nicht minder fraglich ist, ob die hoch entwickelten polytheistischen Kulturen Paradiese von Freiheit, Toleranz und Frieden waren.²⁰ Freiheit war ans Privileg gebunden. Die unzähligen Sklaven, welche die Spesen der antiken Zivilisation zahlten, mochten von ihr wenig spüren. »Es ist niemals ein Dokument der Kultur« schrieb Walter Benjamin, »ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.«²¹ Auch Toleranz und Intoleranz waren primär Mittel der Machterhaltung. Die antiken Imperien verleibten sich gewaltsam nicht nur Territorien und Völker, sondern auch Gottheiten ein, und noch die spätere, von Jan Assmann als tolerant gelobte kosmotheistische Lösung der himmlischen Überbevölkerung wird man von der imperialen Expansion seit Alexander dem Großen kaum trennen können. Er ist das

Ergebnis eines imperialen »Verdauungsprozesses«. Insofern der biblische Monotheismus auch die irdische Herrschaft der königlichen Göttersöhne infrage stellte, zeichneten sich, wie nicht zuletzt die frühen Christen erfahren mussten, sehr schnell die Grenzen der Toleranz ab.

Die Politik der altorientalischen Großmächte, die nicht zögerten, ihre Suprematie mit brutaler Kriegsführung und Deportationen durchzusetzen, als auch die sich verschärfenden sozialen Konflikte seit der späten Königszeit prägten in hohem Maße die Genese des biblischen Monotheismus.²² Weil Sloterdijk vom Lebensprozess der Menschen abstrahiert, reduziert sich für ihn Israels »Nahkampf mit den Reichsgöttern Babylons« (48) auf eine semantisch-religiöse Krise. Dieser ging jedoch eine durchaus reale Aggression der altorientalischen Großmacht Babylon voraus, die sich mit der zweiten Großmacht, Ägypten, in Konkurrenz um die Vorherrschaft befand. In falscher Einschätzung der politischen Kräfteverhältnisse entschied sich König Zedekija für Ägypten, um der babylonischen Abhängigkeit zu entkommen und provozierte die militärische Intervention Nebukadnezars. War Israels Gott gegenüber den babylonischen Göttern, die Völker und ihre Gottheiten fraßen, ohnmächtig? Die Götter Ägyptens und Babylons lernte Israel schwerlich als Ausdruck einer bunten, toleranten Vielfalt kennen; sie waren vielmehr Schutzmächte von Herrschern, Eliten und Imperien, die ihre Interessen auf Kosten kleinerer Mächte durchsetzten. Das Nordreich Israel wurde schon im 8. vorchristlichen Jahrhundert Opfer assyrischer Maßnahmen und verschwand nicht zuletzt aufgrund der an neuzeitliche Diktaturen erinnernden Deportations- und Bevölkerungspolitik von der geschichtlichen Bühne. Gegen alle historische Wahrscheinlichkeit rückte der bilderlos verehrte Gott Israels während des babylonischen Exils und in der Folgezeit zum einzigen Gott auf, der nicht nur die Zuständigkeit, sondern die Existenz der anderen Götter souverän negierte. Auf die gewaltsame *Integration* durch die altorientalischen Großmächte reagierte Israels Gegen-Religion mit der *Negation* ihrer Schutzgottheiten.²³ So erwiesen sich JHWH und sein Volk als unverdaulich, was ihnen die Völkerwelt von der Antike bis zur Gegenwart nicht verzeihen hat.

Der biblische Monotheismus verarbeitet nicht nur die Erfahrungen von äußerer Gewalt und Unrecht, sondern artikuliert den leidenschaftlichen Einspruch gegen diese Form geschichtlicher »Normalität« als Fatum. In diesem Zusammenhang entwickelt sich das, was Assmann und Sloterdijk abwertend *Gegen-Religion* nennen. Der Begriff ist sinnvoll,

22 Zur neueren Monotheismusforschung vgl. Othmar KEEL / Christoph UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg/Basel/Wien 1992; Walter DIETRICH/Martin A. KLOPFENSTEIN (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Fribourg/Göttingen 1994; Fritz STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996; Marie-Theres WACKER, *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott. Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht* (ThFE 14), Münster 2004.

23 Vgl. schon Henri DE LUBAC, *Auf den Wegen Gottes* (1956), übersetzt von Robert SCHERER/Cornelia CAPOL, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1992, 23-26. Dieser Akt ist revolutionär, insofern mit der Negation der Götter auch die politische Theologie der Großmächte und die historische »Normalität« infrage gestellt wird.

24 Frank CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh 1997, besonders 381-425.

25 Vgl. hierzu auch Volkmar FRITZ, *Das Buch Josua* (HAT I/7), Tübingen 1994, bes. 9-17; DERS., *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 2),

Stuttgart/Berlin/Köln 1996; Gunther W. PLAUT (Hg.), *Die Tora in jüdischer Auslegung*. Übersetzung und Bearbeitung von Annette BÖCKLER, Band V: Dewarim/Deuteronomium, Gütersloh 2004, 125-130.

26 Vgl. hierzu Erich ZENGER, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991, 48-85; DERS., *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg/Basel/Wien 1994. Siehe auch Gregor Maria HOFF, *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007, 109-121; DERS., *Die neuen Atheisten. Eine notwendige Provokation*, Regensburg 2009, 85-93.

27 Vgl. Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999, 66-86.

wenn er nicht primär auf unterschiedliche *Religionstypen*, sondern auf religiös und ethisch unterschiedlich codierte *Lebensordnungen* zielt. Menschliche Herrschaft – politische wie ökonomische – wird allmählich säkularisiert und ethischen Maßstäben unterworfen. Die Befreiung aus der Sklaverei, die zerbrochenen Joche und der aufrechte Gang (Lev 26,13) gehören zur zentralen Erinnerungsfigur, die es gestattet, selbst Gott an seine Verheißungen und die Einhaltung der Gerechtigkeit zu erinnern. Mit Gen 12,1 beginnt die narrative Inszenierung des Aufbruchs aus der perennierenden Vorgeschichte. Zu diesem bis heute nicht abgeschlossenen Aufbruch gehören auch die Exodusüberlieferungen, in welche sehr unterschiedliche rechtliche und ethische Traditionen eingearbeitet werden, die Freiheit und Gerechtigkeit mit der Treue zum einzigen Gott verbinden.²⁴ Bezieht sich diese Idee einer Gegen-Gesellschaft zunächst auf Israel, so birgt sie in sich, wie die späteren Bearbeitungen des Deuteronomiums und vor allem des Jesaja-Buches zeigen, ein sowohl universalistisches als auch revolutionäres Potenzial.

4.3 Gegen-Religion und Kontrastgesellschaft

Erst von hier aus können auch die problematischen Texte mit gewaltsamen Inhalten (JHWH-Kriege, Bannbestimmungen und Feindpsalmen), Exklusionsbestrebungen und die Toleranz-Frage in den Blick genommen werden. Jedenfalls stehen sich nicht ein monotheistischer Totalitarismus und ein duldsamer, bunter lebens- und menschenfreundlicher Polytheismus gegenüber. So war auch die Praxis, Teile der Bevölkerung des besiegten Gegners einer Gottheit zu weihen (zu »bannen«), nicht eine Erfindung der Bibel, sondern schon lange den altorientalischen – polytheistischen – Kulturen bekannt. In der Thora (vgl. Dtn 7,16; 20,16f u. ö.), vor allem aber im Buch Josua wird dies aufgegriffen und in die (fiktiven) Eroberungserzählungen integriert. Andere Traditionen hingegen wissen davon nichts; sie setzen – historisch zutreffend – eine lange Koexistenz Israels mit der kanaanäischen Bevölkerung voraus und warnen gerade deshalb vor einer Assimilation an die Kulte der ansässigen Bevölkerung (vgl. Ex 23,29f; Dtn 7,22)²⁵. Gewalt- und Friedenstexte – als ob es im TaNaKh keine Friedensutopien gäbe – hängen ab von den geschichtlichen Erfahrungen und gesellschaftlichen Konflikten, die theologisch verarbeitet werden.²⁶ Geschichte ist bis zur Gegenwart von Gewalt und Gegengewalt gekennzeichnet. Die biblischen Schriften malen weder ein rosiges Bild von der geschichtlichen Welt, noch akzeptieren sie deren animalische Grundverfassung als gottgegeben. Sie oszillieren zwischen der Idee einer friedlichen, von Sklaverei und Unterdrückung befreiten Kontrastgesellschaft und den Erzählungen von Sieg und Niederlage, die mit der geschichtlichen Wirksamkeit Gottes in Verbindung gebracht werden. Die Emanzipation von den wenig friedlichen Göttern generierte eine Literatur, die auch den Phantasien der Opfer altorientalischer Eroberungspolitik Raum bot. Das Bekenntnis zum einzigen Gott wurde eng verbunden mit älteren innergeschichtlich angesiedelten Befreiungstraditionen und Normen, welche eine freie und egalitäre Gesellschaft sichern sollten.

Es war JHWH und nicht Baal oder Marduk, der Israel aus der Knechtschaft befreite. Monotheismus, Exodus, Ethik und Recht verbanden sich zu einer einprägsamen Erinnerungsfigur. Sie bildet das, was Jan Assmann »heiße Erinnerung«²⁷ im Unterschied zur kalten der umgebenden Kulturen nannte und der ein Widerstandspotenzial eignet, ohne das Israel im neubabylonischen Reich spurlos verschwunden wäre. Die monotheistische Revolution ist nicht ohne ihren vehementen Widerstand zu begreifen – gegen die krieglerische Machtpolitik der altorientalischen Großmächte ebenso wie gegen soziale Asymmetrien und Knechtschaft. Es sind keine reinen Geister, sondern sinnliche, und darum

leidenschaftliche Subjekte,²⁸ welche diese Revolution vorantrieben. Die Entfatisierung der Geschichte nimmt, wie Hermann Cohen mit einigem Recht konstatierte, hier ihren Ausgang.²⁹ Entsprechend tragen die biblischen Texte alle Züge der Konflikte, denen sie entsprangen, an sich. Der Bruch mit den menschlichen Schicksalsmächten ist in der Tat ein Gewaltakt, der auf die erfahrene Gewalt reagiert. Dies verleiht den Texten – Thora und Propheten – ihre polemische Zuspitzung. Die Träger dieser Revolution entwickeln keine weltlose Weisheitslehre, sondern sind involviert in die historischen Schlachten. Daran erinnerte Slavoj Žižek nicht nur eine harmlos gewordene Theologie, sondern auch eine liberale Tradition, die vergaß, dass ihr einst Eifer und Leidenschaft nicht fremd waren, bis sie mit der schlechten Realität aus ökonomischen Gründen ihren Frieden schloss.³⁰

4.4 Der »zivilisatorische« oder der kritische Weg?

Genau die kontrafaktischen Merkmale des Monotheismus aber sind es, gegen die Sloterdijks im Grunde *konservativ* motivierte Kritik sich richtet. Die Revolutionen – die monotheistische ebenso wie die säkularen neuzeitlichen – bilden die Gegner seines Buches. Auch hier konzentriert sich Sloterdijk auf Gesinnungen und »Erregungen«. Die spezifischen historischen Voraussetzungen und gesellschaftlichen Ursachen der geschichtlichen Nervosität – vitale Interessengegensätze sollten nicht ausgeschlossen werden – sind sekundär. Entsprechend zieht er, um historische Details und Bedenken unbekümmert, eine gerade Linie vom nachexilischen Judentum und den verschiedenen Formen der Prophetie über Christentum und Islam bis zu Rousseau, den Jakobinern und dem Kommunismus (198). Hier erst hat Sloterdijks Pathologisierung des Monotheismus ihr Ziel erreicht. Keineswegs erneuert er Karl Löwths problematische These, dergemäß die neuzeitlichen Geschichtsphilosophien bis Marx lediglich die christliche Heilsgeschichte säkularisierten.³¹ Sloterdijks Interesse gilt hingegen eher der Unduldsamkeit, dem Eifer für das Unbedingte, der durch den Monotheismus in die Welt gekommen sein soll und in der Moderne den Sturz des einzigen Gottes überdauerte. So hat der Kommunismus die Aufforderung von Ex 32,27, Bruder, Freund und Nächsten zu töten, im 20. Jahrhundert nicht aufgehoben, sondern nur säkularisiert. Folglich ist er keineswegs nur eine »Parodie der Religionsgeschichte seit der Zäsur am Sinai« (199); er stellt vielmehr eine gefährliche Mutation des monotheistischen Virus dar.

28 »Sinnlich sein ist leidend sein«, schreibt 1844 der von SLOTERDIJK wenig geschätzte MARX. »Der Mensch als gegenständliches sinnliches Wesen ist daher ein leidendes und weil sein Leiden empfindendes Wesen ein leidenschaftliches Wesen. Die Leidenschaft, die Passion ist die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft des Menschen.« (KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS, *Gesamtausgabe*, Abteilung I, Band 2, Berlin 1982, 409).

29 Vgl. Hermann COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt a. M. 1929, Nachdruck Darmstadt 1966, 222f; 258f u. ö.; René BUCHHOLZ, *Religion für Erwachsene. Aspekte einer theologischen »Sabotage des Schicksals«*, in: DERS., *Enjoy Capitalism. Zur Erosion der Demokratie im totalen*

Markt. Ein politisch-theologischer Essay, Würzburg 2009, 143–164.

30 Vgl. Slavoj ŽIŽEK, Gefährlicher Glaube, in: *Die Zeit* vom 11. 03. 2004 (Nr. 12).

31 Vgl. KARL LÖWTH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (1953), Stuttgart/Berlin/Köln 1990, bes. 38–54.

32 Auch heute formuliert die Neue Rechte, wie Jürgen MANEMANN zeigte, ihre Thesen mit einer deutlich anti-monotheistischen Pointierung; vgl. Jürgen MANEMANN, *Götterdämmerung. Politischer Anti-Monotheismus in Wendezeiten*, in: DERS. (Hg.), *Monotheismus* (wie Anm. 4), 28–49.

33 Vgl. hierzu den Beitrag von Timothy SNYDER, *Holocaust: The Ignored Reality*, in: *The New York*

Review of Books, Volume 56, Number 12, July 16, 2009.

34 Vgl. KARL MARX, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: DERS./FRIEDRICH ENGELS, *Gesamtausgabe*, Abteilung I, Band 11, Berlin 1985, 96–189, hier 96.

35 Vgl. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. 1787, 884 = DERS., *Werke*, hg. von der KÖNIGLICH-PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, Band III, Berlin 1911, 552.

36 In diesen Zusammenhang gehört auch SLOTERDIJKS meritokratisch begründeter Angriff auf das Modell sozialstaatlich geförderter Gleichheit (vgl. *FAZ* vom 10. Juni 2009), der eine heftige Kontroverse auslöste (vgl. *Die Zeit* vom 24. September 2009 und vom 15. Oktober 2009).

Die Hekatomben von Menschenopfern, die der revolutionären Ungeduld und einem abstrakten Prinzip gebracht wurden, stellen nach Sloterdijk selbst den »Hitlerismus«, wie er den Nationalsozialismus verharmlosend nennt, in den Schatten (199). Er passt auch nicht recht in die Einteilung der Welt in einen friedfertigen, toleranten Paganismus einerseits und einen eifernden Monotheismus mit revolutionärer Nachgeschichte andererseits. Unverkennbar wollte die »nationalsozialistische Weltanschauung« den biblischen Monotheismus nicht beerben, wie es in Sloterdijks Deutung der Kommunismus tat, sondern ersetzen. Dieser pseudowissenschaftlich drapierte neopagane Kultus von Blut und Boden mit seinem eliminatorischen Antisemitismus stellte eine radikale »Therapie« von der monotheistischen »Weltkrankheit«, ihren angeblichen humanistischen Säkularisaten und ihren Urhebern dar.³² Die Nebenwirkungen dieses präzedenzlosen Versuchs sind bekannt. Wenn ihm nicht, wie von den Tätern geplant, noch weitere Millionen in Osteuropa zum Opfer fielen,³³ so verdankt sich dies einzig dem Umstand, dass die alliierten Truppen – die Rote Armee ausdrücklich eingeschlossen – dem Schrecken mit der deutschen Niederlage ein Ende setzten.

Natürlich soll Sloterdijk nicht unterstellt werden, an diese Form der »Therapie« anknüpfen zu wollen. Wenn aber der Nationalsozialismus nicht nur einen bedauerlichen Unfall der modernen Zivilisation darstellt, sondern das ihr immanente regressive und destruktive Potenzial offenbart, dann ist es naiv, die vorbehaltlose Anpassung an sie den angeblich zurückgebliebenen Monotheisten zu empfehlen. Was vom Monotheismus nach der glücklich vollzogenen Assimilation bleiben wird, sind Metaphern und blasse Erinnerungen: »Das jüngste Gericht mündet in die alltägliche Arbeit. Die Offenbarung wird zum Umweltbericht und zum Protokoll über die Lage der Menschenrechte.« (217). Mit einem Pathos, das der Schlusspassage von Kants *Kritik der reinen Vernunft* entlehnt ist, schärft Sloterdijk ein, dass einzig der zivilisatorische Weg noch offen sei (218). Nicht nur die Haupt- und Staatsaktionen der Weltgeschichte, sondern auch zentrale philosophische Einsichten kehren ein zweites Mal als Farce wieder.³⁴ Sloterdijk hätte die emphatische Schlussrede Kants besser zitiert als abgewandelt: In der Tat ist allein der *kritische* Weg noch offen;³⁵ dies gilt jedoch nicht nur für Erkenntnistheorie und Religion, sondern auch für eine Zivilisation, die bis zur Gegenwart ihre Widersprüche fortschleppt und Leiden sowohl lindert als auch, kraft derselben Dynamik, in einem erheblichen Maße neu produziert. Gerade der zivilisatorische Weg (einen anderen gab es für Menschen nie) hat im 20. Jahrhundert gezeigt, dass er sehr wohl in Abgründe führen kann. Zivilisation ist bekanntlich ein dialektischer Prozess und kein gerader Weg zu Friede und Freiheit. Die Bedrohung der modernen Zivilisation geht, den militanten Fundamentalismus eingerechnet, weniger vom monotheistischen Eifer aus als vielmehr von einer gesellschaftlichen Dynamik, die keiner rationalen Kontrolle mehr unterliegt und das mythische Schicksal reproduziert, von dem der biblische Monotheismus, darin der Aufklärung verwandt, sich zu emanzipieren begann. So ist auch die »alltägliche Arbeit«, in welche sich die eschatologischen Flausen des Monotheismus verwandeln sollen (217), Teil eben jener Normalität, die das Ungeheuerliche stets neu generiert. Gegen die fatalistische Ergebung in von Menschen hervorgebrachte Verhältnisse rebellierte der biblische Monotheismus und entwickelte Alternativen, deren Rezeptionsgeschichte bis in die Moderne reicht. Wenn nach Sloterdijks Meinung eine Beziehung besteht zwischen den revolutionären Bewegungen der Neuzeit und dem biblischen Monotheismus, dann sind sie hier zu suchen und nicht in Eifer und »Erregung«, zu der bekanntlich die gesellschaftlichen Zustände nicht erst des ancien régime reichlich Anlass boten. Sloterdijks Therapie kuriert die Menschheit kaum von Intoleranz, Hass und Gewalt, eher schon von unliebsamer Kritik. Verdächtig ist ihm gerade die kritische Stellung gegen eine Normalität, die nach wie vor in ihrer Mitte Gewalt auch ohne Hilfe monotheistischer Religionen ausbrütet.³⁶

Nicht der assimilatorische Kältetod der monotheistischen Aufklärung, sondern die *kritische* Rezeption der biblischen Texte stärken die intellektuelle Immunität gegenüber religiöser Unduldsamkeit und Destruktivität. Sloterdijk hatte mit Recht auf die Bedeutung der Hermeneutik in der nachbiblischen Literatur aufmerksam gemacht (165). Die Pluralität von Quellen, Traditionen, Interessen und Redaktionen macht es aber schon bei den biblischen Texten unmöglich, sie auf einen monomythischen Diskurs im Sinne Marquards zu reduzieren. Leo Baeck bescheinigte der jüdischen Hermeneutik einen »Sinn für die Endlosigkeit allen Wissens, das Gefühl dafür, dass eine Frage nie abschließend beantwortet, nie letztlich erledigt ist«³⁷. Was schon der jüdischen und christlichen Tradition als eine ganze Bibliothek vor Augen stand, haben moderne literarkritische Analysen in weitere Einheiten und Kompositionen zerlegt, historisch genauer situiert und auf dem Hintergrund archäologischer Funde und sozialhistorischer Forschungen auf eine andere Weise zugänglich gemacht – freilich unter Preisgabe des unhaltbar gewordenen Modells einer Verbalinspiration der Schrift. Dies gilt auch für jene Texte, welche vom einzigen Gott sprechen. Sie sind, wie schon gezeigt wurde, in kritischen Situationen entstanden, und noch der Widerstand gegen die übermächtige Normalität trägt die Spuren dieser Krise. Sie bezeugen, welcher Anstrengung es einst bedurfte, um sich von einer mythischen Geschichte auch nur im Ansatz zu emanzipieren. Gewiss ist die monotheistische Aufklärung nicht frei von einer Dialektik, die sich aber erst der distanzierten Relecture ihrer grundlegenden Texte und Traditionen erschließt. Eine solche Lesart hilft zu verhindern, dass Stellen aus Bibel, Talmud oder Koran für den Rückfall in Geistfeindschaft, Unfreiheit und Barbarei in Anspruch genommen werden und legt zugleich verschüttete innovative und subversive Elemente der Tradition frei. Es gibt in der Tat keinen unmittelbaren, naiven Zugang zur Überlieferung mehr; nur Fundamentalisten suggerieren dies, während ihr kaum verborgenes Ressentiment zeigt, mit welcher Gewalt der aufsteigende Zweifel unterdrückt werden muss. Im aggressiven Fundamentalismus nicht nur islamischer Prägung werden gesellschaftliche Konflikte religiös codiert und essentialisiert. Fraglich ist darum, ob Gewalt oder Friedfertigkeit ein Wesensmerkmal des Monotheismus oder einer bestimmten Religion ist. Die Transformation religiöser und kultureller Traditionen in eine Kampffideologie ist nicht primär endogen, sondern exogen, bezogen auf bestimmte gesellschaftliche Prozesse, zu analysieren. Sloterdijks abstrakter Phänomenologie des Monotheismus bleibt dieser Gedanke fremd.

Die präzise Analyse der biblischen Texte, die Einbeziehung archäologischer Funde und der religionsgeschichtliche Vergleich sind für eine angemessene Rezeption des biblischen Monotheismus weitaus ertragreicher als Sloterdijks ahistorisches Verfahren. Es liquidiert mit dem tatsächlichen oder vermeintlichen Eifer auch das kritische Potenzial monotheistischer Traditionen. Als harmlose Weisheitslehre sind sie dann nur noch geeignet, die schlechte Realität umzuinterpretieren; ihr Verschwinden wäre konsequent und der letzte Schritt in Sloterdijks Therapie.

37 Leo BAECK, Das Judentum unter den Religionen (1911), in: DERS., *Werke*, hg. von Albert H. FRIEDLANDER u. a., Gütersloh 2006, Band 6, 93–103, hier 97f.

Zusammenfassung

In seinem Buch *Gottes Eifer* begnügt sich Peter Sloterdijk nicht damit, die bekannten Anklagen gegen den Monotheismus, er generiere Intoleranz und Gewalt, zu wiederholen. Der biblische Monotheismus ist vielmehr eine Krankheit, mit der selbst Aufklärung und Kommunismus infiziert waren. Der Eifer für den einen Gott, die eine Wahrheit, oder die bessere Zukunft forderte unzählige Opfer. Der Abschied vom Eifer, d. h. eine vollständige Assimilation der monotheistischen Religionen an die moderne Zivilisation ist nach Sloterdijk der einzige Weg, die Auswirkungen dieser Krankheit wenigstens zu mildern. An der Analyse und Therapie Sloterdijks meldet der vorliegende Essay Zweifel an. Ein Blick auf die Genese und Bedeutung des Monotheismus einerseits und Sloterdijks Gegenmodell andererseits gelangt zu einer differenzierteren Bewertung. Vielleicht ist es weniger die Gewaltbereitschaft des Monotheismus als seine Aufkündigung der historischen und gesellschaftlichen Normalität, die Sloterdijks im Grunde konservativ motivierte Kritik provoziert.

Summary

In his book *Gottes Eifer* Peter Sloterdijk does not restrict himself to repeating the familiar accusations against monotheism, namely that it generates intolerance and violence. Instead, biblical monotheism is a disease with which even the Enlightenment and communism were infected. Zeal for the one God, the one truth or the better future claimed countless victims. According to Sloterdijk, bidding zeal farewell, i. e. completely assimilating monotheistic religions into modern civilization, is the only way to alleviate the effects of this disease, at the very least. This essay raises doubts about Sloterdijk's analysis and therapy. A look at the genesis and significance of monotheism on the one hand and at Sloterdijk's counter-model on the other hand results in a more differentiated evaluation. What provokes Sloterdijk's basically conservatively motivated criticism is perhaps less the readiness of monotheism to resort to violence than its revocation of historical and social normality.

Sumario

En su libro *Gottes Eifer*, Peter Sloterdijk no se conforma con repetir los conocidos reproches contra el monoteísmo como generador de intolerancia y violencia. El monoteísmo bíblico es más bien una enfermedad, con la que estaban contagiados incluso la ilustración y el comunismo. El celo por el Dios único, la verdad única o el futuro mejor ha producido innumerables víctimas. El adiós a dicho celo, es decir, una asimilación completa de las religiones monoteístas por la civilización moderna, es para Sloterdijk el único camino para, por lo menos, mitigar los efectos de dicha enfermedad. El artículo presenta sus dudas ante el análisis y la terapia de Sloterdijk. Una mirada a la génesis y el desarrollo de los monoteísmos, por una parte, y al contramodelo de Sloterdijk, por otra, conduce a una valoración más diferenciada. Quizás no sea tanto la latente violencia del monoteísmo cuanto su anuncio de la normalidad histórica y social lo que provoca la crítica de Sloterdijk, que proviene en realidad de un ímpetu conservador.

Die Teilung Afrikas

Ein europäisches Gentlemen-Agreement mit verheerenden Folgen

von Klaus Vellguth

Vor 125 Jahren fand in Berlin vom 15. November 1884 bis zum 26. Februar 1885 die Berliner Kongokonferenz statt. Die Konferenz endete mit der feierlichen Unterzeichnung der Kongoakte. Dieses Schlussdokument machte zum einen den Weg zu einer Grenzziehung im kolonialen Afrika frei, die sich primär an den imperialistischen Ansprüchen der europäischen Mächte orientierte und bis in die Gegenwart hinein eine der Ursachen für nationale bzw. Stammeskonflikte ist. Zum anderen markiert die Berliner Kongokonferenz den Eintritt des Deutschen Reiches in den Kreis der Kolonialmächte. Lange Zeit hatte das Deutsche Reich im Gegensatz zu vielen anderen europäischen Nationen der kolonialen Versuchung widerstanden. Wie kam es dazu, dass Otto von Bismarck (1815-1898) sich schließlich doch zu einer Richtungsänderung entschied und zu der folgenschweren Konferenz einlud?

1 Der Weg zur Berliner Kongokonferenz

Nachdem Henry Morton Stanley wenige Jahre zuvor mit der Erforschung des Kongobeckens die letzte weiße Fläche von der Landkarte Afrikas getilgt hatte, wuchs das europäische Interesse am afrikanischen Kontinent. Der belgische König Leopold II., der unter dem Deckmantel der Philanthropie im Jahr 1876 die »Internationale Assoziation für die Erforschung und Zivilisierung Zentralafrikas« und zwei Jahre später die wirtschaftlich ausgerichtete

»Internationale Kongo-Gesellschaft« (die aus dem »Komitee zur Erforschung des Oberen Kongo« hervorgegangen war) gegründet hatte, beauftragte Stanley, von 1879 bis 1884 weitere Reisen in das Kongobecken zu unternehmen, um dort einen Kongostaat zu gründen. Zu diesem Zeitpunkt hatte der Wettlauf der europäischen Staaten um Kolonien in Afrika bereits begonnen. So reiste zeitgleich Pierre Savorgnam de Brazza im Auftrag der französischen Regierung in das westliche Kongobecken und hisste im neu gegründeten Brazzaville im Jahr 1881 die französische Flagge. Auch Portugal und England reklamierten Ansprüche in dieser Region. Die beiden europäischen Staaten schlossen am 26. Februar 1884 einen bilateralen Vertrag, der vorsah, der Kongogesellschaft den Weg zum Atlantik zu verweigern. Und auch jenseits des Kongobeckens streckten die europäischen Mächte in diesen Jahren ihre imperialistischen Arme gierig aus: So besetzte Frankreich im Jahr 1881 zeitgleich mit der Flaggenhissung im zentralafrikanischen Brazzaville im Norden des Kontinents Tunesien. Großbritannien vereinnahmte 1882 Ägypten (das selbst über den heutigen Sudan sowie über Teile des heutigen Somalia herrschte), auch wenn es de jure osmanisch bleiben sollte, und Italien reklamierte seit 1870 (und verstärkt nach 1882) seinen Anspruch auf Teile Eritreas.

Innenpolitisch wurde die Regierung des Deutschen Reichs mit ihrem anhaltenden Desinteresse an kolonialen Erwerbungen scharf kritisiert. Auch die Kirchen stimmten in diesen Chor der Kritiker ein. Den Auftakt dazu machte der Direktor der Rheinischen Missionsgesellschaft in Barmen, Friedrich Fabri (1824-1891), mit seiner vielbeachteten Propagandaschrift *Bedarf Deutschland der Kolonien?* Darin führt der protestantische Theologe sozialökonomische, nationalideologische, sozialdarwinistische und sendungs-ideologische Argumente an, um zu belegen, dass das Deutsche Reich sich aus dem Wettlauf um koloniale Erwerbungen nicht heraushalten dürfe. Vor allem seine ökonomische

Argumentation ist angesichts der bis heute ähnlich geführten Diskurse um die Zukunftsfähigkeit von Volkswirtschaften im Zeitalter der Globalisierung signifikant: »Man wird annehmen dürfen, dass wohl fast ein Viertel unseres National-Vermögens in den letzten Jahren verschwunden, d.h. unproduktiv geworden ist. Und unser nationaler Wohlstand war im Ganzen noch schwach, es fehlte ihm die allmählich, aber stetig fortgehende Steigerung, die England seit zwei Jahrhunderten, die Holland, die Nord-Amerika, die auch Frankreich nach Überwindung der Erschütterungen der Revolutions-Epoche erfahren. Vom größten Einfluss auf unsere so ungünstig sich gestaltende wirtschaftliche Lage ist aber die rapid sich steigernde Vermehrung der Bevölkerung in Deutschland, eine Tatsache von der weitgreifendsten wirtschaftlichen Bedeutung, die aber als solche noch sehr ungenügend erkannt, zu deren Bewältigung daher so gut, wie nichts, bis jetzt geschehen ist.«¹ Inmitten dieser teilweise geradezu hektisch anmutenden Afrika-Agitationen gelang es dem belgischen König Leopold, der selbst in erster Linie seine wirtschaftlichen Interessen im Kongobecken verfolgte, Frankreich und vor allem Deutschland von einem gemeinsam abgestimmten Vorgehen der europäischen Staaten in Afrika zu überzeugen. Daraufhin verständigten sich Frankreich und das Deutsche Reich darauf, drei Vorschläge im Rahmen der Konferenz zu diskutieren: Zunächst einmal die Vereinbarung eines freien Handels am Kongo (wobei der freie Handel bewusst nicht auf den Freihandel auf dem Fluss selbst, sondern auf das gesamte Kongobecken ausgedehnt wurde), dann die freie Schifffahrt auf Kongo und Niger unter internationaler Kontrolle und schließlich die Festlegung von Grundsätzen, die bei künftigen Besetzungen von Regionen an der westafrikanischen Küste zu beachten sind. Nachdem Frankreich und das Deutsche Reich sich auf diese Agenda geeinigt hatten, lud Otto von Bismarck Vertreter von vierzehn Mächten nach Berlin ein, wo am 15. November 1884 die Konferenz im

Reichskanzlerpalais in der Wilhelmstraße offiziell eröffnet wurde. Und um selbst auf dieser Konferenz nicht mit leeren Händen dazustehen, beauftragte der Reichskanzler im Vorfeld deutsche Forschungsreisende, an der Westküste Afrikas Gebiete für das Deutsche Reich zu gewinnen. Tatsächlich konnte schon bald »Vollzug« gemeldet werden: Am 5. Juli 1884 schloss Gustav Nachtigall für das Deutsche Reich einen Protektorsvertrag über das Gebiet von Togoland ab, um wenige Tage später am 14. Juli im Wettlauf mit konkurrierenden englischen Vertretern von der Region Duala aus Kamerun »unter deutschen Schutz« zu stellen.

2 Konferenz über Afrika

Rückblickend erscheint es skurril, dass zu dieser »Konferenz über Afrika« ausschließlich Vertreter nicht-afrikanischer Staaten geladen waren: Neben dem Deutschen Reich waren Österreich-Ungarn, Belgien, Dänemark, Spanien, die USA, Großbritannien, Frankreich, Italien, die Niederlande, Portugal, Russland, die Union Schweden-Norwegen sowie das Osmanische Reich jeweils mit den Delegierten ihrer ständigen Vertretungen in Berlin vertreten. Ganz im Gegensatz zum Berliner Kongress, der sechs Jahre zuvor stattfand, waren die Regierungsoberhäupter und Außenminister fern geblieben. Und auch die afrikanischen Vertreter wurden nicht als so bedeutend betrachtet, dass man sie hätte in die Verhandlungen einbeziehen müssen. Es war der Verdienst des britischen Vertreters Sir Edward Malet, auf diesen gravierenden Mischstand (der von den anderen Konferenzteilnehmern aber nicht als solcher empfunden wurde) hinzuweisen. So stellte er in seiner Eröffnungsrede fest: »Ich kann nicht darüber hinwegsehen, dass in unserem Kreis

¹ Friedrich FABRI, *Bedarf Deutschland der Colonien? Eine politische-ökonomische Betrachtung von D[r. Theol.] Friedrich Fabri*, 3. Ausg., Gotha 1883.

keine Eingeborenen vertreten sind, und dass die Beschlüsse der Konferenz dennoch von größter Wichtigkeit für sie sein werden.«²

In seiner Eröffnungsrede umreißt Bismarck kurz die Intention der Konferenz: »Im Namen des Allmächtigen Gottes, Seine Majestät der Deutsche Kaiser, König von Preußen, ... [Namensliste der Teilnehmer], in der Absicht, die für die Entwicklung des Handels und der Zivilisation in gewissen Gegenden Afrikas günstigsten Bedingungen im Geiste guten gegenseitigen Einvernehmens zu regeln und allen Völkern die Vorteile der Freien Schifffahrt auf den beiden hauptsächlichsten, in den Atlantischen Ozean mündenden afrikanischen Strömen zu sichern; andererseits von dem Wunsche geleitet, Missverständnissen und Streitigkeiten vorzubeugen, welche in Zukunft durch neue Besitzergreifungen an den afrikanischen Küsten entstehen könnten und zugleich auf Mittel zur Hebung der sittlichen und materiellen Wohlfahrt der eingeborenen Völkerschaften bedacht, haben in Folge der von der Kaiserlich Deutschen Regierung im Einverständnis mit der Regierung der Französischen Republik an Sie ergangenen Einladung beschlossen, zu diesem Zweck eine Konferenz in Berlin zu versammeln.«

3 Mit der Kongoakte in den imperialistischen Endsput

Als die Konferenzteilnehmer nach dreieinhalb Monaten am 26. Februar 1885 auseinander gingen, hatten sie einige wesentliche Entschlüsse fassen können.³ So hielten sie in den 38 Artikeln der verabschiedeten Kongoakte fest, dass die Signatarstaaten im gesamten Einzugsgebiet des Kongo und des Njassasees sowie südlich des fünften Breitengrades Handelsfreiheit genießen.⁴ Darüber hinaus wurden die Flüsse Niger und Kongo für die Schifffahrt frei gegeben. Mit Blick auf eine »geordnete Inbesitznahme afrikanischer Territorien«

wurde vereinbart, dass diese den anderen Signatarstaaten anzuzeigen ist und dass nur diejenigen ein Territorium als Kolonie beanspruchen können, die dieses auch tatsächlich in Besitz genommen haben: »Diejenige Macht, welche in Zukunft von einem Gebiete an der Küste des afrikanischen Festlands, welches außerhalb ihrer gegenwärtigen Besitzungen liegt, Besitz ergreift, oder welche, bisher ohne dergleichen Besitzungen, solche erwerben sollte, desgleichen auch die Macht, welche dort eine Schutzherrschaft übernimmt, wird den betreffenden Akt mit einer an die übrigen Signaturmächte der gegenwärtigen Akte gerichteten Anzeige begleiten, um dieselben in den Stand zu setzen, gegebenenfalls ihre Reklamation geltend zu machen. [...] Die Signaturmächte der gegenwärtigen Akte anerkennen die Verpflichtung, in den von ihnen an den Küsten des afrikanischen Kontinents besetzten Gebieten das Vorhandensein einer Obrigkeit zu sichern, welche hinreicht, um erworbene Rechte und, gegebenenfalls die Handels- und Durchgangsfreiheit unter

2 Edward Malet, zitiert nach: Ruth WEISS/Hans MAYER, *Afrika den Euro-päern! Von der Berliner Kongokonferenz 1884 ins Afrika der neuen Kolonialisierung*, Wuppertal 1984, 77.

3 Die Kongoakte gliedert sich in Kapitel I: »Freiheit des Handels im Kongobecken« (7 Artikel), Kapitel II: »Abschaffung des Sklavenhandels« (1 Artikel), Kapitel III: »Neutralität des Kongobeckens« (3 Artikel), Kapitel IV: »Kongo-Schifffahrtsakte« (13 Artikel), Kapitel V: »Niger-Schifffahrtsakte« (8 Artikel), Kapitel VI: »Modalitäten zukünftiger Besitzergreifungen an den afrikanischen Küsten« (2 Artikel) und Kapitel VII: »Allgemeine Bestimmungen« (3 Artikel). Schon bei der Gewichtung der einzelnen Kapitel fällt auf, dass nicht humanitäre, sondern wirtschaftliche Fragen im Mittelpunkt der Akte stehen. Vgl. Leonhard HARDING, Die Berliner Westafrikakonferenz 1884/1885 und der Hamburger Schnapshandel mit Westafrika, in: Renate NESTVOGEL/Rainer TETZLAFF (Hg.), *Afrika und der deutsche Kolonialismus. Zivilisierung zwischen Schnapshandel und Bibelstunde*, Berlin/Hamburg 1987, 19-40, 22.

4 Diese Region umfasst das Territorium der heutigen Staaten Burundi, Demokratische Republik Kongo, Kenia,

den Bedingungen, welche für letztere vereinbart worden, zu schützen.«⁵ Damit war eine »geordnete Annexion« afrikanischer Territorien geregelt und konnte künftig juristisch legitimiert werden. Darüber hinaus wurde der Kongofreistaat zum Privatbesitz der Kongogesellschaft erklärt bzw. bestätigt. Der belgische König Leopold konnte mit dem Ausgang der von ihm inszenierten Konferenz zufrieden sein, denn mit dieser Anerkennung war ihm das Territorium der heutigen Demokratischen Republik Kongo zugesprochen worden.

Mit Blick auf die anderen Teilnehmerstaaten war mit Unterzeichnung der Kongoakte aber keine endgültige Teilung Afrikas vollzogen, sondern die Spielregeln waren festgelegt worden, nach denen dieser imperialistische Wettlauf in seinen Endspurt eintreten soll. So schreibt die Zeitschrift *St. Paul de Louanda* am 5. Februar 1885 vorausschauend: »Die britischen Kanonenboote ›Boadicea‹ und ›Forward‹, das französische Depeschenboot ›Dumont d'Urville‹, die österreichische Korvette ›Helgoland‹ und das holländische Kriegsschiff ›Atchin‹ sind nun hier. Italienische, deutsche und spanische Kriegsschiffe werden täglich erwartet. Die Nachricht über die Entscheidung der Westafrikakonferenz wird hier wahrscheinlich über ein Sondernachrichtenboot eintreffen, das vom Kap der Guten Hoffnung her kommen wird. Die portugiesische Flotte ist äußerst aktiv, und ihr Kommandeur hat bereits Vorkehrungen getroffen, die portugiesische Flagge zu hissen.«⁶ Und auch der italienische Korrespondent der »Times« ahnte den weiteren Verlauf der Kolonialgeschichte voraus, als er bereits zwei Monate zuvor ankündigte: »Was Portugal und die von ihm beanspruchten Gebiete zwischen Ambriz und der Kongomündung angeht, kann man sich kaum vorstellen, wie es seine Souveränität dort halten will, ohne erst einmal die Konferenzbeschlüsse über den dritten Programmpunkt abzuwarten, und daraufhin in höchster Eile den Kommandeur eines

Panzerschiffes anzuweisen, gemäß den neuen Regeln afrikanisches Gebiet effektiv zu besetzen. Und Frankreich wird zweifellos dasselbe tun. Erst nach Schluss der Konferenz wird sich herausstellen, was der Wettlauf um Afrika wirklich bedeutet.«⁷ Und tatsächlich wird der weitere Verlauf der imperialistischen Geschichte auf dem afrikanischen Kontinent in den nächsten 15 Jahren in atemloser Hektik geschrieben werden. Während die Europäer im Jahr 1870 erst zehn Prozent des afrikanischen Kontinents »besessen« hatten, hatten sie bis zur Jahrhundertwende bereits 90 Prozent Afrikas unter ihre Gewalt gebracht.

Neben diesen machtpolitisch bzw. wirtschaftlich orientierten Vereinbarungen verständigten sich die Teilnehmerstaaten in der Kongoakte aber auch auf zwei weitere Aspekte, die weitreichende Bedeutung für die künftige (Missions-) Geschichte des afrikanischen Kontinents besaßen. Zum einen sprach man sich gegen die Praxis des Sklavenhandels aus.⁸ Und zum anderen wurde in Artikel 6 fest-

Malawi, Republik Kongo, Ruanda, Tansania und Uganda sowie Teile von Angola, Äthiopien, Gabun, Kamerun, Mosambik, Sambia, Somalia, Sudan und Zentralafrika.

5 Artikel 34 und 35 der Berliner Kongokonferenz.

6 *St. Paul de Louanda* am 5. Februar 1885.

7 *Times* vom 5. Dezember 1884.

8 Der Artikel 9 der Kongoakte widmet sich dem Sklavenhandel und hält fest: »Da nach den Grundsätzen des Völkerrechts, wie solche von den Signarmächten anerkannt werden, der Sklavenhandel verboten ist, und die Operation, welche zu Lande oder zur See diesem Handel Sklaven zuführen, ebenfalls als verboten anzusehen sind, so erklären die Mächte, welche in den das konventionelle Kongobecken bildenden Gebieten Souveränitätsrechte oder einen Einfluss ausüben oder ausüben werden, dass diese Gebiete weder als Markt noch als Durchgangsstraße für den Handel mit Sklaven, gleichviel welcher Rasse, benutzt werden sollen. Jede dieser Mächte verpflichtet sich zur Anwendung aller ihr zu Gebote stehenden Mittel, um diesem Handel ein Ende zu machen und diejenigen, welche ihm obliegen, zu bestrafen.«

gehalten, dass gegenüber den Afrikanern die Glaubensfreiheit zu respektieren sei und dass mit Blick auf die Ausübung der Religion sowie die Einrichtung von Missionen keine Restriktionen zulässig sind: »Alle Mächte, welche in den gedachten Gebieten Souveränitätsrechte oder einen Einfluss ausüben, verpflichten sich, die Erhaltung der eingeborenen Bevölkerung und die Verbesserung ihrer sittlichen und materiellen Lebenslage zu überwachen und an der Unterdrückung der Sklaverei und insbesondere des Negerhandels mitzuwirken; sie werden ohne Unterschied der Nationalität oder des Kultus alle religiösen, wissenschaftlichen und wohltätigen Einrichtungen und Unternehmungen schützen und begünstigen, welche zu jenem Zweck geschaffen und organisiert sind, oder dahin zielen, die Eingeborenen zu unterrichten und ihnen die Vorteile der Zivilisation verständlich und wert zu machen. Christliche Missionare, Gelehrte, Forscher sowie ihr Gefolge, ihre Habe und ihre Sammlungen bilden gleichfalls den Gegenstand eines besonderen Schutzes. Gewissensfreiheit und religiöse Duldung werden sowohl den Eingeborenen wie den Landesangehörigen und Fremden ausdrücklich gewährleistet. Die freie und öffentliche Ausübung aller Kulte, das Recht der Erbauung gottesdienstlicher Gebäude und der Einrichtung von Missionen, welcher Art Kultus dieselben angehören mögen, soll keinerlei Beschränkung noch Hinderung unterliegen.«⁹ Gerade diese Zusage der Missionsfreiheit (unabhängig von der Nationalität ebenso wie unabhängig von der Konfession der Missionare) wird künftig ein wesentliches Fundament der Afrikamission bilden.

Die Berliner Kongokonferenz fand in einem Klima der Kolonialbegeisterung im Deutschen Reich statt und sollte den »kolonialen Appetit« weiter Kreise der Bevölkerung noch mehren. Es ist mehr als eine Fußnote der Geschichte, dass der Kölner Karneval im Jahr 1885 als Zugmotto

»Held Carneval als Colonisator« wählte und auf dem Plakat zum Rosenmontagszug einen Weißen zeigt, der einem Schwarzen eine Narrenkappe aufsetzt.¹⁰ Dies zeigt, dass im Rahmen der Kolonialeuphorie in den Jahren 1884/1885 im Deutschen Reich ein Afrikafieber ausgebrochen war, das den Ausgang der Kongokonferenz begleitete.

4 Deutsches Reich wird Kolonialmacht

Mit dem Ausgang der Kongokonferenz war das Deutsche Reich im Zeitalter des Imperialismus endgültig im Kreis der Kolonialmächte angekommen. Togo, Kamerun, Deutsch-Südwestafrika, Deutsch-Ostafrika werden als Deutsche Kolonien in Afrika anerkannt.¹¹ Dabei stellt es ein Spezifikum der deutschen Kolonialgeschichte dar, dass diese insgesamt nur drei Jahrzehnte dauern wird. In ihrer zusammengedrängten Historie stellt sie eine »besonders dramatische Erfahrung der kolonialen Situation für beide Seiten, für die deutsche ›Schutzherrschaft‹ wie für die Schutzbefohlenen in Übersee«¹² dar. Im Rückblick unterscheidet man drei Entwicklungsphasen deutscher Kolonialpolitik in Afrika: Zunächst die »Experimentierphase«, dann die »Heroische Phase« und schließlich die »Ära Dernburg«.

Die Experimentierphase umfasst die Zeit bis zum Ende der 1880er Jahre, die als das Eintrittsjahrzehnt des Deutschen Reiches in die Kolonialgeschichte gilt. Dieser Phase schloss sich die so genannte Heroische Phase (bis 1906/1907) an, die aus der Sicht des Deutschen Reiches mit einer »Klärung der Machtverhältnisse« in den Kolonien verbunden war. Die Bezeichnung »Heroische Phase« ist aber historisch mehr als beschönigend und wird den Ereignissen nicht gerecht: In diese Phase fallen der Widerstand der Hereros in Deutsch-Südwestafrika im Jahr 1904/1907, der unter den Hereros 65.000 und unter den Nama 10.000

Opfer fand. Auch der Maji-Maji Aufstand in Deutsch-Ostafrika (1905/1906) fällt in die Zeit der so genannten »Heroischen Phase«. Dieser blutige Aufstand gegen die kolonialen Besatzer kostete insgesamt 100.000 Kriegs-, Hunger- und Seuchenopfer unter den Maji-Maji. Darüber hinaus fallen auch die Unruhen in Südost-Kamerun (1904/1906) in diese geschichtliche Epoche.

Abgelöst wurde diese so genannte »Heroische Phase« der deutschen Kolonialpolitik in Afrika durch die »Ära Dernburg«, die bis zum Ersten Weltkrieg andauern wird. Die Ära Dernburg wurde nach dem Leiter des neugeschaffenen Reichskolonialamtes, dem Bankier Bernhard Dernburg, benannt. In dieser Phase standen der Schutz traditioneller Ordnungsgefüge, der Schutz der einheimischen Bevölkerung und die Berücksichtigung ethisch-humanitärer Erwägungen im Mittelpunkt der deutschen Kolonialpolitik in Afrika. Dabei waren diese Schutzbestrebungen aber nicht humanitär begründet, sondern in erster Linie wirtschaftlichen Notwendigkeiten geschuldet. Denn tatsächlich sah man nach den blutigen Aufständen in Deutsch-Südwestafrika und Deutsch-Ostafrika den Schutz der einheimischen Arbeitskraft als des »wichtigsten Aktivums« (Dernburg) der deutschen Kolonialwirtschaft als zentrales Ziel an. Kolonialpolitik wurde in dieser Phase unter wirtschaftlichen Vorzeichen gesehen. So formulierte Bernhard Dernburg: »Kolonisation heißt die Nutzbarmachung des Bodens, seiner Schätze, der Flora, der Fauna und vor allem der Menschen zugunsten der Wirtschaft der kolonisierenden Nationen.«¹³ Wie menschenverachtend solch eine ausschließlich auf wirtschaftliche Kennziffern reduzierte Ausrichtung der Kolonialpolitik letztlich war, zeigt eine Berichterstattung in der Deutschen Reichspost aus dem Jahr 1900, in der festgehalten wird: »Es ist nicht zuviel gesagt, wenn behauptet wird, dass jährlich 20 % der Arbeiter als Kulturdünger

dienen [...]. Von 600 Baliarbeitern der WAPS waren nach vier Monaten 80 Leute entweder tot oder schwer krank.«¹⁴

5 Verflechtung von Kolonial- und Missionsgeschichte

Tatsächlich ist die Missionsgeschichte in Afrika eng mit der Kolonialgeschichte verwoben – ebenso wie die Kolonialbegeisterung der Bevölkerung sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch mit der aufblühenden Missionsbegeisterung verflochten hat. Mit Bewunderung schrieb beispielsweise die Missionszeitschrift »Stern von Afrika«¹⁵ über die Männer, die sich im 19. Jahrhundert aufmachten, um Afrika zu entdecken: »Geld, Ehre, glänzende Laufbahn, freies Leben bilden den Magnet, der so manche Europäer in die Kolonien

9 Stenographische Berichte über die Verhandlung des Reichstages, 7. Legislaturperiode, V. Session 1889/1890, 3. Bd, 53.

10 Vgl. *Kölner Carneval 1885*. Offizielle Darstellung des Rosenmontagszuges nach Originalzeichnungen von Tony AVENARIUS, Köln 1885.

11 Darüber hinaus wird das Deutsche Reich in Asien noch das Schutzgebiet Kiautschou sowie in der Südsee das Bismarck-Archipel, die Salomonen-Inseln Buka und Bougainville, Kaiser-Wilhelms-Land auf Neuguinea (Melanesien), Samoa (Polinesien) sowie die Marianen-Inseln (ohne Guam), die Palau-Inseln, die Karolinen sowie die Marshall-Inseln (Mikronesien) als Kolonien für sich reklamieren.

12 Klaus J. BADE, *Imperialismus und Kolonialismus: Das kaiserliche Deutschland und sein koloniales Imperium*, in: Klaus J. BADE, *Imperialismus und Kolonialmission*. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium, Wiesbaden 1982, 1-28, 10.

13 Bernhard DERNBURG, *Zielpunkte des deutschen Kolonialwesens*, Berlin 1907, 3.

14 Deutsche Reichspost 1900, No. 93.

15 Einen wesentlichen Einblick in den Geist der (Pallottiner-) Mission in Kamerun ermöglicht uns die damals publizierten Zeitschriften *Stern von Afrika*, *Kameruner Missionskalender*, der halbjährige *Bericht der Pallottiner* und *Die katholische Welt*.

zieht. Um irdische Glücksgüter zu erjagen, sagen sie der Heimat ›Leb‹ wohl und ertragen Klima, Krankheit und Strapazen, die einmal das Leben in der Kolonie mit sich bringt.«¹⁶ Es war jene Mischung aus Entdeckergeist, Abenteuerertum, Nationalismus und Sendungsbewusstsein, der diesen Entdeckern zu Eigen war. Im Rahmen der Mission verbanden sich diese Eigenschaften zusammen mit einer christlichen Utopie mit missionarischer Stoßkraft. Und so schreibt der »Stern von Afrika« über diese missionarische Gesinnung: »Der Missionar geht nach Afrika nicht im Auftrag eines Prinzipals oder Handelsherrn, nicht auf Befehl einer staatlichen Behörde, sondern von der Kirche geschickt, im Auftrag und im Namen desjenigen, der gesagt hat: Geht hinaus in alle Welt und verkündet das Evangelium jeden Geschöpfen. [...] Er (der Missionar) sucht in Afrika nicht Reichtum, nicht seine Bequemlichkeit, nicht Ehre und Kriegeruhm, [...] er sucht unsterbliche Seelen – diese Seelen will er retten, sie für den Himmel gewinnen.«¹⁷

Auch wenn sich zeigt, dass Missionare und Entdecker von einer unterschiedlichen Motivation geprägt sind, haben sie doch in der Realität oft Hand in Hand gearbeitet. So ist das Sprichwort der Zhulu aus dem südlichen Afrika überliefert »First a Missionary, then a Consul, and then the Army comes.« Ähnlich haben es in Ostafrika die Kikuyu formuliert: »One white man gets you on the knees in prayer, while the other steels your land.«¹⁸ Diese Erfahrung der Afrikaner mit dem Zusammenspiel von Kolonisation und Mission wurde auch in kirchlichen Kreisen gesehen. So schrieb der bekannte Missionswissenschaftler Joseph Schmidlin später über die jeweiligen Zielrichtungen von Kolonisation und Missionierung: »Der Staat vermag die Schutzgebiete sich wohl äußerlich an- und einzugliedern; das tiefere Ziel der Kolonialpolitik, die innere Kolonisation muss ihm die Mission vollbringen helfen. Durch Strafen und Gesetze kann der Staat den

physischen Gehorsam erzwingen, die seelische Unterwürfigkeit und Anhänglichkeit der Eingeborenen bringt die Mission zustande.«¹⁹ Schmidlin widerspricht dem Staatssekretär des Reichskolonialamtes, Wilhelm Heinrich Solf, der im Reichstag formulierte: »Kolonisieren ist missionieren, und zwar missionieren in dem hohen Sinne der Erziehung der Kultur.«²⁰, indem er schrieb: »Wir dürfen daher den kürzlich vom Kolonialstaatssekretär Dr. Solf im Reichstag ausgesprochenen Satz ›Kolonisieren ist missionieren‹ umkehren in ›missionieren ist kolonisieren‹.«²¹ Diese Aussagen über die Verflechtung von Mission und Kolonisation zeigen, dass tatsächlich eine wechselseitige Abhängigkeit bzw. Ursache-Wirkung-Beziehung vorlag. Zum einen verschaffte die Mission dem Expansionismus eine Rechtfertigung, zum anderen waren die Missionserfolge aber auch auf den Expansionismus angewiesen, der der Mission überhaupt eine Grundlage bot. In diesem Sinn schrieb seinerzeit auch der »L'Osservatore Romano«: »Ceveramente e

16 *Stern von Afrika*, Limburg 1912, 16.

17 *Stern von Afrika*, 1894, 10.

18 Vgl. Ronald NATHAN, »African Redemption«: Black Nationalism, and End of Empire in Africa, in: *Exchange* 30 (2001) 2, 125–143, 130; Tony MARTIN, *The Pan African Connection*, Dover 1984, 37.

19 Joseph SCHMIDLIN, in: *Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten*, Münster i. W. 1913, 276ff.

20 Staatssekretär des Reichskolonialamtes Wilhelm Heinrich Solf im Reichstag, 6.3.1913.

21 SCHMIDLIN, *Missionen* (wie Anm. 19), 276ff.

22 I missionari tedeschi, in: *L'Osservatore Romano* vom 13.8.1890.

23 Reichskanzler Leo von Caprivi im Reichstag, 12.5.1890.

24 SCHMIDLIN, *Missionen* (wie Anm. 19), 262f.

25 SYNOD OF BISHOPS, II SPECIAL ASSEMBLY FOR AFRICA, *The Church in Africa in Service to Reconciliation, Justice and Peace*: »You are the salt of the earth ... You are the light of the world« (Mt 5: 13–14), Lineamenta. Vatican City 2006, 14.

missionari sono i migliore amici della espansione coloniale di una nazione.«²²

Die Missionserfolge setzten vor allem ein, nachdem die Kolonialmächte aus wirtschaftlichem und militärischem Interesse für eine geeignete Infrastruktur in Afrika gesorgt hatten. Dazu zählten Handelswege und Verwaltungsstrukturen. In diesem Sinne formulierte Reichskanzler Leo von Caprivi im Reichstag, als er sagte: »Wir müssen zunächst einzelne Stationen im Inneren schaffen, von denen aus der Missionar so gut wie der Kaufmann wirken können; und die Flinte und die Bibel müssen hier miteinander wirken.«²³ Etwas blumiger formulierte es später wiederum der Missionswissenschaftler Schmidlin: »Auf den Schwingen der Kolonialbewegung zog neuer Missionssinn in die Heimat und neuer Missionserfolg in die Kolonien ein. Bald folgte der Missionar dem Kolonisten, bald der Kolonist dem Missionar, bald bemächtigten sich beide zur gleichen Zeit des neu abgesteckten Arbeitsfeldes.«²⁴

6 Das Ende der deutschen Kolonialgeschichte

Das Ende des Ersten Weltkrieges beendete abrupt das deutsche Kolonialabenteuer, das insgesamt nur drei Jahrzehnte dauern sollte. Und seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs erlangten die Staaten Afrikas nach und nach die Unabhängigkeit, die den Afrikanern zuvor geraubt worden war. Die Spuren des Kolonialismus haben sich aber bis heute tief in den afrikanischen Kontinent eingegraben. Die vor 125 Jahren in Berlin willkürlich gezogenen Grenzen orientieren sich nicht an afrikanischen Kulturräumen oder Stammesgrenzen, sondern am damaligen Machtstreben europäischer Politiker. Und so wurde auf der Berliner Kongokonferenz ein Fundament für ethnische Konflikte, Stammesfehden, wirtschaftliche Ungerechtigkeit und politische Auseinandersetzungen gelegt, unter denen

Afrika bis heute leidet. Mit Blick auf die bis in die Gegenwart anhaltenden Folgen der damaligen Kolonial- und Missionspolitik für das Afrika im dritten Jahrtausend schrieb Benedikt XVI. deshalb in den Lineamenta zur Afrikasynode, die im Oktober 2009 in Rom stattfand: »While it is true that Africa has lived a long and sad history of exploitation at the hands of others, it must also be stated that this situation did not end with decolonization. It still endures today, but in different forms, including the crushing weight of debt, unjust trade practices, the dumping of toxic materials and the excessively severe conditions imposed by programs of structural adjustment.«²⁵

400 Jahre Reduktionen der Jesuiten in Spanisch-Amerika

von Mariano Delgado

1610 begannen die Jesuiten mit der »Reduktionsarbeit« ihr eignes Modell von »conquista espiritual« oder geistlicher Eroberung in Spanisch-Amerika zu verwirklichen.¹ Der Begriff »conquista espiritual« ist zunächst ein Synonym für die friedliche Evangelisation im Entdeckungszeitalter, denn es ging darum, fremde Heidenvölker und ihre Kulturen möglichst sanft für die Kirche zu gewinnen. Juan de Zumárraga OFM, der erste Bischof Mexikos, bezeichnete deswegen die Missionare in einem Brief an Kaiser Karl V. vom 27. August 1529 als »Conquistadores espirituales«, als geistliche Eroberer.² Die friedliche Evangelisation war ein gemeinsamer Traum aller Missionsorden. Gleichwohl bestehen Unterschiede im Verständnis dessen, was sie unter den gegebenen Umständen bedeutet.

Zunächst war es der Dominikaner Pedro de Córdoba, der bereits 1515 von einer rein apostolischen Evangelisation ohne vorhergehende Eroberungen und ohne Soldatenschutz träumte.³ Enttäuscht von den Vorgängen in den großen Antillen, wo *Conquistas* (Eroberungskriege als *ingressus* der Spanier in Amerika) und *Encomiendas* (Tribut- und Dienstleistungszuteilung von zahlenmäßig unterschiedlich großen *Indio*-Gruppen an die *Conquistadores* z.T. mit Ausbeutungscharakter als *pro-gressus* der spanischen Präsenz) diesen Traum unmöglich machten, begeisterte er Dominikaner und Franziskaner Hispaniolas zur Erprobung dieser Methode an der

Perlenküste Venezuelas. Auch der Welt-priester Bartolomé de Las Casas versuchte dort die rein apostolische Mission sowie später als Dominikaner im »Kriegsland« Mittelamerikas, d.h. in den heutigen Bistümern Chiapas und Verapaz. Er verfasste auch den ersten missionstheologischen Traktat des Entdeckungszeitalters, um die friedliche Evangelisation als die einzige mit dem Christentum wirklich verträgliche Missionsmethode zu begründen.⁴

Die Franziskaner kamen nach Mexiko »den Fußspuren unseres Vaters Sankt Franziskus folgend«, wie es in der Instruktion vom 4. Oktober 1523 des Generalministers F. de los Angeles Quiñones für die ersten zwölf Brüder der Mexikomission heißt,⁵ die von Robert Ricard als eine »Conquista espiritual« historisiert worden ist.⁶ Doch bald erkannten sie, dass nicht nur der Soldatenschutz, sondern auch ein paternalistischer Zwang seitens der Missionare nötig war. Wie Jerónimo de Mendieta OFM 1596 schreibt, sollten die Franziskaner

1 Vgl. Manuel M. MARZAL, *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*, 2 Bde., Lima 1992-1994, Bd. 1, 348: Die Arbeit unter den Guaraní begann Ende 1609, und 1610 wurden die ersten Reduktionen gegründet. Die Siedlungen hießen »Reducciones« von »reducere«, zusammenführen von Menschen aus Wäldern und Bergen.

2 Vgl. Brief Zumárragas an Karl v. vom 27. August 1529 in: Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, ed. Rafael AGUAYO SPENCER / Antonio CASTRO LEAL, México 1988, Bd. 4, 169-245, 237.

3 Vgl. Miguel Ángel MEDINA, *Una comunidad al servicio del indio*. La obra de Fr. Pedro de Córdoba, O. P. (1482-1521), Madrid 1983.

4 Vgl. Bartolomé de LAS CASAS, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, in: DERS., *Obras completas*, hg. v. Paulino CASTAÑEDA, Bd. 2, Madrid 1990. Deutsche Übersetzung: LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 1: *Missionstheologische Schriften*, hg. v. Mariano DELGADO, Paderborn 1994, 97-335.

5 Hier zitiert nach der Quellensammlung: Horst VON DER BEY (Hg.), »Auch wir sind Menschen so wie ihr!« Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Er-

die Indios nötigen, damit sie in die Herde Christi eintreten, wenn auch »nicht mit Gewalt und ohne sie an den Haaren unter groben Misshandlungen (wie einige dies tun, was einem Skandal gleichkommt und dazu führen wird, sie völlig zu verlieren) hereinzuzerren, sondern indem man sie mit der Autorität und Macht der Väter führt, die in der Lage sind, bei allem Übel und Schädlichen ihren Kindern gegenüber handgreiflich zu werden und sie zum Guten und Nützlichen zu ermutigen, zumal in allem, wozu sie verpflichtet sind und was zu ihrem Heil förderlich ist.«⁷ Mit dieser Mentalität praktizierten die Franziskaner der Mexikokommission die Reduktionsmethode, d. h. die Gründung von Christendörfern, in denen die Indios unter der Kirchenglocke leben sollten.

Vasco de Quiroga (1470?–1565), zunächst Auditor an der Audiencia von México und dann Bischof von Michoacán, gründete indianische Dorfgemeinschaften. Diese sollten sich jeweils auf besondere Berufe und Gewerbe spezialisieren, die z.T. bis heute erhalten geblieben sind, und Tauschhandel betreiben. Die Wahl der Ämter, das Familienleben, die Erziehung der Kinder, das Gemeindeeigentum, die tägliche Arbeitszeit von nur sechs Stunden, die Versorgung der Bedürftigen, die Gestaltung der religiösen Feste und der Freizeit wurde im Einzelnen sowohl nach der Utopie von Thomas Morus als auch »nach einem christlichen Maßstab« geregelt. Aber Vasco de Quiroga war kein Befürworter der ausschließlich friedlichen Missionsmethode, sondern verteidigte (zuletzt 1553 in seinem – leider bisher verschollenen – Traktat *De debellandis indis*) die gewaltsame Unterwerfung der Indios zwecks Erleichterung der Evangelisierung.

Las Casas konnte den Begriff *Conquista* nicht leiden, da er ihn für »tyrannisch, mohammedanisch, missbräuchlich, ungeeignet und höllisch« hielt.⁸ Er kritisierte auch den paternalistischen Zwang der Franziskaner, die vor Inquisitionsprozessen oder vor Züchtigungsmethoden nicht zu-

rückschreckten, und ihren nicht gerade zimperlichen Umgang mit den Vertretern und Symbolen indianischer Religionen. Seine bitteren Abschlussworte in *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* sind nicht zuletzt an Zumárraga und die Franziskaner der Mexikokommission gerichtet: »Die Geistlichen, die sich der Predigt und Unterrichtung der Indios unserer westindischen Welt widmen, indem sie versuchten, diese Indios wegen irgendeiner von ihnen vor oder nach ihrer Bekehrung begangenen Sünde – sei es mit eigener Hand oder auf ihren Befehl hin von fremder Hand – durch Peitschen, Fesseln, körperliche Strafen und indem sie ihnen Angst einjagen, zu bessern, ja gar zu bestrafen, irren und verschulden sich sehr – auch dann, wenn sie die Macht und Autorität von Bischöfen haben mögen.«⁹ Demgegenüber sollte die rein apostolische Evangelisation für Las Casas außer dem radikal friedlichen *ingressus* ohne Soldatenschutz folgende Merkmale aufweisen: die

oberung Mexikos, Paderborn 1995, 22–26, 22; vgl. dazu Mariano DELGADO, »Den Fußspuren unseres Vaters Sankt Franziskus folgend«. Licht und Schatten der frühneuzeitlichen Franziskaner-Mission in Lateinamerika und auf den Philippinen, in: *ZMR* 92 (2008) 309–329.

6 Vgl. Robert RICARD, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523–1524 a 1572*, México 1986.

7 Mariano DELGADO (Hg.), *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten*, Düsseldorf 1991, 113–114; Jerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana* (Biblioteca de autores españoles 260), ed. Francisco SOLANO Y PÉREZ-LILA, Bd. 1, Madrid 1973, 19 (Buch I, Kap. 4).

8 Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 3/1: *Sozialethische und staatsrechtliche Schriften*, hg. v. Mariano DELGADO, Paderborn 1996, 387. Anderswo nennt Las Casas die Eroberungskriege »rechtswidrig, ungerecht, frevelhaft und tyrannisch«.

9 DERS., *Werkauswahl*, Bd. 1

(wie Anm. 4), 305.
9 DERS., *Werkauswahl*, Bd. 1
(wie Anm. 4), 330–331.

Indios sollten erkennen, dass die Glaubensapostel keine Herrschaft über sie zu erlangen trachten, dass sie nicht die Begierde zum Predigen bewegt, dass sie sich friedlich und demütig, sanftmütig und mild zeigen, dass sie die Nächstenliebe sowie ein untadeliges Lebensbeispiel praktizieren.¹⁰

Das von Córdoba und Las Casas vertretene Ideal einer rein apostolischen Evangelisation blieb bei vielen Missionaren lebendig. Einige davon versuchten es um 1600 in China und Japan zu verwirklichen, nachdem sie eingesehen hatten, dass es in Amerika und auf den Philippinen aufgrund der Verquickung von Mission und Kolonialismus nicht möglich war. Besonders interessant ist die Position des Jesuiten José de Acosta in seinem Werk *De procuranda indorum salute* (1576 in Peru abgeschlossen, 1588 in Salamanca erschienen). Er spricht darin von drei Missionsmethoden,¹¹ die man anwenden könne: die erste ist die rein apostolische Methode unter noch nicht unterworfenen Völkern und ohne jedweden Soldatenschutz; die zweite betrifft die Glaubenspredigt unter bereits unterworfenen Völkern¹²; die dritte schließlich bestünde in der Evangelisation von noch nicht unterworfenen Völkern, aber unter Soldatenschutz. Von der ersten Methode, die auch die Córdoba und Las Casas' war, meint Acosta, dass sie unter den Indern, Chinesen und Japanern z.B. von den Jesuiten praktiziert werde, während sie unter den meisten Indios Amerikas, wie die Praxis zeige, eine sehr gefährliche und stupide Methode sei, die fahrlässig zum Martyrium der Glaubensapostel führe und daher nicht zu empfehlen sei. Hier sollen eher die anderen zwei Methoden zur Anwendung kommen.

In der Amerika- und Philippinenmission wählten die Jesuiten vor allem die dritte Methode, die sie zur Grundlage ihrer Reduktionsarbeit machten, wenn auch der Soldatenschutz sich oft auf das Wissen der Indios um die Präsenz der spanischen Truppen in der nächsten Stadt beschränkte.

Das Ziel war die friedliche Unterwerfung und Evangelisation der Indios. Nicht zuletzt aus diesem Grund bezeichnete der Jesuit Antonio Ruiz de Montoya 1639 die Reduktionsmethode als »Conquista espiritual«.¹³ Die Reduktionen definierte er darin folgendermaßen: »Wir nennen »Reduktionen« Ortschaften von Indianern, die ihrer alten Gewohnheit nach in den Bergen, im Bergland, in Tälern und an verborgenen Bachbetten in drei, vier oder sechs einzelnen Hütten, zwei, drei oder mehr *leguas* voneinander entfernt lebten, die nun der kluge Eifer der Patres in große Ansiedlungen und zu einem zivilisierten und humanen Leben zusammenführte und zur Nutzung der Baumwolle, um sich zu bekleiden, denn üblicherweise lebten sie

¹⁰ DERS., *Werkauswahl*, Bd. 1 (wie Anm. 4), 203-225.

¹¹ José de ACOSTA, *De procuranda indorum salute* (Corpus Hispanorum de Pace 23-24), 2 Bde., Madrid 1984-1987, Bd. 1, 302-311 (Buch II, Kap. 8): »Veterem et apostolicam evangelizando rationem non posse exacte servari Inter Barbaros«, lautet die Überschrift dieses Kapitels. Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Acosta und Las Casas vgl. Michael SIEVERNICH, Lateinamerikanische Missionstheologie – Bartolomé de Las Casas und José de Acosta, in: Bruno SCHLEGELBERGER/Mariano DELGADO (Hg.), *Ihre Armut macht uns reich. Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*, Berlin 1992, 27-46; DERS., Missionstheologien »nach« Las Casas, in: LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 1 (wie Anm. 4), 59-85.

¹² Extreme Befürworter der vorhergehenden Unterwerfung oder des Soldatenschutzes wie der Humanist Juan Ginés de Sepúlveda, der Franziskaner Toribio de Benavente (Motolinía) oder der Jesuit Alonso Sánchez sahen in den Conquistadores gar »Koadjutoren des Evangeliums«, da sie die Evangelisierungsarbeit und somit die »Conquista espiritual« ermöglichten.

¹³ Vgl. Antonio RUIZ DE MONTOYA, *La conquista espiritual del Paraguay*, Rosario (Argentina) 1989; vgl. dazu Bernd HAUSBERGER, La violencia en la conquista espiritual. Las misiones jesuitas de Sonora, in: *JbLA* 30 (1993) 27-54; Ernesto J. A. MAEDER, La »conquista espiritual« de Montoya y su alegato sobre las misiones, in: *Teología* (Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina) 46 (1985) 122-136.

nackt, selbst ohne zu bedecken, was die Natur verborgen hat.«¹⁴

Nach der Auflösung und Vertreibung der Gesellschaft Jesu (1767-1768) wurde diese Methode vom Franziskaner Junípero Serra praktiziert, der zwischen 1769 und 1782 eine ganze Kette von Missionsdörfern an der oberkalifornischen Küste zwischen San Diego und San Francisco gründete, in denen die Indios von den Missionaren zu einem Leben unter der Kirchenglocke sanft bzw. mit paternalistischem Zwang angeleitet wurden: »und alle, die zum Glauben zusammengeführt wurden, leben in einer Ortschaft unter der Kirchenglocke und gehen zweimal am Tag in die Kirche, um die Christenlehre zu beten. Was sie an Weizen, Mais und Bohnen usw. ernten, ist Gemeindeeigentum. Sie ernten bereits Obst aus Kastilien wie Pfirsiche und Granatäpfel usw., die man von Anfang an gesetzt hatte.«¹⁵

Den Reduktionen der Jesuiten in Spanisch- und Portugiesisch-Amerika gebührt ein Ehrenplatz in der Missionsgeschichte. Sie sind auch Gegenstand der Literatur-, Film-, Musik- und Kunstgeschichte. Auch über 200 Jahre nach der Vertreibung der Jesuiten aus den Reduktionen scheiden sich in der Beurteilung ihrer Leistungen weiterhin die Geister. Für die einen war dies ein »heiliges Experiment«, wo der urchristliche »Kommunismus« verwirklicht wurde,¹⁶ bzw. eine »verwirklichte Utopie«¹⁷; für andere eine klerikal-paternalistische Theokratie, ja eine Art »geistliches Konzentrationslager« und so der verlängerte Arm der Kolonialmaschinerie¹⁸; wiederum andere sehen darin das beste Beispiel für einen gelenkten Kulturwandel im Rahmen der Verquickung von Mission und Kolonialismus (Wolfgang Reinhard). Am treffendsten scheint mir das Urteil von Bartolomé Melià zu sein, der als Jesuit auch die Grenzen des Missionsexperimentes sieht; demnach waren die Reduktionen eine antikoloniale Utopie, die aber keine Politik gegen das Kolonialsystem zustande brachte, weil die Jesuiten es nicht

wagten, die Wurzel dieses Systems selbst anzugreifen: »Das Drama der Vertreibung der Jesuiten bestand darin, dass diese dem System gehorchen mussten entgegen ihrem Gerechtigkeitsideal zugunsten der Indios, das nur halbwegs verwirklicht werden konnte und letztlich gegen die Indios und Jesuiten zugleich umschlug.«¹⁹

14 RUIZ DE MONTÓYA, *Conquista* (wie Anm. 13), 58. Deutsche Übersetzung nach: Klaus KOSCHORKE/Frieder LUDWIG/Mariano DELGADO, *Außereuropäische Christentumsgeschichte* (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450-1990 (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 6), Neukirchen-Vluyn 2006, 255.

15 Francisco PALOU, *Junípero Serra y las misiones de California*, Madrid 1988, 235. Deutsche Übersetzung nach: KOSCHORKE/LUDWIG/DELGADO, *Christentumsgeschichte* (wie Anm. 14), 258.

16 Vgl. Fritz HOCHWÄLDER, *Das Heilige Experiment*. Schauspiel in fünf Aufzügen, Stuttgart 1987. Dieses Theaterstück war die Grundlage für den berühmten Film »Mission« (1986) von Roland Joffé mit Jeremy Irons und Robert De Niro in den Hauptrollen.

17 MARZAL, *La utopía posible* (wie Anm. 1).

18 Michel CLÉVENOT, Gottes Reich auf Erden? Die Jesuitenreduktionen in Paraguay, in: *Concilium* (D) 22 (1986) 370-374, 371.

19 Bartolomé MELIÀ, *La utopía imperdonable. La colonia contra la socialización de los guaraníes*, in: *Acción* (Asunción/Paraguay) 4, 14 (1972) 3-7, 7; vgl. dazu Klaus SCHATZ, Die Jesuitenreduktionen. Leistungen und Grenzen, in: SCHLEGELBERGER/DELGADO (Hg.), *Ihre Armut macht uns reich* (wie Anm. 11), 74-89.

Zur Eröffnung des Symposiums

»Synkretismus: Religion in der Globalisierung«

in der Berlin-Brandenburgischen
Akademie am 11. Juli 2009 zu Ehren
Carsten Colpes

von Christoph Marksches

In meinem Bücherschrank befindet sich ein kopiertes Manuskript mit zweihundertfünfundsiebzig paginierten Seiten, Literaturverzeichnis, Anhängen und Berichtigungen – ich erhielt es vor vielen Jahren aus dem Nachlass von Alexander Böhlig. Es handelt sich um Carsten Colpes philosophische Göttinger Dissertation aus dem Jahre 1954 unter dem Titel *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung*. Böhligs Kopie enthält auf der unpaginierten Seite null vor eins, wie es sich gehört, einen Lebenslauf des *candidatus philologiae*, der sehr deutlich dokumentiert, dass das Wort »Globalisierung« in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts und damit inmitten von Krieg und Diktatur einen durchaus nicht sehr schönen Beiklang hatte: Volksschule und Gymnasium von Ostern 1935 bis zur Reifeprüfung Ostern 1948 in Bremerhaven, Hannover, Posen, Stade und erneut in Bremerhaven. Danach wurde es ruhiger, was die äußeren Lebensumstände angeht – Mainz, Göttingen, Hamburg, wieder Göttingen und Berlin, aber umso bewegter, was die beforschten Regionen anging. Wer über »historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam« forschen möchte, wer zwischen »Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft« unterscheiden will – ja, der muss die Sprachen der globalisierten antiken Welt so sicher beherrschen wie Carsten Colpe und macht uns Nachgeborenen deutlich, dass es ohne dieses sichere philologische Fundament eine

verantwortliche religionswissenschaftliche Forschung ebenso wenig geben kann wie eine verantwortliche Forschung im Bereich der Theologie, ungeachtet aller Unterschiede wie Gemeinsamkeiten.

Neben dem soliden philologischen Fundament ist mir früh ein Zweites an Carsten Colpe aufgefallen: Sein Interesse daran, Zusammenhänge durch präzise Modellbildungen zu erhellen, wird früh deutlich – unvergessen die berühmte »Darstellung und Kritik des Bildes der religionsgeschichtlichen Schule vom gnostischen Erlösermythus«, eine Göttinger Denkmalsbeschädigung eines Göttinger Denkmals, zugleich die theologische Dissertation, 1960 bei Joachim Jeremias, deutlich und doch zugleich abgewogen in der Kritik: »Richtiges und Problematisches am Modell ›Gnostischer Erlösermythos‹« lautet eine Überschrift. Wenn ich diese drei Schwerpunkte aus einem reichen Œuvre hervorhebe, dann handelt es sich um die drei Schwerpunkte, die mich als jungen Tübinger Assistenten zuerst auf Carsten Colpe aufmerksam gemacht haben – Anderes und Weiteres wäre zu nennen.

Nun spreche ich ja aber nicht im eigenen Namen, sondern namens der Humboldt-Universität und der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Und die ist natürlich dem Geburtstagskind nicht nur deswegen zum Dank verpflichtet, weil er Präsidenten und Sekretare vielfältig angeregt hat – nein, früh begannen Carsten Colpes Beziehungen zum »Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften«, dem wir die einzige wissenschaftliche deutsche Gesamtübersetzung und auch eine nahezu vollständige kritische Gesamtausgabe mit Edition, Übersetzung und Kommentar verdanken. Schon zu Zeiten der Alten DDR hat Carsten Colpe diesen Arbeitskreis immer wieder besucht, mit ihm diskutiert, und die wunderbaren Berichte über das Schrifttum von Nag Hammadi im *Jahrbuch für Antike und Christentum* legen Zeugnis ab von dem gemeinsamen Verständnis des

koptisch-gnostischen Schrifttums, das durch diese Begegnung gewachsen ist – ich hoffe, dass wir ganz bald die *Einleitung in die Schriften von Nag Hammadi* in der Hand halten werden, die aus diesen Aufsätzen und weiteren Arbeiten und Texten gerade zusammenwächst. Ich könnte dann noch das Turfan-Unternehmen nennen, das Carsten Colpe ebenfalls guten Rat und vielfältige Unterstützung verdankt – und dann ist mindestens ansatzweise deutlich, warum ich die Idee von Christoph Elsas, dieses heutige Symposium hier in der Akademie zu veranstalten, so gern aufgegriffen habe: Universität und Akademie verdanken, allzumal in sehr schwierigen Zeiten, Carsten Colpe selbstlose, freundliche Unterstützung und Begleitung und haben diesen Dank noch überhaupt nicht genügend öffentlich gemacht und tun das heute durch mich umso lieber und nachdrücklicher: Carsten Colpe hat sich, wenn ich das so pathetisch sagen darf, um die Wissenschaft in Berlin, um die Humboldt-Universität und um die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften verdient gemacht.

von Hans-Michael Haufig

Die Zeit würde nicht ausreichen, das Werk von Carsten Colpe in dem kurzen uns zur Verfügung stehenden Rahmen zu würdigen. Carsten Colpe hat auf vielen Gebieten gearbeitet, Interdisziplinarität ist bei ihm stets Programm gewesen, Grenzüberschreitungen zwischen der Religionswissenschaft und den orientalistischen Disziplinen und der Theologie die Regel. In religionsgeschichtlicher Hinsicht stand dabei für ihn immer die Spätantike im Mittelpunkt des Interesses, wobei dieses Interesse keineswegs nur in einem klassischen Sinne »Altertumswissenschaft« war, sondern vor allem deswegen interessant schien, weil diese Zeit so manche Parallelen zu unserer eigenen Zeit aufwies. In regionaler Hinsicht war dadurch ebenfalls das Interesse vorgegeben, denn es waren gerade der Bereich des östlichen Mittel-

meers, der vordere Orient und Iran, die besonders fruchtbar für die Erforschung der spätantiken Religionsgeschichte schienen. Carsten Colpe wies in diesem Zusammenhang auf Phänomene hin, denen andernorts bisher noch immer nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wurde; hier ist etwa das Problem der »Enthellenisierung des Orients« zu nennen, ein Begriff der auf Carsten Colpe selbst zurückgeht und ein Phänomen beschreibt, das gerade auch im Kontext der Frage nach den Entstehungsfaktoren des Islam bedeutsam scheint.

Im Zusammenhang mit dem Orient zeigt sich nun auch eine weitere Charakteristik der Persönlichkeit Carsten Colpes: seine Auseinandersetzung mit dieser Region war nie rein akademisch, sondern hierbei kommt zum Ausdruck, dass er auch ein eminent politischer Mensch ist; so setzte er sich insbesondere während der Zeit des Schahs, aber auch unter dem Regime der Islamischen Republik für die politisch verfolgten Iraner ein. In die Debatte um den politischen Islam hat Carsten Colpe immer wieder eingegriffen und dabei durch seine diesbezüglichen Veröffentlichungen stets zu einer Versachlichung der häufig emotional geführten Diskussion beigetragen.

Die heutige Veranstaltung ist nicht als eine Summe von zusammenhanglosen Ehrungen gedacht. Im Mittelpunkt steht ein Thema, das im Werk Carsten Colpes stets eine wesentliche Rolle gespielt hat. Das Thema »Globalisierung« verweist auf eine aktuelle Thematik und gleichzeitig wird durch das Stichwort »Synkretismus« deutlich, dass dies alles schon einmal dagewesen ist. Nirgendwo anders als in der Begegnung und der Verbindung von unterschiedlichen Religionen oder Religionselementen, lassen sich so deutliche Parallelen zwischen der Spätantike und der gegenwärtigen Zeit feststellen. In beiden Fällen waren diese häufig das Resultat von Migrationsbewegungen. Wie seinerzeit Angehörige orientalischer Religionen aus dem östlichen Mittelmeer und Iran kamen, sich mittels der griechischen Sprache der

damaligen westlichen Kulturwelt mitteilen und gleichzeitig durch Aufnahme von Elementen aus ihrer neuen Umgebung ihre Religionen veränderten, so kommen heutzutage die Vertreter östlicher Religionen in den Westen, präsentieren ihre Botschaft in englischer Sprache und nehmen gleichzeitig Elemente aus westlichen Religionen und Philosophien auf, die sie eigenständig weiterentwickeln. Wie seinerzeit die antiken orientalischen Religionen im Römischen Reich, für den »Nichtorientalen« »rezipierbar« gemacht wurden, so werden auf diese Weise auch die östlichen Religionen für den Westler »verständlich« gemacht. Jedoch kommt es nicht nur zu Transformationen der östlicher Religionsformen im Westen, sondern häufig auch zu Neubildungen ganzer Religionen, die östliche und westliche Elemente miteinander vereinigen.

An der Diskussion über den Synkretismus hat Carsten Colpe stets einen wesentlichen Anteil gehabt. Die Beschäftigung mit diesem Thema durchzieht sein Werk von Anbeginn und das Thema ist häufig auch dort präsent, wo der Begriff nicht im Titel der jeweiligen Arbeit auftaucht. Dies ist etwa der Fall bei der ersten Veröffentlichung, die in seinem sehr umfangreichen Schriftenverzeichnis mit der Nummer 1 bezeichnet wird: *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung, Göttingen 1954* als Dissertation bei der Philosophischen Fakultät eingereicht. Auch seine zweite, theologische Dissertation *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösersmythus, Göttingen 1961* steht mit dem Thema in Verbindung. Schließlich ist auch seine letzte große Veröffentlichung *Griechen-Byzantiner-Semiten-Muslime. Hellenistische Religionen und die west-östliche Enthellenisierung, Tübingen 2008* hier zu nennen. Daneben sind im Laufe der Jahre viele kleinere Arbeiten erschienen, die einzelne Aspekte des Phänomens beleuchten oder aber auch, wie repräsentative Artikel in Lexika, versuchen, das Thema in einer Gesamtschau zu würdigen.

In Memoriam Carsten Colpe

19. Juli 1929 - 24. November 2009

von Hans G. Kippenberg

In meinem Studienbuch sind für das Winter-Halbjahr 1962/63 an der Universität Göttingen zwei Lehrveranstaltungen verzeichnet. »Die Gnosis I: Ursprungsprobleme des Erlösersmythus« und »Religionsgeschichtliches Seminar: Lukian, De Dea Syria«. Beide Lehrveranstaltungen wurden von einem Professor angeboten, der gerade aus Hamburg berufen worden war: Carsten Colpe, 33 Jahre alt. Theologiestudenten lasen meistens andere Texte. Die Schrift von Lukian musste sie zutiefst verwirren. Lukian berichtet von seinem Besuch des angesehenen und reichen Tempels von Hierapolis, einer syrischen Stadt am Euphrat. Als er die Einwohner danach fragte, welche Göttin sie verehrten, wurden ihm erstaunlicherweise ganz unterschiedliche Auskünfte erteilt: es sei Hera meinten die einen, Atargatis die anderen, wieder andere Kybele. Carsten Colpe sympathisierte mit solchen Verwirrungen. In der Religionsgeschichte herrschen andere Gesetze als in der Theologie: nicht die reine Lehre, sondern die Kontamination. Doch wäre es nicht Carsten Colpe gewesen, wenn er nicht versucht hätte, auch diese Zustände analytisch zu bewältigen. Synkretismus war für ihn eine, ja die religionswissenschaftliche Grundkategorie. Ihr Merkmal: die Bestandteile eines solchen Konglomerates bewahren ihre Selbständigkeit, die Art ihrer Verbindung aber ist dauerhaft. Synkretismus: das ist das produktive Prinzip in der Religionsgeschichte. Und das galt keineswegs nur für ferne vergangene Sachverhalte. Wer den Islam heute in Europa

beobachtet, erkennt – wenn er nur genau hinschaut – hinter dem scheinbar Fremden Europäisches. Die Angst vor dem anscheinend fremden Islam, so Carsten Colpe schon vor zwanzig Jahren, 1989, ist ein von uns selbst geschaffenes Problem.

Als Carsten Colpe seine religionswissenschaftliche Professur in Göttingen antrat, da wusste man noch genau, was Religion war. Eine der Koryphäen des Faches hatte ein Buch über das Heilige geschrieben und gleich auf den ersten Seiten dem Leser zugerufen: »Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente nicht hat, ist gebeten, nicht weiter zu lesen« (Rudolf Otto, *Das Heilige* S. 8). Carsten Colpe hat das Buch wohl eher zugeschlagen und sich an eine Widerlegung der Auffassung gemacht, wonach das Heilige aus einer überall gleichen Erfahrung hervorgegangen sei. Wie Lukian erzählt Carsten Colpe unterschiedlichste Geschichten vom Heiligen. Während seine Fachkollegen dabei waren, aus der Vielfalt der Religionen die wahre Essenz zu destillieren, um in einer unsicheren Moderne den Menschen wenigstens im Erleben des Heiligen einen Halt zu verschaffen, sagte Carsten Colpe an dem Ast, auf dem sie saßen. Seine Sicht auf die Religionswissenschaft, ja auf Wissenschaft überhaupt hatte etwas Freches und Erfrischendes. Unvergesslich, wie er gerne Wissenschaft charakterisierte. Der Wissenschaftler sitzt nicht am Schreibtisch, sondern am Abschreibtisch – nicht unter der Leselampe, sondern der Ausleselampe – nicht auf dem Lehnstuhl, sondern dem Entlehnstuhl.

Dem wollte Carsten Colpe, wo immer er konnte, ein Ende bereiten. Das zeigte sich in seiner anderen Göttinger Lehrveranstaltung, der zum gnostischen Erlösermythos. Als er dieses Thema aufgriff, da herrschte unter Religionshistorikern der Antike die Auffassung vor, aus dem Osten herkommend sei zur Zeit des entstehenden Christentums ein

Mythos verbreitet worden, dass die Menschheit ihren Ursprung einem geistigen Urmenschen verdanke, der durch ein tragisches Geschick in die Gewalt der Materie gelangt sei, dabei seine Freiheit eingebüßt habe und durch einen geistigen Erlöser wieder erweckt worden sei. Der daraus konstruierte gnostische Mythos vom Erlösten Erlöser feiert die definitive Überwindung der Welt des Todes und der Unwissenheit. Carsten Colpe entlarvte diesen Mythos vom Erlösten Erlöser als ein Abschreibeprodukt. Schlüsselargument war die Beobachtung, mit seiner unglaublichen Kenntnis antiker Sprachen unterbaut, dass die in die Materie gestürzte geistige Substanz mit antiken Begriffen für das menschliche Selbst bezeichnet wurde. Es geht daher um einen erst noch zu erlösenden, um einen unerlösten Erlöser. Und dieser sind wir selber.

Damit legte Carsten Colpe einen Strang antiker Religion frei, in dessen Zentrum das prekäre Verhältnis des inneren Menschen zu seiner Welt stand: immer in der Gefahr, seine Bestimmung zu vergessen. Daraus gewann er dann eine neue Definition von Gnosis: Gnosis war die Selbsterkenntnis, dass es eine Identität des Erkennenden (des Gnostikers), des Erkannten (der göttlichen Substanz seines transzendenten Ich) und des Erkenntnismittels gibt. Gnosis offenbart etwas über unsere Existenz.

Während wir im Seminar in Göttingen mit Carsten Colpe die Quellen dazu studierten, praktizierte unser junger Professor seine Einsichten in seinem eigenen Leben. Er scheute sich nicht, sich in die Welt der Politik zu begeben. Die Deutsche Friedensunion hatte es sich zum Ziel gesetzt, gegen die Mächte des kalten Krieges für Frieden zu streiten. Carsten Colpe ließ sich im Bundestagswahlkampf als Kandidat für ein Abgeordnetenmandat aufstellen. Doch dem unbeirrten Kämpfer für die Wahrheit entging nicht, dass Finanzmittel der Partei aus dunklen Quellen aus dem Osten kamen. Mitten im Wahlkampfgetümmel wendete er kurz entschlossen sein Pferd und ritt auf

die eigenen Linien los. Es sollte nicht der einzige Moment in seinem Leben bleiben, in denen er wie der gnostische Erlöser hinabstieg in die Welt der Lüge, um dort die unbequeme Wahrheit zu sagen. Wann immer er von anderen um Hilfe gerufen wurde, um gegen die Mächte des Alten das Neue zu unterstützen, nahm er den Kampf auf.

Wenn der andere große Gnosisforscher, Hans Jonas, den er so verehrte, sagen konnte: »Etwas in der Gnosis klopft an die Tür unseres Daseins und besonders unseres Daseins im zwanzigsten Jahrhundert. Hier ist Menschsein in einer Krise und steht vor einigen der radikalen Wahlmöglichkeiten, die der Mensch im Blick auf seine Stellung in der Welt, auf seine Beziehung zu sich selber, zu dem absoluten und zu seinem sterblichen Sein hat. Sicher ist etwas in der Gnosis, das einem hilft, Menschsein besser zu verstehen, als wenn man niemals etwas von Gnosis gehört hätte«, dann sprach er auch Carsten Colpe aus dem Herzen. Und mit seinem eigenen Leben hat er die bedrückende Erfahrung eines unvermeidlichen Zusammengehens von Freiheit von der Welt und Versklavung an den Körper gelebt.

Als er 1969 von dem gemächlichen Göttingen an den Hexenkessel der FU berufen wurde, da war er einer der ganz wenigen Professoren, die sich in die studentischen Vollversammlungen wagten. Er anerkannte die Forderungen, die von Studenten an eine neue, wahrhaftige Wissenschaft gestellt wurden, auch wenn dies auch für ihn schmerzhaft war. Die Iranistik studierte alte iranische Sprachen. Carsten Colpe hat sich darauf nicht festnageln lassen. 1971 wurde im Iran eine pompöse Feier zum 2.500 jährigen Jubiläum der persischen Monarchie vorbereitet. Als auch deutsche Wissenschaftler zur Teilnahme eingeladen wurden, darunter er selbst, erhob er öffentlich seine Stimme gegen die Annahme der Einladung. Iranistik durfte nie nur Philologie sein.

Dabei schied er keineswegs aus der Kärnerarbeit der Wissenschaft aus. Carsten

Colpe wurde Mitherausgeber des Reallexikons für Antike und Christentum, meilenweit entfernt von den neuen Wissenschaftsidealen. Diesem Lexikon schenkte er viel seiner Zeit und seiner Schaffenskraft. Lange hatte er einen zweiten Band zum gnostischen Erlösermythos geplant, der seine neue Sicht darlegen sollte. Als ein Kollege, der den Eintrag Gnostizismus schreiben sollte, plötzlich verstarb, da sprang Carsten Colpe ein und packte alle seine Vorarbeiten für die Fortsetzung des Buches über den Erlösermythos in den Eintrag Gnosis II (Gnostizismus) hinein. Am Ende zählte er 130 kleinstgedruckte Spalten. Aus exotischen Quellen komponiert er eine urmenschliche Tragik: Erlösung gibt es nur in und mit der Erkenntnis, dass unser Selbst in dieser Welt unerlöst ist.

Goethe spricht in Wilhelm Meister von »verständigen, geistreichen, lebhaften Menschen, die wohl einsahen, dass die Summe unserer Existenz, durch Vernunft dividiert, niemals rein aufgehe, sondern dass immer ein wunderlicher Bruch übrig bleibt«. Diesen »wunderlichen Bruch«, von Romantikern Seele genannt, hat Carsten Colpe gelehrt und vorgelebt.

von Christoph Auffarth

Vier Monate nach seinem 80. Geburtstag ist Carsten Colpe gestorben. Mit ihm verliert die internationale Religionswissenschaft einen vorbildlichen Gelehrten. Carsten Colpe war in mehreren Disziplinen zu Hause und wurde zum Professor berufen in Theologie, Iranistik, Religionsgeschichte, Allgemeiner und Vergleichender Religionswissenschaft. Er beherrschte meisterlich die Methoden seiner Disziplinen: Grundlegend war für ihn das philologische Handwerk, eine unglaubliche Zahl von Sprachen und eine gründliche theologisch-hermeneutische Interpretationsmethode. Sodann war ihm der systematische Zugang wichtig,

der durch saubere Begriffsgeschichte geklärt werden musste. Die religionsphänomenologische Methode habe genau das versäumt und daher scheitern müssen. Religionsgeschichtliche Forschung war ihm immer mit Fragen der Gegenwart verbunden, Aufklärung und Kritik sollte Wissenschaft leisten auf einem breiten Fundament von Wissen, nicht Legitimation der herrschenden Meinung. Carsten Colpe war ein Kämpfer, der jede Herausforderung annahm. Weit mehr als zwanzig Jahre hat er auch mit seiner Krankheit gekämpft, sie sollte ihn nicht beeinträchtigen. Ihr hat er noch große Bände abgerungen, die sein Lebenswerk zeigen.

Das Lebenswerk Carsten Colpes habe ich in einer Laudatio vorgestellt, die zur Eröffnung der Ausstellung an der Bremer Universitätsbibliothek im Rahmen der Jahrestagung der DVRW in Bremen im September 2007 vorgetragen wurde. Wenn ich das Präsens beibehalte, dann darum, weil dieses Werk wegweisend war und bleiben wird für die Religionswissenschaft.

1 Carsten Colpe ist Philologe

Das gilt nicht nur für sein Fachgebiet im engeren Sinne, die Iranistik. Seine Bücher oder Beiträge beginnen meist damit, dass erst einmal die Aufgabe einen Namen bekommen muss. Der Name wird dann erörtert, das heißt die Orte seiner Bedeutungen werden abgeschritten, die Mitte und die Begrenzungen. Welche Namen die Nachbarn haben, muss man auch in Erfahrung bringen.

Für das Werk des Philologen braucht man Sprachkenntnis. Schon in der Schule, das war in Hannover, Posen, Stade und Bremerhaven, wird der Grund gelegt. Colpe studiert dann in Mainz und Göttingen die evangelische Theologie mit ihren drei ›heiligen‹ Sprachen; darauf folgt ein Studium der Orientalistik, was damals nicht Islamwissenschaft bedeutete, sondern vor allem das Erlernen der aus-

gefallensten Sprachen: Ägyptisch, Akkadisch, Koptisch, Turksprachen, Arabisch, Persisch. Nur auf der Grundlage einer schon immensen Sprachkenntnis war die orientalistische Dissertation möglich. Denn der Manichäismus war eine der am heftigsten verfolgten Religionen in der Antike und musste sich Flucht-Orte weit entfernt von den Zentren in Wüstengebieten suchen, außergewöhnliche Sprachen verwenden; Texte wie den jetzt so genannten Kölner Mani-Codex schrieb man in winzige Büchlein, mit 3,8 auf 4,5 cm Winzigkeit. Oder die heiligen Texte wurden Tausende Kilometer weit auf der Seidenstraße von einem Kamel auf das nächste geladen, bis sie schließlich in der Oase Turfan im Westen Chinas in einer Höhle lagerten. Colpe erforschte die »arabische Überlieferung des Manichäismus« (1955). Von seinem Doktorvater Hans Heinrich Schaefer sagt Colpe, er habe das »beispiellose Können [besessen], etwa von einer syntaktischen Kleinigkeit in einer orientalischen Sprache ausgehend weltgeschichtliche Zusammenhänge zu analysieren oder sichtbar zu machen«. Den jungen Gelehrten banden die Göttinger durch eine Assistentenstelle, die ihm sein theologischer Lehrer, der in Jerusalem aufgewachsene Neutestamentler Joachim Jeremias bot; später nach einem kurzen Ausflug nach Hamburg wurde er auf die neu eingerichtete Professur für Allgemeine Religionsgeschichte berufen.

Damit honorierte man Colpes wissenschaftsgeschichtliche Arbeit zu der Religionsgeschichtlichen Schule, die in Göttingen ein halbes Jahrhundert zuvor u.a. den merkwürdigen Titel untersucht hatte, mit dem sich Jesus selbst bezeichnet: »der Menschensohn«. Colpe zeigte, dass die Religionsgeschichtliche Schule den Titel irrtümlich von dem gnostischen Urmenschen abgeleitet hatte, überhaupt die Gnosis als starke religiöse Bewegung, mit der sich das frühe Christentum ausinandersetzen musste, nicht nachzuweisen ist.

2 Carsten Colpe ist Systematiker

Das kann man am Verzeichnis seiner Bibliothek erkennen: Sie errichtet erst ein Gebäude mit den Räumen. Was die Bibliothek umfassen müsste, hat er in einer Systematik erfasst. Wie Linné die Pflanzenwelt oder Darwin die Tierwelt: das Wissen der Welt wird systematisch eingeteilt. Idealerweise zunächst in 100 Räume. Nein, nicht nach der alphabetischen Aufstellung. Vielmehr stellt er die nebeneinander, die zusammengehören. Die auf einander hören. Begriffe systematisch zu definieren mit ihrer historischen Genese. Anders als die Religionsphänomenologie, die letztlich aus Erleben und Erfahrung des Heiligen den Gegenstand der Wissenschaft zu bestimmen glaubte, plädierte Colpe dafür, dass saubere Begriffe die Grundlage jeder Wissenschaft sind. Daher sein Vorschlag zu einer neuen Phänomenologie. Der Begriff »das Heilige« begleitet seine Arbeit; er fasst ihn zusammen in dem gleichnamigen Artikel für das *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Damals kam Colpe in engere Verbindung zu der Tübinger Religionswissenschaft um Burkhard Gladigow und Hubert Cancik, die über Begriffsgeschichte und -definition die Religionswissenschaft in die Kulturwissenschaften einbanden.

3 Carsten Colpe ist Universalhistoriker

Er ist nicht Generalist, nicht einer, der über alles etwas zu sagen weiß, glaubt sagen zu müssen. Colpe kennt die Kulturen der antiken Welt, Vorder- und Zentralasiens, von dem Wissen über das, was normale Menschen schon als gebildet erscheinen lässt, ganz zu schweigen. Geradezu ein Lebenswerk, »das« Buch, das nur Colpe würde schreiben können, forderte von ihm ein Bremer Religionswissenschaftler. Christel Matthias Schröder bat Colpe, »das« Buch über die Religionen des Hellenismus und der Spätantike im Mittelmeerraum

und im Vorderen Orient für die von ihm gegründete Reihe »Die Religionen der Menschheit« als RM 17 zu schreiben.

In der Tat, das verlangte einen, der alle Sprachen, alle Kulturen verstand – und die ineinander verwickelte Geschichte der daraus entstandenen Religionen in ihren je lokalen und regionalen Traditionen zu differenzieren, aus der das nachantike Judentum, das Christentum und ganz besonders der Islam hervorging. Das Buch ist nicht geschrieben. Colpe sagt dazu: »Meine Zeit als Professor in Göttingen dauerte sieben Jahre (1962-1969), in denen ich auch mit ›dem Buch‹ langsam weiterkam. Aber die darauf folgenden fünf Berliner Jahre (1969-1974) waren dem Projekt extrem ungünstig, teils wegen der Einarbeitung in eine neue Wissenschaft (Iranistik), teils weil mir von einigen missgünstigen Personen, für die der ›Konflikt mit einem Ordinarius‹ ein politisches Fortschrittsabzeichen war, das sie sich gegenseitig verliehen, die Arbeit unglaublich erschwert wurde. Danach etatisierte der Akademische Senat der Freien Universität meine Stelle mit mir darauf von dem Fach ›Iranische Philologie‹ um auf die Fächer ›Allgemeine Religionsgeschichte‹ und ›Historische Theologie‹«. Auch wenn das Buch ungeschrieben blieb, so hat Carsten Colpe doch die Voraussetzungen erarbeitet, ohne die solch ein Buch nicht geschrieben werden kann. Große, umfassende Kapitel zu Methoden, große Linien für die Religionsgeschichte der Transformation, die von der Seidenstraße bis zu den Kelten reicht, von der gnostischen Bibliothek in der Wüste Ägyptens bis nach Island. Von der Vielfalt der Religionen im Perserreich und dem von Alexander dem Großen eingeleiteten Hellenismus bis zu den vielen lokalen Inseln christlicher Formen in islamischen Herrschaften neben der byzantinischen Reichsorthodoxie und der Einfalt Lateineuropas. Von der Hellenisierung zur Enthellenisierung. Daraus haben seine Schüler und Schülerinnen sechs Bände »Kleine Schriften« zusammengestellt, die

1993 von der Universitätsbibliothek der FU Berlin publiziert wurden. Darauf aufbauend hat er die Bände komponiert *Weltdeutungen im Widerstreit* (Berlin 1999), *Iranier - Aramäer - Hebräer - Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen. Einzelstudien und Versuch einer Zusammenschau* (Tübingen 2003) und *Griechen - Byzantiner - Semiten - Muslime. Hellenistische Religionen und west-östliche Enthellenisierung* (Tübingen 2008). Damit ist zwar nicht »das Buch« geschrieben, aber ohne diese Arbeiten würde ein anderer Autor von neuem beginnen müssen: Leuchttürme für die Linien, das Verständnis und die Deutung der Weltgeschichte sind aufgebaut, die eurozentristisches Denken nicht nur tadeln, sondern überwinden.

4 Carsten Colpe ist ein streitbarer Zeitgenosse

Die Persönlichkeit Carsten Colpes zu skizzieren fehlt noch eine Facette: Das ist der politisch engagierte, der streitbare Zeitgenosse. Zwei Mal war Colpe nach den USA eingeladen; man bat ihn erst in Yale 1963/64, dann in Chicago 1974, er möge eine Professur unter ungleich leichteren Bedingungen als in Berlin annehmen. Beide Male schlug Colpe den Ruf aus. Stattdessen flog er von Berlin nach Bremen für stundenlange Sitzungen, um an einer Reformuniversität eine bedeutende Religionswissenschaft zu planen. Stattdessen gründete er das Iran-Komitee, um für die Menschenrechte im Iran zu kämpfen, hielt aber gleichzeitig Vorträge in Deutschland gegen die Islam-Angst. Als die Fatwa bzw. das völkerrechtswidrige Todesurteil gegen Salman Rushdie im Februar 1989 ausgesprochen wurde, erklärte er erst einmal, worum es ging, was es mit den »Satanischen Versen« auf sich hat. *Problem Islam* (2. Aufl. Weinheim 1994) zeigt vor allem, welches Problem der Westen hat, den Muslimen angemessen zu begegnen. Zur gleichen Zeit aber engagierte er

sich für den indisch-britischen Schriftsteller und setzte sich mit anderen dafür ein, dass die Freie Universität dem Geächteten die Ehrendoktorwürde verlieh. Ein anderer, der Jahrzehnte zuvor geächtet worden war, verdankt seine Ehrenpromotion ebenfalls dem Einsatz Colpes: Hans Jonas. Er hat mit seinem Buch *Gnosis und spätantiker Geist* eine Verwandtschaft zwischen Spätantike und Moderne existenz-philosophisch begründet, ein kongeniales Gegenstück zur historischen Arbeit von Carsten Colpe.

Eine *laudatio* müsste jetzt noch vieles nennen, die Mitgliedschaft in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Herausgeberschaften wie zum *Reallexikon für Antike und Christentum* oder einem Rückgrat der Religionswissenschaft mit dem denkbar bescheidensten Namen aller Reihen, den »Religionsgeschichtlichen Versuchen und Vorarbeiten«. Man müsste von seinen Schülern reden, nicht nur den Professoren Hans Kippenberg, Christoph Elsas, Ulrich Berner, Luther Martin und Mariano Delgado, sondern auch von Gesine Palmer, Hans-Michael Haußig, Ulrike Schlott, Andreas Löw, Marco Torini, Renate Haffke, Bert Sommer, Jens Holzhausen, Markus Wachowski oder Thomas Reichert.

Der Forscher, Lehrer und Kämpfer Carsten Colpe war freilich nicht allein. Die geliebte Ehefrau Gisela öffnete ihm immer wieder Räume für die Wissenschaft. Sie stärkte dem Kämpfer den Rücken. Mit ihr zusammen nehmen wir nun Abschied von Carsten Colpe. Wir könnten es nirgends besser tun als hier.

Die Dahlemer Kirche ist der Ort *des* evangelischen Christentums, der dem Namen Protestantismus alle Ehre macht. Bekennende Kirche, Widerstand, Protest, das war die Heimat von Carsten Colpe, auch nachdem sich die NS-Tyrannie selbst zerstört hatte. Dahlem und Colpe sind Namen für ein Programm der kämpferischen Solidarität auf der Grundlage eines gemeinsamen Wertekanons. Vorbild und Aufgabe jetziger und künftiger Generationen.

»Zeugnis, Einladung, Bekehrung«

Tagungsbericht

vom 6. Theologischen Forum
Christentum-Islam

von Tobias Specker SJ

Einen »Schmerzpunkt« nannte Martin Affolderbach in seinem Grußwort das Thema des sechsten Theologischen Forums Christentum – Islam: »Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam«. Zu ihm waren nahezu 150 TheologInnen, Sozial- und KulturwissenschaftlerInnen, die sich in der Forschung und/oder in praktischen Arbeitsfeldern mit dem Verhältnis von Christentum und Islam befassen, vom 5.-7. März nach Stuttgart-Hohenheim in die Katholische Akademie gekommen. Am Ende der Tagung wurde dann tatsächlich kurz spürbar, dass das Thema ein solcher Schmerzpunkt auch bei sehr reflektierten und dialogerfahrenen TeilnehmerInnen sein kann.

Doch die guten Nachrichten zuerst: Fast brauchte es gleich große Räume für die beiden Arbeitsgruppen, in denen Muslime und Christen gegen Ende der Tagung für einen Moment – dem einzigen! – getrennt den Verlauf der Tagung reflektierten: Die muslimische Teilnehmerzahl des Forums, das sowohl den sachlichen Diskurs als auch die Vernetzung unter einander fördern möchte, stieg von Veranstaltung zu Veranstaltung und hat beinahe die Parität erreicht. Dies zeigt, dass das Forum tatsächlich sein Leitbild zu verwirklichen in der Lage ist: Die jeweils andere Religion soll nicht nur stummes Objekt wissenschaftlicher Erörterung sein, sondern ein aktives Gegenüber, das seine eigene Perspektive selbst einbringen kann und

gleichzeitig die Gelegenheit hat, sich aus der Perspektive der anderen Religion wahrgenommen zu sehen.

Inhaltlich nun lässt sich die Tagung in einem thematischen Viereck resümieren, in dem alle vier Ecken miteinander in Beziehung stehen:

Die erste Ecke bildete die Reflexion über eine theologische Begründung der Glaubensfreiheit. In diese Richtung zielte die Unterscheidung von »conversion« und »communication«, die Ataulah Siddiqui hervor hob. Auch Lienemann-Perrin, die aus der Pluralität biblischer Bezugsstellen eine Bandbreite von acht verschiedenen Missionsmodellen herausarbeitete, trug mit ihrer Unterscheidung von legitimen, ambivalenten und missbräuchlichen Missionsmodellen zu dieser theologischen Begründung bei.

Davon zu unterscheiden ist als zweite Ecke des thematischen Vierecks die theologische Begründung der religiösen Pluralität. Explizit von Henning Wrogemann im ersten Eröffnungsvortrag angesprochen, zielten auch Ömer Özsoys Überlegungen zu einer Kritik des religiösen Monopolismus auf eine islamisch theologische Pluralitätsbegründung. Der Akzent in Özsoys Perspektive lag dabei auf einer Legitimierung der Pluralität durch einen vorausgesetzten Konsens. Dieser wiederum fußte auf einer universalen Gottesbezogenheit des Menschen, die vor jede verfasste Religion tritt.

Der dritte thematische Akzent lag auf der Befragung historischer Verwirklichungen der Mission. Neben Wrogemanns knappem Überblick über die Vielfalt und Kontextbezogenheit der historischen Akteure, Träger, Zielgruppen und Methoden war diese Perspektive nur durch Başol-Gürdals Beitrag zum evangelischen Missionar Pfander vertreten. Ein Blick auf muslimische historische oder gegenwärtige Verwirklichungsformen blieb weitestgehend aus.

Als vierter und letzter Bezugspunkt sind die Überlegungen zum gesellschaftlich-

rechtlichen Rahmen von Mission zu nennen, die die Religionsfreiheit in den Blick brachten. Wesentlich durch den Beitrag von Heimbach-Steins im vierten Forum repräsentiert, wurde das gegenseitige Bedingungsverhältnis von Mission und Religionsfreiheit von christlicher Seite aus akzentuiert.

Insgesamt war die Tagung, die mit einem Grundsatzreferat von Christian Troll SJ zum Verhältnis von Mission und Dialog schloss, durch die Schwierigkeit gekennzeichnet, zum christlichen Missionsbegriff ein Gegenüber aus islamischer Tradition zu finden: Diese Suche bezog sich sowohl auf die Frage nach dem entsprechenden einzelnen Begriff (Tabligh, *da'wa* oder *Irşat*?) als auch auf die Frage, ob das Pendant dann tatsächlich hinsichtlich seiner Stellung im Gesamtsystem des islamischen Glaubens dem christlichen Begriff vergleichbar sei. Von muslimischer Teilnehmerseite wurde diese Suche vehement in Frage gestellt, wohingegen Siddiqui, Özsoy sowie der Forumsbeitrag von Hüseyin Inam einzelne Ansätze boten, ohne allerdings zu einer Klärung zu führen. Dem Vorbehalt gegenüber dem thematischen Konzept stand in der abschließenden Diskussion eine von christlicher Seite aus geäußerte Befremdung gegenüber, ob nicht allen christlichen Differenzierungsversuchen zum Trotz doch ein Misstrauen bliebe, das Dialog und die verschiedenen Formen der Annäherung letztlich als versteckte Mission disqualifiziere. Hier wurde der von Affolderbach angesprochene Charakter des Themas als ein »Schmerzpunkt« recht deutlich spürbar.

Bei aller grundsätzlichen Anfrage an die Gegenüberstellung bleiben wichtige inhaltliche Ausblicke:

a In der Diskussion verband sich die Frage nach der Legitimität missionarischer Aktivitäten wiederholt mit der Frage nach der Anerkennung der jeweils anderen Religion. Dies zeigt, wie nah im Thema der Tagung die missionswissenschaftliche und

die religionstheologische Perspektive beieinander lagen und weist auf die Notwendigkeit einer innerreligiösen Weiterarbeit und Diskussion hin.

b Interreligiös ansprechend war Siddiquis Forderung nach einer »hospitable theology«, die die Perspektive des Anderen in die eigene Perspektive integriert. Dass hier schon weitaus mehr als nur erste Schritte gegangen sind, zeigte die Präsentation verschiedener Projekte, die von der Vorstellung des Zentrums für komparative Theologie und Kulturwissenschaften in Paderborn über die Schulung gemischter Brückenteams für die Erwachsenenbildung in Nürnberg bis hin zu der Erarbeitung von Empfehlungen der UNESCO und der Arabischen Liga zur Darstellung des Anderen in Schulbüchern für den Geschichtsunterricht reichten.

c Wie ein Grundton durchzog die Diskussion die Forderung nach einem »code of conduct« bezüglich der Missionspraxis. Nun ist dies zwar kein neuer Vorschlag, wenn allerdings auf dem abschließenden Podium die Forderung erhoben wurde, dass Christen nicht in Ländern missionieren sollten, in denen Konvertiten aus dem Islam mit dem Tod bedroht würden, dann zeigt dies sehr anschaulich, dass auch hier das Ringen um ein gegenseitiges Verständnis für weitere Vertiefung offen ist. Einen Schritt weiter in Richtung auf eine Verwirklichung einer »hospitable theology« ging schließlich die angesprochene Möglichkeit eines »co-witnessing«, bzw. einer gemeinsamen Sendung in eine säkulare Gesellschaft hinein. So kam die Perspektive des Einsatzes für Gerechtigkeit in den Blick, den schon Siddiquis Idee der »horizontalen *da'wa*« als auch Lienemann Perrins Hinweis auf Jeremia 29,7 eingebracht hatte. Letzterer nun ist zweifellos ein gemeinsamer Boden für eine möglicherweise gemeinsame Sendung, die als positives Signal über die Tagung hinaus weisen kann: »Suchet der Stadt Bestes.«

Theologische Abschlussarbeiten

**Zur Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
Im akademischen Jahr 2008 | 2009**

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.

Augsburg

**Katholisch-Theologische
Fakultät der
Universität Augsburg**

Brendel, Nicole
Muslime bei uns – einander
besser verstehen
Dr. Manfred Riegger
1. Staatsexamen für ein
Lehramt an Hauptschulen
Juli 2009

Ceming, Katharina
Religionen und
Menschenrechte.
Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken
Prof. Klaus Kienzler
Doktorat
Februar 2009

Bonn

**Katholisch-Theologische
Fakultät der
Rheinischen Friedrich-
Wilhelms-Universität**

Claret, Bernd J.
Warum ist die Schöpfung so,
warum nicht anders?
Joseph Bernharts
geschichtstheologischer
Entwurf (Dogmatik)
Habilitation
Prof. Karl-Heinz Menke
Oktober 2008

Ebenbauer, Peter
Mehr als ein Gespräch.
Zur Dialogik von Gebet
und Offenbarung in jüdischer
und christlicher Liturgie
Habilitation
Prof. Albert Gerhards
Februar 2009

Lersch, Markus
Triplex analogia – Plädoyer
für eine plurale christliche
Religionsphilosophie
Promotion
Prof. Michael Schulz
Januar 2009

Rosenbaum, Stefanie

Perspektiven zur Förderung interkultureller und interreligiöser Kompetenz im Religionsunterricht am Beispiel bilingualen Lernens
Staatsexamensarbeit (Universität Köln)
 Prof. Reinhold Boschki
 2008/2009

Tinnemann, Angela

Interkulturelles Lernen im Religionsunterricht in England: Impulse für Deutschland?
Staatsexamensarbeit (Universität Köln)
 Prof. Reinhold Boschki
 2008/2009

Wöhl, Lina

Gottesfrage und Christologie nach dem Holocaust am Beispiel der KZ-Gedenkstätte Dachau. Chancen und Grenzen der Religionspädagogik im Angesicht der Shoah
Staatsexamensarbeit (Universität Köln)
 Prof. Reinhold Boschki
 2008/2009

Freiburg im Breisgau
Katholisch-Theologische Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität
Baldischweiler, Silvia

Der leidende Mensch im Islam
Diplom Theologie
 Prof. Klaus Baumann
 Oktober 2009

Hodapp, Gerald

»Welfare« im Kontext des Mormonentums – Entwicklungen und Fragen. Eine caritaswissenschaftliche Untersuchung
Master Caritaswissenschaft und Christliche Gesellschaftslehre
 Prof. Klaus Baumann
 Oktober 2009

Fribourg
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Freiburg Schweiz
Banackissa, Yvon MSC

Naissance et développement de l'église au Congo-Brazzaville. Etude historico-analytique de l'arrivée de la Bonne Nouvelle dans les terres congolaises (de 1663 à 1983)
Dissertation
 Prof. Mariano Delgado
 in Bearbeitung

Beck, Valentín

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. Mariano Delgado
 2008/2009

Boulon, Emmanuel

L'action sanitaire des missions catholiques en Côte d'Ivoire de 1900 à 1960
Dissertation
 Prof. Mariano Delgado
 in Bearbeitung

Hugentobler, Andreas

Der Stellenwert und die Bedeutung sozialer Bewegungen im venezolanischen Demokratisierungsprozess. Eine Evaluation aus sozialetischer Sicht
Dissertation
 Prof. Bénézet Bujo
 in Bearbeitung

Graz
Katholisch-Theologische Fakultät der Karl-Franzens-Universität
Lakitsch, Maximilian

Der Politische Islam. Die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Hegemonie des Abendlandes in der Kolonialzeit als zentrale Achse radikaler Wege des Islam
Master
 Prof. Karl Prenner
 Februar 2009

Oberer, Arnold

Die staatliche Eintragung als religiöse Bekenntnisgemeinschaft. Dargestellt am Beispiel der Bahá'í-Religionsgemeinschaft Österreich
Master
 Prof. Johann Hirnsperger
 Mai 2009

Vogl, Felix

Konfessionelle Vielfalt in Graz
Master
 Prof. Erich Renhart
 November 2008

Innsbruck**Katholisch-Theologische Fakultät der Leopold-Franzens-Universität****Chung, Ilkwaen**

Paradoxie der weltgestaltenden Weltentsagung im Buddhismus. Ein Zugang aus der Sicht der mimetischen Theorie R. Girards
Doktorat

*Prof. Wilhelm Guggenberger /
 Prof. Wolfgang Palaver
 Februar 2009*

Krispurwana Cahyadi, Telesforus

Jesus Christus im Kontext des theologischen Dialogs mit dem Islam
Doktorat

*Prof. Otto Muck /
 Prof. Roman Siebenrock
 November 2008*

Lupa, Rafael

»Gott, Feindschaft, Gewalt ...«
 Jan Assmann, René Girard und Raymund Schwager im systematischen Vergleich
Doktorat

*Prof. Józef Niewiadomski /
 Prof. Wolfgang Palaver
 November 2008*

Thomas, George

The Body of Christ and the Body of India.
 A Dramatic Re-Reading of the Concept of the Body of Christ in Indian Ecclesial Context
Doktorat

*Prof. Józef Niewiadomski /
 Prof. Gerda Riedl
 Mai 2009*

Luzern**Theologische Fakultät der Universität Luzern****Peterer, Bernadette**

Im Brennpunkt Gottes.
 Philosophisch-theologische Grundthemen in Abraham Joshua Heschels Hauptwerk »Gott sucht den Menschen«
Master

*Prof. Verena Lenzen
 Mai 2009*

Regli, Robert

Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden. Theologische und philosophische Aspekte einer neualten Begründungsfigur für nachhaltige Friedenssicherung
Master

*Prof. Hans J. Münk
 Mai 2009*

Schmid, Roger

Das Christentum auf dem Weg zur souveränen Reichskirche. Die Konstantinische Wende und ihre institutionelle Bedeutung für die Kirche des 4. Jahrhunderts
Master

*Prof. Adrian Loretan
 November 2008*

Mainz**Katholisch-Theologische Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität****Anagostou, Sabine**

Missionspharmazie. Konzepte, Praxis, Organisation und wissenschaftliche Ausstrahlung
 Habilitationsschrift im Fachbereich Pharmazie der Universität Marburg
Prof.

*Wolf-Dieter Müller-Jahncke (Universität Heidelberg) /
 Prof. Michael Sievernich
 2008/2009*

Bohnert, Cristino

Christliche Mission im paraguayischen Chaco. Das Wirken der Oblaten-Missionare im 20. Jahrhundert
Habilitation

*Prof. Michael Sievernich /
 Prof. Johannes Meier
 2008/2009*

Gomez Mendoza, Manuel Gerardo

Fray Antonio Comajuncosa OFM und die Missionen im Chaco gegen Ende der spanischen Herrschaft
Dissertation
*Prof. Johannes Meier
 in Bearbeitung*

Reick, Susanne

Das Wirken der deutschen Vinzentinermissionare in Costa Rica 1877-1920
Dissertation
*Prof. Johannes Meier
 in Bearbeitung*

Schmid, Johanna Elisabeth

An neuen Ufern.
 Jesuiten aus den deutschen Provinzen in Maryland und Pennsylvania 1740-1833
Habilitation
*Prof. Johannes Meier
 2008/2009*

Münster**Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster****Dierkes, Tina**

Pfingstbewegung in Südafrika
Masterarbeit
 Prof. Giancarlo Collet
 August 2009

Francisco de Aquino, Paulino

A teologia como inteligência do reinado de Deus.
 O método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría
Promotion
 Prof. Giancarlo Collet
 April 2009

Herborn, Dorothee

»Komm, folge Jesus und du wirst gerettet sein.«
 Der Ansatz der pentecostal-charismatischen Kirchen in der Gegenwartskultur Westafrikas
Bachelorarbeit
 Dr. Arndt Bünker
 Juni 2009

Rensinghoff, Katharina

Ökumenisches Lernen in weltkirchlichen Partnerschaften. Schwierigkeiten und Lösungsansätze
Bachelorarbeit
 Prof. Giancarlo Collet
 August 2009

Schillmüller, Ruth

Missionarisch Kirche sein am Beispiel von »Kirche Unterwegs«
Bachelorarbeit
 Prof. Giancarlo Collet
 Juli 2009

Salzburg**Theologische Fakultät der Paris-Lodron Universität****Anaedu, Paulinus Onyekwelu**

An Intercultural Hermeneutic for the New Testament Resurrection Narratives: A Comparative Analysis of the Jewish and Igbo Worldviews
Dissertation
 Prof. Michael Ernst/
 Prof. Claude Ozankom
 Juli 2009

Erzberger, Johanna

Kain, Abel und Israel. Die Rezeption von Gen 4,1-16 in rabbinischen Midraschim
Dissertation
 Prof. Gerhard Langer/
 Prof. Ilse Müllner
 Juli 2009

Klaffinger, Anna

Praktiziertes Mitgefühl. Eine Antwort des Buddhismus auf offengebliebene Fragen der westlichen Mitleids-Debatte
Diplomarbeit
 Prof. Emmanuel J. Bauer
 Juni 2009

Nwafor, Innocent Ogbonnia

Endangered Igbo Youth. Challenge to Roman Catholic Pastoral Care in Igbo Land
Dissertation
 Prof. Friedrich Schleinker/
 Prof. Anton Bucher
 Oktober 2008

Rettenbacher, Sigrid

Studien zur Theologie der Religionen im Spannungsfeld zwischen Inklusivismus und Pluralismus
Diplomarbeit
 Prof. Gregor Maria Hoff
 November 2008

Walchshofer, Susanne

Sind sie denn keine Menschen? – Das Ringen um die Rechte der indigenen Völker Mexikos mit besonderer Berücksichtigung des Bundesstaates Chiapas
Diplomarbeit
 Ass.-Prof. Gertraud Putz
 Juli 2009

St. Augustin**Philosophisch-Theologische Hochschule der Steyler Missionare****Aretz, Bernd**

Die Kenosis im Verständnis von Klaus Hemmerle im Blick auf den Dialog mit dem Judentum
Promotion
 Prof. Peter Ramers CSSp
 in Bearbeitung

Dose, Fransiskus SVD

Die Vorstellung über Tod und Jenseits im Islam. Ein Beitrag zum interreligiösen Dialog
Diplom
 Prof. Peter Ramers CSSp
 April 2009

Li Jingxi, Franz

»Jesus Christus ist der Herr« (Phil 2,11). Christologie im Kontext Chinas
Promotion
 Prof. Joachim Piepke SVD
 April 2009

Limahekin, Samuel

Islamischer Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne
Lizentiat
 Prof. Martin Üffing 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
Promotion

Dr. Bernd Werle SVD
November 2008

Mwania Musau, Patrick

Die afrikanische Frau als Trägerin des Evangeliums: Ihre Rolle und Funktion im Missionsgeschehen der Kirche in Afrika
Promotion

Prof. Eugen Nunnenmacher SVD
Juni 2009

Sourek, Patrick

Politische Theologie und Ausnahmezustand. Carl Schmitts Viktoriarezeption als interdisziplinäre Reflexion des *ius gentium*
Promotion

Prof. Karl Rivinius SVD
in Bearbeitung

Sankt Georgen**Philosophisch-Theologische Hochschule der Jesuiten in Frankfurt am Main****Akinseyin, Clemens**

The Development Problems in the Niger Delta in Nigeria
Promotion

Prof. Bernhard Emunds
in Bearbeitung

Mayunda, Muinga Willi

Le Père Duparquet. De la reprise de la Préfectur Apostolique du Congo á la naissance de l'Eglise de Boma (1865-1890)
Promotion

Prof. Klaus Schatz SJ
in Bearbeitung

Ndinga, Julien

Congo-Brazzaville: Le Rôle positif de la Mission catholique dans le prolongement de l'héritage missionnaire
Promotion

Prof. Michael Sievernich SJ
in Bearbeitung

Rapu, Samuel

Alleviating Poverty in Nigeria through the Improvement of the Labour Conditions in the Nation's Informal Economy
Promotion

Prof. Bernhard Emunds
in Bearbeitung

Trier**Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Trier****Fuhrmann, Andreas**

Die Kirchen als friedensrelevante Akteure in Nordirland? Über die Rolle und Chancen der Kirchen im nordischen Friedensprozess
Diplom

Prof. Wolfgang Ockenfels/
Prof. Wolfgang Göbel
Februar 2009

Kerger, Tom

»Vier christliche Theologen im Gespräch mit dem Islam«
Promotion

Prof. Walter A. Euler/
Prof. Rudolf Voderholzer
Juli 2009

Vallendar**Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar der Pallotiner****Essono, Aloys Kistito Patrice**

Die Gründung der Schule durch Gerhard Heinrich Vieter. Im Kontext der Mission in Kamerun
Lizentiat

Prof. Paul Rheinbay SAC
WS 2008/2009

Keller, Alexander

Radio Veritas auf den Philippinen: Die theologischen Grundlagen des katholischen Rundfunkapostolates in Asien
Diplom

Prof. Klaus Vellguth
SS 2009

Kersten, Stephanie

Heimischer Islam – Muslime in Berlin. Eine Feldstudie
Diplom

Prof. Günter Riße
SS 2008

Bücher

Buchbesprechungen

Böttigheimer, Christoph

Lehrbuch der Fundamentaltheologie.

Die Rationalität der Gottes-,

Offenbarungs- und Kirchenfrage

Herder Verlag / Freiburg i. Br. 2009, 736 S.

Sich ändernde Zeiten erfordern immer auch neue Reflexionen auf die Begründung des Glaubens. Das gilt in besonderer Weise für die Fundamentaltheologie, die auf ihre Weise Einführung in die Theologie und Reflexion auf ihren Vollzug darstellt und sich auf ihre zentralen Inhalte einlassen muss. Das umfangreiche neue Werk des Eichstätter Fundamentaltheologen ist sicher eines der wichtigsten Werke, die nach der Jahrtausendwende entstanden sind. Im Mittelpunkt steht die Rationalität des Glaubens und der Glaubensreflexion. Diese hat sich an den drei klassischen Themenkreisen zu bewähren: der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage. Vf. formuliert in der Durchführung weniger personal als sachbezogen und spricht in der Durchführung von Religion, Offenbarung und Kirche. Das Werk ist leser- und benutzerfreundlich angelegt. Zu Beginn eines jeden Abschnitts wird auf weiterführende Literatur verwiesen. Die einzelnen Fragestellungen werden historisch erschlossen und, soweit möglich, in die Gegenwart hinein ausgezogen. Es werden unterschiedliche Lösungsvorschläge vorgestellt und in der Regel entweder bestätigt oder kritisch befragt. Soll die Theologie aber nicht auf die Dauer zu einer christlichen Religionswissenschaft werden, darf sie sich nicht in vergleichender Wahrnehmung erschöpfen. Sie muss vielmehr notwendigerweise immer auch zu Entscheidungen herausfordern und befähigen.

Teil I Grundlegung (21-164) führt in die Fundamentaltheologie als theologische Grundwissenschaft ein. Theologie ist »Gott«-Rede und Vernunftweis christlichen Glaubens. Hier wie im weiteren Verlauf der Argumentation ist die Rede von der Rationalität der rote Faden. Theologiegeschichtlich wird die Entwicklung der Fundamentaltheologie in ihren verschiedenen Etappen und Modellen von der biblischen über die frühchristliche Zeit und die Scholastik bis in die Neuzeit und die Verästelungen der Gegenwart vorgestellt. Die Öffnung für den gesellschaftlichen und kulturellen Pluralismus der heutigen Zeit mit ihrem Ruf nach dialogischer Grundeinstellung bleibt freilich eher marginal, so dass die damit gegebenen Rationalitätsfragen weithin außer Acht bleiben. Im 2. Kapitel des Teils I werden die Fragen der klassischen theologischen Prinzipien- und Erkenntnislehre behandelt, das Wort Gottes und die Heilige Schrift, Kanonbildung und Inspiration sowie der kirchliche Überlieferungsprozess. Wenn nicht alles täuscht, wird es gerade hinsichtlich der Normfindung im Zusammenhang mit der Relati-

vierung der europäischen Geschichte, die sich immer stärker in den Welthorizont von Geschichte und entsprechenden Fragestellungen im Bereich anderer Kulturen und Religionen eingebettet sieht, zu neuen Fragestellungen kommen.

Die Gottesfrage wird unter dem Titel der Religionsfrage in Teil II abgehandelt (165-350). Vf. beginnt mit einer kurzen, vielleicht etwas zu knappen Besprechung der religiösen Erfahrung, die heute in der Unterscheidung von Religion und Religiosität, man könnte auch sagen: Spiritualität, zum Ausdruck kommt. Den Thesen zur Sache ist weithin zuzustimmen. Man darf nur nicht übersehen, dass sich, was Vf. selbst S.168 A.3, anmerkt, die Zahl derer, die sich als areligiös, d.h. als Menschen ohne jede religiöse Erfahrung bezeichnen, zunimmt und sich die Frage nach einer »anima *naturaliter* christiana resp. religiosa« inzwischen gerade im interkulturellen Diskurs völlig neu stellt. In diesem Sinne müsste heute auch die Frage der Religionskritik, die Vf. von den antiken Anfängen und der Zeit der Gottesbeweise bis in die Neuzeit vorstellt, in Zukunft noch ein Stück weiter geführt werden. Für den Augenblick bietet es sich freilich an, sich mit dem neu aufbrechenden Atheismus, der sich nicht zuletzt dem naturwissenschaftlichen Denken, dem anhaltenden Einspruch im Namen menschlicher Autonomie und der Theodizeefrage verdankt und bei zahlreichen modernen Philosophen seine Fortsetzung findet, auseinanderzusetzen. Dazu bietet Vf. sehr gute Zugänge. Es fragt sich freilich, ob in seinem Werk nicht am Ende die Kritik nachhaltiger wirkt als das Angebot, sich dennoch der Wirklichkeit Gottes zu nähern. Es fällt auch auf, dass die negative Theologie und damit der Horizont des Geheimnisses letztlich unausgesprochen bleiben.

Ein grundlegendes Antwortangebot ist christlicherseits die Rede von der Offenbarung. Im Teil III entfaltet Vf. die im 2. Vatikanischen Konzil zu einem neuen Abschluss geführte Lehre von der Offenbarung (353-543). Eine Stärke des Werkes ist es, dass Vf. – bei aller Vermittlung der faktischen Entwicklung der Lehre im Rahmen der christlichen Theologie – den philosophischen Überlegungen immer wieder breiten Raum einräumt (vgl. 370-380). In den Ausführungen zur biblischen Grundlegung der Lehre finden sich dann auch die wesentlichen Aussagen zur Gestalt Jesu Christi (400-432). Gerade die Christologie wird aber wie die Offenbarungslehre überhaupt problematisch in der so genannten Pluralistischen Theologie. Vf. beendet den Teil III mit einem ausführlichen Kapitel »Christentum und Weltreligionen« (479-543). Darin stellt er die verschiedenen religionstheologischen Modelle vor. Er beschreibt sodann die Welsituation zur Zeit des 2. Vatikanischen Konzils und dessen Reaktionen. Er thematisiert die Wahrheitsfrage im

Hinblick auf den interreligiösen Dialog und endet mit einem Blick auf das Wahrheitsverständnis der Weltreligionen, wobei er personale und apersonale Transzendenzverständnisse unterscheidet. Letztendlich ist die Offenbarungslehre erneut zu einer Baustelle geworden, mit der sich die christliche Theologie in Zukunft auf neue Weise beschäftigen muss. Dass der Begriff der Offenbarung selbst sich auf verschiedene Weise auflöst, ist der Studie von G. M. Hoff zu entnehmen, die Vf. in den Literaturangaben 455 erwähnt.

Im Teil IV geht es um die Kirche (547-713). Wie auch die beiden anderen Komplexe zur Frage werden, wird auch die Kirche zur Frage. Nach einer Einführung in den Fragestand bespricht Vf. die biblische Reich-Gottes-Botschaft Jesu, wobei die Behandlung der Jesusfrage eine Fortsetzung findet. Das Kirchenverständnis selbst wird dann zunächst vom biblischen Befund her entfaltet und in den Fragen nach der Kirchenstiftung, der konziliaren Ekklesiologie und den Leitbegriffen »Volk Gottes«, »Leib Christi«, »communio« vertieft. Von der »communio« her bespricht Vf. die Kirchenstrukturen, Amt, Laienapostolat, die Hierarchie. Es folgen Ausführungen über die Kennzeichen der Kirche, sodann über das »Papsttum in ökumenischer Perspektive«. Es fällt auf, dass Vf. sich in der Erklärung der Unfehlbarkeit auf die Unfehlbarkeit des Papstes konzentriert. Hätte nicht *Lumen gentium* erlaubt, diese – nicht zuletzt mit Rücksicht auf den ökumenischen Dialog – stärker in die Unfehlbarkeit der Kirche einzubetten? Die Ökumene ist Vf. schon aufgrund seiner Lehrstuhlschreibung ein nachhaltiges Anliegen. Sie wird folglich auch im Schlusskapitel dieses Teils stark thematisiert. Vf. endet mit der Besprechung der verschiedenen Einigungsmodelle. Er fragt nach der Möglichkeit einer »versöhnten Verschiedenheit«. Der Schlusssatz nicht nur dieses Kapitels, sondern des Buches lautet: »Die grundlegende Implikation des ›differenzierten Konsenses‹ hat somit als prinzipiell legitim zu gelten und das ökumenische Modell ›Einheit in Verschiedenheit‹ als durchaus evangeliumsgemäß.« (713).

Das informative und zeitgemäße Werk endet so mit einem Blick nach innen. Es spiegelt in diesem Sinne die derzeitige innerkirchliche Situation wieder. Dennoch fragt es sich: Richtet sich die Sendung, die Gott der Kirche durch Jesus Christus aufgetragen hat, nicht noch entschiedener an die Welt? In einer Zeit, in der das Wissen um das Christentum rapide abnimmt, ist das vorliegende Buch aber gerade auch in der vorliegenden Form zu begrüßen. Es wird vielen – Theologie Studierenden, aber auch sonst kirchlich Interessierten – eine reiche Quelle der Information und eine Orientierung für einen vertieften Glaubens sein.

Hans Waldenfels SJ/Essen

Colpe, Carsten

Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen.
Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen.
Einzelstudien und Versuch einer
Zusammenschau (WUNT 154)

Mohr Siebeck Verlag/Tübingen 2003, 709 S.

Colpe, Carsten

Griechen – Byzantiner – Semiten – Muslime.
Hellenistische Religionen und die west-östliche
Enthellenisierung. Phänomenologie und
philologische Hauptkapitel (WUNT 221)

Mohr Siebeck Verlag/Tübingen 2008, 514 S.

COLPES abschließendes religionsgeschichtliches Doppelwerk ist seinen iranistischen Lehrern Hans-Heinrich Schaeder und Walther Hinz in Göttingen gewidmet. Dort war er selbst 1962–68 Professor für Religionsgeschichte, bevor er 1969–74 die Professur für Iranische Philologie und dann 1975–97 für Allgemeine Religionsgeschichte und Historische Theologie an der FU Berlin übernahm. Das Vorwort reflektiert die eigenen Rezeptionsbedingungen für »Iran« als westlicher Orientalist, Theologe und antiimperialistisch engagierter Wissenschaftler. Es geht bei der Darstellung um das Ganze der Iranistik in ihren Beziehungen zu Hellenismus und Israel mit dem Frühjudentum, dem Urchristentum, der Alten Kirche und Frühbyzanz. Im Hintergrund der Entstehungsgeschichte des Werkes steht die seit den 80er Jahren die Durchführung immer wieder bedrohende Parkinson-Erkrankung. Hier verdanken wir der zähen Geduld von Autor, Reihenherausgebern und Verlag das Gelingen.

Band I thematisiert systematische und methodische Grundfragen (1ff) und bietet einen historischen Grundriss (35ff), gefolgt von nach Erscheinungsdaten (1957–99) geordneten Eigenbeiträgen zum Themenbereich der iranischen Westbeziehungen als 62 Einzelstücken (70ff) und Verzeichnis der Erstdrucke (705ff). Band II ergänzt mit 21 Kapiteln einer Phänomenologie der Enthellenisierung, 13 von ihnen sind z.T. umgearbeitete Eigenbeiträge überwiegend aus den 90er Jahren, wie das Verzeichnis der Erstdrucke dokumentiert (435f), dem für beide Bände Stellenregister (437ff), Register der Götter, Personen und legendarischen Gestalten (468ff), Topographisches Register (485ff) und Autorenregister (496ff) folgen.

Die systematischen Überlegungen aus dem Überblick über den behandelten Gegenstand, das erste Weltreich in der Menschheitsgeschichte, gelten den Herrschern, den Beherrschten und Herrschaftsproblemen und damit einerseits der dynastischen Legitimität, andererseits der Urheberschaft von Toleranz. Frühzeiten und historisch-philologische Methode bilden eine Beispielgruppe, Spätzeiten und katalysatorische Methode eine zweite. Wie Erläuterungen nach dem Vorwort ausführen, ist die anstelle des historischen

Grundrisses zu denkende Monographie in einigen Passagen durch einen eigenen Text eingeführt, an anderen dienen die Verweise in Fußnoten oder auf die angefügten Einzelstudien als Beispiele für die angestrebte Vorgehensweise. Dabei werden alle 62 Einzelstücke mindestens einmal herangezogen. Die auf den ersten Blick verwirrende Strukturierung nach Abschnitten, nach Kapiteln samt Unterkapiteln und nach Teilen bezieht sich auf die damit intendierte Erschließung des Stoffes unter verschiedenen Gesichtspunkten. Das führt bis zu Abschnitt U »Rolle und Leistung des Philosophen Avicenna« und dem XLIII. Kapitel »Philosophie und Lebenspraxis Avicennas als Interpretation eines gesellschaftlichen nexus universalis« vor dem abschließenden Teil 5 »Eine auf die europäische Sicht beschränkte Bilanz« mit weiterer Untergliederung in die Abschnitte V »Die politische Relevanz«, W »Die historische Relevanz« und X »Die theologische Relevanz«.

Der trotz schwierigster Umstände erfreulicherweise noch ganz vom Autor selbst zur Publikation gegebene Band II ist als Gegenstück zu Band I konzipiert. Hier dient eine Strukturierung nach Teilen, nach Kapiteln mit Unterthemen und nach Paragraphen dazu, für die Epoche der Enthellenisierung auf verschiedenen Ebenen in den Blick zu bekommen, wie die griechische Sprache mehr und mehr außer Gebrauch kam und wie der mächtige griechische Impuls in der Geschichte der Religionen und allgemeiner der Institutionen, Künste, Sprachverhältnisse und Literaturen Schritt für Schritt wieder schwand.

Die Zusammengehörigkeit der beiden grundgelehrten und bei näherer Beschäftigung für viele Fragestellungen anregenden und auch im Detail ergiebigen Bände zeigt sich schon daran, dass sie in diesem ZMR-Heft meinem Beitrag »Die Rolle von Synkretismus bei Glaubensverbreitung und Religionenwechsel« zugrunde liegen. Zum direkten Nachvollzug sei diese Einschätzung zusätzlich am Beispiel Augustinus demonstriert. Man wird dazu sowohl im Stellenregister als auch im Register der Götter, Personen und legendarischen Gestalten fündig: Im Band zur Hellenisierung ist er in den Einzelstücken 31 »Von den medischen Magern zu den hellenistischen Magiern« und 22 »Die iranische Dämonologie und ihre teilweise Umadressierung an Juden und Christen« Quelle für die Dämonenlehre der Magier bei Torphyrius und bei Cornelius Labeo (I 453f und 323f); im Stück 55 »Das Magiertum, die Mageia, der Magus« erscheint Augustinus entsprechend in der von COLPE in eine chronologische Ordnung gebrachten Liste der in der Magierforschung herangezogenen griechischen und lateinischen Autoren (I 636–638). Daneben ist Augustinus in den Stücken 8 »Überlegungen zur Bezeichnung »iranisch« für die Religion der Partherzeit« und 28 »Daëna, Lichtjungfrau, zweite Ge-

stalt «Gewährsmann für die Bezeichnung» (Großer König der Ehre« im Manichäismus (I, 154) bzw. für die Obszönität älterer iranischer Vorbilder eines Teils des manichäischen Systems (I 388); letzteres ist er auch im Kapitel VI »Die Barbarisierung der Weisheit« des Teils B »Griechische und heidnisch-hellenistische Grundorientierungen« des Bandes zur Enthellenisierung (II 107). Als Abschluss gehört dazu das ganze Kapitel XVII »Das »schöne Hellenentum«: Ein der Stadt Rom unterstelltes Werturteil, nebst einer für Augustinus (345-430) fingierten rhetorischen infirmatio« des Teils D »Sachbereiche und Intensitätsgrade eurasischer Enthellenisierung in Bildenden Künsten, Kulturen, Literaturen, philosophischem und politischem Denken« (II 331ff). Hier wird Augustinus, nachdem er seine manichäische Auditorenschaft zugunsten von Neuplatonismus und römischer Großkirche hinter sich gelassen und zur Ratio als einer ungnostischen »Gesprächspartnerin« gefunden hatte, »als nicht mehr antimanichäischer, d. h. posthellenistischer Denker« thematisiert (II 336): Obwohl manichäisches Denken in ihm fortwirkt, hat Augustinus »namentlich in seiner Interpretation der Geist-, Seelen-, Gedanken-, Vernunft-, Leibbegriffe eine Position« eingenommen, als wäre er der Prozessgegner und entkräftete mit der rhetorischen Figur der Infirmation die Argumente der Gegenseite – was sich »als gleichbedeutend mit »Enthellenisierung« ansehen« ließe (II 348f).

Daneben begegnet Augustinus im Band zur Enthellenisierung als Gewährsmann für die Erdmysterien der Großen Mutter Kybele (II 78) sowie für die Gliederung in *theologia civilis*, *theologia naturalis* und *theologia fabularis* als Tradition der mittleren Stoa (II 131), dazu als Haupt einer philosophischen Schule wie Plotin (II 144) in den Kapiteln V »Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osiris-Überlieferungen«, VIII »Utopisten und Atheisten in der Euhemerios-Tradition« und IX »Ein Syrer« Numenius, »ein Ägypter« Plotinos, »ein Numider« Arnobius – spätantike Freidenker auf Wegen gegenseitiger Akzeptanz von gnosishen bleibenden Argumenten« des Teils B »Griechische und heidnisch-hellenistische Grundorientierungen«. Innerhalb von Teil C »Aus der christlich-hellenistischen und byzantinischen Soziokultur: Herrscherverklärung. Orientöffnung. Liturgiedominanz. Bischofsmacht. Bildungspaganismus« ist Augustinus wieder Gewährsmann für die Attis-Kybele-Mysterien – hier für die dem Blute des in der Entmannung verblutenden Attis zugeschriebene Sühnkraft als Parallele zum sühnenden Blut Christi (II 216) – im Kapitel XII »Mysterienkult und Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale und christlicher Sakramente«. Dazu kommt im Kapitel XIV »Griechisches Wissen, jüdische Detailkenntnis und historische Theologie bei Eusebios von Caesarea (260-339), Charakterwandel

der Gelehrsamkeit am Beispiel der christlichen Polyhistorie«, dass Augustinus demgegenüber nicht als Gelehrter, sondern wie Origenes als umfassend Gebildeter angesehen wird (II 238). Im übrigen ist er im Kapitel XV »*Civitas Graeca* und *Eupistia Hellenike*. Kennworte zur Religionspolitik des Kaisers Julian (331-) 355-363« wieder Gewährsmann dafür, dass dessen Erziehungsgesetz Marius Victorinus traf, der den Lehrstuhl für Beredsamkeit in Rom innehatte.

Abschließend gehört zu Augustinus das Thema der Theokratie. Der Band zur Hellenisierung behandelt es im Abschnitt »Fremde Verwandte: die Theokratien« von Stück 43 »Zu einigen islamischen und westlichen Wert- und Weltvorstellungen«, das COLPE im historischen Grundriss dem XLIII. Kapitel zu Avicenna und damit dem Schluss von Teil 4 »Mitte 3. bis Mitte 11. Jh. n. u. Z.: 800 Jahre wechselnde historische Gründe für Beendigungen von allen iranischen Westbeziehungen bisheriger Art zuordnet: Bei Avicenna ist die Identität des Iranischen durch den Islam so weit verwandelt worden, wie sie ihrerseits den Islam verwandelt hat«, und aufgrund seiner geistigen Weite forderte er zur Herstellung eines Avicenna Latinus heraus, mit dem »man ihn bruchlos in den Aristotelismus und in den Augustinismus einordnen konnte« (I 68). Augustinus war zuvor mit seinem großen Werk »Vom Gottesstaat« für die Weiterentwicklungen im christlichen Abendland maßgeblich: Theokratie und Naturrecht heiligen gemeinsam den Staat, der Kaiser ist in erster Linie durch sein Gottesgnadentum und seine theokratische Abhängigkeit bestimmt. Das gehört damit zusammen, dass der Staat für Augustinus als legale Ordnung auch Heilmittel gegen die bösen Folgen von Adams Ungehorsam ist und man nach dem Gebot vernünftiger Gerechtigkeit deshalb im Ausnahmefall auch Krieg, Folter und Todesstrafe einzusetzen hat (I 515-517). Der Band zur Enthellenisierung behandelt Augustinus und den theokratischen Gottesstaat im Kapitel XVIII »Die orientalischen Religionen im Römerreich: Eine Einführung in die Geschichte und neue Perspektiven«, das den abschließenden Teil D zur eurasischen Enthellenisierung einleitet: Dass die Anklage wegen Aufruhr und Majestätsbeleidigung alle rechtlichen Mittel für staatliche Gewalt bot, erlaubte es Augustinus, »christliche Rigoristen und Heiden juristisch unter dem Begriff der »Falschen Religion« einander gleichzustellen und für dieses Kapitaldelikt die reguläre Todesstrafe für selbstverständlich zu halten« (II 310). Entsprechend diesem dann in Augustins »Gottesstaat« formulierten Konzept wurden Manichäer jetzt als falsche Christen verfolgt (II 315), selbst nach der Eroberung Roms durch die Goten aber keineswegs in apokalyptischem Endzeitbewusstsein (II 325f). *Christoph Elsas / Marburg*

Enders, Markus

Gelassenheit und Abgeschiedenheit –
Studien zur Deutschen Mystik
Kovač-Verlag/Hamburg 2008, 444 S.

Was der umstrittene und missverstandene Titel »Deutsche Mystik« im einzelnen auch immer meinen kann – das »mystische Dreigestirn« namens Eckhart, Seuse und Tauler hat eine Schlüsselstellung inne nicht nur in der Geschichte christlicher Spiritualität, sondern auch in der Genealogie des neuzeitlichen Subjektdenkens. Kein Zufall ist es z. B., dass Seuse den Ertrag seines Denk- und Glaubensweges in einer teils historischen, teils fiktiven Autobiographie (zusammen mit seinen anderen Schriften) förmlich zu einem »Exemplar« stilisiert, zu einem Musterbuch christlichen Glaubens. Hier entstehen wichtige Vorarbeiten zur anthropologischen Wende der Neuzeit. Wie sehr diese christologisch und trinitätstheologisch vermittelt sind, wird fundamental in Meister Eckharts Verständnis der Inkarnation Gottes, der die menschliche Natur (nicht nur im Individuum, sondern in genere!) angenommen habe, deutlich. Sein kongenialster Schüler Heinrich Seuse, den die Verteidigung seines Meisters die akademische Karriere kostete, entfaltet Eckharts christozentrische Seins- und Einheitsmystik konsequent (auto-)biographisch und zudem in höchst affektiver Erfahrungsdynamik – und intoniert damit Grundzüge jener Mystik-Diskurse, die heute unter dem Stichwort »Gotteserfahrung«, »Ganzwerdung« neo- und interreligiös buchstabiert werden.

Es ist deshalb ebenso begründet wie nahelegend, dass der Freiburger katholische Religionsphilosoph seine vielfältigen und grundlegenden Studien aus den letzten 15 Jahren hier gesammelt vorlegt und am Ende dieses Bandes in Reflexionen zur Unterscheidung der Geister (und Mystiken) heute münden lässt. Seine Leitfrage »Sind Mystik und Esoterik dasselbe?« sind ausgesprochen hilfreich, fordern zugleich zu weiterer genauerer Differenzierung auf. (Denn die Begriffe und das Phänomen von »Mystik« und »Esoterik« sind auch in der Christentumsgeschichte keineswegs immer so exklusiv verstanden, wie der Autor voraussetzt: erinnert sei nur an die Theologie der großen Alexandriner!). ENDERS legt magistrale Interpretationen von Schriften Meister Eckharts vor, besonders zu dessen »Reden zur Unterweisung«, zum Traktat »Von Abegescheidenheit« und zu zwei Zentralpredigten. Deutlich wird die radikal theozentrische Denkweise des Thüringer Meisters, seine schöpferische Vermittlung biblischen Glaubens und dessen philosophischer Durchdringung. Was ENDERS seit seiner philosophischen Dissertation zu Heinrich Seuses Verständnis von »mystischem Wissen« (1993) umtreibt, wird in den hier vorgelegten vier Studien zu Seuse eindrücklich vertieft.

Auch bei ihm wie bei seinem Lehrer Eckhart wird deutlich, dass die heute beliebte Entgegensetzung von Theologie und Mystik, auch von Theologie und Philosophie sowohl historisch wie systematisch unzutreffend und unzureichend ist. Seuses »Geistliche Philosophie«, die explizit an monastische und bernhardinische Traditionen anschließt, entfaltet ein auch systematisch sehr durchdachtes Konzept einer eben nicht nur »scholastischen« Theologie als Erfahrungswissenschaft. ENDERS' Lektüre von Seuses Biographie als zugleich mystisch-theologische Wissens-, ja Wissenschaftslehre und als Exempel von »Gottes Führung im eigenen Leben« gehört fortan zur Pflichtlektüre. Wie bei Seuse ist auch bei Tauler Gotteserkenntnis untrennbar von Selbsterkenntnis »im Seelengrund« – und gerade in dieser zweieinigen Existenzbewegung gründet und entfaltet sich christliche Subjektivität. Wenn denn, jedenfalls christlich, das »pati divina« zentral für authentische Mystik ist, dann hat dies Konsequenzen für die Entfaltung der Theodizeeproblematik: Glaubenserfahrung als schöpferisches Geschehenlassen des göttlichen Wirken als Leiden und Mitleiden der Liebe. Die beiden Aufsätze von ENDERS zum Verständnis von Liebe und Leid bei den drei oberrheinischen Mystikern sind dazu tiefgründige Erschließungen. Nicht minder sind, dem Gesamttitel entsprechend, den Zentralbegriffen »Gelassenheit« und »Abgeschiedenheit« eigene Studien gewidmet – stets gegenwärtige Lebens- und Glaubensfragen korrelierend mit kontextuell trefflichen Werkerschließungen von damals. Die textgenauen Analysen von ENDERS, ihre klare Darstellung und kontextuierende Interpretation machen diesen höchst verdienstvollen Sammelband zu einer unersetzlichen Lektüre und der reichlich verarbeiteten Sekundärliteratur zudem zu einem Fundort wichtiger Forschungs- und Interpretationsbezüge.

Gotthard Fuchs/Wiesbaden

Gertler, Thomas

Bundestheologie und Religionsfreiheit.
Religion und Gemeinwesen
in Nordamerika und Deutschland
(Religion in der Moderne 19)
Echter-Verlag/Würzburg 2009, 192 S.

Nicht ohne Gründe könnten als Kern des zu besprechenden Bandes von Thomas GERTLER SJ zwei Quellentexte angesehen werden, die im Band abgedruckt sind sowie konzise systematische Kommentierung und historisch-genetische Einordnung erfahren: Das 2. Kapitel dreht sich um James Madisons Schrift »Memorial and Remonstrance« von 1785, das 3. Kapitel befasst sich mit Thomas Jeffersons »Bill for Establishing Religious Freedom«; einem Gesetzesentwurf, der mit Änderungen 1786 in Virginia in Kraft trat. Beide

Texte sind fundamental für die Durchsetzung des verfassungsrechtlichen Prinzips der Religionsfreiheit als vorstaatliches Menschenrecht – denn bevor man Untertan einer Gesellschaft ist, ist man Untertan Gottes, so Madison – und für eine strenge Trennung von Staat und Kirch(en), zum intendierten Wohl beider Entitäten. Madison legt in der besagten Denkschrift, einem »Protestschreiben« (S. 55) bzw. »politischem Pamphlet« (S. 66), Zeugnis davon ab, dass seiner Meinung nach die staatliche Steuerunterstützung an die Kirchen ihrer Missionskraft nur schade (Nr. 6 und 7 der Schrift / S. 73–75 im Band). Jefferson, der seinen Kampf für die Trennung von Staat und Kirche als den härtesten seines Lebens bezeichnete, vermochte es politisch, in einem Zusammenwirken von Aufklärung und Evangelikalen eine weitgehende Trennung umzusetzen, wenn dies auch nicht so radikal geschehen ist, wie Jefferson es ursprünglich intendierte. GERTLER kommentiert aus heutiger Sicht: »Wir sind vielleicht darin weiter gelangt, daß wir die Begrenztheit des liberalen Trennungsprinzips deutlicher sehen, daß wir aber auch die Unmöglichkeit sehen, zu den totalitären Alternativen von Rechts und Links in der Politik oder von fundamentalistischen religiösen Gruppen Ja zu sagen.« (S. 130/131).

Bevor GERTLER in seiner Beschäftigung mit Madison und Jefferson einen historisch-quellenmäßigen Zoom auf die schon angesprochenen Texte vornimmt, legt er mit seinem geistes- und theologiegeschichtlichen orientierten wertvollen 1. Kapitel einen wesentlichen Grundstein; es ist vielsagend wie folgt überschrieben: »Die Bundes-theologie als Hintergrund für die moderne Staats-verfassung« (S. 11–53). Aus der Föderaltheologie der Schweizerischen Reformationen heraus entwickelt sich in Neuengland ein Bundesgedanke, »der nicht nur wesentlich für die Theologie« (S. 16) sein wird, sondern in alle Bereiche hineinwirkt. Die gesellschaftlichen Verhältnisse werden vom Statisch-Ständischen hin zum Vertraglichen verschoben. Diese »convenants« (Bundes-schlüsse unter Anrufung Gottes als Zeugen) der ersten Puritaner stellen Vorformen heutiger Verfassungen dar (z. B. S. 50/51) – *invocatio Dei* natürlich inbegriffen.

Im 4. Kapitel geht es u. a. im Rahmen einer Studie GERTLERS zur Säkularisierung um eine Marginalisierung der institutionalisierten Religion in Europa (S. 150–153) und die daraus resultierenden Folgen, wobei die amerikanischen Verhältnisse immer wieder als Vergleichsfolie dienen (siehe auch den Untertitel des Bandes). Im Besonderen ist aber die katholische Kirche in Ost- und Westdeutschland im Blickfeld der Analyse; GERTLER stammt aus der ehemaligen DDR. Auch für das 5. und letzte Kapitel, das sich mit der Thematik »Freiheit und Verbindlichkeit« einer systematischen und theologischen

Hauptfrage des Buches stellt und zudem nochmals eine Art »gute Zusammenfassung« liefert, gilt dies. Womöglich wird ein zu positives Licht auf die amerikanischen Verhältnisse geworfen, obwohl durchaus Ambivalenzen, z. B. auf S. 135, aufgezeigt werden. Eine hinkende Trennung von Kirche und Staat im heutigen Deutschland erweise sich in GERTLERS Augen eher nachteilig, er fordert auch, dass die katholische Kirche (die auch von einer inneren Säkularisierung betroffen ist) von sich aus »Privilegien eher ab [...] bauen« solle. (S. 169). In einer Zielperspektive wird die Kirche als Hort der Freiheit aufgezeigt.

Beim Lesen stört ein wenig, dass immer wieder Leerschläge sich verirrt zu haben scheinen und somit Wörter richtiggehend aufgesprengt werden (z. B. S. 76/77). Zudem könnte man monieren, dass in den Fußnoten manchmal die Vornamen der AutorInnen bzw. Autoren ausgeschrieben werden, manchmal dies jedoch nicht geschieht, sowie es bei der Nennung der Verlage unterschiedliche Zitierweisen gibt und die Auflagenzahl nicht immer hochgestellt ist. Die formale Gestaltung des Bandes ist im Großen und Ganzen jedoch sehr gut gelungen.

Darüberhinaus und, das ist wesentlich, ist die mehrteilige Studie aber für LeserInnen, die an den geistesgeschichtlichen Grundlagen unserer Verfassungsdemokratien interessiert sind, denen aber auch die Lage der Kirchen in säkularisierten Verhältnissen ein Anliegen bzw. eine Herausforderung ist, ein großer Gewinn – der komparatistische Blick trägt entscheidend dazu bei, »Religion in der Moderne« (vgl. Reihentitel) zu verstehen.

David Neuhold / Fribourg

Aritonang, Jan Sihar / Steenbrink, Karel (Hg.)

A History of Christianity in Indonesia
(Studies in Christian Mission 35)
Brill / Leiden 2008, XVI + 1004 S.

Die West-Ost-Erstreckung Indonesiens entspricht etwa der Ausdehnung Europas von Irland bis in die Türkei, wobei dieses Inselreich zugleich von einer Vielzahl von ethnischen Gruppen bevölkert ist. Diese sind zu unterschiedlicher Zeit mit dem Christentum – in katholischer und protestantischer Ausrichtung, in portugiesischer, englischer, holländischer oder deutscher Prägung während der Kolonialzeit, in chinesischer und lokaler Ausformung seit der Unabhängigkeit Indonesiens – in Berührung gekommen. Daher kann eine Geschichte des Christentums in Indonesien nur unter Berücksichtigung dieser Vielfalt geschehen. Dem trägt das Buch Rechnung. Die drei Teile behandeln die Anfänge des

Christentums bis 1800 (S. 1-133), regionale Entwicklungen zwischen 1800 und 2005 (S. 135-745) sowie – stärker systematisch ausgerichtet – Themen des Christentums im »nationalen« Gesamtkontext Indonesiens (S. 747-975). Eine kurze allgemeine Bibliographie (S. 977-981) und ein umfangreicher Index schließen das Buch ab, an dem 26 Autoren (vgl. S. XI-XII), von denen 16 in Indonesien wirken, mitgearbeitet haben. Die Gesamtzahl der Christen in Indonesien macht etwa 8 Prozent (5 Prozent Protestanten, 3 Prozent Katholiken) der Bevölkerung aus, d. h. rund 18 Millionen, wobei Protestantismus und Katholizismus – neben Islam (88 %), Hinduismus (2 %), Buddhismus (1 %) und Konfuzianismus (1 %) – zu den staatlich anerkannten Religionen der Republik Indonesien gehört. Mit diesem Handbuch liegt nun ein Nachschlagewerk zum Christentum in Indonesien vor, das einen entscheidenden Beitrag dazu leistet, dem »außereuropäischen Christentum« entsprechend Beachtung im Rahmen der Erforschung des Christentums sowohl in theologischer als auch in religionswissenschaftlicher Perspektive zu verschaffen – ohne auf einen »Anhang« zur (eurozentrischen) Kirchengeschichte reduziert zu werden oder bei der Behandlung von Religionen Asiens überhaupt unbeachtet zu bleiben.

Obwohl es Hinweise auf einzelne Christen in Sumatra ab dem 9. Jh. gibt, beginnt die Geschichte des Christentums erst im 16. Jh. – zeitgleich mit der Ankunft des Islam – im indonesischen Archipel im größeren Ausmaße; die strittige Frage, warum dieser Wettbewerb der beiden Religionen sich zu Gunsten des Islam entschieden hat, kann man wie folgt beantworten (vgl. S. 16f): Im Wettbewerb um wirtschaftlichen und politischen, aber auch religiösen Einfluss konnte im 16. Jh. das Sultanat Aceh (im Norden von Sumatra) die internationale Verbindung des Islam besser nutzen als die Portugiesen, die ihre Kraft einsetzen mussten, um gegen Acehs Interessen die eigenen Ziele im wirtschaftlichen Bereich zumindest teilweise zu erreichen, wodurch jedoch kaum Kräfte zur intensiven Verbreitung des Christentums im Westen des Archipels frei blieben. Dadurch verlagerte sich das Interesse in den Osten des Archipels, v. a. auf die Molukken, wo die Portugiesen Fuß fassen konnten, ohne dass sich jedoch die Hoffnungen der Portugiesen (und seit 1580 der Spanier) auf Massenkonversion zum Christentum erfüllten. Im Abschnitt über die Bekehrungsbemühungen auf den Molukken und bei den Minahasa im Norden Sulawesi wird für die Zeit zwischen 1512 und 1680 deutlich, dass immer wieder persönliche menschliche Schwächen im Wettstreit um die wirtschaftliche und koloniale Machtentfaltung auch zu negativen Auswirkungen auf Mission geführt haben (vgl. z. B. S. 33 zu Hitu/Molukken, S. 56 zu Ternate, S. 60 zu Makassar/Sulawesi); genauso

haben »nationale« Spannungen zwischen portugiesischen und spanischen Jesuiten oder die eifersüchtige Konkurrenz zwischen einzelnen Orden (vgl. S. 45) manche Erfolge verhindert. Trotz dieses wechselweisen Schicksals wurden somit zwischen dem 16. und frühen 18. Jh. die Wurzeln gelegt, die im 20. Jh. zur Entstehung sowohl von unabhängigen protestantischen Kirchen als auch katholischer Lokalkirchen durch eine erneuerte Mission ermöglichten (vgl. S. 68). Insgesamt zeigt dieses Kapitel, dass die Verbreitung des Christentums in Indonesien als komplexes Gefüge von missionarischer Aktivität, Verbindungen von nationalen Interessen, von Handelszielen und von der Einbeziehung und Instrumentalisierung lokaler muslimischer Herrscher zur Erreichung weltlicher Ziele der Kolonialmächte zu analysieren ist.

Der zweite Teil des Buches behandelt für den Zeitraum zwischen 1800 und 2005 die einzelnen Regionen Indonesiens in insgesamt zehn Kapiteln, wobei ein umfangreiches »Überblickskapitel« von Th. VAN DEN END und J. S. ARITONANG vorangestellt ist (S. 137-227). Im 19. Jh. war noch ein Missionsbild vorherrschend, in dem (pietistisch geprägte) Missionare – wie andere Europäer – auf ihre »Missionskinder« als »Heiden« herabschauten, deren Religion sie meist in einem »Degenerationsmodell« deuteten (vgl. S. 147ff); erst in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh. begannen Holländer und Deutsche, die einheimische Kultur in »gereinigter« Form in ihrer Missionsarbeit zu akzeptieren. Um 1900 waren dabei außer in der Provinz Aceh überall christliche Missionen eingerichtet, wobei Protestanten bereits im 19. Jh. quantitativ sehr großen Zuwachs in Minahasa und Tapanuli gehabt haben; damals lebten insgesamt 250.000 Protestanten und etwas mehr als 26.000 Katholiken in Indonesien (bei ungefähr 30 Millionen Gesamtbevölkerung). Das Wachstum des Christentums hält im 20. Jh. an, um 1940 sind etwa 3 % der Bevölkerung Christen, im Jahr 2003 sind es knapp 10 %. D. h. es gab Missionserfolge, wobei auch Muslime sich in nennenswerten Zahlen dem Christentum anschlossen, was eine Besonderheit innerhalb der muslimischen Welt ist. Die weiteren Kapitel des umfangreichen zweiten Teiles behandeln die einzelnen Regionen, Inseln oder Provinzen Indonesiens je für sich, beginnend mit den »süd-östlichen Inseln« (Nusa Tenggara Timur), v. a. Flores, Sumba und Timor, wobei dieses Gebiet mit 87 % Christen den höchsten Anteil dieser Religionszugehörigkeit aufweist; da in dieser Region nur etwas mehr als 3,8 Millionen Menschen leben, ist dieser hohe Prozentanteil von Christen in absoluten Zahlen dennoch gering – gerechnet auf das ganze Staatsgebiet. Dabei ist Flores katholisch dominiert, während die protestantischen Kirchen auf Timor und Sumba vorherrschen; auf letzterer

Insel ist aber auch zu beobachten, dass etwa ein Drittel der Bevölkerung eine nicht-christliche traditionelle Religion (Marapu) praktiziert (vgl. S. 316ff). Erwähnenswert ist ferner die massive Hinwendung zur katholischen Kirche in Osttimor, als im Jahr 1975 dieser Teil der Insel nach dem Ende der portugiesischen Kolonialherrschaft von Indonesien besetzt wurde (vgl. S. 335ff); waren zu jenem Zeitpunkt nur etwa 20% der Bevölkerung christlich, so war der Prozentsatz im Jahr 2002, als Ost-Timor seine Unabhängigkeit erlangte, auf 90% gestiegen – sowohl aufgrund der indonesischen Politik, dass man einer der anerkannten Religionen angehören muss, aber auch als Zeichen des Protestes gegen die muslimisch dominierte Mehrheit Indonesiens. Auch der Beitrag über Papua geht nicht nur auf die Ereignisgeschichte der Verbreitung des Christentums ein, sondern arbeitet gut heraus, welche Rolle die christlichen Kirchen in der Identitätsbildung für Papua und deren Stärkung eines Nationalbewusstseins spielen, indem sie mit gewaltfreien Aktionen die Schaffung einer Friedenszone in diesem von Indonesien beanspruchten Gebiet auf der Insel Neuguinea unterstützen. Ebenfalls innerhalb eines politischen Konfliktherdes in Indonesien zwischen Islam, eigenständiger Tradition und Unabhängigkeitsbestrebungen befindet sich das Christentum auf den Molukken; die Konflikte auf diesen Inseln, die auch religiöse Komponenten besaßen, erreichten dabei zwischen 1998 und 2002 einen unerfreulichen Höhepunkt; dass von Akteuren auf beiden Seiten des Konfliktes auch eine »internationale politische Note« eingebracht wurde, sieht man daran, dass die christliche Seite im Konflikt als »Israel«, die muslimische Seite hingegen als »Palästina« charakterisiert wurde (vgl. S. 408ff). Die Situation auf der Insel Sulawesi wird durch zwei getrennte Beiträge behandelt; in Nordsulawesi nimmt das Christentum unter den Minahasa eine zentrale Position ein, so dass in Nordsulawesi beinahe 70% der Bevölkerung christlich ist. In Zentral- und Südsulawesi ist die religiöse Situation vielfältiger, neben wichtigen muslimischen Bevölkerungsgruppen spielen auch traditionelle Religionen bei den Toraja bis zur Gegenwart eine wichtige Rolle. Kalimantan (auf der Insel Borneo) zeigt in religiöser Hinsicht eine Zweiteilung, wobei die Dayak Christen sind, während die Malaien auf der Insel muslimischen Glaubens sind. Die küstennahen und wirtschaftlich wichtigeren Gebiete sind die Wohngebenden der Muslime. »Dayak« ist zugleich ein Ausdruck von »Identität«, die das »Nicht-Muslim-Sein« meint (vgl. S. 513). Als weitere wichtige Strömung ist die autochthone Religion Kaharingan zu nennen, die seit 1956 im Zusammenhang mit Protesten gegen die Einbeziehung von Süd-Kalimantan in die Republik Indonesien einen Aufschwung erlebt.

Die Erfolge des Christentums auf der großen Insel Sumatra sind v.a. den protestantischen Kirchen zuzuschreiben, während die Katholische Kirche nur eine sehr geringe Anhängerzahl (unter 2%) aufweist, hauptsächlich Batak, aber auch unter Chinesen, Bewohnern der Nias-Inseln und Javanern im Süden Sumatras. Auf Java als politisch und wirtschaftlich zentralem Teil Indonesiens leben nur rund 20% aller indonesischen Christen, obwohl die Insel etwa 60% der Gesamtbevölkerung des Staates beheimatet (S. 639): Das Christentum hat somit im »Herzen Indonesiens« nur eine marginale Stellung. Bis in die 1950er Jahre war das Christentum lediglich im urbanen Milieu unter Europäern und Chinesen verbreitet, ehe auch in ländlichen Gebieten sich Menschen dieser Religion anschlossen. Seit der Unabhängigkeit Indonesiens ist dabei für die Entwicklung des Christentums festzustellen, dass die ersten 20 Jahre eine Periode der Konsolidierung waren, in der die Christen sich darum bemühen mussten, zu zeigen, dass ihre Religion nicht die Religion der Kolonialherren ist, sondern eine Religion für alle Indonesier; die Periode von 1965 bis 1985 war eine Epoche der Entwicklung eines »einheimischen« Christentums mit ersten Versuchen der Inkulturation, während die anschließende Phase einerseits eine Distanzierung der Kirchen von der aktuellen Politik zeigte, andererseits die kirchlichen Formen durch eine Zunahme evangelikaler und pfingstlerischer Richtungen und das Anwachsen charismatischer Bewegungen unter chinesischen Katholiken vielfältiger wurde (S. 646f). Der letzte »geographische« Abschnitt behandelt die kleine christliche Gemeinschaft auf der »hinduistischen« Insel Bali, wo die erste längerfristige Missions-tätigkeit erst 1930 unter neu auf die Insel gekommenen Chinesen begonnen hat; bald danach folgten auch Taufen von Balinesen. Allerdings zog die holländische Kolonialverwaltung bereits 1933 die Erlaubnis zurück, dass ausländische christliche Missionare auf der Insel tätig sein durften (S. 735). Die kulturelle Prägung Balis durch Hindus führte immer zu Wechselwirkungen zwischen (katholischem) Christentum und Hindus, einerseits indem Christen eine (oberflächliche) Rezeption balinesischen Kulturgutes in die Verkündigung der eigenen Religion vornahmen, andererseits ließen sich intellektuelle balinesische Hindus teilweise von christlichen Werten zur Modernisierung des balinesischen Hinduismus inspirieren (vgl. S. 743-745). – Alle diese einzelnen Kapitel liefern für sich ausgezeichnete Einblicke in die Verbreitung und Interaktion der christlichen Konfessionen mit lokalen Traditionen, aber auch mit politischen Interessen der Kolonialherren des 19. und 20. Jahrhunderts sowie der Politiker des unabhängigen Indonesien. Dadurch sind diese Kapitel eine ausgezeichnete Informationsquelle

nicht nur für die Missions-, sondern auch für die Kulturgeschichte und Entwicklung Indonesiens.

Der dritte Teil des Buches (S. 747ff) behandelt Themen, die für das Christentum in Indonesien seit der Unabhängigkeit insgesamt von Bedeutung sind. Ein erstes Kapitel skizziert das theologische Denken indonesischer Christen der letzten ein- einhalb Jahrhunderte. Auch hier findet man eine Fülle von Information – über die Rolle der katholischen Kirche, die bis in die 1990er Jahre eher regierungsnahe Politik unterstützte, oder über die Verbindung von Pancasila-Ideologie und christlichen moralischen Werten, bis hin zu Positionen, die mit theologischen Argumenten für marginalisierte Bevölkerungsschichten eintreten (vgl. S. 782ff). Hervorzuheben ist auch der kurze Abschnitt über frühe Formen »feministischer Theologie« in Indonesien, deren erste Vertreterinnen Agustina Lumentut (1937–2002) und Marianne Katoppo (1943–2007) waren, aber auch Nieke Atmadja-Hadinoto, die als erste Indonesierin 1989 ein theologisches Doktorat erworben hat (S. 798). Genauso gewinnt der Leser Einblick in die zentralen Themen, die indonesische Theologen hinsichtlich des interreligiösen Dialogs – mehrheitlich mit dem Islam – formulieren; dabei ist zu beobachten, dass aufgrund der Minderheitensituation die christliche Seite jeweils diejenige ist, die den Dialog mit der muslimischen Mehrheit sucht (vgl. S. 800ff). Das nächste Kapitel widmet sich systematisch den – noch nicht allzu umfangreichen – ökumenischen Errungenschaften innerhalb der Kirchen Indonesiens. Ebenfalls lokale Grenzen überschreitend ist der Beitrag über das große Wachstum evangelikaler und pfingstlerischer Gemeinden in Indonesien (S. 867ff). Eine Sonderstellung innerhalb des Christentums in Indonesien nehmen die chinesischen Christen ein, denen zu Recht ein eigener Abschnitt gewidmet ist; in West-Kalimantan und im Riau-Archipel prägen Chinesen das lokale Christentum, aber auch in jenen Gegenden, in denen die Christen eine Minderheit sind, ist der chinesische Anteil in den lokalen Gemeinden nicht zu unterschätzen. Allerdings ist seit der Unabhängigkeit zu beobachten, dass sich die indonesischen Christen als Teil der »nationalen Identität« verstehen, wodurch die Rolle der Chinesen gelegentlich an den Rand gerückt wird (vgl. S. 904). Möglicherweise führte dies dazu, dass sich Chinesen in den 1970er und 1980er Jahren besonders stark von pfingstlerischen und evangelikalen Strömungen angezogen fühlen. Erst nach 1997/1998 und den im politischen Umbruch geschehenen Übergriffen auf Chinesen kam es zu einem Umdenken in den Kirchen, um auch die chinesische Minderheit besser in die großen Strömungen des Christentums zu integrieren (vgl. S. 921f). Zwei abschließende Kapitel behandeln christliche Kunst und christliche Medien als je

für sich eigene Formen zeitgenössischer Vermittlung christlicher Vorstellungen. Die ersten Zeugnisse christlicher Kunst stammen aus den 1920er Jahren. Dabei orientierten sich einige Kirchen- und Kapellenmodelle an Hindu-Tempeln der Majapahit-Zeit in Ostjava, aber auch an lokalen Stilformen der Batak auf Sumatra. Einen Aufschwung hat die »Einheimischwerdung« der christlichen Kunst jedoch erst seit den 1970er Jahren genommen, wobei durch das Engagement junger Künstler sich Yogyakarta (Zentraljava) und Bali als Zentren christlicher Kunst etablieren konnten (vgl. S. 934ff). Im Bereich des Medienwesens ist hervorzuheben, dass die wichtige Tageszeitung Kompas 1965 von Katholiken gegründet wurde, nicht als Kirchenzeitung, sondern als Medium, mit dem die katholischen Herausgeber zeigen wollten, dass auch die Christen zur gesellschaftlichen Entwicklung und nationalen Identitätsstärkung beitragen wollen. Auch wenn die Mehrheit der Journalisten von Kompas heute Muslime sind, bleibt die Tageszeitung dennoch ein wichtiges Medium, um demokratische und humanistische Werte (mit indirekter christlicher Prägung) vielen Lesern zu vermitteln.

Somit kann man ein abschließendes Resümee ziehen: Den beiden Herausgebern und den Autoren ist zu danken, dass sie hier ein Werk vorgelegt haben, das jeder, der sich mit »asiatischen« Religionen im Allgemeinen und mit dem Christentum im Speziellen befasst, in Zukunft als Standardwerk nicht unbeachtet lassen darf. Der einzige Verbesserungsvorschlag wäre, dass einige Landkarten für die Bequemlichkeit des Lesers hilfreich gewesen wären, da nicht immer jede einzelne Insel oder jeder größere Ort, der ein Zentrum lokaler Christen ist, sofort geographisch eingeordnet werden kann. Dieser Optimierungswunsch soll aber keineswegs schmälern, dass hier eine ausgezeichnete Zusammenschau des Kenntnisstandes vorgelegt wird, die zeigt, dass die »Kirchengeschichte« Indonesiens nicht nur ein Thema für Theologen ist, sondern immer auch Teil der europäischen (Kolonial-)Geschichte in ihrer Wechselwirkung mit Asien. Die vorliegende Darstellung der Geschichte des Christentums ist aber auch für die Religionswissenschaft ein zentrales »Handbuch«, da die Autoren – im Sinne einer »dichten Beschreibung« – diese Religion immer in ihren Wechselwirkungen mit Politik und Gesellschaft sowie in Anpassung an lokale Kultur dargestellt haben. Damit liefert der Band für den Religionswissenschaftler überzeugende Impulse, dass auch das »außereuropäische« Christentum ein äußerst wichtiges Themengebiet für eine global ausgerichtete »Religionsforschung« sein muss, an der mehrere Forscher zusammenarbeiten sollten. Wie sich eine solche Zusammenarbeit in einem gelungenen Gemeinschaftswerk dar-

stellen kann, sieht man daran, dass viele der einzelnen Kapitel von mehreren lokalen und konfessionellen Fachleuten gemeinsam geschrieben wurden (vgl. z. B. die Angaben S. 726 für das Kapitel über Java, bei dem fünf Autoren die Bereiche Westjava, die katholische bzw. protestantische Situation in Zentraljava, Ostjava sowie einen allgemeinen Abschnitt erarbeitet haben), wobei diese unterschiedlichen Einzelthemen der jeweiligen Kapitel auch exzellent – ohne Bruchstellen – ineinander gearbeitet wurden, sicherlich ein Verdienst der Herausgeber.

Manfred Hutter / Bonn

Körtner, Ulrich H.J.

Wiederkehr der Religion?

Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit

Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 2006, 173 S.

Vf., systematischer Theologe an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, spricht von einer neuen religiösen Unübersichtlichkeit, die von einer »Wiederkehr der Religionen« bis zu einem »massenhaften Gewohnheitsatheismus« reicht. Das Medieninteresse an religiösen Megaevents ist groß, doch die Kirchen leeren sich. Christlicherseits ist von Glaubenskrise die Rede, zugleich treten Islam, Buddhismus und andere Religionen mit einem neuen Selbstbewusstsein auf. Angesichts dieser Beobachtungen, die Vf. schon im Vorwort erwähnt und in der Einleitung entfaltet, fragt er nach der Stellung des christlichen Glaubens zwischen neuer Religiosität und Gottvergessenheit, nach christlicher Spiritualität und Toleranz. Vf. umkreist das Thema in einer guten Kombination von religionssoziologischen Daten, religionsphilosophischen Klärungen und theologischen Antwortversuchen. Er setzt beim Stichwort »Megatrend Religion?« (Kap. 1) ein, richtet dabei den Blick auf die Spiritualität in postmoderner Zeit, spricht dann den modernen Synkretismus an und fragt schließlich, ob Säkularisierung am Ende ein Mythos ist. Korrekterweise übersieht er nicht, dass der Begriff »Religion« heute wie eine billige Münze gewechselt wird, ohne dass hinreichend geklärt würde, was Religion eigentlich ist (Kap. 2). Grundlegende Erschließungsmöglichkeiten sind für Vf. das Staunen, sodann die Einsicht, dass Menschen bei aller Aktivität immer auch aus Empfänglichkeit leben und folglich Dankbarkeit zeigen. Auch wenn diese Erkenntnisse grundsätzlich allgemein menschlicher Art sind, klingen hier theologische Ansätze durch. So wenig selbstverständlich aber der Begriff Religion ist, so wenig ist es der Begriff Gott. Kap. 3 trägt den Titel »Gott, Gene und Gehirn«. Angesichts der verbreiteten

biologistisch-naturalistischen Deutungsversuche ist es angebracht zu fragen, ob und wie weit »Gott« ein Produkt menschlicher Gene bzw. menschlicher Hirnarbeit ist. Die gut ausgewählte Literatur zeigt übrigens, dass sich in diesen Fragekomplexen angelsächsisches Denken bei uns breit macht. Zu Recht fragt es sich hier am Ende, ob Religion heute überhaupt mit Gott zu tun hat oder ob wir nicht heute eher »Religion ohne Gott« (Kap. 4) leben. Jedenfalls können Religion und Gottesglaube nicht mehr einfach gleichgesetzt werden. Wir leiden vielmehr deutlich an einem Gottesverlust, stellen freilich auch ein neues Fragen nach Gott fest. Die neueren Entwicklungen beschreibt Vf. weitgehend im Blick auf evangelische Theologen und Philosophen; sie hätten durchweg auch mit katholischen Autoren belegt werden können. Das gilt auch für Kap. 5, in dem Vf. den Weg zu einer »Religion des Wortes« eröffnet. Es fragt sich allerdings, ob in diesem Zusammenhang, den Vf. unter Stichworten wie »ethische Theologie«, »Ethik und Ästhetik«, »Religionsbegriff und Religionskritik«, »Christentum und Kultur« abhandelt, nicht die christologische Fragestellung hätte eingeführt werden können, oder – im Hinblick auf die »christliche Spiritualität« – sogar müssen. Jedenfalls scheint mir das Fehlen dieses Zentralmoments christlichen Selbstverständnisses dahin zu führen, dass Vf. im Übergang zum folgenden 6. Kap. »Christliche Spiritualität« einen Sprung vollziehen muss. Merkwürdigerweise erscheint die Person Jesu Christi auch in diesem Kapitel höchstens schemenhaft. Es ist von »Spiritualität«, »evangelischer Spiritualität«, »innerweltlicher Askese«, »Bibelfrömmigkeit« und »Geistlicher Schriftauslegung« die Rede, doch die Grundgestalt christlicher Spiritualität wird nicht eigens thematisiert. Damit bleibt aber auch das christliche Gottesverständnis letztendlich ausgespart. Es folgen zwei weitere Kapitel über »Christentum und Synkretismus« (Kap. 7) und »Religion und Gewalt« (Kap. 8). Damit sind zwei weitere heute viel diskutierte Themenfelder angerissen. Das Buch ist materialreich geschrieben und spricht eine Vielzahl heute diskutierter Fragestellungen mit guten Klärungsversuchen an. Doch wenn schon die Stellung des Christentums im Untertitel so entschieden hervorgehoben wird, bleibt die mangelnde Beschäftigung mit der Zentralgestalt des Christentums, der Gestalt des Jesus von Nazareth, ein bedauernder Mangel, der nicht verschwiegen werden kann. Zudem bleibt das Christentum »Religion mit Gott« und kann redlicherweise nur als solche verkündet werden. Das sollte folglich, auch wenn uns an Toleranz und friedvollen Dialog gelegen sein muss, von Christen stets bezeugt werden.

Hans Waldenfels SJ / Essen

**Schreijäck, Thomas /
Wiedenhofer, Siegfried** (Hg.)

Mission – ein Dialog.

Francis X. D'Sa zu Ehren

(Theologie: Forschung und Wissenschaft 25)

LIT-Verlag/Berlin-Wien-Zürich 2008, 100 S.

Francis X. D'SA SJ war von 1987 bis 2001 Professor an der *Jnana-Deepa Vidyapeeth* in Poona, Indien und von 2004 bis 2008 Gastprofessor am Stiftungslehrstuhl »Missionswissenschaft und Dialog der Religionen« der Universität Würzburg. Der Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt/Main zeichnete D'Sa im Jahr 2006 mit der Verleihung der Ehrendoktorwürde aus. Der vorliegende Band dokumentiert diese Auszeichnung, die Laudatio und andere Ansprachen bei der Verleihungsfeier sowie die externen Gutachten. Er stellt eine ausgezeichnete Einführung in Leben und Werk Francis D'Sas dar.

D'Sa ist durch zwei Gastprofessuren im Rahmen des Projekts »Theologie interkulturell« (1986 und 2003) und weitere gemeinsame Projekte mit der Goethe-Universität verbunden und pflegte seit seinen Studienzeiten in Innsbruck und Wien vielfältige Kontakte mit der Theologie im deutschsprachigen Raum. Besonders sind seine Leistungen im Bereich des interreligiösen Dialogs und der interkulturellen Theologie hierzulande auf Interesse gestoßen. Die aktuelle Bedeutung dieser Themen unterstreicht auch der Kanzler der Universität, Hans-Georg MOCKEL, in seinem Grußwort, wenn er den »interkulturellen und interreligiösen Dialog [...] ohne jede Übertreibung eine der wichtigsten Fragen unserer heutigen Zeit« nennt (7). Thomas SCHREIJÄCK, Vorsitzender von »Theologie interkulturell«, bringt in seinen Glückwünschen zum Ausdruck, dass es D'Sa gelungen sei, im Verständnis für das »Pluriversum der Bekenntnisse« das »Universum des Glaubens« erkennen zu lassen (11, nach einem Buchtitel D'Sas). Der Stellvertretende Vorsitzende von »Theologie interkulturell«, Siegfried WIEDENHOFER, referiert in seiner Laudatio die wichtigsten Stationen der Biografie des Auszuzeichnenden, und macht auf zwei zentrale Themen in seinem Werk aufmerksam: Die integrative Kraft seiner einenden Theologie, die den Pluralismus jenseits der »abendländischen Differenzierungsvorgänge« (18) betrachten kann, einerseits und die zahlreichen konkreten Hilfestellungen zu Theorie und Praxis des interreligiösen und interkulturellen Dialogs andererseits, welche die europäische Theologie bereichern.

Im Gutachten von Elmar KLINGER wird deutlich, wie es D'Sa gelingt, das Eigene aus der Perspektive des Fremden zu sehen, ohne dass eine der beiden Perspektiven dadurch die Oberhand über die andere gewinnen muss. Daher er-

möglicht D'Sa es auch zu erkennen, dass zwei verschiedene Weisen über Gott zu sprechen, sich nicht gegenseitig ausschließen müssen, nur weil sie unterschiedlich sind. Das zweite Gutachten, von Albert BIESINGER, würdigt neben der Vielfalt und Breite von D'Sas Werk vor allem seine Leistungen im hermeneutischen Bereich als die eines »Brückenbauers« (31).

In der Mitte des Bandes ist die Urkunde zur Verleihung der Ehrenpromotion dokumentiert. Gleich anschließend kommt der Geehrte selbst zu Wort und entfaltet seine Theologie von der Komplementarität von Mission und Dialog. Das Wesen der Mission besteht für Francis D'Sa im Bekenntnis, und führt direkt zum Dialog, den er als den Austausch von Bekenntnissen begreift. Beide stehen daher in keiner Weise zueinander in Widerspruch, sondern bedingen einander. D'Sa vertieft diesen Gedanken, indem er beide als Grundprinzipien des Menschseins selbst herausstellt. Ohne Mission und Dialog kann sich für ihn Menschsein nicht verwirklichen. Auch im interreligiösen Gespräch sind beide notwendig, da jede Offenbarung zwar vollständig, aber nicht erschöpfend sei: »totum, sed non totaliter« (52). Diese Unterscheidung könnte so manche Aporie im interreligiösen Dialog auflösen.

D'Sas Nachfolgerin in der Leitung des von ihm gegründeten *Institute for the Study of Religion* in Poona, Sr. Dr. Clemens MENDONCA, verweist auf die Wurzeln der Theologie D'Sas (v. a. Panikkar, Heidegger, Ricoeur, Gadamer) und gibt einen Überblick über seine wichtigsten Themen. Sie stellt vor allem noch einmal D'Sas trinitarische Theologie heraus, die von Heidegger und Panikkar beeinflusst ist, und in der sich der Kosmos, der Mensch und Gott begegnen und gegenseitig werden lassen.

Dem von »Theologie interkulturell« herausgegebene Band wird es hoffentlich gelingen, die Person und die Theologie von Francis D'Sa im deutschsprachigen Raum noch bekannter zu machen. Denn für das Studium der asiatischen Religionen, des interreligiösen Dialogs, aber auch für das Wesen der Theologie insgesamt stellt er eine wichtige Bereicherung dar. Eine ausführliche Bibliografie, die dem Buch beigegeben ist, und die auch zahlreiche weitere Beiträge D'Sas in deutscher Sprache referiert, lädt jedenfalls wie das gesamte Buch dazu ein, sich weiter mit der Geisteswelt von Francis D'Sa zu befassen.

Stefan Silber/Sailauf

Zander, Helmut

Anthroposophie in Deutschland.
Theosophische Weltanschauung und
gesellschaftliche Praxis 1884-1945
Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 2007/8;
Bd. 1 + 2: XVII + XV + 1884 S.

Auch wenn Vf. sein umfangreiches zweibändiges Werk über die Anthroposophie in Deutschland eine »Zwischensumme« nennt (8), dürfte es bis auf weiteres ein uneinholbares Standardwerk sein. In seiner Einführung »Die Gegenwart einer unerforschten Vergangenheit« (Kap. 1: 1-8) beschreibt Vf. die Methodik seines Bemühens, zugleich formuliert er vorweg einige Thesen. In der Theosophie, aus der sich die Anthroposophie entwickelt, sieht er »die erste nicht-christliche Religionsgründung nach der Antike in Europa«, die freilich ihr Ziel mit dem Anspruch verfolgte, »Religion in Weltanschauung aufzuheben« (2). Schon in der Einleitung macht er auf Spuren dieser Weltanschauung in Politik, Pädagogik, Medizin und privater Lebensführung wie auch in den Biographien einflussreicher Persönlichkeiten deutlich. In ihr sieht er ein exemplarisches Beispiel für die Bedeutung von Minderheitenkulturen in ihrer politischen, kulturellen und weltanschaulichen Relevanz für eine Gesellschaft. Dabei ist es seine Absicht, »den Prozess der Pluralisierung europäischer Gesellschaften an der Geschichte einer Gruppe sichtbar zu machen«. Daneben hofft er, »dass zugleich die Vernetzung vielfältiger Segmente der Kultur in der Theosophie und die wechselseitige Beeinflussung von »hegemonialer« und »minoritärer« Kultur greifbar werden.« (8)

Vf. beginnt mit einer ausführlichen Beschreibung der Quellenlage sowie des bisherigen Umgangs mit den erschlossenen und teilweise noch zu erschließenden Quellen in Kap. 2: 1-72 »Kontexte«. Die Überschrift des Kapitels insinuiert, dass es Vf. darum geht die von ihm beschriebene Bewegung selbst in seinen historischen Kontexten, zumal im Kontext der Geschichte der Minderheitsvereinigungen und der Esoterik in Deutschland seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts zu sehen. Es bietet eine Einführung in den Beginn der weltanschaulichen Pluralisierung im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, eine Erläuterung der Deutungskategorien Modernisierung, Säkularisierung und Pluralisierung sowie dazu gehörige Auswahlbibliographien und eine Zusammenstellung der benutzten Archive und Sammlungen.

Kap. 3: 75-346 behandelt die Geschichte der Theosophischen Gesellschaft seit ihrer Gründung 1875 in New York und deren frühe Leitungsgestalten Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), Henry Steel Olcott (1832-1907) und Annie Besant (1847-1933), das Aufkommen der Adyar-Theosophie von 1884 bis 1902 (der Begriff »Adyar«

wird leider nicht erklärt), den Einstieg Rudolf Steiners (1861-1925) 1902, seine Trennung von der Theosophie und die Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft 1911/13 sowie seine Aktivitäten bis zu seinem Tod, schließlich die weiteren Entwicklungen der Adyar-treuen Theosophen sowie der verschiedenen Ausrichtungen in Deutschland und Österreich wie auch sonst im internationalen Raum. Auch dieses Kapitel enthält wieder vielseitige bislang nicht greifbare Statistiken, Orts- und Namenslisten. Unter dem Stichwort »Geschichte« steht auch noch Kap. 4: 347-432, in dem die Sozialstruktur der deutschen Adyar-Theosophie, Strukturen der Mitgliedschaft u.ä., sodann das alltägliche Vereinsleben beschrieben werden.

Die folgenden Kapitel 5-9 des Bd. 1 handeln von Rudolf Steiner, Kap. 5 und 6 von der Grundlegung der Weltanschauung Steiners vor 1900. Einleitend stellt Vf. fest: »Keine andere theosophische Gesellschaft kann es hinsichtlich Kontinuität, philosophischem Anspruch, Breite der systematischen Darstellung und praktischer Umsetzung mit seiner Theosophie aufnehmen. Dies rechtfertigt es, der Analyse von Steiners Vorstellungswelt einen hervorgehobenen Stellenwert einzuräumen und auch den Blick in seine vorthosophischen Phasen zu werfen. Dabei wird deutlich, unter welchen Voraussetzungen und mit welchen Transformationen er Theosoph wurde. Die Anthroposophie als Variante der Theosophie, die mit der deutschen Kultur imprägniert wurde, bleibt ohne Steiners Wurzeln bei Goethe, Kant, Nietzsche oder Eduard von Hartmann unverständlich.« (433) Entsprechend befasst sich Vf. in Kap. 5: 435-501 ausführlich mit Steiner und Goethe, den er ediert und auf eigene Weise gedeutet hat. Schwerpunkte der Deutung sind bestimmt von der Grundidee, der Erkenntnistheorie und Kant-Rezeption, der Metamorphose und der darwinistischen Theorie, der Ästhetik und Organik. Kap. 6: 502-544 bietet eine Übersicht über die philosophischen Positionen in den 1890er Jahren. Besprochen werden Steiners Dissertation, seine Beschäftigung mit Nietzsche und seine Nietzsche-Interpretation (seit 1889), seine »Philosophie der Freiheit«, sein Bezug zu Anarchie und Atheismus. Das Kapitel endet mit dem Blick auf Steiners Kehre vom Idealismus über Nietzsche zur Theosophie.

Kap. 7: 545-780 ist der Theosophie in der Sicht Steiners gewidmet. Beginnend mit den Quellen und der Literatur und einer Darstellung des Steinerschen Weges zur Theosophie, stellt Vf. dann dessen erstes Buch zur Theosophie aus dem Jahr 1904 und seinen Schulungsweg auf dem »Erkenntnispfad« zur höheren Erkenntnis vor. Ein Grundthema bleibt die Frage nach den Wurzeln der Theosophie, asiatischen oder europäischen. Thematisiert werden die Akasha-Chronik, die

Geschichte der Menschheit und der Rassen, der Atlantis-Mythos, die »Geheimwissenschaft im Umriss«, die dann bei Steiner zu einer neuen Erkenntnistheorie weiterentwickelt wird und zu einem Arkanwissen führt, das sich als sozialer, ja als Machtfaktor auswirkt. Steiners Theosophie ist eine Reaktion auf die zentrale kulturelle Auseinandersetzung um das europäische Selbstverständnis, das sich vor allem in Auseinandersetzung mit dem Historismus herausbildet (727ff).

Anders als bei anderen Vertretern der Theosophie ist bei Steiner der Einfluss des Christentums zu beachten; Vf. behandelt deshalb in Kap. 8: 781-858 Steiners Christologie, deren Entwicklung hier nicht im Detail besprochen werden kann. Als Gegenstände der theologischen Enzyklopädie im Umkreis dieser Christologie nennt Vf. die theosophische Hermeneutik und seinen Umgang mit dem biblischen Text, das Christus-Verständnis, Judentum und Altes Testament, die mythischen Gestalten Luzifer und Ahriman. Wie überall in seinem Werk beschreibt Vf. auch hier eigens die Kontexte, in denen Steiners Christologie steht. Sie ist am Ende zwischen historisch-kritischer Forschung und übersinnlicher Erkenntnis anzusiedeln.

Der Blick auf Steiner bliebe unvollständig, wenn nicht auch sein Verständnis von Wissenschaft thematisiert würde (Kap. 9: 859-957). Dabei geht es vordringlich um die Naturwissenschaften, wie sie um 1900 wirksam waren, um das Evolutionsdenken nach Ernst Haeckel, um die neuen Anstöße in der Physik, um das Nachwirken der Romantik, den Einfluss Schellings und anderer Naturphilosophen, schließlich um die Gegenkulturen des Spiritismus und Okkultismus. »Wissenschaft« im Geiste der Theosophie und ihrer »Weisheit« erscheint als Versöhnung von Idealismus und Empirie.

Bd. 2, dessen innere Verknüpfung mit Bd. 1 schon dadurch zum Ausdruck kommt, dass die Seitenzählung nicht neu beginnt, widmet sich der ästhetischen Plausibilisierung der Steinerschen Theosophie, der gesellschaftlichen Praxis und der Schaffung eines neuen Kultes. Die »sinnlichen Manifestationen fungieren als Gegengewicht zur kopflastigen Vermittlung der theosophischen Inhalte« (959). Dabei geht es um die Bedeutung der Freimaurerei mit ihren Ritualen (Kap. 10: 961-1015), die Theaterpraxis und das Mysterientheater (Kap. 11: 1016-1062), die Architektur (Kap. 12: 1063-1180), wie man sie an verschiedenen Orten, nicht zuletzt in Dornach erlebt, die Eurythmie und ihre Bedeutung als Ausdruckstanz (Kap. 13: 1181-1235).

Die Theosophie kann aber nicht allein als Anleitung zu einer beschaulichen und introvertierten Lebensführung angesehen werden, sondern ist auch in ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit zu beachten. Kap. 14-17 schreiten die

verschiedenen gesellschaftlichen Felder ab. So geht es in Kap. 14: 1239-1356 um Steiners Beschäftigung mit politischen Themen, zumal in der Zeit des 1. Weltkriegs, und um seine Theorie der Dreigliedrigkeit gesellschaftlichen Lebens in Wirtschaftsleben, »öffentliches Recht« und geistiges Leben, in Kap. 15: 1357-1454 um die Waldorfpädagogik, in Kap. 16: 1455-1578 um die Entwicklung einer alternativen Medizin, in Kap. 17: 1579-1607 um die anthroposophischen Landwirtschaft.

Abschließend bleibt das Thema eines neuen Kultes, der mit der Gründung der Christengemeinschaft gegeben ist (Kap. 18: 1611-1676). Damit rundet sich die Geschichte einer neuen Weltanschauungsgemeinschaft, wenn nicht Religion ab. Vf. beginnt in allen genannten Kapiteln mit der Nennung seiner Quellen, zeichnet dann die Geschichte des jeweiligen Bereiches auf, ordnet diesen in seine Kontexte ein und erläutert die heutige Situation.

Das Werk schließt mit Kap. 19: 1679-1716 »Pluralisierung und Minderheitenkultur«, in dem Vf. seine Schlussfolgerungen aus einem Blick in die Vergangenheit für die Zukunft zieht, die Ergebnisse seiner Studie zusammenfasst und neue Forschungsperspektiven zu eröffnen sucht. Wer sich genauer über die Entstehung dieses *opus magnum* informieren möchte, kann alles Notwendige aus dem Nachwort erfahren. Etwas rätselhaft bleibt, warum sich Vf. hier nicht auch zu seiner Promotion in katholischer Theologie bekennt. Ansonsten kann man nur wünschen, dass das Werk dazu beiträgt, dass die heutigen Vertreter der Anthroposophie sich mehr und mehr dem heute geforderten Dialog der gesellschaftlichen Kreise öffnen. Die sorgfältig gearbeiteten Register erlauben zusammen mit der sehr gelungenen Strukturierung des Materials vielseitige Einstiege, die eine entsprechende Benutzung des Werkes ermöglichen.

Hans Waldenfels SJ/Essen

Anschriften

der Mitarbeiter
dieses Heftes

Prof. Dr. Dr. Christoph Auffarth

Universität Bremen
Sportturm C 6180
Postfach 330440
D-28 334 Bremen

Prof. Dr. Ulrich Berner

Universität Bayreuth
Kulturwissenschaftliche Fakultät
Religionswissenschaft I
D-95440 Bayreuth

PD Dr. René Buchholz

Am Boeselagerhof 11
D-53111 Bonn

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado

Universität Freiburg
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Prof. Dr. Christoph Elsas

Am Berg 27
D-35041 Marburg

Prof. Dr. Dr. Franz Gmainer-Pranzl

Zentrum Theologie interkulturell
und Studium der Religionen
Fachbereich Systematische Theologie
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

Prof. Dr. Felix Körner SJ

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
I-00187 Roma

Prof. Dr. Luther H. Martin

The University of Vermont
161 St. Paul Street, #304
Burlington, VT 05401 (USA)

Prof. Dr. Dr. Klaus Vellguth

Münsterstraße 319
D-52076 Aachen

Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels SJ

Fischerstraße 8
D-45128 Essen

Vorschau

Auf das nächste Heft

Hefte 3 und 4 | 94. Jahrgang 2010

Themenheft

Christentum in Afrika

Mission und Globalisierung

Michael Sievernich SJ

Weltkirche und Mission heute

Arnd Bünker

Missionarisch Kirche sein in Deutschland

Urs Eigenmann

Dom Helder Camara (1909-1999) –
Erinnerungen an einen Kirchenvater
Lateinamerikas und Bischof
für das 3. Jahrtausend

Gerhard Kruip

Globalisierung der Solidarität.
Die katholische Kirche als Global Player
und die Rolle der kirchlichen Hilfswerke
in Deutschland

Markus Luber SJ

Mission im Spannungsfeld
von Religion und Kultur

Marco Moerschbacher

Die Kirche im Dienst an Versöhnung,
Gerechtigkeit und Frieden.
Die Zweite Afrikasynode
als Herausforderung
an die Afrikanische Theologie

Claude Ozancom

Afrika – ein Ort des Christentums.
Perspektiven für das 21. Jahrhundert

Christoph Stenschke

Mission und Gemeinde
in der Apostelgeschichte des Lukas

Benedict Schubert

Pfingstlich-charismatisches Christentum
als Herausforderung
für die Theologie in Afrika

Stefan Silber

Zur Gerechtigkeit gesandt.
Theologie der Mission
und Option für die Armen

Wolfgang Reinhard

Bornierter Blick?
Jesuitenmissionen und die
gegenseitige Wahrnehmung
von China und Europa

Inhalt

Heft 3 - 4 **Zeitschrift für**
94. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2010 **Religionswissenschaft**

Themenheft **Christentum in Afrika**
 Mission und Weltkirche

Bénézet Bujo

163 Zweite Sonderversammlung der Bischofssynode
 für Afrika

Claude Ozankom

167 Afrika – ein Ort des Christentums
 Perspektiven für das 21. Jahrhundert

Benedict Schubert

177 Pfingstlich-charismatisches Christentum
 als Herausforderung für die Theologie in Afrika

Marco Moerschbacher

189 Die Kirche im Dienst an Versöhnung, Gerechtigkeit
 und Frieden
 Die zweite Afrikasynode als Herausforderung
 an die Afrikanische Theologie

Michael Sievernich SJ

201 Welt-Kirche und Welt-Mission
 vor den Zeichen der Zeit

Gerhard Kruip

213 Globalisierung der Solidarität
 Die katholische Kirche als Global Player und die Rolle
 der kirchlichen Hilfswerke in Deutschland

Urs Eigenmann

229 Dom Helder Camara 1909-1999
 Erinnerungen an einen Kirchenvater Lateinamerikas
 und Bischof für das 3. Jahrtausend

Arnd Bünker

243 Missionarisch Kirche sein in Deutschland

Stefan Silber

255 Zur Gerechtigkeit gesandt
 Theologie der Mission und Option für die Armen

- 267 **Christoph Stenschke**
Mission und Gemeinde in der
Apostelgeschichte des Lukas
- 286 **Markus Lubert SJ**
Mission im Spannungsfeld von Religion und Kultur
- 299 **Engelbert Groß**
Kirche, »neue Heiden«, neues Lernen
Mission in Katechese und Religionspädagogik
- 314 **Wolfgang Reinhard**
Bornierter Blick?
Jesuitenmissionen und die gegenseitige Wahrnehmung
von China und Europa

Kleine Beiträge und Berichte

- 328 **François Xavier Amherdt**
Für eine missionarische Kirche in der Schweiz
Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums
- 334 **Beat Dietschy**
Der Beitrag von Brot für alle zu ökumenischer
Diakonie und Globalisierungspolitik
- 338 **Fritz Frei**
Das stenographische Tagebuch 1928-1939
des Chinamissionars Andreas Huser SMB
- 346 **Thomas Friedrich**
Anthropologische Wertsuche
Bemerkung des Vinoba Bhave aus Indien
- 356 **Stefan Silber**
Götzendämmerung
Die Zivilisationskrise und ihre Opfer
- 357 **Othmar Noggler**
Gedanken bzw. Bericht zum IV. Kongress
katholischer Missionswissenschaftler
- 362 **Buchbesprechungen**
- 378 **Anschriften**
der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter
- 378 **Vorschau**
auf das nächste Heft
- 379 **Inhalt 94. Jahrgang 2010**
-

Zweite Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika

Die zweite Synode für Afrika ist das Erbe von Papst Johannes Paul II., der vor seinem Tod noch diese Sonderversammlung angekündigt hat. Papst Benedikt XVI. hat das Anliegen seines Vorgängers aufgegriffen, indem er es konkretisiert und die Synode tatsächlich einberufen hat, die vom 4. bis 25. Oktober 2009 im Vatikan stattfand. Das leitende Thema lautete: »Die Kirche in Afrika im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens. *»Ihr seid das Salz der Erde ... ihr seid das Licht der Welt« (Mt 5,13.14).* Die erste Synode von 1994 hatte der Kirche in Afrika einen neuen Impuls und einen neuen Aufschwung gegeben, die u. a. darin bestanden, dass die Kirche sich mehr denn je als Familie Gottes verstand und als solche zu artikulieren versuchte. Fünfzehn Jahre danach aber, wie der Generalrelator der Synode, Peter Kardinal Kodwo Appiah Turkson in der *Relatio ante disceptationem* betonte, musste die Zweite Sonderversammlung zwar tief in der ersten verwurzelt sein, aber zugleich den neu entstandenen kirchlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten des Kontinents eine besondere Aufmerksamkeit schenken.¹ In seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben, *Ecclesia in Africa*, bezeichnet Johannes Paul II. die erste Sonderversammlung als die Synode der Auferstehung und der Hoffnung.² Es gab damals nämlich sozio-politische Ereignisse, wie etwa den Völkermord in Ruanda, die die Synode dermaßen überschatteten, dass man sich einen neuen Start für Afrika erhoffte. Obwohl ähnliche Probleme nicht aufgehört haben, den Kontinent auch fünfzehn Jahre danach zu erschüttern, sehen die Väter in der Zweiten Sonderversammlung eher ein neues Pfingsten.³ Sie trauen dem Geist Gottes, der mächtig ist, zu, die Versöhnung, die Gerechtigkeit und den Frieden in Afrika und in der Welt insgesamt triumphieren zu lassen.⁴

Was die Diskussion selbst anbelangt, ist festzustellen, dass die Synode beinahe alle wichtigen Probleme zur Sprache gebracht hat, die den Kontinent heute bedrängen. Dass die Kirche sich in den Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens stellt, setzt voraus, dass einige Dinge beim Namen genannt werden. Es wurde daher über verschiedene Themen gesprochen. Genannt seien u. a. das Problem der politischen Führung (*leadership*), die Frage nach der Miswirtschaft (*Good Governance*), die Stellung der Frau, das Problem von HIV/AIDS, die Ökologie, die Inkulturation, der interreligiöse Dialog und anderes mehr. Im Allgemeinen wurden alle Probleme mit großer Offenheit und Ehrlichkeit diskutiert. Ja, manchmal haben sich die Bischöfe sogar vor Selbstkritik nicht gescheut. So wurde von einigen Oberhirten klar hervorgehoben, dass die Versöhnung nicht glaubwürdig sein kann, wenn die Geistlichen, einschließlich der Bischöfe nicht mit gutem Beispiel vorangehen. Dies hat beispielsweise Polycarp Kardinal Pengo, Erzbischof von Dar es Salaam und

¹ Vgl. *Relatio ante disceptationem*, in: *L'Osservatore Romano*. Wochen-
ausgabe in deutscher Sprache, 16.
Oktober 2009, Nummer 42, 7.

² Vgl. *Ecclesia in Africa*, Nr. 13.

³ Vgl. *Propositio 2* ([www.vatican.va/
news_services/press/sinodo/sinodo_
index_fr.htm](http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/sinodo_index_fr.htm)) 24.10.2009.

⁴ Vgl. ebd.

Präsident von SECAM ohne Umschweife erklärt. Er meint: »Die Kirche Afrikas werde nicht einstimmig von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden sprechen können, wenn es auf dem Kontinent sichtbar an Einheit, Gemeinschaft und dem gebotenen Respekt gegenüber der Gesamtafrikanischen Bischofskonferenz seitens einzelner Bischöfe und der nationalen und regionalen Bischofskonferenzen mangle.«⁵ Die hier festgestellte Offenheit zeigte sich nicht nur durch eine deutliche Sprache oder die ökumenische Dimension der Synode, sondern auch durch die Bereitschaft, in politischen und sozialen Fragen bewährte Redner als Gäste einzuladen. Erwähnenswert ist ebenso der Mut der Bischöfe, das Übel an den Pranger zu stellen, das Afrika zugrunde richtet.⁶ In diesem Zusammenhang fordert die Schlussbotschaft (*Nuntius*) Politiker auf, entweder ihr unheilvolles Verhalten zu ändern, oder die politische Bühne definitiv zu verlassen.⁷ Ohne die Verantwortung und die Interessen ausländischer Mächte zu ignorieren, könne man nach den Bischöfen unmöglich die beschämende und tragische Komplizität der einheimischen *leaders* selbst übersehen, wenn gerade sie ihre Völker verraten und sich mit den gierigen multinationalen Konzernen verbünden oder sich nicht vor dem Waffenhandel scheuen, mit dem sie schließlich das Menschenleben vernichten.⁸

Die deutliche Sprache der Bischöfe und ihr Bemühen, möglichst alle wichtigen Probleme zur Debatte zu stellen, können nicht die Frage verstummen lassen, ob sie das Wesentliche getroffen haben. Indem man sich mit der verheerenden Situation in Afrika bezüglich der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens befasst, muss man sich doch fragen, ob es sich um die Folgen einer nicht richtig eingeleiteten Evangelisierung handelt, oder aber ob es nur daran liegt, die bei den Afrikanern vielleicht zu kurz gekommenen christlichen Tugenden in Schwung zu bringen, damit alle Schwierigkeiten überwunden werden. Genügt es, das Schicksal des Kontinents nur im Zusammenhang mit der Globalisierung oder den multinationalen Konzernen zu diskutieren? Ohne alle diese Gründe zu ignorieren, zeigt doch ein tiefer Einblick in die afrikanische Anthropologie, dass alles um das Leben kreist. Deshalb ist es die Aufgabe aller Mitglieder einer Gemeinschaft, sich durch ihre gesunde zwischenmenschliche Beziehung das Leben gegenseitig zu schenken und zum ständigen Wachstum zu bringen. Mit anderen Worten: Nach der afrikanischen Rationalität wird man zur Person nicht durch die Fähigkeit zum intellektuellen Denken, sondern durch jene Beziehung, die nicht nur die Mitmenschen, sondern darüber hinaus das ganze Universum umfasst.

Geht man von dieser Denkweise aus, dann liegt es nahe zu sagen, dass auch alle Probleme, die die jüngste afrikanische Synode bewegten, vielleicht am besten vom Leben her zu diskutieren gewesen wären.⁹ In der Tat: Wer von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden spricht, tut dies nur, weil er das Leben vor Augen hat, das durch die Förderung dieser drei fundamentalen Werte zu schützen und zur Entfaltung zu bringen ist. Das bedeutet aber, dass man sich nicht damit begnügen sollte, sich nur mit dem Verstoß gegen sie zu befassen, denn dadurch würde man nur die Symptome behandeln, ohne die eigentliche Wurzel des Übels freizulegen. Diese Wurzel ist gerade die Missachtung des Lebens. Der fast überall auf dem afrikanischen Kontinent herrschende Krieg, der den Hass schürt und so den Frieden, die Gerechtigkeit und die Versöhnung erschwert oder unmöglich macht, führt zur totalen Banalisierung des Lebens, das in der afrikanischen Tradition zu den sakralsten Werten gehörte. Wenn die Bischöfe etwa das Fortbestehen bzw. die Rückkehr des Zauberglaubens und der Hexerei überall in Afrika südlich der Sahara beklagen, muss dies immer in Verbindung mit dem Leben gebracht werden. Um dieser Realität zu begegnen genügt es m. E. nicht wie die Synode es wünscht,¹⁰ in jeder Diözese einen Exorzisten zu bestimmen, der seine Pastoral vielleicht nach der westlichen Rationalität organisieren wird, sondern hier

sollte man eine Theologie und eine Spiritualität des Lebens entwickeln, die das Problem nicht nur vom Dämonischen her sehen, sondern auch in der Lage sind, die komplexen gesellschaftlichen Probleme zu analysieren.¹¹

Interessanterweise hatten die *Lineamenta* (Nr. 32-36) in ihrer Deutung des gesprochenen Wortes auf dessen zentrale lebenspendende Funktion in Afrika hingewiesen. Es ist zu bedauern, dass die nachfolgenden Dokumente, namentlich das *Instrumentum laboris*, die 57 *Propositiones* und die Schlussbotschaft (*Nuntius*) nicht mehr auf dieses wichtige Thema eingegangen sind. Dies wäre ganz auch im Sinn der Homilie des Papstes beim Schlussgottesdienst, wenn Benedikt XVI. Afrika im Namen des Herrn des *Lebens* und der Hoffnung dazu auffordert, *aufzustehen*. Weiterhin erinnert er den Kontinent an die Gastfreundschaft, die Afrika damals dem Heiland zur Zeit Herodes gewährte, um das *Leben* des Christkinds zu retten.¹²

Es ist nun zu hoffen, dass das zu erwartende Nachsynodale Apostolische Schreiben dem vermissten und zentralen Thema mehr Aufmerksamkeit widmet, damit Afrika das Leben in Fülle hat und es weitergibt.

Bénézet Bujo

5 Zit. aus *L'Osservatore Romano*.
Wochenausgabe in deutscher
Sprache, 16. Oktober 2009, Nr. 42, 15.

6 Vgl. beispielsweise die Propositiones 23-26 (Waffenhandel, Good Governance, Politik, Wahlausgang).

7 Vgl. *Nuntius*, Nr. 23.

8 Vgl. ebd., Nr. 36.

9 Zu dieser Bemerkung vgl. Bénézet BUJO, *Ce que l'on pourrait attendre du Deuxième Synode pour l'Afrique*, in: *Hekima Review. Journal of Hekima College* 41 (2009) 19-29.

10 Vgl. Proposition 13.

11 Vgl. Bénézet BUJO, *Für eine Spiritualität des Lebens in Schwarzafrika*, in: George AUGUSTIN / Johannes REITER / Markus SCHULZE (Hg.), *Christliches Ethos und Lebenskultur*, Paderborn 2009, 625-635.

12 Vgl. Eucharistiefeier im Petersdom zum Abschluss der Zweiten Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika. Predigt von Benedikt XVI. Petersdom, Sonntag, 25. Oktober 2009. (www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi...) 19.10.2010.

Afrika – ein Ort des Christentums Perspektiven für das 21. Jahrhundert

von Claude Ozankom

»Afrika – ein Ort des Christentums« klingt alles andere als selbstverständlich. Zu ihm gibt es divergierende Einschätzungen: Bekanntlich wird Afrika in der Weltöffentlichkeit vielfach in engem Zusammenhang mit dem Islam gesehen. Gleichzeitig wird aber immer wieder auf Animismus, Totemismus oder Ahnenkult als Grundzüge afrikanischer Religiosität verwiesen. Inzwischen werden auch Stimmen laut, die einen aufkommenden Säkularismus in Afrika stigmatisieren. Fällt der Blick dennoch auf das Christentum, so ist vielfach von einem gewaltsamen Aufoktroyieren fremder religiöser Vorstellungen, einer Aushöhlung der sozio-religiösen Ressourcen Afrikas bzw. einem kolonialen Machwerk des abendländischen Ethnozentrismus die Rede. Im Kontrast dazu wird Afrika in zunehmendem Maße aber als verheißungsvoller Ort für die Zukunft des Christentums angesehen. Denn die Zahl der afrikanischen Christen wächst jährlich um etwa 2,36 Prozent, was aller Voraussicht nach zur Verdoppelung der christlichen Bevölkerung dieses Kontinents binnen dreißig Jahren führen dürfte.¹

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass die Diskussionen über Eigenwert und Relevanz des Christentums in Afrika höchst unterschiedlich und weit gefächert verlaufen.

Angesichts dieses verworrenen und unübersichtlichen Befundes geht es im Folgenden in erster Linie um einen Überblick bzw. eine Orientierung. In fundamentaltheologischem Interesse soll zugleich die Frage nach der Zukunftsfähigkeit des Christentums mit Blick auf die konkrete Situation der Gesellschaften Afrikas erörtert werden.

Für die Konturierung der so skizzierten Zielvorgabe ergeben sich folgende Punkte: 1. Stationen einer zweitausendjährigen Begegnung; 2. Ein facettenreiches Tableau: Zur Vielgestaltigkeit des Christlichen in Afrika; 3. Allianz auf Gegenseitigkeit? Zur Zukunftsfähigkeit des Christentums in Afrika.

1 Stationen einer zweitausendjährigen Begegnung

Zu den hartnäckigsten Vorurteilen, die im Zusammenhang mit der Präsenz des Christentums auf afrikanischem Boden in immer wieder neuen Anläufen und Variationen kursieren, zählt wie oben erwähnt, die »Fama«, die das afrikanische Christentum als Ausfluss des abendländischen Expansionismus und Kolonialismus ansieht. Dass dies medienwirksam beim – in unseren Breiten – neuen Gesprächsforum namens Talkshow im Abendfernsehen in die Öffentlichkeit hinein transportiert wird, muss hier nicht näher erläutert werden. Befremdlich mutet demgegenüber der Umstand an, dass mitunter auch bzw. ausgerechnet wissenschaftliche Kongresse hierbei keine Ausnahme darstellen. Dabei wird Entscheidendes – absichtlich oder nicht – übersehen: Lange bevor Korbinian, Winfried Bonifatius und mit ihnen viele Pioniere der Evangelisierung Bayern, Franken, das Rheinland,

¹ Vgl. hierzu u. a. Status of Global Mission 2005, <http://www.global-christianity.org/resources.htm>.

Sachsen usw. mit der christlichen Botschaft bekannt machen konnten, war Afrika längst zum Ort des Christentums geworden. Wie ist das zu denken?

Einer Erkenntnis heutiger neutestamentlicher Exegese zufolge stammte Simon von Zyrene, der Jesus beim Kreuztragen half, aus Afrika. Nimmt man die Flucht Josephs und Marias mit dem Jesuskind nach Ägypten Jahre zuvor hinzu, wie es afrikanische Christinnen und Christen selbstbewusst und mit einem gewissen Stolz tun, so folgt daraus, dass Afrika mit dem irdischen Jesus selbst in markant prekären Abschnitten seines Lebens und dadurch gleichsam mit dem Christentum von Anfang an in Berührung gekommen ist.

Im apostolischen Zeitalter breitete sich das Christentum in der Gegend um die Nilmündung bis hinauf nach Äthiopien aus.² Zwischen dem Ende des zweiten und der Mitte des 5. Jahrhunderts n. Chr. erlebte das Christentum in den römischen Gebieten Nordafrikas eine Blütezeit, die u. a. mit dem Wirken eines Augustinus, eines Cyprian und eines Tertullian in engem Zusammenhang steht. In dieser Zeit wurde aber derart viel Energie auf theologische und innerkirchliche Auseinandersetzungen gebündelt, dass die notwendigen Reserven für eine tief gehende missionarische Ausstrahlung auf die einheimische Bevölkerung nicht mehr mobilisiert werden konnten. Es überrascht daher nicht, dass die aller Wahrscheinlichkeit nach nicht zureichende Evangelisierung, der Wegfall der römischen »Kolonien« Nordafrikas und die um das Jahr 640 einsetzende islamische Eroberungs- und Missionierungswelle die christianisierten Berber zum Islam übertreten ließen.³ Diese Offensive des Islam bedeutete einen herben Schlag für das zuvor blühende Christentum. Gleichwohl gelang es einer auch heute noch vielfach unterdrückten aber lebendigen koptischen, wie auch der äthiopischen Kirche, die christliche Botschaft aufrechtzuerhalten.

Die sich hieran anschließende Geschichte der Präsenz des Christentums auf dem afrikanischen Kontinent gleicht jahrhundertlang, wie John Baur aufgezeigt hat, einem sachte durch die Wüste fließenden Rinnsal.⁴ Die ersten zarten Blüten hiervon begegnen im 15. und 16. Jahrhundert: In dieser Zeit unternahmen die Portugiesen an der West- und Ostküste einen weiteren Anlauf der Evangelisierung. Ein herausragender »Ertrag« dieses Unternehmens stellt die Christianisierung des Kongo-Königreichs dar, in deren Verlauf die Hauptstadt San Salvador zum Bischofssitz erhoben wurde.⁵ Dennoch endete das verheißungsvoll begonnene Werk in einem Fiasko,⁶ da das Evangelium aufgrund des Personal mangels, der

2 Zwar lässt diese frühe »Ankunft« des Christentums in Äthiopien die Überlegung zu, dass äthiopische Christen möglicherweise manche Teile Schwarzafrikas mit dem Evangelium bekannt gemacht hätten. Dennoch gibt es meines Wissens weder archäologische Funde noch andere Belege, die diese Hypothese stützen könnten.

3 Angesichts der vielfach komplizierten christologischen und trinitätstheologischen Auseinandersetzungen dürfte der Monotheismus, den der Islam vertreten hat (und weiterhin vertritt) in einem positiven Sinne »einfacher« und damit (möglicherweise) attraktiver auf die Ureinwohner Nordafrikas gewirkt haben.

4 Vgl. Johannes BAUR, *Christus kommt nach Afrika*. 2000 Jahre Christentum auf dem Schwarzen Kon-

tinent (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 6), Freiburg/Schweiz 2006.

5 San Salvador wurde durch die päpstliche Bulle »Super specula militantis Ecclesiae« vom 20. Mai 1596 zum Bischofssitz erhoben, dessen Jurisdiktion das Kongoreich und die portugiesischen Kolonialgebiete in Angola umfasste.

6 Das Ende der Kongo-Mission, bei der dem Kapuzinerorden eine zentrale Rolle zufiel, markiert der 7. Mai 1835, der Tag, an dem der letzte italienische Kapuziner, Bernardo da Burgio, zusammen mit einem einheimischen Bruder das Land verließ. Vgl. L. JADIN, *Les survivances chrétiennes au Congo au XIX^e siècle*, in: *Etudes d'histoire africaine* 1 (1970) 137–185, 166.

7 Die Rede von »Entdeckung« ist in diesem Zusammenhang missverständlich und irreführend. Denn es ist keineswegs so, dass die Afrika-reisenden aus Europa auf einen Hohlraum oder ein Niemandsland gestoßen wären. Im Gegenteil: Schwarzafrika war im 19. Jahrhundert ein Gebiet, in dem verschiedene Königreiche zu Hause und in einem Beziehungsgefüge untereinander verbunden waren. So fand D. Livingstone beispielsweise in Zentralafrika Handelswege vor, die einen regen Austausch zwischen den verschiedenen Völkern von der Atlantik-bis zur Pazifikküste dokumentierten. Vgl. u. a. L. DE SAINT MOULIN, *L'organisation de l'espace en Afrique centrale à la fin du XIX^e siècle*, in: *Cultures et Développement* 14 (1982) 259–296.

Sukzessionskriege, der restriktiven Auslegung des Patronatsrechts und des Sklavenhandels durch Portugal aufs Ganze gesehen keine tiefen Wurzeln schlagen konnte.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte eine neue Phase der Missionierung Afrikas ein, bei der der Fokus eindeutig dem südlich von der Sahara gelegenen Teil des Kontinents galt. Ausschlaggebende Faktoren dieser neuen Evangelisierungswelle waren der v. a. in Großbritannien initiierte Kampf gegen den Sklavenhandel in Afrika sowie religiöse Impulse im Allgemeinen einerseits und die in Europa beginnende Welle der »Entdeckung«⁷, der Aufteilung und der Kolonisierung Schwarzafrikas⁸ andererseits.

Unter anfangs schwierigen Bedingungen gelang es den Missionaren – Protestanten wie Katholiken gleichermaßen – nach und nach, dem Christentum in Schwarzafrika eine »neue Heimat« zu bereiten: Das Engagement der Pioniere der Mission zeitigte tatsächlich »Früchte« und führte zur Gründung zahlreicher Kirchen vor Ort, deren Leitung im Laufe der Jahre einheimischen Amtsträgern anvertraut wurde. Heute ist die kirchliche Hierarchie (mit wenigen Ausnahmen) in ganz Afrika errichtet. Fast alle Führungspositionen werden von Afrikanern bekleidet. In ekklesiologischer Hinsicht wurde damit der Übergang von *Missionskirchen* zu *Ortskirchen* markiert, der das Christentum vor eine bleibende Aufgabe stellt, für die sich der Begriff »Inkulturation«⁹ eingebürgert hat.¹⁰

2 Ein facettenreiches Tableau:

Zur Vielgestaltigkeit des Christlichen in Afrika

Im Gefolge der Begegnung mit Christentum und Islam sowie mit der Modernität euro-amerikanischer Provenienz, die heute besonders durch die Möglichkeit globaler Informations- und Kommunikationstechnologie in signifikanter Weise markiert wird, befindet sich die sozio-religiöse Landschaft der Gesellschaften Schwarzafrikas in einer Situation zunehmenden Umbruchs. Denn sorgte die afrikanische Überlieferung lange Zeit für klare Verhältnisse, so ist sie heute nicht länger alleinige Quelle, mit deren Impulsen die moderne Lebenswelt gestaltet werden kann. Umgekehrt fühlen sich die meisten Afrikaner und Afrikanerinnen einem vielfach nicht näher spezifizierten modernen »way of life« noch lange nicht vollends zugehörig.¹¹ Diese Situation beschreibt die faktische Pluralität

⁸ Die Kolonialpläne der europäischen Mächte erhielten eine Legitimation auf der Berliner Kongokonferenz (November 1884 bis Februar 1885). Vgl. hierzu u. a. Georg KÖNIGK, *Die Berliner Kongo-Konferenz 1884–1885*. Ein Beitrag zur Kolonialgeschichte Bismarcks, Essen 1938; Ruth WEISS/Hans MAYER (Hg.), *Afrika den Europäern! Von der Berliner Kongokonferenz 1884 ins Afrika der neuen Kolonisation*, Wuppertal 1984.

⁹ Der Begriff »Inkulturation« erfreut sich wachsender Relevanz. Vgl. für den deutschen Sprachraum u. a. Horst RZEPKOWSKI, *Lexikon der Mission*, Graz 1992, 208f; Michael SIEVERNICH, Von der Akkomodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu, in: *ZMR* 86 (2002) 260–276; K. MÜLLER, Art. Inkultura-

tion, in: *Lexikon missionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Berlin 1987; MISSIO AACHEN (Hg.), *Annotated Bibliography on Inculturation*, Aachen 1994; Monika PANKOKE-SCHENK / Georg EVERS (Hg.), *Inkulturation und Kontextualität*. Theologien im weltweiten Austausch (FS Ludwig Bertsch), Frankfurt a. M. 1994.

¹⁰ Diese »Erfolgsgeschichte« darf dennoch nicht darüber hinweg täuschen, dass v. a. die »hybride Allianz« von Mission und Kolonialismus viel Unheil in Afrika verursacht hat: Aufgrund der zahlreichen und fundierten Literatur über die Schattenseiten christlicher Missionsarbeit in Afrika ist eine Wiederaufnahme dieser Kritik hier nicht notwendig. Vgl. zum Ganzen u. a. Oscar BIMWENYI-KWESHI,

Discours théologique négro-africain. Problème des fondements, Paris 1981; Jean-Marc ELA, *Ma foi d'africain*, Paris 1985.

¹¹ Bei näherem Hinsehen handelt es sich in der Regel um verschiedene lebensweltliche Sinnentwürfe, deren unvermitteltes Nebeneinander letztlich in eine Situation der Orientierungslosigkeit (vor allem der Intellektuellen) gemündet hat. Konkret: Durch die Begegnung mit Europa, wie dies exemplarisch am kolonialen Unternehmen festgemacht werden kann, »wurde die geistige Substanz Afrikas so sehr in Frage gestellt, dass sie aufhörte, für das Leben des modernen Afrikaners die alles bestimmende Richtschnur zu sein. Mehr noch: Mit einer nicht mehr alles prägenden Tradition im Rücken und angesichts einer importierten,

der Wirklichkeit, die selbstverständlich zur Konstitution heutiger Gesellschaften auch in Afrika gehört und dort zunehmend an Aktualität und Brisanz gewinnt, insofern als nicht nur die unterschiedlichsten Felder wie Wirtschaft, Kultur, Politik, Sport usw. pluralitätsförmig sind, sondern auch das Feld des Religiösen, auf dem vielfältige Sinnangebote gleichsam wie auf einem offenen Markt miteinander konkurrieren und plurale religiöse Lebenswelten generieren. Letzteres markiert nach dem begründeten Konsens vieler Experten den Ort, an dem der Pluralisierungsprozess seinen deutlichsten Ausdruck findet. Aus dieser Situation erwächst die Notwendigkeit, zum einen das »bunte« Panorama des Religiösen im zeitgenössischen Afrika in einer knappen Skizze am Beispiel des Christentums zu zeichnen und zum anderen die damit formulierte Herausforderung theologisch aufzunehmen.

Gilt die Aufmerksamkeit zunächst dem ersten Desiderat, so kann darauf verwiesen werden, dass die religiöse Landschaft Afrikas von einem pluriformen Christentum geprägt wird: Das Christentum stellt wohl das erste, von anderswoher kommende religiöse Angebot für Afrika dar. Im Zentrum und am Anfang steht die historische Gestalt des Jesus von Nazareth, der zum Heil der Menschen gestorben und auferstanden ist und der in der Gemeinschaft der Glaubenden im Heiligen Geist anwesend und erfahrbar ist. Dieses personale Prinzip ist das ursprüngliche und das zentrale christliche Identitätsprinzip.¹²

Das Bemerkenswerte: Aus der im nachapostolischen Zeitalter erfolgten Begegnung zwischen Afrika und Christentum sind durch eine wechselvolle Geschichte hindurch die koptische und die äthiopische Kirche hervorgegangen. Damit sind sie naturgemäß die ältesten Ausdrucksformen des Christentums Afrikas.

Danach vermochte die christliche Botschaft unbeschadet der Missionierungsversuche Portugals im 15. und 16. Jahrhundert an der Ost- und Westküste Afrikas erst im Zuge der ab dem 19. Jahrhundert im Windschatten des europäischen Expansionismus initiierten Evangelisierungswelle auf dem afrikanischen Kontinent nachhaltig Wurzel zu schlagen. Neben dem Katholizismus konnten sich – ganz allgemein betrachtet – viele protestantische Kirchen und kirchliche Gemeinschaften etablieren.

Eine besondere Erwähnung verdienen die so genannten neuen christlichen Bewegungen aus dem Pfingstbereich als jener Ort, an dem die zunehmende Ausbreitung des Christentums auf afrikanischem Boden am deutlichsten wahrnehmbar ist.¹³

aufoktroierten neuen Kultur, deren Geheimnisse er sich nicht vollends angeeignet hat, befindet sich der afrikanische Intellektuelle in einer Situation der Orientierungslosigkeit. Darüber hinaus wird die Krise noch dadurch gesteigert, dass sich das gleichsam zwischen zwei Stühlen (Tradition und moderner Welt) sitzende Afrika vor neue Aufgaben gestellt sieht (Hunger, Armut, Bevölkerungsexplosion, Neokolonialismus, Diktatur, sozio-ökonomische Misere usw.), deren Lösung noch nicht in Sicht ist.« Claude OZANKOM, *Herkunft bleibt Zukunft*, Berlin 1998, 182.

¹² Vgl. Georg M. HOFF, *Die prekäre Identität des Christlichen*, Paderborn 2001, 251.

¹³ Aufs Ganze gesehen kann festgehalten werden: Das Christentum weist ein starkes Wachstum auf dem afrikanischen Kontinent auf. Vgl. Hierzu Philip JENKINS, *Die Zukunft des Christentums*. Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert, Gießen 2006. Dieses Wachstum gilt in besonderer Weise für die Kirchen aus der Pfingstbewegung. Vgl. u. a. Ogbu KALU, *African Pentecostalism: An Introduction*, New York 2008.

¹⁴ Die ersten Ableger der Pfingstbewegung auf afrikanischem Boden stellen die Apostolic Faith Mission und die Zion Christian Church dar, die aus dem Missionseinsatz des amerikanischen Pfingstlers J. G. Lake hervorgegangen sind. Dabei darf die Tatsache nicht verschwiegen werden,

dass die Logik der Rassentrennung die erstgenannte Kirche den weißen Südafrikanern vorbehält während die zweite für die schwarze Bevölkerung bestimmt war.

¹⁵ Leicht verallgemeinernd kann gesagt werden, dass die Pfingstbewegung »separatismusanfällig« ist. Konkret: die immerwährende Entstehung neuer Gemeinschaften, die von Amerika her bekannt war, kam auch in Afrika, hier vor allem an der Westküste, zum Tragen.

¹⁶ Vgl. Stephen D. GLAZIER (Hg.), *The Encyclopedia of African and African-American Religions*, New York 2001. Zu den bekanntesten »Afrikanischen Unabhängigen Kirchen« zählen der *Kimbanguismus* (entstanden 1921 im damaligen Belgisch Kongo), die *Aldura Church* (gegründet 1930 in Nigeria) und die *Lumpa Church* (entstanden 1955 in Sambia).

Eine angemessene Würdigung dieser Ausdrucksform des Christlichen ruft zum einen nach einer näheren Kennzeichnung ihrer theologischen Grundstruktur und zum anderen nach einer kritischen Diskussion ihrer Attraktivität.

Aufgrund ihrer bunten bis schillernden Vielfalt sind die religiösen Bewegungen aus dem Pfingstbereich kaum auf eine bestimmte Kategorie zu bringen. Schlägt man indes eine Schneise in ihr Dickicht, so legt sich u. a. folgendes Orientierungsschema nahe:

Die ersten Gruppierungen aus der Pfingstbewegung, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Afrika entstanden sind, stehen in engem Zusammenhang mit dem Evangelisierungseinsatz amerikanischer Pfingstkirchen.¹⁴ Aus dieser ersten Missionierungswelle etablierten sich Ableger der amerikanischen klassischen Pfingstkirchen in Afrika. Gleichsam im Zuge emanzipativer Dynamik entwickelten sich selbstständige Gemeinschaften,¹⁵ unter denen die so genannten »Afrikanischen Unabhängigen Kirchen« namhaft gemacht werden können,¹⁶ die auf die Initiative visionärer, prophetischer Afrikanerinnen und Afrikaner gegründet wurden.

Die zweite Welle stellen die »neu-pfingstlichen Kirchen« dar, die sich den Erneuerungsbemühungen der Pfingstbewegung ab der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts verdanken und die heute die dominante Erscheinungsform pfingstlerischen Christentums in Afrika sind.

Eine Variante pfingstlerischer Kirchlichkeit *sui generis* stellen die charismatischen Bewegungen der »traditionellen Kirchen« insofern dar, als sie nach dem jetzigen Erkenntnisstand der Forschung auf den Einfluss der Erneuerungsbewegungen der Pfingstkirchen zurückgehen.

Aus dieser an Disparität grenzenden Pluriformität lässt sich ein gemeinsamer Nenner nur schwer ermitteln. Gleichwohl scheint die Grundfeste in der zentralen Bedeutung zu bestehen, die die Pfingstbewegung (und mit ihr die charismatischen Bewegungen) der persönlichen Erfahrung der Gaben des Heiligen Geistes zuschreiben, die sich in spirituellen Kräften wie Glossolie, Heilung und Weissagung gleichsam »materialisieren«. Diese theologische Matrix wird vielerorts erweitert durch Elemente wie eine »Theologie materiellen Wohlstands« als Zeichen göttlichen Segens (der nicht zuletzt am Reichtum der Seelsorger deutlich wird), die Zehntverpflichtung (mit der Vorgabe, dass eine großzügige Spende von Gott ebenso großzügig vergolten wird), die medienwirksame Vermarktung von Heilungsritualen usw. Das Paradoxe: Gerade in dieser »theologischen« Grundstruktur und der daraus erwachsenen Praxis liegt die tiefste Erklärung für die Attraktivität der Pfingstbewegung in Afrika. Zugleich gilt, dass Erfolg keiner der Namen Gottes ist. Damit ist in theologischer Hinsicht die Möglichkeit kritischer Hinterfragung dieses ekklesialen Modells gegeben.

3 Ausblick

3.1 Zwischenbilanz

Nach dem bisher Erörterten kann klar gesagt werden: Das Christentum in Afrika ist weder neueren Datums, noch ein Produkt der europäischen Kolonisation. Seine Wurzeln reichen bis in das apostolische Zeitalter zurück. Gleichwohl verdankt das afrikanische Christentum seine Präsenz außerhalb Ägyptens und Äthiopiens den konzentrierten Bemühungen jener Evangelisierungswelle aus Europa, die in engem Zusammenhang mit dem Eintreten für das Ende des Sklavenhandels, dem Expansionismus sowie den Plänen zur Kolonisierung Afrikas ab dem 19. Jahrhundert einsetzte. Dass die Botschaft eines in Jesus Christus den Menschen nahe gekommenen Gottes überzeugend auf die Adressaten gewirkt hat, zeigt die facettenreiche Vitalität der entstandenen Kirchen und der christlichen Gemeinschaften

(in der Liturgie, in der Diakonie, aber auch in der Verkündigung), die alle, obwohl dies im Bereich der Pfingstbewegung am auffälligsten ist, im Wachsen begriffen sind, so dass die afrikanischen Christen ihren Erdteil selbstbewusst als Ort des Christentums ansehen.

Unbeschadet des vielfach aufopferungsvollen Einsatzes der ausländischen Pioniere der Mission darf das Engagement der Einheimischen selbst nicht länger unterbelichtet werden. Ganz allgemein sind damit all jene Menschen gemeint, die auf die Predigt des Evangeliums hin sich bekehrt und den christlichen Glauben als Weg zu mehr Leben und Freiheit angenommen haben. Eine besondere Erwähnung verdienen aber auch die vielen anonymen Mitarbeiter der Missionare. Wie wichtig ihr Beitrag gewesen sein muss, macht ein Blick auf die Missionsgeschichte des Kongo deutlich: Nach dem Abzug der letzten Kapuziner gelang es den Maestri (Laienmitarbeitern der Missionare in der Seelsorge), die Flamme des Glaubens bei ihren Mitchristen dahingehend am Leben zu erhalten, dass die späteren Missionare (in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts) ein durchaus wohl bestelltes Haus vorfinden konnten.

3.2 Problemüberhang

Ungeachtet dieser »Erfolgsgeschichte« ergibt sich folgender Problemüberhang, der m. E. einen Perspektivenwechsel bedeutet, damit das afrikanische Christentum zukunftsfähig bleibt und Anspruch auf Gesellschaftsrelevanz erheben kann: Das Christentum stellt in Afrika eine signifikante Größe dar. Gleichwohl ist es ein Sinnangebot neben anderen, v. a. dem Islam, den afrikanischen traditionellen Religionen und dem einsetzenden Säkularismus. Ganz allgemein krankt ein nachhaltiges Ausstrahlen des Christentums in die afrikanischen Gesellschaften hinein daran, dass der Blick nahezu auf Inkulturation allein gerichtet wird (wobei eine vermeintliche Diastase zur Befreiung konstruiert wird), dass der innerchristliche Dialog dem v. a. durch das Gewicht der neuen religiösen Bewegungen aus dem Pfingstbereich entstandenen neuen Kontext kaum Rechnung trägt, das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen weitgehend unbestimmt bleibt und das denkerische Aufarbeiten der konkreten sozio-politischen Situation der Menschen nicht die angemessene theologische Aufmerksamkeit erfährt. Ein Schritt in die richtige Richtung soll daher nachfolgend näher erläutert werden.

3.3 Zur Zukunftsfähigkeit des afrikanischen Christentums

Unbeschadet der beeindruckenden Zuwachsraten, die das Christentum im subsaharischen Afrika aufweist, kann das Evangelium Jesu Christi im konkreten Leben der Menschen dieses Erdteil am ehesten dann zu mehr Leben und mehr Freiheit führen, wenn es den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gemeinsam gelingt, die christliche Botschaft als zentralen Faktor der Existenzgestaltung nachhaltig zu etablieren, indem sie sich der Situation tiefgehender und pluriformer Krise stellen, die allgemein als Signatur der Gegenwart (und möglicherweise auch der Zukunft) Afrikas angesehen wird. Hierzu seien zwei exemplarisch ausgewählte Themenfelder näher erläutert: die neuen religiösen Bewegungen und das sozio-politische Engagement im Zeitalter der Globalisierung.

3.3.1 Herausforderung »Neue religiöse Bewegungen«

M. E. steht und fällt die Zukunft des Christentums in Afrika in entscheidendem Maße mit der Fähigkeit, einen angemessenen Umgang mit dem Phänomen »Neue religiöse Bewegungen« zu finden und zu praktizieren. Folgender Befund ist hierbei wegweisend: Afrika zählt zu jenen Orten des Christentums, die die stärksten Wachstumsraten aufweisen. Obwohl die starken

Wachstumsraten, die das Christentum in Afrika, die römisch-katholische Kirche und die anderen traditionellen Kirchen betreffen, so muss gleichwohl eingeräumt werden, dass dies v. a. im Bereich der Kirchen bzw. kirchlicher Gemeinschaften aus der Pfingstbewegung und bei den so genannten »Eglises de réveil« am deutlichsten wahrzunehmen ist.¹⁷ Diese Situation beinhaltet eine doppelte Aufgabe: Zum einen gilt es, in den hier gesetzten Grenzen, den vitalen Prozess »religiöser Explosion« des Christlichen ausgehend von der Pfingstbewegung einzuordnen. Daran schließt sich die Frage nach adäquaten Umgangsformen mit dieser Herausforderung an.

Blickt man von hier aus auf das erste Themenfeld, so kann festgehalten werden, dass die vielfach geforderte Offenheit im Binnenraum des afrikanischen Christentums Wirklichkeit zu werden beginnt. Daraus erwächst eine Praxis und Theorie irenischen Umgangs, der insofern von pastoralen Überlegungen geleitet wird, als die meisten Anhänger der Pfingstbewegung ehemalige Mitglieder der etablierten Missionskirchen sind. Naturgemäß drängt sich daher die Frage nach dem Erfolgsrezept der Pfingstbewegung auf. Dabei zeigt sich, dass eine kontextgerechte Kreativität im Sinne der Fähigkeit, auf sensible Weise den konkreten Existenzbedingungen der Menschen Rechnung zu tragen, als Schlüssel zum Erfolg anzusehen ist. Konkret zeigt sich dies beispielsweise daran, dass die Gemeinschaften aus den Pfingstbewegungen gesellschaftsrelevante Veränderungen hervorrufen, indem es ihnen gelingt, Ehemänner und Familienväter zu mehr Verantwortung für ihre Familien zu bewegen. Dazu kommt auch eine effektive Praxis von Gemeinschaft, Zugehörigkeitserfahrung und Stärkung der persönlichen Identität durch nachhaltige Betreuung. Eine nachhaltigere Implementierung dieser Praxis in den »traditionellen Kirchen« ist ein Gebot ökumenischer Vernunft und wird dem vielerorts bereits vorhandenen eigenen Engagement zu Gunsten der Armen, Kranken, Entrechteten und Marginalisierten aller Art ein stärkeres gesellschaftliches Profil verleihen. Zum anderen muss aber eine kritische Distanz eingehalten werden. So gilt es, deutlich zu machen, dass die Theologie des materiellen Wohlstands eine äußerst bedenkliche Interpretation göttlichen Segens ist mit der Folge, dass mangelnder Erfolg als Strafe Gottes angesehen werden muss. Kurzum: Die besondere Nähe Gottes zu den Geringeren dieser Welt, die in Leben und Wirken Jesu unüberbietbar greifbar geworden ist, gerät aus dem Blick und verfälscht die christliche Botschaft an einem wesentlichen Grunddatum.

3.3.2 Christliches sozio-politisches Engagement im Zeitalter der Globalisierung

Eine weitere Herausforderung der christlichen Botschaft in Afrika stellt der Globalisierungsprozess dar.¹⁸ Dabei ist von einem paradoxen Befund auszugehen: Obwohl der Begriff im zeitgenössischen Verstehenshorizont allgegenwärtig zu sein scheint, besteht keine Einigkeit über eine vermeintlich allgemein gültige Begriffsbestimmung.¹⁹ Ulrich Beck ist daher zuzustimmen, wenn er pointiert herausstellt: »Globalisierung ist sicher das am meisten gebrauchte – missbrauchte – und am seltensten definierte, wahr-

¹⁷ Vgl. hierzu u. a. JENKINS, *Zukunft* (wie Anm. 13); KALU, *African Pentecostalism* (wie Anm. 13).

¹⁸ Im Folgenden wird Bezug genommen auf Claude OZANKOM, *Glaube und Identität*. Zur Orientierungsfunktion christlicher Theologie. Das Beispiel Schwarzafrika, in: Mariano DELGADO/Hans

WALDENFELS (Hg.), *Evangelium und Kultur*. Begegnungen und Brüche (FS M. Sievernich), Stuttgart 2010, 191–204, hier 200–202.

¹⁹ Die Literatur zum Thema Globalisierung ist gegenwärtig kaum noch überschaubar. Daher nur einige Hinweise: Ulrich BECK, *Was ist Globalisierung?* Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung, Frankfurt a. M. 1997; Malcolm

WATERS, *Globalization*, New York 1995; Mike FEATHERSTONE (Hg.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London 1980; Roland ROBERTSON, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London 1992; Jonathan FRIEDMAN, *Cultural identity and Global Process*, London 1994.

scheinlich missverständlichste, nebulöseste und politisch wirkungsvollste (Schlag- und Streit-) Wort der letzten, aber auch der kommenden Jahre.«²⁰

Dessen unbeschadet kann festgehalten werden, dass Globalisierung den überaus komplexen Prozess weltweit enger werdender Verflechtungen und Strukturumbrüche bezeichnet, der im Letzten alle Bereiche der gesellschaftlichen Existenz betrifft (Wirtschaft, Information, Kultur, Sport bis hin zu Religion). Für diesen Prozess können aufs Ganze gesehen folgende Haupttriebkraften identifiziert werden: freie Bewegung des Kapitals, freier Handel, Überwindung der Bedeutung nationaler Grenzen, neue Kommunikationstechnologien, eine neue »lingua franca« (in der Gestalt der englischen Sprache), Entstehung einer neuen kulturellen Grammatik, die u. a. durch die weltweite Vermarktung von Coca Cola und »Mc Donalds« medienwirksam transportiert wird usw. Damit einher geht eine Liberalisierung der Märkte, die ein globales Wirtschaften zu insgesamt niedrigen Kosten möglich macht. Diese Logik führt dazu, dass Unternehmer »in dem erzeugten und kontrollierten Dickicht globaler Produktion« zwischen Investitionsort, Steuerort und Wohnort selbsttätig unterscheiden und diese gegeneinander ausspielen. Daraus erwächst eine Situation scharfer Konkurrenz, der vor allem schwächere Glieder in der Wirtschaftskette zum Opfer fallen.

Obwohl diese Entwicklung für den euro-amerikanischen Kontext gilt – wie gegenwärtig an der Wirtschafts- und Finanzkrise greifbar wird –, so trifft sie für die so genannte Dritte Welt im Allgemeinen und für den afrikanischen Raum im Besonderen mit voller Härte zu, da die weltweite Vernetzung vielerorts zur Schließung einheimischer Produktionsstandorte führt, was nicht nur Arbeitslosigkeit, sondern auch soziale Spannungen, Verelendung und Absinken in die Bedeutungslosigkeit für die meisten Regionen und Länder Afrikas bedeutet.²¹ Das Resultat: Die Gesellschaften Afrikas werden durch die Globalisierung an den Rand der Wirtschaftsabläufe gedrängt.²² Für die christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erwächst aus dieser Situation zunehmender Marginalisierung die Aufgabe, durch sozio-politisches Engagement zukunftsfähige Perspektiven einer gelingenden Lebensgestaltung aufzuzeigen. Hierzu sei auf einige, thesenartig gehaltene Gedankengänge, verwiesen:

♦ Im Zuge der Dominanz wirtschaftlicher Sachzwänge erfährt der Mensch nur noch als »homo oeconomicus« Anerkennung. Die besonders prekäre ökonomische Verfassung Afrikas führt dazu, dass die Menschen dieses Erdteils Gefahr laufen, nicht ernst- oder gar wahrgenommen zu werden. Gleichsam als Kontrastprogramm muss die christliche Theologie aufzeigen, dass der von Gott ins Dasein gerufene Mensch durch ein vielfältiges Beziehungsgeflecht eingespannt ist, das durch die Beziehung zu Gott, zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zum Kosmos insgesamt konkretisiert wird. Eine Konzentration auf das Ökonomische kommt einer unzulässigen Reduzierung auf einen – wenngleich

20 Ulrich BECK, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt a. M. 1997, 42. Vgl. dazu folgende Einschätzung von K. F. GRIMMER, *Globalisierung. Anmerkungen aus theologischer Perspektive*, in: Dieter BECKER (Hg.), *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen*, Stuttgart 1999, 61–80; hier 61: »Ein Gespenst geht um, nicht nur in Europa, sondern im ganzen bewohnten Erdkreis. Es vernichtet die Entscheidungsfähigkeit der Politik. Es schadet der Demokratie. Es produziert

Arbeitslosigkeit und Armut. Es verstärkt die Trennung zwischen Arm und Reich. Es vertieft den Abgrund zwischen der Ersten und Dritten bzw. Vierten Welt. Es zerstört die ökologischen Grundlagen. Es nimmt den Menschen ihre Behausung und führt sie in die Heimatlosigkeit. Es löst Identität auf und reduziert den Menschen auf eine Figur im Spiel der Ökonomie. Das Gespenst trägt den Namen Globalisierung. So sehen es die einen und verbünden sich gegen dieses Gespenst. Sie bekämpfen es im Namen der Gerechtigkeit, der Freiheit, des Friedens und der Bewahrung der

Schöpfung. Ein Engel der Verheißung geht um, nicht nur in Europa, sondern im ganzen bewohnten Erdkreis. Er bewirkt das Bewusstsein von der einen Welt. Er produziert Wohlstand und Arbeit für alle. Er ermöglicht Fortschritt auch für die Länder der unterentwickelten Regionen der Erde. Er verbindet Kulturen und Menschen. Er bildet die Voraussetzungen für Freiheit und Demokratie. Er nimmt die ökologischen Belange weltweit wahr und sorgt für nachhaltige Entwicklung. Er schafft die Bedingungen für freie Selbstverwirklichung, für selbstbestimmte Identität. Der Engel trägt

wichtigen – Bereich dieses »Beziehungsnetzes« gleich, womit die nach christlichem Verständnis konstitutive Gottesbeziehung (und mit ihr die Menschenbeziehung) depotenziert, d. h. nachrangig wird. Dem entspringt die Notwendigkeit, das Ökonomische im Lichte der Heilsökonomie zu beleuchten: Erst von hier her erhält die Ökonomie ihre echte Bestimmung als Mittel zur Bereitstellung materieller Voraussetzungen, damit die unkündbare Treue Gottes bereits in diesem Leben erfahrbar werden kann. Als Orientierung dient hierbei die »Ökonomie Gottes«, die sich besonders den Armen und Randständigen aller Art zuwendet.

♦ Die vielfach formulierte Dekonstruktion der Globalisierung hat dann Aussicht auf Erfolg, wenn es gelingt, diese Kritik mit Maßnahmen zur nachhaltigen »Humanisierung« des Kapitalismus zu verbinden, damit so etwas wie »ein menschenwürdiger Weltmarkt« etabliert werden kann. Wegweisend in diesem Zusammenhang ist die Vision (und Praxis) christlicher Compassion, die beispielsweise durch das lukanische Gleichnis des »guten Samariters« sprachfähig gemacht werden kann (vgl. Lk 10,25-37). Der Zusammenhang: Der Mann aus Samarien nimmt den fast toten, ausgeplünderten Fremden wahr. Er weicht nicht aus – in höherem Interesse, wie der Priester oder der Levit. Vielmehr lässt er sich von fremdem Leid berühren und orientiert sein Handeln daran. Für diese Haltung hat J. B. Metz den Begriff »Compassion« geprägt. Damit ist eine herausfordernde Mitleidenschaft mit fremdem Leid gemeint, die sich nicht resignativ mit Ungerechtigkeit und den gegebenen Umständen befasst, sondern ihnen entgegenhandelt im Ringen um Frieden und Gerechtigkeit. So gesehen beschränkt sich Compassion keineswegs auf persönliche Beziehungen oder Begegnungen, sondern geht darüber hinaus und kann letztlich zum Schlüsselwort für die Relevanz im Zusammenhang mit dem Prozess der Globalisierung avancieren. Im Anschluss an J. B. Metz kann festgehalten werden: »Diese Compassion schickt uns [...] an die Front der politischen, der sozialen und kulturellen Konflikte in der heutigen Welt. Fremdes Leid wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen, ist die unbedingte Voraussetzung aller künftigen Friedenspolitik, aller neuen Formen sozialer Solidarität angesichts des eskalierenden Risses zwischen Arm und Reich und aller verheißungsvollen Verständigung der Kulturen und Religionswelten.«²³

4 Schluss

»Schwarz bin ich, doch schön, ihr Töchter Jerusalems ...
Meiner Mutter Söhne waren mir böse, ließen mich Weinberge hüten,
den eigenen Weinberg konnte ich nicht hüten« (Hld 1,5f).

Die junge Frau, der diese Worte in den Mund gelegt werden, ist – wie J. Baur es mal formuliert hat – das Christentum Afrikas (Vgl. Hld 8,6f). Selbstbewusst verweisen die

den Namen Globalisierung. So sehen es die anderen und befördern seine Botschaft. Im Namen der Entwicklung, des Fortschritts, des Wohlstandes und der Gerechtigkeit bahnen sie seinen Weg.«

²¹ Konkret: Die Kluft verläuft nicht nur zwischen Nord und Süd, sondern ebenso zwischen Reichen und Armen sowohl in der nördlichen wie auch in der südlichen Hemisphäre. In diesem Sinne spricht R. Schreiter von einer neuartigen »Bipolarität«, die weder zwischen Kapitalismus und Sozialismus noch zwischen Nord und Süd verläuft, sondern sich vielmehr an denen kund-

tut, »die vom globalen Kapitalismus profitieren, und denen, die davon ausgeschlossen sind und mehr denn je von den Reichen ignoriert werden.« (Robert SCHREITER, *Die neue Katholizität*. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a. M. 1997, 24).

²² Damit soll Globalisierung weder auf den ökonomisch-finanziellen Bereich reduziert werden noch ihre Rückwirkungen in die abendländischen Kulturräume hinein ausgeblendet werden. Gleichwohl stellt die Wirtschaft jenen besonderen Ort dar, an dem sich die Folgen der Globalisierung im Prozess der Margi-

nalisation Afrikas am deutlichsten materialisieren. Hier soll sich daher die oben skizzierte Orientierungsfunktion christlicher Theologie gleichsam exemplarisch bewähren.

²³ Johann B. METZ, Art. Compassion, in: *Süddeutsche Zeitung*, Weihnachten 1997; vgl. dazu Johann B. METZ / Lothar KULD / Adolf WEISBROD (Hg.), *Compassion*. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg i. Br. 2000.

Christinnen und Christen Afrikas mit diesem Satz darauf, dass sie gleichsam von Anfang an gleichberechtigt mit allen ihren Schwestern und Brüdern im Glauben sind. Mit Blick auf die spätere Geschichte Afrikas muss dennoch herausgestellt werden: Die junge Braut ist in der Zwischenzeit Mutter geworden, die bittere Tränen vergießt über ihre Kinder, die von einer vielfältigen Misere heimgesucht werden. Das Bemerkenswerte ist, dass das Lied einen hoffnungsvollen Ausklang aufweist: Die Liebe ist stärker als der Tod.²⁴

Zusammenfassung

Afrika avanciert in zunehmendem Maße zu einem verheißungsvollen Kontinent für das Christentum. In einer fundamentaltheologischen Perspektive wird die Zukunftsfähigkeit des Christentums in den Gesellschaften Afrikas erörtert, wobei auf eine zweitausendjährige Begegnung von Christentum und Afrika (beginnend mit der Flucht der hl. Familie nach Ägypten) sowie auf den bunten Facettenreichtum des Christlichen hingewiesen wird. Im Speziellen »Neue religiöse Bewegungen«, aber auch das sozio-politische Engagement fordern das afrikanische Christentum in den herkömmlichen Kirchen heraus, wobei im zweiten Bereich die von J. B. Metz geprägte Haltung der »Compassion« eine entscheidende Rolle wird spielen müssen.

Abstract

Africa is progressively developing into a promising continent for Christianity. The article discusses the future viability of Christianity in the societies of Africa from the perspective of fundamental theology while calling attention to a two-thousand-year-old encounter between Christianity and Africa (beginning with the Holy Family's flight into Egypt) and pointing out the colourful, many-faceted richness of all that is Christian there. The »new religious movements« in particular, but also socio-political involvement challenge the African Christianity found in the traditional churches; with respect to the second area, the attitude of »compassion« as formulated by J. B. Metz will have to play a decisive role.

Sumario

Africa se está convirtiendo cada vez más en un continente esperanzador para el cristianismo. El artículo presenta en una perspectiva de teología fundamental la capacidad de futuro del cristianismo en las sociedades africanas, haciendo referencia al encuentro milenar del cristianismo con Africa (que comienza con la huida de la Sagrada Familia a Egipto) y a las diversas facetas del mismo. Sobre todo »los nuevos movimientos religiosos«, pero también el compromiso socio-político son un reto para el cristianismo africano en las Iglesias tradicionales; en el segundo aspecto, la actitud de la »compasión«, que resalta J. B. Metz, deberá ocupar una papel central.

²⁴ Vgl. BAUR, *Christus kommt nach Afrika* (wie Anm. 4), 11, 12.

Pfingstlich-charismatisches Christentum als Herausforderung für die Theologie in Afrika

von Benedict Schubert

Im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ließen sich die Herausforderungen, die die Theologie in Afrika aufnehmen sollte,¹ in den beiden Grundbegriffen »Inkulturation« und »Befreiung« zusammenfassen. Im ersten Abschnitt der hier vorgelegten Überlegungen soll daran erinnert werden, dabei werde ich aber auch zeigen, weshalb Theologie in Afrika noch in anderer Weise, als es gegenwärtig geschieht, über das hinausgehen muss, was vor fünfzehn Jahren formuliert wurde. Im zweiten Schritt biete ich einen notgedrungen sehr summarischen Überblick über Geschichte und Charakteristika des charismatisch-pfingstlichen Christentums, vor allem um dessen Entwicklungen in Afrika. Es soll deutlich werden, weshalb mir scheint, dem müsse eine für Afrika relevante theologische Reflexion Rechnung tragen. Im letzten Schritt werde ich die Begriffe der »Inkulturation« und der »Befreiung« noch einmal aufnehmen und versuchen, sie unter Berücksichtigung dessen zu bedenken, was das pfingstlich-charismatische Christentum an Fragen und Möglichkeiten beiträgt.

1 Inkulturation und Befreiung – genügt eine »synthetische Interpretation«?

In seinem Buch *African Theology* von 1993, gibt der ghanaische Theologe Emmanuel Martey einen Überblick über die unterschiedlichen theologischen Entwürfe aus und in Afrika. Mit »Inkulturation« und »Befreiung« bezeichnet er die beiden Grundströmungen, die er in der afrikanischen Theologie wahrnimmt. Er setzt sie zueinander in Beziehung und plädiert am Ende engagiert für das, was er eine »synthetische Interpretation« nennt.²

Das Buch von Martey wurde zu jenem Zeitpunkt veröffentlicht, als ich selbst von einem mehrjährigen Aufenthalt in Angola in die Schweiz zurückkehrte. Ich hatte mit meiner Familie in Luanda gelebt; als ökumenischer Mitarbeiter – »envoyé« – des Missionswerks der protestantischen Kirchen der französischsprachigen Schweiz, von »DM – échange et mission« in Lausanne, war ich als Pfarrer und theologischer Lehrer tätig gewesen. Unsere Rückkehr wurde durch die politischen Verhältnisse in Angola erzwungen. Nach den ersten Wahlen im Herbst 1992 war der Bürgerkrieg mit noch

¹ Eine Vorbemerkung muss als Fußnote gemacht werden: Wenn ein Schweizer Theologe sich zu Herausforderungen für die Theologie in Afrika äußert, besteht das Risiko, dass er selbst bewusst oder unbewusst auf paternalistische Grundmuster zurückgreift, die die neuzeitliche, vom Westen ausgehende Missionsbewegung immer wieder bedroht und teilweise geprägt haben. Dieter

Schellong hat treffend formuliert: »Seit der Aufklärung gilt dies als »gut«: zu wissen, was für andere gut ist, und es ihnen beizubringen – so oder so.« (zitiert in Theo SUNDERMEIER, *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute*, in: DERS., *Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*, Erlangen 1995, 43–75, hier 53.) Und wenn er selbst

es zu vermeiden versucht, ist damit nicht garantiert, dass er nicht von denen, die seine Überlegungen hören oder lesen, dennoch genau so verstanden wird. Dennoch sei es gewagt: schließlich ging es darum, auf eine Einladung des Freiburger Forums für Weltkirche zu antworten.

² Emmanuel MARTEY, *African Theology. Inculturation and Liberation*, Maryknoll 1993, 129–137.

größerer Heftigkeit wieder aufgeflammt. Immerhin bot mir die Rückkehr in die Schweiz die Gelegenheit, in meiner Dissertation über die Lage, die Rolle und die Haltung der angolanischen Kirchen im langen Krieg nachzudenken. Als ich während dieser Zeit das Buch von Martey las, konnte ich ihm nur zustimmen. Das Anliegen einer »Inkulturation« schien mir im Blick auf Angola nur zu berechtigt; gleichzeitig sah ich die Notwendigkeit, über »Befreiung« differenziert zu reflektieren. Und unbedingt waren auch in meiner bescheidenen von Angola geprägten Perspektive diese beiden Grundanliegen aufeinander zu beziehen.

Ich wusste, wie sehr die Frage nach der eigenen Identität meine angolanischen Schwestern und Brüder beschäftigte. Sie sahen sich vor der Herausforderung, in einem klarsichtigen Inkulturationsprozess eine christliche Identität zu finden, beziehungsweise zu konstruieren. Dabei mussten sie nicht bloß die verschiedenen ursprünglichen afrikanischen Traditionen zur Kenntnis nehmen, was teilweise aufwändige »Ausgrabungen« verlangte. Sie mussten sich ebenfalls mit all dem auseinandersetzen, was in der langen portugiesischen Präsenz sich schon festgesetzt hatte, in einem durchaus ernst zu nehmenden Sinn »angolanisch« geworden war.³ Schließlich mussten sie sich fragen, inwiefern die gewalttätige Gegenwart sich auswirkte auf ihr Verständnis dessen, was Christsein in Angola hieß, genau so wie das, was nicht mehr war als ein ganz dünner Lack sozialistischer Ideologie. Gleichzeitig hoffte ich, dass die angolanischen Kirchen deutlicher als bis anhin die befreiende Dynamik des Evangeliums entdeckten und daraus den Mut und die Kraft schöpften, sich in konsistenterer und deutlicher sichtbarer Weise in einem politischen Prozess zu engagieren, der im Bürgerkrieg so fürchterlich schief lief.⁴ Diesen komplexen Fragen mussten sie sich mit einem sehr geringen Maß an theologischer Bildung stellen.

Martey's These schien sich für mich im Blick auf den angolanischen Kontext zu bestätigen. Dennoch wird es im Folgenden nicht darum gehen, einige der seither veröffentlichten Entwürfe afrikanischer Theologie darauf hin zu untersuchen, ob und wie sie jene »synthetische Interpretation« bieten, die Martey einfordert.⁵ Christliche Theologie soll in Bezug auf und im Dienst der Kirche betrieben werden, afrikanische christliche Theologie folglich in Bezug auf und im Dienst der christlichen Kirche auf dem Kontinent. Ein großer Teil dieser Kirche scheint sich jedoch überhaupt nicht für Martey und seine Thesen zu interessieren. Offensichtlich sieht die überwiegende Mehrheit der christlichen Gemeinden und Kirchen in Afrika keinen Vorteil in einem systematischen, rationalen, schriftlich gefassten und damit diskutierbaren theologischen Diskurs, ob dieser nun die Inkulturation betone oder die Befreiung oder beide, womöglich auf sehr kreative Weise, miteinander kombiniere.

Seit unserer Rückkehr war ich wiederholt in Angola, zuletzt im August 2007. In den Kontakten mit Christinnen und Christen konnte ich nichts von einer theologischen »Inkul-

3 In den ersten Jahren nach der Unabhängigkeit 1975 war die Suche nach der »angolanidade«, nach einer authentischen angolanischen Identität vornehmlich in jenen Kreisen ein bestimmendes Thema, die ihre Wurzeln nicht in einer der traditionellen ethnisch-linguistischen Gruppen sahen, sondern wussten, dass sie von einem langen Prozess gleichzeitig erzwungenen und freiwilligen Zusammenlebens unterschiedlicher Völker her kamen.

4 Diese Hoffnung drückt sich auch noch in meiner Dissertation aus: Benedict SCHUBERT, *Der Krieg und die Kirchen*. Angola 1961-1991, Luzern 1997. Der weitere Verlauf der Ereignisse in Angola lieferte und liefert allerdings die Bestätigung dafür, dass ein Pessimist sich dadurch von einem Optimisten unterscheidet, dass er über die besseren Informationen verfügt.

5 Auch wenn an dieser Stelle spannende neue Suchbewegungen beschrieben werden könnten, namentlich jene, die das Stichwort

der »Theologie des Wiederaufbaus« aufnehmen und entwickeln. Vgl. dazu als einen der ersten Texte: Charles VILLA-VICENCIO, *A Theology of Reconstruction*. Nation Building and Human Rights, New York 1992; als vorläufigen Überblick: Valentin DEDJI, *Reconstruction and Renewal in African Christian Theology*, Nairobi 2003.

6 Der Begriff ist vom Philosophen Kwame Anthony Appiah eingeführt worden in Aufnahme der »dichten Beschreibung«, der »thick description« von Clifford Geertz. (Kwame

turation« feststellen, wenn damit eine kritische Reflexion über kulturelle und religiöse Traditionen gemeint sein sollte, eine bewusste Aufnahme einzelner Elemente daraus, um darauf aufbauend eine angolansische oder präziser »kikongo« oder »ombundu« Spiritualität und Theologie zu konstruieren. Kein Zeichen von dem, was »thick translation« genannt wurde, einer »dichten Übersetzung«⁶ des Evangeliums ins Angolansische, in die angolansische Wirklichkeit hinein. Ebenso wenig nahm ich eine konsistente Reflexion der Kirchen wahr oder gar ein nachvollziehbares und nachweisbares Handeln christlicher Akteurinnen und Akteure, das belegt hätte, dass und wie die Kirchen ihre Rolle in der Öffentlichkeit erkennen. Seit zwanzig Jahren hat sich die Formel »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« als Zusammenfassung dessen durchgesetzt und bewährt, worum es bei der Sendung der Kirche in der Welt geht. Ich sah keine Spur davon, dass die Kirchen in Angola sich daran orientiert hätten, um ihr Zeugnis zu geben in einem System, das geprägt ist vom autoritären Präsidentialismus von José Eduardo dos Santos und einem »Raubtierkapitalismus«, der genügend Anlass böte, in irgend einer Weise der Hoffnung und dem Glauben Ausdruck zu geben, dass »eine andere Welt möglich ist«.

Stattdessen findet sich in Angola ein wuchernder Wildwuchs immer neuer Kirchen mit wunderbaren Selbstbezeichnungen wie »Gott ist Liebe«, »Tempel des lebendigen Gottes und Seiner Apostel«, »Universale Kirche des Reiches Gottes«. Zu Beginn des Jahres 2009 warteten 902 Kirchen auf die offizielle staatliche Anerkennung, die bis zu diesem Zeitpunkt schon 83 Kirchen erlangt hatten.⁷ Früh am Morgen, aber auch am Nachmittag oder nachts, hört man Lobgesänge, feurige Gebete, dramatische Schreie: »Agarra o diabo! Agarra o diabo! Agarra o diabo! – Packt den Teufel, haltet ihn fest!« In der Alvalade, dem Wohnquartier der angolansischen und internationalen Elite, an der ehemaligen Prachtstraße, die vom Flughafen zum Militärspital führt, wurde als architektonischer Zwitter zwischen Einkaufszentrum und Kathedrale die Kirche der »Igreja Universal do Reino de Deus – IURD« errichtet, eben jener »Universalen Kirche des Reiches Gottes«, die vor 35 Jahren in Brasilien gegründet wurde und die die am raschesten wachsende christliche Kirche der Welt sein soll.⁸ Hier werden die Gläubigen, man könnte auch sagen: die potenziellen Kundinnen und Kunden eingeladen, aufgrund eines festen Wochenprogramms göttliche Hilfe zu erbitten in Fällen von Krankheit, Unfruchtbarkeit, Armut, dämonischer Besessenheit. Gott soll ihre persönliche Integrität wieder herstellen.⁹

Die IURD ist nur ein Beispiel, das illustriert, wie seit den 1980er Jahren das afrikanische Christentum, ja das Christentum überhaupt einen Prozess der »Pentekostalisierung« erfährt. Manche Schätzungen gehen davon aus, dass bis in fünfzehn Jahren über 40% der weltweiten Christenheit, das heißt gut eine Milliarde Gläubige, von dieser Art und Weise geprägt sein werden, den christlichen Glauben zu verstehen und zu leben.¹⁰ Aus

Anthony APPIAH, Thick Translation, in: Lawrence VENUTI [Hg.], *The Translation Studies Reader*, London/ New York 2000, 416–429).

⁷ http://www.angonoticias.com/full_headlines_.php?id=21530/3.10.2009.

⁸ Siehe dazu João Carlos SCHMIDT, *Wohlstand, Gesundheit, und Glück im Reich Gottes. Eine Studie zur Deutung der brasilianischen neupfingstlerischen Kirche Igreja Universal do Reino de Deus*, Berlin 2007. Früher schon hat sich ein brasilianischer Theologe und Soziologe mit dem Phänomen beschäftigt: Leonildo

Silveira CAMPOS, *Teatro, templo e mercado. Organização e marketing de um epreendimento neopentecostal*, Petrópolis/São Paulo/São Bernardo do Campo 1997.

⁹ Der Wochenrhythmus der IURD findet sich auf: <http://pt.universal.org/o-que-acontece/horarios.html>/ 22.12.2009. Zur IURD in Europa vgl. schon: Paul FRESTON, *O Igreja universal do reino em Europa*, in: *Lusotopie* 1999, 383–403

¹⁰ Bis im Jahr 2025 sollen 44% aller Christinnen und Christen weltweit, das heißt über eine Milliarde, dem pfingstlich-charismatischen Christentum zugerechnet werden können gegenüber 25% zu Beginn des Jahrtausends. So schätzt es Walter Hollenweger, einer der Väter der Pentekostalismusforschung, ein aufgrund der Angaben in der *World Christian Encyclopedia* de David Barrett. Hollenweger zitiert die WCE in verschiedenen Texten, beispielsweise in seinem Artikel *Mut zur Mission* (ZMiss 1/2002, 32–44, hier 32).

einer Schweizer, deutschen oder französischen Perspektive heraus mag eine solche Prognose überraschen, weil hier sowohl der historische Katholizismus wie der Protestantismus ausgesprochen zurückhaltend waren, wo es darum ging, sich von diesen Formen enthusiastischen Christentums ergreifen und verändern zu lassen. Es ist indessen nicht mehr nötig, nach Afrika zu reisen, der Besuch bei einer afrikanischen Migrationsgemeinde hier in Freiburg oder in irgendeiner anderen Stadt in Mitteleuropa genügt, um konkret zu erleben, wie Christsein sich verändert, was mit »Pentekostalisierung« gemeint ist.

Angeichts der rasch zunehmenden Bedeutung, die pfingstlich-charismatische Formen des Christentums haben, erstaunt das Zögern, mit dem die theologische Forschung sich diesem Gegenstand widmet. Ich werde im Gegenteil den Eindruck einer gewissen Berührungsangst nicht los. Soziologie, Ethnologie, Psychologie und die historische Wissenschaft haben zwar angefangen, das Phänomen zu beobachten, zu beschreiben und zu deuten.¹¹ Es gibt mittlerweile eine Vielzahl von Untersuchungen – aber die Theologie scheint immer noch perplex vor einer Erscheinung, mit der sie nur schwer umgehen kann.¹² Wenn pfingstlich-charismatische Strömungen sich nicht schlicht außerhalb des Radarschirms der Theologinnen und Theologen befinden, scheinen etliche immer noch zu meinen, man könne sich ein sorgfältiges Nachdenken ersparen mit dem Rückgriff auf pauschale Diffamierungen wie »US-amerikanische Fernsteuerung«, »McDonaldisierung des Glaubens«, »Ökonomisierung des Christentums«, »überhitzte Spiritualität« oder »Christentum im Delirium«. Auch wenn alle diese Schlagwörter durchaus hinweisen auf bestehende Probleme, können wir uns damit nicht begnügen. Die Migration, genauer: die pfingstlich-charismatischen Christinnen und Christen, die in der Migrationsbewegung zu unseren direkten Nachbarn werden, zwingen uns, genauer hinzuschauen, sorgfältiger nachzudenken.

2 Unabhängige Bewegungen und amerikanische Impulse

Spätestens seit den 1980er Jahren lässt sich in Afrika pfingstlich-charismatisches Christentum nicht mehr übersehen. Was sich hier zeigt, ist die genuin afrikanische Ausprägung der so genannten »Dritte Welle« der Pfingstbewegung, die ihren Anfang vor hundert Jahren nahm.¹³

Tatsächlich hatte die moderne Pfingstbewegung ihre Vorläufer durch die Jahrhunderte der Geschichte der Ausbreitung des Christentums; im 19. Jahrhunderts häuften sich gleichsam die Vorzeichen,¹⁴ bis das neuzeitliche Pfingstertum zur Welt kam: das Jahr 1906

¹¹ Bezeichnenderweise gehören zu denjenigen, die die luzidesten Beschreibungen und Analysen afrikanisch pfingstlich-charismatischen Christentums vorgelegt haben, Historiker wie David Maxwell oder Ethnologinnen wie Karla Poewe oder Birgit Meyer. Auch diese meint: »anthropologists – and, for that matter, missiologists and African theologians – have only recently and reluctantly started to study them.« Birgit MEYER, *Christianity in Africa: From African Independent to Pente-*

costal-Charismatic Churches, in: *Annual Review of Anthropology* 33 (2004) 447–473 hier 448.

¹² Gewiss gibt es eine Reihe von bemerkenswerten Ausnahmen wie zum Beispiel Harvey COX (*Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Cambridge 2001); in Deutschland ist Michael Bergunder von der Universität Heidelberg vermutlich derjenige, der Fakten und Forschung am besten kennt; meines Wissens ist er der einzige Lehrstuhlinhaber

im deutschsprachigen Raum, der aus dem pfingstlich-charismatischen Christentum einen Schwerpunkt seiner Tätigkeit gemacht hat. Zu erwähnen wäre hier auf jeden Fall das von ihm mit initiierte Netzwerk der Pentekostalismusforschung GloPent: <http://www.glopent.net/22.12.2009>.

¹³ Für Einführung und Überblick siehe: Ogbu KALU, *African Pentecostalism. An Introduction*, New York 2008. Eine detaillierte Fallstudie, die gleichzeitig sehr gut ins Thema einführt, bietet: David MAXWELL, *African Gifts of the Spirit. Pente-*

und eine in einen Versammlungsraum verwandelte Lagerhalle an der Azusa Street in Los Angeles werden im Allgemeinen als Ort und Zeitpunkt seiner Geburt genannt.¹⁵ William Seymour, Enkel eines freigelassenen Sklaven, leitete die Gemeinde, die hier zusammenkam und Bekanntheit erlangte durch die spektakulären Phänomene, die bei ihren Versammlungen auftraten. Am bekanntesten wurde die »Glossolalie«, das ekstatische Sprechen in fremden, oft unverständlichen Sprachen.¹⁶ Der Glaube derer, die an den Gottesdiensten teilnahmen, drückte sich auf enthusiastische Weise aus, das Pfingstertum erschien als im höchsten Maße emotionale Angelegenheit. Gleichzeitig hatten diese ersten pfingstlerischen Zusammenkünfte etwas Subversives, weil in ihnen – zumindest auf der symbolischen Ebene des Kults – die Trennungen und Hierarchien aufgehoben waren zwischen Frauen und Männern, zwischen Analphabeten und Gebildeten, zwischen schwarz und weiß.

Für diese »Pfingstgläubigen« war klar: Gott hatte der Welt das Evangelium in seiner Fülle wieder gegeben (deshalb *Full Gospel* oder auch *Foursquare Gospel*), sein Geist brachte den »garstigen Graben der Geschichte« zum Verschwinden; die Kirche, falls sie sich denn nicht gegen diesen Gnadenerweis verschloss, wurde erneut zur Kirche, wie sie es zur Zeit der Apostel gewesen war (deshalb *Apostolic Faith Church* oder die *Gemeinden für Urchristentum*). Griffig ließ sich das »volle Evangelium« im vierfachen Bekenntnis fassen: »Jesus rettet. Jesus tauft im Geist. Jesus heilt. Jesus kommt wieder.«

Die der Pfingstbewegung wesentlich eigene missionarische Dynamik sorgte dafür, dass sehr rasch auch an von Los Angeles weit entfernten Orten pfingstliche Gemeinden entstanden.¹⁷ Ein Netz gegenseitiger Inspiration baute sich auf mit ersten Knotenpunkten in Ägypten (schon im Mai 1908) und in Südafrika, das seinerseits zu einer Region besonders auffälliger Verbreitung werden sollte.¹⁸ Die Visionen einer ganz und gar in pfingstlichen Brand geratenen Welt wurden allerdings nicht Wirklichkeit. Es gelang der Pfingstbewegung nicht, die historischen Kirchen zu erfassen. Stattdessen entstanden pfingstliche Denominationen, die sich oft genug ihrerseits erneut spalteten; die pfingstliche Botschaft förderte oft eher Streit und Trennung, denn als ein Ferment der Einheit zu wirken.

Zu Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schien die Pfingstbewegung kaum mehr hervorgebracht zu haben als einen neuen Ast am Stammbaum der Weltchristenheit. Doch nun kam das, was die »zweite Welle« genannt wird, die »charismatische Erneuerung« der Kirche. Einmal mehr ließ sie sich zuerst in den Vereinigten Staaten beobachten. Die »Erneuerung« wurde von prominenten Persönlichkeiten wie dem anglikanischen Priester Dennis Bennett, dem Lutheraner Larry Christenson oder dem römisch-katholischen Kardinal Léon-Joseph Suénens verkörpert, ebenso von einzelnen lokalen Gemeinden, von neu entstehenden oder sich radikal neu verfassenden Gemeinschaften. Weniger als um neue Lehraussagen ging es um Zeugnisse von Erfahrungen, die jenen des pfingstlichen Anfangs glichen und sich im

costalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement, Oxford 2006.

14 Walter HOLLENWEGER unterscheidet bei den Quellen der Pfingstbewegung die mündlichen afrikanischen Traditionen, sowie verschiedene Stränge und Ausdrucksformen der so genannten »Heiligungsbewegung« (*Pentecostalism. Origins and Developments Worldwide*, Peabody Ma 1997). Einen hervorragenden Überblick bietet Allan

ANDERSON, *An Introduction to Pentecostalism*. Global Charismatic Christianity, Cambridge 2004.

15 Auch wenn zeitgleich vergleichbare Aufbrüche und Erweckungen an so unterschiedlichen Orten wie in Indien, Korea, Schweden, Wales stattfanden; die Frage, ob und wie diese Aufbrüche untereinander in Beziehung standen, wird in der Forschung nicht einheitlich beantwortet.

16 Für eine kreative Deutung dieses Phänomens siehe Waldo CÉSAR, *From Babel to Pentecost. A Social-*

Historical-Theological Study of the Growth of Pentecostalism, in: André CORTEN/Ruth MARSHALL-FRATANI (Hg.), *Between Babel and Pentecost*. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America, Bloomington 2001, 22–39.

17 Allan ANDERSON, *Spreading Fires*. The Missionary Nature of Early Pentecostalism, Maryknoll 2007.

18 David MAXWELL, *African Gifts of the Spirit*. Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement, Oxford/Ohio 2006, 38–57.

Bewusstsein ausdrückten, von einer göttlichen Kraft, von Energie erfüllt oder eingehüllt zu sein.¹⁹ Dies Erfahrung führte zur tiefen Überzeugung, persönlich zur Weitergabe des Evangeliums berufen zu sein, zur Entdeckung des gemeinschaftlichen höchst emotionalen Gotteslobs – der Begriff »Lobpreis« etablierte sich – befreit zu sein, das als Raum unmittelbar erfahrbarer Gottesgegenwart verstanden und gefeiert wurde, zum Vertrauen, der Heilige Geist manifestiere sich immer noch oder eben erneut in »Zeichen und Wundern«.

Afrika hatte nicht auf die Erneuerung der 1960er und 1970er Jahre gewartet. Hier war ein anderer Typ von charismatischen Kirchen aufgetaucht, die »Afrikanisch Unabhängigen Kirchen – AUK«.²⁰ In ihrer Mehrheit wurden sie von charismatischen Frauen oder Männern gegründet, von »Prophetinnen« oder »Heilern«. Sie standen gleichzeitig für die Erfahrung und für den entschiedenen Willen, das Evangelium zu leben, ohne dadurch die afrikanischen kulturellen und religiösen Wurzeln verleugnen zu müssen. Die AUK sahen die Möglichkeit, eine direkte Linie zwischen der in der Bibel bezeugten Welt und ihrer eigenen Lebenswirklichkeit zu ziehen. Sie fanden, der Umweg über eine vom Westen verfasste und vermittelte Theologie und Spiritualität bringe sie einer in ihrem Alltag zu erlebenden Gotteserfahrung nicht näher. Diese direkte Linie lässt sich besonders gut dort beobachten, wo AUK Anweisungen aus dem Alten Testament in ihre eigene kirchliche Praxis übernehmen.

In Afrika hatte die politische Unabhängigkeit oft einen sehr hohen Preis gekostet. An vielen Orten bedeutete sie, dass das Kolonialregime durch die autoritäre Herrschaft einer Elite abgelöst wurde, die ihrerseits schamlos plünderte, was an Ressourcen vorhanden war. Jedenfalls bedeutete die politische Unabhängigkeit nicht eine wirtschaftliche oder gar wirtschaftliche Blüte. In diesem Umfeld boten die AUK eine Art Freiraum, in dem die Gläubigen dazu eingeladen und angeleitet wurden, eine eigene Identität aufzubauen. Diese Kirchen setzten um, was der kongolesische Theologe Oscar Bimwenyi-Kweshi gefordert hatte: das afrikanische Christentum müsse sich in den »Initiationshain« zurückziehen,²¹ sich dort mit den Geheimnissen der kulturellen und religiösen Überlieferungen vertraut machen, um von seiner westlichen Entfremdung gereinigt, nun mit klarer afrikanischer Identität aufzustehen.

Viele der AUK boten ihren Mitgliedern angesichts der raschen gesellschaftlichen Veränderungen, mit denen sie sich auseinanderzusetzen hatten, eine Möglichkeit, sich wenigstens religiös in eine vertraute Welt zurückzuziehen. Sie fanden in der Kirche etwas von

19 Der pfingstliche Theologe Frank D. MACCHIA hat eine »Global Pentecostal Theology« vorgelegt, die ihr Zentrum in der unterscheidbaren Erfahrung der »Taufe im Geist« hat, die er als ein »clothing with power« beschreibt; sie ist für ihr »the crown jewel of our theological distinctiveness« (*Baptized in the Spirit*. A Global Pentecostal Theology, Grand Rapids MI 2006, 14, 26).

20 Die sukzessive Aufschlüsselung der englischen Abkürzung AIC als »African Independent Churches«, dann als »African Indigenous Churches«, schließlich als »African Instituted Churches« lässt etwas von den Schwierigkeiten ahnen, das Phänomen systematisch zu erfassen. Siehe Allan H. ANDERSON, *Types and Butterflies. African Initiated Churches and European Typologies*, in: *Inter-*

national Bulletin of Missionary Research 25 (2001) 107–113.

21 Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Alle Dinge erzählen von Gott*. Grundlegung afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 1982.

22 Darunter die Kimbanguistenkirche in der DR Kongo oder die Aladura Kirche in Nigeria.

23 Den Ausdruck habe ich während eines Vortrags notiert, den David Maxwell im November 2005 in Lausanne hielt. Er entspricht der Wahrnehmung sehr vieler Mitglieder von pfingstlich-charismatischen Gemeinden, die davon ausgehen, Gottes Geist müsse jedenfalls einen Umweg über die USA machen, bevor er die Menschen hier erreiche.

24 Vgl. dazu die beiden Untersuchungen aus den USA: Shayne LEE / Philip SINITIERE, *Holy Mavericks*.

Evangelical Innovators and the Spiritual Marketplace, New York / London 2009; Jonathan L. WALTON, *Watch This! The Ethics and Esthetics of Black Televangelism*, New York / London 2009.

25 Für seine Selbstdarstellung siehe <http://www.dagheawardmills.org/> 15. 5. 2009.

26 Dag HEWARD-MILLS, *Win the Lost At any Cost*, o. O. 2001, zitiert auf: <http://www.reinfo.ch/lci/info.html> (23. 4. 2009)

27 Vgl. die gründliche Untersuchung von: Claudia WÄHRISCH-OBBLAU, *The Missionary Self-Perception of Pentecostal / Charismatic Church Leaders From the Global South in Europe*. Bringing Back the Gospel, Leiden/Boston 2009.

dem wieder, was sie aufgeben mussten, wenn sie aus ihrer ländlichen Umgebung durch Krieg oder wirtschaftliche Not in die Armenviertel an den Rändern der rapide wachsenden Städte gespült worden waren.

Viele AUK blieben auf ein bestimmtes Gebiet oder auf eine ethnolinguistische Gruppe begrenzt, vereinzelt breiteten manche sich international aus.²² Es war und ist aber vor allem die so genannte »Dritte Welle«, auch »Neo-Pentekostalismus« beziehungsweise »Neupfingstertum« genannt, die afrikanische charismatische Kirchen und Gemeinden zu internationalen Bewegungen werden ließ, die zur geistlichen Eroberung der Welt aufbrachen.

Auch im Neo-Pentekostalismus übernahmen die Vereinigten Staaten die Funktion eines Dynamo.²³ Die dritte Welle der Pfingstbewegung unterscheidet sich von den beiden früheren durch den intensiven, manchmal exzessiven Gebrauch der Medien der Massenkommunikation, durch eine gewisse Ökonomisierung des Glaubens, die Organisation der Kirche als Unternehmen. Kurz: der Neopentekostalismus ist die gleichzeitig kreative und problematische Antwort der Pfingstbewegung auf die Globalisierung.

Seit ihren Ursprüngen ist die Pfingstbewegung geprägt von ihrer Vision einer charismatischen Globalisierung. Doch nun verbindet sich das Sendungsbewusstsein mit der Überzeugung, eine Kirche lasse sich durch ein demjenigen von Wirtschaftsunternehmen ähnliches Management organisieren und ihr Wachstum strategisch planen, Mission sei als eine Form von effizientem Marketing zu betreiben. Neupfingstliche Gottesdienste übernehmen Ästhetik und Formensprache von Fernsehshows, die Gemeinde wird als Publikum wahrgenommen und behandelt.²⁴

Während Afrika vor allem in den beiden vergangenen Jahrhunderten das Ziel und Objekt westlicher missionarischer Unternehmungen war, so entstehen nun auf diesem Kontinent Gemeinden, Kirchen, die sich als Trägerinnen der »Dritten Welle« verstehen. In der jüngsten Etappe der Missionsgeschichte sind es nicht nur westliche, auch nicht nur lateinamerikanische (namentlich brasilianische) oder südkoreanische Kirchen und Organisationen, die sich gerufen wissen, in alle Welt hinauszuziehen, um den Menschen das Evangelium zu verkünden. Eine steigende Zahl von afrikanischen Kirchen weiß sich von Gott berufen, von ihm ermächtigt durch »die Kraft aus der Höhe«, das Evangelium als heilende und befreiende Botschaft weiterzugeben.

Um ein Beispiel zu erwähnen: Dag Heward-Mills, ursprünglich Arzt, stammt aus Ghana, sein Vater war ein ghanaischer Anwalt, seine Mutter die Tochter eines Auslandschweizerpaars. 1992 gründete er in Accra die »Lighthouse Chapel International«, eine neupfingstliche Kirche, die schließlich ihre erste Auslandfiliale in Genf eröffnen sollte.²⁵ Heward-Mills äußert sich in einer Weise, die mir für viele afrikanische pfingstliche Christinnen und Christen typisch scheint: »The spiritually alive sections of the world have shifted from Europe to the poorer and more deprived parts of the world. Today, Europe is the seat of Satan, with most people on that continent being atheists or non-believers. There is now a great need for us to reach out to such parts of the world. [...] It looks as though the responsibility of spreading the Gospel has shifted from Whites to men of colour.«²⁶

Afrika ist als »unheilbar religiös« eingestuft worden. Durch die Pfingstbewegung gewinnt afrikanische Religiosität eine neue Dynamik, sie öffnet sich und bricht auf über bisher beachtete Grenzen hinaus. Auf Handels- und Migrationsrouten findet sich eine steigende Zahl von afrikanischen Missionaren, von Frauen und Männern, die erfüllt und motiviert sind von der Überzeugung, dass ihnen ein Glaube eignet, der »Kraft Gottes« ist (Röm 1,16).

Und es sind insbesondere die Migrantinnen und Migranten, die nach Europa gelangt sind, die von sich sagen, dass sie Berufung, Methode und Schicksal von Paulus teilen.²⁷ Sie

kommen und verkünden das Evangelium zuerst unter Afrikanerinnen und Afrikanern, aber sie wissen, dass sie es eigentlich im wieder heidnisch gewordenen Europa verbreiten sollen. Dass dem Empfang, der ihnen hier bereitet wird, oft den Verlust von Status und Ansehen bedeutet, verstärkt ihre Selbstidentifikation mit dem Apostel. Wurde er nicht ebenfalls gering geachtet, misshandelt, ins Gefängnis geworfen und schließlich hingerichtet, aber war er nicht doch der Träger des Wortes des Lebens?

3 Die Anschlussfähigkeit und Attraktivität der Pfingstbewegung

Die Verbreitung charismatisch-pfingstlichen Christentums ins Afrika ist auffällig. Weshalb findet gerade diese Strömung der christlichen Kirche in Afrika besonders großen Anklang? Es gibt dafür eine Reihe von Gründen, auf die hier hingewiesen werden soll:

Das von den westlichen Missionen im 19. und 20. Jahrhundert gebrachte Christentum war geprägt vom Denken der frühen Moderne, auch in seiner pietistischen, beziehungsweise von angelsächsischen »awakenings« geprägten Variante. Als Evangelium wurde also ein Weltbild vermittelt, das sich deutlich unterscheiden sollte von einem vormodernen Verständnis von Gott und der Welt, wie die Missionierenden es bei denen erkannten, zu denen sie geschickt wurden. Afrikanische Religiosität und Weltbilder wurden leicht pauschal als »Animismus« etikettiert, als »Geister- und Ahnenglauben« diskreditiert, die durch aufklärerische Unterweisung überwunden werden sollten. Wer sich zum Christentum bekehrte, sollte all dies hinter sich lassen.

Einzelne akademische Entwürfe afrikanischer Theologie haben in Reaktion darauf versucht, einzelne Motive wie beispielsweise den Vorstellungskomplex um die Ahnen in einem reflektierten Prozess der Inkulturation in ihrem Diskurs wieder aufzunehmen und wieder zu Ehren zu bringen.²⁸ Im Gegensatz zu solchen Versuchen, die gelegentlich artifiziell scheinen und jedenfalls nur sehr beschränkt in die kirchliche Praxis hineinwirken, schließt pfingstlich-charismatische Theologie und Praxis unmittelbar an überlieferte Vorstellungen darüber

28 Bénézet BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986.

29 Birgit Meyer hat gezeigt, wie die von den Missionierenden im 19. Jhdt. importierte christliche Rede vom Teufel als Gefäß dient, in dem aufgehoben wird, was afrikanische traditionale Weltsicht an Gottheiten, Geistwesen u. ä. aufweist. (Birgit MEYER, *Translating the Devil. An African Appropriation of Pietist Protestantism. The Case of the Peki Ewe in Southeastern Ghana*, 1847-1992, Dissertation der Universität Amsterdam, 1995).

30 Vgl. Anmerkung 8, aber auch seinen auf Deutsch erschienenen Artikel: Leonildo Silveira CAMPOS, *Historischer Protestantismus und Pfingstbewegung in Brasilien. Annäherungen und Konflikte*, in: *ZMR* 81 (1997) 202-242.

31 Ähnlich spricht auch eine brasilianische Soziologin von »Integration und Antagonismus« in Bezug auf

lokales Wissen (Carla MAFRA, *Integração e antagonismo com o conhecimento local – uma análise do sistema ritual da IURD em dois contextos nacionais*, Vortrag gehalten an den IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 21.-24.9.1999 in Rio de Janeiro <http://www.ifcs.ufrj.br/jornadas/papers/ogst0601.rtf> [14.2.2006]).

32 »Pentecostalism promotes both modern and traditional ethics and gives room for the expression of a critique of modern conditions without turning its members into nostalgic conservatives. It enables people to cope with modernity's malcontents as well as to address its attractions. Pentecostalism's stance towards modernity is as contradictory as that of its adherents, who strive for it and reject it at the same time. Here again, it becomes clear that Pentecostalism, rather than representing a safe haven of modern religion in which people permanently remain, enables people

to move back and forth between the way of life they (wish to) leave behind and the one to which they aspire. Pentecostalism provides a bridge between ›traditional‹ and ›modern‹ concerns and allows people to express and reflect upon the tensions between them both.« (Meyer, *Translating the Devil* [wie Anm. 29], 307 [Übersetzung B. S.]) Vgl. auch Meyers Artikel »Make a Complete Break with the Past.« *Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse*, in: *Journal of Religion in Africa* 26 (1997) 1-34.

33 »... the way in which members are enticed to write new scripts for their lives.« (MEYER, *Christianity in Africa* [wie Anm. 11], 461).

34 Miroslav VOLF, *The Materiality of Salvation. An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 26,3 (1989) 447-467.

an, wie die Welt aufgebaut sei und funktioniere. In pentekostalen Gemeinschaften muss nicht darüber nachgedacht oder gar diskutiert werden, ob es Geister gebe und wie über sie zu sprechen sei. Ob religiöse Spezialistinnen und Spezialisten mit solchen Mächten und Kräften tatsächlich umgehen können, steht ebenfalls nicht in Frage. Geister werden als eine Wirklichkeit betrachtet, die mit dem identisch ist, wovon »die Bibel« spricht.²⁹ Dabei wird weder im Blick auf unterschiedliche Kontexte in Afrika noch im Blick auf unterschiedliche Texte in der Schrift differenziert. Biblische Texte dienen im Gegenteil als praktische Anleitung, um in der »geistlichen Kriegführung« möglichst effizient voranzukommen.

Der brasilianische Soziologe und Theologe Leonildo Silveria Campos hat in seinen Studien zur IURD³⁰ auf einen scheinbaren Widerspruch hingewiesen, der aber zur Attraktivität dieser neupfingstlichen Kirche beiträgt. Er macht auch ein wichtiges Element der Anziehungskraft des Pentekostalismus in Afrika aus. Pfingstliche Kirchen rufen auf, laden ein zu einem radikalen Bruch mit dem »Alten«, mit »Hexerei und Aberglauben«. Der radikale Bruch auf der diskursiven Ebene bedeutet nun aber nicht, dass das entsprechende Weltbild aufgegeben werden müsse. Er befreit vielmehr dazu, auf der Ebene der rituellen, spirituellen Praxis daran anzuknüpfen.³¹ In der Kraft des Heiligen Geistes kann mit den Kräften des Bösen umgegangen werden, können sie gebannt, in Schranken gewiesen, um dann endlich einmal ganz überwunden zu werden. Der Glaube muss und wird sich bewähren auf dem alltäglichen Schlachtfeld der Auseinandersetzung zwischen gut und böse. Er wird schließlich siegreich kämpfen mit den bösen Mächten, die Afrika und die Afrikanerinnen und Afrikaner seit jeher bedrohen, aber auch mit denjenigen, die erst in der und durch die globalisierte Gegenwart angefangen haben, das Leben zu behindern oder gar zu zerstören. Die in Amsterdam lehrende Ethnologin Birgit Meyer hat dies in Bezug auf spezifische Gemeinschaften und Kirchen in Ghana sorgfältig beobachtet und analysiert. Sie schreibt schließlich: »Der Pentekostalismus vertritt beides, moderne und traditionale Ethik. Er schafft Raum dafür, die modernen Lebensbedingungen zu kritisieren, ohne dadurch seine Mitglieder zu nostalgischen Konservativen zu machen. Er setzt Menschen instand, mit denjenigen umzugehen, die mit der Moderne unzufrieden sind, kann aber gleichzeitig die Attraktivität der Moderne anerkennen. Die Haltung des Pentekostalismus gegenüber der Moderne ist so widersprüchlich wie die seiner Anhängerinnen und Anhänger, die gleichzeitig danach streben und sie verwerfen. Auch hier wird deutlich, dass der Pentekostalismus weniger einen sicheren Hafen moderner Religion bietet, in dem Menschen bleiben können; er ermöglicht es ihnen vielmehr, sich zwischen der Art zu leben, die sie hinter sich lassen (möchten), und derjenigen, die sie anstreben, hin und her zu bewegen. Der Pentekostalismus bietet eine Brücke zwischen ›traditionalen‹ und ›modernen‹ Anliegen; er erlaubt es den Menschen, die Spannungen zwischen beiden zum Ausdruck zu bringen und darüber nachzudenken.«³²

Die Einladung zur radikalen Konversion³³ ist eine Anfangserfahrung im geistlichen Leben pfingstlich-charismatischer Christinnen und Christen. Eine Reihe von »postkonversiven Ritualen« hilft anschließend, den weiteren Weg als Fortschritt zu erkennen. In einem gesellschaftlichen Alltag, der oft genug von Rückschlägen oder Stillstand geprägt ist, machen die Gläubigen eine ermutigende Kontrasterfahrung.

Dabei kann den Pfingstlern nicht vorgeworfen werden, sie betrieben eine Spiritualisierung des Heils, die ihre Mitglieder in ihrem Engagement lähme, eine Verbesserung ihrer Lebensumstände anzustreben. Die Verkündigung in afrikanischen pfingstlich-charismatischen Bewegungen ist im Gegenteil von einer sehr zupackenden, konkreten »Materialität des Heils«³⁴ geprägt. Sie spricht den Gläubigen zu, Gottes Segen werde sich sehr handfest darin äußern, dass ihr Lebensstandard, Bildungsmöglichkeiten, Gesundheitszustand und soziale Unabhängigkeit sich sichtbar verbesserten.

Auf diese Weise werden pfingstlich-charismatische Gläubige zu Handlungssubjekten. Sie mögen in autoritären politischen Systemen leben, die ihnen kaum Möglichkeiten eröffnen, ihre Lebensbedingungen aktiv und nachhaltig zu gestalten. Sie mögen selbst überzeugt sein von einem Viktimisierungsdiskurs, der von verschiedenen Seiten im Blick auf Afrika und die Afrikaner und Afrikanerinnen immer noch gepflegt wird. Sie mögen sich individuell in Familien- und Clansystemen befinden, in denen patriarchal-autoritäre Hierarchien als Bollwerk gegen die Verunsicherung durch undurchschaubare Modernisierungsprozesse verteidigt werden. Sie mögen einem hoffnungslos ineffizienten Bildungs- oder Gesundheitswesen ohnmächtig ausgeliefert sein. Wenn sie zum pfingstlich-charismatischen Gottesdienst zusammenkommen, werden als Individuen angesprochen, durch die der Geist wirkt und handelt, wenn er denn in seiner Souveränität wehen will. Im symbolischen Raum des Gottesdienstes kann etwas von der biblischen Zusage erfahren werden, dass Letzte Erste sind und Erste Letzte (Lk 13,30).

Und schließlich noch dies: in der jüngsten Phase der Globalisierung wurde von deren Kritikern darauf hingewiesen und davor gewarnt, in diesem sich beschleunigenden Prozess der weltweiten Mobilität von Kapital und Arbeit blieben schließlich ganze Gruppen und Regionen als Ausgeschlossene im Elend zurück. Es steht hier nicht zur Debatte, inwiefern solche Warnungen sachlich begründet sind. Die Migration in den Westen ist sehr oft der Versuch, wenigstens im persönlichen Umfeld eine individuelle Lösung für Probleme zu suchen, die gesellschaftlich, politisch angegangen werden sollten, für die aber eine solche Lösung in absehbarer Zeit nicht zu erwarten ist. Etliche dieser Migranten sind jedoch in ihrem Selbstverständnis als Missionarinnen, als Missionare unterwegs. Das erlaubt es ihnen, die Erfahrung einer Abwertung, mit der die Ankunft oft verbunden ist, durch das Bewusstsein ihrer spirituellen Kompetenz zu kompensieren. In der Globalisierung pfingstlich-charismatischer Spiritualität können Afrikanerinnen und Afrikaner prominente Rollen einnehmen, und sie tun es.

4 Herausforderungen

Ich habe zu Beginn behauptet, die beiden großen Ströme afrikanischer Theologie, die Emmanuel Marty zu Beginn der 1990er Jahre identifizierte, seien in den Kirchen und Bewegungen, die gegenwärtig das Gesicht des afrikanischen Christentums prägen, nur schmale Kanäle, die von wenigen akademisch geschulten Theologen und vereinzelt Theologinnen befahren werden, während der Hauptstrom als pfingstlich-charismatisches Wildwasser dahin ziehe. Worin bestehen also die Herausforderungen, denen sich afrikanische Theologie zu stellen hat?

Ich nenne drei, von denen die erste die Vorbedingung dafür ist, dass auch die beiden anderen angenommen werden können.

Zunächst plädiere ich entschieden dafür, jene Sprachfähigkeit zu entwickeln, die das Gespräch über und vor allem mit charismatisch-pfingstlichen Christinnen und Christen in und aus Afrika erst möglich und fruchtbar macht. Es steht außer Frage, dass pfingstlich-charismatische Theologie schon nur deswegen, weil sie zum allergrößten Teil mündlich betrieben wird, nach anderen Regeln formuliert werden muss als jene Theologie, die im akademischen Umfeld im Gespräch ist und ins Gespräch kommt. Pfingstlich-charismatische Christlichkeit bedeutet vor allem eine rituelle Praxis und einen daraus genährten und von daher geprägten Lebensvollzug. In Anlehnung an ein Verständnis theologischer Lehre als »Grammatik des Glaubens«³⁵ meine ich, die notwendigen Prozesse seien vergleichbar. Bei

der Verschriftlichung und systematischen Erfassung einer Sprache muss erarbeitet werden, wie die gesprochenen Laute wiedergegeben werden sollen, und welche grammatikalische Grundstruktur erkannt und definiert wird. In ähnlicher Weise muss auch für den afrikanischen Pentekostalismus erst noch genau hingehört werden und sorgfältig geprüft werden. Erst so kann eine grammatikalische Struktur erkannt und beschrieben werden, die diese lebendige Wirklichkeit nicht in ein Korsett zwingt, das ihr nicht gerecht wird, sondern es erlaubt, die afrikanische pfingstlich-charismatische Spiritualität adäquat zu systematisieren.

Wenn afrikanische Theologie über das Stadium pauschaler Diffamierung (oder in einzelnen Fällen ebenso pauschaler Verklärung) hinaus gelangen will, muss sie die »pfingstliche Sprache« lernen, zumindest so weit, dass sie sie einigermaßen verstehen kann, vielleicht sogar, dass sie sich ein Stück weit darin ausdrücken kann.

Wenn eine solche Verständigung möglich geworden sein wird – das Futurum exactum ist hier mit Bedacht gesetzt –, dann wird es auch möglich sein, die beiden anderen Herausforderungen neu aufzunehmen, die in den Stichworten »Inkulturation« und »Befreiung« bleibend gültig formuliert sind.

Zum einen wird es gelingen zu würdigen, was das pfingstlich-charismatische Christentum zu einer Inkulturation beiträgt, die nicht nostalgisch versucht, Vergangenes künstlich wieder zu beleben, sondern im Gegenteil traditionale Vorstellungen als lebendig erkennt und sie so aufnehmen und anpassen kann, dass sie Afrikanerinnen und Afrikanern ein nicht über die Maßen entfremdetes Leben in einer immer stärker global vernetzten Zukunft erleichtern. Eine solche Theologie wird beispielsweise befreiend und zukunftsweisend auf den Umstand antworten können, dass in modernen afrikanischen Städten teilweise höchst problematische Formen dessen auftreten, was der englische Begriff »witchcraft« besser bezeichnet als die deutsche »Hexerei«.

Gleichzeitig wird sie nicht vorschnell ideologisch, sondern präzise analysierend unterscheiden können, was pentekostale Praxis gegebenenfalls zur tatsächlichen Verbesserung der Lebensbedingungen nicht nur ihrer Gläubigen, sondern einer ganzen Gesellschaft beiträgt. Sie wird die »resilience«, den elastischen Widerstand³⁶ pfingstlicher Gläubiger wahrnehmen und zur Geltung bringen. Und sie wird akzeptieren, dass pfingstliche Spiritualität ein legitimer Ausdruck der Hoffnung auf ein besseres Leben ist in einem Kontext mit faktisch äußerst eng begrenzten Perspektiven und teilweise brutal reduzierten Handlungsoptionen. Sie wird aber ebenso erkennen, wo eine Bewegung zu Recht die klassische Marx'schen Kritik verdient, ihre Spiritualität lähme Menschen in ihrem Widerstand gegen Ungerechtigkeit und Gewalt, anstatt sie zum Widerstand, zum Aufbau von etwas Neuem fähig zu machen. Eine solche Theologie wird beispielsweise zur Kenntnis nehmen, dass, um noch einmal auf die Arbeiten von Birgit Meyer hinzuweisen, viele afrikanische Varianten des »Wohlstandsevangeliums« sehr eigenständig sind und ernst genommen werden müssen.³⁷ Sie wird aber auch beobachten und benennen können, wo diese Spiritualität höchst problematische Praktiken aufnimmt, die Zustände andauern lassen, die um Gottes und um der Menschen willen verändert werden müssten.³⁸

35 »Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens« lautet der deutsche Titel von: George LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984 (*Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1992).

36 James C. SCOTT, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven/London 1985.

37 Beispielsweise: Birgit MEYER, *Waren und die Macht des Gebets. Zur Problematik des Konsums in ghanaischen Pfingstkirchen*, in: *Sociologus* 1 (1998) 42–72.

38 Siehe die schneidende Kritik an der ganzen Schule des »positive thinking« von Barbara EHRENREICH, *Smile or Die. How Positive Thinking Fooled America and the World*, London 2009.

Zusammenfassung

Pfingstlich-charismatische Bewegungen bilden den am stärksten wachsenden Teil nicht nur des afrikanischen Christentums. Sie leisten einen oft übersehenen Beitrag zur gegenwärtigen afrikanischen Theologie. Um diesen Beitrag kritisch zu würdigen, wird ihre Geschichte zumindest in groben Zügen zur Kenntnis genommen; sie wird auch im Zusammenhang mit den drei Wellen der weltweiten Pfingstbewegung der letzten hundert Jahre gesehen. Die erste Herausforderung an gegenwärtige afrikanische Theologie besteht darin, eine interkulturelle Hermeneutik zu entwickeln, die diese Bewegungen nicht vorschnell disqualifiziert. Dies ermöglicht es, danach zu fragen, ob und wie pfingstlich-charismatische Theologie und Praxis bezogen werden kann auf »Inkulturation« und »Befreiung«, die beiden Hauptströme afrikanischer Theologie Ende des 20. Jahrhunderts.

Abstract

Pentecostal and charismatic movements are not only the most rapidly growing segment within African Christianity. They also contribute in important ways to contemporary African theology, even though their contribution is often overlooked. In order to allow for a critical assessment of their input, one has to know the main elements of their history – also in relation to the three waves of the worldwide Pentecostal movement of the last century. The first challenge for today's African theology is to develop an intercultural hermeneutics which does not prematurely dismiss or disregard these movements. This then makes it possible to ask whether and how Pentecostal and charismatic theology and practice can be related to »inculturation« and »liberation« as the two main currents of African theology at the turn of the millennium.

Sumario

Los movimientos carismáticos pentecostales son la parte que crece más, no sólo en el cristianismo africano. Aportan una contribución con frecuencia infravalorada a la teología africana. Para poder valorarla de forma crítica, se esboza en grandes rasgos la historia de dichos movimientos, que es vista en el contexto de las tres oleadas del movimiento pentecostal mundial en los últimos cien años. El primer reto de la teología africana actual consiste en desarrollar una hermenéutica intercultural que no descalifique de antemano a dichos movimientos. Esta es la base para preguntar después si y cómo una teología carismática pentecostal puede hablar de »inculturación« y »liberación«, las dos principales corrientes de la teología africana al final del siglo XX.

Die Kirche im Dienst an Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden

Die Zweite Afrikasynode als Herausforderung
an die Afrikanische Theologie

von Marco Moerschbacher

1 Einführung

In diesem Beitrag möchte ich in einen theologischen Dialog mit afrikanischen Ortskirchen treten und aus der Sicht eines deutschen Theologen einen Beitrag zu einer Debatte leisten, die im Zusammenhang mit der »Zweiten Sondersammlung der Römischen Bischofssynode für Afrika« geführt wird. Dabei geht es mir darum, die Zweite Afrikasynode als einen »synodalen Prozess« aufzuzeigen. Dieser ist mit Vorbereitung, Abhaltung und Rezeption naturgemäß auf Zukunft hin offen und mit anderen Rezeptionsprozessen, etwa des Zweiten Vatikanischen Konzils oder der »Ersten Afrikasynode« auf vielschichtige Weise verschränkt.

In einem ersten Schritt möchte ich die Vorgeschichte der Zweiten Afrikasynode aufzeigen und die Vorbereitungen, die damit verbundenen Texte, die *Lineamenta* und das *Instrumentum laboris*, sowie einige afrikanische Reaktionen darauf zusammenfassen. Zweitens möchte ich einige markante Wortbeiträge auf der Synode selbst vorstellen. In einem dritten Schritt schließlich möchte ich aus meiner Sicht einige kritische theologische Punkte benennen. Dabei geht es zum einen um Herausforderungen an die Afrikanische Theologie, zum anderen um das Verhältnis zwischen nordatlantischen und afrikanischen Kirchen.

2 Zur Vorgeschichte der Zweiten Afrikasynode

2.1 Ankündigung, Thema und Form der Synode

Bereits Johannes Paul II. hatte am 13. November 2004 seine Absicht verkündet, eine »Zweite Sondersammlung der Römischen Bischofssynode für Afrika« einzuberufen. Die erste hatte im April 1994 in Rom stattgefunden, zu dem Thema »Die Kirche in Afrika und ihr Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000: ›Ihr werdet meine Zeugen sein« (vgl. Apg 1,8)«. Ein Jahr später, 1995, hatte Johannes Paul II. in seinem Postsynodalen Apostolischen Schreiben »Ecclesia in Africa«¹ die Ergebnisse dieser Bischofssynode zusammengefasst und veröffentlicht.

Nun also, nach nur 10 Jahren, der Wunsch nach einer »Zweite Afrikasynode«. Benedikt XVI. bestätigte am 22. Juni 2005 die Absicht, eine solche Synode abzuhalten und

¹ JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa* an die Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und alle gläubigen Laien über die Kirche in Afrika und

ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 123, hg. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ), Bonn 1995.

benannte als Thema der Synode: »Die Kirche in Afrika im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens. ›Ihr seid das Salz der Erde ... , ihr seid das Lichte der Welt« (Mt 5,13-13)«. Der »Außerordentliche Rat der Römischen Bischofssynode für Afrika« und das zuständige Sekretariat unter der Leitung von Erzbischof Eterovic haben am 27. Juni 2006 die *Lineamenta* zu dieser Zweiten Afrikasynode vorgelegt. Bis Oktober 2008 hatten die afrikanischen Bischofskonferenzen und Vereinigungen von Bischofskonferenzen und die Römischen Dikasterien Zeit, auf die *Lineamenta* durch Beantwortung des angehängten Fragebogens oder anders zu reagieren. Auf der Basis dieser Eingaben verfasste das Sekretariat und der zuständige Rat dann das offizielle Arbeitspapier der Synode, das *Instrumentum Laboris*, das Benedikt XVI. am 19. März 2009 in Kamerun den afrikanischen Bischöfen und der Öffentlichkeit vorstellte.

Die Römische Bischofssynode ist ein reines Beratungsgremium des Papstes und diesem direkt unterstellt. Die ordentlichen Versammlungen finden alle zwei Jahre statt, die Sonderversammlungen werden vom Papst nach Bedarf einberufen. Es gibt ein ständiges Generalsekretariat (z. Zt. unter der Leitung von Erzbischof Nikola Eterovic), einen Generalrat und für jeden Kontinent einen außerordentlichen Rat. Der außerordentliche Rat für Afrika steht unter der Leitung von Kardinal Francis Arinze, Nigeria. Das Präsidium der Zweiten Sonderversammlung für Afrika bestand aus: Kardinal Francis Arinze, Kardinal Wilfrid Fox Napier von Durban (Südafrika) und Kardinal Théodore-Adrien Sarr von Dakar (Senegal). Sekretäre waren Erzbischof Antonio Franklyn von Luanda und Bischof Edmond Djitangar von Sarh (Tschad). Den wichtigen Posten des Relators hatte Kardinal Peter Turkson von Cape Coast, Ghana, inne.² Die Synode wurde vom 4. bis 25. Oktober 2009 in Rom abgehalten.

2.2 Die Lineamenta

2.2.1 Zum Text

Das erste vorbereitende Dokument, die *Lineamenta*, wurden bereits am 27. Juni 2006 vom Sekretariat der Römischen Bischofssynode vorgestellt und in arabischer, französischer, englischer, italienischer und portugiesischer Sprache veröffentlicht.

Die *Lineamenta* stellen in fünf Kapiteln die Situation des afrikanischen Kontinents heute sowie die Bedeutung von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden für Afrikas Kirche und Gesellschaft dar. In der Einleitung wird die Kontinuität dieser Zweiten Afrikasynode zur Ersten betont. Beide Versammlungen wissen sich dem Geist einer »Evangelisierung in die Tiefe« verpflichtet. Versöhnung, Gerechtigkeit und Friede war bereits eines der fünf großen Themen der Ersten Afrikasynode und soll nun, angesichts sich verschärfender Krisen auf dem afrikanischen Kontinent, eigens aufgegriffen werden.

Im ersten Kapitel, »Afrika an der Schwelle zum 21. Jahrhundert«, werden in einer Art Bilanz des letzten Jahrzehnts die positiven und negativen Entwicklungen aufgezeigt. Die negativen Eindrücke überwiegen allerdings: »In diesen Zeiten ist Afrika mehr als je zuvor abhängig von den reichen Ländern, mehr als jeder andere Kontinent ihren Manövern ausgesetzt, die darauf angelegt sind, mit der einen Hand zu geben und mit der anderen Hand

² Kardinal Turkson ist inzwischen zum Präsidenten des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden in Rom ernannt worden.

³ Vgl. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20060627_ii-assembly-africa_en.html. Diese und alle folgenden Übersetzungen M. M.

⁴ Raymond OLUSESAN AINA, The Synod for Africa and its Lineamenta: Questions and suggestions, in: *African Ecclesiastical Review* (2007) No. 3-4, 155-179.

⁵ Vgl. Pius RUTECHURA, From the First to the Second Synod of Bishops. Hopes and prospects for the Church in Africa, in: *Hekima Review* No. 38 (2008) 8-17, hier 15.

zweifach zu nehmen sowie eine starke Kontrolle über das politische, wirtschaftliche, soziale und sogar kulturelle Leben der afrikanischen Länder zu behalten.« (LIN 8)³

In einem weiteren Schritt werden die anstehenden Herausforderungen in drei Kategorien benannt, nämlich sozio-politisch (Bildung einer politischen Führungsschicht und legitimer Staaten, Demokratisierung, Menschenrechte des Individuums), sozio-ökonomisch (ungerechte Handelsstrukturen, Bildungs- und Gesundheitswesen, Arbeitslosigkeit, Migration, falsche Landwirtschaftspolitik, Waffenhandel), und, besonders erwähnenswert, sozio-kulturell: »Es gibt keine technische Entwicklung ohne kulturelle Wurzeln.« (LIN 23). Hier geht es um Fragen wie das Verhältnis von Tradition und Moderne, Tribalismus, sexuelle Ausbeutung von Frauen, Landflucht und die Krise traditioneller afrikanischer Werte.

Das zweite Kapitel handelt von »Jesus Christus, Wort und Brot des Lebens, unser Versöhner und unser Friede«. In den knappen Ausführungen über das Wort Gottes und die Bedeutung der Eucharistiefeier, die eigentlich Bürgerkriege zwischen christlichen Brüdern (und Schwestern) unmöglich machen müsste, findet sich mit Blick auf Afrika eine klare Option für die Armen: »[...] die Kirche hat eine präferentielle Option für die Armen getroffen. So erkennt sie die entmenslichende Situation der Unterdrückung der afrikanischen Völker an.« (LIN 32)

Das dritte Kapitel stellt die »Kirche als Sakrament der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens in Afrika« vor. Die von der Ersten Afrikasynode und dem postsynodalen Schreiben *Ecclesia in Africa* formulierte Vorstellung von der »Kirche als Familie Gottes« wird aufgegriffen. Diese nehme afrikanische Werte auf (den sakralen Charakter des Lebens, die Bedeutung der Gemeinschaft sowie die des Wortes) und betone die grundlegende Verbindung von Evangelisierung und Förderung des Menschen. Nur eine solche Kirche könne in Afrika missionarisch sein. Des Weiteren stellt dieses Kapitel einige Prinzipien der kirchlichen Soziallehre vor, die für Afrika von besonderer Bedeutung sei.

Das vierte Kapitel über »Das Zeugnis einer Kirche, die das Licht Christi über der Welt erstrahlen lässt« nimmt zuerst die Kirche in ihrer hierarchischen Struktur in den Blick und betont sodann die besondere Rolle der Laien in der Mission der Kirche. Dies beziehe sich besonders auf die »irdischen Wirklichkeiten«.

Das fünfte Kapitel beschreibt einige »Spirituelle Grundlagen der Förderung von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden in Afrika« im Sinne einer handlungsorientierten Spiritualität. Als Quelle der Hoffnung werden die kleinen christlichen Gemeinschaften, neue geistliche Bewegungen sowie die reiche Vielfalt der Berufungen in Afrika genannt.

2.2.2 Reaktionen

Die Reaktionen afrikanischer Theologen auf die Synodenankündigung und die *Lineamenta* ließen erkennen, dass das gewählte Thema in Afrika von hoher Aktualität ist und angesichts von Krisenregion wie Darfur, östlicher Kongo, Simbabwe einige der wichtigsten, heute anstehenden Herausforderungen aufnimmt.

Einige kritische Punkte wurden jedoch benannt:

- ♦ *Die Zeitplanung.* Im gesamten synodalen Prozess der afrikanischen Ortskirchen erscheint die Zeitplanung als zu gedrängt. Warum bereits jetzt eine Zweite Afrikasynode, wo doch die Erste noch lange nicht rezipiert ist. »Eine heiße Suppe löffelt man nicht in Eile«⁴. Und die Themen der Ersten Afrikasynode sind sicher noch »heiß«, etwa die Fragen einer tiefgehenden Inkulturation, der Rolle der Kirche und der Theologie in den afrikanischen Gesellschaften, die Herausforderungen durch HIV und AIDS, Gendergerechtigkeit, Migration und Raubbau an den natürlichen Ressourcen.⁵ Sollten die afrikanischen

Kirchen nicht eher an der Lösung dieser Probleme arbeiten als an einem weiteren Konsultationsprozess in Rom?

♦ *Die Form.* Kritische Anmerkungen gab es auch zur Form einer »Römischen Bischofssynode für Afrika«. ⁶ Ist die Bischofssynode als bloßes Beratungsorgan des Papstes das geeignete Instrument, um den weiteren Weg der Ortskirchen Afrikas vorzuzeichnen? Ist die Autonomie der afrikanischen Ortskirchen in all ihrer Verschiedenheit hinreichend gesichert? Müsste die Vereinigung der afrikanischen Bischofskonferenzen SECAM nicht eine bestimmendere Rolle spielen?

♦ *Die Glaubwürdigkeit der Kirche.* Inhaltlich wurde an den Ausführungen der *Lineamenta* zum Thema Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden besonders bemängelt, dass jegliche selbstkritische Reflexion auf die Rolle der Kirche fehle. Wenn die Kirche glaubwürdige Empfehlungen zu diesem Themenbereich geben will, muss sie sich zunächst selbst einer Gewissenserforschung unterziehen und in ihren eigenen Reihen für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden sorgen. Die Rolle der getauften, so genannten Laien im Aufbau der Kirche werde immer noch nicht gewürdigt, die *Lineamenta* übersähen die kirchliche Diskriminierung von Frauen sowie Klerikalismus und Machtmissbrauch in der Kirche. Auch fehlten Problemanzeigen wie der Umgang der Kirche mit HIV und AIDS sowie die Frage der finanziellen Abhängigkeit der afrikanischen Ortskirchen.

Einige dieser Punkte wurden wohl auch von den afrikanischen Bischofskonferenzen moniert, denn sie werden im darauf folgenden *Instrumentum Laboris* aufgegriffen.

2.3 Das Instrumentum Laboris

2.3.1 Zum Text

36 Antworten von afrikanischen Bischofskonferenzen, die Reaktionen zweier Kirchen mit nichtlateinischem Ritus sowie 25 Eingaben verschiedener Dikasterien der Römischen Kurie und der Vereinigung der Ordensoberen bildeten die Grundlage für das vom Römischen Generalsekretariat verfasste und am 19. März d. J. von Benedikt XVI. der Öffentlichkeit vorgestellte Arbeitspapier (*Instrumentum Laboris*) für die Zweite Afrikasynode. Das Dokument ist in vier Kapitel gegliedert, die sich, unter Verkürzung des ersten, die afrikanische Situation beschreibenden Teils an die Gliederung der *Lineamenta* anlehnen.

In der Einleitung von Erzbischof Eterovic klingen wichtige Motive an, die im späteren Text wieder aufgegriffen werden: die Sünde als Wurzel von Konflikt und Gewalt, die Aufmerksamkeit für Menschen am Rande der Gesellschaft, die Notwendigkeit des Dialogs als Grundlage für eine neue Qualität von Beziehungen in den afrikanischen Gesellschaften.

Im ersten Kapitel, »Die Kirche im heutigen Afrika« wird, wie schon in den *Lineamenta*, eine Bilanz der Zeit zwischen Erster und Zweiter Afrikasynode gezogen. Theologisch wird der Vorstellung von der Kirche als Familie Gottes ein neuer Bezugspunkt hinzugefügt: Sie sei »Salz der Erde« und »Licht der Welt« ⁷ (IL 15).

⁶ So etwa Pierre LEFEBVRE, Préparer la synode des évêques pour l'Afrique, in: *Spiritus* 186 (2007) 91-96, und Karl NEUFELD, Zweite Afrika-Synode, in: *Stimmen der Zeit* (2007) 495-498. Auf Seiten der afrikanischen Theologen etwa Augustin RAMAZANI BISHWENDE, Le prochain Synode africain est-il pertinent?, in: *Nouvelle Revue Théologique* 129 (2007)

591-607. Vgl. auch Joseph NDI OKALLA (Hg.), *Le deuxième synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent*. Document de travail (Paris 2009), sowie Paulin POUCOUTA (Hg.), *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*. «Vous êtes le sel de la terre ... vous êtes la lumière du monde»

(Mt 5,13-14). Colloque international en préparation à la Deuxième Assemblée Spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques (Yaoundé, du 18 au 21 novembre 2008), Yaoundé 2009. ⁷ http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20090319_instlavor-africa_en.html.

Die Rezeption von *Ecclesia in Africa* habe die Entwicklung der kleinen christlichen Gemeinschaften gefördert, sie seien »wahrhaft Orte des Studierens, Meditierens und Austauschens über das Wort Gottes. Sie suchen Wege, den christlichen Glauben in dem typischen Kontext einer traditionellen afrikanischen Gemeinschaft auszudrücken.« (IL 19)

Dieser Rezeptionsprozess betreffe auch, und diese Fragen blieben in den *Lineamenta* ausgespart, den Umgang der Kirche mit HIV und AIDS sowie die Bemühungen um finanzielle Eigenständigkeit der afrikanischen Ortskirchen.

Die starke Betonung der Kultur wird wiederholt und in der Analyse auf die gegenwärtige Krise angewandt: »Tief in einer Kultur verwurzelt zu sein, ist der Schlüssel zu einer ganzheitlichen Entwicklung.« (IL 30) Und gerade in Afrika sei diese Verwurzelung in der Kultur durch die so genannte Moderne bedroht: »Unter dem Deckmantel der Moderne scheint ein Prozess stattzufinden, der darauf angelegt ist, die afrikanische Kultur zu zerstören.« (IL 31) Die afrikanischen Werte, die hier auf dem Spiel stehen, werden wie folgt genannt: Respekt vor den Ältesten, Achtung für Frauen als Mütter, eine Kultur der Solidarität und gegenseitiger Hilfe, Gastfreundschaft, Einheit und Respekt vor dem Leben (vgl. IL 30).

Und hier findet sich der erste selbstkritische Appell an die Kirche *ad intra*: Im Einsatz für die Gerechtigkeit des Reiches Gottes müsse die Kirche Gerechtigkeit zuerst in ihren eigenen Reihen leben (vgl. IL 43).

Das kurze zweite Kapitel »Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden – eine dringende Notwendigkeit«, analysiert die Anknüpfungspunkte und Hindernisse für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden in Kirche und Gesellschaft in Afrika. Allerdings fällt die kritische Analyse der Gesellschaft deutlicher aus als die der Kirche, etwa in der Frage der Diskriminierung von Frauen. Der Abschnitt über Gerechtigkeit benennt klar besondere aktuelle Problembereiche: den Umgang mit Gefangenen, die Kultur der Straffreiheit, das ökologische Problem (einschließlich Klimawandel und gen-veränderter Nahrungsmittel), die verfehlte Agrarpolitik sowie die Frage von Frauenrechten. Erneut wird die Abwertung traditioneller afrikanischer Kultur, sowohl innerhalb Afrikas als auch von außen, als Grundübel gebrandmarkt:

»[...] ein tieferer Grund für die mangelnde Stabilität der Gesellschaften auf dem Kontinent hängt mit der kulturellen Entfremdung und Rassendiskriminierung zusammen, die im Lauf der afrikanischen Geschichte einen Minderwertigkeitskomplex, Fatalismus und Furcht hervorgebracht haben. Eine Missachtung afrikanischer Sprachen und oraler afrikanischer Literatur hat zur Zurückweisung von genuin afrikanischen Werten geführt. Das Fehlen dieser Referenzpunkte hat bei den jungen Leuten zu Instabilität geführt.« (IL 66).

Die ambivalente Rolle der Kirche in diesem geschichtlich bis auf die Anfänge des Kontakts zwischen Europa und Afrika zurückgehenden Prozess findet hier keine Erwähnung.

»Kirche als Familie Gottes: ›Salz der Erde‹ und ›Licht der Welt‹« – so das dritte Kapitel. Als wichtigste Herausforderung an Kirche und Theologie wird die Aufgabe der Inkulturation benannt, und zwar in ihrer zweifachen Zielrichtung: die christlichen Werte mögen der Bedrohung der afrikanischen Kulturen wehren, und die afrikanischen Kulturen mögen genuin afrikanische Ausdrucksformen christlichen Lebens, Feierns und Denkens hervorbringen (vgl. IL 74).

Die zentrale Rolle kleiner christlicher Gemeinschaften in einer Kirche, die sich als Familie Gottes versteht, wird erneut betont und mit der Frage der Führungsverantwortung von Laien verknüpft: »Die Rolle von Laien-Animatoren in diesen Gemeinschaften ist von besonderer Bedeutung, da sie einen Leitungsdienst (*leadership-service*) gewährleisten, der den Mitgliedern hilft, in ihrem Glauben zu wachsen und sich um Versöhnung und eine

gerechtere und friedlichere Welt zu bemühen. Zweifellos muss in diesem ›Bereich‹ noch viel theologische Arbeit geleistet werden.« (IL 93)

Das vierte Kapitel, »Das Handeln der Kirche als Familie Gottes: Zeugnis und Perspektiven«, ruft zu einer »tieferen Umkehr« (IL 104) auf. Alle Christinnen und Christen seien zur Heiligkeit und zur Verkündigung aufgerufen, und diese bestehe zunächst im »Zeugnis des Lebens«. Aufgeführt werden die verschiedenen Gruppen der in der Verkündigung Tätigen (Bischöfe, Priester, Ordensleute, Katholische Aktion, Laienvereinigungen, Katechisten) sowie die kirchlichen Strukturen und Institutionen, die zu einer Kultur der Gerechtigkeit und des Friedens beizutragen haben: die Bischofskonferenzen, die gesamtafrikanische SECAM, Kommissionen *Justitia et Pax*, die Priesterseminare und die Ausbildungshäuser der Orden, Gesundheits- und Bildungsinstitutionen sowie die Universitäten.

Die Schlussfolgerung schlägt eine Brücke zwischen der Situation auf dem afrikanischen Kontinent und dem Verhältnis Afrikas zu anderen Kontinenten: »Die Kirche Gottes in Afrika, treu zu ihrer Berufung, die Frohe Botschaft zu verkünden, möchte sich mehr und mehr öffnen für die Mission *ad intra* auf dem eigenen Kontinent und *ad extra* gegenüber den Kirchen anderer Kontinente, mit denen sie in Kontakt steht.« (IL 148)

2.3.2 Reaktionen

In der Literatur haben die Reaktionen auf das *Instrumentum Laboris* wohl aufgrund der Kürze der Zeit relativ wenig Niederschlag gefunden. Auf mehreren theologischen Konferenzen⁸ im Vorfeld der Afrikasynode wurden, unter Würdigung der Entwicklung von den *Lineamenta* zum *Instrumentum Laboris*, einige Punkte kritisch benannt. Die Kirche als Familie Gottes bedürfe, gerade in Anlehnung an traditionelle afrikanische Kulturen, eines Korrektivs der Geschwisterlichkeit: *Église-fraternité*, um patriarchaler und klerikalistischer Hierarchisierung wirksam entgegenzutreten. Horizont der Geschwisterlichkeit und damit auch der Kirche als Familie Gottes sei die gesamte Menschheit. Sodann werde nicht hinreichend klar, dass sich die Qualifizierung »Salz der Erde« und »Licht der Welt« nicht auf den einzelnen Christ, die einzelne Christin beziehe, sondern auf die Kirche als Gemeinschaft.

Diese Punkte finden sich auch wieder in dem theologischen Kommentar zum *Instrumentum Laboris*, der auf einer Studiensitzung der sich im Aufbau befindlichen »Vereinigung afrikanischer Theologinnen und Theologen« in Côte d'Ivoire erstellt wurde.⁹ Diese Vereinigung entsandte während der Synode auch zwei Vertreter nach Rom, die das dort vertretene Sekretariat der gesamtafrikanischen Vereinigung von Bischofskonferenzen SECAM verstärkten und den genannten Kommentar den Synodenteilnehmern aushändigten.

⁸ Es sind dies die CIWA Theology Week die vom 31. März bis 4. April 2009 in Port Harcourt, Nigeria, zum Thema der Synode stattfand, sowie die von der Vereinigung der katholischen Universitäten Afrikas und Madagaskars ASUNICAM in Nairobi durchgeführte Konferenz »Catholic Universities in Africa for peace and reconciliation: Searching for root causes and solutions to conflicts«, 30. Juni bis 2. Juli 2009.

⁹ Vgl. Nathanaël SOËDÉ (Hg.), *Contribution de l'Association Théologiens Africains*. Deuxième

Assemblée Spéciale du Synode des Evêques, Abidjan 2009.

¹⁰ Vgl. Eugene ELOCHUKWU UZUKWU CSSp, »Die Kirche in Afrika im Dienst an Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden«. Eine Antwort aus nigerianischer Perspektive, in: *Forum Weltkirche* 128 (2009) 4, 17–22.

¹¹ Vgl. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20091004_sinodo-africa_ge.html. Auf der Seite http://www.vatican.va/roman_curia/synod/index.htm findet sich die vollständige Dokumentation

der Afrikasynode, auch die im Folgenden wiedergegebenen Wortbeiträge. Allerdings sind die wenigsten Dokumente ins Deutsche übersetzt. Für eine Auswahl von Wortmeldungen auf der Synode in deutscher Sprache siehe: Quo vadis, Afrika? Interventionen der Synodenteilnehmer zu ausgewählten Themen, in: *missio korrespondenz* (2009) 4, 3–7.

¹² Vgl. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091005_rel-ante-disceputationem_en.html.

Der nigerianische Theologe Eugene Uzukwu Elochukwu¹⁰ zeigt an drei Bereichen auf, dass das *Instrumentum Laboris* zentrale Themen benennt, aber aus verschiedenen Gründen in den konkreten Handlungsempfehlungen zu zögerlich ist. Diese Bereiche sind die Globalisierung, wo gerade nigerianische Christinnen und Christen eine schärfere Verteilung von Korruption und Ausbeutung der Rohstoffe erwarten, die Rolle von Frauen, deren Wahrnehmung im Dokument stark von der Frau als Mutter und Dienerin des Lebens und zu wenig von der Frau als aktiv kämpfende Protagonistin gesellschaftlichen Wandels geprägt ist, und schließlich der Dialog mit den traditionellen afrikanischen Religionen, deren Impulse gerade im Bereich von Heilung und Versöhnung von der katholischen Kirche zu wenig aufgegriffen würden.

3 Einige Wortmeldungen auf der Synode

Dass sich so hochrangige Vertreter der afrikanischen Kirche drei Wochen Zeit nehmen, um miteinander und mit Expertinnen und Experten aus der ganzen Welt über einen so wichtigen Themenbereich zu sprechen, ist an sich schon eine menschlich und ekklesiologisch bedeutsame Tatsache. Die Offenheit des Austauschs und die Befassung auch mit brisanten und umstrittenen Themen wurde von allen Beteiligten gelobt. Es tritt eine neue Generation afrikanischer Bischöfe an, die das Verhältnis zwischen Moderne und Tradition als einen wichtigen Aufgabenbereich ansehen und die Probleme offen ansprechen.

Bereits in seiner Eröffnungsansprache¹¹ weist Benedikt XVI. mit klaren Worten auf die anhaltende Marginalisierung des afrikanischen Kontinents und die neo-kolonialistische Ausbeutung der natürlichen Ressourcen Afrikas hin. Mit Hinweis auf den spirituellen und kulturellen Reichtum bezeichnet er Afrika als »spirituelle Lunge« für die Welt – eine Lunge, die aber, bedroht durch Globalisierung und Materialismus, krank werden könne.

Der Relator, Kardinal Peter Turkson, stellt in seiner *Relatio ante disceptationem*¹² Afrika als Kontinent der Chancen dar. Trotz eines verbreiteten negativen Images Afrikas in den Medien sei die Bilanz der letzten Jahrzehnte eine gemischte: auf der positiven Seite sei die Dynamik der afrikanischen Kirchen, die sich zunehmend in den Dienst der Gesellschaften stellten, sowie eine wachsende kulturelle und politische Sensibilität zu vermerken. Auf der negativen Seite stünden vielerorts eine schlechte Ausübung der Regierungsverantwortung, eine die Werte der Familie bedrohende Globalisierung, der internationale Drogen- und Waffenhandel sowie die Bedrohung der Umwelt durch ungehemmten Ressourcenabbau.

Kardinal Polycarp Pengo von Daressalam, Präsident der Vereinigung der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar SECAM, wirft einen kritischen Blick auf die afrikanischen Kirchen, kritisiert Selbstsucht und Ethnozentrismus auch bei Kirchenvertretern und ruft zu einem größeren Geist der *communio* und der pastoralen Solidarität zwischen den verschiedenen afrikanischen Ortskirchen auf. Anlass für diesen Wortbeitrag bot die Tatsache, dass die SECAM ihre für Anfang Oktober in Rom geplante Vollversammlung, bei der ihr 40-jähriges Bestehen zu feiern gewesen wäre, aus finanziellen und organisatorischen Gründen hatte absagen müssen.

Einem ähnlichen kritischen Duktus folgt auch Kardinal Francis Arinze, Präsident der Zweiten Afrikasynode. Versöhnung, Gerechtigkeit und Friede seien auch ein Appell an die Kirche und ihre Organisationsstruktur. Die Kirchenführer hätten eine besondere Verantwortung für *Good Governance*. So seien beispielsweise die zahlreichen Laien, die Verantwortung für Verkündigung und den Aufbau der christlichen Gemeinschaften übernähmen, angemessen zu entlohnen.

Erzbischof Buti Joseph Tlhagale von Johannesburg fordert eine besser strukturierte Übernahme von Führungsverantwortung in der Kirche, wo den guten und gutwilligen Verlautbarungen häufig keine entsprechende Umsetzung von Vorsätzen und Beschlüssen folge. Zudem fordert er verstärkte Inkulturationsbemühungen, um der Globalisierung, die er als eine zweite Welle eines subtilen Kolonialismus beschreibt, standhalten zu können. Besonders sei die Rolle von Laien zu stärken.

Der Vorsitzende der Bischofskonferenz von Ghana, Bischof Luca Abadamloora, weist darauf hin, dass auch zwischen den nordatlantischen und den afrikanischen Kirchen ein Gefälle bestehe, das sich auch im Umgang miteinander niederschlage. Die afrikanischen Bischöfe fühlten sich oft als »Bischöfe zweiter Klasse«. Die Theorie von Brüderlichkeit und Gemeinschaft werde zu wenig in der Praxis umgesetzt.

In seiner abschließenden *Relatio post disceptationem*¹³ greift Kardinal Turkson das Bild von der »spirituellen Lunge Afrika« wieder auf, die es auch zum Wohl der gesamten Menschheit gesund zu halten gelte. Dabei gehe es immer um die Dimension des Zeugnisses der Kirche nach außen und um eine innerkirchliche Dimension, um Kirche und Gesellschaft. Er listet sodann 23 Themen und Anliegen auf, die eine besondere Aufmerksamkeit verdienten, etwa Frauenfragen, Familie, Armut, AIDS, Jugend ... Diese Punkte werden in den die gesamte Arbeit der Synode zusammenfassenden *Propositiones*¹⁴ der Synodenväter aufgegriffen. Die Schlussbotschaft der Zweiten Afrikasynode¹⁵ enthält einen dringenden Appell an die Internationale Gemeinschaft, Afrika auf dem Weg der Entwicklung nicht links liegen zu lassen, sowie einen Aufruf an Afrika selbst, aufzustehen, auf dem Weg der Demokratisierung voranzuschreiten und Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen.

In den *Propositiones* wird die Zweite Afrikasynode als »neues Pfingsten« bezeichnet. Die *communio* der afrikanischen Ortskirchen untereinander und mit den Ortskirchen der anderen Kontinente sei von entscheidender Bedeutung für ein wirkungsvolleres Engagement der Kirche in Afrika im Dienst an Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden. In diesem Sinne seien die Strukturen der innerkirchlichen *communio* zu stärken. Geordnet nach den drei großen Oberbegriffen folgen Vorschläge jeweils zu den Themen Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden. Die *Propositiones* 22 bis 33 befassen sich mit als in diesem Zusammenhang besonders relevant eingeschätzten Einzelthemen: Umweltschutz, Waffenhandel, *Good Governance*, Politik und Demokratisierung, Religionsfreiheit, Migration, natürliche Ressourcen wie Land und Wasser, Globalisierung und internationale Hilfe, ethnische Vielfalt, Inkulturation.

Die weiteren *Propositiones* nehmen die in der Kirche Handelnden (*Promotores* – etwa kleine christliche Gemeinschaften, neue religiöse Bewegungen, die Laien, Familien, Priester, Seminaristen, ständigen Diakone und Ordensleute) und die »handelnde Kirche« in den Blick. In diesem Abschnitt geht es u. a. um eine stärkere Beteiligung der Frauen, der Jugendlichen, der Kinder und der Behinderten. Es werden aber auch Problembereiche

13 Vgl. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091013_rel-post-disceptationem_en.html.

14 Vgl. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091023_elenco-prop-finali_en.html.

15 Vgl. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091023_message-synod_en.html.

16 Vgl. dazu: Der Sendungsauftrag der Kirche in Kinshasa. Pastorale Grundentscheidungen, in: Ludwig BERTSCH, *Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell* (Theologie der Dritten Welt 14), Freiburg/Basel/Wien 1990, 47–64.

17 Vgl. hierzu und zum Folgenden: Marco MOERSCHBACHER, Zum Dienst an der Welt berufen. Anmerkungen zum *Instrumentum Laboris* der Zweiten Afrikasynode, in: *Forum Weltkirche* 128 (2009) 4, 12–16, hier 15f.

wie HIV und AIDS (*Propositio* 51), Malaria, Drogen und Alkohol, die Sorge um die Gefängnisinsassen, die Todesstrafe und das Thema Medien behandelt. Mit einer Empfehlung der Arbeit der Zweiten Afrikasynode an Maria, die Mutter Afrikas, schließen die *Propositiones*, die dem Papst mit der Bitte vorgelegt wurden, auf dieser Grundlage ein post-synodales apostolisches Schreiben an die universale Kirche zu richten.

4 Einige kritische theologische Punkte

4.1 Die Kirche als Familie Gottes in Afrika

Die Ekklesiologie, wie sie von der Ersten Afrikasynode 1994 vorgeschlagen und von dieser Zweiten immer wieder aufgegriffen wurde, nämlich das Verständnis der Kirche als Familie Gottes, ist m. E. in den Rezeptionsprozess der Zweiten Vatikanischen Konzils einzuordnen. Dabei ist die Verhältnisbestimmung nicht in der Reihenfolge Gott – Kirche – Welt vorzunehmen, als hätte Gott die Kirche erlöst, um die Welt zu bekehren, sondern: Gott – Welt – Kirche. Gott hat die Welt erlöst, und die Kirche und in ihr alle Glieder mit ihren unterschiedlichen Geistesgaben sind zum Dienst an dieser geheimnisvollen Beziehung Gottes zur Welt berufen.¹⁶

Eine solche Neuorientierung bewahrt auch die »Kirche als Familie Gottes« in Afrika davor, in unkritischer Weise patriarchale Familienstrukturen, wie sie in einigen afrikanischen Traditionen vorherrschen, auf eine klerikale innerkirchliche Machtausübung zu übertragen. Hier mögen die Ausführungen des *Instrumentum Laboris* zu »Salz der Erde« und »Licht der Welt« hilfreich sein. Der Gedanke vom »Salz der Erde« assoziiert eine ökologische Herausforderung, und der Gedanke vom »Licht der Welt« ist eine Einladung, die Kirche in ihrer Funktion des Dienstes an der Welt von heute zu begreifen.¹⁷

Die Kirche ist *Familie* Gottes nicht wegen innerfamiliärer Gemütlichkeit oder Ordnung, sondern weil sie die Botschaft neuer menschlicher Beziehungen verkündet, deren Qualität sie zuallererst selbst zu leben hat – Evangelisierung *ad intra* und *ad extra* fallen zusammen. Familie *Gottes* ist die Kirche eben wegen dieses Dienstes an der Beziehung Gottes zur Welt. Sie unterscheidet sich fundamental von jeder menschlichen Familienstruktur gerade wegen ihrer Öffnung auf das andere ihrer selbst. Im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Familie Gottes letztlich nicht die Kirche, sondern die Menschheit auf ihrem Weg durch die Geschichte.

4.2 Die Herausforderung der Option für die Armen

Das *Instrumentum Laboris* sieht den Schlüssel zur Überwindung der Krisen in Afrika in der Umkehr und der Bemühung um individuelle Heiligkeit. »[...] die Ortskirchen verstehen, dass das verwundete menschliche Herz das letzte Versteck all dessen ist, was den afrikanischen Kontinent destabilisiert« (IL 11); und: »[...] die am besten passende Antwort der Jünger Christi [...] ist es, die Waffen des Glaubens einzusetzen und eine tiefere Umkehr in ihrem Streben nach Heiligkeit zu suchen.« (IL 104) Hier kommen weder die »Strukturen der Sünde« noch die Kirche als Institution, als kollektives, in der Geschichte handelndes Subjekt in den Blick.

In der Gesellschaftsanalyse müsste aber die Tatsache beachtet werden, dass nicht jedes Übel von Individuen stammt, deren Bekehrung zu seiner Überwindung ausreichte. Es gibt strukturelle Übel, die mit geschichtlichen und systemischen Parametern etwa der Beziehung zwischen Afrika und Europa oder mit der heutigen Weltwirtschaftsordnung

zusammenhängen. In den *Propositiones* wird die aktuelle Weltwirtschaftsordnung mehrfach als ungerecht gebrandmarkt.¹⁸

Theologisch ist hier die soziale Dimension des christlichen Glaubens sowie die Gemeinschaft als ethisch handelndes Subjekt in den Blick zu nehmen. Die für dieses ethische Handeln anstehende Unterscheidung der Geister erfordert heute eine gründliche Betrachtung der Geschichte, gerade auch der Konflikt- und Ungerechtigkeitsgeschichte seit der Kolonialzeit, eine kritische Analyse der heutigen »Strukturen der Sünde« und ernsthafte Anstrengungen, Ungerechtigkeiten auszugleichen. Erzbischof Eterovic spricht in seiner Einleitung von der Verbindung von »Verteilungsgerechtigkeit« und »Wiedergutmachung«, die er als Erfordernis einer Option für die Armen versteht. Diese ist nicht nur für einzelne Christen, sondern für die Kirche als Institution eine Herausforderung. Diese Herausforderung der Option für die Armen gilt den Ortskirchen in Afrika, sicher aber in besonderer Weise auch den immer noch dominanten nordatlantischen Kirchen gerade im Umgang mit den afrikanischen Wirklichkeiten.

4.3 Inkulturation und die Frage der Finanzierung ortskirchlicher Strukturen

Es ist schon überraschend, dass die Frage der Eigenständigkeit der afrikanischen Ortskirchen in den *Lineamenta* keine Erwähnung findet. Sie hängt eng mit der praktisch für die gesamte katholische Kirche in Afrika gegebenen finanziellen Abhängigkeit von Geberinstitutionen des Westens (römische Dikasterien und die kirchlichen Hilfswerke) zusammen. Im *Instrumentum Laboris* wird diese Frage immerhin angesprochen. Sie wird aber nicht in ihrem inneren Zusammenhang mit der dort formulierten grundlegenden Aufgabe der Inkulturation gesehen. In den *Propositiones* wird die Notwendigkeit der Ausbildung von kirchlichen Strukturen, die den Bedürfnissen der afrikanischen Ortskirchen gerecht zu werden vermögen, genannt und die Forderung nach einer verstärkten internationalen Vernetzung der afrikanischen Kirchen im Bereich der Caritas erhoben.¹⁹

Die Frage der finanziellen Eigenständigkeit der Ortskirche und die Frage der Inkulturation sind eng miteinander verwoben. Die Missionare der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatten in Afrika Kirchenstrukturen aufgebaut, die sich an europäischen Vorbildern ausrichteten (etwa im Aufbau von Krankenhäusern, Schulen und Universitäten) und auch weitgehend mit westlichen Geldern finanziert wurden und funktionierten. Nach der Unabhängigkeit der afrikanischen Länder und der allmählichen Afrikanisierung der Ortskirchen wurden diese Strukturen von afrikanischen Entscheidungsträgern übernommen, die aber nicht den finanziellen Rückhalt hatten wie ihre europäischen Vorgänger. Und die Kompetenz der afrikanischen Kirchenführung wurde oft daran gemessen, ob und wie es ihnen gelang, die Strukturen nach europäischem Muster fortzuführen, was dann auf die Frage hinauslief, ob es ihnen gelang, Gelder in Rom und von den kirchlichen Hilfswerken zu bekommen (und diese Gelder effektiv zu verwalten).

Die Frage, wie kirchliches Leben finanziert wird, ist m.E. eine zutiefst theologische Frage. Und in Afrika ist sie für eine vertiefte Inkulturation des christlichen Glaubens von

¹⁸ Vgl. *Propositiones* 17 und 29.

¹⁹ Vgl. *Propositio* 17.

²⁰ Vgl. Luke G. MLILO/Nathanaël SOËDÉ, *Doing Theology and Philosophy in the African context. Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*, Frankfurt a. M. 2003.

eminenter Bedeutung. Dem Glauben im Alltagsleben von Afrikanerinnen und Afrikanern Gestalt geben, authentisch afrikanische Kirchenstrukturen (und nicht bloße Kopien westlicher Modelle) aufbauen, eine prophetische und in den Augen der großen Masse der in Afrika leidenden Bevölkerung glaubwürdige Kirche sein – das sind Aufgaben, die nur gelöst werden können, wenn die Frage nach der Finanzierung kirchlicher Strukturen und der Eigenständigkeit der afrikanischen Ortskirchen gestellt wird. Inkulturation betrifft nicht nur Riten und Liturgien, sondern auch die kirchlichen Strukturen und die von der Kirche verantworteten Institutionen.

Ein hier zu nennendes Beispiel wäre die Priester- und Ordensausbildung, die in vielen afrikanischen Ländern nach wie vor nach vom Westen vorgegeben Lehrplänen und Mustern erfolgt. Die Priesterseminare werden weitgehend mit römischen Subsidien finanziert und folgen in ihren Lehrplänen einer klassischen, scholastischen Ausbildung. Dieses Problem wird von vielen afrikanischen Theologinnen und Theologen benannt,²⁰ wird aber nicht konstruktiv zu lösen sein, wenn nicht die finanzielle Abhängigkeit der afrikanischen Ortskirchen verringert und gleichzeitig alternative Formen der Priesterausbildung erprobt werden.

5 Schlussbemerkung: Afrika und Europa – Missionstheologische Herausforderungen

Die Kirche im Dienst an Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden – das ist ein Appell an die afrikanischen Ortskirchen und Theologie und an unsere hiesige Kirche und Theologie, ein Appell, der in besonderer Weise auch die Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Afrika und Europa betrifft.

Da geht es sowohl um die Aufarbeitung der Geschichte von »Entdeckung«, Sklavenhandel, Kolonialismus und Neokolonialismus als auch um die Gestaltung einer bewohnbaren Welt, in der alle Ressourcen allen Menschen zugute kommen.

Das Verhältnis Afrika – Europa birgt weitreichende Herausforderungen. Ich denke etwa an die weit verbreitete Wahrnehmung Afrikas als Katastrophenkontinent, als »Herz der Finsternis«, oder an die Gestaltung unserer deutschen Gesellschaft in ihrer kulturellen und religiösen Vielfalt, in der Afrika längst angekommen ist. Es geht meiner Meinung nach weiterhin darum: in einem Geist der Partnerschaft Brücken der Solidarität zu bauen. Und diese Brücken müssen konkret begehbar sein.

Im universitären Kontext wären etwa Kooperationsvereinbarungen zwischen deutschen und afrikanischen Universitäten oder theologischen Fakultäten sowie Austauschprogramme für Studierende und Lehrende auf beiden Seiten denkbar. Oder gemeinsame Forschungsprojekte an Themenstellungen, die in der globalisierten Welt alle betreffen: Gendergerechtigkeit, Anthropologie und Schöpfungstheologie, die Herausforderungen, vor die HIV und AIDS die Theologie stellt, ein am Dienst an der Gemeinschaft orientiertes Verständnis von Macht ... Solche Forschungsprojekte wären interdisziplinär anzugehen und sollten methodisch den Süd-Süd-Dialog, d. h. den Dialog der verschiedenen Kontexte Afrikas, Asiens und Lateinamerikas untereinander, einschließen.

Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden gehören zusammen und bezeichnen nicht zuerst einen Inhalt, sondern eine Methode. Sie sind nicht in erster Linie ein in der Ferne zu erreichendes Ziel, sondern ein Weg, den es jeden Tag zu beschreiten gilt.

Es ist die Herausforderung der Missionswissenschaft, angesichts der Pluralität der heutigen Kontexte und Erfahrungen, aber auch angesichts der leidenden »Zwei-Drittel-

Welt«, das andere unserer selbst ins Zentrum unserer Theologie zu stellen. Die Alterität, der wir in einer solcherart prozesshaft gedachten »Mission« begegnen, lädt uns zur Neugier, zur Bescheidenheit, zur Einfachheit und zur Offenheit ein.²¹

Im Sinne dessen, was Léonard Santedi über die Mission als »poiesis«, als Schöpfung und Kunst schreibt,²² trägt eine solche Theologie der Mission dazu bei, ein »menschlicheres Leben« zur Welt zu bringen, eine Leben in Fülle, das sich nach dem Göttlichen ausstreckt.

Zusammenfassung

Der Artikel stellt die »Zweite Afrikasynode«, die vom 4. bis 25. Oktober 2009 in Rom zum Thema »Die Kirche in Afrika im Dienst an Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden« tagte, als einen synodalen Prozess vor, in dem jetzt die Phase der Rezeption anstehe. So werden die vorbereitenden Texte, die *Lineamenta* und das *Instrumentum Laboris*, die Diskussionen in ihrem Umfeld sowie einige Wortbeiträge auf der Synode selbst vorgestellt. In einem weiteren Schritt benennt der Autor einige Herausforderung an die Afrikanische Theologie, die sich aus diesem Prozess ergeben: das Verständnis der Kirche als Familie Gottes, die Option für die Armen sowie die Frage der finanziellen Eigenständigkeit der afrikanischen Ortskirchen.

Abstract

The Second African Synod, which was held in Rome from the 4th to the 25th of October 2009 on the topic »The Church in Africa in Service of Reconciliation, Justice and Peace,« is described here as a synodal process which is now entering the phase of reception and response. The article presents the documents written in preparation of the synod (the *Lineamenta* and the *Instrumentum Laboris*), the discussions surrounding them, as well as some selected oral contributions at the Synod itself. The author goes on to point out some challenges for African theology which result from this process: the understanding of the church as family of God, the option for the poor, and the issue of the financial self-sufficiency of the African local churches.

Sumario

El artículo presenta »El segundo sínodo de Africa«, que tuvo lugar en Roma del 4 al 25 de octubre de 2009, versando sobre el tema »La Iglesia en Africa al servicio de la reconciliación, la justicia y la paz«. Se trata de un proceso sinodal en el que falta aún la fase de la recepción. El artículo presenta los textos preparatorios, los *Lineamenta* y el *Instrumentum Laboris*, las discusiones en dicho contexto y algunas relaciones durante el sínodo. En un segundo paso, el autor nombra algunos de los desafíos de la teología africana, que se desprenden de dicho proceso: la visión de la Iglesia como familia de Dios, la opción por los pobres así como la cuestión de la autonomía económica de las Iglesias africanas locales.

²¹ Vgl. Richard BROSE, Nachlese, in: Richard BROSE/Katja HEIDEMANN (Hg.), *Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 2008, 340–348.

²² Léonard SANTEDI, *Das Paradigma einer poetischen Mission. Fundament und Entfaltung*, in: Ebd., 259–271.

Welt-Kirche und Welt-Mission vor den Zeichen der Zeit

von Michael Sievernich SJ

Aus dem schweizerischen Kanton Zug stammt der vielseitig begabte Missionar Martin Schmid (1694-1772), der wie viele junge Männer seiner Zeit, die hinreichend abenteuerlustig, begabt und spirituell motiviert waren und daher in die Mission entsandt zu werden ersehnten.¹ Tatsächlich wurde er als Missionar in die Neue Welt geschickt, zu den Chiquitos im heutigen Tiefland Boliviens, wo er nicht nur Reduktionen organisierte, sondern auch Kirchen und Uhren baute und die Indianer mit seiner selbst komponierten Musik auf eigens gebauten Instrumenten faszinierte.

Bei seiner Abreise von München nach Buenos Aires schrieb er in einem Brief vom 11. Juli 1726 an seinen Bruder über seine Beweggründe: »Anietzo bin ich der glückseligen zahl derienigen zugezehlet worden, welche in die neüe Welt die ehr Gottes, und das heill des nechsten zu befördern geschicket werden. Und diss es ist mein bestes glück, meine gröste freud, mein einziges zihl und end, wohin meine begirden und verlangen allzeit gestanden seind. [...] Das heill des nechsten, welches zu suchen ich alleinig verlange, ruffet mich aus der alten in die neüe welt.«² Im 17. und 18. Jahrhundert, der Hochzeit der katholischen Missionen in Amerika und Asien, wäre niemand auf die Idee gekommen, die Legitimität in Zweifel zu ziehen, da man im Gegenteil von der Pflicht zur weltweiten Glaubensverbreitung überzeugt war. Sicher wollte man die Missionsunternehmen aus der politischen Umklammerung der iberischen Patronatsmächte befreien und stärker kirchlicher Weisung unterstellen, wie die Gründung der römischen *Congregatio de Propaganda Fide* (1622) zeigt. Aber Mission war von der Frühen Neuzeit bis zur Aufklärung und den Wetterwechseln der Französischen Revolution eine unstrittige Angelegenheit. Und in der Hochphase des europäischen Kolonialismus im 19. und 20. Jahrhundert wurde Mission wiederum zur erwünschten Vorbereiterin und Begleiterin politischer Herrschaftsausbreitung und Weltaufteilung.

Da nimmt es nicht wunder, dass die alte und die neue Verquickung der Missionsidee mit den kolonialen Bestrebungen große Probleme schuf: Am Anfang des 20. Jahrhunderts sah der philanthropische Albert Schweitzer die Mission als »Sühne« für die Schuld des Kolonialismus an und nach der Dekolonisation in der Mitte des 20. Jahrhunderts plädierten nicht wenige für eine Demissionierung der Mission oder wenigstens für ein Moratorium. Die letzten 50 Jahre galten der Abarbeitung dieses Erbes und der Neugewinnung eines theologisch und kontextuell angemessenen Missionsverständnisses, das im doppelten Sinn »an der Zeit« ist. Schauen wir zunächst auf die Misere des Missionsbegriffs im Idearium der Gegenwart, sodann auf das langsame Werden einer missionarischen Weltkirche und schließlich auf die Zeichen missionarischer Zeit.

¹ Vgl. Christoph NEBGEN, *Missionsberufungen nach Übersee in drei Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert* (Jesuitica 14), Regensburg 2007.

² P. Martin Schmid SJ 1694-1772. Seine Briefe und sein Wirken, wissenschaftlich bearbeitet von Rainald FISCHER (Beiträge zur Zuger Geschichte 8), Zug 1988, 25.

1 Misere des Missionsbegriffs

Wer heute der Semantik des Wortes »Mission« nachspürt, stößt in der Umgangssprache auf unterschiedlich konnotierte Bedeutungen. So herrscht in der Sprache der Diplomatie, der Technik, der Wissenschaft oder der Werbung ein gemeinsamer positiver Grundton vor. In diesen Bereichen ist »Mission« positiv besetzt. Von einer schwierigen diplomatischen Mission ist zum Beispiel die Rede oder von einem wissenschaftlichen Großprojekt im Weltraum, das »Marsmission« heißt. Große Firmen beschreiben ihre Unternehmensziele als Mission, wo sie kundtun »why we do what we do«. Auch akademische Institutionen wie Universitäten stellen ihren Auftritten im Internet ein »mission statement« voran. So lautet an der Ostküste der USA das informelle Motto der Princeton University: »Princeton in the Nation's Service and in the Service of All Nations« (princeton.edu); an der Westküste nennt die Loyola Marymount University in Los Angeles eine dreifache »Mission«: »The encouragement of learning; The education of the whole person; The service of faith and the promotion of justice.« (lmu.edu).

Während dieses Verständnis rundweg positiv konnotiert ist, verschiebt sich im allgemeinen Sprachgebrauch die Bedeutung tendentiell ins Negative, wenn es um eine religiöse Mission geht, der oft Skepsis entgegenschlägt und der nicht selten Intoleranz und Zwang unterstellt werden. In einer pluralistischen Gesellschaft, in der jeder nach seiner Façon selig werden kann, verbiete sich jedoch Mission und Konversion. Man will weder »missioniert« und von religiöser Propaganda behelligt werden, noch ist man selbst geneigt, die eigene religiöse Orientierung öffentlich kundzutun. In unserer Lebenswelt werden direkte Beeinflussungsversuche auf der Straße oder evangelikale Werbezüge mit Pauken und Trompeten eher als peinlich empfunden.

Wenn nun von christlicher Mission die Rede ist, dann wachsen Skepsis und Ablehnung, weil man Mission überdies aus moralischen Gründen glaubt ablehnen zu müssen. Denn sie wird stereotyp mit westlicher Überheblichkeit und Eurozentrismus, mit »Schwertmission« und Kolonialismus identifiziert. So unterliegt Mission grundsätzlich dem Verdacht unrechten und unmoralischen Handelns. Manche Zeitgenossen schärfen diesen Verdacht bisweilen polemisch an, um das Christentum und seine Mission zu diskreditieren und zu delegitimieren oder wenigstens als vormodern und obsolet erscheinen zu lassen.

Ein kleines Potpourri zeigt die kunterbunte Mischung von der Peinlichkeit bis zur Polemik. Vor einem Jahrhundert schon, noch in der Hochzeit der Mission, hielt der evangelische Theologe und Soziologe Ernst Troeltsch ein Grundgefühl fest, das sich bis heute durchzuhalten scheint. »Von Mission zu sprechen, gehört zu den undankbarsten und unpopulärsten Aufgaben, wenn man sich an solche Kreise [gebildetes Publikum] wendet. Der Gebildete im gewöhnlichen Sinn des Wortes (wo er die durchschnittliche Bildung besitzende Oberschicht unseres Volkes darstellt) weiß nicht von Mission; er will von ihr nicht wissen. Auch wenn er sich im allgemeinen für die Aufgaben und Fragen des religiösen Lebens interessiert, so ist ihm doch dabei die Mission das Gleichgültigste und Fraglichste.« Und weiter: »Auch der ernsthafteste religiöse Mensch empfindet gegenüber den Missionen gewisse Bedenken. Hier steht an erster Stelle unser religiöser Individualismus, unsere Achtung der Gewissensfreiheit und persönlichen Überzeugung, unsere Forderung der Toleranz.«³

3 Ernst TROELTSCH, Die Mission in der modernen Welt, in: DERS., *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Gesammelte Werke 2), Tübingen 1922, 779-804, hier 782 und 789.

4 Robert LEICHT (Hg.), *Geburtsfehler? Vom Fluch und Segen des Christentums*, Berlin 2001, 20.

5 Vgl. Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

6 Helmut SCHMIDT, *Außer Dienst. Eine Bilanz*, München 2008, 289.

7 Robert GERNHARDT, *Gesammelte Gedichte 1954-2004*, Frankfurt 2006, 88.

Ein Jahrhundert später verschärft ein deutscher Philosoph den Ton. In einem Angriff auf die sieben »Geburtsfehler« des Christentums attackiert Herbert Schnädelbach neben Platonismus, Antijudaismus und Erbsündenlehre vor allem den so genannten Missionsbefehl (vgl. Mt 28,18-20), denn dieser verbiete die Toleranz und sei ein »Auftrag zur Ausrottung des Heidentums weltweit, das heißt die theologische Ermächtigung zum christlichen Kulturimperialismus«⁴. Auf eine solche Polemik, mit der Schnädelbach seinen Philosophenmantel beschlabbert, kann man zunächst nur mit dem Hinweis auf die höchst differenzierte Geschichte der Mission begegnen, die sich in einem Zeitraum von zwei Jahrtausenden vom mediterranen Raum weltweit verbreitet und Menschen, Völker und Kulturen zusammengebracht hat, auch wenn in bestimmten historischen Konstellationen unangemessene Methoden der Intoleranz und der Gewalt angewandt wurden.⁵

Stereotyp klingt auch das Urteil des hoch angesehenen ehemaligen deutschen Bundeskanzlers Helmut Schmidt, der in einer »Bilanz« seines Lebens auch auf sein prinzipiell positives Verhältnis zur Religion angeht, sich als kritischer Christ bekennt, der Kirchenleute wie Kardinal König (Wien) und Oswald von Nell-Breuning (Frankfurt) schätzte, aber bei der Frage der Mission dem Zeitgeist unterliegt. Er habe immer gläubige Menschen respektiert und habe die religiöse Toleranz immer für unerlässlich gehalten. Doch genau damit begründet er die Ablehnung des Missionsgedankens. »Deshalb habe ich die christliche Mission stets als Verstoß gegen die Menschlichkeit empfunden. Wenn ein Mensch in seiner Religion Halt und Geborgenheit gefunden hat, dann hat keiner das Recht, diesen Menschen von seiner Religion abzubringen.«⁶ Dass Mission als öffentliches Zeugnis des eigenen Glaubens und friedliche Verbreitung der eigenen Religion gegen Menschlichkeit verstoße, ist ein weit verbreitetes Vorurteil, das weder der Geschichte und dem theologischen Grund der Mission noch den Menschenrechten standhält, denn letztere sehen in der Möglichkeit zum Religionswechsel einen Ausdruck der positiven Religionsfreiheit. Überdies gilt für jegliche humane oder politische Kommunikation, dass sie auf Überzeugung anderer aus ist.

Das Potpourri sei abgeschlossen mit einem launigen Gedicht von Robert Gernhardt, den die Lust am Reim zu einem satirischen Poem auf die paulinische Mission, transferiert nach Nordamerika, reizt:

Weil's so schön war
Paulus schrieb an die Apatschen:
Ihr sollt nicht nach der Predigt klatschen.
Paulus schrieb an die Komantschen:
Erst kommt die Taufe, dann das Plantschen.
Paulus schrieb den Irokesen:
Euch schreib ich nichts, lernt erstmal lesen.⁷

2 Werden missionarischer Weltkirche

Das Potpourri der öffentlichen Meinungen zum Missionsgedanken lässt erkennen, wie Mission im Zuge der Debatte um die Dekolonisation beeinträchtigt und derart diskreditiert wurde, dass öffentlich nur noch schlechten Gewissens von christlicher Mission die Rede sein konnte. Wie im Fall der Säkularisierung scheint auch im Fall der Mission mindestens teilweise der sozialpsychologische Mechanismus der *self fulfilling prophecy* gegriffen zu haben, durch den das Erwünschte oder Befürchtete durch die Eigendynamik des Gerüchts tatsächlich eintritt.

Allerdings ergaben sich die christlichen Kirchen nicht passiv der öffentlichen oder veröffentlichen Meinung, sondern gingen eher pragmatisch voran. Das spiegelt sich exemplarisch im Wachstum der Weltkirche und in der Arbeit zahlreicher Hilfswerke. Am Beginn des 21. Jahrhunderts umfasste die Katholische Kirche weltweit etwa 1,2 Milliarden Katholiken in allen Kulturen und ist damit die größte Glaubensgemeinschaft. Das rasante Wachstum spielt sich aus Gründen der Demographie und der Säkularisierung nicht in Europa ab, das mit etwa 280 Millionen in Europa ein gutes Viertel (27%) der Weltkirche ausmacht. Damit hat Europa zwar noch immer mehr Katholiken als ganz Afrika (12%) und Asien (10%) zusammen, aber auf diesen Kontinenten sind drei Viertel der Weltbevölkerung (74%) zu Hause.⁸ Für die Zukunft muss man die Dynamik auf diesen Kontinenten in Rechnung ziehen. So überflügeln im letzten halben Jahrhundert die Wachstumsraten der Katholiken bei weitem die der Gesamtbevölkerung; niemals in der gesamten Kirchengeschichte wuchs die Kirche in einem Jahrhundert so schnell wie im subsaharischen Afrika. Ähnliches gilt für Asien und Ozeanien, abgeschwächt auch für Amerika. Dabei steht das sozio-kulturelle und missionarische Wachstum der Kirche in starker Konkurrenz zu anderen, vornehmlich pentekostalen Gruppierungen, deren Orientierung an sozialem Aufstieg und enthusiastischer Erfahrung attraktiv erscheinen. Neuere Berechnungen gehen davon aus, dass in weniger als zwei Jahrzehnten das subsaharische Afrika das Christentum in Europa quantitativ überholt haben wird.⁹

Das weltkirchliche und missionarische Bewusstsein in Europa zeigt sich pragmatisch in zahlreichen kirchlichen Hilfswerken und privaten Initiativen. In Deutschland kam es nach der Erfahrung großzügiger Hilfen, die das zerstörte Land nach dem II. Weltkrieg erfahren hatte, zur Gründung der bischöflichen Hilfswerke *Misereor* (1958) für die kirchliche Entwicklungszusammenarbeit und *Adveniat* für die Kirche Lateinamerikas (1961). Sie ergänzten die Arbeit der schon im 19. Jahrhundert auf Laieninitiative hin gegründeten klassischen Missionswerke *Missio* Aachen und *Missio* München. Nach der Wende kam mit *Renovabis* (1993) die Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit Mittel- und Osteuropa hinzu. Kleinere Hilfswerke wie das Kindermissionswerk mit ihrer erfolgreichen Sternsingeraktion und das Frauenmissionswerk ergänzen das Spektrum, aber auch gewichtige Institutionen wie *Kirche in Not* (gegr. 1947) und die für Katastrophenhilfe zuständige *Caritas Internationalis*. Schließlich dürfen auf der Ebene der Diözesen und Gemeinden nicht die zahlreichen weltkirchlichen Initiativen vergessen werden, von den diözesanen Partnerschaften bis zu den gemeindlichen Ausschüssen *Mission - Entwicklung - Frieden* (MEF). Nicht zuletzt wird ein Gutteil der Missionsarbeit personell und finanziell von den Ordensgemeinschaften getragen, die auch neue Initiativen wie die *Missionare auf Zeit* (MaZ) mittragen.¹⁰ Ähnliche Institutionen gibt es auch in der Schweiz, wenn man an *Fastenopfer*, das Katholische Hilfswerk Schweiz, und an *Brot für alle*, Entwicklungsdienst der Evangelischen Kirchen der Schweiz, sowie ihre ökumenischen Kampagnen denkt.

8 Vgl. Bryan T. FROEHLE/Mary L. GAUTIER, *Global Catholicism. Portrait of the World Church*, Maryknoll NY 2003, 1-11.

9 Vgl. Philipp JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002, 90.

10 Michael SIEVERNICH, Einheit der Sendung. Die weltkirchliche Verantwortung der deutschen Katholiken, in: Herderkorrespondenz Spezial: *Was die Kirche bewegt. Katholisches Deutschland heute*, Freiburg 2006, 59-64.

11 *Die eine Sendung und die vielen Dienste*. Zum Selbstverständnis weltkirchlich orientierter Einrichtungen und Initiativen heute (Die deutschen Bischöfe 65), Bonn 2000, 13.

12 Vgl. Peter HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, in: DERS./Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg 2005.

Ein Dokument der Deutschen Bischofskonferenz fasst zusammen: »So sehr sich die weltkirchlichen Initiativen in ihrer unmittelbaren Zielsetzung unterscheiden, so treffen sie sich doch in der gemeinsamen Teilhabe an dem einen Sendungsauftrag der Kirche, allen Völkern und allen Menschen durch Wort und Tat das Evangelium zu bezeugen. Ihr Auftrag ist nicht rein menschlich-weltlicher Art. Er meint von Jesus Christus her und auf ihn hin die Sendung zu einer ganzheitlich verstandenen Evangelisierung.«¹¹ Ihr Profil zeichnet sich dadurch aus, dass sie aus dem Evangelium wirken und an der kirchlichen Sendung teilhaben, dass sie ortskirchlich und ökumenisch kooperieren, sich an der christlichen Soziallehre orientieren und die interreligiöse Kooperation suchen.

Über die weltkirchliche Praxis der Ortskirchen hinaus war es das II. Vatikanische Konzil, das die theologische Basis für ein neues weltkirchliches Bewusstsein und ein erneuertes Missionsverständnis legte. In dieser Synode, deren Eröffnung 1962 von dem damals jungen Fernsehen übertragen wurde, vollzog sich die Weltkirche erstmals als solche, weil einheimische Bischöfe aus allen Kontinenten anwesend waren, deren Präsenz die Sendung der Kirche zu allen Völkern anschaulich werden ließ.

Der konziliare Paradigmenwechsel, durch den sich die Kirche nicht nur *ad intra* definierte, sondern auch *ad extra* zur modernen Welt in kritisch-dialogische Beziehung eintrat und damit die Phase der antimodernen Defensive beendete, hatte auch erhebliche Bedeutung für das Missionsverständnis. Von grundlegender Bedeutung ist dabei die fundamentale Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, die das Recht der Person und der Religionsgemeinschaften auf Freiheit in religiösen Dingen bestätigt sowie jeglichen Zwang in Glaubensdingen und jede Unterdrückung Andersgläubiger ausschließt. Damit verankert sie das Menschenrecht der Religionsfreiheit in der Personwürde und wehrt die machtförmige Durchsetzung von religiösen Wahrheitsansprüchen ab, denn die Wahrheit erhebt nicht anders Anspruch als »kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt« (DH 1).

Auf dieser Grundlage regelte das Konzil auch das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, die nicht in Bausch und Bogen als »falsche Religionen« verurteilt, sondern als Antworten auf Menschheitsfragen wie Sinn, Glück, Sünde, Leid und Tod betrachtet werden. Da sie »nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet«, dürfe nicht abgelehnt werden, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (NA 2).

Diese Anerkennung der Religionsfreiheit und der Wahrheitsmomente in anderen Religionen macht nun die Aufgabe der Mission nicht überflüssig, sondern rückt sie in ein neues Licht. Denn die anderen Religionen, »die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen« (LG 16), sind der Kirche als dem messianischen Volk Gottes unterwegs zugeordnet, die ihrerseits alles, was sich »an Gutem und Wahrem bei ihnen findet«, als Vorbereitung für das Evangelium und als Gabe dessen schätzt, »der jeden Menschen erleuchtet« (LG 16).

Dies entfaltet das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*,¹² das vom inneren Anspruch der Katholizität ausgehend die pilgernde Kirche als das »allumfassende Sakrament des Heils« beschreibt (AG 1; vgl. LG 48) und ihre Sendung trinitarisch begründet, d.h. in der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes, die aus der ur-sprünglichen Liebe Gottes des Vaters hervorgehen. Aufgrund dieser Sendung ist die Kirche wesentlich »missionarisch«, als Gesandte unterwegs (AG 2). Die kirchliche Mission ist keine Selbstermächtigung, sondern beruht sowohl auf der ausdrücklichen Sendung Christi, der sein Gesandsein ummünzt in jene Sendung, mit der alle Evangelien am Ende den neuen österlichen Anfang setzen (Mt 28,19f; Mk 16,15f; Lk 24,47f; Joh 20,21). Sie beruht aber auch auf

der Sendung des Heiligen Geistes, der an Pfingsten auf die Jünger herabkam und seitdem allen Gläubigen als »Geist der Sendung« eingesenkt wird (vgl. AG 4). Daher hält das konziliare Dekret fest: »Die Sendung der Kirche vollzieht sich mithin durch das Wirken, kraft dessen sie im Gehorsam gegen Christi Gebot und getrieben von der Gnade und Liebe des Heiligen Geistes allen Menschen und Völkern in voller Wirklichkeit gegenwärtig wird, um sie durch das Zeugnis des Lebens, die Verkündigung, die Sakramente und die übrigen Mitteilungsweisen der Gnade zum Glauben, zur Freiheit und zum Frieden Christi zu führen: So soll ihnen der freie und sichere Weg zur vollen Teilhabe am Christusgeheimnis eröffnet werden.« (AG 5).

Diese Sicht einer missionarischen Weltkirche ist auf doppelte Weise folgenreich für die Bedeutung der pluralen Ortskirchen in der *communio ecclesiarum* und für die Bedeutung der pluralen Kulturen der Weltgemeinschaft: Einerseits erweitert sich die über Jahrhunderte währende Missionstätigkeit der europäischen Kirchen hin zur missionarischen Verantwortung aller Ortskirchen. So hegt das Konzil die Hoffnung, dass die »jungen Kirchen« (*ecclesiae novellae*) nicht nur Empfänger bleiben, sondern »so bald wie möglich an dem gesamten Missionswerk der Kirche aktiven Anteil nehmen, indem sie selbst Missionare ausschicken, die überall auf der Welt das Evangelium verkünden sollen« (AG 20). Für die Bischöfe Asiens schließt Mission ein: »mit den Menschen sein, auf ihre Bedürfnisse antworten, Feingefühl gegenüber der Gegenwart Gottes in Kulturen und anderen Traditionen und Zeugnis ablegen von den Werten des Reiches Gottes durch Gegenwart, Solidarität, Teilhabe und durch das Wort. Mission wird bedeuten einen Dialog zu führen mit den Armen Asiens, mit seinen einheimischen Kulturen und mit anderen religiösen Traditionen.«¹³ Der Lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM) hat auf seiner Versammlung in Aparecida (2007) ein Dokument veröffentlicht, das vollständig den Fragen der Mission in der Gegenwart gewidmet ist.¹⁴

Andererseits wachsen die Ortskirchen unter Völkern, deren plurale Kulturen nicht eingeebnet werden, sondern in einer kontextuellen Inkulturation so »aufgehoben« sein sollen, »daß aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde« (LG 17).

Mit dieser Anerkennung der pluralen Kulturen überwindet das Konzil ein ubiquitär anzutreffendes Grundmuster des Umgangs mit der fremden Alterität, das die Mission nicht selten geprägt und beeinträchtigt hat. Es handelt sich um den Ethnozentismus, die spezifische Selbst- und Fremdwahrnehmung, die in so vielen Spielarten vorkommt wie es Völker und Kulturen gibt. Er ist mit einer negativen Bewertung der fremden Andersheit verbunden, so dass so gut wie keine Similaritäten wahrgenommen werden. Hierfür ist mit Georg Simmel »etwa das Verhältnis des Griechen zum βάρβαρος typisch, all die Fälle, in dem Anderen gerade die generellen Eigenschaften, die man als eigentlich und bloß menschlich empfindet, abgesprochen werden. Allein hier hat ›der Fremde‹ keinen positiven Sinn, die Beziehung zu ihm ist Nicht-Beziehung, er ist nicht das, als was er hier in Frage steht: ein Glied der Gruppe selbst.«¹⁵

13 *Die Kirche in Afrika und Asien unterwegs ins dritte Jahrtausend.* 5. Vollversammlung der FABC/ 9. Vollversammlung der SECAM/ SCEAM (Stimmen der Weltkirche 31), Bonn 1990, 20.

14 Vgl. *Aparecida 2007*. Schlussdokument der 5. Generalversamm-

lung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.-31. Mai 2007 (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007.

15 Georg SIMMEL, *Soziologie*. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Gesamtausgabe Bd. 11), hg. von Ottheim RAMMSTEDT,

Frankfurt 1992; »Exkurs über den Fremden« 764-790, 770.

16 Vgl. Carsten COLPE, *Das Siegel der Propheten*. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam (ANTZ 3), Berlin 1990.

Ethnozentrismus ist dann gegeben, wenn die eigene »Wir-Gruppe« in Gestalt einer Ethnie, eines Volkes, einer Nation den Mittelpunkt der Welt bildet, während fremde Gruppen oder Völker diskriminiert werden, kulturell als barbarisch und religiös als idolatrisch. Das ethnozentrische Weltbild, das sich oft in der Eigenbezeichnung der Ethnien spiegelt, unterscheidet dichotom zwischen »uns« und den »anderen«, es bevorzugt das »Eigene« gegenüber dem »Fremden«. Ein typisches Beispiel ist die biblische Terminologie für das auserwählte Volk (ām, LXX: laós) und die anderen (Heiden-)Völker (gojim, LXX: éthnē), wobei die hebräische Wortwahl auf die ethnische, die griechische auf die kulturelle Differenz abhebt. Die Differenz wird sich in der christlichen Terminologie fortsetzen, wo die fremden Anderen als gentiles, pagani oder Heiden bezeichnet werden.¹⁶ In der Antike setzten sich die »Griechen« von den »Barbaren« ab, wie die Chinesen vom »Reich der Mitte« sprechen (Sinozentrismus) oder die Inka ihre Hauptstadt als »Nabel« (*Cuzco*) der viergeteilten Welt bezeichneten.

Das Antidotum für alle Spielarten des Ethnozentrismus liegt seit biblischen Zeiten in der christlichen Tradition bereit, die bei aller kulturellen und religiösen Alterität die Similarität des Anderen betont, der schöpfungsmäßig mit derselben Würde ausgestattet und ein zu liebender »Nächster« (vgl. Mt 22,36-40) ist. Das Christentum konnte deshalb zu einer Weltreligion werden, die sich potentiell in allen Kulturen einwurzeln kann, weil sie ethnische, soziale und kulturelle Grenzen zu überschreiten vermag und im Glauben ein übergreifendes Einheitsprinzip findet. »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ›einer‹ in Christus Jesus.« (Gal 3,28).

Kurzum: Der konziliare Paradigmenwechsel hat die katholische Kirche instandgesetzt, ihren Wahrheitsanspruch so mit der modernen Freiheitsgeschichte zu verbinden, dass weder die religiöse Wahrheit auf Kosten der Freiheit durchgesetzt wird, noch die Freiheit ihre Wahrheitsbindung abstreift. Die unübersichtliche religiöse Gemengelage der späten Moderne zeigt deutlich, dass die wechselseitige Bezogenheit von Freiheit und Wahrheit auf dem Spiel steht, wenn denn biblisch gilt, dass »die Wahrheit euch befreien wird.« (Joh 8,32).

Das neue konziliare Missionsverständnis hat in den nachkonziliaren Dokumenten weitergewirkt, die hier nur kurz erwähnt werden: *Evangelii nuntiandi* (1975) von Paul VI. brachte angesichts einer schleichenden »Exkulturation« des nordatlantischen Christentums mit der Kategorie der bis dahin protestantisch konnotierten »Evangelisation« einen alten biblischen Begriff wieder zu Ehren und verband ihn kontextuell mit dem epochalen Befreiungsparadigma, so dass hier Tradition und Situation eine neue Synthese eingingen. Ein Vierteljahrhundert nach dem konziliaren Dokument *Ad gentes* (1965) veröffentlichte Johannes Paul II. seine Missionsenzyklika *Redemptoris missio* (1990), bei der hier drei Punkte hervorzuheben sind: (1) ein integrales Verständnis von Evangelisierung, das außer der *missio ad gentes* auch die Neuevangelisierung und pastorale Aktivitäten subsummiert; (2) neue Orte der Mission wie soziale Welten (Großstädte, Migranten) und moderne Areopage (Medien, Ökologie, Forschung); (3) neue Bedeutung des Heiligen Geistes »als Vorkämpfer für die Mission« (RMI 21-30).

3 Zeichen missionarischer Zeit

Ein Merkmal des konziliar erneuerten Missionsverständnisses ist die stärkere Betonung des Wirkens des Heiligen Geistes in anderen Kulturen, Moral und Religionen. Weil Gott sich unter den Völkern »nicht unbezeugt gelassen« hat (Apg 14,17) gibt es durch das Wirken des Geistes eine Art »verborgene Gegenwart Gottes« in anderen Kulturen und Religionen (AG 9). Der Geist »weht, wo er will« (Joh 3,8) und wirkt deshalb schon, bevor Missionare zu wirken beginnen.

Johannes Paul II. stellt in seiner Missionsenzyklika die führende Rolle des Heiligen Geistes heraus, der die Kirche insgesamt als Missionskirche erweise. Die weltweite Sendung der Kirche sei keineswegs vollendet, sondern stehe erst »in den Anfängen« (RMi 30). In der Tat scheint es nicht übertrieben, vom Beginn einer neuen Epoche der Weltmission zu sprechen, die mit Blick auf Inkarnation und Geistsendung Andersheit nicht überwindet, sondern sie im Sinn der Inkulturation als Bereicherung ansieht und Evangelium und Kultur in ein produktives Verhältnis zueinander setzt. Der Heilige Geist, der zu jeder Zeit und an jedem Ort gegenwärtig und am Werk ist, wirkt aber nicht nur im Herzen der Menschen, sondern bewegt »auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen.« (RMi 28).

Auch das programmatische Grundsatzdokument *Allen Völkern Sein Heil* (2004) der deutschen Bischöfe schärft den Sinn für das Wirken des Geistes, wenn es auf dem Horizont der Missionsgeschichte und der gegenwärtigen religiösen Landschaft das theologische Profil eines heutigen Missionsverständnisses entwirft. Es gründet in der Sendung Jesu Christi und der Sendung des Heiligen Geistes und ist als Dienst an der Freiheit und an der Wahrheit zu verstehen; mit Rahner handelt es sich um jene Sendung, »die Gnade Gottes als Wahrheit und Liebe in der Welt geschichtlich präsent macht«¹⁷. Da dies immer in räumlich und zeitlich konkreten Kontexten geschieht, definiert das bischöfliche Dokument: »Weltmission heißt, die Grenzen zu den Anderen hin zu überschreiten und in ihnen in Respekt vor ihrer Andersheit das Evangelium so glaubwürdig zu bezeugen und zu verkünden, dass sie sich eingeladen wissen, Jesus nachzufolgen und sein Evangelium anzunehmen.«¹⁸ Die dort angesprochene Lern-, Gebets- und Solidargemeinschaften kommen aber nur zustande durch eine »Geistesgegenwart« im Missionsgeschehen, deren Ausgangspunkt das lukanische Geschichtswerk im Pfingstereignis erzählt (vgl. Apl 2,1-13).

Wer einen Blick auf die Rolle des Geistes für die Mission in der Gegenwart wirft, erkennt ein Missverhältnis zwischen der »begeisterten« Missionspraxis im Christentum und der verhaltenen theologischen Reflexion. Im Raum des Christentums und an seinen ausfransenden Rändern gehören die pentekostalen Erweckungsbewegungen im 20. Jahrhundert zum boomenden Sektor mit den höchsten Zuwachsraten; die Schätzungen über die Mitglieder liegen zwischen 300 und 500 Millionen Anhängerinnen und Anhängern in aufgesplitterten Gemeinschaften und Gruppierungen mit geringer struktureller Kohäsion, aber global verbreitet.¹⁹ Alle Bewegungen in diesem pentekostalen Megablock kommen darin überein, dass sie auf unmittelbare Erfahrung des Geistes setzen und auf die Geisttaufe als initiale Evidenz. In den enthusiastischen Bewegungen geht es um Erweckung und Heiligung, aber auch um Wunderheilungen und Sprachengabe (Glossolalie), welche die Macht des Geistes demonstrieren sollen. Von eschatologischer Naherwartung geprägt, gerät ihre Mission unter Zeitdruck. In Gestalt der *Charismatischen Erneuerung* (CE) ist dieser Typ des enthusiastischen Christentums seit den 60er Jahren auch in der Katholischen Kirche vertreten, gefördert durch die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II., die von dieser neuen geistlichen Bewegung einen neuen Frühling für die Kirche erwarten. Weltweit liegen die Schätzungen bei etwa 80 Millionen enthusiastisch Engagierten in der katholischen Charismatischen Erneuerung, in Deutschland liegt die relativ geringe Zahl bei etwa 12.000.

17 Karl RAHNER, Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche, in: *Selbstvollzug der Kirche*. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie (Sämtliche Werke, hg. von der KARL-RAHNER-STIFTUNG, Bd. 19), Freiburg 1995, 342-373, 346.

18 *Allen Völkern Sein Heil*. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004, 37.

19 Vgl. Allan ANDERSON, *An Introduction to Pentecostalism*. Global Charismatic Christianity, Cambridge 2004.

20 Yves CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 176.

21 Ebd., 178.

Im Pentekostalismus mündet die enthusiastische Erfahrung des Geistes in einer Mission nach dem Modell einer »geistlichen Kriegsführung« (spiritual warfare) auf dem Schlachtfeld der Welt, die einerseits die Gesellschaft heilen und andererseits die dämonische Mächte bekämpfen soll, was nicht selten mit einem unsensiblen Proselytismus verbunden ist. Der Pentekostalismus und ähnliche Bewegungen sind in den verschiedenen Kulturräumen einer zeitlich beschleunigten und räumlich verdichteten Welt als religiöse Antwort auf die Transformationskrisen des 20. Jahrhunderts zu verstehen und haben das Christentum in eine durchaus ambivalente missionarische Bewegung gebracht.

Dies erfordert eine neue theologische Reflexion auf die »Geistesgegenwart« und die Rolle des Heiligen Geistes in der Mission, angefangen bei einer Neuinterpretation der paulinischen Charismenlehre (vgl. 1 Kor 12), die ja nicht nur die ekstatischen Charismen (Heilung, Prophetie, Zungenrede) kennt, sondern auch die kerygmatischen Charismen (Apostel, Propheten, Lehrer), die diakonischen Charismen (Dienste und Hilfsleistungen, Trost) und die kybernetische Charismen (Leitungsdienste, Unterscheidung), deren Kriterien die Übereinstimmung mit dem Christusbekenntnis, die Auferbauung der Gemeinde und das Handeln nach dem Maßstab der Agape sind. Wenn ein knappes Viertel des globalen Christentums pentekostale Züge trägt und missionsbegeistert ist, dann bedarf dieser Umstand einer stärkeren theologischen Reflexion, die mit einem Abschied von der Überraschungsresistenz beginnen könnte.

Fragen wir auf der theoretischen Ebene, wie in der dogmatischen Pneumatologie die Mission und die Rolle des Heiligen Geistes in ihr thematisiert wird, dann kann man bisweilen den Eindruck gewinnen, das pneumatologische Büro habe nur selten geöffnet und wende der Mission nur wenig Aufmerksamkeit zu. Doch gibt es auch Autoren, die auf die Zusammenhänge zwischen Pneumatologie und Mission eingehen.

Das Konzil hatte ja gründliche, aber noch unabgeholte Vorarbeit geleistet, als es die Mission trinitarisch begründete, durch das Wirken des Heiligen Geistes die Heilsmöglichkeit über die Grenzen der formellen Kirchenmitgliedschaft hinaus ausdehnte (LG 8) und eine konzentrisch gestufte Mitgliedschaft formulierte (LG 14-16). Auch sprach es allen Getauften Anteil am Wahrheitszeugnis zu und erneuerte im Laiendekret die Charismenlehre (AA 3). Überdies erinnert das Konzil an die Pflicht der Kirche nach den »Zeichen der Zeit« zu forschen (GS 4) und geistgeleitet in den Ereignissen, Wünschen und Bedürfnissen der Zeit »zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind« (GS 11). Schließlich konstatiert das Konzil unumwunden, dass »der Heilige Geist auch auf vielfache Weise den Missionsgeist in der Kirche weckt und nicht selten der Tätigkeit derer, die das Leben der Kirche zu leiten haben, vorausseilt« (AG 29).

Der große französische Theologe Yves Congar (1904-1995) behandelt das Thema in seiner späten Pneumatologie *Je crois en l'Esprit Saint* (1979/80), wenn er in seiner Auslegung des Katholizitätsprinzips von der Rolle des Geistes in der Kirche spricht und diese folgendermaßen auf den Punkt bringt: »Er »katholisiert« sie sowohl dem Raume, der weiten Welt nach als auch der Zeit, der Geschichte nach.«²⁰ Die »Katholisierung« des Raums erläutert Congar an der Missionsgeschichte, um dann aber das Neue der heutigen Situation zu beschreiben. »Durch die Sendung und Gabe des Geistes ist die Kirche als universale Kirche ins Dasein getreten, indem sie als vielfältige, partikuläre Kirche geboren wurde; sie ist katholisch, weil sie partikulär ist; sie hat die Fülle der Gaben, weil jeder seine eigenen Gaben hat. Die Kirche ist die Umkehrung von Babel nicht durch die Rückkehr zu einer Einförmigkeit, wie sie vor Babel bestand, sondern indem sie eine Inkulturation des Evangeliums und desselben Glaubens in vielfältige, mannigfache Kulturböden und menschliche Räume ankündigt.«²¹ Zur Geltung komme das durch Aufwertung der Charismen und der Ortskirchen.

Überdies würdigt Congar in einem ganzen Kapitel seines Werks die »charismatische Erneuerung im Geist« und damit die Bedeutung des pfingstlichen Moments. Diese Erneuerungsbewegung mit ihrem Erlebnischarakter trage die Vitalität der Charismen ins Herz der Kirche und beseele damit von innen die Institution. Dadurch würden zwei Wirklichkeiten aufgewertet, die in der Kirche bisher nicht selten beargwöhnt wurden, nämlich das »persönliche Prinzip«, d.h. freie Initiativen aus persönlichen oder Gewissensgründen, sowie die »geistliche Erfahrung«, d.h. die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung.²²

Ein weiterer theologischer Gewährsmann ist der Freiburger Dogmatiker Gisbert Greshake, der dem Missionsthema in seiner trinitarischen Theologie auf überraschende Weise Raum gewährt. Im Bemühen, die Trinität als hermeneutischen Schlüssel des christlichen Glaubens zu verstehen, bestimmt er Kirche als »Geheimnis der trinitarischen Koinonia« und versteht in diesem Zusammenhang Kirche als *Communio* und als *Missio*. Doch stehen diese Bestimmungen nicht einfach parataktisch nebeneinander, vielmehr stelle in Analogie zur Trinität die *Missio* die Modalität der *Communio* dar. In diesem Zusammenhang aber beklagt er, dass die Vorgaben des Konzils nicht hinreichend eingelöst worden seien. Denn das Zweite Vatikanische Konzil habe »zwar die Grundlagen für eine nachkonziliar weitgefächerte *Communio*-Ekklesiologie gelegt und auch wichtige Elemente einer trinitarisch begründeten *Missio*-Ekklesiologie dargeboten«²³, etwa durch die Bestimmung, dass die pilgernde Kirche ihrem Wesen nach missionarisch sei, da sie in der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes ihren Ursprung habe (vgl. AG 2). Doch schon im Konzil selbst seien die *missio*-ekklesiologischen Ansätze steckengeblieben, weil sie *communio*-ekklesiologisch finalisiert worden seien (vgl. AG 6) und so nicht hinreichend zum Ausdruck komme, dass die Kirche für die Welt da ist und zu ihr gesandt ist (vgl. LG 9 und GS 1). Greshake plädiert also deutlich dafür, die konziliare *Missio*-Ekklesiologie aus ihrer Isolierung zu holen und ihre unabgegoltene Intentionen fruchtbar zu machen. Zustimmend schließt er sich dem Diktum seines Bonner Kollegen Karl-Heinz Menke an: »Aber wer in Taufe, Firmung und Eucharistie dem bis ans Kreuz hinabgestiegenen Sohn »zugesellt« (Ignatius von Loyola) wird, pervertiert die ihm geschenkte *communio*, wenn er sie nicht als *missio* und *diaconia* lebt.«²⁴ Mission und Diakonie sind also nicht nachgeordnete Aktivitäten der Kirche, die auch ausfallen könnten, sondern koextensiv mit der Existenz der Kirche. Mit den Fragen nach der Bedeutung der pentekostalen Bewegung und nach der Rolle des Heiligen Geistes in den Kulturen und Religionen einerseits und nach dem theologischen Rang der Charismen und der Entfaltung einer *Missio*-Ekklesiologie andererseits öffnet sich ein »weites Feld«, an dessen Bestellung alle theologischen Disziplinen beteiligt sind und interessiert sein müssen.

Kommen wir auf unseren Schweizer Missionar Martin Schmid aus Zug zurück, der am 10. Oktober 1744 aus der Reduktion San Rafael Chiquitos einen Brief nach Hause schrieb, der drei Jahre später in Zug eintraf. Dort berichtet er, dass er »ein freudenvolles Leben

²² Ebd., 273.

²³ Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, 406f.

²⁴ Karl-Heinz MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage* (Kriterien 94), Einsiedeln/Freiburg 1995, 173f.

²⁵ P. Martin Schmid (wie Anm. 2), 95.

führe: kurz! dass ich singe, psalliere, spiele, ja sogar tanze, und vor Vergnügen aufhüpfte. Das ist mir, ja wohl! ein vortrefflicher Missionar; – so werden Sie sagen? – Ja, so sage auch ich – ein Missionar, und desswegen ein Missionar, weil ich singe, psalliere, d. i. auf Saiten-Instrumenten spiele, und aufspringe. [...] Aber ich sagte oben, dass ich nicht nur singe, und psalliere; sondern auch tanze. Sie werden mir aber einwenden, Sie sähen nicht ein, wie das Tanzen für einen Missionar anständig seyn könne. – Aber – bedenken Sie, dass sogar die Füße derer, die das Evangelium verkünden, wohl geordnet seyn müssen. Überdas erinnern Sie sich, dass die Spanier ihre höchsten, und wichtigsten Feste nicht nur mit Gesängen, sondern auch mit anständigen Tänzen zu feyern, und dabey zu sagen pflegen, dass sie es thun, um den vor der Bundeslade tanzenden David nachzuahmen.«²⁵ Pneumatologische Reflexion lag dem Missionar gewiss fern, aber nicht die Einsicht, dass Gottes Geist vor und in der missionarischen *performance* wirkt, zum Beispiel in den Ausdrucksformen von Musik und Tanz, die interkulturell verbinden.

Zusammenfassung

Spätestens seit der Dekolonisation in der Mitte des 20. Jahrhunderts führen die negativen Konnotationen des Missionsbegriffs in der öffentlichen Debatte nicht selten zu Skepsis, Ablehnung oder Polemik. Umso erstaunlicher sind zwei zeitgleich verlaufende Phänomene, welche einen Paradigmenwechsel im Missionsverständnis signalisieren und positiv konnotiert werden. Auf der praktischen Ebene entstanden in Deutschland und anderen Ländern zahlreiche kirchliche Hilfswerke zugunsten der Mission der Kirche in einem holistischen Sinn, der Bezeugung des Evangeliums mit dem Einsatz für Bildung, Gesundheit und Gerechtigkeit verbindet. Auf der programmatischen Ebene spiegeln verschiedene Dokumente des II. Vatikanischen Konzils den Wandel zur Religionsfreiheit und zur positiven Sicht von anderen Religionen. Auf diesem Hintergrund stellt sich angesichts einer neuen religiösen Landschaft mit wachsendem Pentecostalismus und neuen religiösen Bewegungen als neue Herausforderung die Frage nach dem Wirken des Heiligen Geistes im Missionsgeschehen. Sie könnte mit Blick auf die paulinische Charismenlehre eine praktische und mit Blick auf eine zu entwickelnde Missio-Ekklesiologie (ergänzend zur Communitio-Ekklesiologie) eine theoretische Antwort finden.

Abstract

At the latest since the decolonization in the middle of the 20th century, the negative connotations of the mission concept have often led to skepticism, rejection, or polemics in the public debate. All the more astonishing are two phenomena which have been occurring simultaneously, are signalling a paradigm shift in the understanding of mission, and have positive connotations. On the practical level, numerous church aid organizations have arisen in Germany and other countries for the benefit of the missionary work of the church in a holistic sense which links witnessing the Gospel with the commitment to education, health and justice. On the programmatic level, various documents of the Second Vatican Council reflect the shift to religious freedom and to a positive view of other religions. Against this background and in view of a new religious landscape with a growing Pentecostalism and new religious movements, the question concerning the workings of the Holy Spirit in the mission process arises as a new challenge. This question could find a practical answer in the Pauline doctrine of charisms and a theoretical answer in view of a missiological ecclesiology (as a complement to the communitio-ecclesiology) which is to be developed.

Sumario

A más tardar desde el proceso de descolonización a mediados del siglo XX, las connotaciones negativas del concepto de misión conducen en la debate público con frecuencia a escepticismo, rechazo y polémica. Sorprenden, sin embargo, dos fenómenos positivos que tienen lugar de forma paralela y que señalan un cambio paradigmático en el concepto de misión. En el campo práctico, se crearon en Alemania y en otros países diversas instituciones de ayuda para la misión de la Iglesia en un sentido holístico, es decir, que unen el testimonio del Evangelio con el compromiso por la formación, la salud y la justicia. En el campo programático, diversos documentos del Concilio Vaticano II reflejan el cambio hacia la libertad religiosa y una comprensión positiva de las otras religiones. Con este fundamento y ante un nuevo paisaje religioso con un pentecotalismo creciente y nuevos movimientos religiosos como nuevo desafío se presenta la cuestión por el papel del Espíritu Santo en la obra misionera. Dicha cuestión podría obtener en relación con la doctrina paulina de los carismas una respuesta práctica y en una eclesiología de la misión (que, como complemento de la eclesiología de la *communio*, ha de desarrollarse todavía) una respuesta teórica.

Globalisierung der Solidarität

Die katholische Kirche als Global Player
und die Rolle der kirchlichen Hilfswerke
in Deutschland

von Gerhard Kruij

1 Einleitung

»Globalisierung« steht für ein ganzes Bündel von weltweit beschleunigt ablaufenden Entwicklungen, die zu einer Verdichtung internationaler Beziehungen verschiedenster Art geführt haben. Die Menschen auf der Welt sind dadurch enger zusammengedrückt. Beim Gebrauch des euphemistischen Schlagworts des »global village« darf freilich nicht übersehen werden, dass dadurch nicht alle Länder und Regionen gleichermaßen erfasst werden. Auch wenn insgesamt der Anteil der Armen weiter abnimmt, so gibt es doch in vielen Ländern große Teile der Bevölkerung, die vom wirtschaftlichen Wachstum ausgeschlossen bleiben. Da auch wirtschaftliche und ökologische Krisen in Zukunft nur bewältigt werden können, wenn die Staaten der Welt besser zusammenarbeiten, ist eine »Globalisierung der Solidarität« bitter nötig. Neben den Staaten können und müssen auch global vernetzte nicht-staatliche Akteure dabei eine wichtige Rolle spielen. Zu ihnen gehört sicherlich die katholische Kirche, die damit erhebliche Mitverantwortung für die weitere Entwicklung der Menschheit trägt.¹

2 Ist die Katholische Kirche selbst globalisiert?

Die Frage ist eindeutig mit ja zu beantworten. Dies wird plausibel anhand der Darstellung mehrerer Dimensionen, wobei der historische Aspekt zur Beantwortung der Frage leider nur sehr knapp angesprochen werden kann.²

Ein erster Globalisierungsschritt vollzieht sich im frühen Christentum durch die Lösung vom Judentum und die damit verbundene Ausbreitung in den römisch-hellenistischen Kulturraum hinein. Dabei konnte das Christentum die Möglichkeiten des römischen Reiches, die damals bestehenden Handelswege und militärischen Verflechtungen

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 16.10.2009 auf dem ersten Freiburger Forum Weltkirche in der Schweiz gehalten habe. Leider habe ich nicht bei jedem Vortrag wirklich neues zu bieten, sondern muss oft auf bereits veröffentlichte Gedanken zurückgreifen. Bei der Verschriftlichung dieser Vorträge ist es kaum zu vermeiden, dass sich dabei Anklänge oder auch wörtliche Textübernahmen aus bereits veröffentlichten Beiträgen ergeben. Für diesen Aufsatz habe ich Gedanken und Textteile aus den folgenden Ver-

öffentlichen verbunden, dabei stark gekürzt und wo nötig auch aktualisiert: Gerhard KRUIJ, Katholische Kirche in einer globalisierten Welt, in: Reinhard GÖLLNER/Markus KNAPP (Hg.), *Kirche der Zukunft - Zukunft der Kirche*, Münster 2006, 117-136; Gerhard KRUIJ, Weltarmut und globale Gerechtigkeit. Wozu verpflichtet uns die Not der Menschen in anderen Teilen der Welt?, in: Christian SPIESS (Hg.), *Freiheit - Natur - Religion. Studien zur Sozialethik* (FS Anzenbacher), Paderborn 2010, 241-261; Gerhard KRUIJ, *Caritas in veritate*.

Ein kritischer Kommentar aus sozial-ethischer Perspektive, in: *Theologie und Glaube* 100/1 (2010) 85-107. Der siebte Teil ist aus Anlass des Vortrags neu entstanden.

² Vgl. hierzu auch die Explikation historischer Bezüge bei José CASANOVA, *Globalizing Catholicism and the Return to a »Universal« Church*, in: Peter BEYER (Hg.), *Religion im Prozeß der Globalisierung*, Würzburg 2001, 201-225.

gewissermaßen als Infrastruktur der eigenen Ausbreitung nutzen. Aber auch interne Triebkräfte wie der Missionsauftrag, der universelle Geltungsanspruch und die Tendenz, dass angesichts der christlichen Heilsbotschaft soziale, geschlechtsbezogene, nationale, ethnische und kulturelle Grenzen an Bedeutung verlieren, spielten dabei eine Rolle. Ich verweise nur auf das berühmte Wort aus dem Galater-Brief: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid eins in Christus Jesus.« (Gal 3,28). Das frühe Christentum war deshalb in der Lage, sich von Anfang an als eine multikulturelle Religionsgemeinschaft zu konstituieren und »global« präsent zu sein, wenn man berücksichtigt, dass so etwas wie »Globalität« damals bereits durch die Ausbreitung im Mittelmeerraum gegeben war.³

Noch während des Bestehens des Römischen Reiches bildete sich mit dem Bischof von Rom ein Zentrum zumindest der westlichen Kirche heraus, das sogar den Untergang des weströmischen Reiches überstand. Die Stellung des Papstes wurde durch das Bündnis mit den Karolingern gestärkt, wobei es den Päpsten nicht zuletzt dank des Investiturstreits im 11. und 12. Jh. gelang, eine gewisse Unabhängigkeit von staatlicher Macht zu erringen. Trotzdem geriet das Papsttum seit der frühen Neuzeit in manchen Ländern in eine Situation der Abhängigkeit, in Frankreich etwa in Form des Gallikanismus, in den spanischen und portugiesischen Kolonialländern in Form des dem Staat verliehenen Patronatsrechts. Auch wenn die Kirche gelegentlich eine kritische Funktion einnahm, profitierte sie massiv vom imperialistischen Expansionsstreben vieler europäischer Staaten und stärkte ihre eigene globale Präsenz gewissermaßen auf dem Rücken von Kolonialismus und Imperialismus.⁴ Was einerseits als »Erfolgsgeschichte« beschrieben werden kann, beinhaltet also zugleich eine »Schuldgeschichte« und eine Geschichte des Verrats an den ursprünglichen Inhalten der christlichen Botschaft, die gleichwohl nie ganz verloren gingen. Umso wichtiger waren die Schuldbekennnisse Johannes Pauls II. im Jahr 2000, die sich ja nicht allein auf die christliche Schuld gegenüber Juden bezogen, sondern auch auf die Rolle der Kirche während der Kolonialgeschichte.⁵

Angelegt schon während der Zeit des Absolutismus verstärkte sich mit der Entstehung demokratischer Staaten die Tendenz zur Trennung von Staat und Kirche. Die Säkularisation und das Ende des Kirchenstaates schwächten die Kirche jedoch nur auf den ersten Blick. Längerfristig führte der Prozess des Verlusts weltlicher Macht zu größerer Unabhängigkeit der Kirche vom Staat und zum Erstarken der Stellung des Papstes, zumindest innerkatholisch. Damit wurden die Grundlagen dafür gelegt, dass sich die katholische Kirche wirklich als eine Weltkirche begreifen konnte. Das zunehmende Bewusstsein, eine global agierende

3 Vgl. hierzu besonders auch die historischen Abschnitte in Michael SIEVERICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

4 Vgl. Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum: Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992.

5 Dokumentiert z. B. in: INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION (Hg.), *Erinnern und Versöhnen: Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Einsiedeln 2000, 120–128.

6 Vgl. Dieter W. HAITE, *Der achte Tag. Welthafter Fortschrittsglaube und christlicher Gottesglaube im*

Spannungsfeld der Weltausstellungen, Würzburg 2007.

7 So u. a. von Manfred PLATE (Hg.), *Weltreignis Konzil. Darstellung – Sinn – Ergebnis*, Freiburg 1966.

8 Stefan NACKE, *Die Kirche der Weltgesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus*, Wiesbaden 2010, 350.

9 Zahlen entnommen von http://www.fides.org/ita/statistiche/2000_o.html (6.3.10). Leider sind auf www.fides.org nur die italienischen Seiten aktualisiert.

10 Ebd., zit. n. http://www.fides.org/ita/statistiche/2000_8.html (6.3.10).

11 http://www.fides.org/ita/statistiche/2000_1.html (6.3.10).

12 http://www.fides.org/ita/statistiche/2000_3.html (6.3.10).

13 http://www.fides.org/ita/statistiche/2000_4.html (6.3.10).

14 Vgl. Paulo SUESS, *Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt: Theologie und Kirche Lateinamerikas vor der Herausforderung des ›dritten Subjekts‹*, Frankfurt a. M. 2001.

15 Vgl. http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/cardinali_statistiche/cardinali_statistiche_continenti_ge.html (6.3.10).

16 Vgl. auch CASANOVA, *Globalizing* (wie Anm. 2), 219.

Institution zu sein und den Fortschritt der Menschheit mit befördern zu wollen, zeigte sich beispielsweise sehr deutlich an der Teilnahme des Vatikans an verschiedenen Weltausstellungen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts.⁶

Ein entscheidender Schritt zur Globalisierung der katholischen Kirche war das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Zu mehreren Sitzungsperioden versammelten sich Repräsentanten der Kirche aus der ganzen Welt, tauschten sich über ihre unterschiedlichen Perspektiven aus und versuchten, die Kirche an die neuen Herausforderungen der Zeit anzupassen. Das Konzil wurde von Menschen aus allen Kontinenten interessiert beobachtet und kommentiert. Schon von den Zeitgenossen wurde es als »Weltereignis« gesehen.⁷ Stefan Nacke hat jüngst herausgearbeitet, dass die Kirche damit nach ihrer weltweiten Expansion und der Zentralisierung ihrer Organisationsstruktur im 19. Jahrhundert nun auch einen großen inhaltlichen Fortschritt ihres Selbstverständnisses erlebte, insofern sie sich ihr »In-der-Welt-Sein« einschließlich der globalen Dimension dieser »Welt« bewusst gemacht und sich auf einen Dialog mit der gesamten Menschheit eingelassen hat. Die damit erfolgte »Globalisierung des Katholizismus« bedeutet »vor allem einen qualitativen Wandel [...], nämlich den Prozess von der ›Kirche als Gegengesellschaft‹ hin zu einer ›Kirche der Weltgesellschaft‹.«⁸

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass Katholiken tatsächlich über den gesamten Globus verteilt sind. Seit etwa 30 Jahren leben zwei Drittel der Katholiken in Ländern der so genannten »Dritten Welt«. Weltweit gab es im Jahre 2006 1,13 Milliarden Katholiken, mehr als die Hälfte von ihnen, nämlich 563 Millionen, lebten auf dem amerikanischen Doppelkontinent.⁹ Zum Vergleich: Etwa 380 Millionen sind Protestanten, 220 Millionen Orthodoxe, 81 Millionen Anglikaner, geschätzte 345 Millionen in freikirchlichen Vereinigungen, letztere übrigens mit den stärksten Wachstumsraten (auch in Lateinamerika).¹⁰ Insgesamt gibt es weltweit ca. 2,16 Milliarden Christen, die zweitgrößte Religionsgruppe ist die der Muslime mit ca. 1,34 Milliarden Gläubigen, ebenfalls mit stark steigender Tendenz.

Betrachtet man das Organisationsnetz der katholischen Kirche, so muss man feststellen: Es handelt sich hier um einen »Multi« mit beachtlichen Ausmaßen: Es gab im Jahre 2006 2.923 Diözesen bzw. andere Kirchenbezirke,¹¹ 4.898 Bischöfe¹² und 407.262 Priester,¹³ wobei all diese Zahlen laufend noch leicht ansteigen. Auch nehmen die Laien im kirchlichen Dienst zu, hauptsächlich in der Seelsorge und zunehmend auch in bestimmten Leitungsaufgaben der Kirche. Schätzungen gehen von einer Million katholischer Laien im kirchlichen Dienst aus, die Zahl der ehrenamtlich Tätigen ist sicherlich noch weit höher. Welcher andere »global player« verfügt über solche personellen Ressourcen? Beachtet man, wie sehr kirchliche Institutionen zugleich lokal verwurzelt sind, so lässt sich auf diesen »global player« auch der Begriff der »Glokalisierung« (Ulrich Beck) anwenden.¹⁴

Ein weiteres Indiz für die Globalisierung der katholischen Kirche ist die fortschreitende Pluralisierung des kirchlichen Personals mit erheblichen Rückwirkungen auf das Bewusstsein der Christen »an der Basis«. Johannes Paul II. war der erste Nicht-Italiener auf dem Papststuhl seit ca. 500 Jahren. Sein Nachfolger ist ein Deutscher. Das Kardinalskollegium bestand 1946 noch zu 2/3 aus Italienern, 1978 waren es noch 27 von 111, Anfang 2010 waren nur 19 von 111 wahlberechtigten Kardinälen Italiener. Die Europäer machen derzeit im Kardinalskollegium gerade die Hälfte aus.¹⁵ Noch viel weiter geht die Pluralisierung der nationalen Zugehörigkeiten von Mitarbeitern/innen im Vatikan und von Mitgliedern der Orden. Einem weltweiten Prozess der »Romanisierung« des Katholizismus, zumindest hinsichtlich der Stärkung der römischen Zentralinstanzen, entspricht zugleich ein Prozess der »Internationalisierung Roms«.¹⁶ Auch dies wird »an der Basis« sehr deutlich wahrgenommen und trägt zu einem Bewusstsein und zur Sensibilität für den Wert anderer

Kulturen bei. Auf der Grundlage wichtiger Gemeinsamkeiten von äußeren Riten bis zu theologischen Denksystemen ist eine erstaunliche Vielfalt an Kulturen und Lebensformen möglich, nicht zuletzt in der Volksreligiosität, die über ihre synkretistischen Züge auch nicht-christliche Elemente integrieren kann. So sind für Katholiken nationale und ethnische Identitäten in der Regel von geringerer Bedeutung als für Angehörige anderer Religionen. Das Katholische verbindet über nationale, kulturelle und ethnische Grenzen hinweg.

3 Die katholische Kirche als Akteur in einer globalisierten Welt

In historischer Perspektive ist nicht zu bezweifeln, dass die katholische Kirche durch ihre Missionstätigkeit z. Zt. des Kolonialismus und danach erheblichen, sicher nicht immer nur positiven Einfluss auf viele Entwicklungen genommen hat. Sie war eine Agentin sowohl der Verwestlichung, der Kulturzerstörung und Herrschaftslegitimierung wie zugleich Agentin der Förderung kritischer Potenziale und der Verteidigung der Armen und Unterdrückten, von Bartolomé de Las Casas bis zur Theologie der Befreiung. Die katholische Kirche hat also einen Beitrag zur Hegemonie des Westens geleistet, förderte aber direkt oder indirekt immer auch die dieser Entwicklung gegenüber kritisch eingestellten Potenziale.

Ohne das Aufbrechen des Ost-West-Gegensatzes nach dem Zusammenbruch des »real existierenden Sozialismus« hätte die Globalisierung sicherlich nicht dieselbe Dynamik gewonnen, die sie heute hat. Schon ab Ende der 1960er Jahre wurde von Rom aus die westliche Eindämmungspolitik gegen den Kommunismus durch eine eigene vatikanische Ostpolitik gestützt. Es ist einer besonderen historischen Konstellation geschuldet, dass Papst Johannes Paul II. schon dadurch, dass er als Pole aus einem zum Ostblock gehörenden, aber katholischen Land Papst wurde, einen erheblichen Anteil am Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus und des Ostblocks hatte. Ohne ihn hätte es die Gewerkschaftsbewegung Solidarnosc in Polen nicht gegeben, ohne Solidarnosc keine Revolution in Polen und ohne diese Revolution dort keinen solch dramatischen Wechsel in der Sowjetunion und den anderen Ostblockstaaten.

Allerdings bezieht sich der Einfluss der Kirche nicht auf technische Entwicklungen oder wirtschaftliche oder politische Prozesse, auch wenn hier durch Formen des »Politikdialogs« manches möglich ist, wie die Kampagnen der Hilfswerke, z. B. in der Entschuldungsfrage, beweisen. Entscheidender ist, dass eine weltweite Religionsgemeinschaft wie die katholische Kirche mindestens die Chance hat, symbolisch für die moralische Forderung zu stehen, eine globale Perspektive, einen »global moral point of view« einzunehmen, die Würde aller Menschen weltweit zu behaupten und überall für Solidarität, Frieden und Gerechtigkeit

17 Siehe die Liste unter http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/index_ge.htm.

18 Die Zahlen waren noch im November 2005 in einer Statistik des Pontifikats von Johannes Paul II.: auf <http://www.vatican.va> abrufbar, sind heute (Februar 2006) dort jedoch nicht mehr eingestellt.

19 Viktor CONZEMIUS, Johannes Paul II.: Global Player der Gerechtigkeit, in: *Stimmen der Zeit* 130 (2005) 363–376; vgl. Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN, Die Friedensethik

Papst Johannes Pauls II.: Versuch einer systematischen Zusammenschau, in: *Stimmen der Zeit* 130 (2005) 435–445.

20 CASANOVA, Globalizing (wie Anm. 2), 213. Vgl. Ebd., 217: »The pope has learned to play, perhaps more effectively than any competitor, the role of first citizen of a catholic, that is, a global and universal, human society.«

21 Vgl. z. B. Christoph DOHMEN (Hg.), *Die »Regensburger Vorlesung« Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007. An anderer Stelle habe ich mich in der Beschäftigung mit dem Vernunftbegriff des Papstes auch intensiv mit der Regensburger Rede befasst: <http://www.fiph.de/themenpositionen/religion-in-der-gegenwart/Glaube-Moral-Vernunft-Kruip-Vortragsmanuskript-Ausdruck.pdf> (6.3.10)

ezutreten. Dafür standen schon die vergleichsweise wenig beachteten und erfolglosen Aktivitäten von Papst Benedikt XV. (1914-1922), der während des 1. Weltkriegs für Frieden kämpfte und sich im Verbund mit dem damaligen US-Präsidenten Wilson für den Völkerbund stark gemacht hat. Auch spätere Päpste traten für weltweite Ordnungsstrukturen ein, so z. B. Paul VI. und Johannes Paul II. in Reden vor der Vollversammlung der UNO. Weltweite Aufmerksamkeit fand auch die Kritik von Johannes Paul II. am Krieg der USA gegen den Irak.

Die weltweite Vertretung der Anliegen der Kirche wird dadurch erleichtert, dass der Heilige Stuhl als historisches Erbe des Kirchenstaates international den völkerrechtlichen Status eines souveränen Staates hat. Dies ermöglicht der katholischen Kirche, diplomatische Beziehungen zu Staaten zu unterhalten (derzeit zu 144 Staaten) und offiziell an Weltkonferenzen teilzunehmen. Welche Bedeutung der Papst als Staatsoberhaupt hat, macht auch eine Statistik des Pontifikats von Johannes Paul II. deutlich. Er unternahm 109 Auslandsreisen¹⁷ und sprach in Audienzen persönlich mit 1022 Staats- oder Regierungschefs.¹⁸ In verschiedenen Ländern haben Papstbesuche neue Entwicklungen und Reformen angestoßen oder mindestens gefördert, so in Polen, auf den Philippinen, in Mexiko und in Kuba.

Es ist überdies nicht schwierig für den Papst, eine weltweite Präsenz in den Massenkommunikationsmedien zu erreichen. Johannes Paul II. hat die Medien geschickt zu nutzen gewusst, nicht zuletzt auch durch seine Reisen in über 100 Länder. Auch haben die kirchlichen Großereignisse des Jahres 2005 – Sterben und Beerdigung von Johannes Paul II., Wahl und Amtseinführung von Benedikt XVI. und der Weltjugendtag in Deutschland – nochmals eindrücklich gezeigt, dass inzwischen wichtige Ereignisse in der katholischen Kirche fast automatisch Weltereignisse sind. Viktor Konzernius bezeichnete Papst Johannes Paul II. denn auch als »global player der Gerechtigkeit«. ¹⁹ José Casanova hält den Papst für den ersten Bürger einer globalen Zivilgesellschaft.²⁰

Welche Rolle in dieser Hinsicht Benedikt XVI. zukommt, wird noch abzuwarten sein. Nach der Provokation der Muslime durch unglückliche Äußerungen während der Regensburger Rede²¹ hat sich auch dieser Papst stark auf den interreligiösen Dialog eingelassen und seine Enzyklika *Caritas in veritate* nimmt ausgesprochen klar einen »global moral point of view« ein. Aber die weltweite Aufmerksamkeit der Medien und der hohe moralische Anspruch haben auch Nachteile. Wenn nämlich solche Pannen wie Anfang 2009 die Rücknahme der Exkommunikation des Holocaust-Leugners Richard Williams, einer der vier Bischöfe der Bruderschaft St. Pius X., passieren, dann wird eben auch dies weltweit wahrgenommen und diskutiert.

4 Herausforderungen der Globalisierung für die katholische Kirche

Gerade weil die katholische Kirche ein »global player« ist, wird der Globalisierungsprozess auch auf sie zurückwirken und Lernprozesse erzwingen. Dies beinhaltet große Chancen, aber auch erhebliche Risiken.

Vermutlich wird es zu einer Verschärfung des Problems interner Pluralität und Multikulturalität sogar innerhalb der jeweiligen Ortskirchen kommen. Dies könnte zu manchen Zerreißproben führen, sowohl hinsichtlich des Machtanspruchs der Hierarchie als auch hinsichtlich der Pluralitätstoleranz der Gläubigen. Fundamentalistische Tendenzen gibt es auch in der katholischen Kirche, die einerseits auf Grund von Machtinteressen, andererseits aber auch als Versuche erklärt werden können, die mit Pluralisierung verbundenen Unsicherheiten durch Rückzug auf vermeintlich sichere Positionen zu lösen.

Das Problem wird noch dadurch verschärft, dass je nach Situation vor Ort und je nach Perspektive die Konfliktfelder sehr unterschiedlich sortiert sind. Auf globaler Ebene wird es wachsende Ungleichzeitigkeiten innerhalb der katholischen Kirche geben. Was in der einen Ortskirche als zentral erscheint (hier z. B. der u. a. mit dem Zölibat zusammen hängende Priestermangel) ist woanders kein Problem, wird deshalb wenig verstanden und nicht ernst genommen. Eine kirchliche Zentralinstanz muss sich schwer damit tun, angesichts dieser Ungleichzeitigkeit bei Aufrechterhaltung des Anspruchs gleicher Standards Lösungen zu finden, die überall eine Bewältigung der Probleme ermöglichen.

Der universelle Anspruch wird immer weniger in Form eines römischen Zentralismus, der einfach eine bestimmte Form des Katholisch-Seins zu universalisieren versucht, durchzusetzen sein. Umgekehrt wird ein Verständnis des Universalitätsanspruchs in Zukunft wichtiger, der in der Einsicht besteht, sich anderen Kulturen und Lebensformen zu öffnen, Lernbereitschaft zu zeigen, Inkulturation zu praktizieren und Kontextualität ernst zu nehmen. Insofern besteht in der Verschärfung dieser Pluralitätsproblematik zugleich die Chance, wirklich zu einer polyzentrischen Weltkirche zu werden, in der auch das Verhältnis von Ortskirchen und Universalkirche neu austariert werden muss.²²

Sicherlich wird dazu eine Neujustierung der zentralen Instanzen notwendig, sowohl auf der Ebene von Organisation und Verwaltung, wie auf einer kirchenpolitischen und einer symbolischen Ebene. Es wird eine stärkere Demokratisierung notwendig werden, ohne gleichzeitig den großen Vorteil einer symbolischen Repräsentanz von Einheit durch das Papsttum aufzugeben. Rom wird nach innen verstärkt eine Dienstleistungs- und Koordinationsfunktion wahrzunehmen haben, nach außen aber wird der Papst gleichzeitig eine starke Stellung als religiöse und moralische Autorität behalten müssen. Die berechtigte Kritik am römischen Zentralismus darf nicht dazu führen, den Anspruch auf Einheit und Universalität zu untergraben. So formulierte Forderungen deuten auf eine Quadratur des Kreises hin. Und in der Tat fordert ein solches Aufgabenprofil von jeder menschlichen Person, die ein solches Amt bekleidet, nahezu Unmögliches.²³

Angesichts der bevorstehenden Veränderung der Bedeutung von Einzelstaaten und der allmählichen Entwicklung einer Weltzivilgesellschaft muss die katholische Kirche noch stärker als bisher lernen, ihr politisches Gewicht nicht allein aus diplomatischen Aktivitäten, nicht vorrangig aus den Kontakten zwischen den Spitzen von Staat und

22 Vgl. Walter KASPER, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche: Freundschaftliche Auseinandersetzung mit Kardinal Joseph Ratzinger, in: *Stimmen der Zeit* 125 (2000) 795-804. Auf die Schwierigkeiten in einzelnen Konfliktfeldern wies z. B. schon Georg EVERS, Schwierigkeiten beim Weltkirchewerden: Spannungen sind nicht auf Europa beschränkt, in: *Herder-Korrespondenz* 45 (1990) 129-135, sehr eindrücklich hin.

23 Vgl. Martin MAIER, Die Weltkirchen und ihr Papst, in: *Stimmen der Zeit* 130 (2005) 6.

24 Vgl. die berechtigten Warnungen von Karl RAHNER, *Marsch ins Getto?*, in: Karl LEHMANN/Karl RAHNER (Hg.), *Marsch ins Getto? Der Weg der Katholiken in der Bundesrepublik*, München 1973, 136-138.

25 Wilhelm GUGGENBERGER, Universale Kirche und neue Weltordnung: Zehn Thesen zur politischen Kraft des Evangeliums angesichts der Globalisierung, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 120 (1998) 4, 420-423, hier 423.

26 Die Sozialenzykliken finden sich z. B. in BUNDESVERBAND DER KATHOLISCHEN ARBEITNEHMERBEWEGUNG (Hg.), *Texte zur Katholischen Soziallehre*, 8. erw. Aufl., Kevelaer 1992 sowie im Internet bequem zugänglich unter <http://theol.uibk.ac.at/leseraum/index.html>.

27 Jetzt auch auf Deutsch: PÄPSTLICHER RAT JUSTITIA ET PAX (Hg.), *Kompodium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg i. Br. 2006, dort speziell zur Globalisierung 263-273.

28 Die beste Quelle für die (lateinischen und deutschen) Konzilstexte sind die Ergänzungsbände 12 bis 14 des LEXIKONS FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, 2. Aufl., Freiburg ab 1966.

29 PÄPSTLICHER RAT DER SEELSORGE FÜR DIE MIGRANTEN UND MENSCHEN UNTERWEGS, *Instruktion Erga migrantes caritas Christi*, Bonn 2004.

Kirche zu beziehen, sondern aus einer aktiven Teilnahme an der öffentlichen Diskussion in einer Weltzivilgesellschaft und den nationalen Zivilgesellschaften. Dies setzt andere und neue Beziehungen zu Nichtregierungsorganisationen voraus und die Bereitschaft zu neuen und vielfältigen Kooperationen mit der Zivilgesellschaft, die sich ebenfalls immer stärker internationalisiert.

Die katholische Kirche hat sich lange Zeit gegen Modernisierungsprozesse gestemmt. Auch heute besteht die Gefahr einer Regression und eines Marsches ins Ghetto. Die Versuchung gibt es heute wie vor 30 Jahren – und dies nicht mehr nur auf nationaler Ebene, sondern durchaus in globalen Dimensionen.²⁴ Wenn die Kirche die Zeichen der Zeit versteht und ihre immer noch großartigen Ressourcen auch zur eigenen Reform nutzt, bestehen große Chancen, sowohl für ihre eigene Weiterentwicklung wie auch den Dienst, den sie einer Menschheit leisten könnte, die dieses Dienstes mehr denn je bedarf. »Dazu freilich müsste vieles, was die katholische Soziallehre in exzellenter Weise formuliert, auch innerkirchlich ernsthafter umgesetzt, müsste die Kirche selbst zum ersten und bereitwilligsten Adressaten dieser Lehre werden.«²⁵

5 Kirchliche Positionen zur Globalisierung unter besonderer Berücksichtigung von »Caritas in veritate«

Die katholische Kirche tritt dafür ein, dass der wirtschaftlichen Globalisierung eine moralische Globalisierung folgt. In der Katholischen Soziallehre wurde spätestens seit der »Menschenrechtscharta der katholischen Kirche«, der Enzyklika *Pacem in terris* von 1963,²⁶ zu weltweiten Problemen Stellung bezogen und die Solidarität der gesamten Menschheitsfamilie eingefordert (PT 132). Ähnliche Aussagen finden sich auch auf der Römischen Bischofssynode 1971, die das Zusammenwachsen der Welt zur »Einen Welt« ausdrücklich begrüßt (IM 7). Schon *Mater et magistra* (1961) hatte von der wachsenden Verflechtung der Menschen untereinander gesprochen, die heute so eng geworden sei, »daß sie sich gleichsam als Bewohner ein und desselben Hauses vorkommen« (MM 157). Die Sozialenzyklika *Centesimus annus* von 1991 und das 2004 veröffentlichte *Kompendium der Soziallehre der Kirche*²⁷ wiederholen die traditionelle Lehre von der »universalen Bestimmung der Güter der Erde«, die letztlich für alle Menschen da sei. Viele Texte fordern neue weltweite Ordnungsstrukturen ein. *Pacem in terris* verlangt sogar explizit eine »universale politische Gewalt« (PT 137), weil anders die weltweiten Ungerechtigkeiten nicht beseitigt werden könnten.

Die katholische Kirche kann aber auch von ihrem Selbstverständnis her in diesen Fragen keine andere denn eine globale Perspektive einnehmen. Nach der Konzilskonstitution *Lumen Gentium*²⁸ versteht sie sich als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«. Der Einheit der Kirche soll eine Einheit der Welt entsprechen, denn Ungerechtigkeiten und Ungleichheit in der Welt sind auch eine Gefahr für die Einheit der Kirche und die Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft. In einer Botschaft des Päpstlichen Rates für Migration, *Erga migrantes*²⁹, heißt es sehr schön: »Sie [die Kirche] ist nämlich eine auch insofern, als sie in einem bestimmten Sinn die Einheit der ganzen Menschheitsfamilie ausdrückt, [...] sie ist katholisch gleichfalls in der Öffnung auf die Verschiedenheiten, die in Einklang gebracht werden sollen [...].« (*Erga migrantes* 97) Vor dem historischen Hintergrund einer Einheit von Kirche und Reich mit der »verhängnisvolle[n] Versuchung, die Einheit der Menschheit unter die Unterordnung eines jeden Menschen unter die eine legitime päpstliche

Macht zu definieren«,³⁰ ist jedoch im selben Atemzug auf die inzwischen unstrittige Anerkennung der »richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten« (Gaudium et spes 36), die Anerkennung kultureller und ethnischer Differenz³¹ sowie das uneingeschränkte Eintreten der katholischen Kirche für die Religionsfreiheit hinzuweisen. In jedem Fall wird die Kirche mit ihrer Botschaft unglaublich, wenn sie nicht globale Gerechtigkeit im Sinne einer sozialen Gerechtigkeit unter allen Menschen fordert. Die Linie der Ausweitung des für das Handeln relevanten Gerechtigkeitskontextes bzw. Solidaritätsraumes setzt sich in der Enzyklika *Deus caritas est* ungebrochen fort. Papst Benedikt XVI. betont, die Sorge für den Nächsten überwinde heute »die Grenzen nationaler Gemeinschaften« und sei bestrebt, »ihre Horizonte auf die gesamte Welt auszubreiten.«³²

Besondere Aufmerksamkeit widmet die Enzyklika *Caritas in veritate* der Globalisierung. Dabei spricht der Papst immer wieder von der »Einheit der Menschheitsfamilie« (7, 33, 50, 54 und im Titel von Kapitel 5), um nochmals einzuschärfen, dass Gemeinwohl und Gerechtigkeit heute notwendig eine globale Dimension haben. Grundsätzlich dürfe die Globalisierung weder glorifiziert noch verteuelt, auf keinen Fall aber fatalistisch hingenommen werden. Wir dürften uns nicht als ihr Opfer begreifen, sondern müssten sie gestalten (42). Ihre Folgen werden jedoch zunächst aus der Perspektive der sozialen Probleme der reichen Ländern betrachtet: Der global gewordene Markt führe zu Produktionsverlagerungen in Niedriglohnländer (25), vielfach seien Sozialleistungen reduziert und dadurch die Rechte der Arbeiter in Gefahr gebracht worden (25). Das habe auch damit zu tun, dass die Gewerkschaften an Einfluss verloren hätten, den sie durch eine stärkere Internationalisierung zurückgewinnen müssten (64). Arbeitslosigkeit und wachsende Mobilität hätten schlimme psychische und soziale Folgen.

Aber auch die armen Länder kommen in den Blick: Alle Menschen hätten ein Recht auf Ernährung und ein Recht auf Wasser (27). Um ihre Gesundheitsversorgung zu verbessern, wendet sich Benedikt XVI. gegen die »strenge Anwendung des Rechts auf geistiges Eigentum, speziell im medizinischen Bereich.« (22) Auch tritt er eindeutig für eine Steigerung der Entwicklungshilfe ein (60), bedauert jedoch, dass die bisherigen Hilfen »oft durch Verantwortungslosigkeit sowohl in der Kette der Geber als auch in der der Nutznießer zweckentfremdet worden« seien (22). Die Hilfe müsse ohne Hintergedanken erfolgen (58), ihre Empfänger müssten in alle Planungen einbezogen werden (47), der Agrarprotektionismus der reichen Länder abgebaut werden.

Umstritten ist die an frühere Aussagen von Päpsten anknüpfende Forderung, es müsse eine »echte politische Weltautorität« errichtet und mit wirksamer Macht ausgestattet werden, damit die globalen Aufgaben bewältigt werden könnten (67). Im Gesamtzusammenhang der Enzyklika erregt insbesondere die Bemerkung Verdacht, eine solche Autorität müsse sich »dem Recht unterordnen, sich auf konsequente Weise an die Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität halten, auf die Verwirklichung des Gemeinwohls hin geordnet sein, sich für die

30 Józef NIEWIADOMSKI, Global Village und Weltkirche, in: <http://theol.uibk.ac.at/itl/379.html>, 1–11, hier 2. – Urspr. publ. in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 148 (2000) 25–32.

31 Vgl. z. B. PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG/KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung*: Überlegungen

und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn 1991.

32 *Deus caritas est*, 29. a. U. a. zu finden in der Ausgabe BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*: Enzyklika an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2006.

33 Zum Folgenden ausführlicher KRUIP, Weltarmut (wie Anm. 1).

34 Vgl. z. B. Peter SINGER, *Praktische Ethik*, 2., rev. Aufl., Stuttgart 1994. Ähnlich argumentiert Peter UNGER, *Living High and Letting Die*. Our Illusion of Innocence, Oxford 1996.

35 Jetzt auch auf deutsch: Peter SINGER, Hunger, Wohlstand und Moral, in: Barbara BLEISCH/Peter SCHABER (Hg.), *Weltarmut und Ethik* (Ethica 13), Paderborn 2007, 37–51.

Verwirklichung einer echten ganzheitlichen menschlichen Entwicklung einsetzen, die sich von den Werten der Liebe in der Wahrheit inspirieren lässt.« Das klingt fast so, als wolle er selbst die Ausrichtung dieser politischen Weltautorität bestimmen. Eine solche Weltautorität kann aber selbstverständlich nur als eine demokratisch kontrollierte gedacht werden. Aber wie sollten die Großmächte sich dazu bereit finden, sich einer solchen Weltautorität zu unterwerfen? Am ehesten könnte dies noch im Sinne des viel diskutierten Konzepts einer »Global Governance« gelingen, die gerade keine Weltregierung oder eine andere zentrale Machtinstanz vorsieht. An anderer Stelle der Enzyklika wird zugleich vor einer solchen Weltautorität gewarnt: »Um nicht eine gefährliche universale Macht monokratischer Art ins Leben zu rufen, muss die Steuerung der Globalisierung von subsidiärer Art sein [...]« (57)

6 Globale Gerechtigkeit³³

Gerade als »global player« ist es für die katholische Kirche nun freilich wichtig, ihre eigenen Vorstellungen von globaler Gerechtigkeit auf der Basis des letztlich theologischen Begriffs der »Einheit der Menschheitsfamilie« auch allgemein-menschlich philosophisch zu untermauern. Deshalb ist ein Blick auf die aktuelle philosophische Debatte zur globalen Gerechtigkeit unverzichtbar.

Schon 1972 hat der wegen seiner Unterscheidung von »Menschen« und »Personen« besonders in Deutschland heftig umstrittene australische Philosoph Peter Singer³⁴ einen bemerkenswerten Aufsatz zum Thema »Hunger, Wohlstand und Moral« vorgelegt, der die Diskussion um Fragen globaler Gerechtigkeit v. a. im angelsächsischen Sprachraum maßgeblich geprägt hat.³⁵ Seine Argumentation ist utilitaristisch: Hunger und extreme Armut seien ein Übel, das beseitigt werden müsse, wenn damit keine größeren Übel verbunden sind: »Wenn es in unserer Macht steht, etwas Schlechtes zu verhindern, ohne dabei etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung zu opfern, so sollten wir dies, moralisch gesehen, tun.« (Ebd., 39) Um seine These zu veranschaulichen, bemüht Singer das Beispiel eines Kindes, das in einem seichten Teich zu ertrinken drohe. Ein Passant wäre selbstverständlich verpflichtet, das Kind zu retten, selbst wenn dadurch seine Kleider schmutzig würden, weil der Tod des Kindes ein viel größeres Übel darstelle als schmutzige Kleider. Aber lässt sich das moralische Urteil in diesem Beispiel auf die Frage nach unseren Pflichten gegenüber den Armen in Entwicklungsländern übertragen? Naheliegende Gegenargumente weist Singer zurück. So sei die räumliche Distanz zwischen dem notleidenden Menschen und dem zur Hilfe verpflichteten als solche irrelevant, wenn diese Distanz nicht verhindert, dass über die Notlage informiert werden kann und auch tatsächlich Hilfe möglich ist. Beides ist aber in einer modernen globalisierten Welt mit einer großen Zahl von international tätigen Hilfsorganisationen, die man finanziell unterstützen kann, zweifelsohne gegeben. Auch der Einwand, dass viele andere ebenfalls zur Hilfe verpflichtet sind, aber möglicherweise nichts tun, kann für Singer nicht gelten, weil diese Tatsache nichts daran ändert, dass die Maxime der Maximierung des Gesamtnutzens, von der sich alle in ihrem Handeln leiten lassen sollen, dann eine Handlung eines Einzelnen verlangt, wenn diese Leid oder Übel verhindern kann, ganz unabhängig davon, ob andere ihre Pflicht erfüllen oder nicht. Klar ist, dass auf dieser Grundlage die klassische Unterscheidung von strenger moralischer Pflicht und supererogatorischer Wohltätigkeit für Singer entfallen muss (Ebd., 43). Singer behauptet im Gegenteil, dass wirklich von einer moralischen Pflicht zu sprechen ist, wenn es darum geht, den Armen in der Welt zu helfen.

Der deutsch-US-amerikanische Philosoph Thomas Pogge, der sich ebenfalls seit Jahren mit Fragen globaler Gerechtigkeit befasst, geht einen anderen Weg, um die Menschen in den wohlhabenden Ländern stärker in die Pflicht zu nehmen.³⁶ Sein Ausgangspunkt sind die Menschenrechte, die auch international breite Zustimmung finden. Berücksichtigt man, dass es unter ihnen auch eine Reihe positiver Rechte gibt, auch wenn diese im Bewusstsein der reichen Länder weniger stark verankert sind, so können Hunger und Armut als Menschenrechtsverletzungen gebrandmarkt werden. Um dies plausibel zu machen, genügt es, auf die einschlägigen Artikel der UN-Menschenrechtserklärung von 1948 zu verweisen, z. B. Art. 22 (Recht auf soziale Sicherheit), Art. 23/1 (Recht auf Arbeit) in Verbindung mit Art. 23/3 (Recht auf gerechte und befriedigende Entlohnung) oder den umfassenden Art. 25/1. Auch das Recht auf Bildung in Art. 26 sollte erwähnt werden.³⁷ Wichtig für das Verhältnis von positiven und negativen Pflichten ist nicht zuletzt Art. 28: »Jeder hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in der die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können.«³⁸

Um die Argumentationslasten so gering wie möglich zu halten, zieht sich Pogge jedoch darauf zurück, Hunger und Armut in der Welt auf die Verletzung negativer Rechte zurückzuführen und dadurch strengere Kompensationspflichten zu begründen, als sich seiner Meinung nach durch die Erfüllung positiver Pflichten ergeben. Er vertritt die These: »[...] dass die gegenwärtigen institutionellen Strukturen, wie sie im internationalen Recht festgeschrieben sind, eine kollektive Menschenrechtsverletzung ungeheuren Ausmaßes darstellen, zu der die meisten Wohlhabenden dieser Welt einen nicht kompensierten Beitrag leisten.«³⁹ Die Bevölkerungen der reichen Länder müssten, weil sie bislang von dieser Ausbeutung massiv profitiert haben, strenge Kompensationspflichten akzeptieren. Pogge zeigt außerdem, dass die notwendigen Reformen realisierbar wären und die dadurch entstehenden höheren Kosten den reichen Ländern durchaus zuzumuten wären.

36 Zum Folgenden v. a. Thomas POGGE, Anerkannt und doch verletzt durch internationales Recht: Die Menschenrechte der Armen, in: BLEISCH/SCHABER, *Weltarmut* (wie Anm. 35), 95–138. Ausführlicher Thomas POGGE, *World Poverty and Human Rights*, Oxford 2008.

37 Siehe hierzu auch eine Reihe von Arbeiten, die im Rahmen eines DFG-Projektes entstanden sind, das ich zusammen mit meiner Kollegin Heimbach-Steins und weiteren Mitarbeitern/innen durchgeführt habe: Marianne HEIMBACH-STEINS/Gerhard KRUJP (Hg.), *Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit*. Sozial-ethische Sondierungen, Bielefeld 2003; Marianne HEIMBACH-STEINS/Gerhard KRUJP/Axel-Bernd KUNZE (Hg.), *Das Menschenrecht auf Bildung und seine Umsetzung in Deutschland*. Diagnosen – Reflexionen – Perspektiven, Bielefeld 2007; Marianne HEIMBACH-STEINS/Gerhard KRUJP/Katja NEUHOFF (Hg.), *Bildungswege als Hindernisläufe*. Zum Menschenrecht auf Bildung in

Deutschland, Bielefeld 2008; Marianne HEIMBACH-STEINS/Gerhard KRUJP/Axel-Bernd KUNZE (Hg.), *Bildung, Politik und Menschenrecht*. Ein ethischer Diskurs (Forum Bildungsethik 6), Bielefeld 2009 und Marianne HEIMBACH-STEINS/Gerhard KRUJP/Axel-Bernd KUNZE (Hg.), *Bildungsgerechtigkeit – Interdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld 2009.

38 Den Text der UN-Menschenrechtserklärung findet man z. B. auf <http://www.igfm.de/Allgemeine-Erklärung-der-Menschenrechte>. 89.o.html (Zugriff 17.01.2010).

39 POGGE, Anerkannt (wie Anm. 36), 101.

40 So z. B. exemplarisch vorgeführt bei André HABISCH/Karl HOMANN, Der Ertrag der Kooperation. Institutionenethische Zugänge zur Nord-Süd-Problematik, in: André HABISCH/Ulrich PÖNER (Hg.), *Signale der Solidarität*, Paderborn 1994, 113–138. Vgl. auch die Beiträge in Klaus HIRSCH/Klaus SEITZ (Hg.), *Zwischen Sicherheitskalkül, Interesse und Moral*, Frankfurt a. M./London 2005.

41 Inge KAUL/Isabelle GRUNBERG/Marc A. STERN (Hg.), *Global Public Goods*. International Cooperation in the 21st Century, New York 1999; INTERNATIONAL TASK FORCE ON GLOBAL PUBLIC GOODS, *Meeting Global Challenges*. International Cooperation in the National Interest, Stockholm 2006 (Department for Development Policy, Ministry for Foreign Affairs). Vgl. auch deren Website: <http://www.pgptaskforce.org/> (Abruf 18.01.2010).

42 Vgl. James N. ROSENAU/Ernst-Otto CZEMPIEL/Steve SMITH (Hg.), *Governance without Government*. Order and Change in World Politics, Cambridge 1992; COMMISSION ON GLOBAL GOVERNANCE, *Our Global Neighbourhood*. The Report of the Commission on Global Governance (1995), in: <http://www.cgg.ch>. Zur wissenschaftlichen Debatte darüber siehe u. a. Michael REDER, Für eine Weltgesellschaft ohne Weltregierung, in: *Stimmen der Zeit* 129 (2004) 507–520.

Die Vorteile dieser Argumentation liegen auf der Hand: Kompensationspflichten auf Grund der Verletzung negativer Rechte haben eine höhere Verbindlichkeit und Dringlichkeit als Ansprüche auf Grund positiver Rechte und vager positiver Hilfspflichten. Aber es gibt auch eindeutige Nachteile: Denn die Argumentation Pogges ist nur dann plausibel, wenn er zeigen kann und die Wohlhabenden davon überzeugen kann, dass die beschriebenen ungerechten Ausbeutungsstrukturen tatsächlich vorhanden sind. Pogge muss als Voraussetzung seiner Argumentation das Vorliegen tatsächlicher Ungerechtigkeiten beweisen und dabei zeigen, dass die reicheren Länder dafür verantwortlich sind – was in Anbetracht der vielen, für Unterentwicklung verantwortlichen internen Faktoren nicht einfach ist. Es genügt für seinen Ansatz nicht, wie bei Singer nur das Vorliegen einer Notlage aufzuweisen, deren Ursachen für die Begründung notwendiger Hilfeleistung letztlich irrelevant sind.

Ein Problem, das schon bei Singer begegnet ist, kann freilich auch Pogge letztlich nicht lösen, denn er kann zunächst nur behaupten, dass die Menschen in den reichen Ländern kollektiv von weltweiter Ungerechtigkeit profitieren. Eine genaue Zuordnung der einzelnen Verantwortlichkeiten aus dem Vorliegen von Ungerechtigkeiten entsprechend der jeweiligen Verursachung der Ungerechtigkeit und/oder entsprechend dem jeweiligen Profit aus der Ungerechtigkeit ist auch ihm nicht möglich. Auch hier kann er nicht viel mehr sagen, als auf die Pflicht zur Organisation kollektiver Hilfeleistung bzw. zur Unterstützung vorhandener Organisationen hinzuweisen.

Eine ganz andere Art der Konstruktion von Pflichten ergibt sich aus einem vertrags-theoretischen Modell, in dem die Hilfe für die Ärmern als eine Maßnahme ausgewiesen wird, die auch im wohlverstandenen Eigeninteresse der Reichen liegt.⁴⁰ Neuerdings kommt dies auch in Ansätzen zum Tragen, die die Notwendigkeit der Kooperation zur Bereitstellung globaler öffentlicher Güter hervorheben und die Bekämpfung der Armut als Teil einer solchen Notwendigkeit einstufen.⁴¹ Zu diesen globalen öffentlichen Gütern, von denen alle Nationen der Erde profitieren könnten, gehören beispielsweise die Verlangsamung des Klimawandels und die Milderung von dessen Folgen, der Erhalt natürlicher Ressourcen, die Sicherheit vor Terrorismus, allgemein der Frieden zwischen den Staaten in Verbindung mit weitergehender Abrüstung und dementsprechender Einsparung von Rüstungskosten, eine stabile Entwicklung der Weltwirtschaft, insbesondere die Vermeidung von Finanzmarktkrisen, eine Regelung der Verschuldung, die weder einseitig zu Lasten der Gläubiger, noch einseitig zu Lasten der Schuldner geht, die Kontrolle ansteckender Krankheiten und die Bereitstellung verfügbaren Wissens für Wissenschaft und Technik. All dies wird nur möglich sein mit Hilfe geeigneter Institutionen für »global governance«, einer Art globaler Koordination und Ordnungspolitik ohne Weltregierung.⁴² Allerdings haben die reicheren Länder durchaus auch darüber hinausgehende Eigeninteressen, die sie zu besserer Kooperation mit den ärmeren Ländern motivieren könnten, beispielsweise der Schutz vor unkontrollierter Migration, die Sicherung von Rohstofflieferungen oder von Absatzmärkten für eigene Produkte sowie der Import günstiger Waren und Dienstleistungen. Entsprechend gäbe es auch Interessen der Entwicklungsländer, so dass durchaus auch jenseits der öffentlichen Güter Win-Win-Situationen möglich wären, v. a. wenn alle Beteiligten genügend langfristig denken!

Allerdings zeigen Erfahrungen mit internationaler Kooperation, nicht zuletzt die Ereignisse beim Klimagipfel in Kopenhagen im Dezember 2009, dass öffentliche Güter und längerfristige Kooperation nur dann dauerhaft und effizient bereit gestellt werden können, wenn dies in fairer Weise geschieht. Offenbar genügt es nicht, dass die Beteiligten einsehen könn(t)en, dass eine Kooperation in ihrem jeweils individuell kalkulierten Eigeninteresse liegt, es muss dabei auch gerecht zugehen. So wird beispielsweise in dem schon erwähnten

Bericht der International Task Force on Global Public Goods festgestellt, dass Verhandlungen oft an fehlender Fairness scheitern.⁴³ Das hängt unter anderem damit zusammen, dass Regierungen ihre Kooperationsbeiträge vor der eigenen Bevölkerung nur rechtfertigen können, wenn diese den Eindruck haben, dass diese Beiträge und die Bedingungen der internationalen Kooperation fair sind.⁴⁴ Es ist auch nicht unplausibel, Erkenntnisse der empirischen Ökonomie von Individuen auf Staaten zu übertragen: So wurde bei dem berühmten Ultimatum-Spiel festgestellt, dass die Beteiligten nicht allein ihren individuellen Eigennutzen maximieren, sondern auch bereit sind, auf solchen Nutzen zu verzichten, wenn sie sich unfair behandelt fühlen.⁴⁵ Es ist gut vorstellbar, dass potenzielle negative Gefühle unter den Wählern/innen, die meinen, ihr Land werde bei internationalen Abkommen benachteiligt, die Politiker/innen selbst dann von entsprechenden Verträgen abhalten können, wenn diese im Eigeninteresse des betreffenden Landes liegen.

Hilfshandlungen seitens der reicheren Länder gegenüber den Ärmeren wären hier aus einem langfristigen Eigeninteresse heraus motiviert, müssten aber dennoch gewissen Fairnessbedingungen genügen, um wirklich erfolgreich zu sein.

Corinna Mieth äußert sich am Ende ihrer Überlegungen zu positiven Hilfspflichten der reicheren gegenüber den ärmeren Ländern eher skeptisch. Sie meint, dass solche Hilfspflichten keine »starken Pflichten in dem Sinne sind, dass sie vollkommen und genau bestimmt wären«. Obwohl wir »unter nicht-idealen Bedingungen Institutionalisierungspflichten haben, so bleiben diese doch schwach, da unterbestimmt und damit unvollkommen«.⁴⁶ Das Singer'sche Teichbeispiel ist eben doch nicht so ohne weiteres auf die Weltarmutssituation übertragbar. Bei dem Kind, das im Teich zu ertrinken droht, handelt es sich um eine vorübergehende Notlage, die relativ schnell und leicht behoben werden kann und bei der sehr klar ist, wer (nämlich diejenige Person, die sich in der Nähe befindet) wie (nämlich durch das Herausziehen des Kindes) das Problem erfolgreich lösen kann. Anders bei der Weltarmut: es handelt sich dabei um eine bereits seit langem bestehendes, sicher auch nur über länger andauernde Aktivitäten lösbares Problem, zu dessen Bewältigung schon mehrere wenig erfolgreiche Versuche unternommen worden sind, so dass auch nicht so einfach zu klären ist, welche Maßnahmen wirklich helfen würden. »Akute« Notlagen sind eben von »Armut als struktureller Notlage« zu unterscheiden.⁴⁷ Davon abgesehen, gibt es so viele unterschiedliche Akteure, die helfen müssten und könnten, dass das damit verbundene Koordinationsproblem eben ein ganz anderes ist als beim Teichbeispiel. Auf der Seite der Handelnden müssten für eine genauere Pflichtenzuschreibung Fragen der »Zuständigkeit (inklusive klarer Zurechenbarkeit der unterlassenen Hilfeleistung), Zumutbarkeit, Zulässigkeit und Aussicht auf Erfolg«⁴⁸ geklärt werden. Aber auch das Argumentationsmodell

43 INTERNATIONAL TASK FORCE ON GLOBAL PUBLIC GOODS, Meeting (wie Anm. 41), 4.

44 INTERNATIONAL TASK FORCE ON GLOBAL PUBLIC GOODS, Meeting (wie Anm. 41), 109.

45 Beim Ultimatum-Spiel wird einer Person A eine Summe Geld gegeben, von der sie B einen frei bestimmbar Anteil anbieten muss. Nur wenn B diesen Teil annimmt, dürfen beide das Geld behalten. Obwohl es für A ökonomisch vorteilhaft wäre, den abzugebenden Betrag so gering wie möglich zu halten und B auch dann noch rational handelte, wenn der Betrag sehr gering wäre, werden in

der Praxis dieses Experiments Beträge unter einem Drittel der Ausgangssumme häufig zurückgewiesen.

B verzichtet lieber, als einen als unfair empfundenen Beitrag zu erhalten. Vgl. Martin A. NOWAK/Karen M. PAGE/Karl SIGMUND, Fairness Versus Reason in the Ultimatum Game, in: *Science* 289/5485 (2000) 1773-1775. Online verfügbar unter <http://www.sciencemag.org/cgi/content/full/289/5485/1773>.

46 Corinna MIETH, *Positive Pflichten. Überlegungen zu Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutproblem*, Bonn 2009 (unveröff. Habilitationsschrift), 347.

47 Ebd., 16.

48 Ebd., 10.

49 Wie schwierig das ist, zeigt exemplarisch der Beitrag Norbert ANWANDER/Barbara BLEISCH, Beitragen und Profitieren. Ungerechte Weltordnung und individuelle Verstrickung, in: BLEISCH/SCHABER, *Weltarmut* (wie Anm. 35), 171-194.

50 Vgl. Karl GABRIEL u. a., *Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis* (Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden 5), Mainz 1995.

Pogges bürdet der ethischen Argumentation hohe Beweislasten auf, insofern gezeigt werden müsste, dass die Bewohner der reicheren Länder in irgendeiner Weise das Problem der Weltarmut verursachen, inwieweit wer unter ihnen davon profitiert und deshalb die korrespondierenden Kompensationspflichten hat.⁴⁹

Deshalb möchte ich ein Argumentationsmodell wählen, das von einem moralisch geläuterten Eigeninteresse der reicheren Länder ausgeht. Ein erheblicher Teil der Motivation, helfende Maßnahmen gegen die Weltarmut zu ergreifen, kann durchaus von Eigeninteressen der Reichen herrühren, wenn diese ergänzt werden durch das Kriterium der Fairness, das hierbei zu berücksichtigen ist. Dabei kann zu dieser Bereitschaft zur Fairness sowohl das Eigeninteresse (wegen der Notwendigkeit von Fairness für den Erfolg des Strebens nach eigenem Nutzen) wie das Gerechtigkeitsempfinden beitragen. In der Realität wird ohnehin kein einzelner Akteur, erst recht kein kollektiver Akteur wie ein Staat, wirklich in der Lage sein, die Folgen seines Handelns präzise abzuschätzen und auf diese Weise den zu erwartenden Nutzen für sich selbst zu kalkulieren. Unter dieser Unsicherheit kann die moralische Motivation, die sich aus einem Gerechtigkeitsgefühl ergibt, die Komplexität der Entscheidungssituation reduzieren und den Ausschlag geben für ein Handeln, das Fairnesskriterien entspricht. Übrigens ist die katholische Sozialverkündigung gar nicht weit entfernt von einem solchen Denkansatz: »Aus der immer engeren und allmählich die ganze Welt erfassenden gegenseitigen Abhängigkeit ergibt sich als Folge, dass das Gemeinwohl [...] heute mehr und mehr einen weltweiten Umfang annimmt und deshalb auch Rechte und Pflichten in sich begreift, die die ganze Menschheit betreffen. Jede Gruppe muss den Bedürfnissen und berechtigten Ansprüchen anderer Gruppen, ja dem Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie Rechnung tragen.« (GS 26) In dieser Formulierung bleibt letztlich offen, ob es sich um eine moralische Einsicht oder um das Ergebnis von Klugheitsüberlegungen handelt.

7 Rolle der Kirchlichen Hilfswerke in Deutschland:

Anspruch, Wirklichkeit, Herausforderungen für die Zukunft

Die Kirche ist also nicht nur aus Gründen ihres Auftrags zur Evangelisierung aller Menschen zur globalen Solidarität verpflichtet, sondern wie alle Menschen auch aus Gerechtigkeitsgründen. Zusammen mit den anderen Aufgaben der Kirche ergeben sich daraus komplizierte Abwägungsprobleme bei der Setzung von Prioritäten: Wie viele Mittel sollten in die Unterstützung der eigenen Gemeinde/Diözese fließen, wie viele in die Unterstützung von Armen im eigenen Land, in die Unterstützung von (katholischen) Christen in anderen Ländern oder die Unterstützung der Ärmsten jedweder Religion oder Weltanschauung in anderen Ländern? Die kirchlichen Hilfswerke Misereor, Adveniat, Renovabis, Missio, Caritas International und das Päpstliche Kindermissionswerk, die im Laufe der Zeit in Deutschland entstanden sind und heute als »MARMICK«-Hilfswerke eng zusammenarbeiten, spiegeln diese Vielfalt von Solidaritäten wider. Hinzu kommen das Päpstliche Missionswerk der Frauen, Kirche in Not und die Missionierenden Orden sowie zahlreiche Partnerschaften auf Gemeinde-, Verbands- oder Diözesanebene. Die kirchlichen Solidaritätsgruppen bieten häufig selbst kirchlich Distanzierten eine Identifikationsmöglichkeit mit der Kirche.⁵⁰ Insgesamt sind sie eine unverzichtbare Verkörperung des Einsatzes für globale Gerechtigkeit und globale innerkirchliche und außerkirchliche Solidarität seitens der katholischen Kirche in Deutschland. Sie tragen dazu bei, dass die Kirche in der Gesellschaft viel Anerkennung bekommt. Sie treten als nationale und internationale politische Akteure auf. Vor allem Misereor beweist immer wieder eine starke Kampagnenfähigkeit

mit entsprechenden Rückwirkungen auf das allgemeine Bewusstsein der Kirchenmitglieder. Sichtbar war dies etwa an der Bewusstseinsbildungsarbeit zum Apartheidsregime in Südafrika, an der Studie über ein zukunftsfähiges Deutschland oder erst jüngst an der erfolgreichen Entschuldungskampagne oder der Kampagne gegen »Patente auf Leben«. Trotz gewisser Rückgänge können die Hilfswerke immer noch auf ein erfreulich hohes Spendenaufkommen zählen. Sie sind zugleich wichtige Schnittstellen des transkulturellen Lernens in der Kirche. Viele Lernprozesse werden über die Partner aus den Kirchen in Dritte-Welt-Ländern angestoßen.⁵¹ Umgekehrt können die Hilfswerke auch dort als Anwälte für die Armen eintreten. Auch ökonomisch sind sie kein unerheblicher Faktor: alle weltkirchlichen Aktivitäten der deutschen katholischen Kirche umfassen jährliche Transfers von ca. 500 Millionen Euro. Die katholische Kirche in Deutschland ist sich der Bedeutung und des Werts dieser Aktivitäten durchaus bewusst. In der Einleitung einer Erklärung zum Selbstverständnis weltkirchlich orientierter Einrichtungen und Initiativen schrieben die deutschen Bischöfe, die derzeitige Globalisierung sei »in besonderer Weise die Stunde einer Kirche, der die Katholizität, eine universale, weltweite Sendung und zugleich Verantwortung eingestiftet ist und die mit einer 2000-jährigen Geschichte gleichsam der älteste ›global player‹ ist.«⁵²

Da in einem so breiten und unübersichtlichen Feld kirchlicher Aktivitäten Konkurrenzen und Konflikte sowie unnötige Doppelungen und Überschneidungen nicht ausbleiben, fand in den vergangenen drei Jahren ein Prozess der Verständigung zur besseren Koordination der Hilfswerke und anderer Organisationen, die im Bereich »Weltkirche« tätig sind, statt. Zur Unterstützung dieses Prozesses und zur Reflexion der Rückwirkungen der Veränderung pastoraler Strukturen in den deutschen Diözesen auf die Arbeit der Weltkirche wurde eine wissenschaftliche Studie zur Rolle der Kirchlichen Hilfswerke in Deutschland erarbeitet⁵³ und auf der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 2009 vorgestellt.

In einer aufwändigen Befragung von Haupt- und Ehrenamtlichen in den Gemeinden kamen viele positive Aspekte zum Vorschein. Für die Mehrheit ist weltkirchliches Engagement eines unter mehreren wichtigen Anliegen, für etwas mehr als ein Drittel findet es jedoch eher am Rande des Gemeindelebens statt (27). Das weltkirchliche Engagement hat in den letzten Jahren eher zu statt abgenommen (29). In praktisch allen Gemeinden werden die jahreszeitlich unterschiedlich platzierten Kampagnen der verschiedenen Hilfswerke, die unter den Gläubigen auch durchaus bekannt sind, auch tatsächlich durchgeführt, ohne dass freilich ihre jeweiligen spezifischen Profile allgemein verstanden würden. Viele Gemeinden haben überdies eigene Projektpartnerschaften. Gefragt nach der Motivation für dieses Engagement betonten die meisten das Anliegen, Hilfe zur Selbsthilfe zu fördern, ein allgemeines Solidaritätsbewusstsein zu stärken und für gerechte Lebensbedingungen weltweit einzutreten. Missionarisches Wirken der Kirche oder den Aufbau pastoraler Strukturen wollen allerdings weit weniger unterstützen (31).

51 Vgl. Dietmar KLOSE, *Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozeß der Weltkirche: Dialog der Kirchen der Ersten und Dritten Welt als dynamische Struktur in der Weltkirche* (Studien zur praktischen Theologie 30), Zürich 1984; Klaus PIEPEL, *Lerngemeinschaft Weltkirche: Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt* (Misereor-Dialog 9), Aachen 1993.

52 DEUTSCHE BISCHÖFE, *Die eine Sendung und die vielen Dienste. Zum Selbstverständnis weltkirchlich orientierter Einrichtungen und Initiativen heute* (Die deutschen Bischöfe 65), Bonn 2000, 6. Im sehr informativen Anhang dieser Erklärung werden die verschiedenen Hilfswerke und andere Träger weltkirchlicher Arbeit vorgestellt.

53 Klaus KIESSLING u. a., *Weltkirchliche Arbeit heute für morgen. Wissenschaftliche Studie in Gemeinden deutscher Diözesen* (Arbeits-hilfen 235), Bonn 2009. Die in Klammern gesetzten Zahlen im Text beziehen sich im Folgenden auf diese Studie.

Trotz dieser insgesamt sehr positiven Ergebnisse wies die Untersuchung jedoch auch auf eine Reihe von Problemen hin. So gehen seit Jahren die Kollektenergebnisse für die Hilfswerke kontinuierlich zurück. Dies ist einerseits auf die abnehmende Zahl von Gottesdienstbesuchern, aber natürlich auch auf die größere Konkurrenz verschiedenster Organisationen um Spenden in Verbindung mit der nachlassenden Kirchenbindung der Spender zurückzuführen. Anders als früher kommt es heute durchaus öfters vor, dass ein Katholik oder auch eine Gemeinde für »Brot für die Welt«, ein evangelisches Hilfswerk, oder eine nichtkirchliche Organisation spendet (68). Zugenommen hat auch die Konkurrenz der Hilfswerke untereinander, weil sie darauf angewiesen sind, auch über die Kollekten hinaus und außerhalb der »Schutzzeiten« Spendenwerbung zu betreiben. Angesichts der o. g. Tatsache, dass die meisten Engagierten und die Spender lieber allgemein Entwicklungsprojekte unterstützen wollen, nicht aber missionarische oder pastorale Aktivitäten, wird auch die in der Arbeitsteilung der Hilfswerke angesiedelte Aufgabenverteilung zwischen »entwicklungspolitischen« und »pastoralen« Werken (z. B. Misereor vs. Missio und Adveniat) zum Problem, zumal den Partnern in anderen Kontinenten, die auf der Basis des umfassenden Pastoralbegriffs des Konzils und ihrer Option für die Armen diese Trennung ohnehin kaum verständlich zu machen ist. Noch nicht wirklich abzusehen ist, wie sich pastorale Neustrukturierungen und die Überalterung der Gemeinden langfristig auf das weltkirchliche Engagement auswirken werden. In einigen Gemeinden gibt es offenbar auch eine gewisse Selbstgenügsamkeit der Gruppen. Dies zeigt sich an der Tendenz, Öffentlichkeitsarbeit nur in Bezug auf die eigene Gemeinde zu betreiben, aber keine breite politische Arbeit zu leisten. Auch das Interesse an einer Beratung durch die Hilfswerke oder an weltkirchlicher Fortbildung ist offenbar eher gering. Beklagt wurde auch die zu geringe Unterstützung der Aktivitäten auf Gemeindeebene durch die Weltkirchenreferate in den Diözesen (48-55). Daran sind aber nicht diese schuld, sondern deren schlechte Ausstattung: eine Diözese hat nur eine 1/5-Stelle für weltkirchliche Aufgaben (73-75). Viele Diözesanstellen schätzen selbst den Stellenwert ihrer Arbeit in den Diözesen als nachrangig ein (107). Gerade wenn es um finanzielle Mittel und die Bereitstellung von Personal geht, zeigt sich schnell, dass zwischen den hehren Proklamationen weltkirchlicher Verantwortung und der konkreten Praxis eine große Lücke klafft.

Für die Weiterentwicklung des Feldes weltkirchlicher Arbeit zeichnen sich nach derzeitigem Diskussionsstand einige wichtige erste Schritte ab: So soll die Kooperation der Hilfswerke intensiviert werden, etwa dadurch, dass ein gemeinsamer Jahresbericht vorgelegt wird und sich die Hilfswerke auf einer gemeinsamen Internetseite der Öffentlichkeit präsentieren. Auch könnte die Bildungsarbeit durch gemeinsame Projekte und Aktivitäten verstärkt und koordiniert werden. Ob es allerdings zu verbindlicheren Formen der Zusammenarbeit oder zur stärkeren organisatorischen Verzahnung kommt (etwa im Sinne einer »Holding«), ist noch offen und m. E. derzeit eher unwahrscheinlich. Dringend notwendig scheint mir eine stärkere Aufwertung weltkirchlicher Arbeit durch Bischöfe und Pfarrer und eine Verbesserung der Arbeit und der Ressourcen der Diözesanstellen für weltkirchliche Aufgaben. Es müssen entschieden mehr Mittel und Personal für die Aufgabe der Vernetzung und der Unterstützung Ehrenamtlicher aufgebracht werden. Das Ziel muss darin bestehen, eine stärkere Bewusstseinsbildungsarbeit nicht nur zum Zwecke der Spendeneinwerbung, sondern zur Schaffung von entwicklungspolitischem Problem- und Qualitätsbewusstsein bei den Gläubigen und in der breiteren Öffentlichkeit zu leisten.

Das Potenzial dafür ist vorhanden. »Weltkirchlich Engagierte verstehen ihren Einsatz allen Schwierigkeiten zum Trotz als unerlässlichen Ausdruck ihres Christseins und sind zur Weiterarbeit entschlossen. [...] Dazu brauchen sie eine gut koordinierte Begleitung durch kirchliche Institutionen.« (162)

Zusammenfassung

Die wirtschaftlichen und ökologischen Krisen der Gegenwart können nur bewältigt werden, wenn die Staaten der Welt besser zusammenarbeiten und global vernetzte nicht-staatliche Akteure zu einer »Globalisierung der Solidarität« beitragen. Zu ihnen gehört sicherlich die katholische Kirche, die damit erhebliche Mitverantwortung für die Zukunft der Menschheit trägt. Sie ist ein »global player«, wird aber auch selbst durch die Globalisierung herausgefordert, sich in ihren Positionen und Organisationsstrukturen weiterzuentwickeln. Unter Berücksichtigung der Enzyklika *Caritas in veritate* werden kirchliche Forderungen zum Globalisierungsprozess dargestellt und mit der aktuellen moraltheoretischen Diskussion zu Fragen globaler Gerechtigkeit verknüpft. Konkretisiert wird die Stellung der Kirche in der Weltgesellschaft am Beispiel der Kirchlichen Hilfswerke in Deutschland.

Abstract

Today's economic and ecological crises can only be overcome if the countries of the world work together better and if globally networked, non-government players contribute to a »globalization of solidarity«. The Catholic Church definitely belongs to the latter group and thus bears considerable responsibility, along with others, for the future of humanity. It is a »global player«, but it is also challenged by globalization to develop its positions and organizational structures further. Taking the encyclical *Caritas in veritate* into consideration, the article presents Church demands concerning the process of globalization and links them with the current moral-theological discussion concerning questions of global justice. The position of the church in the world community is put into concrete terms by using the example of church-based aid organizations in Germany.

Sumario

Las crisis económicas y ecológicas del presente sólo pueden ser superadas, si los estados del mundo colaboran mejor y actores no-estatales, pero de proyección global, contribuyen a crear una »globalización de la solidaridad«. Entre los últimos se encuentra sin duda la Iglesia católica, que comparte así una gran responsabilidad por el futuro de la humanidad. Ella es un »global player« y es obligada por la globalización a continuar desarrollándose en sus posiciones y estructuras de organización. Partiendo de la encíclica *Caritas in veritate*, el artículo presenta algunas exigencias de la Iglesia al proceso de globalización y las pone en relación con el actual discurso ético sobre las cuestiones de justicia global. La posición de la Iglesia en la sociedad global es concretizada tomando como ejemplo las instituciones eclesiales de ayuda en Alemania.

Dom Helder Camara

1909-1999

Erinnerungen an einen Kirchenvater Lateinamerikas
und Bischof für das 3. Jahrtausend

von Urs Eigenmann

1 Dom Helder Camara als einer der Kirchenväter Lateinamerikas

Die Wiederkehr des hundertsten Geburts- und des zehnten Todestages von Dom Helder Camara¹ am 7. Februar bzw. 27. August 2009 sind »Anlass, [...] darüber nachzudenken, welch bleibende Bedeutung die vielfältigen Aktivitäten und die mehr als originelle Persönlichkeit eines solchen zutiefst mystischen und zugleich zutiefst politischen Bischofs hat, der in einer einzigartigen Mischung Kontemplation und Aktion, visionäre Anlage und Organisationstalent miteinander vereinbart hat«². Dom Helder Camara war einer jener Hauptakteure in der Kirchenleitung Lateinamerikas, denen seit den 1960er Jahren im Zusammenhang mit dem Konzil und den Versammlungen von Medellín und Puebla aufgrund der Wiedergewinnung der prophetischen Dimension des Bischofsamtes historische Bedeutung zukommt.³ Für José Comblin gehört Dom Helder Camara zu jenen Bischöfe, von denen er sagt: »Im Lauf des 20. Jahrhunderts traten in Lateinamerika mehrere Bischöfe auf den Plan, die die Bezeichnung Kirchenväter verdienen, denn sie legten die Wege fest, die die Kirche auf dem Kontinent beschreiten sollte.«⁴ Als Kirchenväter werden Dom Helder Camara und viele seiner Kollegen wie Leonidas Proaño, Méndez Arceo, Aloisio Lorscheider und Oscar Arnulfo Romero⁵ bezeichnet, weil sie alle Eigenschaften von Kirchenvätern hatten: »Sie zeichneten sich durch eine offensichtliche Heiligkeit aus [...] Sie hingen dem Evangelium in grösstmöglicher Treue an, widmeten alle Minuten ihres Lebens diesem Evangelium, ohne jemals Zeit für ihre persönlichen Bedürfnisse zu reservieren. Sie verstanden die Zeichen der Zeit und richteten ihr gesamtes Leben daraufhin aus, den Herausforderungen ihres Volkes zu entsprechen. Sie wurden und werden immer noch von all denen, die sie kannten, als Heilige verehrt. Alle wurden sie von der Zivilgesellschaft und den kirchlichen Amtsinhabern verfolgt. Alle machten sie Zeiten der Verlassenheit durch.«⁶

¹ In der Schreibweise des Namens wird Helder Camara gefolgt, der seinen Namen selbst konsequent ohne Akzente geschrieben hat, bei Zitaten wird die entsprechende Schreibweise übernommen.

² Silvia SCATENA/Jon SOBRINO/ Luiz Carlos SUSIN, Kirchenväter Lateinamerikas, in: *Concilium* 45 (2009) 513-517, hier 513.

³ Ebd., 514.

⁴ José COMBLIN, Lateinamerikas Kirchenväter, in: *Concilium* 45 (2009) 518-528, hier 519.

⁵ Vgl. SCATANA/SOBRINO/SUSIN, Kirchenväter (wie Anm. 2), 516.

⁶ COMBLIN, Lateinamerikas Kirchenväter (wie Anm. 4), 526.

2 Ein Bischof lernt von der Wirklichkeit und bekehrt sich

Dom Helder Camara teilte sein Leben in drei Phasen ein und charakterisierte es als eine Folge von Bekehrungen. Er gestand, im Laufe seines Lebens von einem Irrtum in den anderen geraten zu sein.⁷ Dabei sei die unmenschliche und ungerechte soziale Wirklichkeit, in der zwei Drittel der Menschen leben müssen, seine Lehrmeisterin gewesen. In einer ersten Phase⁸ lebte er in der Stadt Fortaleza im Nordosten Brasiliens. Dort wurde er am 7. Februar 1909 als elftes von dreizehn Kindern, neun Buben und vier Mädchen,⁹ geboren. In dieser Stadt wuchs er auf, besuchte die Schule, trat 1923 ins Diözesanseminar ein und wurde am 15. August 1931 im Alter von zweiundzwanzigeneinhalb Jahren mit vatikanischer Dispens zum Priester geweiht. In jener Zeit war er blind für soziale Probleme und vertrat nach seiner eigenen Einschätzung schockierende Ideen. Inbegriff alles Verwerflichen war der Kommunismus, wogegen der Kapitalismus als Verteidiger der christlichen Ordnung galt. Die schlimmste Legalität hielt er für besser als die beste Revolution. Als junger Priester war er mit dem Einverständnis seines Bischofs integralistischer Parteifunktionär und hatte ein politisches Amt inne. Weil es in diesem Zusammenhang zu Spannungen kam, verließ er Fortaleza Ende 1935 und siedelte nach Rio de Janeiro über. Damit begann die zweite Phase¹⁰ in seinem Leben. Diese dauerte von 1936 bis 1964. In Rio war er zunächst als Beamter im Erziehungsministerium tätig und gab unter dem Einfluss von Kardinal Sebastião Leme das integralistisch-faschistische Gedankengut auf. Nach dem Tod von Kardinal Leme im Jahre 1943 übernahm er unter dessen Nachfolger Dom Jaime de Barros Câmara die Verantwortung für die Katechese in der Erzdiözese Rio. Sein neues Denken bezeugt eine Notiz in einem bisher unveröffentlichten Manuskript *Declarações testamentárias* (Testamentarische Verfügungen): »Ich fühle mich eher dem Kommunisten (mit all seinen Übertreibungen, aber mit seinem Durst nach sozialer Gerechtigkeit und seiner Revolte gegen die Ausbeutung der Schwachen) als dem überzeugten Bürgerlichen geschwisterlich verbunden, der unempfindsam und kalt, antichristlich par excellence ist.«¹¹ Mit der faktischen Übernahme der Leitung der Katholischen Aktion Brasiliens als deren Nationaler Vizekaplan im Jahre 1947 lernte Helder Camara die sozialen und kirchlichen Verhältnisse seines Landes kennen. 1948 bezeichnete er die Landarbeiter als arme und vernachlässigte Kinder der Kirche. Als Verfasser eines Hirtenbriefs von Dom Engelke charakterisierte er im Jahre 1950 die Lage der Landarbeiter als unter-menschlich. Dies war die erste sozialkritische Stellungnahme in der Kirche Brasiliens in neuerer Zeit. Im selben Jahr gab die Katholische Aktion das ständisch strukturierte italienische Modell auf und übernahm das an Lebensbereichen orientierte (Arbeiter, Schüler, Studenten, Landjugend usw.) belgisch-französische. Dadurch kam Helder Camara noch näher in Kontakt mit der sozialen Wirklichkeit Brasiliens. Um die Zusammenarbeit unter den Diözesen zu verbessern, regte er die Gründung der brasilianischen Bischofskonferenz an, die 1952 erfolgte. Er wurde deren erster Generalsekretär und Weihbischof von Rio de Janeiro. Durch die Begegnung mit Kardinal Gerlier im Anschluss

7 Vgl. Dom Helder CAMARA, *Die Bekehrungen eines Bischofs*. Aufgezeichnet von José DE BROUCKER, Wuppertal 1977.

8 Diese Zeit wird als »Anni verdi«, als grüne Jahre, bezeichnet. Vgl. Nelson PILETTI/Walter PRAXEDES, *Dom Hélder Câmara*. Tra potere e profezia, Brescia 1999, 19–167.

9 Vgl. Ebd., 31–37.

10 Es sind die »Anni dorati«, die goldenen Jahre. Vgl. Ebd., 169–456.

11 Luiz Carlos LUZ MARQUES, Hélder Pessoa Câmara – Bischof für die Welt, in: *Concilium* 45 (2009) 545–553, hier 548 und 549 A. 10.

12 Vgl. CAMARA, *Die Bekehrungen* (wie Anm. 7), 182f.

13 Urs EIGENMANN, *Politische Praxis des Glaubens*. Dom Hélder Câmara's Weg zum Anwalt der Armen und

seine Reden an die Reichen, Freiburg (Schweiz)/Münster 1984, 330.

14 Die »Anni rossi« vgl. PILETTI/PRAXEDES, *Dom Hélder* (wie Anm. 8), 169–695.

15 Vgl. Charles ANTOINE, *Kirche und Macht in Brasilien*, Graz/Wien/Köln 1972, 138.

16 Vgl. Ebd., 214f.

17 Vgl. PILETTI/PRAXEDES, *Dom Hélder* (wie Anm. 8), 675.

an den Eucharistischen Kongress von 1955 in Rio radikalisierte sich seine Sensibilität für die Lage der Landarbeiter zur grundsätzlichen Option für die Armen.¹² Er versprach damals, sein Leben von nun an den Armen zu weihen. Es war der entscheidende Wendepunkt in seinem Leben, den er als sein Damaskuserlebnis bezeichnete. Nach dem Scheitern bloß caritativer Aktionen und einer Phase enger Zusammenarbeit mit der Regierung unter Juscelino Kubitschek kam Helder Camara Ende der 1950er Jahre zur Erkenntnis, dass strukturelle Reformen notwendig sind. Seit Anfang der 1960er Jahre engagierte er sich immer stärker für rasche und grundlegende Veränderung der bestehenden ökonomischen, politischen und kirchlichen Verhältnisse im Dienst einer ganzheitlichen Entwicklung aller Menschen. Deswegen kritisierte er immer deutlicher den Kapitalismus. Diesen verstand er »als ein Wirtschaftssystem, dessen oberstes Ziel die Realisierung von Gewinnen ist, in dem das Kapital gegenüber dem Menschen den Vorrang hat, das die uneingeschränkte Konkurrenz als höchstes Gesetz anerkennt und das Privateigentum als göttliches Recht deklariert.«¹³

Die dritte Phase¹⁴ in seinem Leben begann im Jahre 1964 mit der Ernennung zum Erzbischof von Olinda und Recife. Es waren praktisch bis zu seinem Rücktritt am 10. April 1985 sehr schwierige Jahre angesichts der Herrschaft der Militärs in Brasilien. Weil er das traditionelle Bündnis der Kirche mit den Reichen und Mächtigen aufgeben hatte und für eine gewaltlose Revolution, d. h. für rasche und grundlegende Veränderungen der wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse eintrat, wurde er als Subversiver und Kommunist beschimpft. Einer seiner bischöflichen Mitbrüder, Dom Geraldo Proença Sigaud SVD forderte in einer Rede vor Militärs am 20. August 1968 die Militärbehörden gar auf, ihn zu verhaften.¹⁵ Seine Wohnung wurde zweimal mit Maschinengewehren beschossen. Er war auf einer schwarzen Liste aufgeführt, die zweiunddreißig Personen umfasste, die ermordet werden sollten. Einer seiner Mitarbeiter, der für die Jugendarbeit in der Diözese Olinda und Recife beauftragte P. Antônio Henrique Pereira Neto wurde in der Nacht vom 26. auf den 27. Mai 1969 auf grausame Art und Weise gefoltert und ermordet.¹⁶ In diesen Jahren wurde Dom Helder durch seine Vorträge in aller Welt zum international bekannten und anerkannten Anwalt der Armen. Zeichen dieser Anerkennung waren u. a. die Übergabe des alternativen Volksfriedenspreises im Jahre 1974 in Oslo und die über dreißig Ehrendoktorate, die ihm nicht nur von theologischen, sondern auch von rechts-, wirtschafts- und literaturwissenschaftlichen sowie von soziologischen Fakultäten in aller Welt verliehen worden sind. Nach seinem Rücktritt als Erzbischof von Olinda und Recife am 10. April 1985 blieb er in dieser Stadt wohnhaft. Er musste noch miterleben, dass nicht der von ihm gewünschte Weihbischof José Lamartine Soares, sondern der unbekannte und konservative Bischof von Minas Gerais, José Cardoso Sobrinho, sein Nachfolger wurde,¹⁷ der viele seiner pastoralen Werke nicht weiterführen sollte. Am 27. August 1999 starb Dom Helder Camara im Alter von über neunzig Jahren.

3 Ein prophetischer Bischof im Dienst der Armen und einer armen Kirche der Armen

Dom Helder Camara war ein glaubwürdiger Anwalt der Armen. Dies dokumentierte er, indem er 1968 aus dem erzbischöflichen Palais auszog, um in einer Sakristei zu wohnen. Er trug keinen bischöflichen Ring, und sein Brustkreuz war aus Holz. Er war ein prophetischer Bischof. Als Koadjutor-Erzbischof von Rio de Janeiro hielt er am 27. September 1960 auf Bitte von Kardinal Jaime de Barros Câmara die Festpredigt zum 300. Todestag des hl. Vinzenz von Paul. Im Wissen um den fundamentalen Antikommunismus des Kardinals

erklärte er, der hl. Vinzenz, der zu seiner Zeit alles getan habe für die Armen, was ihm sein Verstand und seine Liebe geraten hätten, würde heute für Gerechtigkeit eintreten. Diese implizite Kritik an Kardinal Câmara bedeutete den Bruch mit diesem.

Bei seinem Amtsantritt als Erzbischof von Olinda und Recife am 12. April 1964 wenige Tage nach dem blutigen Staatsstreich der Militärs hielt er eine Predigt, die nach dem Urteil von Enrique Dussel wahrhaft prophetisch von der Qualität jener von Antonio de Montesinos war, einem der ersten Verteidiger der Rechte der Indios.¹⁸ Zu Beginn formulierte Dom Helder Câmara sein Selbstverständnis als Mensch, Christ und Bischof in einem universalen Horizont: »Wer bin ich denn, und zu wem spreche ich oder möchte ich sprechen? Ein Mann aus dem Nordosten, der zu anderen Leuten aus dem Nordosten spricht und dabei die Augen auf Brasilien, Lateinamerika und die Welt gerichtet hält. Ein menschliches Wesen, das sich in der Schwäche und in der Sünde als Bruder der Menschen aller Rassen und aller Enden der Welt betrachtet. Ein Christ, der sich an Christen wendet, aber mit offenem Herz, ökumenisch, an die Menschen aller Glaubensbekenntnisse und aller Ideologien. Ein Bischof der katholischen Kirche, der nach dem Beispiel Christi kommt, nicht, damit man ihm diene, sondern damit er diene.«¹⁹ Auf die von ihm gestellte Frage, ob er sich um die Armen kümmern werde, antwortete er: »Es ist klar, dass ich, wenn ich auch alle liebe, nach dem Beispiel Christi die Armen besonders lieben muss. Beim Jüngsten Gericht werden wir alle danach beurteilt werden, wie wir Christus behandelt haben, Christus in der Person derer, die Hunger haben, die Durst haben, die schmutzig, *verletzt* und unterdrückt einhergehen.«²⁰

Als er am 26. Mai 1970 in Paris gebeten wurde, zu den Gerüchten über die Folterung politischer Gefangener in Brasilien Stellung zu nehmen, legte er das vorbereitete Manuskript zur Seite und berichtete über grausame Folterungen politischer Gefangener. Er tat dies im Wissen um die möglichen Folgen in seinem Land. In der Tat wurde er für die nächsten acht Jahre zum bürgerlichen Tod in Brasilien verurteilt. Er selbst durfte sich nicht mehr in den nationalen Medien äußern, und die Erwähnung seines Namens wurde verboten.

4 Ein politischer Mystiker aus inniger Verbundenheit mit Jesus Christus

Für das persönliche religiöse Leben von Dom Helder Câmara waren die Nachtwachen wichtig, die er seit seiner Seminarzeit hielt. Er bezeichnete sie als Geheimnis und Seele seines Lebens, als er sagte: »Ich denke, etwas vom wichtigsten im Leben besteht darin, seine eigene Einheit zu bewahren. Während des Tages ist man unterwegs, die Augen blicken auf die eine Seite, die Beine gehen dorthin, die Arme dahin: man ist gevierteilt. Also, ich stehe um 2 Uhr in der Früh auf und versuche, meine Einheit wiederherzustellen. In meiner christlichen Vision sind wir eins mit Christus seit der Taufe. Man muss sich dieser Einheit in Christus erinnern. In diesem Moment, um zwei Uhr in der Früh, bin ich ein Repräsentant, ein Botschafter

18 Vgl. Enrique DUSSEL, *Histoire et théologie de la libération. Perspective latinoaméricaine*, Paris 1974, 114.

19 Hélder CÂMARA, *Revolution für den Frieden*, Freiburg i. Br. 1969, 41f.

20 Ebd., 42.

21 L'Express va plus loin avec Dom Helder Câmara, in: *L'Express* No 988-15-21 juin 1970, 140 (Übersetzung U. E.).

22 Helder CÂMARA, *Croire, c'est*

simple, Mesnil Saint-Loup 1988, 37 und 39 (Übersetzung U. E.).

23 Vgl. Urs EIGENMANN, Prophetische Stimme aus mystischer Christusverbundenheit. Die Kirchenkritik Dom Hélder Câmaras als Funktion seiner Option für die Armen, in: Mariano DELGADO / Gotthard FUCHS (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*, Band III: Von der Aufklärung bis

zur Gegenwart, Fribourg/Stuttgart 2005, 489-509.

24 Helder CÂMARA, *Mach aus mir einen Regenbogen. Mitternächliche Meditationen*, Zürich 1981, o. S.

25 Veröffentlicht in: José DE BROUCKER, *Dom Helder Câmara. Die Leidenschaft des Friedensstifters*, Graz/Wien/Köln 1971, 242.

26 CÂMARA, *Mach aus mir* (wie Anm. 24).

der menschlichen Schwäche. Ich bin überzeugt, dass wir alle Schwache sind, weil die Aufsplitterung unseres Lebens uns schwächt. Diese Wahrheit der in Christus wiedergefundenen Einheit ist das, was man als Gnade bezeichnet. Während dieser Stunden schaue ich zurück auf meinen Tag und die Menschen, mit denen ich gesprochen habe. Ich habe eine Art symbolische Vision der Welt. Ich überblicke während diesen Nachtwachen mit Christus alles, was ich erlebt habe. Mit ihm braucht es keine Worte, die uns näher bringen sollten, oft aber im Gegenteil Distanzen schaffen.«²¹ Die Struktur seiner Nachtwachen beschrieb er so: »Zu Beginn denke ich an den vergangenen Tag zurück, an die Menschen, denen ich begegnet bin, und an die Orte, die ich besucht habe. Mit Christus bete ich zu Gott. Ich erinnere mich dieser Menschen, die für mich wie Symbole für das Leben sind, das sie führen. Wenn ich mich mit einem Journalisten unterhalten habe, bete ich für alle Journalisten, für alle Schriftsteller aller Zeiten. Dann denke ich zurück an die Zeitungen, die ich gelesen habe, an die Nachrichten in Radio und Fernsehen. All das wird zum Gebet, aber zum Gebet mit Christus [...] Dann nutze ich diese Momente der Stille, um das Brevier zu beten und bete es im Namen der ganzen Menschheit [...] Bevor ich mich zwischen vier und fünf Uhr wieder hinlege, schreibe ich ein wenig.«²² Die Meditationen und Gedichte, die Helder Camara während seiner Nachtwachen schrieb, geben Einblick in sein religiös-mystisch-spirituelles Leben und wie er dieses mit seinem welthaft-prophetisch-politischen Engagement verband.²³

Über sein Selbstverständnis schrieb er:

Eine schlichte Wasserlache
möchte ich sein
und den Himmel spiegeln.²⁴

Seine Christusverbundenheit fasste er in ein biblisch inspiriertes Bild:

Je mehr die Menschen mir Beifall spenden,
um so mehr fühle ich mich bloss
als der glückliche Esel,
auf dem du triumphierend
einziehst in Jerusalem.²⁵

Seine Sensibilität für die kleinen Leute fasste er in ein Bild:

Wenn Arbeit
den kleinen Leuten das Hemd durchnässt,
schau um dich, und du wirst sehen,
dass Engel
die Schweißstropfen einsammeln,
als seien es Diamanten.²⁶

Gegenstand der nächtlichen Kontemplation von Dom Helder Camara in und mit Christus waren weder ein weltferner Gott noch eine abstrakte Innerlichkeit, sondern die eigenen alltäglichen Erfahrungen und die konkreten Verhältnisse in der Welt. Im »silencium mysticum« der Nachtwachen entstanden jene Meditationen und Gedichte, die zeigen, wie er aufgrund seiner Option für die Armen die religiös-mystisch-spirituelle Dimension seines Lebens mit dem welthaft-prophetisch-politischen Engagement verband. José de Broucker, der die Veröffentlichung der von Dom Helder zu seinen Lebzeiten nicht für die Publikation vorgesehenen Texte erwirken konnte, charakterisiert diese als »wunderbare kleine Epigramme, die aus seinem [Dom Helder Camaras, U. E.] Kinderherzen empor-

steigen«²⁷. Seines Erachtens spricht sich Dom Helder in den Wachen »nach seinem tiefsten Wesen aus, das heisst als Dichter«²⁸. Für Dorothee Sölle sind die Texte von Dom Helder »[...] eine Art von Theopoesie, jedermann zugänglich in der Einfachheit der Sprache, ohne literarische Kunstformen, aber genau, knapp und präzise«²⁹. In deren »Sprache ist eines der Grundprobleme jeder orthodoxen Religion aufgehoben, die Trennung von Gott und Mensch. Gott ist geworden wie die Schattenfigur der ›stummen Welt‹. Der Gott, der die ›Mitternacht vorgezogen hat, um in ihr geboren zu werden‹, ist kein Sieger. Aber die Anwesenheit Gottes im geschlagenen Leben ist der Grund der Hoffnung. So realistisch, so unbestechlich, so hellsehtig Camara in seinen Texten ist – er ist vollkommen unfähig, nicht zu hoffen; das könnte eine Definition seiner Mystik sein. Der Grund der Hoffnung ist zugleich ihr Ungrund, ihr Abgrund. Auch die Nacht der durch Unterernährung zurückgebliebenen Kinder ist ihm immer Gottes Nacht.«³⁰ Vor diesem Hintergrund charakterisiert Dorothee Sölle die Mystik Helder Camaras als »eine Mystik der vermittelten Unmittelbarkeit, der Agonie anstelle der Narkose, des Ja im Nein der Elendswelt [...] Helder Camaras Texte sind trotz ihrer harten Klarheit einladend schön. Er benutzt ästhetische Kategorien, seine Bilder für die Einheit des Lebens, in dem niemand mehr die Beute des anderen ist, stammen oft aus dem Bereich der Musik. Das Leben wird eine Sinfonie sein, ein Lied, ein neues Lied. Die Güte des Lebens wird nicht mit der Zuchtrute der Moral eingetrieben, sondern mit der Werbung einer Zärtlichkeit, die niemanden ausschliessen kann und die subversiv ist und bleibt.«³¹

5 Ein pastoraler Theologe der Befreiung

Dom Helder Camara verstand sich selbst nicht als professioneller Theologe. In einem Gespräch mit dem Autor sagte er, er habe zwar einige Ehrendoktorate, meinte dann aber, mit diesen gelange man ja nicht durch die Türe in die Universität, sondern durch das Fenster.³² Die Theologie von Dom Helder Camara kann als pastorale³³ Theologie der Befreiung gekennzeichnet werden. Seine theologischen Reflexionen beziehen sich zum einen auf die Beurteilung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Licht des Evangeliums, zum andern auf die Begründung der Verantwortung der Menschen und Christen für die Gestaltung der Welt und zum dritten auf das Verständnis der Kirche und deren Praxis in der Welt von heute. Zudem äußerte er sich zur Theologie der Befreiung.

Dom Helder Camara legt »das kritische Potential der religiösen, biblischen oder theologischen Kategorien für die Gegenwartsanalyse [...] frei, indem er zum einen ein individualistisch verkürztes Verständnis theologisch-biblicher Kategorien ablehnt und diese für die kritische Interpretation sozio-ökonomischer und politischer Verhältnisse heranzieht und entprivatisiert und indem er zum andern eine bloss religiös-spirituelle Interpretation der religiösen, biblischen und theologischen Kategorien kritisiert und religiöse wie theologische Rede als Verpflichtung zu jener Praxis begreift, die die religiös-theologisch formulierten Ansprüche materiell-konkret einzulösen versucht.«³⁴

27 DE BROUCKER, *Dom Helder* (wie Anm. 25), 233.

28 Ebd.

29 Dorothee SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, Hamburg 1997, 361.

30 Ebd., 363.

31 Ebd., 363.

32 Gespräch am 15. März 1979 in Paris, Maschinengeschriebenes Manuskript.

33 Vgl. Leonardo und Clodovis BOFF, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf 1986, 20–31, wo die

drei Theorieebenen popular, pastoral und professionell unterschieden werden.

34 EIGENMANN, *Politische Praxis* (wie Anm. 13), 422.

35 Ebd., 454.

36 Ebd., 556.

Die Verantwortung der Menschen und Christen für die Gestaltung der Welt sieht er »theologisch grundgelegt [...] im trinitarisch strukturierten Verhältnis des Menschen und Christen zu Gott in bezug auf die Welt. Er verknüpft aufgrund der biblischen Sicht des Menschen dessen Verhältnis zu Gott und zur Welt so miteinander, dass er den Menschen als Mitschöpfer Gottes, als Mitbefreier Christi und als Mitarbeiter des Geistes Gottes bezeichnet, der die von Gott absichtlich unvollendet geschaffene Welt, die von Christus lediglich begonnene Befreiung und die vom Geist Gottes erst in Gang gesetzte Vermenschlichung der Welt gemäss dem Willen Gottes weiterführen und vollenden soll, so dass alle Menschen ihre Berufung als Mitschöpfer leben können.«³⁵

Seine theologischen Überlegungen über die Kirche beziehen sich auf ihr Verhältnis zur ökonomischen und politischen Wirklichkeit und auf ihre gesellschaftliche Funktion. Dies im Wissen darum, dass die Kirche unausweichlich eine politisch relevante Grösse entweder im Bündnis mit den Reichen und Mächtigen oder auf der Seite der Armen und Geschundenen darstellt. Aufgrund seiner Option für die Armen »wendet er sich gegen Versuche, die Kirche in eine vertikal-spirituelle und eine horizontal-politische aufzuspalten und das gesellschaftskritische Engagement im Namen des vermeintlich Eigentlichen – des Religiös-Sakramentalen – als Verrat des Glaubens zu kritisieren. Er betont aber nicht nur die unausweichliche Einheit der beiden Aspekte, sondern konfrontiert das, was in der Liturgie symbolisch ausgedrückt wird mit den realen, sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnissen. Dabei vertritt er insofern den Primat des Weltlichen gegenüber dem Spirituellen, als seines Erachtens die christliche Praxis erst im gesellschaftspolitischen Engagement auf der Seite der Armen und Unterdrückten für deren Befreiung als christliche eindeutig wird [...] In der Frage, ob die Kirche ihre eigenen institutionellen Interessen verfolgen oder das Risiko eingehen soll, die Unterstützung der Reichen und Mächtigen zu verlieren, von diesen kritisiert, verleumdet und verfolgt zu werden, wenn sie sich auf die Seite der Armen und Unterdrückten stellt, die bestehenden Verhältnisse kritisiert und radikale Reformen der Strukturen verlangt, entscheidet er sich dafür, dass die Kirche ohne Rücksicht auf ihr eigenes Wohlergehen angesichts untermenschlicher Lebensbedingungen und ungerechter Verhältnisse für eine integrale Entwicklung aller Menschen einsetzen muss.«³⁶

Der folgende literarische Text zeigt, wie Dom Helder Camara aufgrund der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe theologische Kategorien elementar mit einer konkreten Praxis verknüpft.

Irre ich mich, o Herr?
Ist der Gedanke eine Versuchung,
Du treibest mich ständig
hinzugehen und zu verkünden,
dass es notwendig ist, ja dringend,
von Deiner Gegenwart im Sakrament
überzugehen
zu Deiner anderen Gegenwart,
einer ebenso realen,
im Abendmahl des Armen?
Die Theologen mögen's erörtern.
Tausend Unterscheidungen werden sie vorbringen ...
Aber wehe dem, der sich von Dir nährt
und dann keine offenen Augen hat,
um Dich zu entdecken,

wie Du Dir im Müll Deine Nahrung suchst,
 von überall verstossen,
 wie Du unter unmenschlichen Bedingungen,
 unter dem Zeichen
 völliger Unsicherheit lebst.³⁷

»Obwohl sich Dom Hélder Câmara nicht als Fachtheologe versteht und explizit keine methodologischen Überlegungen anstellt, sind seine theologischen Reflexionen in einem doppelten Sinn von jenem epistemologischen oder erkenntnistheoretischen Bruch bestimmt, der für die Theologie der Befreiung [...] konstitutiv ist. Einmal weiss er um die Bedingtheit theologischer Reflexionen durch die jeweilige politische Option und Praxis des Theologen und zum andern stellt er seine theologischen Überlegungen in den Dienst einer die negative Wirklichkeit verändernden Praxis.«³⁸

Dom Helder Camara war einer der Wegbereiter der Theologie der Befreiung. Er beurteilte sie »positiv und betont ausdrücklich, dass sie in Puebla nicht verurteilt worden ist. Sie ist seines Erachtens nicht so sehr Menschenwerk als vielmehr eine Folge des Wirkens des Geistes Gottes. Ihre Grundlagen gehen auf Jesus Christus mit seinem Gebot der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zurück. Sie ist demnach voll evangeliumsgemäss und stellt für die Kirche eine grosse Hoffnung dar.«³⁹

6 Einflussreicher Konzilsvater und Anwalt des Vatikanum II im prophetischen Geist von Johannes XXIII.

Als am 25. Januar Papst Johannes XXIII. die Durchführung eines allgemeinen Konzils ankündigte, war Dom Helder Camara daran, seine Sicht der Wirklichkeit aufgrund seiner Option für die Armen kritisch zu entwickeln. Das Konzil nahm in seinem Leben eine Art Scharnierfunktion ein. Zum einen brachte er seine Sicht der wirtschaftlichen und politischen Wirklichkeit und sein Verständnis der Aufgabe der Kirche angesichts dieser Wirklichkeit auf dem Konzil ein. Dies in einer Weise, dass er bald als einer der einflussreichsten Konzilsväter galt. Charles Moeller stellte fest: »Es war ein Bischof aus Lateinamerika von dem der Anstoss kam, der zum Beschluss führte, ein Schema über die Kirche in der Welt zu verfassen. Dom Helder Câmara, zu dieser Zeit Weihbischof von Rio de Janeiro hörte nicht auf, mit seinen Besuchern über die Probleme der Dritten Welt zu sprechen. Ohne Unterlass wiederholte er: ›Was sollen wir also jetzt tun? [...] Sollen wir unsere ganze Zeit darauf verwenden, interne Probleme der Kirche zu diskutieren, während zwei Drittel der Menschheit Hungers sterben?«⁴⁰ Zum anderen wurde Dom Helder im Laufe des Kon-

37 CAMARA, *Mach aus mir* (wie Anm. 24).

38 EIGENMANN, *Politische Praxis* (wie Anm. 13), 692.

39 Ebd., 562.

40 Charles MOELLER, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: *LThKE* 3, Freiburg/Basel/Wien 1968, 242-279, hier 247.

41 Vgl. Dom Hélder CÂMARA, Von Puebla bis Bremen. Zur Bedeutung der Dritten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz für Kirche und Gesellschaft in der Ersten Welt, in:

Horst GOLDSTEIN (Hg.), *Befreiungstheologie als Herausforderung*,

Düsseldorf 1981, 39-49.

42 Vgl. SCATENA/SOBRINO/SUSIN, *Kirchenväter* (wie Anm. 2), 516.

43 Dom Helder CAMARA, *Lettres conciliaires (1962-1965) I*, Paris 2006; DERS., *Lettres conciliaires (1962-1965) II*, Paris 2006. Zitiert wird im laufenden Text mit der Seitenzahl in Klammern, da die Seiten der beiden Bände durchnummeriert sind. Nach dem Konzil schrieb Camara weiter Rundbriefe, so dass bis 1982

insgesamt 2.122 zusammen gekommen sind (11).

44 José DE BROUCKER, *Les nuits d'un prophète*. Dom Helder à Vatican II. Lecture des Circulaires conciliaires de Dom Helder Camara (1962-1965), Paris 2005.

45 Vgl. zur kritischen Rekonstruktion dieser Rede: Ludwig KAUFMANN / Nikolaus KLEIN, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg/Brig 1990, 107-150.

46 Vgl. Ebd., 116-138.

zils weltweit bekannt als Anwalt der Armen. Er pflegte gute Kontakte zu Journalisten. In Zeitungen und Zeitschriften, am Radio und durch das Fernsehen konnte er seine Anliegen einbringen. Ab 1964 folgten immer zahlreichere Einladungen zu Vorträgen in aller Welt. Zum dritten sorgte er sich bereits auf dem Konzil um die Zeit danach. Zusammen mit dem chilenischen Bischof Manuel Larrain war er maßgeblich an der Vorbereitung der Zweiten Generalversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM in Medellín im Jahre 1968 beteiligt. In Medellín wurden wichtige Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils für Lateinamerika konkretisiert. Die Beschlüsse von Medellín stellen einen wichtigen Markstein in der Entwicklung der Theologie der Befreiung dar und wurden 1979 in Puebla bestätigt.⁴¹

6.1 Rundbriefe aus dem Konzil

Die Publikation der zwei ersten Bände der auf insgesamt zwanzig Bände geplanten *Obras Completas de Dom Helder Camara*, die die Rundbriefe (*circulares*) enthalten, die Dom Helder Camara während des Konzils an seine »geliebte Familie«, d. h. an Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in Brasilien, geschrieben hat, stellen eine kostbare und in ihrer Art einzigartige Quelle⁴² für das Leben von Dom Helder Camara und das Konzil dar. Diese beiden Bände liegen jetzt in einer französischen Übersetzung vor⁴³ und enthalten auf über 1.100 Seiten 290 Rundbriefe. Camara schrieb diese während den Nachtwachen. Diese Rundbriefe geben Einblick in die »Nächte eines Propheten«⁴⁴: Camara betete, schrieb Meditationen, entwickelte Pläne und verfasste Vorträge. Er berichtete über die Ereignisse auf dem Konzil und über seine Lektüre v. a. theologischer und sozialwissenschaftlicher Werke. Die beeindruckende Zahl von rund 120 Büchern las und fasste er für seine Familie z. T. ausführlich zusammen. Obwohl die Rundbriefe keine Konzilschronik sind, sieht der Historiker Étienne Fouilloux in ihnen eine hochrangige Quelle für den Historiker des Vatikanum II (1135).

6.2 Johannes XXIII. und der Geist des Konzils

Für Dom Helder Camara waren Verständnis und Geist des Konzils zentral mit Papst Johannes XXIII. verbunden. Wegweisend war für ihn dessen Rede *Gaudet Mater Ecclesia* zur Eröffnung des Konzils am 11. Oktober 1962.⁴⁵ In dieser stellte er als ausgewiesener Kenner der Konziliengeschichte das 21. Ökumenische Konzil in die Abfolge der Konzilien als markante Momente in ihrer Geschichte. Er erklärte, das kirchliche Lehramt bekräftige seine Kontinuität, indem es die Fehlentwicklungen, Herausforderungen und Chancen des modernen Zeitalters berücksichtige. Er sprach von einem angemessenen *Aggiornamento* und widersprach den eifrigen, aber undifferenzierten Unglückspropheten, die nichts aus der Geschichte gelernt hätten. Er zitierte die Einladung Jesu, zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen und verband damit die Verpflichtung zum Einsatz für die Nächstenliebe in der Gesellschaft. Er erklärte, unsere Aufgabe bestehe nicht darin, den Schatz der Überlieferung wie Altertümer zu behandeln, sondern die Forderungen der Zeit anzunehmen. Er sprach von einem Sprung nach vorn im Dienst eines vertieften Glaubensverständnisses, sah das Lehramt als ein vorrangig pastorales und wandte sich gegen Verurteilungen.⁴⁶ Camara bezeichnete diese Rede als großartig. Sie habe die Eröffnungsmesse mit ihrem exzessiven Pomp und ihrer liturgischen Armseligkeit gerettet (87). Für ihn war sie eine von der Vorsehung bestimmte (110). Mit Berufung auf den Papst bezeichnete er als Geist des Konzils das Ende der Verurteilungen (117). Für Camara hatte Johannes XXIII. epochale Bedeutung. Er zitierte dessen Wort: »Der imperiale Staub, der sich seit Konstantin auf dem Stuhl des hl. Petrus abgelagert hat, muss weggewischt werden« (224). Die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit wäre

vor einem Mann namens Johannes unmöglich gewesen (350). In Bezug auf das Verhältnis zu den Juden sprach er von einer vorjohanneischen Ära, in der sie sich in seiner Seminarzeit befunden hätten (544). Nach einem Besuch beim Weltrat der Kirchen in Genf stellte er fest, eine solche Begegnung wäre vor Johannes XXIII. nicht möglich gewesen (710). Er sprach vom Wunder Johannes XXIII. (272) und bezeichnete Johannes als Propheten des Vatikanum II (1026). Johannes XXIII. war Camaras Begleiter während der Nachtwachen, und er trug ihn den ganzen Tag bei sich (373). Wie eng diese Beziehung war zeigt sein Wunsch, in jenem priesterlichen Gewand begraben zu werden, das Johannes XXIII. Mgr. Samoré überreicht und das dieser Camara geschenkt hatte (655f.).

6.3 Für eine dienende und arme Kirche der Armen

Dom Helder Camara hatte klare Vorstellungen über die Hauptaufgaben des Konzils. Als Konsultor einer Kommission schrieb er am 25. Dezember 1960 an Kardinal Mimmi, der vorbereitende Fragebogen führe eher zu administrativen Routineentscheidungen als zu solchen auf der Höhe eines ökumenischen Konzils. Er prüfe die fundamentalen Probleme der Menschheit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht, die Bevölkerungsexplosion und die schrecklichen Ungleichheiten zwischen dem Drittel der Menschheit in Luxus und den zwei Dritteln in Unterentwicklung und Hunger (23f.). Im Rundbrief vom 4./5. November 1962 umschrieb er die ihm von Gott anvertraute Mission auf dem Vatikanum II, diesem zu helfen, sich gemäß den Plänen Gottes und den Erfordernissen der Kirche und der heutigen Welt zu verwirklichen (98). Er setzte sich für eine dienende und arme Kirche ein (369), schlug ein Schema über die Dritte Welt und die Armut vor und schloss sich der »Gruppe der Armut« an (97, 196).

Eine wichtige Rolle bei der Verwirklichung seiner Visionen für das Konzil spielte das, was er das »Opus Angeli« nannte. Darunter verstand er die Gruppe von erstklassigen theologischen (u. a. Chenu, Comblin, Congar, Cullmann, Gutiérrez, Küng, de Lubac, Rahner; Ratzinger wird nie erwähnt!) und sozialwissenschaftlichen (u. a. Houtart, Illich, Lebreton) Experten (53). Diese lud er zu Vorträgen vor Bischöfen an den so genannten Freitagstreffen ins Haus Domus Mariae ein, die er als »Die Ökumene« bezeichnete (119). Domus Mariae war für ihn ein Ort evangelischer Konspiration und gewaltloser Revolution (149). Dort trafen sich Repräsentanten verschiedener Bischofskonferenzen (111) und Bischöfe aus allen Kontinenten (147). Die Ökumene galt als wichtigste informelle Gruppierung auf dem Konzil und Camara als einer der bedeutendsten Organisatoren des ganzen katholischen Episkopats (627). Er selbst sah in der »Ökumene« angesichts der Kurienkardinäle, die die Arbeit der Kommissionen sabotierten, ein Instrument der Vorsehung zur Rettung des Konzils (261f.). Dom Helder Camara nahm an allen Generalversammlungen des Konzils teil, ergriff aber auf diesen nie das Wort. Er hatte sich eine Intervention überlegt, war aber mit den vorgeschlagenen Voten von Lebreton, Houtart und Illich nicht zufrieden. Er meinte: »Statt in der Basilika zu intervenieren, ein Vortrag im Kommunikationszentrum des Konzils; statt 10 Minuten auf Latein eineinhalb Stunden Austausch mit Journalisten aus der ganzen Welt« (661).

6.4 Dom Helder Camara und Kardinal Suenens

Dom Helder Camara begegnete Kardinal Suenens zum ersten Mal am 23. Oktober 1962 (54). Suenens war eine Schlüsselperson des Konzils. Johannes XXIII. hatte ihn um einen Plan für das Konzil gebeten und Suenens schlug die Unterscheidung der Kirche ad intra und ad extra vor, die Camara übernahm (124f.). Zwischen den beiden entwickelte sich eine tiefe Freundschaft (153) und enge Zusammenarbeit. Über Kardinal Suenens hatte

Camara direkten Zugang zum Papst (200). Angesichts von Verdächtigungen gegenüber der »Ökumene« übernahm Suenens die Schirmherrschaft über sie (152). Camara und Suenens trafen sich täglich in der Basilika und jede Woche zu längeren Gesprächen (226). Ihre Beziehung und ihre Position auf dem Konzil waren von besonderer Art. Nur so ist zu erklären, weshalb sie für Suenens das Pseudonym »Père Michel« vereinbarten, das Camara vom 22./23. September 1964 an in seinen Rundbriefen verwandte (534) und mit dem Suenens selbst eine Notiz an Camara unterschrieb (630). Ihr besonderes Verhältnis dokumentiert ein Teil des Rundbriefs vom 23./24. Oktober 1965, den Camara mit »VERTRAULICH« kennzeichnete. Nach einem Gespräch mit Paul VI. war Suenens in höchster Sorge. Er bat Camara um eine dringende Besprechung. Suenens sah den ganzen Geist des Vatikanum in Gefahr, falls die Kurie unverändert bleibt. Er rechnete damit, dass nach dem Konzil die »Progressiven« und jene verfolgt werden, die sich für eine Kurienreform eingesetzt hatten. Er war besorgt, weil Paul VI. in Bezug auf die Geburtenkontrolle in den Texten von Pius XI. und Pius XII. gefangen blieb (951).

6.5 Begegnungen mit Loris Capovilla und Erinnerungen an Johannes XXIII.

Im Rundbrief vom 26./27. 1964 berichtete Dom Helder Camara von einem großen Ereignis. Im Vatikan begegnete er zum ersten Mal Loris Capovilla, dem Sekretär und Nachlassverwalter von Johannes XXIII. Dieser schrieb ihm danach einen Brief, in dem er an ein Wort von Papst Johannes auf dem Totenbett erinnerte: »Keine Angst. Der Herr ist gegenwärtig. Eine neue Epoche hat begonnen« (549). Capovilla ließ Camara eine für die engsten Freunde von Johannes reservierte Medaille und eine Ausgabe der Schriften von Roncalli zukommen (549f.). Er schrieb von einer johanneischen Familie. Dies nahm Camara auf und richtete die folgenden sechshundvierzig Rundschreiben an die johanneische Familie. Am 8./9. November 1965 erzählte Camara von einem Besuch bei Capovilla: »Stellt euch mein Gefühl vor, als mir Capovilla sagte, kein Bischof würde ihn so sehr an Johannes XXIII. erinnern wie der Erzbischof von Olinda und Recife« (1014). Nachdem Camara die Totenmaske von Johannes XXIII. gesehen hatte, schrieb er: »Wie habe ich Sympathie für den verrückten Papst (Pape-fou), den Papst als Instrument Gottes, den guten Papst« (1016). Vor Camaras Heimreise versicherte ihm Capovilla in einem Brief, am Grab von Papst Johannes für ihn zu beten. Camara notierte: »Was bewegend an diesem Brief ist, dass er von jener Person stammt, die am engsten mit Papst Johannes verbunden war« (1106).

6.6 Unterwegs zu einem Vatikanum III

Dom Helder Camara sah im Vatikanum II zum einen die Vervollständigung des Vatikanum I durch eine Korrektur der Hyptertrophie der römischen Kurie (114) und das Ende eines exzessiven Zentralismus (534). Zum anderen dachte er an die Zeit nach dem Vatikanum II. Zum ersten Mal erwähnte er die Idee eines Vatikanum III im Rundbrief vom 24./25. September 1964 (542). Auch Kardinal Suenens sprach von einem dritten Vatikanum. Er erinnerte an das Wort von Johannes XXIII., sie seien alle Novizen in Sachen Konzil gewesen und erklärte dann: »Unser Noviziat geht zu Ende. Wir sind bereit für das Vatikanum III« (894). Für Helder Camara sollte es innerhalb von zehn Jahren stattfinden und u. a. den Frauen den Zugang zum Priestertum ermöglichen (912). Für die Zeit nach dem Konzil rechnete er damit, dass die römische Kurie alles unternehmen werde, um auf den Papst einzuwirken (159). Er fragte sich besorgt, wie man sich gegenüber der römischen

Kurie verhalten solle, falls diese ganz grundsätzlich den Geist des Konzils nicht teilt (918). Die Zeit nach dem Konzil sollte auf der Höhe des Vatikanum II bleiben (1049) und dessen Geist bewahren (1049). In einem Vortrag vor Journalisten führte er aus, was seines Erachtens nach dem Konzil in dessen Geist zu tun sei (1096-1105). Für die nachkonziliaren Kommissionen forderte er Unabhängigkeit von den römischen Kongregationen und für den Papst einen Senat (547). Er empfahl die Abhaltung von Diözesansynoden und kündigte ein solche für sein Bistum für das Jahr 1967 an (1050).

6.7 Der Katakombenpakt als Beginn des Wegs nach Medellín

Gegen Ende des Konzils versammelte sich am 16. November 1965 eine Gruppe von vierzig Bischöfen in der Domitilla-Katakombe, um im Hinblick auf die Zeit nach dem Konzil den so genannten *Katakombenpakt der dienenden und armen Kirche* zu unterzeichnen.⁴⁷ Nach dem Urteil von José Comblin ist in diesem Pakt bereits der Geist von jenem Medellín vollkommen enthalten, das ein so grundlegendes Ereignis in der Kirche Lateinamerikas darstellte, dass sich an ihm die Welt entlang zweier Optionen, für oder gegen Medellín, teilen sollte.⁴⁸ Die Idee des Katakombenpakts kam aus der Gruppe »Die Kirche der Armen«, die auf die Initiative von Paul Gauthier zurückging. Diese Gruppe nahm das Wort von Johannes XXIII. in der Radiobotschaft vom 11. September 1962 von der Kirche als einer Kirche besonders der Armen auf. Als Gründungsurkunde der Gruppe gilt die eindruckliche Intervention von Kardinal Lercaro am 6. Dezember 1962, in der er sich für eine Kirche der Armen aussprach.⁴⁹ Dom Helder Camara, der sich der Gruppe der Kirche der Armen angeschlossen hatte, war am Katakombenpakt, beteiligt. Im Rundbrief vom 3./4. Oktober 1965 erwähnte er zum ersten Mal eine Konzelebration in den Katakomben (867), sprach im Rundbrief vom 19./20. November von einem Abschiedsessen der Gruppe der Kirche der Armen und von einer Konzelebration in den Katakomben um Bischof Himmer (1059) und gab im Rundbrief vom 30. November/1. Dezember 1965 die ersten sieben Punkte des Katakombenpakts und in jenem vom 1./2. Dezember 1965 die Punkte acht bis dreizehn integral wieder. Im Katakombenpakt verpflichteten sich die Bischöfe mit biblischer Begründung u. a. dazu: Sich dem Lebensstil des einfachen Volkes anzupassen; nicht durch reiche Stoffe und Insignien aus kostbarem Material als Reiche zu erscheinen; auf Immobilien und Bankkonten zu verzichten; die Finanz- und Vermögensverwaltung der Diözese Laien anzuvertrauen; Anreden wie Eminenz, Exzellenz, Monsignore zurückzuweisen; Reiche und Mächtige nicht bevorzugt zu behandeln; niemandem zu schmeicheln, um Spenden zu erhalten (1106-1108); alles an Zeit, Überlegungen, Liebe und materiellen Mitteln in den Dienst der wirtschaftlich Schwachen zu stellen; im Bewusstsein der Forderung nach Gerechtigkeit und Nächstenliebe die Wohltätigkeitswerke in soziale Werke überzuführen;

47 Vgl. COMBLIN, Lateinamerikas Kirchenväter (wie Anm. 4) 523.

48 Vgl. Ebd., 523f.

49 Vgl. Hilari RAGUER, Das früheste Gepräge der Versammlung, in: Giuseppe ALBERIGO /Klaus WITTSTADT, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Band II, Mainz/Leuven 2000, 201-272, hier 237f.

50 LUZ MARQUES, Helder Pessoa Câmara (wie Anm. 11), 551.

alles zu unternehmen, damit die Regierungsverantwortlichen Gesetze, Strukturen und Institutionen schaffen, die im Dienst der Gerechtigkeit, der Gleichheit und der integralen Entwicklung des ganzen Menschen und aller Menschen stehen, damit eine neue soziale Ordnung errichtet wird, die der Würde der Menschen- und Gotteskinder entspricht; weil die Kollegialität der Bischöfe dann wirklich dem Evangelium entspricht, wenn sie gemeinsam die Verantwortung für die zwei Drittel der Menschheit in physischem, kulturellem und moralischem Elend wahrnehmen, sich an den dringenden Investitionen der Diözesen der armen Nationen zu beteiligen und gemeinsam wie Papst Paul VI. vor der UNO an die internationalen Organisationen zu gelangen, wirtschaftliche und kulturelle Strukturen zu schaffen, die es den Massen der Armen erlauben, aus dem Elend herauszukommen; das Leben mit den Priestern, Ordensleuten und Laien zu teilen, damit unser Amt wirklich ein Dienst sei; bei der Rückkehr in die Diözesen, die Verpflichtungen den Gläubigen bekannt zu machen und diese zu bitten, sie durch ihr Verständnis, ihre Mitarbeit und ihr Gebet zu unterstützen (1110f.).

7 Verpflichtende Erinnerung an Dom Helder Camara als Bischof für das 3. Jahrtausend

Analog zur rückblickend-historischen Einschätzung von Dom Helder Camara als ein Kirchenvater Lateinamerikas ist von ihm im Blick auf die Zukunft vom »Bischof für das dritte Jahrtausend«, in den er sich seit den sechziger Jahren verwandelte⁵⁰ die Rede. In diesem Sinn darf sich die Erinnerung an das Leben und Wirken von Dom Helder Camara nicht darauf beschränken, biographische und historische Fakten zusammenzutragen. Die Erinnerung an den Jahrhundertpropheten kann nicht getrennt werden von den heutigen Fragen nach der Option für die Armen, der Einschätzung der gesellschaftlichen und globalen Wirklichkeit und nach dem Verständnis von Mystik, Theologie, Kirche und kirchlichem Amt. Auf die Frage, was von Helder Camara bleibt, gibt es keine billige Antwort, d. h. keine Antwort, die nichts zu tun hätte mit der Praxis derer, die sich an ihn erinnern. Die Erinnerung an ihn impliziert die Verpflichtung, sein prophetisches Engagement unter heutigen Bedingungen weiterzuführen.

Dom Helder Camara ließ sich seit seinem Damaskuserlebnis im Jahre 1955 im Denken und Handeln konsequent von der Option für die Armen leiten. Die Erinnerung an ihn verpflichtet dazu, die eigene Option zu klären im Wissen darum, dass nicht nicht optiert werden kann und intellektuell unredlich nur ist, wer die Klärung der eigenen Option verweigert.

Dom Helder Camara bekannte, seine Lehrmeisterin sei die unmenschliche Wirklichkeit gewesen, die er im Licht des Evangeliums beurteilte, um zu ihrer Veränderung beizutragen. Die Erinnerung an ihn verpflichtet dazu, nach dem Dreischritt von Sehen-Urteilen-Handeln vorzugehen, wozu auch das Vatikanum II die Kirche angehalten hat.

Dom Helder Camaras Kontemplation in den Nachtwachen bestand darin, im Sinne einer Mystik der offenen Augen die alltäglichen Erfahrungen im Licht des Glaubens zu bedenken. Die Erinnerung an ihn verpflichtet dazu, Kontemplation als spirituelles Moment einer befreienden – auch politischen Praxis in der Nachfolge Jesu zu betreiben.

Dom Helder Camara stellte seine Lektüre der Bibel und seine theologischen Überlegungen in den Dienst der Armen und der Schaffung von Strukturen, die auf die ganzheitliche Befreiung aller Menschen angelegt sind. Die Erinnerung an ihn verpflichtet dazu, religiöse Rede und theologische Reflexion in den Dienst einer befreienden Nachfolgepraxis für die Armen zu stellen.

Dom Helder Camara trat für eine dienende und arme Kirche der Armen ein. Die Erinnerung an ihn verpflichtet dazu, die institutionellen Eigeninteressen der Kirche zu relativieren, damit diese frei wird für das Engagement für die Armen und Bedrängten aller Art.

Dom Helder Camara war einer der Inspiratoren des Zweiten Vatikanischen Konzils und Anwalt von seinem prophetischen Geist im Sinne von Papst Johannes XXIII. Die Erinnerung an ihn verpflichtet dazu, das Konzil als Ereignis zu sehen und dessen Texte nicht bloß verwaltend zu konservieren, sondern seine Impulse schöpferisch weiterzuführen.

Dom Helder Camara verstand sich zuerst als Mensch und Christ und sah sich erst danach als Bischof, der im Dienst der Armen steht. Die Erinnerung an ihn verpflichtet dazu, jedes kirchliche Amt auf allen Ebenen nicht bloß als Dienst zu bezeichnen, sondern auch als Dienst auszuüben.

Zusammenfassung

Der brasilianische Erzbischof Dom Helder Camara (1909-1999) war eine der herausragenden Gestalten des 20. Jahrhunderts. Aufgrund der historischen Bedeutung seines Lebens und Wirkens wird er als einer der Kirchenväter Lateinamerikas bezeichnet. In der Begegnung mit Kardinal Gerlier fand er 1955 zur Option für die Armen. Danach kam er zur Erkenntnis, dass nicht karitative Aktionen, sondern nur grundlegende Strukturveränderungen das Los der Armen verbessern können. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil galt er als einer der einflussreichsten Teilnehmer, der dafür eintrat, dass sich die Kirche mit der Problematik der Armut beschäftigt. Durch sein mutiges Eintreten für die zwei Drittel der Menschheit im Elend und seine prophetischen Reden in aller Welt wurde er zum international bekannten und geachteten Anwalt der Armen.

Abstract

The Brazilian Archbishop Dom Helder Camara (1909-1999) was one of the outstanding figures of the 20th century. By virtue of the historical significance of his life and work he is described as one of the church fathers of Latin America. In his encounter with Cardinal Gerlier in 1955 he found his way to the option for the poor. After that he realized that charitable actions cannot improve the lot of the poor; only fundamental structural changes can do this. At the Second Vatican Council he was regarded as one of the most influential participants who championed the involvement of the church with the problem of poverty. Through his courageous advocacy for the two-thirds of humanity living in misery and his prophetic speeches throughout the world, he became the internationally renowned and respected advocate of the poor.

Sumario

El arzobispo brasileño Dom Helder Camara (1909-1999) ha sido una de las grandes figuras del siglo XX. Por el significado histórico de su vida y su obra ha sido descrito como uno de los padres de la Iglesia de América Latina. En el encuentro con el cardinal Gerlier descubrió en 1955 la opción por los pobres. Después llegó a la conclusión de que sólo las reformas estructurales profundas, y no la acción caritativa, lograrían cambiar la suerte de los pobres. En el Concilio Vaticano II fue uno de los participantes más influyentes entre los que defendían que la Iglesia se ocupara de la cuestión de la pobreza. A través de su lucha decidida por los dos tercios de la humanidad que viven en la miseria y sus discursos proféticos en todo el mundo se convirtió en un abogado de los pobres, internacionalmente conocido y respetado.

Missionarisch Kirche sein in Deutschland

von Arnd Bünker

Nachdem Mission in der Kirche in Deutschland wie in den meisten europäischen Kirchen über Jahrhunderte als eine Angelegenheit der Ferne gesehen wurde – man ging »in die Mission« und meinte damit »weit weg«, dorthin, wo europäische Zivilisation und europäische (christliche) Religion noch nicht bekannt waren –, rückt sie heute in den Nahbereich der Überlegungen über das eigene pastorale Selbstverständnis. Mit dem Verlust der Volkskirchenrealität und mit den Prozessen der Säkularisierung, Pluralisierung und Individualisierung stellt sich jedoch schon seit längerem für die Kirchen in Europa eine gänzlich neue Situation ein, die sich seit einigen Jahren neu mit dem Begriff der Mission verbindet. Mission bekommt dabei zumindest im Bereich des deutschsprachigen Diskursraumes nicht selten einen Charakterzug, den man als »Krisenbewältigungsinstrument« oder als »Gegenmaßnahme zum Rückgang der Kirchlichkeit in der Gesellschaft« bezeichnen könnte. In einem Kontext vielfachen institutionell-religiösen Abbruchs wird der Missionsgedanke als »Aufbruch-Gedanke« wieder in der Kirche heimatfähig, nachdem man noch bis vor wenigen Jahren die Mission als »kirchengeschichtliche Altlast« hinter sich gelassen zu haben glaubte.

Im Sinne einer kritischen Kommentierung der gegenwärtigen neuen »Missionskonjunktur« und der nicht selten ihr anhaftenden kurzatmigen und schließlich auch durchsichtigen »Missionsrhetorik« in Deutschland soll im Folgenden skizziert werden, (1) welche Spuren einer missionarisch-selbstkritischen Reflexion es schon früher in der katholischen Kirche in Deutschland gab, (2) wie die »Krise der Mission« und ihre gesamtkirchlichen Resonanzen im Missionsverständnis auf die Kirchen in Deutschland und ihre Praxis zurückwirkten, (3) mit welchen Missionskonzepten der deutsche Episkopat im vergangenen Jahrzehnt Suchbewegungen hin zu einer missionarischen Kirche unternommen hat und schließlich, (4) welche aktuellen Faktoren das Nachdenken und Erproben missionarischen Kirche-Seins kennzeichnen.

1 Die Wiederentdeckung der missionarischen Kirche in Deutschland

Während im Bereich der evangelischen Kirchen in Deutschland eine erste Thematisierung missionarischer Kirche sehr prominent mit Johann Hinrich Wicherns Kirchentagsaufruf zur so genannten »Inneren Mission« auf dem Wittenberger Kirchentag im Revolutionsjahr 1848 zu nennen ist – eingebettet in die protestantisch-pietistische Erweckungsbewegung, aus deren Umfeld schon die so genannte »Äußere Mission« große Schubkraft gewonnen hatte –, wurde in der katholischen Kirche in Deutschland erstmals in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft eine missionarische Herausforderung der Kirche thematisiert.

1.1 Josef Pieper (1935)

Josef Pieper sah bereits 1935 Deutschland als Missionsland. »Die Sendung der Kirche für das deutsche Volk ist noch nicht erfüllt, der Prozess der Christianisierung des deutschen Volkes ist noch nicht abgeschlossen; die Situation der Kirche in Deutschland ist die Situation der Mission.«¹ Ganz in Anlehnung an Missionspraxen in Übersee bezog er sich auf die Mission in Indien. Er regte eine Christianisierungspraxis des deutschen Volkes an, bei der man sich um eine der deutschen Kultur entsprechende Übersetzung der Glaubenswahrheiten bemühen sollte, da man gegenwärtig den Glauben in Deutschland in einer fremden Sprache aussage. So, wie man mit dem Rückgriff auf altindische Weisheitsbücher in Indien versuchte, den Glauben zu übersetzen, so sollte man sich nun auch in Deutschland der missionarischen Situation stellen. Konkret dachte Pieper an einen Rückgriff auf die Traditionsbestände der mittelalterlichen deutschen Mystik. Mit deren Hilfe strebte er eine »positive ›Eindeutschung‹ der christlichen Wahrheit und Wirklichkeit«² an, was er keinesfalls in die Nähe der nazi-konformen »Deutschen Christen« gerückt sehen wollte. Ein »artgemäßes Christentum« lehnte Pieper ausdrücklich ab.³ Pieper war also – für damalige Verhältnisse – außergewöhnlich fortschrittlich und hat im Zusammenhang seiner kulturell orientierten Glaubensübersetzungsgedanken z. B. auch über eine »Hierarchie der Wahrheiten« nachgedacht. Insofern ist sein Konzept der Mission in Deutschland durchaus auch verbunden mit einer echten Veränderungsforderung an die Kirche bzw. mit einer Kritik an der Trägheit der Kirche, von der er eine Wendung »von der ›Apologetik‹ zur ›Mission‹«⁴ erwartete. Eine solche Mission würde dann auch einschließen, Wichtigem im christlichen Glauben den Vorrang vor weniger Wichtigem zu geben, und nicht in ängstlicher Missionsverweigerung solche Unterscheidungen und Entscheidungen zu vermeiden. Pieper war sich durchaus darüber im Klaren, dass eine so verstandene Mission auch Fehler haben könnte. Ausdrücklich nannte er endzeitliche Drangsal und Gefährdung durch Irrlehren »gerade die ›ewigen‹ Ingredientien aller echten Missionssituation«⁵.

Nicht zuletzt ist die Wahrnehmung Piepers deshalb hervorzuheben, weil er eine wichtige religionssoziologische Beobachtung aussprach, die von damals im kirchlichen Binnenraum eher gängigen Betrachtungsweisen abwich: Er sprach davon, »dass die öffentliche Gesamtatmosphäre ihren zwingend christlichen Charakter eingebüßt«⁶ habe, dass also das Nicht-Christ sein Können keiner besonderen Anstrengung bedürfte, weil es eben keine grundsätzlich christlich vorgeformte gesellschaftliche Erwartungshaltung gebe. Hier dürfte sich Pieper sehr von normativen Ideal-Vorstellungen der Kirche seiner Zeit entfernt haben. Für Pieper war schon 1935 das »Normale« in der deutschen Gesellschaft nicht das »Christliche«.

1 Josef PIEPER, Bemerkungen über die Missionssituation der Kirche in Deutschland (1935), in: DERS., *Werke*: in acht Bänden (hg. von Berthold WALD), Bd. 7: Religionsphilosophische Schriften, Hamburg 2000, 1-9, 1.

2 Ebd., 1f.

3 Vgl. ebd., 2.

4 Ebd., 3.

5 Ebd., 5, mit Hinweis auf Mt 24,8-13.

Eben diese Passage haben ihm seine Kritiker vorgehalten. Er hat sie dagegen als Kennzeichen missionarischer Situation direkt aufgenommen.

6 Ebd., 5.

7 Alfred DELP, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hg. von Roman BLEISTEIN, Frankfurt 1985, 276.

8 Ebd., 280.

9 DELP, *Schriften* (wie Anm. 7), Bd. IV, 318f.

1.2 Alfred Delp (1941)

Der zweite katholische Theologe, der ebenfalls in Deutschland eine Missionssituation sah und entsprechende Praxis von der Kirche einforderte, war der Jesuit Alfred Delp. Ähnlich wie Pieper stellte er eine fremde Sprache der Kirche fest, ging aber in seiner Kritik an der Kirche noch sehr viel weiter. Er verlangte nicht nur eine bessere Verständlichkeit, also eine bessere Übersetzungspraxis, sondern einen echten »missionarischen Dialog mit der Zeit«⁷. Das heißt auch, dass es ihm nicht nur um eine Mission im Sinne der bloßen Gewinnung Einzelner oder ganzer Bevölkerungsgruppen ging, sondern – eben dialogisch – auch um eine Veränderung der Kirche selbst, die aus einem Dialog nicht unverändert hervorgehen kann.

Dabei hat Delp sicher keine dogmatischen Änderungen im Blick gehabt. Selbst bei ästhetischen Fragen verhält er sich sehr zurückhaltend, so z. B. gegenüber den damals aufkommenden liturgischen Erneuerungsimpulsen. Hier sieht er die missionarische Veränderung der Kirche weniger. Stattdessen geht es ihm um die Beziehung der Kirche zu den Menschen der Gegenwart. Hier macht Delp einen großen Vertrauensverlust gegenüber der Kirche aus. Man könne (zu Recht) der Kirche nicht mit Vertrauen begegnen, die in einer Zeit der höchsten Bedrängnis (Nationalsozialismus, Weltkrieg, massenhafte Erniedrigung von Menschen und massenhafter Mord) mit bürgerlich gefärbten Binnenproblemen beschäftigt sei. Am Vertrauensverlust der Kirche, die ausgerechnet in einer Zeit höchster Bedrängnis der Menschen diesen die Zeitgenossenschaft verweigerte, macht er die missionarische Herausforderung seiner Zeit fest. Vor diesem Hintergrund sagt er 1941: »Wir sind Missionsland geworden. Diese Erkenntnis muss vollzogen werden. Die Umwelt und die bestimmenden Faktoren alles Lebens sind unchristlich.«⁸ Wichtig ist bei Delps Thematisierung der Mission in Deutschland, dass er Mission nicht auf Verchristlichung reduziert sondern ganz zentral die Frage an die Kirche stellt, ob sie willens und in der Lage ist, in der konkreten Zeit das Evangelium so zu bezeugen, dass es als Botschaft der Hoffnung und der Rettung verstanden werden kann. Die unchristliche Gesellschaft ist daher für ihn nicht ein Grund, über die Kirchendistanzierten zu klagen (oder ihnen gar Vorwürfe zu machen), sondern ein Grund, die Kirche und ihre Verantwortung für die entstandene Situation in die Kritik zu nehmen. Er geht schließlich so weit, der innerlich erstarrten Kirche Mitschuld an den Zuständen der Zeit zu geben. »Eine kommende ehrliche Kultur- und Geistesgeschichte wird bittere Kapitel zu schreiben haben über die Beiträge der Kirchen zur Entstehung des Massenmenschen, des Kollektivismus, der diktatorischen Herrschaftsform usw.«⁹

Delps Missionsverständnis ist zunächst ein praktisches. Man könnte es – entsprechend seiner Wahrnehmung der Zeitumstände – prophetisches oder politisch-diakonisches Missionsverständnis nennen. Das ist nicht absolut gemeint, sondern als seine für seine Zeit formulierte und praktizierte Antwort auf die Frage nach der zu seiner Zeit notwendigen Gestalt missionarischen Kirche Seins in Deutschland. Konkret hieß dies für ihn, sich im politischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus zu engagieren – bis zur Konsequenz seiner Ermordung, die ich als Martyrium eines missionarischen Christen sehe.

Delp und Pieper verbindet die Einsicht, dass ein Aufruf zur Mission verbunden ist mit einem Umkehrruf an die Kirche. Missionarisch Kirche-Sein in Deutschland ist bei beiden nicht zuerst die Erwartung der Bekehrung von Nicht-Christen, sondern die Umkehr der Kirche aus kultureller und sprachlicher Entfremdung wie aus einer beziehungsmaßiigen Entfremdung von den Menschen, zu denen sie gesandt ist.

1.3 Ivo Zeiger (1948)

Die Einlassungen von Pieper und Delp waren in der damaligen Zeit kaum wahrgenommen worden. Die Texte, die wir heute haben, hatten damals nur ein Mikro-Publikum erreicht. Bis heute ist in Deutschland daher erst ein später auftretender und ganz anders argumentierender Theologe, der Jesuit Ivo Zeiger, dafür bekannt, von Deutschland als Missionsland gesprochen zu haben. Auf seiner berühmt gewordenen Katholikentagsrede in Mainz 1948 hielt er fest, dass »Deutschland als rufendes Missionsland vor uns liegt.«¹⁰ Anders als bei Pieper und Delp prägte sein Missionsverständnis jedoch eine andere Ausgangslage und Einschätzung der Situation der Kirche. Er sah die Kirche als Institution, die sich im Nationalsozialismus siegreich schützen konnte. Mit diesem Selbstbewusstsein beginnt seine Vorstellung nicht bei einer Umkehr der Kirche, sondern bei einer Sicht auf die Gesellschaft, die durch ihre Oberflächlichkeit den Zugang zu religiöser Ansprechbarkeit verloren habe und so letztlich auch für die Kirche zur Bedrohung werde, weil dadurch der Besitzstand der Kirche gefährdet würde.¹¹ Mission ist vor dem Hintergrund dieses Szenarios vor allem die Absicherung der Kirche vor einer tendenziell bedrohlichen Gesellschaft. Diese Absicherung sei insbesondere durch die kriegsfolgenbedingte Diaspora-Situation vieler katholischer Flüchtlinge notwendig. Mission wird bei Zeiger darin konkret, dass er von der Kirche in Deutschland eine ressourcenbezogene Priorisierung verlangt, die den Besitzstandssicherungsinteressen entsprechen (mit anderen Worten: die reicheren Bistümer sollten den ärmeren Mittel zur Verfügung stellen, um die neuen Diaspora-Katholiken zu unterstützen.). Das Missionsanliegen an dieser Forderung ist für Zeiger am Ende lediglich, dass sich nun auch die Kirche in Deutschland in ärmlichen Verhältnissen befindet – ganz so, wie es das Klischee von den Missionskirchen darstellte.

¹⁰ Ivo ZEIGER, Die religiös-sittliche Lage und die Aufgabe der Katholiken, in: *Deutscher Katholikentag 72* (1948) 24-39, 35.

¹¹ Vgl. Ebd., 35f.

¹² Vgl. Ivan DANIEL/Henry GODIN, *La France pays de mission?*, Lyon 1943. 1950 erschien das Buch auch in deutscher Sprache. Im Vorwort von René Michel heißt es dann aber schon: »Die religiöse Lage in Frankreich ist nicht so sehr von der unsrigen verschieden, als daß wir dieses Buch nur als einen interessanten Bericht lesen dürften, der uns im Grunde nichts angehe. [...] Unsere historische Entwicklung auf religiösem Gebiet ist zwar in manchem von der Frankreichs verschieden, das Ergebnis ist aber letzten Endes dasselbe.«; René MICHEL, Vorwort, in: DERS. (Hg.), *Zwischen Abfall und Bekehrung*, Offenburg 1950, 9-12, 11.

¹³ Joseph FRINGS, Missionspflicht der Kirche (Dokumentation der Interventionen der dritten Session zum Konzilsthema der Mission), in: *ZMR* 50 (1966) 22f.

¹⁴ Vgl. Giancarlo COLLET, »... bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg i. Br. 2002, 60-63, 235-239.

¹⁵ Vgl. die Diskussionen um das Thema Mission während der »Würzburger Synode« (GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND. *Offizielle Gesamtausgabe*, Bd. 1, Beschlüsse der Vollversammlung (hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz von L. BERTSCH, Ph. BOONEN, R. HAMMERSCHMIDT, J. HOMER, F. KRONENBERG, K. LEHMANN unter Mitarbeit von P. IMHOF), Freiburg/Basel/Wien 1976, 807-846.

¹⁶ Dieses begriffliche Problem, das die Debatte um »Neuevangelisierung« von Anfang an begleitet hat (vgl. die variierenden Begrifflichkeiten »neue Evangelisierung«, »Re-Evangelisierung«, »Rekatholisierung« ...), findet in jüngster Zeit eine Fortsetzung. So gilt Neuevangelisierung als spezifische Tätigkeit der »Sorge für jene [...]«, die den christlichen Glauben nicht mehr praktizieren. »Neuevangelisierung wird hier von »Evangelisierung« als »gewöhnliche(r) Seelsorge« abgegrenzt, wobei »Evangelisierung« auch die Praxis der katholischen Kirche gegenüber nicht-katholischen Christen darstelle. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 180, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ), Bonn 2007, Nr. 12.

2 Krise der Mission und Neuevangelisierung

Während Delp und Pieper mit ihren Vorstößen zur Mission der Kirche in Deutschland bald in Vergessenheit gerieten, erhielt die Katholikentagsrede ein großes Echo – auch durch die Empörung, die sie geerntet hatte, weil ein katholischer Priester davon sprach, dass Deutschland Missionsland sei. Dies galt nach dem Krieg fast als Beleidigung. Französische Verhältnisse hatte man schließlich noch nicht und Vergleiche wurden nur mit Vorsicht gezogen.¹² Noch später, während des Konzils, warnte der Kölner Kardinal Frings davor, den Missionsbegriff überhaupt für Europa zu verwenden.¹³ Mission, das war noch immer zuerst eine Sache für den außereuropäischen Raum.

2.1 Aspekte der Missionsverdrängung

Durch die Krise der (Welt)Mission (genannt seien nur die Stichworte: Entdeckung der Gewaltförmigkeit der Mission, Entkolonialisierung, neues Verständnis der Ortskirchen, Kirche als Weltkirche, theologische Neueinschätzung anderer Kulturen und Religionen, Problematisierung der Gewaltfrage bei der Ausübung der Mission...) ¹⁴ geriet seit den 1960er Jahren das Thema der Mission insgesamt an den Rand der kirchlichen Wahrnehmung. Wenn überhaupt, ließ sich Mission als Beitrag der Kirche zur Entwicklungshilfe und zur Befreiung der Unterdrückten noch vermitteln.¹⁵ Beides passte nur bedingt in den eigenen, den deutschen Kontext – und die Gruppen, die sich mit dem Thema weltweiter Solidarität befassten, hatten vermeintlich gute Gründe, bei ihrer ohnehin schwierigen Lobbyarbeit in Deutschland auf den Begriff Mission und den damit zusammenhängenden Generalverdacht zu verzichten.

2.2 Erinnerung an Versuche »neuer Evangelisierung«

Es war vor allem Papst Johannes Paul II., der seit Beginn seines Pontifikates ein sicheres Gespür dafür hatte, dass die Kirche im Horizont des Jahrtausendwechsels eine innere Erneuerung notwendig habe – und zwar auch und gerade die Kirche in Europa, die durch die Folgen des Kommunismus wie durch den Kapitalismus herausgefordert sei. Er hat das Anliegen der »Neuevangelisierung« sehr stark vertreten. (Hier zeigt sich zugleich auch bei ihm noch eine Reserve, im Blick auf Europa von »Mission« zu sprechen.)

Dieses Anliegen wurde zwar von vielen Christinnen und Christen aufgegriffen – allerdings in sehr breiter und diffuser Interpretation. Man konnte schließlich davon sprechen, dass der Begriff zu einer Stopfgans geworden sei.¹⁶ Am nachdrücklichsten in der Rezeption des Neuevangelisierungsgedankens von Johannes Paul II. waren wohl die »neuen geistlichen Bewegungen«, deren Wachstum nicht nur, aber auch in Deutschland in den letzten Jahrzehnten auch der großen Unterstützung durch den Papst zuzuschreiben ist. Diese Bewegungen schrieben und schreiben sich die Neuevangelisierung bis heute auf die Fahnen – bei aller inhaltlichen und methodischen Verschiedenheit, die solche Gruppen auch zeigen. Auffällig ist, dass die meisten Bischöfe und die Bischofskonferenz in Deutschland das Thema der Mission und/oder Evangelisierung/Neuevangelisierung zunächst nur sehr verhalten aufgegriffen haben. Das Missionsthema war in Deutschland bis in die Mitte der 1990er Jahre vor allem ein Thema einzelner Gruppen in den Kirchen, kaum jedoch in den Gemeinden. Auch im Raum der evangelischen Kirchen wurde Mission vor allem in den »einschlägigen« Kreisen thematisiert, in Erweckungsgruppen, Gemeinden der Allianz usw.

Interessant für diese Phase ist, dass es in der ersten Hälfte der 1990er Jahre aus dem angelsächsischen Raum heraus Anläufe für eine »Missionierung« Deutschlands, besonders

Ostdeutschlands (resp. Osteuropas) gegeben hat. Hier hatte man vor allem die strategische Überlegung, ein vermutetes weltanschauliches Vakuum in den ehemals sozialistisch geprägten Gebieten nun mit christlicher Religion füllen zu können.¹⁷ Solche Hoffnungen haben sich – nicht zuletzt aufgrund einer falschen Einschätzung der religiös-weltanschaulichen Situation und Befindlichkeit der allermeisten Menschen in Ostdeutschland – nicht erfüllt. Nur in Gebieten, wo es schon viel länger eine vor allem evangelikal-pietistische Prägung gegeben hat (z. B. im Erzgebirge), konnte es eine gewisse Belebung der bestehenden Szene geben. So hat z. B. das »Christival« 1996 in Dresden überdurchschnittlich hohe Besucherzahlen erzielt. Dieses »Christival« wurde vom damaligen Ministerpräsidenten Biedenkopf unterstützt.¹⁸

Auch katholischerseits machte man sich durchaus Hoffnungen auf eine christliche Wiederbelebung der Gebiete der ehemaligen DDR. Solche Blühträume wurden jedoch schnell als illusorisch erkannt. Eberhard Tiefensee hat wohl am deutlichsten die missionarischen Hoffnungen mancher Kirchenleute für Ostdeutschland als realitätsfern markiert.¹⁹ Bis heute ist im Blick auf die Menschen in der ehemaligen DDR und ihre religionsferne Grundhaltung vor allem Ratlosigkeit bei solchen Missionsvertretern geblieben, die Mission vor allem als Werbung für die eigene religiöse Überzeugung oder die eigene Religion verstehen.

3 Die deutschen Bischöfe

3.1 »Zeit zur Aussaat« – Missionarisch Kirche sein (2000)

Zu einem Etappenwechsel im kirchlichen Nachdenken über die missionarische Sendung der Kirche in Deutschland kam es – angeregt vor allem durch den in Frankreich ausgelösten Prozess »*Proposer la foi*«²⁰ – katholischerseits im Jahr 2000 mit der Veröffentlichung des Schreibens der Deutschen Bischöfe »*Zeit zur Aussaat*« *Missionarisch Kirche sein*.²¹ Hier wurde erstmals und nachdrücklich von einer missionarischen Kirche in Deutschland gesprochen. Zwar bleibt festzuhalten, dass dieses Schreiben hinsichtlich des darin zum Ausdruck kommenden Missionsverständnisses weit hinter den weltkirchlich etablierten Reflexionen über Mission zurückblieb,²² aber es ist dennoch unbestreitbar gelungen, das Missionsthema auf die Tagesordnung der Kirche in Deutschland zu setzen. Dies mag vor allem daran liegen, dass der Missionsbegriff sich hier als Ausweg aus krisenhaft erlebten Gegenwartswahrnehmungen der Kirche anbot (Stichworte sind Ressourcenmangel, pastorale Strukturveränderungen, massiver Rückgang der Kirchlichkeit in der Bevölkerung, Akzeptanz- und Anerkennungs-

17 Vgl. z. B. David J. BOSCH, An die Zukunft glauben. Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.), Studienheft. An die Zukunft glauben (Weltmission heute 24), Hamburg 1996, 11–54. Vgl. auch: Donald LeRoy STULTS (Hg.), *Grasping Truth and Reality*. Lesslie Newbigin's Theology of Mission to the Western World, Eugene/Oregon 2008.

18 Das letzte »Christival« fand 2008 in Bremen statt. Schirmherrin war die Bundesministerin für Familie Ursula von der Leyen. Ihr Ministerium hat die Veranstaltung auch finanziell unterstützt. Öffentliche Aufmerksamkeit erhielt die Veranstaltung vor

allem durch die beabsichtigte Durchführung eines als anti-homosexuell in der Öffentlichkeit wahrgenommenen Workshops. Vgl.: DEUTSCHER BUNDESTAG, Drucksache 16/8022: Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Volker Beck (Köln), Josef Philip Winkler, Hans-Christian Ströbele, weiterer Abgeordneter und der Fraktion BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN (– Drucksache 16/7917 – Antihomosexuelle Seminare und pseudo-wissenschaftliche Therapieangebote religiöser Fundamentalisten). <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/16/080/1608022.pdf> (Stand 24. 09. 2009).

19 Eberhard TIEFENSEE, Die Frage nach dem »homo areligiosus« als interdisziplinäre Herausforderung, in: Benedikt KRANEMANN / Josef PILVOUSEK / Myriam WIJLANS (Hg.), *Mission*. Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (Erfurter Theologische Schriften 38), Würzburg 2009, 155–185; DERS., Ökumene der »dritten Art«. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: Eberhard TIEFENSEE / Klaus KÖNIG / Engelbert GROSS (Hg.), *Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung* (Forum Religionspädagogik interkulturell 11), Münster 2006, 17–38; DERS., »Religiös un-musikalisch«? Ostdeutsche Menta-

verlust der Kirche usw.). Mission hieß vor diesem Hintergrund: Motivation, Blick nach vorne, Aufbruch und die Aufforderung, zum irgendwie Wesentlichen zu kommen. In der Folge des Schreibens gab es eine Vielzahl an Pastoralversammlungen und Konferenzen, die der Frage nach dem Wie der Mission nachgingen. Dabei wurden nicht selten Unsicherheit und Ratlosigkeit spürbar. Man wollte wohl missionarisch sein, sah sich aber zugleich mit einer Überforderung konfrontiert: Sollten die Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen jetzt auch noch »Missionarisches« neben all dem anderen tun? Die Situation war (und ist bis heute) eine ambivalente: Einerseits wird mit dem Begriff der Mission heute durchaus das Gefühl verbunden, dass es in der bestehenden pastoralen Praxis etwas gibt, was zu einem tiefen Gefühl der Unzufriedenheit und Leere führt. Der Erfurter Bischof Wanke brachte es so auf den Punkt: »Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt etwas. Es ist nicht das Geld. Es sind auch nicht die Gläubigen.«²³ Diese Wahrnehmung würde ich nach wie vor unterstützen. Es fehlt in der Tat etwas in der Kirche in Deutschland. Das ist mit Händen zu greifen und das Gefühl teilen viele. Insofern macht die Rede von der missionarischen Kirche vielleicht zuallererst auf eine Leerstelle in der Pastoral aufmerksam. Damit wäre die Rede von der Mission vor allem eine Problemanzeige – und als solche fruchtbar zu machen.

Andererseits bleibt bei den konkreten Entwürfen einer missionarischen Pastoral immer auch ein Eindruck des Unbefriedigenden zurück. Die Antwort, die der Erfurter Bischof auf seine Feststellung der pastoralen Leerstelle präsentiert, löst nämlich häufig wiederum Unbehagen aus: »Christenvermehrung«²⁴. »Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt die Überzeugung, neue Christen gewinnen zu können. Das ist ihr derzeit schwerster Mangel. In unseren Gemeinden, bis in deren Kernbereiche hinein, besteht die Ansicht, dass Mission etwas für Afrika oder Asien sei, nicht aber für Hamburg, München, Leipzig oder Berlin.«²⁵

Mir scheint die Problemanzeige, die mit der plötzlichen Thematisierung der missionarischen Kirche in Deutschland auftaucht, und die ich für sehr hilfreich halte, weil sie nachdenklich macht angesichts unserer bisherigen Art, Kirche zu sein, in einer zu engen Weise voreilig beantwortet zu werden. Sollte die offene Frage nach »Christenvermehrung« wirklich das Kernproblem hiesiger Pastoral ausmachen? Wird hier nicht mit dem voreiligen Ausgriff auf ein *auch* wünschenswertes Ergebnis einer anderen Art des Kirche-Seins genau die notwendige Frage nach dem Problematischen an der heutigen Art Kirche zu sein, übergangen? Hier drückt sich meines Ermessens die große Schwäche des Schreibens aus dem Jahr 2000 aus, das eher eine missionarische Kirche in Deutschland postuliert als zu einer Analyse der Faktoren, die einer solchen Kirche entgegenstehen, beiträgt.

lität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität, in: Joachim WANKE (Hg.), *Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland* (Tagungsband des Kolloquiums der Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz über »Deutsche Einheit und Katholische Kirche. Die Situation in den neuen Ländern als pastorale Herausforderung« vom 25.-26. November 1999 in Schmochitz bei Bautzen), Leipzig 2000, 24-53.

20 Vgl. zur Rezeption des französischen Prozesses zur missionarischen Selbstvergewisserung: Hadwig MÜLLER/Norbert SCHWAB/Werner TZSCHEETZSCH (Hg.), *Sprechende Hoffnung – Werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001; vgl. auch DIES., Den Glauben vorschlagen? Missionarische Praxis im deutsch-französischen Gespräch, in: *Diakonia* 31 (2000) 288-293 und DIES., Den Glauben zumuten. Eine französische Initiative mit europäischem Vorbildcharakter, in: *Herder Korrespondenz* 53 (1999) 316-321.*

21 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, »Zeit zur Aussaat«. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ), Bonn 2000.

22 Vgl. Arnd BÜNKER, *Missionarisch Kirche sein?* Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland, Berlin 2007, 368-439.

23 Joachim WANKE, Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland, in: DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: »Zeit zur Aussaat«. (wie Anm. 21), 35-42, 35.

24 Ebd.

25 Ebd.

Sicherlich gibt es in der Folge von »Zeit zur Aussaat« vermehrt Anstrengungen, neue Mitglieder für die Kirche gewinnen zu wollen. Dabei zeigt sich häufig ein marktorientiertes Denken. Die anhaltende Auseinandersetzung z. B. mit dem Sinus-Studien-Modell der Gesellschaftswahrnehmung ist in weiten Teilen durch ein Denken geprägt, in dem die Kundenakquirierung der Kirche in den Vordergrund rückt. Je konkreter jedoch Maßnahmen zur Christenvermehrung werden, desto kritischer werden sie gesehen, wenn sie nicht sogar als peinlich empfunden werden.²⁶ Hier zeigt sich dann doch wieder der alte missionskritische Reflex – und vielleicht ja auch mit guten Gründen.

3.2 »Allen Völkern Sein Heil«. Die Mission der Weltkirche (2004)

Was »Zeit zur Aussaat« hinsichtlich einer inhaltlich-programmatischen Beschreibung der Mission weniger herauszustellen gelang, haben die deutschen Bischöfe in einem Schreiben zur Mission der Weltkirche (von der Deutschland ein Teil ist, was im Schreiben auch sehr deutlich wird) im Jahr 2004 deutlicher hervorgehoben.²⁷ Leider kann dieses Schreiben, »Allen Völkern Sein Heil« *Die Mission der Weltkirche* als selbst in engeren Kirchenkreisen kaum bekannt gelten. Es bietet sich allerdings für einen schnellen missionarischen Praxisentwurf auch nicht an, sondern liefert eher eine grundsätzliche theologische Reflexion über Mission und über eine missionarische Kirche – auch in Deutschland. Im Vergleich beider Schreiben fallen große Unterschiede auf.²⁸ Während das erste Schreiben mit einer deutlich abschätzigen Sicht auf die Gesellschaft und ihre religiöse Prägung blickt, ist das zweite Schreiben in jeder Hinsicht dialogorientierter, wertschätzender und selbstkritischer im Blick auf die Kirche. Während das erste Schreiben vor allem eine zentralisierte kirchliche Verkündigungspraxis und insgesamt eine sehr binnenkirchliche Perspektive einnimmt, geht das jüngere Schreiben von einem ganzheitlichen Missionsverständnis aus, dessen Ausgangspunkt die Reich-Gottes-Orientierung der kirchlichen Sendung ist und damit den Dienstcharakter der Mission in den Vordergrund stellt. Insgesamt kann das Schreiben »Allen Völkern Sein Heil« als missionstheologisch sehr viel differenzierter gelten – und vor allem auch sensibler im Blick auf die Missionsreflexion in der katholischen Weltkirche.

Das Stichwort der Weltkirche sei hier in Erinnerung gebracht, weil der gegenwärtige Diskurs über eine missionarische Kirche in Deutschland meistens die weltkirchliche Dimension der Mission nicht berücksichtigt. Hier gibt es sozusagen eine Bewegung von einem Extrem ins andere. Während bis in die neunziger Jahre in Deutschland Mission fast ausschließlich mit fernen Ländern in Verbindung gebracht wurde, lässt sich heute der Trend beobachten, eine auf den eigenen Kontext reduzierte Sichtweise einzunehmen – auch noch und gerade dort, wo lediglich in instrumenteller Hinsicht die Weltkirche in den Blick kommt, z. B. bei der Suche nach praktischen Rezepten für Gemeindebildung, Bibelarbeit und Frömmigkeitsformen.²⁹

26 Vgl. Rainer BUCHER, Neuer Wein in alte Schläuche? Zum Innovationsbedarf einer missionarischen Kirche, in: Matthias SELLMANN, (Hg.): *Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus* (Quaestiones Disputatae 206), Freiburg/Basel/Wien 2004, 249–282, 249–254.

27 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, »Allen Völkern Sein Heil«. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe

76, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ), Bonn 2004.

28 Siehe dazu: Arnd BÜNKER, Konkurrierende Missionsentwürfe in Deutschland, in: DERS./Ludger WECKEL, (Hg.), »... Ihr werdet meine Zeugen sein ...«. Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin, Freiburg 2005, 280–289.

29 Vgl. das Themenheft *Kirche wächst vor Ort weltweit* der

Zeitschrift *Diakonia* 3 (2007).

30 Diese Konjunktur umfasst neben der katholischen auch die evangelische Kirche, die sich ebenfalls seit der Jahrtausendwende über ihr missionarisches Profil Gedanken macht. Die »Profilbildungsfrage« wäre überdies noch ein eigenes Kapitel beim Nachdenken über missionarische Kirche sein. Vgl. zur Missionsthematisierung in der EKD vor allem die EKD-Synode von 1999.

4 Missionarische Entwicklungen

Missionarische Kirche ist am Ende keine Sache von Texten. Daher möchte ich zum Abschluss drei konkrete und sehr unterschiedliche Felder missionarischer Auseinandersetzungsweisen in Deutschland benennen, die mir für die gegenwärtige Situation typisch erscheinen. Die drei Felder sind nur skizzenhaft zu umreißen, aber sie mögen die Komplexität des Themas gut markieren.

4.1 Konjunkturfaktoren der Mission

Seit der Jahrtausendwende gibt es in Deutschland, zumindest in Teilen der Kirchen in Deutschland, eine Konjunktur des Missionsbegriffes.³⁰ Mir scheint dies vor allem eine Reaktion auf die nunmehr jahrzehntelange Krisensituation der verfassten christlichen Religion in Deutschland zu sein. Die Grundstimmung und Beobachtung ist seit langem: Wir werden älter, weniger, schwächer und verlieren massiv an Bedeutung und Lebendigkeit. Hier hat die bloße Rede von Mission eine entlastende und ermutigende Wirkung. Im binnenkirchlichen Diskurs erfüllt die aktuell florierende Rede von der missionarischen Kirche also Funktionen der Motivation, der Hoffungsstiftung und vielleicht auch der Ablenkung von der erstarren lassenden Fixierung auf die Phänomene kirchlicher Krisen, die das Handeln der Kirche auf nahezu allen Ebenen prägen.

Neben die binnenkirchlich motivierte Konjunktur des »Missionarischen« kommen veränderte Wahrnehmungen von Mission und Diskurse über Mission in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit:

Hier ist an eine veränderte öffentliche Wahrnehmung von Religion – insbesondere von öffentlicher Religion – zu erinnern. Einerseits ist öffentliche Religion heute in Deutschland weniger verpönt als noch vor wenigen Jahren. Daher kann man heute »gefahrloser« öffentlich sichtbar religiös sein. Weltjugendtage und ihre weitgehende Akzeptanz mögen das illustrieren. Ein T-Shirt mit dem Aufdruck: »Ich bin katholisch« erntet heute eher Augenzwinkern als Widerspruch. Zuletzt führt auch ein alle Lebensbereiche prägendes marktorientiertes Denken dazu, auch der Religion einen Raum zu lassen, in dem sie sich marktförmig anbieten kann.

Andererseits ist die öffentlicher werdende Religion auch ein Politikum. Sichtbarkeit von Religion schafft eben auch Angriffsfläche. Hier möchte ich nur daran erinnern, dass es gerade Vertreter des konservativen bzw. rechten politischen Lagers sind, die mit »missionsnahen« Slogans politische und religionspolitische Interessen verfolgen: in Österreich sollte das Christentum mobilisiert werden, um das Vorrücken des Islam zu verhindern; in der Schweiz gibt es eine immer auch als pro-christlich verbrämte »Anti-Minarett-Initiative« und in Deutschland verteidigen Vertreter des konservativen Spektrums ebenfalls gerne eine christlich-abendländische Identität gegen vermeintlich kulturfremde Religion, namentlich den Islam. Kurz: Christliche Mission steht zumindest in der Gefahr, von Menschen und Gruppen vereinnahmt zu werden, deren Ziele die »Missionare« jedenfalls nicht notwendigerweise mittragen möchten.

4.2 Missionarische Aktionen

In den letzten Jahren gibt es zunehmend Versuche, der Kirche in Deutschland zu einer missionarischen Präsenz zu verhelfen. Verschiedene Modelle von City-Pastoral, kirchlich-kulturellen Events (Nacht der offenen Kirchen, Konzerte, ...), Einrichtungen von Wieder Eintrittsstellen, internetbasierter Seelsorge- und Gebetsforen, Stadtmissionen, Alpha-Kursen etc. bilden ein Potpourri missionarischer Bemühungen.

Hier ist nicht der Ort, diese im Einzelnen zu würdigen. Wichtig scheint mir jedoch, eine pastoraltheologische Einordnung aller dieser ausdrücklich missionarischen Aktivitäten: Wenn Mission nicht nur eine Tätigkeit der Kirche neben anderen Tätigkeiten ist, sondern ihr Wesen ausmacht,³¹ dann müssen solche Aktionen dazu führen, diesem Wesen immer mehr zu entsprechen. Isolierte Aktionen können hier kontraproduktiv sein, da sie Gefahr laufen, das missionarische Wesen der ganzen Kirche durch Einzelaktionen zu ersetzen. Das wäre dann schon fast mit der Missionsrealität der kolonialen Phase der Mission zu vergleichen, die ebenfalls Missionen und Missionare eher als kirchlichen Sonderfall und nicht als Wesenszug gesehen hat. Ich möchte mich damit nicht gegen missionarische Aktionen aussprechen, aber ich glaube, dass sie nur in der Einbettung in das ganze Handeln der Kirche ihren Sinn erfüllen können. Diese Einbettung sehe ich vor allem dann gewährleistet, wenn die einzelnen missionarischen Aktionen primär als Möglichkeiten und Versuche der Kirche gesehen werden, die eigene missionarische Identität überhaupt erst kennen zu lernen. Insofern dienen solche Aktionen faktisch deutlich mehr den Kirchen und den kirchlichen Beteiligten als den Menschen, die als Adressaten der Aktionen gesehen werden. Das ehrlich einzuräumen schmälert das Verdienst missionarischer Aktionen nicht, es macht es vielmehr klarer. Die Erfahrungen mit diesen Aktionen deuten in der Regel darauf hin: Im Anschluss an Stadtmissionen und vergleichbare Ereignisse wird immer die Freude und die Begeisterung der »Missionare« selbst herausgehoben – während man von ihren Gesprächs- und Dialogpartnern weniger erfährt. Hier könnten die missionarischen Aktionen die Leer-Stelle der Mission, die mit der beunruhigenden Frage nach dem Fehlenden in unserer Kirche offen zu halten ist, als Lern-Stelle für die Kirche füllen – und zwar produktiv, bereit für Veränderung und Korrektur, prozessorientiert, grundsätzlich dialogisch und offen für das immer neue Lernen im Zusammenhang mit der missionarischen Gegenwart Gottes in unserer Zeit.³²

31 Vgl. den Konzilstext zur Mission, *Ad gentes* 2: »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch«, und auch den Hinweis in *Evangelii nuntiandi* von PAUL VI: »Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität.« (EN 14).

32 Vgl. Arnd BÜNKER, Mission als Leidenschaft Gottes und der Kirche für die Welt begreifen lernen. Missionstheologische Reflexionen, in: Walter KRIEGER/Balthasar SIEBERER (Hg.), *Missionarisch Kirche sein*, Linz 2008, 32–57.

33 Vgl. den Vorschlag von Claudia Währisch-Oblau, Migrationskirchen als Missionskirchen zu sehen: Claudia WÄHRISCH-OBLAU, Mission und Migrations(kirchen), in: Christoph DAHLING-SANDER/Andrea SCHULTZE/Dietrich WERNER/Henning WROGEMANN (Hg.), *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003, 363–383. Im Folgenden bleibe ich bei der Bezeichnung Migrationsgemeinden, da sie noch die am weitesten verbreitete ist.

34 Ein dort von der evangelischen Landeskirche initiiertes Runder Tisch versammelt Vertreter von Migrationsgemeinden mit dem Ziel einer ökumenischen Verständigung. Solche vorbildlichen Projekte sind in Deutschland vor allem ein Bereich protestantischer Kirchen anzutreffen, während in der katholischen Kirche noch immer das Konzept »muttersprachlicher« oder »anderssprachlicher Missionen« im Vordergrund steht, mit dem jedoch die Migrationsströme aus nichteuropäischen Ländern nur unzureichend erreicht werden können. Ein Wechsel katholischer Migrantinnen und Migranten in so genannten pentekostale Kirchen ist damit im deutschsprachigen Raum immer häufiger der Fall.

35 So die Einschätzung von Werner Kahl auf dem Internationalen Missionswissenschaftlichen Kongress Crossroads – Christentümer in Bewegungen und Begegnungen in Münster, Oktober 2009, unveröffentlichtes Manuskript.

36 Vgl. Claudia WÄHRISCH-OBLAU, *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel* (Global Pentecostal and Charismatic Studies 2), Leiden 2009.

37 Vgl. ebd. das Kapitel zur narrativen Rekonstruktion von »Expatriation« im Zusammenhang mit missionarischer Berufung.

38 Vgl. zum Verständnis Jesu in pentekostaler Frömmigkeit die Studie von Werner KAHLE, *Jesus als Lebensretter*. Westafrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft (New Testament Studies in Contextual Exegesis – Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese 2), Frankfurt a. M. 2007.

4.3 Mission der Migrationsgemeinden

Die größte Bewegung missionarischer Kirchen in Deutschland findet sich zurzeit im Bereich der von den Großkirchen noch immer kaum wahrgenommenen Migrationskirchen. Insbesondere die jüngeren Migrationskirchen, die vor allem durch asiatische und afrikanische Wurzeln geprägt sind, erweisen sich sehr deutlich und nachdrücklich als Missionskirchen.³³ Allein in einer relativ überschaubaren Stadt wie Münster (270.000 Einwohner und im Ruf, eine katholisch geprägte Stadt zu sein) gibt es gegenwärtig mindestens zehn afrikanisch geprägte Migrationsgemeinden, von denen nur eine katholisch ist und neun zur großen Gruppe pentekostal geprägter Kirchen gehören.³⁴ Für ganz Deutschland rechnet man zurzeit mit 800 bis 1000 solcher afrikanisch geprägter Gemeinden / Kirchen.³⁵ Diese Gemeinden entfalten seit Jahren eine große missionarische Dynamik und dies auch unter der »einheimischen deutschen« Bevölkerung, wenngleich zahlenmäßige »Erfolge« noch überschaubar sind – aber wohl nicht weniger überschaubar als die »Erfolge« der Großkirchen in Deutschland. Offenbar gelingt es den pentekostalen Gemeinden nicht schlechter als den traditionellen Großkirchen, die Botschaft des Evangeliums so zu übersetzen und vorzuleben, dass andere Menschen diese Perspektive für ihr Leben auch teilen möchten. Ich möchte hier keinesfalls idealisieren – aber die schiere Zahl von Migrationsgemeinden in Deutschland, die dort vorfindliche Altersstruktur und die hohe individuelle Beteiligung und Identifikation mit dem Glauben der jeweiligen Gemeinde sowie die Grundstruktur der dort vorzufindenden Frömmigkeit zwingen dazu, in diesen Gemeinden einen für die Frage nach missionarischem Kirche-Sein in Deutschland maßgeblichen Faktor zu sehen. Zum Missionsverständnis dieser Gemeinden kann ich hier nur in groben Umrissen Andeutungen machen.³⁶ Zentral scheint mir die Frömmigkeit zu sein, die dem einzelnen Menschen die Kompetenz unmittelbarer Gotteserfahrung bzw. Geisterfahrung zuspricht. Die ganzheitliche, Leib und Seele einschließende Gebetspraxis, die Konkretisierung von Heilsaussagen für das tagtägliche Leben, die Ernsthaftigkeit der Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Bösen, nach dem Unheil; die glaubwürdige, am Universalitätsgedanken festhaltende Praxis der Multikulturalität und Multiethnizität ... in den Gemeinden ... sind »missionarisch«, ohne hier noch einmal extra Mission thematisieren zu müssen, was allerdings durchaus geschieht und auch zum Selbstverständnis und Selbstbewusstsein der Migrationskirchen gehört. Nicht selten wird die konkrete individuelle (Migrations-) Situation der Gemeindemitglieder ausdrücklich als Missionssituation gedeutet, in die die einzelnen Menschen sich durch Gott ganz bewusst gestellt sehen.³⁷ Das missionarische Bewusstsein und Selbstbewusstsein, das man in diesen Gemeinden finden kann, möchte ich so auf den Punkt bringen. Gott hat die Migrantinnen und Migranten beauftragt, Jesus Christus und seine Power,³⁸ seine Kraft, nach Deutschland zu bringen, damit sich das Heil auch in Deutschland ausbreitet. Das Heil der Menschen in Deutschland hängt an der Erfüllung der Mission der Migranten und Migrantinnen. Missionarische Kirchen in Deutschland bringen die Verhältnisse zum Tanzen.

Zusammenfassung

Der Beitrag zeichnet die historische Aneignung des Attributes »missionarisch« bzw. des Terminus »Mission« innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands für das Bundesgebiet selbst nach (ausgehend von den Positionen Josef Piepers, Alfred Delps und Ivo Zeigers bis hin zu den jüngsten Dokumenten der Deutschen Bischofskonferenz). – Es handelt sich um einen ambivalenten Prozess, der immer auch in Gefahr steht, in alte bzw. problematische Muster zurückzufallen, so z. B. über äußere politische Instrumentalisierung oder inneren isolierten Aktionismus. Am Schluss des Artikels wird der Aspekt der »Mission« insbesondere an den afrikanischen Migrationsgemeinden in Deutschland deutlich. Diese sind v. a. evangelikal ausgerichtet und ihre Mitglieder schreiben sich zentral in eine Situation der Mission ein, nämlich Jesus Christus und seine »Kraft« nach Deutschland bringen zu wollen.

Abstract

The article traces the historical appropriation of the attribute »missionary« or the term »mission« within the Catholic Church of Germany for the federal territory itself (beginning with the positions of Josef Pieper, Alfred Delp and Ivo Zeiger and continuing up to the most recent documents of the German Bishops' Conference). This is an ambivalent process which is always in danger of reverting to old or problematical patterns, for example through external political instrumentalization or internal isolated activism. At the end of the article the aspect of »mission« becomes clear in particular with respect to the African migrant communities in Germany. For the most part these are evangelically oriented with their members enrolling in a mission situation in a very essential way, namely they want to bring Jesus Christ and his »power« to Germany.

Sumario

El artículo describe la apropiación histórica del adjetivo »misionera« y del sustantivo »misión« en la Iglesia católica de Alemania para el propio terreno (partiendo de las posiciones de Josef Pieper, Alfred Delp e Ivo Zeiger hasta en los últimos documentos de la Conferencia Episcopal Alemana). Se trata de un proceso ambivalente, que siempre corre peligro de recaer en modelos viejos y problemáticos, como por ejemplo en la instrumentación política externa o el accionismo aislado interno. Al final se clarifica el aspecto de la »misión«, tomando como ejemplo las comunidades de emigrantes africanos en Alemania. Estas son en su mayoría de tendencia evangélica, y sus miembros se consideran misioneros para traer a Jesucristo y su »fuerza« a Alemania.

Zur Gerechtigkeit gesandt Theologie der Mission und Option für die Armen

von Stefan Silber

1 Million Reais, etwa 400 000 €, beträgt das Kopfgeld, das auf den brasilianischen Bischof Erwin Kräutler ausgesetzt ist.¹ Das wäre sein Tod den Menschen wert, denen sein Engagement zugunsten der Armen gegen den Strich geht. Bei seinem Besuch in der Diözese Würzburg im Mai 2009 beschrieb der Bischof der Prälatur Xingu im Amazonasgebiet seine Tätigkeit als Missionar unter anderem mit den Stichworten Einsatz für Indianerrechte, Kampf gegen die Korruption und Ringen um die Agrarreform. Kräutler machte auch deutlich, dass das Engagement für die Armen nicht von seiner Person abhängt. Es ist auch das Engagement der Frauen und Männer in über achthundert Basisgemeinden in seiner Diözese.

Was Bischof Kräutler aus seiner Missionspraxis berichtete, kann als gutes Beispiel für eine Theologie der Mission dienen, die sich in den Jahrzehnten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den Ländern des Südens entwickelt. Sie ist keine einheitliche Theologie in einem abgeschlossenen Traktat, sondern eine vielschichtige und sich immer weiter entwickelnde Theologie, die auf die verschiedenen realen Herausforderungen konkreter Kontexte eingeht. Das Thema ist daher komplex und umfangreich, und ich werde daher vor allem die methodologischen und hermeneutischen Konturen aufzeigen. Vieles kann ich dabei nur umreißen oder andeuten, zugleich aber auch zeigen, wie diese Theologie der Mission eine echte Herausforderung für die Theologie in Europa darstellt.

1 Der Blick aus dem Süden:

Arme, Andere, Ausgeschlossene, menschlicher Abfall

Wie stellt sich die Welt aus der Perspektive der großen Mehrheit der Weltbevölkerung dar? Das lässt sich sehr gut mit den Begriffen verdeutlichen, die in den letzten Jahrzehnten im theologischen Diskurs aufgetaucht sind, um diese Mehrheit zu bezeichnen. Bis in die achtziger Jahre sprach man von den Armen, gelegentlich auch von den Marginalisierten und den Verarmten, um deutlich zu machen, dass die Armut kein Schicksal ist, sondern von Menschen aktiv verursacht wird. Mit der Rede von den »Ärmsten der Armen« zeigte sich bereits die Notwendigkeit, innerhalb der Gruppe der Armen zu differenzieren. In den neunziger Jahren sprach man deshalb auch von den »Anderen«. In den letzten Jahren verschärften sich die Begriffe zusehends: Von Ausgebeuteten ist die Rede, aber auch davon, dass es noch ein Glücksfall ist, ausgebeutet zu werden, denn viele Menschen sind selbst von den ungerechtesten und unmenschlichsten Wirtschaftsverhältnissen noch aus-

¹ Quellen: <http://www.mainpost.de> vom 17.05.2009, sowie <http://weltkirche.bistum-wuerzburg.de>, beide zuletzt abgerufen am 02.07.2009.

geschlossen. Sie werden vielfach als störend empfunden. Die lateinamerikanischen Bischöfe verwenden im Schlussdokument der Versammlung von Aparecida vor zwei Jahren einen noch drastischeren Begriff, indem sie formulieren: »Die Ausgeschlossenen sind nicht nur Ausgebeutete, sondern Überflüssige und menschlicher Abfall.« (DA 65)²

Überflüssige, menschlicher Abfall. Schärfer kann man nicht mehr die Tatsache kennzeichnen, dass es in einer Welt globaler Wirtschaftsbeziehungen Menschen gibt, die nicht gebraucht werden, weil sie zum weltweiten Wirtschaftswachstum und damit zum Profit einiger weniger scheinbar nichts beizutragen haben. Diese überflüssigen Menschen haben denn auch keinen Zugang zu Bildung, Gesundheitseinrichtungen und zu politischer Mitbestimmung. Ihre grundlegendsten Menschenrechte werden missachtet. Sie werden aufgrund ihres Geschlechts, ihres Lebensalters, ihrer Kultur, ihrer Religion oder ihrer Hautfarbe ihrer Menschenwürde beraubt.

Auf der anderen Seite wird in den letzten Jahren die Welt der Armen immer genauer und differenzierter beschrieben. Ihre Pluralität und Vielschichtigkeit wird wahrgenommen und die komplexe Interaktion von verschiedenen Abhängigkeitsverhältnissen, Diskriminierungen und Verarmungsprozessen erhellt. Arme sind nicht nur arm, sie sind Frauen und Männer, Angehörige indigener Völker, Arbeitslose, Migrantinnen und Migranten usw. Nicht zuletzt durch die Vernetzung von Solidaritätsbewegungen auf den Weltsozialforen nimmt man den Zusammenhang der verschiedenen Verarmungsprozesse deutlicher wahr. Auch die Interrelationen von Armut und Ökologie rücken in konstruktiver Weise in den Blick. Diese Vernetzungen stärken die Solidarität und politische Kraft der Armen füreinander und untereinander.

Dies ist das Panorama, der Hintergrund, vor dem ich nach der Theologie der Mission frage: Die Armut wird verschärft, Bischöfe sprechen anklagend von menschlichem Abfall, die Armen werden aber auch differenzierter wahrgenommen und in ihrer Pluralität und Unterschiedlichkeit anerkannt. Wie kann angesichts dieser Menschen in der Theologie von Mission die Rede sein?

2 Evangelisierung: Die Kirche in Mission

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelt sich in der katholischen Theologie weltweit die Auffassung, dass die Kirche nicht eine Mission *hat*, sondern Mission *ist*. Vor allem das Konzilsdokument *Ad gentes* und das Apostolische Schreiben Pauls VI., *Evangelii Nuntiandi* haben in den vergangenen Jahrzehnten diese Auffassung bestärkt. »Die

² Die Bischöfe nehmen damit eine Formulierung von Zygmunt Baumann auf. Dieser versteht unter »menschlichem Abfall« Menschen, »die keinen definierten sozialen Status besitzen, vom Standpunkt der materiellen und intellektuellen Produktion für überflüssig erachtet werden und sich auch selbst so empfinden«. Vgl. Zygmunt BAUMANN, *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, Hamburg 2005, 60.

³ Vgl. David J. BOSCH, *Transforming Mission*, Maryknoll 1991.

⁴ Mit dem Begriff der Evangelisierung habe ich mich ausführlich befasst in: Stefan SILBER, *Die Befreiung der Kulturen*. Der Beitrag Juan Luis Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung (Würzburger Studien zur Fundamentalthologie 27), Frankfurt a. M. 2002, v. a. 137–143.

⁵ Jon SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología (Presencia Teológica 8), Santander 1984, 91. Meine Übersetzung.

⁶ Ausführlicher: Stefan SILBER, Armut: Eine Tatsache in der Theologie? Puebla in der deutschsprachigen Systematischen Theologie, in: Thomas SCHREIJÄCK / Knut WENZEL (Hg), *Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla: Erinnerung und Impulse für die deutschsprachige Theologie und Glaubenskommunikation* (Forum Religionspädagogik interkulturell 17), Münster 2009, 33–60.

⁷ Vgl. Joerg RIEGER, Theology and Mission between Neocolonialism and Postcolonialism, in: *Mission Studies* 21 (2004) 201–227.

pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch« (AG 2), sagt das Konzil, die Mission der Kirche ist also weder räumlich, noch zeitlich, noch institutionell eingeschränkt. Dagegen dachte man in der Vergangenheit (und muss es auch heute noch gelegentlich so hören), dass es »Missionsgebiete« gibt, und Gebiete, die offenbar keine sind, »Zeiten der Mission« und Zeiten, die anscheinend nicht als missionarisch gelten, sowie Institutionen, Orden, kirchliche Strukturen und Einzelpersonen, die Missionarinnen und Missionare heißen, während ein großer Teil der Kirche offenbar nur peripher mit Mission zu tun hat. Heute setzt sich die Auffassung durch, dass die ganze Kirche missionarisch ist. Überall, zu allen Zeiten, mit allen ihren Institutionen und allen Menschen in ihr ist die Kirche Mission.

Ein zweiter Eckpunkt der nachkonziliaren Entwicklung der Missionstheologie soll hier als Ausgangspunkt dienen: Mission ist mehr als die Bemühung um die Gewinnung von neuen Mitgliedern, sie misst sich nicht an der Anzahl der Taufen und Konversionen. Die Mission der Kirche nimmt vielmehr ihren Ursprung im umfassenden Heilswillen Gottes, den sie unter den konkreten Bedingungen der Zeiten, der Orte und der Kontexte, in welchen die Kirche existiert, umsetzen muss. Gottes Heilswille richtet sich aber nur mittelbar auf die institutionelle Kirche, unmittelbar aber auf das umfassende menschliche Heil, das in der Sprache des Neuen Testaments Reich Gottes heißt. Heute gehören der Einsatz für die Menschenrechte, der Kampf um die Befreiung der Menschen und die Mitarbeit in Bewegungen und Projekten der Zivilgesellschaft zu solchen konkreten Bemühungen um die Verwirklichung des Reiches Gottes.

An dieser Stelle berührt die katholische Missionstheologie sich mit einem wichtigen Konzept aus der protestantischen Theologie der Mission, das sich ebenfalls in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat: Die missionarische Kirche stammt von der *Missio Dei*, der Mission Gottes, der den Sohn und den Geist in die Welt gesandt hat, und an dessen Sendung die Kirche mitarbeitet.³ Mission erklärt sich aus der Liebesbeziehung Gottes zur Welt; sie muss sich an dieser Liebe auch orientieren und messen lassen. Sie kann nicht die formale Zugehörigkeit zur Kirche oder gar zu einer einzelnen Konfession zum Maßstab nehmen.

In der katholischen Kirche reflektiert der Begriff der Evangelisierung⁴ seit den siebziger Jahren dieses neue Profil der Missionstheologie. Die Evangelisierung nimmt die Praxis Jesu zu ihrem Ursprung und Vorbild, sie erstreckt sich auf die ganze Menschheit, sie umfasst Laien und Amtsträger als ihre Subjekte, und sie widmet sich einem umfassenden, ganzheitlichen Verständnis von Heil. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung und das Lehramt der Bischöfe Lateinamerikas konkretisieren die Evangelisierung darüber hinaus durch den Einsatz für Gerechtigkeit und Befreiung. Evangelisieren heißt, in den Worten von Jon Sobrino, »eine Gute Nachricht gegenwärtig machen, damit sie zu einer Guten Realität wird«⁵. In einer Welt wie der eingangs beschriebenen, in der es »menschlichen Abfall« gibt, konkretisiert sich die Evangelisierung im Kampf um die Gerechtigkeit, das heißt im Einsatz für das Lebensrecht jedes Menschen und in der Suche nach der umfassenden Befreiung für jede und jeden Einzelnen.

Hier wird deutlich, dass sich die Mission der Kirche nicht auf übernatürliche Dinge bezieht, die mit der Realität dieser Welt nichts zu tun hätten.⁶ Vielmehr strebt die Evangelisierung die umfassende Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen an, eine Befreiung in wirtschaftlicher und politischer, gesellschaftlicher und individueller, religiöser und spiritueller Hinsicht. Paul VI. nennt dies den »Übergang, für alle und jeden einzelnen, von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen« (PP 20).

Der Begriff der Evangelisierung macht auch die gewohnte Trennung zwischen Innen und Außen im Missionsbegriff obsolet. Er verhindert, dass Mission heute noch in imperialer Weise als Sendung der einen zu den anderen verstanden werden kann.⁷ Denn der Prozess

der Evangelisierung beginnt nach Paul VI. damit, dass die Kirche sich selbst evangelisiert. Sie muss sich selbst ständig erneuern und bekehren, damit sie zur Evangelisierung fähig wird (EN 15). Sie muss lernen, auf die Zeichen der Zeit zu achten und die Stimme der Menschen in der Gegenwart zu hören. Ja, es gilt, die »verborgene Gegenwart Gottes« (AG 9) in der Menschheit außerhalb der formalen Grenzen der Kirche, von der das Konzil spricht, wahrzunehmen und sich zu dieser Gegenwart Gottes zu bekehren. Mission wird zu einem wechselseitigen, reziproken, ja vieldimensionalen Prozess.

In dem Begriff der Evangelisierung lässt sich also das neue Verständnis der Mission, das sich auf das Konzil berufen kann, recht gut zusammenfassen: Es geht nicht um einen Teilauftrag der Kirche, sondern um sie selbst. Es geht nicht nur um eine Mission der einen zu den anderen, sondern auch um die Mission der anderen zu den einen. Es geht vor allem aber nicht um Mitgliedergewinnung, sondern um das umfassende Heil, das Gott jedem Menschen in Jesus zugesichert hat und das sich in konkreten Verbesserungen der menschlichen Lebensbedingungen ausdrücken muss. Es geht um die neue Welt Gottes, in der die Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2 Petr 3,13).

Was aber bedeutet Gerechtigkeit in einer pluralen Welt, in der auch die Armen nicht einfach nur arm sind, sondern auf vielfältige und komplexe Weise ungerecht behandelt werden? Diese Frage führt zu einem dritten Abschnitt:

3 Wege der Gerechtigkeit in einer Welt des Pluralismus

Die plurale Welt verlangt plurale Wege der Evangelisierung. In der vielfältigen Welt der Armen kann nicht mit einem einheitlichen Missionsmodell tatsächlich ein »Übergang, für alle und jeden einzelnen, von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen« (Paul VI.) erreicht werden. Es braucht verschiedene Wege der Gerechtigkeit, um den vielfältigen Realitäten, von denen die Armen geprägt sind, gerecht zu werden. Einige dieser Wege werde ich im Folgenden aufzeigen.

3.1 Der Weg des interreligiösen Dialogs

Seit Beginn dieses Jahrhunderts werden die Vielfalt der Religionen und ihre kulturelle und politische Kraft als besonders große Herausforderung wahrgenommen. Besonders die asiatische Theologie hat sich aufgrund ihres spezifischen Kontextes dieser Herausforderung gestellt. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie führt in den letzten Jahren einen intensiven Dialog mit der Theologie der Religionen.

8 Raimon PANIKKAR, *Hacia una teología de la liberación intercultural e interreligiosa*, in: Juan José TAMAYO / Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación, Estella 2005, 61-68. Meine Übersetzung.
9 Francis X. D'SA, Die Mission im Dialog. Zur Ortsbestimmung der Problematik im heutigen interkulturellen Kontext, in: Thomas SCHREIßACK / Siegfried WIEDENHOFER (Hg.), *Mission – ein Dialog*. Francis X. D'SA

zu Ehren (Theologie: Forschung und Wissenschaft 25), Berlin / Wien / Zürich 2008, 36-53.

10 Stefan SILBER, Die Bekehrung der Religionen. Die Option für die Armen als Maßstab für den interreligiösen Dialog, in: Thomas FRANZ / Hanjo SAUER (Hg.), *Glaube in der Welt von heute*. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (FS Elmar Klingner), Bd. 2: Diskursfelder, Würzburg 2006, 78-104, 80-83.

11 Jojo M. FUNG, A Theological Interface with Pieris and Sobrino,

in: *East Asian Pastoral Review* 45 (2008) 2; <http://eapi.admu.edu.ph/eap008/jojof.html> zuletzt abgerufen am 02.07.2009. Meine Übersetzung.
12 Alfonso Maria LIGORIO SOARES, Sincretismo religioso y desafíos a la teología de la liberación, in: *Alternativas* 11 (2004) 27, 127-138; DERS., Die Menschen afrikanischer Abstammung und die Kirche. Offene Wunden, Narben und Hoffnungen, in: *Conc (D)* 38 (2002) 3, 344-351; Eleazar LÓPEZ H., *Teología India*. Antología, Cochabamba / Buenos Aires 2000, 47-57.

Die Tatsache der Pluralität der Religionen kann inzwischen auch in Europa nicht mehr ignoriert werden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Voraussetzungen dafür geschaffen, diese Pluralität auch in einer positiven Weise anzunehmen und die nichtchristlichen Religionen nicht schlechthin zu verurteilen. Vor allem in Asien gelingt es zahlreichen Theologinnen und Theologen, die Vielfalt der Religionen als Bereicherung und nicht als Bedrohung wahrzunehmen. Sie entdecken in der Fülle der Religionen, ihrer Erfahrungen und Überlieferungen, ihrer Weisheit und Spiritualität Ansatzpunkte zum tieferen Verständnis ihrer eigenen religiösen Traditionen.

Gerade aus dieser religiösen Erfahrung heraus widersprechen sie jedoch dem Vorwurf des Relativismus, der immer wieder an sie herangetragen wird. Die Religionen sind nicht alle gleich. Sie führen auch nicht alle zum gleichen Ziel oder haben dieselben Absichten. Sie sind vielmehr grundverschieden. Für Raimon Panikkar sind die Religionen nicht nur verschieden, sondern sie sind nicht einmal miteinander vergleichbar. Eine jede von ihnen bildet eine eigene Galaxie für sich. Er sagt: »Vergessen wir nicht, dass zwischen Galaxie und Galaxie die Leere liegt. Die Interkulturalität ist ein (gefährlicher) Sprung ins Leere.«⁸

Dennoch ist der interreligiöse Dialog nicht nur unumgänglich, sondern vor allem eine große Chance für die Religionen selbst: Francis D'Sa beschreibt den Dialog als ein Grundprinzip der Menschwerdung: Wie Menschen in der Begegnung aneinander wachsen können, so wachsen Religionen im interreligiösen Dialog.⁹

Dieses Wachstum ist jedoch nur möglich, wenn der Dialog auch die Kritik an den Religionen einschließt. Denn die Religionen tragen nicht nur zu Heil und Befreiung, sondern auch zu Gewalt, Intoleranz und Ausgrenzung bei. Diese Kritik, und vor allem Selbstkritik, gehört auf die Tagesordnung des interreligiösen Dialogs, wenn er ein Weg der Gerechtigkeit sein soll. Hier entwickelt sich in den letzten Jahren im Dialog von lateinamerikanischer und asiatischer Theologie ein Prüfstein für den interreligiösen Dialog und für die Religionen selbst: *Cui bono?* Wem nützt das Gespräch der Religionen in einer Welt, die immer gewaltsamer in Reiche und Arme geteilt wird? Aus der Perspektive des Südens ist dies eine wesentliche Frage im interreligiösen Dialog: Was tun die Religionen im Guten wie im Bösen für die Armen?

Aus dieser Frage ergibt sich ein letzter Aspekt zum Dialog der Religionen auf dem Weg der Gerechtigkeit: Die Armen sind religiöse Menschen, wenigstens die überwältigende Mehrzahl von ihnen.¹⁰ Sie gehören nicht zu denen, die in ihrem Leben auf Religion und Religionsausübung verzichten. Vielmehr stellen sie in allen Religionen der Welt die Mehrheiten. Selten leben die Armen ihre Religionen jedoch so, wie es in den Idealbildern der geistlichen Führung beschrieben wird. Jojo Fung spricht aus der Perspektive eines asiatischen Schamanismus von der »subalternen suspekten Spiritualität der indigenen Völker«¹¹. Die Religionen der Armen sind kreative und flexible Aneignungen verschiedener religiöser und säkularer Gegebenheiten in einem konkreten kulturellen Raum. Ja, häufig fühlen sie sich zwei oder mehr religiösen Systemen zugehörig und empfinden dies nicht einmal als Widerspruch. Von Haiti beispielsweise sagt man, dass 75% der Bevölkerung katholisch sind, und 95% dem Voodoo angehören.

Dies wird von den religiösen Hierarchien oft beklagt und als Abfall von einer religiösen Reinform betrachtet, die doch oft nur theoretisch postuliert oder vielleicht von einer Minderheit praktiziert wird. Den Armen bleibt oft in einer gesellschaftlichen und kulturellen Situation der Marginalisierung keine andere Wahl, als sich der Zugehörigkeit zu verschiedenen religiösen Gemeinschaften zu bedienen, sogar um den Preis der Klandestinität.¹² Durch die Pluralität wird Religion für die Armen überhaupt lebbar. Ihre Anerkennung im interreligiösen Dialog bietet eine Chance für die Gerechtigkeit.

3.2 Das Paradigma des Pluralismus: Der Weg der individuellen Erfahrungen

Die Vielfalt der Religionen ist nicht das einzige prägende Merkmal der Welt der Armen. Auch die Ungerechtigkeit, die ihr Leben zutiefst prägt, trägt komplexe und oft verwirrende Züge der Vielfalt und der Pluralität. Menschen werden aufgrund ihrer wirtschaftlichen Verhältnisse und ihres sozialen Status ungerecht behandelt. Sie werden als Frauen diskriminiert, als Indigene verachtet, wegen ihrer Hautfarbe ausgeschlossen usw.

Um welche Ungerechtigkeit soll man sich zuerst kümmern? Wie ist es möglich, innerhalb solch komplexer Verhältnisse von Unterdrückung für Gerechtigkeit zu arbeiten?

Eine Zeit lang, in den achtziger, neunziger Jahren, versuchte die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, den verschiedenen Prozessen der Unterdrückung durch spezifische Befreiungstheologien gerecht zu werden: Es entstanden indigene, feministische, schwarze Theologien in Lateinamerika. Gegenwärtig findet erneut eine Bündelung dieser verschiedenen Bewegungen statt. Unter dem Paradigma des Pluralismus¹³ wird die individuelle, einmalige und persönliche Geschichte des Menschen von Unterdrückungen und Befreiungen zum Gegenstand theologischer Reflexion. Dieses Paradigma antwortet, wie Ivone Gebara sagt, »auf den Pluralismus des Lebens, seine Komplexität, auf die Vielfalt der Situationen, in denen Liebe und Gerechtigkeit sich mitten unter uns ereignen. Wie kann man es wagen, die Kreativität der Liebe zu reduzieren?«¹⁴

Das Paradigma des Pluralismus hilft, Menschen nicht mehr nur einfach in Kategorien einzuordnen, wie »die Männer«, »die Migrantinnen«, »die Ureinwohner«, sondern ihnen in ihrer vielfältigen und bunten Individualität, ihrer Lebenserfahrung, ihrer Unterdrückungs- und Befreiungsgeschichte gerecht zu werden. Diese Menschen treten nun in selbst in Erscheinung, sie werden befragt, sie selbst berichten aus ihrem Leben. Ihre Erfahrungen mit Gott und der Welt werden zum Referenzpunkt der Evangelisierung.

Das Paradigma des Pluralismus bedeutet keine Zersplitterung in eine Vielfalt von gleichgültigen und damit auch gleichgültigen Lebensentwürfen, sondern es ist ein Paradigma des genaueren Hinsehens, der schärferen Analyse und des Versuchs, der Lebenssituation und der Lebensgeschichte der einzelnen Person besser gerecht zu werden. Es nimmt die Tatsache ernst, dass Ungerechtigkeit und Ausgrenzung auf vielerlei Weise im menschlichen Leben präsent sind und dass daher auch die Wege der Befreiung der Menschen plural und konkret sein müssen. Dies impliziert nicht notwendigerweise die Individualisierung und damit Entsolidarisierung der Befreiungsprozesse. Wenigstens zeigt die Erfahrung der letzten Jahre, auch auf den Weltsozialforen, dass die Wahrnehmung pluraler Exklusionsprozesse auch zu einer neuen Solidarisierung teils sehr unterschiedlicher Interessengruppen führen kann.

13 José María VIGIL, La causa del diálogo interreligioso, in: Benjamín FORCANO/Eduardo LALLANA/José María CONCEPCIÓN/Maximino CEREZO B. (Hg.), *Pedro Casaldáliga. Las causas que dan sentido a su vida. Retrato de una personalidad*, Madrid 2008, 107-115, 112.

14 Ivone GEBARA, Cristologías plurales, in: *Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la liberación*, ed. por la Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo ASETT, México 2007, 125-130, 128. Meine Übersetzung.

15 *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 391

3.3 Die Autorität der Armen: Die Wege der anderen

Hier zeigt sich ein dritter wichtiger Aspekt auf dem Weg der Gerechtigkeit: Mission ist kein asymmetrisches Verhältnis von missionierenden Subjekten und missionierten Objekten. Die Missionierten sind selbst Subjekte der Mission. Die Armen, die Anderen, die Ausgeschlossenen sind Trägerinnen und Träger des Evangelisierungsprozesses. Ihre Erfahrungen, ihre Erzählungen treten in Dialog mit den Erfahrungen und Erzählungen der christlichen Traditionen. Als Subjekte der Mission evangelisieren sie selbst auch die Kirche und helfen ihr, ihre Traditionen lebendig werden zu lassen.

In der Evangelisierung geht es nicht nur darum, das Evangelium im Leben der Armen zur Geltung zu bringen, sondern auch darum, das Leben der Armen und das in ihm verborgene Evangelium innerhalb der Traditionen der Kirche geltend zu machen. Die latein-amerikanischen Bischöfe sagen im Dokument von Aparecida: »[Wir] müssen [...] in den Leidensantlitzen unserer Geschwister das Antlitz Christi anschauen, der uns auffordert, ihm in ihnen zu dienen.« und weiter: »Sie stellen kirchliches Handeln und kirchliche Pastoral sowie unser Verhalten als Christen zutiefst in Frage.« (DA 393) Das Leidensantlitz der Armen übt also Autorität in der Evangelisierung aus. Es stellt das Handeln der Kirche in Frage. Autorität wird in der Mission nicht nur von der Tradition und von der Hierarchie ausgeübt. Autorität zeigt sich vor allem auch in den Lebens- und Gotteserfahrungen der Armen, im Antlitz der Anderen. Deren Autorität legitimiert und prägt das missionarische Handeln der Kirche. Sie führt es auf den Weg der Gerechtigkeit.

Die Armen demonstrieren ihre Autorität auch durch ihre Fähigkeit, fernab kirchlicher Institutionen missionarisch tätig zu sein. In ihren Alltagsgesprächen, nachbarschaftlichen Beziehungen, in ihren täglichen kleinen und großen Angelegenheiten pflegen sie etwas, das auch die neutestamentliche Sozialgeschichte neuerdings wieder sehr viel höher schätzt: In der »unkoordinierten, informellen Ausbreitung des Evangeliums«¹⁵ durch Geschäftsreisende, Sklavinnen und Sklaven, Seeleute und andere Menschen, die im Mittelmeerraum unterwegs waren, hat die Botschaft von Jesus in den ersten Jahren wohl mindestens ebensoviel Verbreitung gefunden wie durch die Arbeit des Paulus und der anderen bekannten Missionare. Ähnliches wird gegenwärtig auch in Lateinamerika und – wie mir scheint – Asien festgestellt. Es liegt auch in der Natur der Sache, denn Mission ist nicht nur ein Auftrag an alle Getauften, sie wird auch tatsächlich ausgeübt, oft unbemerkt und wohl auch unbeabsichtigt, von der Theologie vernachlässigt, aber dafür nicht weniger wichtig.

3.4 Fazit: Plurale Wege der Gerechtigkeit: Ein Zeichen der Zeit

Die Wege der Gerechtigkeit sind so plural wie die Lebenskontexte der Menschen, die Gerechtigkeit erhoffen. Wer für die Gerechtigkeit eintritt, wer eine gute Nachricht verkünden und verwirklichen will, wer Kirche als Mission leben will, muss die Pluralität der Lebenssituationen ernst nehmen und sein Handeln danach ausrichten. Nur so ist Gerechtigkeit zu erreichen.

Dies bedeutet, dass es kein uniformes missionarisches Handeln mehr geben kann. Mission wird an den verschiedenen Orten, an denen sie gelebt wird, eine je andere Gestalt annehmen müssen, um das zu sein, was sie zu sein beansprucht: Frohe Botschaft. Diese Gestalt kann nicht am grünen Tisch geplant werden, sie muss am konkreten Ort, im Dialog, in der Zusammenarbeit und oftmals in der Auseinandersetzung mit allen Beteiligten

neu konstruiert werden. Orte sind konstitutiv für die Gestaltung der Mission. Sie besitzen eine eigene Autorität¹⁶, besonders diejenigen Orte, die aus dem öffentlichen Bewusstsein verdrängt sind und als Heterotope¹⁷, als Anders-Orte Neues und Anderes provozieren.

Nicht nur die Orte, sondern auch die Kulturen sind verschieden. Bisweilen kann es an einem Ort mehrere Kulturen geben, deren Pluralität zur Herausforderung wird. Ja, innerhalb jeder Kultur existiert eine eigene Vielfalt, es gibt Differenzen und Antagonismen, die es verbieten, eine Kultur als einheitliche und unveränderliche Größe zu betrachten.

Auch an demselben Ort und innerhalb derselben Kultur machen Menschen verschiedene Erfahrungen. Das Evangelium kann für jede und jeden von ihnen nur in einer je anderen Weise Frohe Botschaft sein. Diese Individualität gilt es ernst zu nehmen. Nur wer den Menschen gerecht wird, kann sich mit ihnen für Gerechtigkeit einsetzen. Deswegen muss die Mission die Kontextualität der Orte, die Kosmovisionen der Kulturen und Religionen, die Menschen mit ihrer Individualität und allem, was dazugehört, ernst nehmen, und sich um Dialog und Verstehen bemühen.

Die globale Pluralität ist im Sinn des II. Vatikanischen Konzils ein Zeichen der Zeit. Auf dem Weg der Gerechtigkeit kommt die Mission an ihm nicht vorbei. Das Paradigma des Pluralismus bietet die Chance, der Wirklichkeit gerecht zu werden und so zur Gerechtigkeit für die Armen beizutragen.

4 Die Bedeutung außereuropäischer Theologien für uns in Europa: Umkehr der Mission

Mission geschieht nicht nur im Raum außerhalb Europas. Ebenso betrifft die Theologie der Mission nicht nur Fragestellungen, die sich mit dem Außen Europas befassen. Die Fragen der Evangelisierung, der Gerechtigkeit und des Pluralismus betreffen auch das Leben der Kirche in Europa. Ihre Bedeutung für Europa erschöpft sich jedoch nicht in der Tatsache, dass die europäischen Kirchen immer noch zu den Mutterkirchen der Missionarinnen und Missionare gehören. Sie fordern uns in Europa heraus, weil auch Europa plural und vielfältig ist und weil es die Armen auch bei uns gibt: Menschen, die ungerecht behandelt, marginalisiert und ausgeschlossen werden. Darüber hinaus wachsen und verändern sich die Ortskirchen Europas durch die Begegnung mit den Kirchen außereuropäischer Orte. Auf den Wegen der Gerechtigkeit und der Anerkennung der Pluralität wird auch Europa evangelisiert.

Früher sah man dies wohl anders. In Zeiten, in denen man Mission so verstand, dass die Gestalt der europäischen Kirche auf anderen Kontinenten kopiert werden sollte, gab es keine Veranlassung zu glauben, dass diese Bewegung, diese Begegnung mit Menschen

16 Hildegard WUSTMANS, Mission – ein Projekt des Ortswechsels in der Theologie, in: FRANZ/SAUER (Hg.), *Glaube* (wie Anm. 10), 360–369.

17 Hans-Joachim SANDER, Gott. Vom Beweisen zum Verorten, in: FRANZ/SAUER (Hg.), *Glaube* (wie Anm. 10), Bd. 1: Profilierungen, 574–596, 594–596.

18 Joseph G. HEALEY/Jeanne HINTON (Hg.), *Small Christian Communities Today*. Capturing the New Moment, Maryknoll 2005;

Stefan SILBER, Anerkennung und Autonomie. Das Zusammenspiel von Basis und Hierarchie in den latein-amerikanischen Basisgemeinden, in: *Diakonia* 38 (2007) 3, 166–172.

19 Christian HENNEKE (Hg.), *Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen*. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein, Würzburg 2009; Klaus VELLGUTH, *Eine neue Art, Kirche zu sein*. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und

Asien (Freiburger theologische Studien 169), Freiburg 2005.

20 ADVENIAT (Hg.), »Du führst uns hinaus ins Weite.« Berichte von »Missionaren auf Zeit« in Lateinamerika, Essen 2007; Stefan SILBER, Wenn einer eine Reise tut ... Anstöße und Anstößiges nach der Rückkehr, in: *Diakonia* 39 (2008) 5, 341–346.

21 Vgl. Emmanuel LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 2004.

anderer Kulturen und Religionen irgendeinen Einfluss auf das Leben der europäischen Kirche haben sollte. Wer jedoch unter Mission die Anerkennung der Alterität des Anderen und einen gemeinsamen Lernprozess auf dem Weg der Gerechtigkeit versteht, kann nicht umhin, selbst etwas zu lernen, auch über sich selbst etwas zu lernen. Mission bedeutet nicht mehr, dass Europäer Menschen in aller Welt zum europäischen Christentum bekehren. Heute bedeutet Mission für uns in Europa, dass wir frei werden von eurozentrischen Engführungen und uns zu dem Christentum bekehren, das auf dem Weg der Gerechtigkeit in aller Welt täglich neu entdeckt wird. Man könnte dies als eine echte »Umkehr der Mission« bezeichnen.

Mission ist keine Einbahnstraße. Zumal in einer globalisierten Welt, die multimedial und interaktiv quer über den Globus vernetzt ist, gilt: Was auch immer außerhalb Europas geschieht, übt seinen Einfluss in Europa aus. In einer Kirche, die sich selbst als katholisch, das heißt weltumspannend, versteht, besitzt die Weltkirche einen aktiven, wenn auch oft verborgenen, Einfluss auf die Gestalt der Kirche in Europa.

Ein Beispiel sind die Kleinen Christlichen Gemeinschaften oder Basisgemeinden.¹⁸ Trotz aller offenkundigen Schwierigkeiten, sie in Europa in unsere Pastoral zu integrieren, bleiben ihre Faszination und ihre Anziehungskraft ungebrochen. Durch den Dialog mit dem asiatischen Pastoralprogramm AsIPA erlebt diese Idee kleiner und kleinster Ortskirchen gerade einen neuen Impuls in mehreren Diözesen in Deutschland und in der Schweiz.¹⁹ Diese Erfahrung macht auch deutlich, wie wenig es bei der Umkehr der Mission darum geht, Konzepte aus den so genannten Missionsländern nach Europa zu kopieren. Es geht vielmehr um eine echte Umkehr, eine Neuausrichtung unserer Pastoral an den Lernerfahrungen anderer Ortskirchen und an unseren eigenen Kontexten.

Die Mission kommt auf vielerlei Wegen nach Europa zurück. Entscheidend sind hier in erster Linie die zahlreichen weltkirchlichen Kontakte unserer Ortskirchen. Eine spezielle Bedeutung entwickeln die unmittelbaren persönlichen Beziehungen über Partnerschaften und Fachkräfte, Missionarinnen und Entwicklungshelfer, nicht zuletzt auch die biografisch oft entscheidenden Erfahrungen junger Menschen als Missionarinnen auf Zeit oder mit dem *weltwärts*-Programm.²⁰ Durch diese vielfältigen menschlichen und institutionellen Kontakte findet die europäische Kirche Zugang zu den Welt- und Gotteserfahrungen der Ortskirchen in den Ländern außerhalb Europas.

Auch im wissenschaftlichen Bereich gibt es diese Lernerfahrung. Durch die Begegnung mit außereuropäischen Theologien kann die Theologie in Europa an den Erfahrungen außereuropäischer Ortskirchen partizipieren, von ihnen lernen und sich durch sie bekehren.

In der Gegenwart ist dies eine notwendige Begegnung. Die außereuropäischen Theologien bieten der europäischen Theologie die Chance, dem Anderen ins Gesicht zu sehen. Ohne diesen Blick in das Angesicht des Anderen, ohne die Anerkennung seiner Alterität,²¹ ohne den Versuch, seine Perspektive einzunehmen und mich selbst vom Anderen her zu sehen, wird die europäische Theologie dem Anspruch nicht gerecht, den sie selbst nach der Erfahrung der Shoa formuliert hat. Wie soll eine europäische Theologie die Erfahrung der europäischen Orte Auschwitz, Treblinka und Buchenwald aufnehmen, wenn sie es nicht immer neu durch den Blick in das Gesicht des Anderen tut und auf das hört, was er oder sie ihr zu sagen hat?

Aus diesem Grund tut die europäische Theologie gut daran, aufmerksam die Entwicklung der außereuropäischen Theologien zu verfolgen. Denn diese reflektieren nicht nur *inhaltlich* andere Lebens-, Welt- und Glaubenserfahrungen, sie tun es auch in einem anderen *hermeneutischen* Horizont und mit unterschiedlichen theologischen *Methoden*.

Zu den (inhaltlichen) Erfahrungen mit Gott und der Welt, vor die uns die außereuropäischen Theologien stellen, gehören vor allem die Erfahrungen der Armen dieser Welt, ihr Einsatz für Gerechtigkeit und Befreiung, ihr Kampf gegen Unterdrückung und Ausschluss sowie ihre Religiosität. Dies sind Erfahrungen, die in Europas Theologien wenig reflektiert werden. Sie haben aber mit Europa zu tun, nicht zuletzt, weil unsere Wirtschafts- und Außenpolitik Armut mit verursacht.

Im hermeneutischen Bereich fordern uns die außereuropäischen Theologien heraus, weil sie gelernt haben, Vielfalt und Pluralität zu reflektieren, ohne in die Extreme des Universalismus und des Relativismus zu verfallen. Sie sind in der Lage, die Theologie von ihren Kontexten, ihren Orten her zu bestimmen, und nicht von einer abstrakten, für allgemein gültig gehaltenen Universalität her. Ja, sie machen uns darauf aufmerksam, dass die europäische Theologie selbst eine kontextuelle Theologie ist, und dass sie ihren Platz am Runden Tisch der vielen kontextuellen Theologien einnehmen darf.

Auch von den Methoden außereuropäischer Theologien dürfen wir uns hier inspirieren und kritisieren lassen. Dass die lateinamerikanische Theologie mit ihrer Struktur »Sehen – Urteilen – Handeln« der menschlichen Erfahrung einen strukturellen Ort in der Theologie verschafft hat, ist hierzulande ja nun bekannt, wenn auch immer noch umstritten. Darüber hinaus entwickeln die Theologien anderer Ortskirchen der Welt permanent neue methodologische Projekte, die neues Licht auf scheinbar altbekannte theologische Tatsachen werfen. Mit dem Maßstab europäischer Geistesgeschichte gemessen, mag manches daran auf den ersten Blick nicht als wissenschaftliche Theologie gelten. Mit dem Maßstab außereuropäischer Theologien gemessen, zeigt sich jedoch, dass die Theologie in Europa nur eine von vielen methodologischen Möglichkeiten ist, um Erfahrungen mit Gott und dem Leben wissenschaftlich zu reflektieren.

Konkret meine ich, dass gegenwärtig vor allem drei Fragenkomplexe, auf die uns die außereuropäischen Theologien aufmerksam machen, die Theologie in unseren Breiten herausfordern:

Zum einen sind wir in Europa dazu aufgerufen, uns mit dem Erbe des Universalismus der europäischen Geistesgeschichte auseinanderzusetzen. Die Erfahrungen, die auf anderen Kontinenten mit der Vielfalt der Menschen, der Religionen, der Kulturen und mit einem prinzipiellen Pluralismus als theologischem Paradigma gemacht wurden, fordern uns heraus, die Frage nach der Einheit der Wahrheit aus neuen Perspektiven zu sehen. Dies gilt nicht nur im Bereich des interreligiösen Dialogs, sondern in allen Bereichen der Theologie, da es in allen um die Frage von Einheit und Pluralität geht.

Zum anderen zeigt sich die Pluralität konkret in der Eigenheit jedes Individuums. Die alltäglichen Erfahrungen dieser Menschen von Leid und Befreiung, von Ausschluss und Gemeinschaft, mit Menschen und mit Gott haben Bedeutung für die Theologie, die Pastoral

22 Michael N. EBERTZ/Hans-Georg HUNSTIG (Hg.), *Hinaus ins Weite – Gehversuche einer milieusensiblen Kirche*, Würzburg 2008.

23 ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS Y TEÓLOGAS DEL TERCER MUNDO (Ed.), *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación* (Colección Tiempo Axial 1), Quito 2003; DIES. (Hg.), *Por los muchos caminos de Dios II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana*

del pluralismo religioso (Colección Tiempo Axial 3), Zaragoza 2004.

24 Christian SCHRAMM, *Alltags-exegesen. Sinnkonstruktion und Textverstehen in alltäglichen Kontexten* (Stuttgarter Biblische Beiträge 61), Stuttgart 2008; Martin EBNER/Karl GABRIEL in Verbindung mit Johanna ERZBERGER, Helmut GELLER und Christian SCHRAMM, *Bibel im Spiegel sozialer Milieus. Eine Untersuchung zu Bibelkenntnis und -verständnis in Deutschland* (Forum Religion 8

Sozialkultur - Abt. A: Religions- und Kirchensoziologische Texte, Bd. 16), Münster 2008.

25 Vgl. Marcella MARIA ALTHAUS-REID/Ivan PETRELLA/Luiz Carlos SUSIN (Ed.), *Another Possible World* (Reclaiming Liberation Theology), London 2007.

und die Politik. Diese Erfahrungen zu hören und von ihnen zu lernen, ist eine wichtige Herausforderung für unsere Theologie in Europa. Denn es gibt die Pluralität nicht nur weltweit, sondern auch bei uns. Die Diskussionen um die pastoralen Konsequenzen etwa aus der Sinus-Milieu-Studie haben gezeigt, wie schwer es uns fällt, die pluralen Alltagserfahrungen konkreter Individuen in der Theologie anzuerkennen und aufzugreifen.²²

Schließlich wird in der Gegenwart – vielleicht mehr als in der Vergangenheit – deutlich, dass die Religionen Verantwortung tragen für Krieg und Terror, aber auch für Frieden und Versöhnung. Theologinnen und Theologen vor allem aus Asien und Lateinamerika entwickeln seit einigen Jahren Elemente einer neuen, befreienden Theologie der Religionen, die sich kritisch mit der Macht der Religionen, Ungerechtigkeit und Unfrieden zu stiften, auseinandersetzt und herausarbeitet, wie die Macht der Religionen dazu dienen kann, Frieden zu stiften und Gerechtigkeit zu schaffen.²³ An diesem Dialog sollte die europäische Theologie sich beteiligen.

5 Schluss:

Aufgaben der Missionswissenschaft heute

Ich möchte diesen Überblick über gegenwärtige Entwicklungen in der außereuropäischen Missionstheologie damit beschließen, dass ich einige Wege aufzeige, die meiner Meinung nach die Missionswissenschaft heute beschreiten sollte. Es sind konkrete Wege, Beispiele, auf denen deutlich werden kann, wie eine erneuerte Theologie der Mission im Angesicht der Pluralität eine neue institutionalisierte Gestalt annehmen kann. Diese Liste ist nicht vollständig, und sie muss auch immer wieder neu gefasst werden.

Grundlegend dafür ist, dass die Missionswissenschaft sich als eine praxis- und erfahrungsbezogene Wissenschaft versteht, die bereit ist, aus Erfahrung klug zu werden. Sie wird aus der Praxis der Mission, in Europa und außerhalb Europas, lernen, wie Mission heute neu konzeptualisiert und begründet werden kann. Dazu muss sie den intensiven Dialog mit anderen theologischen wie nichttheologischen Fächern suchen und führen.

Ein wichtiges Forschungsgebiet wäre die Untersuchung der Mission im Alltag. Ähnlich wie in den letzten Jahren ein aktuelles interdisziplinäres Projekt das Bibelverständnis im Alltag eruiert hat,²⁴ müssten alltägliche Prozesse der Mission, des Dialogs und der Zusammenarbeit erforscht und ausgewertet werden.

Ein zweites wichtiges Feld ist als theologische Biografieforschung bereits bekannt. Mit dieser Methode wäre bei missionarischen Fachkräften, bei Missionarinnen auf Zeit und bei den Alltagsmissionaren unter den Armen nach ihren Missionserfahrungen, ihrer Spiritualität, ihren Bekehrungen zu fragen.

Eine dritte wichtige Aufgabe wäre die Reflexion der Vernetzung kirchlicher Bewegungen mit Menschenrechts- und Befreiungsbewegungen in aller Welt, etwa anhand der verschiedenen Prozesse der Weltsozialforumsbewegung.²⁵

Ein viertes Aufgabenfeld, das tatsächlich nur in interdisziplinärer Weise gelöst werden kann, scheint mir die genaue Analyse der Potenziale zu sein, aufgrund derer die Religionen zur Ursache entweder von Gewalt und Ungerechtigkeit oder von Versöhnung und Befreiung werden.

Schließlich halte ich die unvoreingenommene Erforschung und theologische Durchdringung des Phänomens der Religionen der Armen für dringend geboten. Die Erhebung der Gründe und Motivationen, der Gottes- und Lebenserfahrung armer Menschen würde es ermöglichen, die Abqualifizierung ihrer Religionen zu beenden.

Zusammenfassung

Unzählige »überflüssige« Menschen – jüngst wurde auch von »menschlichem Abfall« gesprochen – müssen der Hinter- bzw. Vordergrund für eine Theologie der Mission sein, die sich als praxis- und erfahrungsbezogene Wissenschaft für eine umfassende Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen einzusetzen hat. Es geht zentral um eine Welt, in der Gerechtigkeit wohnt (2 Petr 3,13). Für Mission bzw. Evangelisierung müssen besonders die religiösen Dispositionen der Armen und Ausgegrenzten in ihrer Pluralität ins Auge gefasst werden, ihre Lebenserfahrungen mit der ihnen innewohnenden Autorität: Als Subjekte der Mission evangelisieren sie selbst die Kirche als Institution. Generell ist auffallend, dass »Mission« nach Europa zurückkommt, nicht zuletzt über außereuropäische Theologien, denen verstärkt wissenschaftliche Aufmerksamkeit zukommen sollte.

Abstract

Innumerable »superfluous« people – recently also called »human waste« – have to form the background or respectively the foreground for a theology of mission which, as a practice-oriented and experience-oriented discipline, must support a comprehensive improvement of human living conditions. The central issue is a world in which righteousness dwells (2 P 3:13). For mission ministry or evangelization, the religious dispositions of the poor and the excluded in particular have to be considered in their plurality, i. e. their life experiences with their inherent authority: As subjects of missionary work they themselves evangelize the church as institution. In general it is evident that »mission« is returning to Europe, not least of all via non-European theologies which should receive more scholarly attention.

Sumario

Muchos hombres »superfluos« (hace poco se habló también de »basura humana«) tienen que ser el fundamento o la razón de una teología de la misión, que, como una ciencia relacionada con la práctica y la experiencia, ha de trabajar por una mejora total de las condiciones de vida humanas. Se trata sobre todo de construir un mundo en el que habite la justicia (2 P 3,13). Para la misión o la evangelización hay que percibir sobre todo las disposiciones religiosas de los pobres y de los excluidos en su pluralidad, sus experiencias de vida con la autoridad que conllevan: Como sujetos de la misión evangelizan ellos incluso a la Iglesia como institución. De forma general llama la atención que la »misión« regresa a Europa, por ejemplo a través de teologías extraeuropeas, que deberían ser objeto de una especial atención académica.

Mission und Gemeinde in der Apostelgeschichte des Lukas

von Christoph Stenschke

1 Einführung

Anlässlich der Weltmissionskonferenz in Edinburgh vor einhundert Jahren sprach Prof. H. A. A. Kennedy im Juni 1910 über »The Missions of the Early Church in Their Bearing on Modern Missions«.¹ Zu Beginn seines Vortrags gab Kennedy einen kurzen Überblick über »The preparation of Christianity« durch das Frühjudentum und verglich die Situation des ersten Jahrhunderts n. Chr. mit der zu Beginn des 20. Jahrhunderts.² Dann führte Kennedy einen wichtigen Faktor damals und in der Gegenwart an, nämlich »The Creative Personality in Mission Work«³: »The prepared field of the Graeco-Roman world was claimed and cultivated for Christ by the Apostle Paul and his fellow-workers. Here, at the very outset, we are confronted with the supreme value for the missionary enterprise of *the inspiring, compelling personality*«.⁴ Kennedy bemerkte zu Recht, dass »The first missionaries, men like Paul and Barnabas and other nameless labourers, through their invincible faith in the living Lord, and their complete self-surrender to His service, were masters of extraordinary forces. They were unique religious forces«.⁵ Obwohl Kennedy später in seinem Vortrag von »zahlreichen Beispielen« und etwa der »außerordentlichen Bedeutung des Origenes von Alexandria« sprach, stand Paulus, oder St. Paul, wie Kennedy ihn nannte, ganz klar im Zentrum seines Interesses.⁶

Allerdings erwähnte Kennedy auch, dass es bei der frühchristlichen Mission nicht nur um Paulus ging: »But it would be a complete misconception of the circumstances to regard these inspiring Christian personalities of the early mission as isolated individuals, who laid all the emphasis on their personal presentation of the redeeming benefits of Christ. As a matter of fact, what differentiated the missionary activity of St. Paul and his fellow-workers from the travelling preachers of the second century, as described, for example by Eusebius, was the *invariable close connection of the former with the Church from which they had gone forth*. So prominent was this feature that *the work of the individual was practically regarded as the operation of the Church through him*.«⁷

Seit Kennedys Vortrag vor einhundert Jahren dürfte sich die allgemeine Vorstellung von der frühchristlichen Mission kaum verändert haben. Man verbindet weiterhin hauptsächlich den Apostel Paulus mit der frühchristlichen Mission oder setzt ihn sogar mit ihr gleich und

1 Address delivered in the Assembly Hall on Thursday Evening, 16th June, in: *World Missionary Conference 1910. The History and Records of the Conference Together with Addresses Delivered at the Evening Meetings IX: Part IV: Addresses at the Evening Meetings, Edinburgh/London 1910, 173-185*. Zu Vorbereitung und Ablauf der Konferenz vgl. Timothy YATES, *Mission Conferences*, in: Jonathan BONK (Hg.), *Encyclopedia of Missions and Missionaries*,

New York/Abingdon 2007, 258f. Gesamtdarstellung und Würdigung bei Brian STANLEY, *The World Missionary Conference Edinburgh 1910*, Grand Rapids 2009.

2 Ebd., 173f.

3 Ebd., 174-176.

4 Ebd., 174.

5 Ebd., 174.

6 Besteht ein Zusammenhang zwischen KENNEDYS Bezeichnung *Heiliger Paulus* (diese Bezeichnung war jedoch damals in Großbritannien

üblich und darf daher nicht überbewertet werden) und seinem Verständnis der Rolle des Paulus in der urchristlichen Mission? Es gibt jedoch auch den *Heiligen Barnabas*, den *Apostel* (11. Januar/Juni; so z. B. die Bezeichnung im Festkalender der anglikanische Kirche). Timotheus und Titus haben ihren kirchlichen Feiertag am 26. Januar.

7 Ebd., 176 (Hervorhebung CS).

betrachtet dabei Paulus als ein »isolated individual«, um Kennedys Worte zu gebrauchen. Schließlich war Paulus tatsächlich der frühchristliche Missionar *par excellence*.⁸ Einer der Gründe für seine herausragende Stellung ist der Raum, den er in der Apostelgeschichte einnimmt – im wichtigsten und einzigen kanonischen Bericht über die urchristliche Mission. Die Mission des Paulus wird ausführlicher beschrieben als die irgendeines anderen urchristlichen Missionars. Wenn außerdem die paulinische Theologie häufiger als Missions-theologie verstanden würde (wie es den Tatsachen entspricht und eigentlich wünschenswert wäre!)⁹, erschiene Paulus noch mehr als der größte Missionar.

Die Absicht dieser Studie ist es nicht, die Bedeutung des Missionars Paulus in Frage zu stellen – sie will vielmehr darlegen, dass die Mission des Paulus nicht getrennt von der Gemeinde, von Gemeinden gesehen werden kann. Die Apostelgeschichte zeigt, dass Paulus – um Kennedys Worte zu gebrauchen – tatsächlich *immer in enger Verbindung mit den Gemeinden stand, von denen er ausgegangen war*. Die Missionstätigkeit des Paulus kann *praktisch als Dienst der Gemeinde(n) durch ihn angesehen werden*:

- ♦ Die Mission des Paulus kann nicht von den Gemeinden getrennt werden, zu denen er gehörte, deren Abgesandter er war und zu denen er regelmäßig zurückkehrte (die *ekklesiologische Grundlage* für seine Mission).
- ♦ Sie kann ferner nicht getrennt werden von den Gemeinden, die Paulus gegründet hatte und die seine Missionstätigkeit auf verschiedene Weise unterstützten (das *ekklesiologische Ergebnis*).

Weder die Mission des Paulus noch die anderer herausragender urchristlicher Persönlichkeiten kann von der Missionsverpflichtung und dem missionarischen Engagement der in der Apostelgeschichte erwähnten frühchristlichen Gemeinden getrennt werden. Wenn etwa die Mission des Paulus in enger Verbindung mit den Gemeinden, von denen er aufgebrochen war, geschah und als Dienst der Gemeinden durch ihn (hier wieder in Kennedys Worten) angesehen werden kann, dann ist die Mission des Paulus, seiner Mitarbeiter oder anderer urchristlicher Missionare nicht als Aktivität einer Art urchristlicher Missionsgesellschaft zu verstehen. Vielmehr war sie das Engagement der *Gemeinden, die diese Mission anstießen, ausführten, unterstützten* usw.

Mehrere neuere Artikel und Monographien untersuchen die Frage, ob und in welchem Ausmaß Paulus von »seinen« Gemeinden erwartete, dass sie ihren Glauben aktiv ausbreiteten. Während dies in der Vergangenheit eher in Frage gestellt oder verneint wurde, stimmen verschiedene neuere Studien weitgehend darin überein, dass Paulus auch von »gewöhnlichen« Christen ein aktives Engagement in der Ausbreitung des Evangeliums

8 Nach Richard BAUCKHAM, What if Paul had Travelled East rather than West?, in: Richard BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament*, Tübingen 2008, 257–268, hier 266 hat die Überbewertung von Paulus in der Apg und in der westlichen theologischen Tradition durch die Jahrhunderte zu absurden Übertreibungen der Bedeutung des Paulus geführt. Später bemerkt BAUCKHAM »The prominence of Paul's missionary travels in Acts should not disguise their geographical limitations« (267). Abschließend folgert Bauckham, dass »The attempt to make Paul solely responsible for anything is either a kind of modern theological Marcio-

nism or a reflection of the modern notion of original genius« (268).

9 Zur paulinischen Theologie als *Theologie der Mission* vgl. Peter STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Grundlegung – Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 2005, 221–391, 222.

10 Vgl. z. B. W. BOWERS, *Studies in Paul's Understanding of his Mission*, Doktoraldissertation Cambridge 1976; DERS., Religious Propaganda in the First Century, in: *NT* 22 (1980) 317–323; DERS., Mission, in: Gerald F. HAWTHORNE/Ralph P. MARTIN, Daniel G. REID (Hg.), *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove/Leicester 1993, 608–619; John P.

DICKSON, *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities*. The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission, Tübingen 2003; I. Howard MARSHALL, Who Were the Evangelists?, in: Jostein ADNA/Hans KVALBEIN (Hg.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, Tübingen 2000, 258–263; Robert PLUMMER, *Paul's Understanding of the Church's Mission*. Did the Apostle Paul Expect the Early Christian Communities to Evangelize?, Milton Keynes 2006; Eckhard J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2002, 1390–1410 (»Mission der Gemeinden«); James P. WARE, The Thessalonians as a

erwartete.¹⁰ Jedoch haben sich nur wenige Studien mit der Beteiligung von Gemeinden und deren Mitgliedern an der Ausbreitung des Evangeliums in der *Apostelgeschichte* befasst.¹¹

Daher untersucht dieser Beitrag die Darstellung der Mission und ihrer Träger in der Apostelgeschichte und fragt, ob und in welchem Ausmaß auch die Mission des Paulus als die Mission der Gemeinde dargestellt wird.¹² Nach dem lukanischen Bild gehören zur Ausbreitung des Evangeliums weit mehr als nur Paulus und sein Wirken. Die Mission der Gemeinden hatte bereits begonnen, als Paulus als (Heiden-) Missionar die Bühne betrat. Lukas berichtet, dass vor und neben Paulus andere Christen, ob Apostel oder andere Gläubige, das Evangelium an ihren Wohnorten und darüber hinaus ausbreiteten.¹³

Wir beginnen mit der Mission der Jerusalemer Gemeinde, bevor Paulus als (Heiden-) Missionar in Erscheinung tritt. Dann untersuchen wir die Mission des Petrus und der Hellenisten in Apostelgeschichte 8-11 als verlängerter Arm der Gemeinde in Jerusalem. In diesem Zusammenhang werden wir auch nach dem frühen missionarischen Engagement des Paulus in Damaskus und Jerusalem fragen. Der größte Teil dieses Beitrags betrifft die Mission der Gemeinde in Antiochien durch Barnabas, Paulus, Johannes Markus und Silas. In der Apostelgeschichte erscheint Paulus als völlig in diese missionarischen Bemühungen verweben.

2 Frühchristliche Mission und die Mission des Paulus

Aus historischen und literarischen Gründen ist es naheliegend, dem Erzählverlauf der Apostelgeschichte zu folgen. Dadurch wird auch deutlich, dass die Mission in der Apostelgeschichte, von der die Mission des Paulus einen wesentlichen Teil ausmacht, eine Mission sowohl der Gesamtgemeinde als auch einzelner Gemeinden oder Einzelpersonen war. Auf diese Weise erscheint *die Mission des Paulus in dem Kontext, in den Lukas sie stellt*.

Die Apostelgeschichte beabsichtigt keine umfassende Geschichte oder Würdigung des Wirkens aller Apostel der Jerusalemer Gemeinde oder aller weiteren herausragenden Christen oder all der anderen Gemeinden und ihrer Mitglieder. Auch in der Darstellung des Petrus und Paulus trifft sie eine Auswahl. Die Apostelgeschichte wurde mit einer anderen Zielsetzung geschrieben: sie beschreibt den Lauf des Evangeliums zu den Heiden und bietet eine breit angelegte Apologie für die Heidenmission des Paulus mit ihrem Anspruch, dass die Heiden als *Heiden* an Gottes Heil für Israel teilhaben können. Kurz: Heiden müssen dazu nicht zuerst Juden werden.¹⁴ Eine ausführliche Beschreibung der Rolle, die verschiedene Personen und Gemeinden bei der Ausbreitung des Evangeliums hatten, ist deshalb nicht zu erwarten.¹⁵

Missionary Congregation: 1 Thess 1,5-8, in: ZNW 83 (1992) 126-131 und DERS., *The Mission of the Church in Paul's Letter to the Philippians in the Context of Ancient Judaism*, Leiden/Boston 2005; vgl. meine ausführliche Darstellung und Würdigung der Beiträge von MARSHALL, WARE, DICKSON und PLUMMER in meinem Aufsatz *Gemeinde und Mission: Urchristliche Perspektiven*, in: Klaus W. MÜLLER (Hg.), *Mission der Gemeinde – Gemeinde der Mission*, Nürnberg 2007, 9-64, hier 31-57.

¹¹ Z. B. MARSHALL, *Evangelists* (wie Anm. 10), 257f. In seinem Artikel *Luke's Portrait of the Pauline Mission*, in: Peter G. BOLT/Mark THOMPSON

(Hg.), *The Gospel to the Nations*.

Perspectives on Paul's Mission, FS P.T. O'Brien, Leicester 2000, 99-113 weist Marshall knapp auf die Beziehung zwischen der Mission des Paulus und der der Gemeinde(n) hin.

¹² Die Frage, ob die Mission des Paulus, seiner Mitarbeiter und seiner Gemeinden die Regel war oder die Ausnahme, ist in der Forschung umstritten.

¹³ Zur Definition von Mission vgl. SCHNABEL, *Mission*

(wie Anm. 10), 9-12.

¹⁴ Vgl. auch MARSHALL, *Portrait* (wie Anm. 11), 112: »[...] one of the purposes of Acts (certainly not its only or main purpose) was to offer some kind of commendation for Paul

over against criticism of his mission to the Gentiles«. Die Apg verfolgt dieses Anliegen, indem sie den Titel Apostel für Paulus nicht beansprucht, sondern »by demonstrating that in every respect except having been a companion of the early Jesus he more than fulfilled the job specification« (eines Apostels).

¹⁵ Weder die Reden beim so genannten Apostelkonzil (Apg 15,7-21) noch die Rede des Paulus an die Ältesten von Ephesus in Apg 20,18-35 – die einzigen Reden in der Apg, die an Christen gerichtet sind – enthalten direkte Aufforderungen, das Evangelium aktiv auszubreiten. Die Summarien in Apg 2,41-47; 4,32-35;

2.1 Mission der Gemeinde in Jerusalem

2.1.1 Mission in Jerusalem und darüber hinaus

Nach Pfingsten begannen die Apostel, das Evangelium in Jerusalem zu verkünden. Lukas fasst die Missionsreden des Petrus (und anderer Apostel, siehe 4,2f) in den Kapiteln 2-4 zusammen. Durch diese Predigten kamen viele Menschen zum Glauben an Jesus (2,41; 4,4). Weiter heißt es von *allen* Aposteln: »[...] und sie hörten nicht auf, alle Tage im Tempel und hier und dort in den Häusern zu lehren und zu predigen das Evangelium von Jesus Christus« (5,42). Ihre Gegner warfen ihnen vor, »Jerusalem mit ihrer Lehre zu erfüllen« (5,17-28). Der Widerstand der religiösen Führung in Jerusalem richtete sich – zumindest anfangs – gegen die Apostel, andere Christen waren nicht betroffen.

Das missionarische Wirken der 120 Jüngerinnen und Jünger Jesu, die mit Jesus aus Galiläa gekommen waren (1,15), sowie der Verwandten Jesu (die sich nun unter den Nachfolgern Jesu befinden in 1,14) und der großen Zahl von Menschen, die in Jerusalem oder anderswo zum Glauben gekommen waren (2,41; 4,4), werden nicht erwähnt, da das Augenmerk den Aposteln als den Repräsentanten des gesammelten und wiederhergestellten Israel gilt. Wahrscheinlich waren neben ihnen auch viele andere in Jerusalem aktiv. R. Gehring weist ferner auf die Bedeutung von Häusern in christlichem Besitz hin, sowohl als Versammlungsort der Christen als auch für die Ausbreitung des Evangeliums in Jerusalem.¹⁶

Neben den Einwohnern Jerusalems waren viele Pilger zum jüdischen Wochenfest in der Stadt. Einige der Länder, Regionen und Städte, aus denen Juden nach Jerusalem (dauerhaft oder als Pilger) gekommen waren, werden in Apostelgeschichte 2,9-11 aufgeführt. Die Schätzungen über die Zahl der Einwohner Jerusalems und die Zahl der Festpilger variiert stark. Eine realistische Schätzung liegt bei ungefähr 100.000 Einwohnern und zusätzlich bis zu 150.000-200.000 Pilgern.¹⁷

Einige dieser Pilger dürften unter den ersten Christen gewesen sein. Viele von ihnen waren seit dem Passahfest in der Stadt und vertraut mit den jüngsten Ereignissen (vgl. Lk 24,18). Einige von ihnen sind wohl nach dem Wochenfest in der Stadt zurückgeblieben und nahmen am Leben und Wirken der Gemeinde teil: »Sie blieben aber beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet« (2,42; vgl. auch 2,43-47).¹⁸ Nachdem sie die Lehre der Apostel verinnerlicht und die Gemeinschaft der Gemeinde erlebt hatten, werden viele dieser jetzt christlichen Pilger an ihre Wohnorte zurückgegangen sein, während andere möglicherweise auch an andere Orte

5,12-16; 6,7; 9,31; 12,24; 16,5 und 19,20 sind für die lukanische Darstellung der Ausbreitung des Evangeliums bedeutsam; zu den Summarien vgl. Richard I. PERVO, *Acts. A Commentary*, Minneapolis 2009, 88f. Sie betonen das Wirken Gottes in diesem Prozess und rücken die menschlichen Protagonisten in den Hintergrund; vgl. Wolfgang REINHARDT, *Das Wachstum des Gottesvolkes*. Untersuchungen zum Gemeindegewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments, Göttingen 1995; zu Lukas' Betonung des Wirkens Gottes bei der Bekehrung der Heiden vgl. auch Christoph STENSCHKE, *Luke's Portrait of Gentiles Prior to*

Their Coming to Faith, Tübingen 1999, 276-303. In diesen Zusammenfassungen ist auch die Darstellung der Gemeinden von Bedeutung; vgl. Ulrich WENDEL, *Gemeinde in Kraft*. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte, Neukirchen-Vluyn 1998, insbesondere »Die Öffentlichkeit der Versammlungen«, 170-180 und »Das Echo der Gemeinde in ihrer Umgebung«, 245-256.

16 *Hausgemeinde und Mission*. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinden von Jesus bis Paulus, Gießen 2000, 174-182; vgl. z. B. 2,46; 4,23; 5,42; 12,12-17.

17 Christoph STENSCHKE, Zu den Zahlenangaben in Apostelgeschichte 2 und 4, den Orten der Zusammenkünfte der Urgemeinde und ihrem materiellen Auskommen, in: *JET* 20 (2006) 177-183 enthält einen Überblick über die Forschung und begründet diese hohen Zahlenangaben.

18 Die hohe Zahl der Pilger, die wohl in Jerusalem zurückblieb (für einen längeren Zeitraum?), dürfte zur Gütergemeinschaft in der Jerusalemer Gemeinde beigetragen haben; vgl. Brian CAPPER, *The Palestinian Cultural*

gezogen sind. Wir wissen nicht, ob und auf welche Weise sie während ihres Aufenthalts in Jerusalem möglicherweise auf ein missionarisches Wirken vorbereitet wurden.

Einige der Gemeinden, die später in der Apostelgeschichte erwähnt werden, könnten ihren Ursprung im Zeugnis solcher Pilger haben¹⁹: Damaskus, 9,2; Judäa, Galiläa, Samaria, 9,31; Lydda, 9,32; Joppe, 9,36; Tyrus, 21,3; Ptolemaïs, 21,7 und Cäsarea, 21,8-14. Apostelgeschichte 2,9-11 erwähnt Gruppen in Jerusalem, die aus einigen dieser Orte kamen.²⁰ So traf Paulus in Puteoli auf Christen und wurde von Christen aus Rom willkommen geheißen (28,13-15). Weder die Apostelgeschichte (vgl. jedoch 12,17²¹) noch der Römerbrief enthalten einen Hinweis darauf, dass die Gemeinden in Rom von Aposteln gegründet wurden. Entstanden diese Gemeinden durch Pilger, die aus Jerusalem zurückgekehrt waren?

Mission durch judenchristliche Pilger dürfte nicht auf die beschränkt gewesen sein, die das erste christliche Pfingstfest erlebt hatten. Der jüdische Festkalender brachte regelmäßig Pilger nach Jerusalem (vgl. Apg 21,27-29). Wie im Frühjudentum üblich, ist anzunehmen, dass die Jerusalemer Christen diese Pilger im Blick hatten und ihnen das Evangelium weitergaben (vgl. jedoch Apg 8,26-39!). Neben Pilgerreisen kamen Juden auch aus anderen Gründen nach Jerusalem (z. B. Anbetung im Tempel, aktiver Tempeldienst, Ablieferung der auch von Diasporajuden zu entrichtenden Tempelsteuer und Almosen, andere religiöse Pflichten, Handel, Politik, Ausbildung, Verwandtschaft; vgl. Apg 24,17). Bei solchen Gelegenheiten dürften sie das Evangelium gehört und mit zurück in ihre Synagogen gebracht haben.²²

Die Evangelien berichten von Begegnungen zwischen Jesus und seinen Jüngern in Galiläa zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt (Mt 26,16-20; Joh 21). Vermutlich sind einige der Apostel oder andere galiläische Christen (vgl. Lk 10,1-20; Apg 1,15) zumindest für einige Zeit nach Galiläa zurückgekehrt (vgl. Lk 24,13), um dort das Evangelium zu verkünden bzw. dort und anderswo Menschen zu sammeln, die schon vor Ostern Jesus nachgefolgt waren. Der Auftrag Jesu an die Jünger, in Jerusalem zu bleiben, war keine grundsätzliche Anweisung, sondern zeitlich bis zum Kommen des Heiligen Geistes begrenzt (Apg 1,4). Stammen die in Apostelgeschichte 9,31 erwähnten Gemeinden »in ganz Judäa und Galiläa und Samarien« aus dieser Missionstätigkeit (d. h. der Apostel und anderer)? Dass sich die Apostel auch für die Christen außerhalb Jerusalems zuständig wussten, wird durch das Wirken des Petrus in Lydda und Joppe deutlich (9,32-43).

Die erstaunlichen Wundertaten des Petrus und der anderen Apostel (5,12) zogen die Leute »aus den Städten rings um Jerusalem« (d. h. aus Judäa 1,8) in die Stadt, »und sie

Context of Earliest Christian Community of Goods, in: Richard BAUCKHAM (Hg.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, Grand Rapids/Carlisle 1995, 323-356.

¹⁹ Die verschiedenen Wohnorte von Aquila und Priscilla bezeugen die beträchtliche Mobilität vieler Juden in der Diaspora. Aquila stammte aus Pontus, einer Gegend zwischen Bithynien und Armenien an der Nordküste Kleasiens. Er und seine Frau kamen nach Korinth, nachdem sie durch ein kaiserliches Edikt im Jahr 49 n. Chr. aus Rom vertrieben wurden (Apg 18,2f). Später blieb das Ehepaar in Ephesus zurück (Apg 18,19, siehe auch 1 Kor 16,19). Nach Röm 16,3 kehrten sie anscheinend nach dem

Tod des Claudius im Herbst 54 nach Rom zurück. In 2 Tim 4,19 sind sie (wahrscheinlich zu einem späteren Zeitpunkt) wieder in Ephesus, siehe die ausführliche Abhandlung in Christoph STENSCHKE, *Married Women and the Spread of Early Christianity*, in: *Neotestamentica* 43 (2009) 145-194.

²⁰ Jedoch ist zu berücksichtigen, dass die in Apg 2,5 erwähnten »gottesfürchtigen Männer aus allen Völkern unter dem Himmel« als *Einwohner* Jerusalems bezeichnet werden.

²¹ Charles K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles I. Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XI*, Edinburgh 1994, 587 bemerkt: »There is nothing to suggest that Luke had in mind a journey to Rome«. Zur Mission des Petrus außerhalb von Jerusalem und Judäa vgl. Gal 2,11-15 und 1 Kor 9,5; Martin HENGEL, *Der unterschätzte Petrus: Zwei Studien*, Tübingen 2006, 78-166 sowie SCHNABEL, *Mission* (wie Anm. 10), 685-710.

²² BAUCKHAM, Paul (wie Anm. 8), 264 legt dies für die östliche Diaspora nahe.

brachten Kranke und solche, die von unreinen Geistern geplagt waren« (5,16). Sie wurden durch die Apostel geheilt, hörten vermutlich das Evangelium und dürften es bei ihrer Rückkehr weiterverbreitet haben (vgl. Lk 8,38f; Joh 4,39-42).

Auch die Stephanusepisode (Apg 6,1-6) weist darauf hin, dass die Zahl derer, die Zeichen und Wunder taten und das Evangelium verkündeten, über den Kreis der Apostel hinausging: »Stephanus aber, voll Gnade und Kraft, tat Wunder und große Zeichen unter dem Volk. [...] sie vermochten nicht zu widerstehen der Weisheit und dem Geist, in dem er *redete*« (6,8-10; vgl. auch 6,13f). Die Verteidigungsrede des *Stephanus* ist in ihrem Wesen indirekt missionarisch. Der ausführliche Bericht über Stephanus ist insofern bemerkenswert, als die anderen Apostel, außer Petrus und Johannes, keine bedeutende Rolle später in der Apostelgeschichte spielen (vgl. 2,43f; 4,12,17-21,25,27-32). Neben den Aposteln verkündigten auch andere das Evangelium in Jerusalem. Sie taten dies in einer Weise und mit einem Erfolg, der dem der Apostel ähnlich war.²³

Die Jerusalemer Gemeinde hatte auch andere Gemeinden und die Missionstätigkeit ihrer Mitglieder im Blick und stand hinter ihnen:

- ♦ Petrus und Johannes wurden nach Samarien gesandt (8,14). Sie bestätigten und unterstützten die Missionstätigkeit des Philippus und verkündeten auf der Rückreise das Evangelium in vielen Dörfern der Samariter (8,25). Was anderswo geschah, *wurde in Jerusalem bekannt* und dort mit Interesse und Engagement aufgenommen.

- ♦ Später zog Petrus (und vermutlich auch andere mit ihm) »überall im Land umher« (9,32), nämlich unter den Gemeinden in ganz Judäa und Galiläa und Samarien (9,31).

- ♦ Die Verkündigung des Petrus im Haus des Kornelius war eng mit den Gemeinden in Jerusalem und Joppe verbunden: Petrus kam aus Jerusalem und blieb viele Tage bei den Christen in Joppe. Einige der Christen aus Joppe (10,23) begleiteten ihn nach Cäsarea. Auch sie hörten die Heiden in Zungen reden und taufte sie (10,45).

- ♦ Die Ereignisse in Cäsarea wurden *bekannt* (nur unter den Christen?): »Es kam aber den Aposteln und Brüdern in Judäa zu Ohren, dass auch die Heiden Gottes Wort angenommen hatten« (11,1). Die Apostel, die Gemeinde in Jerusalem und ganz Judäa hörten von diesen Ereignissen und nahmen Anteil an der Mission des Petrus und der Christen aus Joppe.

- ♦ Auf Grund dieser Anteilnahme wurde Petrus bei seiner Rückkehr nach Jerusalem von einigen aufgefordert, Rechenschaft abzulegen (11,1-18). Petrus wurde vorgeworfen, zu Heiden (genauer: in das Haus von Heiden) gegangen zu sein und mit ihnen gegessen zu haben. Die Tatsache der Verkündigung an die Heiden und ihrer Bekehrung an sich wurde anscheinend nicht kritisiert. Kann man daraus auf eine frühere Missionstätigkeit unter den *Heiden* schließen (vgl. 8,4-40)? Aus dem Bericht des Petrus zogen die Kritiker den Schluss, dass Gott auch den Heiden die Buße geschenkt hatte, die zum Leben führt (11,18). Nach der Apostelgeschichte wurde die erste Heidenmission von Petrus und den

23 Die Ausbreitung des Evangeliums außerhalb von Jerusalem beginnt nicht mit den Aposteln, sondern mit Philippus, der ebenfalls zur Jerusalemer Gemeinde gehörte (6,3 »seht euch um nach Männern in eurer Mitte«, 6,5); vgl. jedoch Apg 8,25. Die besondere Qualifikation des Stephanus (6,5) wird für Philippus nicht erwähnt. Die systematische Heidenmission in Antiochien wurde ebenso von Leuten aus der Jerusalemer Gemeinde angestoßen und unterstützt (siehe unten).

24 Die Gemeinde in Antiochien hat die Missionstätigkeit ihrer Mitglieder ebenfalls unterstützt. Die Bedenken, die einige Jerusalemer Christen gegen eine übertrittsfreie Heidenmission hatten, spielten in Antiochien offenbar keine Rolle.

25 Ben WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids/Carlisle 1998, 301.

26 Apg 21,8; der Hinweis »der einer von den sieben war« identifiziert ihn eindeutig als den Philippus aus Kapitel 6 und 8.

27 Acts (wie Anm. 25), 301.

Gemeinden in Jerusalem und Joppe unternommen. Die später umstrittene Heidenmission des Paulus, die ebenfalls von einigen in Jerusalem kritisiert wurde, war also keineswegs der erste Vorstoß!

♦ Als die Heidenmission der Hellenisten in Jerusalem *bekannt wurde*, wurde Barnabas nach Antiochien geschickt. Er erkannte das Wirken der Gnade Gottes in der dortigen Mission. Später ging er nach Tarsus, um Saulus nach Antiochien zu holen (11,22-26). Saulus war – wenn auch nur kurz – ein Mitglied der Jerusalemer Gemeinde gewesen (9,26-30). Der einjährige Aufenthalt des Barnabas in Antiochien weist auf das Selbstverständnis der Jerusalemer Gemeinde und ihr Engagement in der beginnenden Heidenmission hin.²⁴

All dies lässt auf deutliches Interesse und eine lebhaftete Beteiligung der Jerusalemer Gemeinde schließen.

2.1.2 Mission der Jerusalemer Hellenisten

Die Mission weiterer Judenchristen aus Jerusalem wird ausführlicher beschrieben. Dabei erscheint die Mission der so genannten Hellenisten als erweiterte Missionstätigkeit der Jerusalemer Gemeinde. Stephanus und vermutlich auch andere Hellenisten hatten das Evangelium in Jerusalem verkündet. Ihre Missionstätigkeit außerhalb von Jerusalem begann nach dem Tod des Stephanus: »[...] da zerstreuten sich alle in die Länder Judäa und Samarien« (8,1). Die geflohenen Hellenisten zogen umher und verkündigten das Evangelium (8,4). Durch ihren Dienst (neben den oben genannten Möglichkeiten) entstanden wohl einige der Gemeinden, die später in der Apostelgeschichte erwähnt werden (9,31; 9,32; 9,36-41; vgl. auch 10,23). Den wenigen Hinweisen in der Apostelgeschichte kann man entnehmen, dass diese Gemeinden nicht durch die Apostel entstanden (die in Jerusalem blieben?), sondern durch andere Christen aus Jerusalem oder durch die Gemeinden, die sie gegründet hatten.²⁵ Aus der Missionstätigkeit dieser Hellenisten werden drei Episoden ausführlich berichtet:

1. Philippus zog umher und predigte das Wort in Samarien und später einem äthiopischen Hofbeamten jeweils mit großem Erfolg (8,1-39) und hinsichtlich Samarien mit der ausdrücklichen – wenn auch nachträglichen – Zustimmung aus Jerusalem (8,14-25). Später predigte Philippus in den weiter nördlichen Regionen entlang der Küste: »[...] und zog umher und predigte in allen Städten das Evangelium, bis er nach Cäsarea kam« (8,40), wo er in Apostelgeschichte 21,8-15 wieder erwähnt wird.

Die Tatsache, dass Philippus dies beständiger und erfolgreicher tat als andere Christen oder dass diese Aktivitäten ihn besonders auszeichneten, mag dazu beigetragen haben, dass er später als Philippus, *der Evangelist*, bezeichnet wird – wodurch man ihn freilich auch von anderen Leuten gleichen Namens unterscheiden konnte, z. B. dem Apostel Philippus, Joh 12,21f; Apg 1,13.²⁶ Diese Bezeichnung bedeutet jedoch nicht, dass andere nicht in ähnlicher Weise wie Philippus unterwegs waren, obwohl wir nicht wissen, wie repräsentativ sein Wirken war. In der Darstellung der Apostelgeschichte ist Philippus der erste, der das Evangelium außerhalb von Jerusalem predigte und damit nicht nur geographische Grenzen durchbrach. B. Witherington schreibt über Philippus: »For Luke's purpose [...] at least part of the point of this story is to show that *with or without apostles, God was going to fulfil his plan to spread the good news to* ›all flesh‹ *even unto the ends of the earth, even if it required using an evangelist rather than an apostle, and even if it required divine intervention in various forms. The human leaders of Christianity in Jerusalem could only try to catch up with the plan of God, which was operating often apart and quite beyond their control.*«²⁷

2. Paulus zog aus, um die Christen von Damaskus zu verfolgen (9,2). Während wir nicht wissen, wann und von wem diese Gemeinde gegründet wurde,²⁸ zeigt ihre Existenz, dass (wahrscheinlich durch Hellenisten?) in Damaskus das Evangelium verkündigt und erfolgreich gewesen sein muss,²⁹ obwohl vielleicht nicht als gezieltes missionarisches Bemühen, wie es für Philippus und später für die Gemeinde in Antiochien erwähnt wird. Die Christen dort wussten von Paulus und seinen Absichten, und er hatte in Jerusalem von ihnen gehört.

3. Paulus von Tarsus. Infolge seiner Berufung wurde Paulus Teil der Gemeinde in Damaskus (»blieb bei den Jüngern«).³⁰ Er predigte in den Synagogen von Damaskus, »dass Jesus der Sohn Gottes sei« und »gewann immer mehr an Kraft und trieb die Juden in die Enge, die in Damaskus wohnten, und bewies, dass Jesus der Christus ist« (9,20–22). Als Diasporajude beteiligte sich Paulus an der Mission der Diasporajuden unter Diasporajuden. Sein Wirken als Christ gehört zur Mission der Jerusalemer Hellenisten. Dies geschah in Verbindung mit der dortigen Gemeinde.

Als Paulus die Stadt verlassen musste, halfen ihm seine Jünger dabei (9,25).³¹ Dieses Possessivpronomen deutet an, dass durch das Engagement des Paulus Menschen zum Glauben gekommen waren und dass sie (und vermutlich auch andere Christen!) sein Auftreten dort unterstützten und nicht nur Fluchthilfe geleistet haben. Jedoch ist die Absicht des Lukas nicht, die Entstehung, das Gemeindeleben und die Missionstätigkeit der Gemeinde in Damaskus zu beschreiben.

In seinem autobiographischen Bericht in Galater 1,17 erwähnt Paulus eine Reise nach Arabien (nachdem er Damaskus verlassen hatte) und seine Rückkehr nach Damaskus. Diese Reise dauerte etwa drei Jahre. Es ist unklar, wie Paulus diese Zeit verbrachte. Hat Paulus in Verbindung mit der Gemeinde von Damaskus in Arabien missionarisch gewirkt (was vermutlich der Fall war)? War sein Aufenthalt dort nur seine »private« Initiative auf Grund des Auftrags Christi (»damit ich ihn durchs Evangelium verkündigen sollte unter den

28 Die Absicht des Paulus, die Christen zu verfolgen (»alle gefangen-zunehmen, die deinen Namen anrufen«, 9,14), der Jünger Ananias (9,10) und die Hinwendung des Paulus zu den dortigen Jüngern (9,19) setzen voraus, dass das Evangelium bereits nach Damaskus gekommen war. Die dortigen Christen könnten in Zusammenhang stehen mit jüdischen Pilgern und anderen Besuchern, die als Christen aus Jerusalem oder Judäa zurückgekommen waren. Ferner könnten sie durch die Hellenisten zum Glauben gekommen sein, die aus Jerusalem geflohen waren (8,14). Waren die Absichten des Diasporajuden Saulus speziell gegen zerstreute Hellenisten aus Jerusalem gerichtet und deuten so auf das Letztere hin?

29 Alternativ kamen die Christen in Damaskus aus Jerusalem.

30 In der Apostelgeschichte ist Ananias der erste, der von dem besonderen Auftrag des Paulus hört, das Evangelium vor Heiden und vor Könige und das Volk Israel (9,15f) zu tragen; vgl. auch Apg 22,17–21.

31 Zur Diskussion von Textvarianten und möglichen Interpretationen vgl. Barrett, *Acts I* (wie Anm. 21), 466f.

32 Vgl. BAUCKHAM, Paul (wie Anm. 8), 260f.

33 Vgl. Ruth SCHÄFER, *Paulus bis zum Apostelkonzil*. Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesus-Bewegung und zur Pauluschronologie, Tübingen 2004; Eckhard SCHNABEL, *Paul, the Missionary*. Realities, Strategies and Methods, Downers Grove/Nottingham 2008, 58–74 und detailliert Martin HENGEL/Anna Maria SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*. Die unbekannten Jahre des Apostels, Tübingen 1998, 60–80, 139–152, 174–213, 237–273.

34 Vgl. auch MARSHALL, Portrait (wie Anm. 11). Auf Grund des Gal erwägen HENGEL/SCHWEMER, *Paulus* (wie Anm. 33), 233–235 die These, dass Paulus als erfahrener Heidenmissionar auch die führenden Christen in Jerusalem, insbesondere Petrus, beeinflusst habe. Darauf gibt es in der Apg keinen Hinweis. Nach Apg 9,28f folgt Paulus damit dem Vorbild der Apostel, des Stephanus, der Helle-

nisten und vieler anderer Jünger in Jerusalem: »er predigte im Namen des Herrn frei und offen. Er redete und stritt auch mit den griechischen Juden ...« (vgl. Röm 15,19).

35 HENGEL/SCHWEMER, *Paulus* (wie Anm. 33), 237–246 fragen explizit: »Warum ging Paulus nach Tarsus und hat er dort evangelisiert?«. Das in Apg 9,30 verwendete Verb ἐξαποστέλλω hat nicht die Konnotationen von προπέμπτω, das im NT für die Beauftragung von Missionaren bzw. die Gewährung von Geleit verwendet wird (siehe unten).

36 In der Argumentation des Paulus ist dies nicht unbedingt zu erwarten.

37 Während die Apg mehrfach erwähnt, dass Paulus aus Tarsus gebürtig war (9,11; 21,39; 22,3), ist es interessant festzustellen, dass er – gemäß der Apg und dem *Corpus Paulinum* – nach Apg 11,26 nicht mehr nach Tarsus zurückkehrte. Hatte er seine Aufgabe als »Pioniermissionar« dort bereits erfüllt (vgl. Röm 15,18–21)?

38 Paulus reiste sogar nach Jerusalem, als er dort mit massiven Schwierigkeiten rechnen musste (Röm 15,31).

Heiden«, 1,16) oder wurde er möglicherweise dazu von der Gemeinde beauftragt? Unterstützten *seine* Jünger bzw. die Gemeinde ihn in irgendeiner Weise? Gingen andere Christen mit ihm, um die Botschaft aus zweier Zeugen Mund zu bezeugen und angesichts der paarweisen Sendung der Jünger durch Jesus? Paulus erwähnt in Galater 1,21 auch eine Reise nach Syrien und Kilikien. Für diesen Zeitraum könnte man die gleichen Fragen stellen.³²

Die Gemeinden in Judäa hatten gehört: »Der uns früher verfolgte, der predigt jetzt den Glauben, den er früher zu zerstören suchte« (1,23). Das missionarische Wirken des Paulus (anscheinend nicht nur in Damaskus!) wurde in Judäa bekannt. Dies dürfte sich auf Aktivitäten des Paulus in Damaskus, Arabien, Syrien und Kilikien beziehen, wobei Paulus den Gemeinden in Judäa persönlich noch unbekannt war.³³ Falls ihm bekannt, könnte Lukas diese Tätigkeit des Paulus übergangen haben, da ein Teil seiner Apologie für Paulus und seine umstrittene Mission darin bestand, Paulus in die von Jerusalem ausgehende Mission einzuzuzeichnen.

Bei seiner Rückkehr wurde *Paulus von den Christen in Jerusalem* – nach anfänglichem Zögern – *voll akzeptiert*: »Und er ging bei ihnen in Jerusalem ein und aus und predigte im Namen des Herrn frei und offen« (9,28; vgl. auch 9,29). Zu dieser Zeit waren die Apostel noch in Jerusalem (vgl. Gal 1,18). *Wie in Damaskus war das Wirken des Paulus auch in Jerusalem in die Gemeinde eingebettet.*³⁴ Es ist bemerkenswert, dass an den ersten drei Orten, wo Lukas das missionarische Wirken des Paulus erwähnt (in Damaskus, Jerusalem und Antiochien, siehe unten) diese Mission als eng verbunden mit den dortigen Gemeinden und in Zusammenarbeit mit ihnen dargestellt wird. Die Missionstätigkeit des Paulus sollte deshalb nicht in Isolation von diesen Gemeinden und ihrer Mission betrachtet werden.

Die Christen in Jerusalem übernahmen Verantwortung für Saulus (9,30): »Als das die Brüder erfuhren, geleiteten sie ihn nach Cäsarea und schickten ihn weiter nach Tarsus.«³⁵

Hielt Paulus die Verbindung zu den Gemeinden in Damaskus bzw. Jerusalem während seines Aufenthalts in Tarsus aufrecht? Verstand er sich als Abgesandter der Gemeinden von Damaskus bzw. Jerusalem? Sein eigener Bericht im Galaterbrief, in dem Paulus seine Unabhängigkeit von Jerusalem betont, erwähnt keine missionarische Tätigkeit.³⁶

Wusste Barnabas von einer Missionstätigkeit des Paulus in Syrien und Kilikien und möglicherweise in Tarsus? Holte er Paulus aus diesem Grund in die neu gegründete, heidenchristliche Gemeinde Antiochiens? Zumindest wusste Barnabas, dass Paulus zu diesem Zeitpunkt in Tarsus zu finden war. Lukas erwähnt nicht, was Paulus in Tarsus tat (9,30; 11,25 – blieb er die ganze Zeit in der Stadt?). Jedoch legt die Erwähnung von Gemeinden in Syrien und Kilikien in Apostelgeschichte 15,23 und 16,5 nahe, dass Paulus (und vermutlich andere) dort missionarisch gewirkt hatten (die Reise in Apg 13f führte nicht in diese Regionen).³⁷

Die verschiedenen Reisen des Paulus nach Jerusalem (11,27-12,25; 15,4-33; 18,22; 21,15ff) einschließlich eines längeren Aufenthalts in der Stadt (11,27-12,25 – die Dauer der anderen Aufenthalte ist nicht bekannt) weisen auf eine andauernde Verbindung mit der dortigen Gemeinde hin. Was immer Paulus sonst nach Jerusalem gezogen haben mag, es waren diese Leute, die er nach der lukanischen Darstellung aufsuchte. Trotz der Kritik einiger Christen in Jerusalem unterstützten (viele?) andere – einschließlich der führenden Leute – die Mission des Paulus (15,4; 21,17-20).³⁸

Nach der Rückkehr nach Tarsus erwähnt die Apostelgeschichte Paulus erst wieder im Zusammenhang der Mission der Jerusalemer Hellenisten in Antiochien. Paulus war an dieser Mission beteiligt und wurde von dort zu weiterer Missionstätigkeit ausgesandt.

4. Apostelgeschichte 11,19 berichtet von den anderen Hellenisten, die aus Jerusalem geflohen waren (8,4), und schildert besonders deren missionarisches Wirken: »sie

zogen umher und predigten das Wort« (8,4) an *Juden* in Phönizien, auf Zypern und Antiochien – weit über Jerusalem, Judäa und Samarien hinaus (11,19). Die Ergebnisse ihrer Missionstätigkeit werden nicht berichtet.

In Antiochien verkündigten einige dieser Hellenisten das Evangelium auch an *Nicht-Juden* und begannen so die systematische *Heidenmission* und Gemeindegründung in heidnischem Umfeld (11,21). Die erste heidenchristliche Gemeinde (dabei fällt auf, dass neben den Hellenisten keine weiteren Judenchristen erwähnt werden), deren Anfänge und Gemeindeleben relativ ausführlich berichtet wird, wurde durch Flüchtlinge aus Jerusalem gegründet – ohne dass ein ausdrücklicher göttlicher oder menschlicher Auftrag dazu erwähnt wird (vgl. 8,26,29; 10,9–23).³⁹ Dieses Überschreiten ethnischer bzw. religiöser Grenzen geschah ohne direkte Beteiligung der Apostel: die Ausbreitung des Evangeliums auch über die Grenzen Israels hinaus war nicht auf die Apostel beschränkt (vgl. 8,14). Als Diasporajuden waren diese Hellenisten vertraut mit jüdischen *Gemeinden* in der Diaspora und mit der Notwendigkeit, an der eigenen jüdischen Identität festzuhalten. Das erklärt vielleicht, warum sie – diesem Muster folgend – eine *Gemeinde* in Antiochien gründeten. Durch ihren Diaspora-Hintergrund waren sie darauf vorbereitet, das Evangelium auch im heidnischen Umfeld weiterzugeben.

Von besonderer Bedeutung war Barnabas, der bereits in der Jerusalemer Gemeinde eine bedeutende Rolle gespielt hatte (4,36f). Er hatte Paulus in die Gemeinde eingeführt (9,26f). Sie sandte Barnabas, »einen bewährten Mann, voll Heiligen Geistes und Glaubens« (11,24), um die Mission einiger ihrer (früheren) Mitglieder in Antiochien zu begleiten.⁴⁰ Barnabas wurde nicht ausdrücklich von den Aposteln ausgesandt (wie im Fall von Petrus und Johannes in 8,14), sondern von der Gemeinde (11,22, »Es kam aber die Kunde davon der Gemeinde von Jerusalem zu Ohren und sie sandten ...«). Übernahm damit die gesamte Gemeinde Verantwortung für die Mission ihrer Mitglieder?⁴¹

Barnabas holte Paulus nach Antiochien, um ihn an der Missionsarbeit zu beteiligen, die von Jerusalemer Christen begonnen worden war. Barnabas arbeitete mit Paulus ein Jahr lang in dieser Missionsarbeit zusammen und machte ihn mit den Traditionen der Urgemeinde und mit der Mission *von Jerusalem aus* vertraut.⁴² Über diese Hellenisten schreibt I. H. Marshall: »The description of their activity is no different in principle from that of Barnabas, Paul, Silas and their colleagues when they went out on specifically missionary campaigns. They evidently talked to whoever would listen to them, singly or in groups, indoors or out of doors. A similar picture emerges in Acts 19:10 where, as a result of Paul's daily lectures, »... all the Jews and Greeks who lived in the province of Asia heard the word of the Lord«; Luke can only mean that those who heard Paul told other people.«⁴³

39 BAUCKHAM, Paul (wie Anm. 8), 267 unterstreicht, dass in der Apg »The Gentile mission began without reference to Paul's apostolic calling (Acts 10–11)«. Petrus und die Hellenisten hatten die entscheidenden Schritte bereits unternommen, als Paulus nach Antiochien kam.

40 Warum konnte Barnabas in Jerusalem zurückbleiben, als andere Hellenisten die Stadt verlassen mussten? Hatte er – etwa als Levit – eine Sonderstellung oder nahm er eine andere Haltung gegenüber dem Tempel und dem Gesetz ein

als andere Hellenisten? Dies spricht dagegen, die Hellenisten vorschnell als homogene Gruppe zu betrachten.

41 Da die Apostel anscheinend ihre eigene Missionstätigkeit auf Israel gerichtet sahen, haben sie vielleicht (zumindest am Anfang; bis hin zu Apg 12,7; vgl. Gal 2,7–9) davon abgesehen, über Jerusalem und Judäa (einschließlich Samarien) hinaus zu wirken. Später wurden sie auch an anderen Orten aktiv, z. B. Apg 9,32–43.

42 Vgl. Rainer RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und

Theologie, Tübingen 1994; Bernd KOLLMANN, *Joseph Barnabas*. Leben und Wirkungsgeschichte, Stuttgart 1998 und Markus ÖHLER, *Barnabas*, Tübingen 2002.

43 Evangelists (wie Anm. 10), 257.

44 Vgl. MARSHALL, Portrait (wie Anm. 11), 105: »Silas was a Jerusalem Christian who would help to demonstrate the unanimity between Jerusalem and Antioch (and one may add Paul) in the matter of the »apostolic decree«.

45 MARSHALL, Portrait (wie Anm. 11), 106 (kursiv CS).

Damit setzte sich die Mission der Jerusalemer Gemeinde durch die Mission ihrer »Tochter« in Antiochien fort. Dass wir nicht viel von anderen missionarischen Unternehmungen der Jerusalemer Gemeinde erfahren, bedeutet nicht, dass es diese nicht gegeben hätte. Dafür gibt es einige beiläufige Hinweise:

- ♦ Johannes Markus, ein Judenchrist aus Jerusalem, nahm zeitweise an der ersten Missionsreise teil (Apg 12,25; 13,13).

- ♦ Die Gemeinde in Jerusalem zeigte weiterhin Interesse an der Mission und an den damit verbundenen theologischen Fragen. Einige Christen aus Judäa (dies schloss auch einige aus Jerusalem ein, 15,24) gingen nach Antiochien und vertraten ihre Position hinsichtlich der Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk (15,1). Sie wussten, was dort geschehen war, und sahen sich hinreichend verantwortlich, um dorthin aufzubrechen.

- ♦ Als die Streitfrage nach Jerusalem zurückverwiesen wurde, versammelten sich die Apostel und die Ältesten (sowie »die ganze Gemeinde«, 15,12) und berieten, wie künftig mit Heiden, die sich zu Christus bekehrten, verfahren werden solle. Diese Frage war durch die Mission ihrer Mitglieder in Antiochien und anderswo entstanden. Die Art der Versammlung und ihr Vorgehen deuten darauf hin, dass die ganze Gemeinde ein Interesse an der Mission hatte und sich für deren Konsequenzen auch überörtlich zuständig fühlte.

- ♦ Nach dieser Versammlung in Jerusalem wurden Judas und Silas, zwei vertrauenswürdige Christen aus Jerusalem, zusammen mit Barnabas und Paulus von der Jerusalemer Gemeinde nach Antiochien geschickt. Sie sollten die Entscheidungen und den Brief der Versammlung bestätigen (15,27 »... die euch *mündlich* dasselbe mitteilen werden«; vgl. auch 15,25.32.40).⁴⁴ Sie waren *Propheten* der Gemeinde in Jerusalem und durch ihr Wirken unter den Heidenchristen »ermahnten sie die Brüder mit vielen Reden und stärkten sie« (obwohl die Gemeinde in Antiochien bereits ihre eigenen Propheten und Lehrer hatte, 13,1). Apostelgeschichte 15,32 erinnert dabei an die Propheten, die früher von Jerusalem nach Antiochien gekommen waren (11,27f). Auf diese Weise nahmen sie an der Mission ihrer hellenistischen Mitchristen teil.

Es ist anzunehmen, dass derselbe Silas (obwohl er inzwischen nach Jerusalem zurückgekehrt war, 15,34, was auf seine enge Verbindung mit Jerusalem hinweist) später von Paulus für die zweite Missionsreise gewonnen wurde (15,40; Silas war ebenfalls römischer Bürger, 16,37). Was Silas in Antiochien mündlich erklärt und bestätigt hatte, konnte er auch in den Gemeinden erklären und bestätigen, die Paulus in Syrien und Kilikien aufsuchen wollte (wie diese Gemeinden entstanden waren, wird in der Apg nicht berichtet). Die Wahl des Silas als Reisegefährten und die Rückkehr nach Jerusalem zeigen, in welchem Ausmaß Paulus seine Mission an die Jerusalemer Gemeinde band. Marshall schreibt: »The change in companionship from Barnabas to Silas may suggest that on the second campaign Paul felt that he was the emissary of both the Antioch and the Jerusalem churches. [...] However, it is not clear whether the church in Jerusalem had anything to do with the initiation of Paul's second campaign, *although the implied outcome of the Jerusalem council is that the church in Jerusalem gave its blessing to the ongoing work of enabling the Gentiles to turn to God.*«⁴⁵

Am Ende der zweiten Missionsreise besuchte Paulus mit ziemlicher Sicherheit Jerusalem. Obwohl die Stadt nicht namentlich erwähnt wird, deutet das Verb ἀναβαίνειν darauf hin: »Paulus ging hinauf (von Cäsarea, wo er angekommen war) und grüßte die Gemeinde und zog hinab nach Antiochien« (18,22). Der Zweck und Verlauf dieses Besuchs wird nicht weiter beschrieben.

Außer der topographischen Bedeutung – von Meereshöhe in Cäsarea nach Jerusalem *hinaufzugehen* und dann nach Antiochien *hinunterzugehen* – könnte der Ausdruck »er ging hinauf« (ἀναβάς) auch als *terminus technicus* für eine Pilgerreise nach Jerusalem ver-

standen werden (vgl. den späteren Wunsch des Paulus, zum Pfingstfest in der Stadt zu sein; 20,16; 1 Kor 16,8). Daher hatte der Besuch des Paulus wahrscheinlich auch mit dem Gelübde zu tun, das er in Kenchreä abgelegt hatte (18,18). War Paulus – neben seinem privaten Anliegen und eventuell der Absicht, seine jüdische Identität und seine Treue gegenüber Gesetz und Tradition zu beweisen – auch gekommen, um über seine Mission zu berichten (wie in 14,27; 15,3f) oder um (weitere) Fragen zu klären, die durch sie entstanden waren? Wollte er »private« Almosen (vgl. Gal 2,10; Apg 24,17) überbringen oder hing dieser Besuch mit seiner Sammlung für die Heiligen in Jerusalem zusammen, einer Sache, die Paulus auf seiner nächsten Reise sehr beschäftigen würde?⁴⁶

Barrett stellt weitere Möglichkeiten zur Diskussion und bemerkt: »Johnson takes a different view. Paul went to Jerusalem ›for one reason only: to assert his continuing fidelity to the original apostolic community.«⁴⁷ Witherington schreibt: »Presumably Paul stayed long enough to finish his vow and report to the church in Jerusalem, as well as ›greet‹ them.«⁴⁸ Es ist bemerkenswert, dass in diesem Zusammenhang auf die Jerusalemer Gemeinde einfach mit τῇ ἐκκλησίᾳ verwiesen werden kann.

*Alle Beteiligten an den ersten beiden Missionsreisen in der Apostelgeschichte einschließlich Paulus waren Christen mit engen Verbindungen zur Jerusalemer Gemeinde und hatten ferner einige Zeit in der Gemeinde in Antiochien verbracht. Ihre Mission kann daher als die Mission der Gemeinden von Jerusalem und Antiochien verstanden werden.*⁴⁹ Der erste außerhalb dieser Kategorie scheint Timotheus aus Lystra gewesen zu sein (16,1-3).⁵⁰

2.2 Mission der Gemeinde in Antiochien

Auf Veranlassung des Heiligen Geistes wurden Barnabas und Paulus mit Fasten, Gebet und Handauflegung von der Gemeinde in Antiochien ausgesandt.⁵¹ Diese war selbst durch Christen aus Jerusalem gegründet und begleitet worden.⁵² Als Abgesandte der Gemeinde von Antiochien begannen Paulus und Barnabas ihr gemeinsames missionarisches Wirken, das als die »erste Missionsreise« bekannt wurde (13,1-3).⁵³ In Apostelgeschichte 14,26 wird berichtet, dass sie in Antiochien der Gnade Gottes anbefohlen wurden für das Werk,

⁴⁶ Vgl. Scott MCKNIGHT, *Collection for the Saints*, in: *DPL* (wie Anm. 10), 143-147.

⁴⁷ *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles II*, Introduction and Commentary on Acts XV-XXVIII, Edinburgh 1998, (880f) 881.

⁴⁸ *Acts* (wie Anm. 25), 559.

⁴⁹ In der wissenschaftlichen Diskussion werden Leute wie Silas, obwohl sie in der Apostelgeschichte und im *Corpus Paulinum* erscheinen, von den judenchristlichen Gegnern des Paulus aus Jerusalem und Judäa oft in den Schatten gestellt. Es gibt nicht nur den umstrittenen Paulus!

⁵⁰ 1 Kor 9,5 legt nahe, dass die anderen Apostel, nachdem sie Jerusalem verlassen hatten (vermutlich nach Apg 12?), ebenfalls Reisen unternahmen, die auch Mission unter Juden eingeschlossen haben dürften.

⁵¹ MARSHALL, *Portrait* (wie Anm. 11), 101 bemerkt zu Recht: »the calling to undertake the first mission recorded in Acts is addressed not to Barnabas and Paul themselves as free individuals, but rather to the church at Antioch, which is commanded to send them out on God's work [...] In practice, a missionary could not work without some relationship to other Christians, and we know that different, existing congregations gave practical support to missionaries« (kursiv CS).

⁵² Jürgen KUBERSKI, *Wer sandte die ersten Missionare?*, in: *EM* 21 (2005) 13-16 betont, dass die Initiative zur Aussendung der Missionare vom Heiligen Geist ausging. Für Paul Gerhard KALTHOFF ist die Sendung durch die Gemeinde in Antiochien eine Bestätigung der vorangegangenen Berufung durch den erhöhten Christus (Apg 22,21; 26,17f – die nicht im Rahmen der Gemeinde

erfolgt war). KALTHOFF schreibt ferner: »Der Heilige Geist sendet Paulus und Barnabas ›zu dem Werk, zu dem ich sie berufen habe«, aber er tut dies durch die Ortsgemeinde«, »Teilnahme am Evangelium« – ein Auftrag der Gemeinde, in: *Leitfaden zum Senden und Begleiten von Missionaren durch die Ortsgemeinde*, Bergneustadt 2003, 9. Kalthoff unterscheidet zwischen einer sendenden (örtlichen) Gemeinde (z. B. Antiochien) und anderen Ortsgemeinden, die Missionare unterstützen (»begleiten«) (so z. B. Philippi).

⁵³ Zu dem problematischen Begriff »Missionsreise« vgl. SCHNABEL, *Paul* (wie Anm. 33), 39f und MARSHALL, *Portrait* (wie Anm. 11), 102f.

⁵⁴ Wie in Apostelgeschichte 11, 19-26, werden auch hier die Apostel nicht erwähnt.

das sie ausrichten sollten. Diese Aussagen rahmen den Reisebericht. *Die Aktivitäten, die dazwischen stattfinden, sind als Aktivitäten der Gemeinde von Antiochien durch ihre Abgesandten zu verstehen.*⁵⁴

Neben der Beauftragung durch die Gemeinde finden wir einen beiläufigen Hinweis. In Apostelgeschichte 14,4.14 werden Barnabas und Paulus »Apostel« genannt.⁵⁵ Da keiner der beiden Männer die Kriterien für Apostel aus Apostelgeschichte 1,21f erfüllt, sollte *Apostel* hier im weiteren Sinn von *Gesandter* verstanden werden: »Paul und Barnabas were apostles but in a sense different from that in which Peter and John were apostles. They had been sent out (13:1-3) by the church of Antioch, to which they reported back on their return (14:26f); that is, they were apostles of a church (cf. 2 Cor 8:23 ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν)«. ⁵⁶

Paulus und Barnabas kehrten zu der Gemeinde in Antiochien zurück: »Als sie aber dort ankamen, versammelten sie die Gemeinde und verkündeten, wie viel Gott durch sie getan und wie er den Heiden die Tür des Glaubens aufgetan hat« (14,27). Das Versammeln der Gemeinde und der Rechenschaftsbericht, den die Gesandten von ihrem Auftrag gaben, zeigen, dass ihre Mission in der Gemeinde verankert war.

Während der zweiten Missionsreise arbeitete Paulus als Zeltmacher für seinen eigenen Unterhalt (18,3), bis Silas und Timotheus aus Mazedonien kamen (vielleicht mit einer Gabe der Gemeinde von Philippi?; vgl. Phil 4,10-21).⁵⁷ Eine Berufsausübung wird für die erste Reise nicht erwähnt. Hat die Gemeinde von Antiochien nicht nur gefastet, gebetet und ihren Gesandten die Hände aufgelegt (13,2f), sondern die Mission auch im Wesentlichen finanziert, so wie sie vorher durch die Kollekte von Apostelgeschichte 11,27-30 die Gemeinde in Jerusalem unterstützt hatte?⁵⁸

Nach ihrer Rückkehr wirkten Paulus und Barnabas längere Zeit in Antiochien (14,28).⁵⁹ Wahrscheinlich setzten sie ihre frühere Lehrtätigkeit fort (11,26). Dies geschah auch nach ihrer Rückkehr aus Jerusalem: »[...] sie lehrten und predigten mit vielen anderen das Wort des Herrn« (15,35). Paulus und andere vereinten die Rollen des Pioniermissionars, des Lehrers und des Hirten in sich, ob in Antiochien oder anderswo.

Für ihre zweite Reise wurden die Missionare von den Christen in Antiochien der Gnade Gottes anbefohlen (15,40).⁶⁰ »For Luke, Paul's departure with Silas took place with the

55 BARRETT, *Acts I* (wie Anm. 21), 671; zu dem textkritischen Problem in Apg 14,14 vgl. S. 678f. BARRETT'S Schlussfolgerung ist m. E. nicht zwingend: »If after this chapter Paul is no longer described as an ἀπόστολος, this might be because he no longer was an apostle of the church in Antioch, or of any other; he was working on the lines described in Gal 1:1« (671f; vgl. jedoch 1,2a!); vgl. auch WITHERINGTON, *Acts* (wie Anm. 25), 419f. Neben 2 Kor 8,32 bezieht sich WITHERINGTON ferner auf Phil 2,25 und Did 11,3-6; vgl. auch MARSHALL, *Portrait* (wie Anm. 11), 111f, der darauf hinweist, dass Lukas »made his case not by claiming the title for Paul, but by demonstrating that in every respect except having been a companion of the earthly Jesus he more than fulfilled the job specification« (von Apg 1,21f).

56 Zur Mission der Gemeinde von Antiochien vgl. auch MARSHALL, *Evangelists* (wie Anm. 10), 257 und SCHNABEL, *Mission* (wie Anm. 10), 1024-1204.

57 Paulus nennt jedoch neben der finanziellen Notwendigkeit noch weitere Gründe, warum er seinen Unterhalt in Korinth selbst bestritten hat.

58 Nach MARSHALL, *Portrait* (wie Anm. 11), 109f darf man annehmen »that the church in Antioch gave its material backing to the missionaries whom it sent out«.

59 Nach einer Weile »ordnete man an, dass Paulus und Barnabas und einige andere von ihnen [als Zeugen?] nach Jerusalem hinaufziehen sollten« (15,2). Nach dieser Darstellung erkannten Barnabas und Paulus die Autorität der Jerusalemer Gemeinde zumindest zur Klärung der Fragen an, die durch die Mission ihrer früheren Mitglieder aufgeworfen wurden.

60 Jörg FREY, Paulus und die Apostel: Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen »Kollegen«, in: Eve-Marie BECKER/Peter PILHOFER (Hg.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, Tübingen 2005, 219f behauptet, dass Paulus nach seiner Trennung von Barnabas in Apg 15,36-41 nicht mehr mit der Gemeinde in Antiochien zusammen gearbeitet hätte. Nach dieser Meinung dürfte der Besuch des Paulus in Antiochien in Apg 18,22f eine literarische Fiktion des Lukas sein. Wozu jedoch sollte sie dienen? Frey behauptet ferner, dass die Stellung des Barnabas in der Gemeinde von Antiochien höher gewesen sei als die des Paulus.

commendation by the believers to the grace of the Lord, but it is increasingly the case that Paul himself takes the initiative«⁶¹ (vgl. 15,36).

Auf Grund der Zielsetzung der Reise (Bekanntmachung der Jerusalemer Beschlüsse), der Wahl des Jerusalemers Silas als Reisegefährten und der Rückkehr nach Jerusalem gehört diese zweite Reise zugleich auch zu der erweiterten Missionstätigkeit der Jerusalemer Gemeinde. Es gibt keinen Hinweis, dass sich Silas oder die Jerusalemer Gemeinde von dieser Reise distanziert hätten, als ihr ursprünglicher Zweck (15,36; 16,4f) – für den Silas wahrscheinlich ausgewählt worden war und für den er sich besonders verantwortlich gefühlt haben dürfte – sich änderte, d. h. als das geographische Ziel wechselte oder sich erweiterte (16,6-10) oder als die Mission zu bedrohlichen Konsequenzen führte – wie in Philippi, Thessalonich und Korinth (16,16-40; 17,1-10; 18,1-8).

Paulus (und Silas?) kehrte über Cäsarea⁶² und Jerusalem (siehe oben) nach Antiochien zurück (18,22). Dort berichtete Paulus über die Reise und setzte sein Wirken in der Gemeinde fort (14,27f). Die wiederholten Besuche des Paulus in Antiochien zeigen seine enge Verbindung mit der dortigen Gemeinde.

»Und nachdem er einige Zeit geblieben war, brach er wieder auf und durchzog nacheinander das galatische Land und Phrygien und stärkte alle Jünger« (18,23, Mitarbeiter des Paulus werden erst in 19,22 erwähnt; eine Aussendung durch die Gemeinde wird nicht erwähnt – deutet dies auf eine wachsende Distanz hin oder wird sie stillschweigend vorausgesetzt?). Am Ende dieser dritten Reise kehrte Paulus nicht nach Antiochien zurück, da er zu Pfingsten in Jerusalem sein wollte (20,16, »denn er eilte, am Pfingsttag in Jerusalem zu sein, wenn es ihm möglich wäre« – dieser Zeitpunkt hatte wahrscheinlich mit der Sammlung für die Heiligen in Jerusalem zu tun) und anscheinend in Zeitnot war (vgl. dagegen 21,4).⁶³ Die Verhaftung des Paulus machte weitere Aufenthalte in Antiochien unmöglich. Vielleicht hatte Paulus auf seinem Weg nach Rom einen Besuch in Antiochien geplant (18,22: von Jerusalem hinunter nach Antiochien; Römer 15,22-24; vgl. auch 2 Tim 4,13).

Neue Gemeinden entstanden durch die Missionstätigkeit der Gemeinde in Antiochien und ihrer Gesandten. Über mehrere Jahre sandte die Gemeinde ihre Mitglieder aus (vielleicht hat sie sie später eher ziehen lassen als aktiv ausgesendet) und betete, über die erste Aussendung hinaus, auch weiter für sie (13,3). Ferner ist denkbar, dass die Gemeinde auch die finanziellen Ressourcen für die Mission zur Verfügung stellte (siehe oben).

⁶¹ MARSHALL, *Evangelists* (wie Anm. 10), 257. Die von MARSHALL erwähnte Initiative ist der Wunsch des Paulus, die Christen zu besuchen, die während der ersten Reise zum Glauben gekommen waren (15,36). Anders als in Apg 13,1-3 wird für die zweite Reise keine besondere Beauftragung durch den Heiligen Geist erwähnt.

⁶² Am Ende der dritten Reise besuchte Paulus die Gemeinde in Cäsarea und verbrachte dort einige Tage. Die Christen in Cäsarea scheinen ein lebhaftes Interesse an Paulus gehabt zu haben (21,8-16; fungiert Cäsarea in 9,30 und 18,22 lediglich als Hafenstadt?). Einige von ihnen kamen sogar mit Paulus nach Jerusalem.

⁶³ MARSHALL, *Portrait* (wie Anm. 11), 106 schließt: »There is

thus some sort of relationship with Jerusalem«. Jedoch bemerkt er, dass »the language of commendation and »spending some time« is not used of Jerusalem« in gleicher Weise, wie sie von der Gemeinde in Antiochien gebraucht wird.

⁶⁴ Wir wissen nicht, welche Rolle die Gemeinde von Damaskus (und möglicherweise die Gemeinden von Syrien, Kilikien und Tarsus) dabei spielten.

⁶⁵ SCHNABEL, *Mission* (wie Anm. 10), 21-36 beginnt seine Darstellung der frühchristlichen Mission mit einer ausführlichen Darstellung der historischen Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte; zur engen Beziehung zwischen der Beurteilung der Mission des Paulus und des Geschichtswerts der Apostelgeschichte vgl. auch Lietaert J. I. PEERBOLTE,

Paul the Missionary, Leuven 2003, 99-105.

⁶⁶ MARSHALL, *Portrait* (wie Anm. 11), 101 bemerkt, dass Paulus »can nevertheless refer in 1 Cor 15:1-5 to the main points of this gospel as something which he had »received« as a piece of Christian tradition [...] There need be no tension between Paul's insistence that he in effect received the gospel directly from Christ and his acceptance of what he was taught by other Christians; it is the priority of the divine calling to preach to the Gentiles which is crucial for him.«

⁶⁷ Zu Einzelheiten siehe SCHÄFER, *Paulus* (wie Anm. 33), 223-288; zu den Argumenten für eine frühere Datierung des Gal vgl. z. B. Don A. CARSON/Douglas J. MOO, *An Introduction to the New Testament*, Grand Rapids 2005, 458-465.

*In der Darstellung der Apostelgeschichte war die Mission des Paulus ein missionarisches Bemühen der Gemeinden von Jerusalem und Antiochien.*⁶⁴ Durchweg hielt Paulus enge Verbindung zu beiden Gemeinden. Seine Mission darf daher nicht von diesen Gemeinden getrennt werden. Es ist deshalb irreführend, von einer *Mission des Paulus* zu sprechen, ohne die gemeindliche Verwurzelung dieser Mission zu berücksichtigen, d. h. die Gemeinden, die Paulus ausgesendet, für ihn gebetet, ihn finanziert und ihm Mitarbeiter gestellt hatten, ihn erwarteten und empfangen hatten usw. Die Mission des Paulus war *auf Gemeinden gegründet, von Gemeinden beauftragt, im Gebet von Gemeinden getragen, durch Mitarbeiter aus Gemeinden unterstützt* (indem diese Mitarbeiter stellten), *von Gemeinden finanziert* und führte zur Gründung neuer Gemeinden.

Das einseitige Bild der Mission des Paulus als das Bemühen eines Einzelnen und einer kleinen Gruppe von Mitarbeitern hängt auch mit der oft negativen Einschätzung des historischen Wertes der Apostelgeschichte zusammen. Wenn sie als eine theologische Skizze der dritten Generation verstanden wird, die schildert, was aus späterer Sicht hätte geschehen sollen und nicht als ein relativ zuverlässiger Bericht dessen, was tatsächlich geschehen war (etwa die Einschätzung älterer deutscher Forschung), dann wird man die hier zusammengetragenen Hinweise auf die Mission des Paulus als Mission der Gemeinden von Jerusalem und Antiochien als eine theologisch motivierte Fiktion abtun.⁶⁵

Die verbreitete, oft einseitige Präferenz für einen Teil der Paulusbriefe als Quelle für Leben und Theologie des Paulus sowie ein einseitiges Verständnis der autobiographischen Skizze in Galater 1,1-2,14 führen ebenfalls dazu, Paulus in Isolation von Jerusalem und Antiochien zu sehen. Im apologetischen und polemischen Kontext von Galater 1f betont Paulus die göttliche Herkunft und Unabhängigkeit seines Evangeliums (nicht von Menschen, sondern von Jesus Christus, Gal 1,12), nicht seine Isolation von anderen. Andere Texte des Paulus zeigen seine enge Verbindung mit den dortigen Christen.⁶⁶

Ferner wird der Bericht von einer Auseinandersetzung mit Petrus in Galater 2,11-14 zumeist als Ausdruck eines dauerhaften Zerwürfnisses zwischen Paulus und Petrus und auch zwischen Paulus und der antiochenischen Gemeinde verstanden. Nach diesem Streit hatte Paulus nur noch wenig mit anderen Christen außer seinem Mitarbeiterkreis und den von ihm gegründeten Gemeinden zu tun. Die Datierung des Galaterbriefs (und abhängig davon das Datum des Streits!) ist für das Verständnis dieses Berichts entscheidend. Wenn sich Galater 2,1-10 auf eine Begegnung während des Hungerhilfebesuchs von Apostelgeschichte 11,27-30 bezieht, ist es denkbar, dass sowohl Petrus als auch die Jakobus-Leute noch vor dem Beginn der ersten Missionsreise nach Antiochien gekommen waren (zwischen 12,25 und 13,1-3). In diesem Fall wären Paulus, Barnabas und später auch Silas auch nach dem Zusammenstoß von Paulus mit Petrus in Antiochien durch die dortige Gemeinde ausgesandt worden.

Der Streit in Antiochien entstand zwischen Paulus und Petrus (der Anlass war die Ankunft einiger Männer von Jakobus – wiederum ein Hinweis darauf, dass sich die Jerusalemer Gemeinde für die Mission ihrer früheren Mitglieder verantwortlich wusste), *nicht* zwischen Paulus und der Gemeinde von Antiochien.⁶⁷ Die Gemeinde dürfte sich auf die Seite des Paulus gestellt haben – vielleicht ohne die ganzen Implikationen des Streits zu verstehen. Möglicherweise waren die antiochenischen Christen den Männern des Jakobus oder Petrus gegenüber reserviert, aber kaum Paulus gegenüber. Aufgrund dieser Hinweise ist der deutsche Fachausdruck »antiochenischer Zwischenfall« für das Ereignis in Galater 2,11-14 angemessen: es war ein *Zwischenfall*, mehr nicht.

Obwohl die Mission des Paulus in der Gemeinde von Antiochien verankert war, scheint es diese Gemeinde ihren Missionaren überlassen zu haben, den Verlauf der Mission zu planen und durchzuführen. Die Beziehungen zwischen der sendenden Gemeinde und ihren Missionaren scheinen von gegenseitigem Vertrauen bestimmt gewesen zu sein. Dies wurde schon bei der ersten Missionsreise deutlich:

- ♦ Nach der Bestellung durch den Heiligen Geist stellten die Missionare selbst ihr Missionsteam zusammen (1). Barnabas, der anfänglich die Gruppe leitete, nahm seinen Verwandten Johannes Markus als Gehilfen mit (14,5; obwohl er nicht explizit für diesen Dienst berufen worden war).

- ♦ Ferner bestimmten sie auch die Route (2): die Reise begann in Zypern, in der Heimat des Barnabas (4,36; 13,4-12).⁶⁸ In anderen Fällen hing die Route von der Führung des Heiligen Geistes ab (siehe 16,6-10).

- ♦ Die den Missionaren gewährte Freiheit schien (in manchen Fällen) ebenfalls die Option auf längere Aufenthalte einzuschließen (3; vgl. die längeren Aufenthalte in Korinth und Ephesus; 18,11; 19,10);

- ♦ ferner die Freiheit und Möglichkeit, eigenen Unterhalt zu verdienen, wann und wo dies nötig war und aus verschiedenen Gründen angemessen schien (4; 18,1-3);

- ♦ ferner die Gründung von Gemeinden (5; betrachtete Paulus die von ihm gegründeten Gemeinden als »seine« Gemeinden? Wie verstanden diese Gemeinden sich selbst? Deutet die spätere Sammlung für die Heiligen in Jerusalem darauf hin, dass alle Gemeinden mit Jerusalem in Verbindung standen?)

- ♦ und Beziehungen zwischen den Missionaren und den von ihnen gegründeten Gemeinden (6).

- ♦ Im Lauf der Zeit dürften diese neuen Beziehungen die Verbindung mit Antiochien gelockert haben. Jedoch ist Marshalls Schlussfolgerung wahrscheinlich zu stark: »It would seem that, for Acts, Paul's connection with Antioch is not so much broken as rather lapses under the pressure of events.«⁶⁹ Gibt es wirklich Hinweise auf ein Nachlassen der Verbindung mit Antiochien neben den langen Zeiten der Abwesenheit des Paulus (die allerdings bei einem Missionar zu erwarten sind!), der fehlenden Erwähnung einer Sendung für die dritte Missionsreise und der direkten Reise nach Jerusalem am Ende der dritten Missionsreise, für die Lukas andere Gründe angibt (siehe oben)?

68 Vgl. David FRENCH, Acts and the Roman Roads of Asia Minor, in: David W. J. GILL/Conrad GEMPF (Hg.), *The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting*, Grand Rapids/Carlisle 1994, 49-58. Ob und auf welche Weise die Bekehrung des Sergius Paulus Einfluss auf den weiteren Verlauf der Reise nahm, ist schwer festzustellen; vgl. Alanna NOBBS, Cyprus, in: GILL/GEMPF, *Book of Acts*, 279-289, hier 287.

69 Evangelists (wie Anm. 10), 257f. In Portrait (wie Anm. 11) schreibt MARSHALL: »The indications appear to be that Paul worked increasingly on his own initiative and not as an agent of a church, although he strove to maintain a good relationship with the churches in Antioch and Jerusalem and to have their backing and support« (107).

70 Vgl. auch Gal 2,12 und die harten Worte des Paulus über seine jüdischen Gegner, die wahrscheinlich zumindest teilweise in Jerusalem zu verorten sind; vgl. Paul W. BARNETT, Opponents of Paul, in: DPL (wie Anm. 10), 644-653 und Stanley E. PORTER (Hg.), *Paul and His Opponents*, Leiden 2005.

71 Evangelists (wie Anm. 10), 263; vgl. auch S. 258.

72 Gottfried SCHILLE, *Die urchristliche Kollegialmission*, Zürich 1967; vgl. auch Khaled B. AKASHEH, *Ensemble au service de l'évangile. Les collaborateurs de Saint Paul*, Mursia 2000; Alexander DREWS, *Paulus in Gemeinschaft seiner Mitarbeiter*. Eine Untersuchung der Kollegialmission im *Corpus Paulinum* und in der Apostelgeschichte, MTh Dissertation, Pretoria 2006; Earl E. ELLIS, Paul and His Co-Workers, in: DPL (wie Anm. 10),

183-189; Wolf-Henning OLLROG, *Paulus und seine Mitarbeiter*. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission, Neukirchen-Vluyn 1979 und SCHNABEL, *Mission* (wie Anm. 10), 1365-1384.

73 Missions (wie Anm. 1), 174.

74 Missions (wie Anm. 1), 176.

75 Vgl. YATES, Mission Conferences (wie Anm. 1), 256-259 und den Überblick bei W. GÜNTHER, Weltmissionskonferenzen, in: Karl MÜLLER/Theo SUNDERMEIER (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 533-539; für neuere Überlegungen zum Verhältnis Kirche und Mission vgl. etwa Tormod ENGELSVIKEN, Church/ecclesiology, in: John CORRIE et al. (Hg.), *Dictionary of Mission Theology*. Evangelical Foundations, Nottingham/Downers Grove 2007, 51-55.

Die Apostelgeschichte berichtet aber auch, dass die Identifikation der Jerusalemer Gemeinde mit der Mission des Paulus und ihre aktive Beteiligung an dieser Mission zu grundsätzlichen Konflikten zwischen Paulus und einigen der dortigen Christen führte sowie zu Verdächtigungen hinsichtlich seines Dienstes an anderen Orten sowie seiner jüdischen Identität und Integrität (15,1-5; 21,21-26). Umstritten war, unter welchen Bedingungen Heiden an Gottes Heil für Israel Anteil haben können und die weitere Gültigkeit des Gesetzes für die Judenchristen.⁷⁰

3 Schlussfolgerungen

1. Mission in der Apostelgeschichte einschließlich der Missionstätigkeit des Paulus ist die Mission der Gemeinden. I. Howard Marshall fasst das Bild aus der Apostelgeschichte treffend zusammen: »The strong evidence of Acts is that local congregations expanded and grew through the efforts of their members; the story of the Hellenists who fled from Jerusalem and of the growth of the church at Antioch is representative of what must have happened more widely. [...] The conclusion that emerges is that church-based missions and local evangelism are clearly envisaged in Acts and there is no conflict with the Pauline picture. The two can have existed side by side [...].«⁷¹

Neben diesen Hinweisen auf *Evangelisation durch Gemeinden* ist klar geworden, dass Mission in der Apostelgeschichte *veranlasst und durchgeführt wurde von Gemeinden, von Einzelnen, die zu Gemeinden gehörten, bzw. von Gemeinden durch Einzelpersonen*. Die missionarischen Aktivitäten herausragender Gestalten waren in Gemeinden verwurzelt. Paulus selbst, seine Unterstützung und seine Mitarbeiter kamen von dort; von dort wurde er ausgesandt, dorthin kehrte er regelmäßig zurück, berichtete und wirkte vor Ort. Dort war er auch – mit einigen Ausnahmen – akzeptiert. Die Teilhabe der Kirche an der *Missio dei* geschieht konkret als *missio ecclesiae*.

Aufgrund einer Analyse der Mission des Paulus und der Rolle seiner Mitarbeiter sprach G. Schille vor mehr als 40 Jahren von der frühchristlichen Mission als einer *Kollegialmission*.⁷² Im Hinblick auf die Apostelgeschichte müsste die urchristliche Mission besser als eine *gemeindliche Kollegialmission* oder sogar als *kollegiale Gemeindemission*, als ein kooperatives Unternehmen von Missionskollegen und *Gemeinden* bezeichnet werden.

Wie verhält sich dieses Bild zu dem eingangs erwähnten Vortrag von H. A. A. Kennedy während der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910? Zum einen relativiert die Darstellung der Apostelgeschichte Kennedys Betonung des »Apostle Paul and his fellow workers«⁷³ am Anfang seines Vortrags, ohne dabei deren Einbindung in Gemeinde direkt zu berücksichtigen. Zum anderen bestätigt die Apostelgeschichte Kennedys Beobachtung, dass die inspirierenden Persönlichkeiten der urchristlichen Mission keine isolierten Individuen waren. Vielmehr gab es eine »invariable close connection [...] with the Church from which they had gone forth. So prominent was this feature that the work of the individual was practically regarded as the operation of the Church through him.«⁷⁴

Als bei der Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu Delhi im Jahr 1961 der Internationale Missionsrat mit seinem Anliegen in den ÖRK integriert wurde,⁷⁵ entsprach dies Vorgehen durchaus der engen Verbindung von Kirche und Mission in der Apostelgeschichte. In ihrer Darstellung gibt es keine Mission ohne Gemeinde, allerdings auch keine Gemeinde ohne Mission. Inwieweit freilich die Reintegration der Mission bzw. des Internationalen Missionsrates in die Kirche bzw. den ÖRK die Mission tatsächlich beflügelt und ihr neue Kraft verliehen hat, wurde und wird unterschiedlich beurteilt. Wenn aber die Gefahr besteht, dass Mission nicht mehr Anliegen des ganzen Weltkirchenrates ist, sondern aus

verschiedenen Gründen an eine *Kommission für Weltmission und Evangelisation* delegiert wird, werden damit wichtige Einsichten aus der Apostelgeschichte aufgegeben.

2. Das Porträt des *Paulus der Apostelgeschichte* zeigt, dass Paulus für die meisten Judenchristen keine isolierte oder kontroverse Figur war. Es ist zutreffender, Paulus als Missionar mehrerer urchristlicher Gemeinden zu verstehen, mit denen er eng zusammenarbeitete. Paulus hätte wahrscheinlich zwischen diesen Gemeinden nicht in dem Maß unterschieden oder gewertet, wie es in der Forschung gelegentlich geschieht. Die Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus/Barnabas in Antiochien wird im Allgemeinen überbewertet, als hätte sie zu einem dauernden Zerwürfnis zwischen Paulus und Petrus, zwischen Paulus und Jerusalem und zwischen Paulus und Antiochien geführt. Die Apostelgeschichte zeichnet ein anderes Bild.

Diese Darstellung der festen Verwurzelung des Paulus und seiner Mission in der Mission der Gemeinden dient der lukanischen Apologie für Paulus und seine umstrittene Heidenmission. Obwohl Paulus eine herausragende Gestalt und wahrscheinlich der umstrittenste urchristliche Missionar war, war seine Mission kein isoliertes Phänomen, sondern fest verankert in die Mission mehrerer Gemeinden in Verbindung mit vielen einzelnen Christen. Die Mission des Paulus ist ihre Mission. Paulus und seine Mission kann nicht von der Mission der Gemeinde als Ganzes getrennt werden.

Die weitreichende Bedeutung der Jerusalemer Gemeinde und der Gemeinde von Antiochien für Paulus muss stärker berücksichtigt werden. Welchen Einfluss hatten die Gemeinden, zu denen Paulus gehörte und mit und für die er arbeitete, auf den Verlauf seiner Mission und auf seine Theologie? Welchen Einfluss hatten die Traditionen, die ihm im gemeindlichen Kontext durch diese Gemeinden vermittelt wurden? Wie wurde Paulus von den Menschen geprägt, die für unterschiedlich lange Zeit mit ihm zusammenarbeiteten oder auch durch die Unterstützung, den Austausch und auch die Kritik (zumindest einiger!), die er von verschiedenen Gemeinden bekam? Inwiefern wurden aber auch diese Gemeinden durch die Mission des Paulus und die Fragen, die sie aufwarf, geprägt? Im Hinblick auf die letzten zweihundert Jahre Paulusforschung und historischer Rekonstruktion des Urchristentums ist es an der Zeit, die Mission und Theologie des Paulus nicht mehr als gegen Jerusalem, Antiochien, Petrus bzw. die petrinische Christenheit usw. gerichtet zu verstehen, sondern Paulus als integralen Bestandteil des Urchristentums, der weniger unabhängig und eigenständig war, als zuweilen behauptet wird.

Wir haben in der Einleitung festgestellt, dass die Rolle und Bedeutung der urchristlichen Gemeinden bzw. gewöhnlicher Christen bei der Ausbreitung des Evangeliums neuerdings stärker in den Blick kommt. Die bisherigen Studien beschäftigen sich hauptsächlich mit Paulus. Der Untertitel von R. Plummers Monografie ist repräsentativ für die Diskussion: *Did the Apostle Paul expect the early Christian communities to evangelize?*⁷⁶ Wir haben gesehen, dass die Apostelgeschichte ihren eigenen Beitrag zu dieser Frage leistet. Unsere Einsichten müssen durch die paulinischen und anderen Hinweise ergänzt werden, um die Ausbreitung des frühen Christentums besser zu verstehen. Der Rolle der Gemeinden in der Mission muss eine größere Bedeutung beigemessen werden. Diese Rolle der Gemeinden mit der Bedeutung und dem Beitrag einzelner Christen zu vergleichen oder gegeneinander auszuspielen wäre jedoch künstlich, da die wenigen Einzelpersonen, die unseres Wissens in der frühchristlichen Mission aktiv waren, dies immer auch als Mitglieder von Gemeinden waren.

⁷⁶ *Understanding* (wie Anm. 10).

⁷⁷ Nur Apg 18,18 (?) und 21,24-26 deuten an, dass der Tempel bei dem Besuch des Paulus in der Stadt eine Rolle spielte.

⁷⁸ »Hiermit hatte die Kirche ihre gehörige Form, welche sie behalten und als eine theure Beilage bewahren sollte«; Auslegung des Neuen Testaments in fortlaufenden Aus-

legungen I: Evangelien und Apostelgeschichte. Sammlung Heinsius Band II, Berlin 1952, 748.

3. Mission in der Apostelgeschichte ist nicht nur die Mission der Gemeinde ganz allgemein oder einzelner Gemeinden. Mission in der Apostelgeschichte ist die (erweiterte) *Mission der Jerusalemer Gemeinde*. Nach – und erst nach – der Sammlung und Wiederherstellung Israels in der Frühzeit der Jerusalemer Gemeinde (über die im ersten Viertel der Apostelgeschichte berichtet wird) geht das Evangelium hinaus bis an die Enden der Erde. Unter verschiedenen Umständen verkündeten Christen aus Jerusalem das Evangelium über die Grenzen der Stadt hinaus und gründeten an anderen Orten Gemeinden. Zusammen mit und durch diese Gemeinden (z. B. Antiochien) brachte die Jerusalemer Gemeinde das Evangelium zu den Juden in der Diaspora und zu den Heiden. Durch die ganze Apostelgeschichte spielen Christen aus Jerusalem eine entscheidende Rolle in dieser Bewegung. Die Mission des Paulus blieb eng mit Jerusalem und seiner Gemeinde verbunden.⁷⁷ Die Darstellung der Mission in der Apostelgeschichte folgt damit dem Auftrag des Auferstandenen (»Fangt an in Jerusalem«, Lk 24,47; Apg 1,8) in einer heilsgeschichtlichen Perspektive. Dies war in den heiligen Schriften vorhergesagt und musste nach dem Plan Gottes so geschehen (Lk 24,45-49). Diese Beobachtung ist wichtig für das lukanische Verständnis von Israel, Jerusalem, der Gemeinde, der Heiden, die Beziehungen zwischen Juden und Heiden und für andere Fragen.

Am Ende der Auslegung der Apostelgeschichte im *Gnomon Novi Testamenti* schrieb Johann Albrecht Bengel 1742 zu Apostelgeschichte 28,31: »Habes, Ecclesia, formam tuam: tuum est, servare eam, et depositum custodire.«⁷⁸ Man könnte die Aussage Bengels ergänzen: Hiermit hast du, Kirche, auch deine Mission, an dir liegt es, ihr zu dienen und sie als Auftrag zu bewahren.

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz gilt dem Bild der urchristlichen Mission in der Apostelgeschichte des Lukas. Er will zeigen, wie sehr in dieser Darstellung Mission und Gemeinde miteinander verbunden sind. Selbst die großen Gestalten der urchristlichen Mission wie Petrus und Paulus sind in und mit ihrer Mission in der Mission der Gemeinden verankert. Eine besondere Rolle kommt dabei der Gemeinde in Jerusalem zu. Daher lässt sich im neutestamentlichen Verständnis Gemeinde und Mission nicht voneinander trennen. Am Ende stehen Überlegungen für die gegenwärtige Relevanz dieser Zuordnung.

Abstract

This article concerns the perception of early Christian missionary activity in Luke's Acts of the Apostles. It seeks to show how closely mission and community are linked together in this account. Even the major figures of early Christian missionary activity such as Peter and Paul are anchored in the missionary ministry of the community in and with their own missionary work. The congregation in Jerusalem has a special role here. Thus, as understood in the New Testament, community and mission cannot be separated from each another. At the end of the article there are reflections about the present relevance of this correlation.

Sumario

El artículo trata de la imagen de la misión primigenia en los Hechos de los Apóstoles de Lucas. Quiere mostrar la unión entre misión y comunidad que de allí se desprende. Incluso las grandes figuras de la misión primigenia como Pedro y Pablo están ancladas en y con su misión en la misión de la comunidad. Un papel especial adquiere la comunidad de Jerusalén. En el contexto del Nuevo Testamento, misión y comunidad no pueden, pues, ser separadas. Al final, el autor presenta algunas reflexiones sobre la relevancia actual de dicha unión.

Mission im Spannungsfeld von Religion und Kultur

von Markus Lubert SJ

1 Problematisierung des Kulturbegriffs

Im März 2009 besuchte ich die Universidad de los Indígenas in Tauca/Venezuela. Es handelt sich um ein Ausbildungszentrum für Angehörige verschiedener indigener Ethnien in Venezuela. Das Ziel der Einrichtung ist es, jungen Repräsentanten ihrer Gemeinschaften durch praktische und theoretische Ausbildung, Führungsqualitäten zu vermitteln, um sie zu befähigen, sich gegenüber einer zunehmenden Assimilierung durch das kreolische Umfeld zu behaupten. In Gesprächen mit den jungen Indios über die Herausforderungen, die ihnen und ihren Gemeinschaften heute begegnen, wurde regelmäßig das Thema der Bedrohung indigener Identität durch christliche Missionsbemühungen aufgeworfen. Als Hauptakteure erwähnten sie in erster Linie evangelikale Gruppen, die den christlichen Glauben aktiv und durchweg in Konfrontation zur angestammten Kultur verbreiten würden. Aber auch die Begegnung mit katholischen Ordensangehörigen, die im Rahmen von humanitären Projekten mit *indígenas* zu tun haben, wurde als teilweise konfliktiv beschrieben. Allerdings mit dem Unterschied, dass sich hier in der Begegnung die kritischen Punkte vor allem auf die Weltdeutung durch Phänomene des Animismus oder Schamanismus beziehen, die zum dämonischen Aberglauben degradiert würden, während kulturelle Phänomene, welche die soziale Organisation betreffen (z. B. die traditionelle kommunale Lebensweise) und bestimmtes Brauchtum geschätzt und in einem folkloristischen Sinne auch gefördert würde. Mit der Rückbesinnung auf eigene Traditionen im Rahmen einer verstärkten Selbstorganisation indigener Gruppen wird deshalb der christliche Glaube zunehmend kritisch betrachtet, da Mission faktisch mit der Invasion fremder Kultur und der damit einhergehenden Zerstörung indigener Lebensweise und Identität gleich gesetzt wird.¹ Deshalb verwundert es nicht, dass die Rede von Mission unter dieser Rücksicht stark negativ belegt ist. Christen kreolischer Provenienz und zwar auch die, die sich für die Erhaltung indigener Kultur einsetzen und sich um die Verteidigung ihrer Rechte mühen, stehen vor dem Problem automatisch mit dieser negativen Idee von Mission identifiziert zu werden.

1 Der Einfluss des Christentums zeigt sich in sehr unterschiedlichen Ausprägungen entsprechend der geographischen Lage des angestammten Territoriums. Während einzelne Gemeinschaften immer noch fast gänzlich unberührt von fremden Einflüssen bestehen, sind für manche Ethnien christliche Inhalte bereits zum festen Bestandteil der Erzähltradition geworden, so dass sie selbstverständlich als ureigenes Narrativ präsentiert werden und dabei gar nicht mehr im Bewusstsein ist, dass es sich um einen fremden »Mythos« handelt. Die Pume beispielsweise präsentierten, auf ihre Schöpfungs-

mythen hin befragt, eine in den Grundzügen christliche Schöpfungserzählung, die nur einige Besonderheiten mit Blick auf die eigene Traditionen aufwies. Sie leben in den leichter zugänglichen *Llanos* Venezuelas, die früher von Kreolen besiedelt wurde als die Gebiete südlich des Orinoco, die erst im 20. Jahrhundert wegen des Reichturns an Bodenschätzen ins Blickfeld gerieten, wo sich aber die meisten indigenen Ethnien befinden.

2 Die Warao leben im Delta des Orinoco und die *curiara* ist das traditionelle Hauptfortbewegungsmittel.

3 In Anlehnung an das Englische benutze ich den Ausdruck »das Supernaturale«, da es zunächst eher neutral ist gegenüber der Unterscheidung zwischen dämonisch und göttlich und will damit der vorschnellen negativen Einordnung durch eine Assoziation mit okkulten Phänomenen vorbeugen, die dem deutschen Ausdruck »übernatürlich« anhängt. Der Vorteil gegenüber Bezeichnungen wie das Göttliche oder Numinose besteht in der Weite des Begriffs, der auch personifizierte Götter und transzendente Wirklichkeiten einschließen kann.

Sie vermeiden es deshalb von Mission zu sprechen, obwohl sie ihr Engagement durchaus aus dem Evangelium begründen würden. Es ist leicht verständlich, dass unter diesen Gegebenheiten viel von interkulturellem Austausch und gegenseitiger Bereicherung der Kulturen die Rede ist, um den Verdacht von kultureller Überlegenheit auszuräumen und die Wertschätzung für die angestammte indigene Lebensweise zum Ausdruck zu bringen.

Auch mir war es wichtig, dass meine Anwesenheit dort nicht missionarisch verstanden wurde und von den jungen Indios befragt, wie ich als Christ zu ihren Traditionen stehen würde, war ich darum bemüht zu erklären, dass der christliche Glaube nicht automatisch mit einer kreolischen Kultur zusammenfällt, sondern dass es ein auf vielfache Weise inkulturiertes Christentum gibt. Ich führte also eine Unterscheidung zwischen Kultur und Religion ein. In unseren weiteren Gesprächen stellte sich heraus, dass sich das mit Blick auf die indigene Wirklichkeitsdeutung nicht ohne Weiteres bewerkstelligen lässt. Sie bewegt sich innerhalb eines »sakralen Monismus«, der keine Ausdifferenzierung der Gesellschaft in Subsysteme kennt. Religion ist hier kein funktionales Äquivalent neben anderen Segmenten. Jedoch wurde bei genauerem Hinsehen auf die Beschreibungen zentraler Momente indigener Tradition auch deutlich, dass sie sich nicht auf einer Ebene von Kultur allein verhandeln lassen. Es bedarf mehr als eines gut differenzierten Kulturbegriffs, um die verschiedenen Bedeutungsdimensionen der Phänomene entsprechend zu würdigen. Ich möchte das mit einem Beispiel erläutern:

Die Fertigung eines Bootes (*curiara*) aus einem Baum bei den Warao² ist zunächst eine kulturelle Leistung in handwerklicher oder künstlerischer Hinsicht. Darüber hinaus ist der gesamte Fertigungsprozess von Ritualen mit sozio-kultureller Bedeutung begleitet. Hier bewegt sich semiotisch gesprochen alles noch auf der Ebene der Pragmatik, obwohl die Semantik auch schon mehrere Bedeutungsebenen kennt. So gibt es rituelle Maßnahmen, die einerseits das Gelingen der Fertigung der *curiara* sicherstellen und andererseits auch eine soziale, Gemeinschaftsstrukturen widerspiegelnde Dimension haben. Insbesondere aber bei einer rituellen Operation, die der Besänftigung des Geistes (*hebu*) des zu diesem Zweck zu fällenden Baumes dient, wird deutlich, dass eine neue Qualität kulturellen Geschehens zum Ausdruck kommt. Wenn mit dem *hebu* das Supernaturale³ direkt adressiert wird, geschieht eine weitere Bedeutungszuschreibung. Die Rede vom Geist des Baumes (*hebu dauarani*) ist mehr als nur ein metaphorischer Ausdruck der Beseelung der Natur. Er impliziert eine kosmologische »Weltinterpretation« und berührt damit die Ebene der Sigmantik, die das Verhältnis eines singulären Geschehens zum Ganzen thematisiert.

Wenn alle diese Dimensionen der Anfertigung einer *curiara* zusammen genommen werden, ergibt sich ein vielschichtiges Bild eines doch eigentlich trivialen Unternehmens. Deshalb ist zu befürchten, dass eine ausschließliche Verhandlung all dieser Einzelmomente unter dem Begriff der Kultur die Tatsache verschleiert, dass es auch um fundamentale Fragen der Weltdeutung geht, die auf Alleinstellungsmerkmale wie Unendlichkeit, Ganzheit, Transzendenz, Unbedingtheit rekurren. Die Rede von Kultur neigt dazu, religiöse Phänomene zu nivellieren, indem sie diese in ihrer Betrachtung vergleichend nebeneinander stellt. Das muss nicht zwangsläufig so sein, doch der Perspektivenwechsel von Religion auf Kultur tendiert speziell in diesem Kontext dazu, die Sigmantik im indigenen Weltentwurf pragmatisch umzudeuten, insbesondere weil das Konzept eines »transphänomenalen Jenseits« nicht gegeben ist. Hier ist die Versuchung, überall nur noch symbolische Ausdrücke sozialer Vorgänge zu sehen, besonders groß.

Die aktuelle Entwicklung hin zu einem »offenen« Kulturbegriff, der sich auf Kollektive bezieht, die durch Netzwerkverbindungen gekennzeichnet sind, antwortet zu Recht auf die Wandelbarkeit und Prozesshaftigkeit sozialer Phänomene. Unter dieser Rücksicht mag es sinnvoll sein, eine Internet-Community gleichberechtigt neben einer beispielsweise

politischen oder durch Sprache verbundenen Gruppe zu betrachten, jedoch muss dadurch auch eine neutralisierende Wirkung auf religiöse Phänomene in Rechnung gestellt werden. Die Einebnung von Religion auf ein sozial-funktionales Niveau führt mit Blick auf das Beispiel indigener Kultur in die Folklorisierung. Eine Folklore-Kultur jedoch taugt im angesprochenen Fall kaum zur Identitätsbildung. Selbstverständlich löst die ausdrückliche Rede von Religion keinesfalls alle Probleme auf einen Streich, zumal dort, wo sie sich von einem evolutionistischen oder offenbarungspositivistischen Vorverständnis nicht ausreichend emanzipiert hat. Allerdings lässt sie eindeutig mehr Spielraum für die Frage nach einer eigenen antireduktionistischen »Sinnlogik« einer regionalen indigenen Phänomenologie,⁴ als wenn diese allein unter dem Thema Kultur verhandelt wird.

2 Missionarische Kommunikation zwischen Kultur und Religion

Auf der Grundlage dieser Überlegung sollte in der Begegnung von christlicher und indigener Weltdeutung die Rede von Mission nicht vorschnell verabschiedet werden, da sie offen legt, dass es um das Aufeinandertreffen unterschiedlicher religiöser Deutesysteme geht. Der Missionsbegriff könnte in diesem Sinne sogar eine Auseinandersetzung auf gleicher Augenhöhe gewährleisten, denn er beruft sich auf ein originäres religiöses Weltverhältnis, das die kulturelle Dimension transzendiert. Es ist nämlich auch im Eigeninteresse von Religionen mit missionarischem Selbstverständnis, an einer antireduktiven Weise der Auseinandersetzung mit religiösen Weltentwürfen festzuhalten. Ihre Vertreter werden sich deshalb eher die Mühe machen, die Semantik fremder Narrative entsprechend zu erschließen, anstatt sie als kulturelle Phänomene komparativ zu verhandeln. Durch die Vermeidung einer belasteten Begrifflichkeit ist noch nichts gewonnen, zumal wenn durch die Verwendung des vermeintlich »unbedenklichen« Kulturbegriffs fundamentale Dimensionen der jeweiligen Lebenswelten in einen toten Winkel rücken. Das kritische Augenmerk richtet sich in diesem Zusammenhang bewusst auf eine Semantik, wie sie durch die Betrachtung von Religion unter kulturwissenschaftlichen Vorzeichen geprägt wird,⁵ denn in einer klassischen Sichtweise schließt der Oberbegriff Kultur auch das Religiöse mit ein.⁶ Das hat den Vorteil, dass die religiös-kulturellen Verflechtungen

4 Vgl. Richard SCHAEFFLER, Art. Religionsphänomenologie, in: Hans WALDENFELS (Hg.), *Lexikon der Religion*, Freiburg/Basel/Wien 1987, 546f.

5 Vgl. Wolfgang GANTKE, Religionswissenschaft im Rahmen der Kulturwissenschaft, in: *ZMR* 89 (2005) 83ff. Er thematisiert den Identitätsverlust der Religionswissenschaft durch die Überführung des Religionsbegriffs in den Kulturbegriff in der Folge der kulturwissenschaftlichen Wende seit der Mitte der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, die sich in einer Abkehr von der Religionsphänomenologie hin zu einer empirischen Religionswissenschaft vollzieht.

6 Vgl. Matthias S. LAUBSCHER, Art. Kultur, religionswissenschaftlich, in: *RGK* 4, Bd. IV, Tübingen 2001, 1820.

7 Exemplarisch formuliert die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils einen solchen Kulturbegriff. Vgl. Peter HÜNERMANN (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. I, Freiburg 2004, Nr. 53, 658.

8 Eine Weise christlicher Mission von Anfang an ist neben der professionellen Missionstätigkeit die kapillare Weitergabe des Glaubens im eigenen sozio-kulturellen Umfeld als sozusagen natürlicher Ausdruck der Begegnung von Glaube und Kultur. Vgl. Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 37. Dieses Grunddatum wird in der Betrachtung der Missionsgeschichte oft vernachlässigt.

9 Eine treffende Zusammenfassung gibt Clemens Ruthner in einer Internetrezension: »Ist für die einen

»Kultur« alles, was an menschlicher Gesellschaft »nicht biologisch« ist (Edward B. Taylor, Jurij Lotman), so ist sie für die anderen eine kollektive Lebensform (»a whole way of life«: T. S. Eliot, Raymond Williams) und für die NachfolgerInnen von Clifford Geertz wiederum eine (textähnliche?) »symbolische Ordnung«, – was den britischen Literaturwissenschaftler Terry Eagleton einmal zu der spöttischen Bemerkung veranlasste: Eigentlich sei für die Postmoderne nur mehr der Augenblick des Sterbens »Natur« und nicht »Kultur.« Vgl. Clemens RUTHNER, URL: www.kakanien.ac.at/rez/CRuthner2.pdf.

10 Vgl. Niklas LUHMANN, Religion als Kultur, in: Otto KALLSCHEUER (Hg.), *Das Europa der Religionen*. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, 293.

immer schon mit bedacht sind. Bedeutend ist auch, dass Religion auf diese Weise nicht nur isoliert und abstrakt in einer Art »Wesensschau« in Augenschein genommen wird, sondern im Hinblick auf ganz konkrete geschichtliche Ausdrücke.⁷ Damit wird verhindert, dass Religion in einem positivistischen Verständnis, das sich auf einen kulturneutralen Standpunkt zurückzieht, das Wort geredet wird. So gibt es beispielsweise nicht *den* christlichen Glauben in einer kulturfreien Sphäre. Wenn eine *sui generis*-Definition für Religion eingefordert wird, die dennoch nicht von einer geschichtsunempfindlichen Wesensbestimmung ausgeht, dann muss innerhalb des gesellschaftlichen Systems anhand ökonomischer, politischer und sozialer Indikatoren aufgewiesen werden, worin ihre originäre Relevanz besteht. Wenn sich diese Relevanz feststellen lässt, dann bezeugt das eine dem Kommunikationsgeschehen von Kultur und Religion innewohnende missionarische Dynamik.

Nicht nur religiöse Überzeugungen sondern auch kulturelle Vorstellungen entfalten ihre Wirksamkeit schon vor jedem bewusst gefassten Entschluss zur Verbreitung. Mission wurzelt in dieser Basiskommunikation, welche die ausschließlich statische Betrachtung eines Nebeneinanders von gesellschaftlichen Segmenten und isolierten Lebenswelten nicht zulässt. Wenn anstatt nur religiöse oder kulturelle Entitäten zu betrachten, die sozialen Akteure und ihr Habitus in Blick genommen werden, wird unterstrichen, dass ein ständiger Vermittlungsprozess von Bedeutungszuschreibungen, der auf religiöse und kulturelle Ideen zurückgreift, veranschlagt werden muss.⁸ Es geht also keineswegs um Loslösung der Religion von Kultur. In dem genannten Beispiel indigener Religiosität ist es zunächst auch gerade deshalb hilfreich, auf den weiteren Kulturbegriff zurück zu greifen, da Kultur und Religion in dieser Weltauffassung nicht einfach zu trennen sind. Allerdings wird in der aktuellen Auseinandersetzung indigener mit kreolischer Kultur in Venezuela deutlich, dass dieser »sakrale Monismus« bereits aufgebrochen ist. Die Schilderungen der Indios zeigen, dass ein Mitglied einer indigenen Ethnie das traditionelle Deutesystem beibehalten kann, aber zugleich seine Lebensweise immer mehr an die kreolische assimiliert oder Kommunitäten den christlichen Glauben annehmen, während sie die indigene Lebensweisen weiterführen. Vor diesem Hintergrund ist es zwingend geboten, zwischen kulturellen und religiösen Traditionen zu unterscheiden, ohne die wechselseitige Bezugnahme aus den Augen zu verlieren. Ich verorte missionarisches Geschehen bewusst in diesen fundamentalen Prozessen sozialer Interaktion, damit auch spezifische Mission im religiösen Kontext nicht auf eine Einbahn-Kommunikation zwischen Sender und Empfänger verkürzt wird.

Die Notwendigkeit in diesem Zusammenhang, die Idee von Kultur zu überprüfen, ergibt sich aber nicht allein aufgrund der komplexen kulturell-religiösen Dynamiken, sondern auch mit Blick auf den aktuellen Diskurs. Von verschiedenen Seiten lautet die Diagnose, dass der Kulturbegriff jegliche Bestimmtheit verloren hat. Es wird ihm attestiert, dass er vage geworden und zum »Overall-Begriff« verkommen sei.⁹ Damit ist der Terminus nicht schon *per se* obsolet, es zeigt sich aber, dass es mit einem Verweis auf die klassische Definition von Kultur als der vom Menschen gestalteten Natur nicht getan ist.

Die Wurzeln dieser problematischen Beziehung zwischen Religion und Kultur sind überhaupt in der Moderne angelegt. Niklas Luhmann weist auf ein grundsätzliches Spannungsverhältnis, das aus der Subsumierung von Religion unter den Kulturbegriff bereits im 18. Jahrhundert erwächst, nachdem Kultur zu einem Zentralbegriff geisteswissenschaftlicher Diskurse und der Vergleich Methode wurde.¹⁰ Das Problematische an dieser Zuordnung wurde zunächst nicht wahrgenommen, da es im Zuge dieser Entwicklung noch einen unangefochtenen archimedischen Punkt der Betrachtung der Kulturphänomene gab: der europäische Gesichtspunkt, welcher der Religion einen mehr oder weniger gesicherten Platz zuwies. Jedoch zu Zeiten der Entlarvung von Eurozentrismen und Postkolonialismus ist das

nicht mehr möglich. Dafür entstehen nun neue Metaphysiken, jedoch ohne dafür Religion in Anspruch zu nehmen: »Vielmehr wird umgekehrt die Religion, wenn sie als Kultur begriffen wird, diesen Erklärungen untergeordnet, sie wird miterklärt wie alles andere und bestätigt damit den Rahmen, indem verdeutlicht wird, was der Fall ist.«¹¹

Vor allem der methodische Vergleich geht also auf Kosten der Religion, da schon im Voraus gewusst wird, was das Ganze zu bedeuten hat, wenn Ähnlichkeiten der Phänomene festgestellt werden. In der eingangs beschriebenen Begegnung von Christentum und indigener Religion äußerte sich das beispielsweise so, dass der christliche Schöpfergott mit den verschiedenen Protagonisten in den indigenen Schöpfungsmythen gleichgesetzt wurde. Dabei wird ignoriert, dass den Schöpferfiguren in den überlieferten Erzählungen meist keine aktuelle Relevanz zukommt. Die Hauptakteure sind stattdessen die guten und die bösen Geister, die mit den Ahnen in Verbindung stehen. Auf diese Weise hat eine Gleichsetzung, aber nicht wirklich eine Auseinandersetzung stattgefunden. Sie nimmt die Ideen beider religiösen Traditionen nicht ernst, wird aber bereitwillig von beiden Seiten akzeptiert, da es in den Diskurs einer neutralen Kommunikation über Religion passt, der von kulturwissenschaftlichen Verständnis vorgegeben wird und nicht mehr die Originarität, welche die Äußerungen der jeweiligen religiösen Tradition beanspruchen, veranschlagt. Dieser Hinweis verweist aber auch auf die Dynamik inter- und intrakulturellen Geschehens, wo unterschiedliche Lebenswelten mit ihren jeweiligen Sinntraditionen immer schon miteinander kommunizieren. Nur die Isolation oder die künstliche Abstraktion in der Idee einer reinen Ursprünglichkeit kann das verhindern oder ignorieren. Gerade der anstößige Missionsbegriff fordert unter dieser Rücksicht ein, die ständig ablaufenden Konstruktionsprozesse sozialer Welten in Reaktion und Verarbeitung des sich verändernden Kontextes mit allen seinen Dimensionen – auch der religiösen – ernst zu nehmen. Denn längst vor jedem bewusst initiierten Austausch von Informationen oder aktiver Konfrontation mit neuen Ideen finden informelle Gespräche und Datentransfers auf »inoffiziellen Wegen« statt, die sich in Neuformulierungen von Bedeutungszuschreibungen niederschlagen.

Mission in dieser Auffassung stellt sich in diese dynamische Wirklichkeit der ununterbindbaren Interaktion von Lebenswelten, im Gegensatz zum objektiven Kulturvergleich, der vom unkommunikativen Beobachterposten aus geschieht. Die Wiederholung von kolonialistischen, paternalistischen und indoktrinären Formen missionarischer Kommunikation, die es unzweifelhaft gegeben hat und gibt, wird jedenfalls nicht dadurch abgewendet, dass dieses Interaktionsgeschehen ignoriert wird. Bezeichnenderweise deuteten die jungen Indios in unseren Gesprächen auch an, dass inzwischen die stärkste Bedrohung ihrer Lebensweise nicht mehr von christlicher Mission, sondern von der zunehmenden Verbreitung kreolischer Musik und Filme herrührt. Da es aber offensichtlich nicht um Religion geht, entgeht diese Weise unterschwelliger Mission der sonst allgegenwärtigen Kritik.

11 Ebd., 303.

12 Vgl. José CASANOVA, Das Problem der Religion und die Ängste der säkularen europäischen Demokratien, in: DERS., *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009, 8ff.

13 Das dokumentiert beispielsweise der Religionssoziologe Hubert Knoblauch: »Zur gegenwärtigen Spiritualität gehört (1) eine entschiedene Orientierung an den subjektiven Erfahrungen, die als besonders und herausragend ge-
deutet werden. (2) Quellen dieser

Deutung sind vor allem in der alternativen Religiosität zu suchen, die sich aus den nicht hegemonialen (östlichen, archaischen, okkulten, mystischen etc.) Traditionen der Religion zusammensetzen. (3) Distanz zur Dogmatik religiöser Großorganisationen und eine Tendenz zum Anti-Institutionalismus verbinden sich mit (4) einer Betonung der religiösen Autonomie des Individuums und damit einem ausgeprägten weltanschaulichen Individualismus. Die Erfahrungsorientierung ermöglicht

(5) eine Art der Ganzheitlichkeit, die die funktionale Differenziertheit für die Einzelnen wieder zusammenhängend deuten lässt. (6) Schließlich gibt es Hinweise darauf, dass »Spiritualität« für die Handelnden selbst zu einem Alternativbegriff für Religion wird. « Vgl. Hubert KNOBLAUCH, *Einleitung: Soziologie der Spiritualität* 2006, URL: www.zfr-online.de/doc/052-einleitung.html.

14 Vgl. *Ad gentes* 1ff (wie Anm. 7), 459ff.

3 Religion unter Generalverdacht

In dieser Betrachtungsweise wird ein neuer Zusammenhang zwischen dem Unbehagen der Rede von Mission und der Subsumierung von Religion unter Kultur plausibel. Die negative Besetzung des Missionsbegriffs hat ihren Grund nicht nur in den dunklen Kapiteln der Missionsgeschichte, die in keiner Weise klein geredet werden sollen, sondern auch in der aktuellen negativen Besetzung des Religionsbegriffs. Der Religionsbegriff ist insgesamt verfehmt in unseren Breitengraden. José Casanova attestiert Europa eine Religionsphobie, die dem Mythos von Säkularisierung als notwendiger Bedingung für die Möglichkeit von Demokratisierung entspringt. Darüber hinaus stellt er einen Generalverdacht der Gewaltverhaftetheit von Religion bei den Westeuropäern fest.¹² Auch beim viel beschworenen Boom des Religiösen in seinen entinstitutionalisierten und individualisierten Formen, verflüchtigt sich der Religionsbegriff zunehmend und stattdessen wird von Spiritualität gesprochen.¹³ Religion assoziiert Institutionen mit hegemonialem Anspruch, die im Zuge einer verbreiteten Skepsis gegenüber Globalisierungsprozessen negativ beurteilt werden. Christliche Gemeinschaften, die den Anspruch kund tun, die Herrschaft Gottes überall aufzurichten oder die Idee von einem christlichen Volk, das die ganze Menschheitsfamilie umfasst, kommen dabei nicht gut an. Ebenso widerspricht die Bestimmung von Mission als die Erfüllung und Kundgabe eines Heilsplanes Gottes in der Welt und in ihrer Geschichte¹⁴ dem Bedürfnis nach individueller spiritueller Entfaltung und persönlicher Erfahrung selbst von Christen. Es wird nicht nur ein Missionsverständnis des 19. Jahrhunderts, das dem Verdacht des Kulturimperialismus ausgesetzt ist, abgelehnt, sondern auch eine Auffassung von Mission, wie sie beispielsweise durch das Zweite Vatikanische Konzil zum Ausdruck kommt, ist nicht unbedingt mit den Vorstellungen aktuell praktizierter Religiosität kompatibel. Im binnenkirchlichen Raum ist man sich dessen nicht immer bewusst.

Wenn hier für eine positive Wiedergewinnung des Missionsbegriffes plädiert wird, dann kann es nicht um ein trotziges Dagegenhalten gegen den Zeitgeist gehen. Vielmehr muss der Anstoß von einem neu ernst genommenen Begriff von Religion kommen, der sich gegen eine Einebnung im allgemeinen Kulturvergleich wehrt und zugleich ganz klar seine Kulturverortung anerkennt. Eine versimplifizierende Dichotomisierung von gefährlicher religiöser Usurpation und harmlosen kulturellen Austausch wird damit aufgedeckt. Die Rede von Mission verschleiern eben nicht, dass es in der interkulturellen Begegnung um grundsätzliche Fragen des Weltverständnisses geht, die weitreichende Konsequenzen für das Zusammenleben der Völker haben, da sie globale Probleme betreffen und die Themen Gerechtigkeit und Frieden umfassen. In einer globalisierten Welt können Urteile, die über das Wohl und Wehe von Millionen von Menschen entscheiden, nicht je nach regionaler Weltanschauung verhandelt werden.

4 Grundlegung der Mission in der Transkulturalität von Religion

Klar ist, dass eine Neubesinnung auf den Missionsbegriff sich nicht *eo ipso* gegen Inkulturation oder Kontextualisierung ausspricht. Vielmehr deutet das Inkulturationskonzept bereits in diese Richtung. Denn zum einen wird christlicher Glaube als von jeher inkulturiert aufgefasst. Zum anderen wird das Evangelium aber auch als jede konkret verfasste Kultur transzendierend verstanden, auch wenn es immer kulturell bestimmt bleibt. Das heißt, dass das Evangelium niemals deckungsgleich in einer Kultur aufgeht und in der Tat liegt eine

wichtige Dimension des Inkulturationsgeschehens darin, dass das Evangelium aus dem Kontext einer jeweiligen Kultur heraus, diese Kultur auch verwandelt.¹⁵ Im Rahmen von Kontextualisierung bedeutet das, immer auch nach dem Text und seinen Übersetzungen in den Kontext zu fragen. Jedoch meint Transkulturalität mit Blick auf das Evangelium gesprochen nicht die Extrapolation eines kontextfreien Textes aus den offensichtlich kulturbedingten Inhalten der Evangelien. Zwischen Text und Kontext lässt sich nur dann sinnvoll differenzieren, wenn das Verhältnis nicht abstrakt betrachtet wird, sondern wiederum die Akteure in Blick genommen werden, in deren Habitus sowohl bedingende als auch gestaltende Momente kulturellen Geschehens sich treffen.¹⁶

Auch nichtchristliche Traditionen beanspruchen diesen transkulturellen Aspekt. Er ist charakteristisch für universalistische Religionen. Allerdings muss »universal« in diesem Zusammenhang so verstanden werden, dass damit nicht ein absoluter Standpunkt vertreten wird, der die Verhältnisse außerhalb von Raum und Zeit beschreibt. Es wird lediglich in Anspruch genommen, Aussagen über die Wirklichkeit zu treffen, deren Gültigkeit Zeiten und Räume übergreifen. Naturwissenschaften beanspruchen mit ihren Aussagen ebenfalls Universalität, beschäftigen sich in der Regel aber nur mit einem Segment der Wirklichkeit. Und jede positiv geäußerte Idee auch in wirtschaftlicher oder politischer Hinsicht fällt, wenn sie sich nicht selbst außer Kraft setzen will, implizit ein Urteil über wahr und falsch, das nicht nur regionale Bedeutung haben soll. Religiöse Universalismen zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich auf Fragen nach dem Ganzen und Sinn beziehen und teleologisch angelegt sind. Die gegenwärtig einflussreichste universale Idee sind die Menschenrechte. In dieser Hinsicht ist interessant, dass José Casanova einen Trend zur Sakralisierung der Menschheit durch die Globalisierung der Menschenrechte ausmacht.¹⁷ Insbesondere das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnet in seinen Augen einen entscheidenden Schritt in diese Richtung. Der Hinweis auf die Menschenrechte macht deutlich, dass universalistische Ideen missionarisch ausgelegt sind, da ihre weltweite Verwirklichung verlangt und aktiv betrieben wird. Selbst die Katholische Kirche wird mit diesem »Missionsziel« als Anwältin der Menschenrechte in außerkirchlichen Kreisen akzeptiert. Das Thema Menschenrechte macht auch deutlich, dass die Frage der Gültigkeit jeder universalistischen Position auf hermeneutische Grundfragen verweist.

15 Vgl. *Evangelii nuntiandi*. Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute von Papst Paul VI, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Bonn 1975, Nr. 20. Arij Roest Crolius weist für das katholische Verständnis von Inkulturation zu Recht darauf hin, dass es sich in diesem Sinne um einen »ortskirchlichen« Prozess handelt, da es immer um konkrete Menschen vor Ort geht. Abstrahierend beschreibt er zwei Momente von Inkulturation *ad intra* und *ad extra*, die eigentlich in einer Bewegung zusammengehen. Vgl. Arij ROEST CROLIUS, Die ethnologisch-religionswissenschaftliche und missionstheologische Diskussion um En- und Inkulturation, in: Andreas LIENKAMP/Christoph LIENKAMP (Hg.), *Die Identität des Glaubens in den Kulturen*, Würzburg 1997, 20ff.

Der Begriff Inkulturation wird auch kritisiert, da er die »Einpflanzung« eines akulturellen Evangeliums in einen kulturellen Kontext konnotiere. Tatsächlich verwendet beispielsweise das Zweite Vatikanische Konzil in *ad gentes* den Begriff der Implantation in diesem Zusammenhang, geht aber im Sinne von Roest Crolius darüber hinaus. Heinrich Schäfer macht unter dieser Rücksicht eine Unterscheidung zwischen Kontextualisierung und Kontextualität, die die Diskussion über Adaption und Inkulturation widerspiegelt. Er gebraucht Kontextualisierung synonym zu Inkulturation im Sinne von Adaption. Ich stimme ihm zu, dass von grundsätzlicher Kontextualität auszugehen ist, dennoch möchte ich den Begriff Kontextualisierung in diesem Zusammenhang nicht aufgeben, weil damit ein prozesshaftes Moment zum Ausdruck kommt. Vgl. Heinrich SCHÄFER,

Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religions-theorie im Anschluss an Pierre Bourdieu, Frankfurt a. M. 2004, 66ff.

16 *Evangelii nuntiandi* stellt ebenfalls die Person in ihrer sozialen Einbindung und Verwiesenheit auf Gott in den Mittelpunkt der Kommunikation zwischen Evangelium und Kultur. Vgl. (wie Anm. 15), Nr. 20.

17 CASANOVA, Westliche christliche Säkularisierung und Globalisierung, in: DERS., *Angst* (wie Anm. 12), 116f.

18 Vgl. Richard SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie*, Freiburg 2002, 305.

19 Vgl. SIEVERNICH, *Mission* (wie Anm. 8), 75ff.

20 CASANOVA, Westliche christliche Säkularisierung und Globalisierung, in: *Angst* (wie Anm. 12), 118.

Denn gerade wenn es nicht um partikularistische Lehrmeinungen geht, sondern um eine Menschheitsidee, dann kann die Wahrheitsfrage nicht ausgeklammert werden. So zeigt sich deutlich im inter- und intrakulturellen Gespräch, dass es nicht reicht, einfach einen europäischen Menschenrechtskatalog einzuklagen.

Wenn Kultur jedoch weithin nur noch als ein »Interpretationsmodell« aufgefasst wird, dann ist es ihr nicht mehr erlaubt, innerhalb ihrer Domäne den Maßstab universaler Gültigkeit anzulegen. Die Rede von einer Menschheitskultur wird unter diesen Prämissen zu Recht aufgegeben. Was bleibt, ist der methodische Vergleich der Einzelkulturen, dem es nicht zusteht normative Aussagen zu machen. Die alleinige Konzentration auf partikulare Kontextualisierungen – jeder solle sich auf seinen Bereich beschränken – ist jedoch unter dem Befund zunehmender weltweiter Vernetzung schlichtweg nicht verantwortbar. Das haben universalistische Religionen anscheinend schon vor einer Globalisierungsdiskussion, die jetzt in aller Munde ist, erkannt.

5 Mission als dialogisches Geschehen

Der Anspruch universaler Gültigkeit begründet auch den missionarischen Charakter von Religionen wie dem Christentum. Das muss nicht Überpfropfen von fremden Ideen bedeuten, denn religiöse Wahrheit erschließt sich nach christlichem Offenbarungsverständnis dialogisch. Damit wird Sprache als Terrain abgesteckt, auf dem das Wechselspiel von Überlieferung und Neuerung stattfindet, da Dialog eine klare Kontextverwiesenheit und Internalisierung vorgegebener Narrative in der Interaktion von Kultur und Individuum offenbart.¹⁸ Zugleich verweist religiöses Sprechen aber auf eine eigene Sinntradition und ein »autonomes Sprachspiel«, also auf ein transkulturelles Element. Dieses Zueinander von Kontextualität und Transkulturalität bestimmt die Phänomenologie der christlichen Mission, so dass sie sich an den Schnittstellen von Kultur und Religion bewegt. Wahrheitsanspruch und Dialogcharakter schließen sich nicht gegenseitig aus, denn die Anrede lässt Raum für die freie Antwort der Dialogpartnerin. In der Bibel ist diese »göttlich-menschliche Kommunikation« ein Grundmotiv und christliche Mission kann in dieser Sicht als Fortführung eines »Heilsdialogs« verstanden werden.

Dass dieser dialogische Charakter christlicher Mission in der Missionsgeschichte teilweise fast total verdunkelt war, lässt sich nicht leugnen. Allerdings gab es immer auch trotz des politisch-imperialistischen Kontextes von Mission Stimmen, welche die Freiheit der Antwort einklagten und damit Zeugnis gaben von diesem *Proprium* christlicher Verkündigung.¹⁹ Christliches Missionsgeschehen ist auch dann dialogisch, wenn es nicht explizit als interreligiöser Dialog geschieht, denn immer ist Sprache im Spiel. Damit erfüllt christliche Mission, was José Casanova durch die Emergenz eines »globalen Denominationalismus« als Aufgabe an die religiösen Traditionen gestellt sieht. Er prognostiziert, dass, weltweit betrachtet, die Entwicklung von konkurrierenden partikularistischen Universalismen hin zu einem globalen denominationalen Kontextualismus gehen wird. Zu den deterritorialisierten, transnationalen imaginierten Gemeinschaften (globale *Ummas*), die in Zukunft die Hauptakteure in der weltanschaulichen Kommunikation sein werden, zählen bei ihm auch die »Weltreligionen«: »Jede ›Weltreligion‹ beansprucht ihr universales Recht, einzigartig und verschieden zu sein, also ihren Partikularismus, zur gleichen Zeit aber präsentiert sie sich global als ein universaler Pfad für die gesamte Menschheit. Globaler Denominationalismus entsteht durch den Prozess der gegenseitigen Anerkennung der partikularen wie der universalen Ansprüche.«²⁰

Ob diese Verhältnisbestimmung mit dem Neologismus »global« (global und lokal) auf den Nenner gebracht werden muss, sei dahin gestellt, doch das notwendige Zueinander von regionaler und universaler Identität wird in jedem Fall unterstrichen. Die gegenseitige Anerkennung der partikularen wie der universalen Ansprüche geschieht in der christlichen Mission durch das Paradigma der Inkulturation. Die Wahrheit des Evangeliums wird in der Begegnung seines Kontextes mit einem anderen Umfeld neu ausgesprochen. Zugleich muss sich jedoch jedes Bemühen um Kontextualisierung davor hüten partikularistisch zu werden. Gerade das missionarische Selbstverständnis bewahrt das Christentum davor provinziell oder esoterisch zu werden. Dialogische Mission kennt ein Moment der Reziprozität, da ein Teil des Outputs in der Interaktion von Kultur und Religion als Input zurückfließt. Der Missionar ist kein Emissär, der nur als Überbringer einer Botschaft dient und zu ihr in einem neutralen Verhältnis steht. Er selbst ist Teil der Botschaft und tritt in seiner Person in Dialog mit dem Evangelium und mit der begegnenden Kultur. Die Begegnung wird dann aber auch wieder Rekurs nehmen auf die partikuläre Phänomenologie des Ausgangs und eine Neureflexion provozieren, sofern der dialogische Charakter ernst genommen wird.

6 Mission und interreligiöser Dialog

Schließlich muss, wenn Mission als *Proprium* transkultureller Deutesysteme ausgewiesen wird, eine formale Verhältnisbestimmung zum interreligiösen Dialog geschehen.²¹ Wird Mission selbst dialogisch aufgefasst, ist einerseits eine strikte Abgrenzung nicht mehr zulässig. Andererseits kann Mission nicht vollständig in den interreligiösen Dialog überführt werden, denn Mission umfasst mehr als nur das Gespräch: der religiöse Universalismus ist zugleich theoretisch und praktisch.²² In einem christlichen Verständnis besteht die Weitergabe des Glaubens nicht nur in der Zustimmung zu Konzepten. Sie beinhaltet die Eingliederung in eine Glaubensgemeinschaft und die praktische Umsetzung, die sich nicht allein kognitiv mit den Fragen nach gelungenem Menschsein auseinander setzt. Er formuliert nicht nur einen Wahrheitsanspruch, sondern beschreibt zugleich einen Heilsweg, der die ganze Person in allen Aspekten des Lebens betrifft. Der christliche Heilsweg spricht von Nachfolge, der ein Vollzugscharakter eigen ist.²³ Insgesamt gilt für religiöse Universalismen, dass sie auf die Verwirklichung einer neuen individuellen und sozialen Lebenskultur zielen, indem alle Aspekte des Lebens durch das spezifische Weltverhältnis neu bewertet werden. Insofern vollzieht sich in allen Prozessen der Lebensweltgestaltung, die ihre Impulse aus universalistischen Ideen erhalten, missionarisches Geschehen. Mission kann in dieser Hinsicht als Gestaltwerdung eines religiösen Universalismus gleichsam in einem autotelischen Charakter verstanden

21 Thomas Roddey weist darauf hin, dass das Dokument »Dialog und Verkündigung« von 1991 eine an die Vertreter der pluralistischen Religions-theologie adressierte Krisenintervention darstellt, das der Ansicht entgegen wirken soll, dass der interreligiöse Dialog die Verkündigung ablöse. Dialog und Verkündigung werden als Ausdifferenzierungen des einen übergeordneten Sendungsauftrags der Kirche zur Evangelisierung dargestellt. Vgl. Thomas RODDEY, *Das Verhältnis der Kirche zu den nicht-*

christlichen Religionen: die Erklärung »Nostra aetate« des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt, Paderborn 2005, 137.

22 Vgl. Robert SPAEMANN, Sollten universalistische Religionen auf Mission verzichten?, in: KALLSCHEUER (Hg.), *Europa* (wie Anm. 10), 280.

23 In *Evangelii nuntiandi* wird die Evangelisierung einer Kultur über territoriale und quantitative Aspekte hinaus (Nr. 19) als »innere Umwandlung«, die zur »Erneuerung der

Menschheit« in allen Bereichen führt, beschrieben (Nr. 18). Vgl. wie Anm. 15.

24 Ähnlich besteht im Sinne von *Evangelii nuntiandi* eine absolute Verpflichtung der Kirche zur Evangelisierung, da es um ihre »tiefste Identität« (Nr. 14) und »innerstes Wesen« geht (Nr. 15). Vgl. ebd.

25 Vgl. *Mission und Dialog* (1984), *Redemptoris Missio* (1990), *Mission und Verkündigung* (1991).

26 Vgl. *Nostra aetate* 1 (wie Anm. 7), 355f.

werden, da Handlung und Bewusstsein sozusagen zusammenfallen, wenn die missionarische Aktivität intrinsisch aus der universalen Idee motiviert wird.²⁴

Selbstverständlich beschränkt sich auch der interreligiöse Dialog nicht nur auf kognitive Aspekte. Beispielsweise sprechen die lehramtlichen Verlautbarungen der Katholischen Kirche zu diesem Thema von einem Dialog des Lebens, welcher der Verständigung dient, aber auch in die konkrete Zusammenarbeit führen kann.²⁵ Entscheidend ist jedoch die Zuordnung, denn interreligiöser Dialog wird überhaupt erst zur Frage, wenn die missionarischen Selbstvollzüge von religiösen Universalismen aufeinandertreffen. Aus dieser Verhältnisbestimmung ergeben sich unterschiedliche Qualitäten in der Begegnung mit Kultur, die durch die Differenzierung von Interkulturalität und Transkulturalität eingeholt werden soll. Ein erneuter Blick auf die Menschenrechte wird das verdeutlichen: Ihre Idee verlangt zwingend die aktive Umsetzung und in bestimmten Fällen geht damit die Forderung nach Aufgabe von kulturellen oder religiösen Traditionen einher. Es leuchtet ein, dass die Durchsetzung nicht durch den Respekt vor kulturellen Eigenheiten eingeschränkt werden kann. In manchen Kulturen zeigt ihre Verwirklichung den Beginn eines tiefgehenden sozialen Wandels an. Es wäre kurzsichtig zu meinen, es würden nur isolierte partielle Veränderungen ausreichen, da die Grundfragen menschlicher Existenz angesprochen werden. Diese Einsicht ist von besonderer Bedeutung für die Diskussion um die universelle Validität, die für sie in Anspruch genommen wird, obwohl sie in einem regionalen Kontext entwickelt wurden. Selbstverständlich kann es unterschiedliche Verwirklichungsweisen je nach Kontext geben, aber ihre grundsätzliche Gültigkeit kann nicht jeweils regional neu verhandelt werden, ohne die Idee insgesamt zu untergraben. Aufschlussreich ist deshalb die Rede von einer »Sakralisierung« der Menschheit durch die Globalisierung der Menschenrechte, die José Casanova in diesem Zusammenhang einbringt. Inwiefern das inhaltlich zulässig ist, ist hier nicht von Belang. In phänomenologischer Hinsicht richtet sich das Interesse auf die formale Feststellung, dass hier eine Sakralisierung stattfindet, die bewirkt, dass eine bedingte Gültigkeit der Menschenrechte aufgrund kultureller Eigenheiten tabu ist.

Mit diesem Rückgriff auf Sakralität bekommt die Argumentation eine neue Qualität, da damit auf eine unhinterfragbare transkulturelle Grundlegung rekurriert wird, die sich letztlich der weiteren Diskussion entzieht. Hier genügt die Feststellung, dass damit auch in der Frage der Menschenrechte auf den unterschiedlichen Ebenen von Interkulturalität und Transkulturalität operiert wird. Universale Religionen beanspruchen diese transkulturelle Dimension nicht nur, sondern sie füllen sie positiv. So bekundet beispielsweise im christlichen Kontext das Zweite Vatikanische Konzil eine universale Menschheitsidee, indem es davon ausgeht, dass alle Völker eine einzige Gemeinschaft bilden und denselben Ursprung haben. Gott wird als dasselbe letzte Ziel für alle Menschen genannt und weiterhin wird behauptet, dass alle Religionen Antworten auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins geben.²⁶ Darüber hinaus werfen universale Religionen nicht nur die Frage nach Sinn und Ziel und nach dem Geheimnis unserer Existenz auf, sondern formulieren Antworten, die auf konkrete individuelle, politische, ökonomische und soziale Verwirklichung zielen. Wenn sie auf diese Weise Lebenswelten aktiv gestalten, sind sie immer schon missionarisch tätig. Mission weist sich daher als intrinsisches Moment ihrer Transkulturalität aus.

Die Tatsache, dass dieser transkulturelle Anspruch im interreligiösen Gespräch und auch im weltanschaulichen Diskurs immer wieder neu begründet werden und je nach Lebenswelt neue Formen des Ausdrucks finden muss, mindert seine Gültigkeit genauso wenig wie im parallel gelagerten Fall der Menschenrechte. Mission ist demgemäß in einem christlichen Verständnis nicht etwas, was darüber hinaus noch zu tun wäre, sondern bedeutet Selbstvollzug der transkulturellen Dimensionen menschlicher Existenz. Mission ist im fort-

dauernden Prozess der Interaktion von Kultur und Transkulturalität angelegt, der nur in der Abstraktion vorübergehend ausgesetzt werden kann. Folglich ist interreligiöser Dialog erst in einem zweiten Schritt die Konsequenz aus diesem transkulturellen Anspruch in der interkulturellen und intrakulturellen Begegnung. Die Alternative interreligiöser Dialog oder Mission stellt sich in dieser Betrachtungsweise also gar nicht. Erst, wenn im interkulturellen Bereich verschiedene transkulturelle Überzeugungen in ihrem missionarischen Vollzug aufeinander treffen, dann verpflichtet das zum Gespräch, das gegenseitige Bereicherungen und Zusammenarbeit im Hinblick auf gemeinsame Überzeugungen beinhalten kann. Dadurch, dass diese konsekutive Bezugnahme offen gelegt ist, wird auch der Verdacht ausgeräumt, dass unter der Vorgabe von Dialog verkappte Mission geschehe. Denn die Grundmotivation kommt auch hier aus dem missionarischen Moment als Ausdruck eines Universalismus, der die gesamte Menschheit mit allen Dimensionen der Realität in Blick hat. In dieser Linie kann sich der interreligiöse Dialog nicht mit Konsensformeln begnügen, sondern er wird auch danach fragen, was zum umfassenden Heil aller Menschen zu tun ist. Wenn dieses Verhältnis transparent gemacht wird, tut das dem Gespräch keinen Abbruch, sondern es führt zur Aufrichtigkeit in der interreligiösen Begegnung. Überhaupt wäre auch hier wieder zu fragen, welche theoretischen Entscheidungen sich eigentlich hinter diesem Verdacht verbergen. Es könnte nämlich sein, dass die Religionen selbst weniger ein Problem mit dem jeweiligen Missionsanspruch haben als der so genannte neutrale Diskurs über Religion, der Unterschieden durch immer weitere Differenzierungen begegnet mit dem Ziel der gegenseitigen Schonung. Luhmann diagnostiziert in diesem Zusammenhang Formen »zivilisierter« Interaktion, welche durch die religionswissenschaftlichen und soziologischen Diskurse suggeriert werden, da sie die Deutungsheftigkeit in Sachen Religion für sich beanspruchen.²⁷

7 Ausblick

Natürlich wäre es blauäugig zu meinen, allein durch eine neue Konzentration auf den Terminus »Religion« würden sich die Probleme lösen. Der Religionsbegriff gibt mindestens genauso viele Rätsel auf wie die Rede von Kultur. Das sieht im ersten Moment nur nach einer Problemverschiebung aus. Doch die aktuelle Präsenz religiöser Themen in den öffentlichen Diskursen erhebt sich über die methodologischen Zweifel und schafft Fakten. Das Moment der Indifferenz verflüchtigt sich zunehmend und eine Tendenz zur Deprivatisierung des Themas Religion wird erkennbar. Aufgrund der zunehmenden interkulturellen und intrakulturellen Berührungspunkte, aus denen sich neue Konfliktfelder ergeben, da verschiedene transkulturelle Ansprüche aufeinander treffen, werden

²⁷ Vgl. LUHMANN, Religion als Kultur, in: KALLSCHEUER (Hg.), *Europa* (wie Anm. 10), 304.

²⁸ Wolfgang Gantke verweist in diesem Zusammenhang auf die Notwendigkeit einer »transzendenz-offenen« Kulturwissenschaft. Vgl. GANTKE, Religionswissenschaft (wie Anm. 12), 89ff.

²⁹ Vgl. Anselm STRAUSS, *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung, München 1998.

vermehrt Beurteilungen und Bewertungen gefordert. Dass das einem häufig konfliktiven Hintergrund entspringt, tut der Sache keinen Abbruch, vielmehr wird dadurch die öffentliche Relevanz des Themas unterstrichen.

Auch wenn ich in diesem Zusammenhang die Frage der Funktion von Religion und ihrer gesellschaftlichen Notwendigkeit nicht den Religionswissenschaftlern oder Soziologen überlassen möchte, heißt das dennoch nicht, diese Wissenschaften aus der Diskussion zu verbannen. Sofern die Frage der theoretischen Grundlagen nicht ausgeklammert wird, leisten diese Disziplinen unverzichtbare Beiträge, wenn es um interreligiösen Dialog und Mission geht.²⁸ Vor allem zur Erstellung einer angemessenen Begrifflichkeit in der Rede von religiösen Phänomenen muss auf die Ergebnisse der Religionsforschung zurückgegriffen werden, denn sie bietet ein differenziertes Instrumentarium, durch das die regionalen Theologien herausgefordert werden, sich gegenseitig verständlich zu machen und nicht nur binnenreligiös mit geoffenbarten Wahrheiten zu operieren. Religionswissenschaft, Religionssoziologie und Kulturanthropologie haben die Komplexität religiöser Phänomenologien ausreichend dokumentiert und zwingen zu einer differenzierten Sicht von Religion. In einem nächsten Schritt braucht es zugleich auch den Mut zur Typologie und zur Theoriebildung. Besonders empirisch-qualitative Forschung scheint mir dazu geeignet, da sie »konzeptuelle Dichte« anzielt bei einer gleichzeitigen steten Rückgebundenheit an empirische Daten. Ihr geht es nicht nur um deskriptive Erfassung religiöser Verhältnisse in einer möglichst großen Informationsfülle, sondern um die Analyse dessen, was sich zeigt.²⁹ Da es sich nun einmal zeigt, dass das Thema Religion relevant ist und dabei die Frage der Mission, trotz der unbestrittenen negativen Begriffsgeschichte, nicht ohne Weiteres ausgeklammert werden kann, ergibt sich eine ausreichende Schnittmenge zur gemeinsamen Betrachtung. Die Rückbindung an den Gedanken der Transkulturalität religiöser Universalismen lässt eine Beschäftigung mit dem Thema unter neuen Vorzeichen zu. Durch die Analyse empirischer Daten könnte nun geprüft werden, ob ein in diesem Sinne erweiterter Missionsbegriff tatsächlich dazu beiträgt, die aktuelle religiöse Situation adäquat zu erfassen. In jedem Fall müsste dabei eine Engführung des Begriffs auf eine westeuropäische Sichtweise vermieden werden. Denn so viel steht bereits fest: Die Manifestation transkultureller Ansprüche ereignet sich gegenwärtig unter veränderten Rahmenbedingungen, die sowohl Theologie als auch Religionsforschung neu herausfordern. Die Begegnung mit anderen territorial fest umrissenen Religionen ist nicht mehr ihr primärer Ort. Religiöse Verfasstheit ist immer stärker durch Entterritorialisierung gekennzeichnet, so dass auch Mission sich nicht mehr einfach auf ein fein säuberlich definiertes Außen bezieht. Mission *ad intra* und *ad extra* geht fließend ineinander über und bestimmt sich nicht mehr geographisch. Die Glaubensweitergabe bekommt auch in einem bisher selbstverständlich von Tradition bestimmten Kontext immer mehr einen »missionarischen« Charakter. Darüber hinaus ist das Feld der interreligiösen Begegnung von einer verstärkt offenen Netzwerkstruktur und hybriden religiösen Verhältnissen geprägt. Nicht unbedingt das Aufeinandertreffen verschiedener klar definierter Wahrheitsansprüche bestimmt das Bild, sondern eine ganze Bandbreite religiöser und areligiöser Verhaltensweisen, die von Ablehnung über Indifferenz bis Eklektizismus in unterschiedlichen Abstufungen gehen. In der Zusammenschau all dieser Phänomene ist das Thema Mission unabdingbar. Auf diesem Hintergrund bevorzuge ich auch in einem christlichen Kontext den Begriff Mission gegenüber der Rede von Evangelisierung oder Sendung, da er sowohl auf andere religiöse Traditionen als auch auf säkulare Organisationen anwendbar ist und damit erst den ausreichenden Spielraum für die in der aktuellen Situation gebotene umfassendere Betrachtung bietet.

Zusammenfassung

Die Subsumierung von Religion unter Kultur in der Moderne führt durch die Unbestimmtheit des Kulturbegriffs zu einer Neutralisierung religiöser Phänomene. Wenn stattdessen das fundamentale Kommunikationsgeschehen zwischen Kultur und Religion ernst genommen wird, dann eröffnet sich die Möglichkeit einer positiven Wiedergewinnung der Rede von Mission. Anhand der Diskussion der Menschenrechte wird aufgezeigt, dass die dabei von Religionen beanspruchte Transkulturalität durchaus Parallelen im Gültigkeitsanspruch »säkularer« Universalismen hat. Durch die daraus folgende dialogische Bestimmung von Mission ergibt sich auch kein Widerspruch zum interreligiösen Dialog.

Abstract

As a consequence of the indeterminate nature of the concept of culture, the subsumption of religion under culture in the modern age results in a neutralization of religious phenomena. If the fundamental occurrence of communication between culture and religion is taken seriously instead, then the possibility for a positive recovery of talk about mission or missionary work opens up. With the aid of the discussion of human rights it is shown that the transculturality asserted here by religions definitely has parallels in the claim to validity of »secular« universalisms. A contradiction to interreligious dialogue does not arise here either as a consequence of the ensuing dialogical determination of mission ministry.

Sumario

Subsumir a la religión bajo cultura en la modernidad conduce, por la indeterminación del concepto de cultura, a una neutralización de los fenómenos religiosos. Si, en cambio, se toma en serio la comunicación fundamental existente entre cultura y religión, se nos abre la posibilidad de una nueva apropiación positiva del discurso sobre la misión. Partiendo del debate sobre los derechos humanos, el artículo muestra que la »transculturalidad« que pretenden las religiones tiene un cierto paralelismo en la pretensión de valor de los universalismos »seculares«. La determinación dialogal de la misión, que viene a continuación, no está en contradicción con el diálogo interreligioso.

Kirche, »neue Heiden«, neues Lernen

Mission in Katechese und Religionspädagogik:

50 Jahre Missionskatechetischer Kongress 1960 in Eichstätt

von Engelbert Groß

1 »Wie ein Lack auf einem Möbel«: christlicher Glaube

In der Reihe der katechetisch-religionspädagogischen Kongresse in Deutschland¹ wird auch die *Internationale Studienwoche über Missionskatechese* aufgeführt, die vom 21. bis zum 28. Juli 1960 im bayerischen Eichstätt stattgefunden hat. Inhaltlich war sie auf »ein Programm der Weltkirche zur Erneuerung der Katechese«² ausgerichtet. Initiative und Konzept stammten von P. Johannes Hofinger SJ, der damals in Manila/Philippinen das *Institute of Mission Apologetics* leitete. Missionare und Bischöfe aus aller Welt, »Fachleute der Heimat und erfahrene Katecheten der Mission« trafen sich in Eichstätt »zu einem fruchtbaren Gespräch«³, wach und offen für die inzwischen stark gewordenen »Bedenken, das Christentum sei zu sehr bloß wie ein Gewand angezogen worden ...; es sei wie ein Lack auf einem Möbel«⁴. Der damals 44jährige Kapuziner Walbert Bühlmann war sich sicher, dass diese Bedenken nicht unbegründet wären und unterschrieb die Feststellung, »der Katechismusunterricht sei ganz allgemein zu mechanisch und habe zu wenig Verbindung mit dem christlichen Leben«⁵, und der Unterricht sei »derart mit westlichen Elementen durchsetzt, dass man ihn allzu leicht mit der europäischen Zivilisation verwechselt«⁶. Diese problematische Situation vor Augen, sind Katecheten aus den so genannten Missionsländern nach Eichstätt aufgebrochen, unter dem Druck ihrer Erfahrung, dass ihre bisherige katechetische Arbeit mit neuscholastisch gearbeiteten Katechismen und ihrer diktathaften Frage-Antwort-Methode ein lebloser Ansatz sei. Sie kamen in der Erwartung, in Deutschland Impulse und Hilfen für die notwendige katechetische Reform zu erhalten und in den Gesprächszirkel der deutschen Katechetiker aufgenommen zu werden. Spitz gemacht für diese Erwartung hatte sie Johannes Hofinger, 1905 in Tirol geboren, 1984 in New Orleans/LA verstorben, Schüler des Innsbrucker Josef Andreas Jungmann SJ (1889-1975), des bedeutenden Liturgiewissenschaftlers und Katechetikers. Bei ihm gewann J. Hofinger seine Einsicht in die grundsätzliche Einheit von Leben und Glauben. Daraufhin verabschiedete er sich von jedweder »ungesunden katechetischen Scholastik«⁷ und deren Kognitivismus und Lebensferne. Das konkrete Leben wahrnehmen, das musste auch heißen: »Entfremdung von Religion«⁸ registrieren und darauf reagieren. Josef Andreas Jungmann hatte deswegen deutlich gemacht, eine gottentfremdete Umwelt müsste in der Art und Weise der Katechese »wohl beachtet werden«⁹.

1 Vgl. Ralf SAUER, Katechetische Kongresse, in: *LThK*³ V, 1308.

2 So lautet der Untertitel der Kongressdokumentation.

3 Johannes HOFINGER, *Katechetik heute*. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in

Mission und Heimat, Freiburg/Basel/Wien 1961, 10 (Dokumentationsband).

4 So sagte es P. Walbert Bühlmann OFMCap in seinem Vortrag Katechetische Anpassung unserer Verkündigung an das Missionsvolk, in: HOFINGER, *Katechetik* (wie Anm. 3), 84.

5 Ebd.

6 Ebd., 86.

7 Johannes HOFINGER, *Living in the Spirit of Christ*, Pecos NM 1977, 23.

8 Josef Andreas JUNGMAHN, *Katechetik*, Freiburg/Basel/Wien 1955, 54.

9 Ebd.

Die, die 1960 nach Eichstätt strebten, interessierten sich darum besonders für den neuen, 1955 erschienenen, *Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands*, den – von der Farbe des Einbandes her so genannten – *Grünen Katechismus*¹⁰. Er galt als reformerischer Durchbruch, als Durchbruch hinaus aus dem bisherigen weltweit praktizierten Ordnungsprinzip der Katechese, das aus Apologetik wider die Reformation und gegen Häresie resultierte und nun schon seit Jahrhunderten weithin unreflektiert angewandt wurde, als Durchbruch hinein in eine katechetische Struktur kerygmatischer Art, also in ein Konzept, dessen Dimensionen biblisch, liturgisch und lebensrelevant erschienen. Das bedeutete, Katechetik muss Kontakt aufnehmen zu Psychologie, Sozialwissenschaft, Erziehungswissenschaft, damit Katechese als praktische Glaubens- und Lebenshilfe tatsächlich darauf abzielen kann, dass Menschen sich in Gott verlieben und von daher Welt gestalten.

Persönlich bezog J. Hofinger diesen katechetischen Realismus auch aus den Erfahrungen, die er bis 1949 als Missionar in China gemacht hatte. Mit ihnen zog er nach Manila und brachte in das apologetisch arbeitende Institut dort einen katechetischen Schwerpunkt ein, den er engagiert und energisch international – man nannte ihn den »katechetischen Sputnik« – bediente. J. Hofinger, Optimist von Natur aus, erblickte vielfältige Möglichkeiten, den katholischen Glauben der modernen Welt anzubieten. Als Realist, der er auch war, nahm er zudem die problematischen Einstellungen wahr, die der Verbreitung der dynamischen Botschaft des Evangeliums entgegen standen: Traditionalismus, blindes Übernehmen von als gesichert und schlechthin gültig deklarierten Ausdrucksformen des Glaubens und seiner Praxis, Intellektualismus, Pessimismus, Ritualismus, die Tendenz, innere Überzeugung durch äußere Aktion zu ersetzen, Legalismus sowie eine überzogene Abhängigkeit von bestimmten Frömmigkeitsformen. Er registrierte ebenfalls als für katechetische Wirksamkeit hinderliche Faktoren das Elend der Menschen, die Ungerechtigkeit und Unterdrückung, den Reichtum sowie die schlechten Vorbilder in der Kirche.¹¹

Der hier skizzierte »Geist von Eichstätt 1960«, der bei J. Hofinger manche Ausfaltung erst später bekam, führte also vor fünfzig Jahren katechetische Agenten der Weltkirche in großer Zahl zusammen, um Anregungen für das gesuchte »Programm der Weltkirche zur Erneuerung der Katechese« auszutauschen. Auf die Reformelemente, die damals als »Grundprinzipien für die Katechese« erarbeitet und proklamiert wurden,¹² soll hier nicht eingegangen werden, auch nicht auf deren Wirkungsgeschichte. Freilich, es muss festgestellt werden: Trotz allem, der Eichstätter Kongress 1960 »war weitgehend eine Exportmesse. Begehrtester Artikel war der »grüne« Katechismus (KKBD) von 1955«¹³. Aber *Eichstätt 1960* markiert dennoch eine katechetische Wende.

2 In Mission und Heimat die gleichen Fragen: die »Heiden«

Die gemeinsame katechetische Beratung zwischen Mission und Heimat sah J. Hofinger darin begründet: »Das, was uns in der Mission von heute auf den Nägeln brennt, sind im Grunde die gleichen Fragen, um die es auch bei der katechetischen Erneuerung in der Heimat bisher ging und vielfach noch weiter geht«¹⁴: die »Heiden«. Wenn wir die erwähnte Notiz Wolfgang Langers nicht plakativ verstehen, werden wir erkennen, dass an diesem neuralgischen katechetischen Punkt – die »Heiden« – die sachlich gebotene fundamentale Erkenntnis von der Mission her in die Heimat hinein gereicht wurde, und an diesem Denkprozess war Walbert Buhlmann (1916–2007) maßgeblich beteiligt. Er hat in seinem Vortrag die »Haltung des Missionars gegenüber dem »Heidentum«« schonungslos offen gelegt und als negative markiert. »Die negative Haltung kann im heiligsten Eifer verwurzelt sein. Man ist selber

erfüllt vom »Neuheitserlebnis des Christentums«, man fühlt sich als Herold, der die unerhörte Botschaft zu bringen hat; man hält zudem das Heidentum für Götzendienst, für Teufelswerk, für Verkörperung des Lasters, und so kann es nur eine radikale Abkehr davon geben ... Man fand es nicht der Mühe wert, das Heidentum zu »studieren«.«¹⁵ In W. Bühlmanns Sicht darf diese Kritik allerdings nicht so pauschal, undifferenziert und damit falsch geraten, wie das nicht selten festzustellen ist. Er kritisiert diesbezüglich den in seiner Wirkung starken Rolf Italiaander (1913-1991). In seinem Werk *Der ruhelose Kontinent*¹⁶ habe dieser affirmativ die »grauenhaften Sätze des Zynikers«¹⁷ R. Wright kolportiert und unter die Leute gebracht. Der amerikanische »Neger-Schriftsteller«¹⁸ Richard Nathaniel Wright (1908-1960)¹⁹ wird von W. Bühlmann mit folgender bei R. Italiaander gelesenen Aussage zitiert: »Je länger ich über die Arbeit der Missionare nachdachte, desto befremdlicher erschien sie mir. Diese Männer hatten, von neurotischen Trieben angestachelt, die ganze Lebensphilosophie eines Volkes zerstört, ohne sie durch eine andere zu ersetzen – ja, ohne auch nur zu wissen, was sie taten ...«²⁰ Erstaunlicherweise bricht W. Bühlmann hier das Wright-Zitat R. Italiaanders ab, das folgendermaßen weiter geht: »Der Missionar will erlösen, und das heißt, sich ein neues Bild von sich selber machen; aber nicht den Afrikaner versucht er zu erlösen; um ihn selber geht es hier, um sein Bewusstsein, nicht der Welt anzugehören, in der er geboren wurde.«²¹ R. Wright dreht hier die Achse der kirchlichen missionarischen Intention um 180 Grad. Bei ihm ist »Heidentum« der Seite der Missionierenden zugeordnet. Bei ihm gilt die Idee vom »weißen Heidentum«²², das in die religiöse Welt der Afrikaner eindringt, und dieses »weiße Heidentum« erscheint ihm als heidnisch, weil es sich von der Erde, vom Leben, vom konkreten Menschen und seiner Situation ablöst, weil es ihm völlig in Jenseitiges weg gekippt erscheint. Erst in der Fortsetzung der von W. Bühlmann zitierten Wright-Aussage lässt sich klar erkennen, warum er zu Wright-Italiaander hin von »grauenhaften Sätzen des Zynikers« spricht. Sie sind in einer Sicht offensichtlich hoch problematisch, weil sie plakativ, undifferenziert, ideologisch, den historischen Tatsachen gegenüber abgefeimt erscheinen und darum auf den Missionar Walbert Bühlmann »grauenhaft« wirken.

Es ist zu registrieren, dass im Bereich heutiger Ethnologie tatsächlich eine wirkräftige und zuweilen gar aggressiv auftretende missionskritische Denklinie etabliert ist, die klar zu machen versucht, »warum man über Missionierung als ein beliebtes Mittel zur Zerstörung nichtwestlicher Kulturen *laut* und deutlich reden sollte«²³, und die hier postulierte Rede

10 Zur katechetikgeschichtlichen Einordnung: Engelbert GROSS, Religionspädagogik mit weltkirchlicher und internationaler Dimension: Eine-Welt-Religionspädagogik, in: Engelbert GROSS / Johannes SPÖLGEN / Paul WEHRLE (Hg.), *Religion erkennen und zeigen*. Denkgeschichten und Wirkgeschichten, Sankt Ottilien 2001, 139-140; DERS., Eine-Welt-Religionspädagogik: interkirchliche, interkonfessionelle und interreligiöse Weggemeinschaft, in: Hans MENDEL / Markus SCHIEFER FERRARI (Hg.), *Tradition – Korrelation – Innovation*. Trends der Religionsdidaktik in Vergangenheit und Gegenwart, Donauwörth 2001, 233-241.

11 Vgl. Mark MARKULY, *Johannes Hofinger*, www.talbot.edu/cezo/educators/view.cfm – Kapitel »Evan-gelisierung«.

12 Vgl. HOFINGER, *Katechetik* (wie Anm. 3), 17ff.

13 Wolfgang LANGER, Unterwegs zu einer »Eine-Welt-Religionspädagogik?«, in: Engelbert GROSS / Klaus KÖNIG (Hg.), *Religiöses Lernen der Kirchen im globalen Dialog*. Weltweit akute Herausforderungen und Praxis einer Weggemeinschaft für Eine-Welt-Religionspädagogik, München/Hamburg/London 2000, 13.

14 HOFINGER, *Katechetik* (wie Anm. 3), 10.

15 BÜHLMANN (wie Anm. 4), 90.

16 Rolf ITALIAANDER, *Der ruhelose Kontinent*. Ein Schlüssel zur Geschichte und Wirtschaft aller afrikanischen Länder, Düsseldorf 1958, 624.

17 BÜHLMANN (wie Anm. 4), 91, Anmerkung 10.

18 ITALIAANDER, ebd. (in Anm. 17)

19 Er wuchs als diskriminierter Afroamerikaner in den Südstaaten der USA auf. Bekannte Werke u. a.: *Uncle Tom's Children* (1938), *Native Son* (1940), *White man, listen!* (1957), *Black Boy* (1945). Einiges ist ins Deutsche übersetzt.

20 ITALIAANDER, ebd.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 Ulrike GUSTORF-PLÜSCHKE, Bilanz der frohen Botschaft: Mission unter den Mescalero Apache Indianern, in: Peter STÜBEN (Hg.), *Seelen-fischer*. Mission, Stammesvölker und Ökologie, Gießen 1994, 98.

konzentriert sich in der Forderung »Den Menschenrechten sollte ein Verbot der Missionierung hinzugefügt werden!«²⁴ Mission wird hier generell als Finesse verstanden, kulturzerstörendem europäischem Machtgehabe zum Sieg zu verhelfen. Da dieses Verständnis auf der erwähnten Denklinie als ein grundsätzliches begriffen ist, wird Mission nicht historisch eingeordnet, nicht geschichtlich gewürdigt und in mancher ihr eigenen problematischen Seite als inzwischen neu geordnet und überwunden nicht erkannt, sondern als bleibend aktuell und darum heute deklariert. Es heißt, heute spreche man bei den christlichen Kirchen »fortschrittlich – von der neuen dialogbereiten Missionierungsmethode«²⁵: »Die dialogbereiten Missionare stellen richtig fest, dass die Religion alle übrigen Bereiche der Kultur beeinflusst. Der Skandal aber ist, dass sie [...] von den der (ergänze: indigenen) Kultur immanenten ›Fehlwerten‹ sprechen. Das aber ist die Arroganz der Macht und hat mit ›Dialogbereitschaft‹ nichts zu tun.«²⁶ Konkretisiert wird dieser Vorwurf an der Befreiungstheologie. »Demnach kann man die gesamte ›Theologie der Befreiung‹ und die sogenannte Dialogbereitschaft der christlichen Kirchen als eine neue Strategie, als eine neue Missionierungsmethode ansehen [...] Letztendlich will auch diese neue Missionierungsmethode einen Wandel der jeweiligen Kultur bzw. Gesellschaft erreichen, setzt auch diese Missionierungsmethode eine Akkulturation in Gang, und das bewusst. Nur wird mit dieser Methode weitaus subtiler, geduldiger und feinfühlicher vorgegangen. Letztlich zählt auch hier nur der Erfolg«²⁷, und damit ist effektiver Kultur- und Gesellschaftswandel gemeint, der hier vorwurfsvoll und kämpferisch markiert erscheint. Wer diese Position der Ethnologie einnimmt, vermag aufgrund des ideologisierten Standpunktes nicht zu erkennen, was W. Bühlmann 1960 zusätzlich zu seiner schonungslosen Kritik an der negativen Haltung des Missionars gegenüber dem »Heidentum« als Positives vorgebracht hat. Es erscheint gebündelt in der Aussage: »Das Entscheidende ist, [...] dass wir nicht den Menschen aus seinem Wurzelgrund herausheben, um ihm mühsam in der Fremde wieder eine neue geistige Heimat zu schaffen, sondern dass wir ihm über seinen Wurzelgrund die neuen Wasser des Heiles zuführen.«²⁸ Doch die Ideologie der skizzierten Position in der Ethnologie stellt offensichtlich in Abrede, dass »neue Wasser des Heiles« irgendwo gebraucht werden. Der hier mitlaufende Kulturbegriff erscheint auf eine problematische Weise positiv aufgeladen, positivistisch gezüchtet. Indigene Kultur ist prinzipiell in Ordnung. Unschwer ist das Paradigma vom edlen Wilden und der heilen Welt indigener Kulturen zu assoziieren. Im Ursprünglichen zeigt sich das Wahre, im Unberührten das Echte, im Natürlichen das Heile. Ein Blick für »unerlöste« Situationen, »unerlöste« Gesellschaften, »unerlöste« Menschen gilt nicht,²⁹ sie scheinen nicht zu existieren – und wer dann dennoch zu ihrer »Erlösung« ansetzt, der greift Heiles an und zerstört es. Um das zu verhindern, soll zur Geltung gebracht werden: »Den Menschenrechten sollte ein Verbot der Missionierung hinzugefügt werden!«

24 Ebd., 92.

25 Ebd., 101.

26 Ebd., 102.

27 Ebd.

28 BÜHLMANN (wie Anm. 4), 91.

29 Vgl. Engelbert GROSS, *Missionsdidaktische Grundregeln*, in: Engelbert GROSS / Klaus KÖNIG (Hg.), *Religionsdidaktik in Grundregeln*, Regensburg 1996, 210ff.

30 BÜHLMANN (wie Anm. 4), 91.

31 Vgl. Walbert BÜHLMANN, *Die Wende zu Gottes Weite*. Weltreligionen fordern uns heraus, Mainz 1991.

32 Ebd., 33.

33 Als ihr Gründer gilt Pantainos (um 180 n. Chr.), als herausragende Köpfe gelten Klemens (um 150–um 215) und Origenes (um 185–um 254).

34 BÜHLMANN, *Wende* (wie Anm. 31), 31.

35 Vgl. Anm. 31.

36 Leonardo BOFF, *Gott kommt früher als der Missionar*, Düsseldorf 1991.

37 Im Jahr 1961, ebenfalls in Eichstätt, hat Karl Rahner diesen theologisch und wirkungsgeschichtlich belangvollen Begriff in seinem Vortrag bei einer Tagung der *Abendländischen Akademie zur Sprache* gebracht. Vgl. Karl RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 136–158.

38 Ebd., 154f.

39 Ebd., 153.

Da dieses Postulat generellen Charakter hat, trifft es nicht allein die Beziehung zu den »Heiden« indigener Kulturen, also die »Heiden« in den so genannten Missionsgebieten, sondern gleicherweise die »neuen Heiden« von heute: »Den Menschenrechten sollte ein Verbot der Missionierung hinzugefügt werden!« Die Eichstätter Erörterungen von 1960 – »Mission« und »Heimat« im Gespräch über die »Heiden« – lassen prinzipielle Aktualität erkennen.

3 Ein aktueller Blick auf die »neuen Heiden« und ein neues Lernen

Während der *Internationalen Studienwoche über Missionskatechese* vor fünfzig Jahren ist der katechetische Blick auf die »Heiden« verändert worden. W. Bühlmanns Beitrag belegt das. Die von ihm kritisierte »negative Haltung« ist in eine positive überführt worden: »Wir müssen nicht ›aus den Heiden‹ Christen machen, sondern Heiden als solche zu Christus bekehren«³⁰, zu Christus hin aufgeschlossen machen: *Heiden als solche*, als Menschen, die religiös wertvoll und belangvoll leben. Später wird W. Bühlmann die skizzierte »negative Haltung« kritisch unter ein Vergrößerungsglas halten und vor ein bibeltheologisches Tribunal zitieren.³¹ Es tue weh, die totale Unfähigkeit, andere Kulturen und Religionen »von innen kennen und schätzen zu lernen«, feststellen zu müssen.³² Vor dem Tribunal des Evangeliums komme ja etwas völlig Anderes ans Licht. Jesus sei zu Nicht-Juden erstaunlich offen gewesen. Pfingsten ist grenzenlos. Die Theologen der Alexandrinischen Schule³³ hätten in der griechischen Philosophie Samenkörner des göttlichen Wortes erkannt. Doch dann habe sich in der Kirche ein Weltbild entwickelt, »in dem sich kein anständiger Platz mehr fand für Nichtchristen«³⁴.

In der Eichstätter Internationalen Studienwoche 1960 ist diese problematische Haltung aus Enge, Ignoranz und Arroganz katechetisch gesprengt worden – zu jener Einstellung hin, die W. Bühlmann dann »die Wende zu Gottes Weite« genannt hat³⁵, und die Leonardo Boff zur gleichen Zeit mit »Gott kommt früher als der Missionar« betitelt hat.³⁶ Es entwickelt sich ein neuer katechetischer Blick auf die »Heiden«, der sich in Karl Rahners (1904-1984) Wort vom »anonymen Christen« einen spezifischen Ausdruck verschafft hat.³⁷ Dieser Begriff möchte markieren, dass es falsch wäre, »den Heiden zu sehen als einen Menschen, der bisher in keiner Weise von der Gnade und Wahrheit Gottes berührt war. Hat er aber diese Gnade schon erfahren, [...] schon angenommen [...], dann ist ihm [...] schon Offenbarung geschehen [...]«³⁸ »Vielleicht haben wir nur zu schlecht und zu wenig liebevoll hingeblickt auf die nichtchristlichen Religionen, um sie wirklich zu sehen.«³⁹

Fünfzig Jahre nach *Eichstätt 1960* erscheint eine spezifische katechetische Sensibilität für dieses kritische VIELLEICHT in seiner heutigen Dringlichkeit vonnöten: wird »zu schlecht und zu wenig liebevoll« auf die »neuen Heiden« geblickt? Die Aktualität dieser Frage begründet sich sowohl katechetisch als auch religionsdidaktisch, und zwar unterschiedlich.

Die katechetische (und pastorale) Aktualität dieses VIELLEICHT sei mit Eberhard Tiefensee auf dem neuheidnischen Boden der Länder der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik aufgewiesen, auf jenem Grund, auf dem E. Tiefensee selber lebt, wahrnimmt und wirkt. Er hat seine Wahrnehmungen, Analysen und Entwürfe 2006 bei einer Tagung der *Katholischen Akademie Bayern* in München vorgetragen. Sie trug den Titel: »*Als ob es Gott nicht gäbe*«. *Christsein mit den neuen Heiden*.

Katechetisch wird interessieren müssen, was an den »neuen Heiden« denn neu ist. Es handelt sich bei ihnen nicht um Menschen, die »religiös unmusikalisch« sind – mit einer

Formulierung Max Webers ausgedrückt.⁴⁰ M. Weber, der sich zu solchen selbst zählte, bezeichnete sich diesbezüglich als »Krüppel«, er empfand da einen Mangel. Die »neuen Heiden« aber kennzeichnet, dass sie einen solchen Mangel gerade nicht empfinden. »Was wir hier vor Augen haben, sind keine Atheisten, da sie keine Position bezüglich der Gottesfrage einnehmen, und auch keine Agnostiker, die sich in dieser Frage aus bestimmten Gründen enthalten, sondern Menschen, die an der Abstimmung, ob es zum Beispiel Gott gibt oder nicht, schlicht nicht teilnehmen, weil sie zumeist gar nicht verstehen, worum es bei dieser Frage überhaupt gehen könnte... Ich nenne sie »areligiös«.⁴¹ Erfahrung mit Religion gibt es so gut wie nicht. »Ostdeutsche Jugendliche antworteten, als sie gefragt wurden, ob sie sich als Christen oder als areligiös einstufen würden: »Weder noch – normal halt«.⁴² Mit dieser Situation vor Augen stellt E. Tiefensee zu Recht fest: »Die wesentliche Erkenntnis [...] dürfte sein, dass sich christliche Mission in Westeuropa [...] erstmalig mit einem Milieu konfrontiert sieht, das so selbstverständlich areligiös ist.«⁴³ Da sind keine *fremden* Götter (wie im »traditionellen« Heidentum), das sind überhaupt keine Götter. Es liegt historisch eine völlig neue Lage vor, in der »eine immerhin nicht unerhebliche Zahl von Menschen so sehr Gott los geworden ist, dass sie sogar vergessen konnten, dass sie ihn vergessen haben«⁴⁴. Anders und binnenkirchlich gewendet: »Martin Bubers »Gottesfinsternis« reicht bis in die Familien – auch in die von kirchlich engagierten Laien und Verantwortlichen.«⁴⁵ Noch nie in ihrer Geschichte war Katechese (und Seelsorge) mit einem derartig flächendeckenden und ziemlich stabilen areligiösen Milieu konfrontiert. Die »neuen Heiden« stellen inzwischen für kirchliches Handeln die eigentliche Herausforderung dar.

Wie geht heute zu ihnen hin jenes damalige VIELLEICHT Karl Rahners? Blickt Katechese der Zweiten Moderne⁴⁶ auch vielleicht zu schlecht und zu wenig liebevoll auf die »neuen Heiden«, um sie wirklich zu sehen?

Mit E. Tiefensee lässt sich eine realistische Reaktion auf die VIELLEICHT-Frage konzipieren. »Die Außenstehenden wollen wissen: »Wozu seid ihr als Christen eigentlich gut? Was bringt uns das Christentum?« [...] Wenn sie uns anfragen, dann als Menschen, die mit Religion und der Frage nach Gott Erfahrung haben, die Gottesdienste feiern und beten können. Das ist der Kern, wo wir kompetent sein sollten: Wir sind sozusagen die Gotteserfahrenen und müssen hier Auskunft geben«, denn »sicher suchen auch sie: Segen, Vergebung, Hoffnung, wollen sie Erfahrung von Endlichkeit und trotz alledem Geborgenheit irgendwie thematisieren«⁴⁷. Die Antwort auf die aktuelle VIELLEICHT-Frage lautet also nicht: Neu-evangelisierung, nicht Bekehrung im alltagssprachlichen Sinn.⁴⁸ Die Ant-

40 Max WEBER, *Briefe, 1909 – 1910*. Gesamtausgabe, herausgegeben von Horst BAIER u. a., Tübingen 1994, 65.

41 Eberhard TIEFENSEE/Klaus KÖNIG, Ökumene der »dritten Art«. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: Eberhard TIEFENSEE/Klaus KÖNIG/Engelbert GROSS, *Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung*, Berlin 2006, 17–38, hier 20.

42 Monika WOHLRAB-SAHR, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: *Pastoraltheologie* 90 (2001) 152–167. Zitiert bei TIEFENSEE, Ökumene (wie Anm. 41), 21.

43 Ebd.

44 Ebd., 24.

45 Ebd., 27.

46 Zweite Moderne – im Sinne von: Ulrich BECK, *Schöne neue Arbeitswelt*. Vision: Weltbürgergesellschaft, Frankfurt/New York 1999, 24–26.

47 TIEFENSEE, Ökumene (Anm. 41), 28.

48 Vgl. Prosper MONIER, *Werden, was wir sind*. Ermutigung zum Christsein, München/Zürich/Wien 2006, 31: Jesus versucht nicht, Zachäus, Maria von Magdala, Petrus oder Judas zu bekehren. Er schlägt Gemeinschaft vor. Da dann kann sich Bekehrung entwickeln, von Grund auf. Vgl. auch Lk 19,1–10: Kommunion vor der Wandlung!

49 TIEFENSEE, Ökumene (wie Anm. 41), 29. Vgl. dazu auch das Pastoralkonzept der französischen

Bischöfe, in: Hadwig MÜLLER/Norbert SCHWAB (Hg.), *Sprechende Hoffnung – sprechende Kirche*. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001. E. Tiefensee nennt dieses Konzept eine Spur, der man weiter folgen sollte, ebd.

50 Ebd.

51 Ebd., 31.

52 Ebd.

53 Ebd., 34.

54 Klaus KÖNIG, Warum Mission? Religionsdidaktische Impulse, in: TIEFENSEE/KÖNIG/GROSS, *Pastoral* (wie Anm. 41), 39–77.

55 Ebd., 43.

56 Ebd., 44.

wort heißt: »Ich kann neugierig auf die andere Seite zugehen – wie in ein unbekanntes Land – und gespannt sein, ob und wie sich die Dinge dann entwickeln.«⁴⁹ Hier meint Mission: »Auf Sendung gehen«, nicht Magnet sein: auf Sendung gehen mit der Nachricht von der Menschenfreundlichkeit Gottes, »ganz gleich, ob uns ›das was bringt‹«⁵⁰. Hier gilt es zu erkennen: der »Heide« ist nicht weniger Mensch, er ist anders Mensch. Es muss die anthropologische Konstante katechetisch und pastoral anerkannt werden: »Der konkrete Mensch ist nie weniger Mensch, sondern eben anders Mensch als jeder andere.«⁵¹ Diese Anerkennung führt nicht dazu, den Anderen in Ruhe zu lassen, in einen »kalten« Pluralismus gleichgültigen Nebeneinanders zu geraten. »Es geht durchaus um den ›heißen« Pluralismus Mit- und Gegeneinanders, der allerdings von beiden Seiten im Extremfall fordert, in jedem Wort und in jeder Aktion für die andere Seite mitzudenken und dem ›liebenden Kampf‹ um die Wahrheit [...] nicht auszuweichen.«⁵²

Es ist unschwer zu erkennen: in dieser Antwort auf die VIELLEICHT-Frage geht es vor allem darum, einander – Glaubende und »Heiden« – auf Augenhöhe zu begegnen, um das Tabu zu brechen, das beide Seiten gegeneinander gebildet haben – dieses Tabu zu brechen mit dem Ziel, gemeinsam Wahrheit für das Unverfügbare zu gewinnen, sie in eine adäquate Form zu bringen und zu leben.

Diesem Ziel wird neues Lernen gelten müssen. Dabei gilt es, katechetisch und pastoral jener Empfindsamkeit der »neuen Heiden« sensibel zu entsprechen, die in deren Frage erkennbar wird: »Muss nur ich mich bewegen?«⁵³, ein Vorwurf, dessen ekklesiologische Implikationen man kaum auszumessen wagt, wie E. Tiefensee prospektiv und realistisch bemerkt. Im Bereich der ehemaligen DDR gibt es viele Beispiele, in denen das zu konzipierende neue Lernen für Katechese und Seelsorge versucht wird.

Aktualität des Rahnerschen VIELLEICHT gibt es nicht nur katechetisch, also in den Binnenbereichen von Kirche, sondern zudem religionsdidaktisch, also in Bereichen außerhalb der praktizierten Kirche, zum Beispiel in der öffentlichen Schule. Diese religionsdidaktische Aktualität der VIELLEICHT-Frage angesichts der »neuen Heiden« in der staatlichen Schule und ihrem Religionsunterricht sei durch Erörterungen von Klaus König aufgewiesen. Er hat 2005 mit gymnasialen Religionslehrerinnen und Religionslehrern religionsdidaktische Impulse zur Frage »Warum Mission?« diskutiert.⁵⁴

K. König schlägt vor, Mission zu begreifen als Werbung in Sachen Religion. Für diese Charakterisierung von Mission spreche, dass Werbung nicht ausschließlich mit medial vermittelter Produktwerbung identifiziert werden dürfe. Es werde auch für Überzeugungen, Positionen und Meinungen geworben. Er betont freilich: »Bei aller Parallelisierung von Mission und Werbung darf ein markanter Unterschied nicht außer Acht gelassen werden [...]: Mission geht nie ganz im Modus psychosozialer, medial vermittelter Machbarkeit auf. Sie setzt auf das, ›was die christliche Tradition als ein göttliches Geheimnis bezeichnen würde‹ (Andreas Feldtkeller) und bewahrt Mission dadurch vor dem Wahn, mit allen Mitteln unbedingten Erfolg erzielen zu müssen.«⁵⁵

Mit dem Begriffs-Aggiornamento *Mission-Werbung* arrangiert K. König den Versuch, Schülerinnen und Schülern von heute »Mission als ein Charakteristikum gegenwärtiger pluraler Gesellschaften zu verdeutlichen und sie als einen historisch maßgeblichen Schritt hin zu Pluralität aufzuweisen«⁵⁶. Mission wird hier beleuchtet als Korrektiv gegen Horizontverengung auf die eigene Gruppe; als Korrektiv gegen Tendenzen zur feindlichen Abgrenzung gegenüber dem Fremden, denn dieser wird in der Mission nicht nur nicht abgewertet, sondern der eigenen Botschaft ausdrücklich für würdig erachtet; als Korrektiv gegenüber religiöser Überhöhung von Gruppen und Volksgemeinschaften, als wirksames Mittel gegen die Transzendierung von Volk, Nation, Rasse, Kultur.

Indem hier das Eintreten für aktive Mission als Beleg für die Pluralitätsfähigkeit von Mensch und Gesellschaft heraus gestellt wird und den Hinweis bei sich hat, dass Gesellschaften, die Mission nicht zulassen, sich eben dadurch als nicht pluralitätsfähig erweisen, geschieht hier eine Argumentation zum guten Sinn von Mission, die nicht theologisch ist, die nicht vom Binnenraum von Kirche her formuliert ist – und dennoch in den Religionsunterricht der öffentlichen Schule hinein gestellt wird. Diese Argumentation ist kulturell, ist gesellschaftlich, ist säkular. K. König begründet diese frappierende Sichtweise auf Mission mit der Wucht, die das Problem der starken Vorurteile und vielen Vorbehalte gegenüber Mission in den Religionsunterricht hinein treibt. Mission binnenkirchlich – gegen Vorurteil und Vorbehalt – zu legitimieren, sei autoreferentiell und müsse darum scheitern. »Anfragen, die von außen an ein System gestellt werden, lassen sich nicht aus einer Binnenschau des Systems beantworten«⁵⁷, und in der öffentlichen Schule wird der Lernende des Religionsunterrichts heutzutage zumeist wohl als solch ein »Außen« betrachtet werden müssen.

Diese zwar nicht theologische, aber grundsätzlich positive Sicht von Mission als Werbung in Sachen Religion zielt an, den Freiheitszuwachs zu erkennen, den religiöse Pluralität und kulturelle Vielfalt für den Einzelnen erbringen, und diesen Freiheitszuwachs als einen unumkehrbaren, herausfordernden Wert zu sehen⁵⁸ – ein Lernziel, das sich gewiss auf gesamtgesellschaftlich anerkennbare Plausibilität stützen kann und deswegen dem religiösen Lernen in der öffentlichen Schule der Zweiten Moderne und den »neuen Heiden« in ihr adäquat erscheint. K. König erblickt in diesem Lernziel-Arrangement eine Kommunikation von aufgeklärten, liberalen Denkweisen mit christlichen Grundsätzen: »Ohne Mission keine Religionsfreiheit, ohne Religionsfreiheit keine Mission. Beide gehören zusammen, teilen miteinander dieselben Entstehungsbedingungen und sind bleibend aufeinander angewiesen.«⁵⁹

Es gilt zu lernen, dass Mission mitverantwortlich ist für religiöse und kulturelle Pluralität, dass Mission als Werbung in Sachen Religion mit der Pluralität von Denkformen und Lebensformen dauerhaft verbunden ist. Dieser Sachverhalt kulminiert und verheutigt sich regelrecht in dem zu lernenden Axiom: »Wer das Recht auf die eigene religiöse Entscheidung beansprucht, darf Mission nicht grundsätzlich diskreditieren.«⁶⁰

Mission ist Werbung in Sachen Religion. Mission bringt Pluralitätsbefähigung. Mission gibt Freiheitszuwachs. Diese von K. König auch historisch aufgewiesene These für den Religionsunterricht in der heutigen öffentlichen Schule lässt erkennen, wie eine Antwort auf das Rahnersche VIELLEICHT aussehen könnte, eine Antwort, die nicht katechetisch, also binnenkirchlich, sondern religionsdidaktisch, hier: schulisch, formuliert ist: Was hat zu geschehen, wenn religionsdidaktisch auf die »neuen Heiden« in der Schule zu schlecht und zu wenig liebevoll hingeblickt wird, um sie wirklich zu sehen?

57 Ebd.

58 Vgl. ebd., 45.

59 Ebd., 76.

60 Ebd.

61 Das *EAPI* stellt ein Element der jesuitischen *Ateneo de Manila University* dar, liegt auf deren 83 Hektar großem Campus, wird derzeit von Arthur Leger SJ geleitet. Er, sein Team und seine Studierenden präsentieren sich so: »We are a multicultural Catholic community of disciples striving to witness to a new way of being Church in a region characterized by diverse cultures, religious

tradition, widespread poverty and rapid social change.« (<http://eapi.admu.edu.ph>). Vielleicht ja kann es möglich gemacht werden, die Hofinger-Brücke zwischen Europa und Asien/Ozeanien erneut zu beschreiten und zu aktualisieren.

62 Pio LAGHI, *Programmhaupt des Kongresses*, Geleitwort, Eichstätt 1999, 6.

63 BAYERISCHES STAATSMINISTERIUM FÜR WISSENSCHAFT, FORSCHUNG UND KUNST, *Bayern 2000 – Erbe und Auftrag*, München 1999, 88f.

64 Herbert STETTBERGER, *Eine-Welt-Religionspädagogik: historische Linien einer Pädagogik und Didaktik subversiver Aktionen und Projekte*, in: Herbert STETTBERGER (Hg.), *Prinzip »Subversive Hoffnung«*, Münster 2004, 131-147, hier 143.

65 Siehe Anm. 13.

66 Vgl. Thomas L. FRIEDMANN, *Globalisierung verstehen*. Zwischen Marktplatz und Weltmarkt, Berlin 1999, 52-65.

4 Lernziele, von Eine-Welt-Religionspädagogik provoziert

An J. Hofingers *Internationaler Studienwoche über Missionskatechese* 1960 nahm W. Bühlmann als 44jähriger teil, und er zählte 83 Jahre, als er 1999 – zum Millennium – in Eichstätt Ehrengast und Referent beim *Internationalen Religionspädagogischen Kongress »Weltkirche erleben – voneinander lernen – Erde bewohnbar machen«* war. Dieser Kongress feierte das 40jährige Jubiläum der Studienwoche J. Hofingers, dessen Institut in Manila – heute *East Asian Pastoral Institute (EAPI)*⁶¹ – durch seinen Nachfolger P. Jose Mario C. Francisco SJ als Ehrengast repräsentiert war, und markierte vor allem jene weltkirchliche Dimension von Religionspädagogik, die 1960 zu erkennen und zu realisieren angestoßen worden war. Es hatte sich 1960 die Weltkirche getroffen. Als *solche* hatte sie die akute katechetische Frage gestellt: wie reagieren wir zukunftsorientiert auf die neuen Herausforderungen? Diese Frage hatte ihren Ort im Gespräch zwischen »Mission« und »Heimat«. Dieses dialogische Bewusstsein und diese internationale Korrespondenz innerhalb weltkirchlicher Katechetik galt es, zum Millennium hin zu aktualisieren und weiter zu entwickeln, begleitet vom Wunsch des Präfekten der *Congregatio de Institutione Catholica*, Kardinal Pio Laghi: »Den Blick in der Ortskirche zu weiten und bereit zu sein, vom Glauben der Brüder und Schwestern in der ganzen Welt zu lernen, ist eine wertvolle Zielvorgabe und zugleich Erinnerung daran, sich zum Zweck des Austauschs der eigenen Glaubenswurzeln bewusst zu sein.«⁶² Dieser Kongress – vom *Bayerischen Staatsministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst* als offizielle Veranstaltung zum Millennium anerkannt⁶³ – versammelte den etwa 500 teilnehmenden Katechetinnen und Religionslehrern 76 Referentinnen und Referenten aus Europa, dem ehemaligen »Ostblock«, Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien, evangelische ebenso wie katholische, zur intendierten Bewusstseinsstärkung und zur intendierten weltkirchlich-katechetischen Korrespondenz. Herbert Stettberger⁶⁴ hat in einer Analyse hervorgehoben, dass bei diesem Kongress die Gäste aus der entfernteren Weltkirche, aus den ehemaligen Missionsgebieten, stets zuerst das Wort hatten; dass sie zum Nachdenken und Lernen der Hiesigen anbieten konnten, was sie für ihre Situation daheim konzipiert hatten, d. h. Wolfgang Langers Notiz zu *Eichstätt 1960* – »Exportmesse«⁶⁵ – hatte in *Eichstätt 2000* keinen Haftpunkt mehr. Darin ist eine erste grundlegende Entwicklung und Erneuerung in der katechetischen Arbeit zu erkennen.

Eine zweite maßgebliche Weiterentwicklung dieser Arbeit stellt sich im Programm des Kongresses dar. Während 1960 die klassischen binnenkirchlichen Fragen die *Studienwoche* beherrschten, dominierten beim *Kongress 2000* solche Fragen, die erstens nur interdisziplinär erfolgreich angegangen werden können und zweitens im Rahmen jener neuen Situation positioniert sind, die, vereinfacht gesagt, durch die neue Globalisierung geprägt erscheinen. In den Thematisierungen zum Millennium ist unschwer zu erkennen: Der Religionspädagogik wächst eine neuartige weltkirchliche Dimension zu.

Globalisierung als neue Rahmenbedingung für Religionspädagogisches lässt sich als »Drama von Olivenbaum und Lexus« veranschaulichen.⁶⁶ »Olivenbaum« gilt als Bild aus Palästina-Israel, ist das Problem »Wem gehört welcher Olivenbaum?«. »Lexus«, die Luxuslimousine, ist ein Bild aus Japan, meint Toyota City, Technologie und Technik für höchste Ansprüche. »Olivenbaum« steht für: das, was einen in der Welt verwurzelt, was einem Identität gibt, was Heimat und Wärme schenkt; für die Intimität persönlicher Rituale, die emotionale Tiefe privater Beziehungen, die Befriedigung, ein eigenständiges Individuum zu sein, die Sicherheit, auf Andere zugehen zu können; für die Gefühle der Selbstachtung und der Zugehörigkeit. »Lexus« steht für: den Wunsch nach sicherem Auskommen, nach materiellem Wohlstand, nach Entwicklung und Fortschritt. »Lexus« steht

für die boomenden globalen Märkte, die Finanzsituationen und Computertechnologien, mit deren Hilfe die Menschheit einen höheren Lebensstandard anstrebt.

Im »Drama von Olivenbaum und Lexus« besteht⁶⁷ die größte Gefahr nicht durch den Kampf um Olivenbäume. Sie geht vielmehr vom Lexus aus: »von den anonymen, transnationalen, homogenisierenden und standardisierenden Marktkräften und Technologien, die das globale Wirtschaftssystem ausmachen«⁶⁸. Da werden Kräfte und Entwicklungen frei gesetzt, die die jeweiligen Olivenhaine der Menschen bedrohen, die jeweiligen Werte und Beheimatungen angreifen. Diesem »Drama von Olivenbaum und Lexus« wird man sich nirgendwo entziehen können, und es ist deswegen zur aktuellen Rahmenbedingung der Religionspädagogik in allen Kontinenten geworden. Diese Tatsache ruft nach einer korrespondierenden Religionspädagogik, die ihre Adressen in der ganzen Welt hat. Eine solche ist 1960 in Eichstätt angestoßen und 2000 weiter entwickelt worden und hat im Projekt *Eine-Welt-Religionspädagogik*, das sich in der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (in Korrespondenz mit dem Projekt *Theologie interkulturell* in der *Johann Wolfgang Goethe-Universität* Frankfurt a. M.) etabliert hat, eine erste und vorläufige Agentur gefunden.⁶⁹

Das Programm dieses Projektes lässt eine Reihe von Merkmalen, die als neuartige Lernziele zu begreifen sind, erkennen, von denen hier einige skizziert seien.

4.1 Religionspädagogik, weltkirchlich horchend und sich weitend, wird plural und erfährt dadurch Bereicherung

Die Kirche Chinas z. B. bietet den anderen Kirchen an, die Bibel mit chinesischen Augen zu lesen. Da wird betont, dass die Bibel ein dynamisches Buch sei, das ständig in Bewegung ist und wächst. »Es gibt Leben, aber es nährt sich auch vom Leben seiner Leser und Kulturen.«⁷⁰ Schwester Maria Ko erläutert die dadurch gerade in China sich darbietende überfließende Bedeutungsfülle der Bibel, diese »wunderbare Zusammenfassung des Unendlichen«, die verlangt, dass der Lesende »über den Vers hinaus gehen muss« (Emmanuel Levinas), an der Eigenart der chinesischen Schriftzeichen. Texte, die das alphabetische System verwenden, laden ein, aufeinander folgende Buchstaben und Gedanken, die in einer bestimmten Reihenfolge angeboten werden, nachzuvollziehen. Dieses Denken sei vorwiegend linear, logisch. Chinesische Schriftzeichen hingegen würden einladen, die Zeichen als Ganzes aufzugreifen und über sie hinaus zu gehen. Hier sei die Bedeutung der Wörter nicht die Summe der logischen Kombination der einzelnen Elemente. Darum zeige sich die Bedeutung der Zeichen nicht durch logische Analyse, sondern durch Neigung und durch Intuition des Lesers, die materielle Seite des geschriebenen Wortes zu übersteigen. Das Auge übe sich darin, Ausschau zu halten nach dem, was nicht definiert und nicht schwarz auf weiß gedruckt ist.

4.2 Religionspädagogik, aufgeschlossen für Wirklichkeit im »Drama von Olivenbaum und Lexus«, organisiert sich eine neue Dimension: das Ökonomische

Diese realisiert nicht nur eine notwendige Thematisierung von Ethik in Wirtschaft und Materialismus, sondern vor allem gilt es, die Struktur des Religionspädagogischen genuin ökonomisch zu begreifen. Wer gegenwärtig eine religionspädagogische Konzeption entwirft, tut das im »Drama von Olivenbaum und Lexus«. Im *Kongress 2000* verschaffte sich dieses Postulat Gehör, zum Beispiel in der spitzen Aussage: »Die Schultheologen haben

über weite Strecken nicht mitbekommen, dass die wichtigsten Theologien nicht mehr die ihrer Handbücher sind, sondern die der Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaftler. Theologie wird nicht nur dort getrieben, wo explizit der Glaube an den biblischen Gott reflektiert wird, sondern auch dort, wo es um das Ganze (totum) und Letzte (ultimum) des Lebens und der Geschichte und um den fundamentalen Gegensatz von Leben und Tod geht. Theologisch ist es der Antagonismus zwischen dem Gott des Lebens und den Götzen des Todes, um den es einer nicht idealistischen Theologie im Blick auf den Neoliberalismus geht.«⁷¹

4.3 Religionspädagogik, weltkirchlich korrespondierend, sieht sich konfrontiert mit der Option nach Inkulturation des Christlichen

Vor allem in ehemaligen Missionsgebieten hat sich die Forderung nach inkulturiertem Christsein erhoben. »Inculturation juxtaposes the universal and the particular in incarnation in such a way that ›persons and events historically contingent become bearers of a transcendent and absolute message‹ (John Paul II, 1979)«, war in Ghana zu hören.⁷² Das Evangelium (samt seiner Praxis) auf die jeweilige Kultur beziehen und diese auf jenes, es in unterschiedliche Kulturen hinein formen, es in spezifischen kulturellen Gewandungen haben: das bringt nicht nur Vielfalt und Farbigkeit in die Kirche, sondern da öffnet sich ein Ort, an dem der Geist Gottes auch indigen wirkt. Das ermöglicht den Christen am Ort einen authentischen Habitus.

Dieses *Projekt Inkulturation* religionspädagogisch wahrnehmen, heißt zum einen, Respekt vor fremdartig artikuliertem Christlichen erzieherisch programmieren, und zum zweiten, die andernorts in der Weltkirche erkennbare Inkulturationspraxis als eine Art Vergrößerungsglas betrachten, mit dem entsprechende hiesige Probleme erkannt werden können, zum Beispiel die Aufgabe »Kirche und Kulturen, Milieus, Szenen heutiger Jugend«. Es ist zu hören, Inkulturation bestehe nicht nur in der kulturellen Anpassung an eine jeweilige Kultur, sondern auch in Konfrontation mit ihr.⁷³ Und es gilt schließlich auch zu sehen, dass es darauf hinauslaufen kann, dass Inkulturation als Fixierung auf Kultur fest bindet an Hergebrachtes, an Vergangenes, an Überholtes. Wenn auf diese Weise alle Probleme auf Fragen der kulturellen Identität zurück geführt werden, kann sich ein religiöses Ghetto bilden, von dem aus es unmöglich erscheint, »die Tragweite der Herausforderungen des Evangeliums in der gegenwärtigen historischen wie gesellschaftlichen Dynamik zu begreifen«⁷⁴. Solche inkulturatorische Ghettoerbildung würde im

67 So sagt es Th. L. Friedmann.

68 Ebd., 57.

69 Vgl. Engelbert GROSS, *Eine-Welt-Religionspädagogik: Skizze eines Begriffs*, in: Thomas SCHREIßACK (Hg.), *Christwerden im Kulturwandel. Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie. Ein Handbuch*, Freiburg/Basel/Wien 2001, 416–440; Klaus DIEPOLD / Klaus KÖNIG (Hg.), *Perspektiven der Eine-Welt-Religionspädagogik*, Münster 2004.

70 Maria KO HA-FONG, *Erleuchtung des Herzens: Bibel mit chinesischen Augen entdecken*, in: GROSS/KÖNIG, *Religiöses Lernen* (wie Anm. 13), 189–206, hier 198.

71 Urs EIGENMANN, »Milde Gaben: sich schadlos halten und dabei alles verschlimmern?« Streitfragen zur sozioethischen Dimension des Eine-Welt-Engagements in Aktionen und Projekten, in: GROSS/KÖNIG, *Religiöses Lernen* (wie Anm. 13), 415–421, hier 421.

72 Peter TURKSON, *Inculturation: a biblical perspective*, in: Peter TURKSON / Frans WIJSEN (Hg.), *Inculturation. Abide by the Otherness of Africa and the Africans*, Kampen 1994, 6. – Zur Problematik des Inkulturationsbegriffs; Mariano DELGADO / Guido VERGAUWEN, *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart 2010, 7f.

73 Vgl. Frans WIJSEN / Harrie HOEBEN, *We are not a carbon copy of Europe*, in: TURKSON/WIJSEN, *Inculturation* (wie Anm. 70), 76.

74 Jean-Marc ELA, *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2003, 113.

europäischen Rahmen ebenso blind für Wirklichkeit, wie sie heute ist und morgen droht, und genauso handlungsunfähig angesichts der »Zeichen der Zeit« machen, wie es für Afrika und andernorts befürchtet wird. Religionspädagogik und kirchliche Jugendarbeit haben angesichts dieses Problems die Aufgabe, religiöses Lernen kontextuell zu verorten: gesellschaftlich, wirtschaftlich, gegenwärtig, zukünftig.⁷⁵

4.4 Religionspädagogik, die in weltkirchlichem Kontakt steht, betont Solidarität als Erziehungsziel

Diese Religionspädagogik steckt voller Bilder aus aller Welt. Sie verfügt über eine Menge von Dokumenten aus allen Kontinenten. Sie bekommt sie aktuell über den Transfer der kirchlichen und säkularen Hilfswerke, deren Wirksamkeit in so genannten Zweiten und Dritten Welten sie sich »amtlich« verbunden wissen muss. Sie erhält sie durch Augen- und Ohrenzeugen aus ehemaligen Missionsländern, die sie zu sich her einlädt; durch Einzelbesuche und organisierte Gruppenbegegnungen; durch authentische Berichterstattung in Buch, Zeitschrift und Zeitung; durch aktuellen eMail- und Telefonkontakt. Die Bilder aus aller Welt bringen fremde Wirklichkeit nahe. Damit Lernende hier sich diesem Prozess öffnen können, braucht es solide pädagogische und didaktische Reflexionen auf Seiten der Erziehenden und Lehrenden.⁷⁶ Thematisch konfrontieren diese Bilder u. a. das Fremde als das Geschlagene und Getretene, als das Geschundene und Geschändete. Diese Konfrontation mit Opfern im »Drama von Olivenbaum und Lexus« zieht religionsdidaktisch die jesuanische Frage heran: »Wer von diesen Dreien hat sich dem, der da unter die Räuber gefallen ist, zum Nächsten *gemacht*?« (Lk 10,36).⁷⁷

Ein solches Bild aus der Fremde hatte zum Auftakt von *Eichstätt 2000* Paulo Suess aufgebaut und unvergesslich gemacht: die Fackel des Severino.⁷⁸ Severino, der Landflüchtling in Brasiliens großer Stadt⁷⁹, ein magerer Knabe, ein bleiches Kind, als Neugeborener freilich »schön wie ein Ja in einem Saal voller Nein«, »schön, weil er eine Tür ist, die sich in viele Ausgänge ausfaltet«, schön, weil er die »Windstille mit Windeswut« herausfordert⁸⁰ – Severino ist an einen kritischen Punkt gekommen: soll er zum »besseren Teil aufbrechen«, wie die Armen Lateinamerikas den Tod umschreiben?

75 Als vorbildliche Konkrete gelte: Jugend, Kirche und Veränderung. Ein pastoraler Entwurf zum Aufbau einer Zivilisation der Liebe, herausgegeben von Sachbereich Jugend im LATEIN-AMERIKANISCHEN BISCHOFSRAT, Bogota 1984, adveniat Dokumente/ Projekte 30, Essen 1985.

76 Vgl. Ulrike GREINER, *Der Spur des Anderen folgen?* Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften, Münster/Hamburg/ London 2000.

77 Vgl. zu der Formulierung »gemacht«: Engelbert GROSS, *Konsequenter Religionsunterricht: Aktion und Projekt*, Donauwörth 1994, 78ff.

78 Paulo SUESS, Die Fackel des Severino. Solidarität im Kontext der Globalisierung, in: GROSS/KÖNIG, *Religiöses Lernen* (wie Anm. 13), 25–34.

79 João CABRAL DE MELO NETO, *Tod und Leben des Severino*, St. Gallen/Wuppertal 1985.

80 Ebd., 85f.

81 SUESS, Fackel (wie Anm. 78), 26.

82 Ebd., 30.

83 Vgl. Ebd., 32.

84 Ebd., 26.

85 Ebd., 30.

86 André HABISCH, Religionspädagogik der Einen Welt aus sozial-ethischer Perspektive, in: GROSS/KÖNIG, *Religiöses Lernen* (wie Anm. 13), 403–413, hier 407.

87 Ebd., 409.

88 Vgl. Barbara RUMSCHEIDT, *No Room for Grace. Pastoral Theology and Dehumanization in the global Economy*, Michigan 1998.

89 Vgl. zwei BILD-CON-TEXT-Projekte dazu in: Engelbert GROSS, *Sonne über Menschwerdung*. Kindern und Jugendlichen aus der Dritten Welt eine Stimme geben, Münster 2005; DERS., *Hört uns schreien! Schaut, wir hoffen!* Provozierende Kinderbotschaften aus Dritten Welten, Münster 2010.

90 Vgl. Hermann-Josef VENETZ, *Das Buch von der subversiven Hoffnung*. Zugänge zur Offenbarung des Johannes, Fribourg 1999. Auf den in Kapitel 4.4 thematisierten Horizont hin konkretisiert: Mariano DELGADO, Subversive Gerichtshoffnung in Geschichte und Gegenwart. Historische Streiflichter aus dem ibero-amerikanischen Kulturraum, in: STETTBERGER, *Eine-Welt-Religionspädagogik* (wie Anm. 64), 19–37.

Paulo Suess registriert: »Der Internationale Religionspädagogische Kongress hat die Einladung zum Unterwegs-Sein aufgenommen und uns die Aufgabe gestellt, das ›Unterwegs-Sein mit Severino‹ als den Beginn von Solidarität zu begreifen.«⁸¹ Unterwegs-Sein mit Severino realisiert »größere Gerechtigkeit« (Mt 5,20), »größere Liebe« (Joh 19,11), und die sind »polyglott«⁸². Sie haben ihre Grenze nicht am Rand der Familie, des Freundeskreises, des Clubs, der Clique, der Partei, der Konfession. Diese Gerechtigkeit und diese Liebe treiben zu Severino, sind bei ihm. Sie entprivatisieren nämlich den eigenen Lebensentwurf. Sie kontextualisieren ihn nämlich zu Severino hin. Sie gehen jetzt mit Severino, und bei ihm üben sie sich gegen Einsprachigkeit, die sich nicht als Artikulation und Gespräch über Zäune und Grenzen hin verstehen mag, die im Unverständnis verbleibt und darum nicht selten zu Gewalt führt. Mit Severino gehen, das ist ein Weg, auf dem Kopfschütteln zu lernen ist, Kopfschütteln darüber, dass Unrecht einfach dadurch Rechtscharakter gewinnt, dass es oft vorkommt.⁸³ Solidarität als »Hinreise zu den Opfern... wohlthätiger Willkür und brutaler Gewalt«⁸⁴ ist als Disposition allerdings »nicht angeboren«, sie »muss pädagogisch motiviert und eingeübt werden«⁸⁵.

Da nun für diese pädagogische Einübung aufgrund der äußerst komplexen Probleme im »Drama von Olivenbaum und Lexus« »weder Robin Hood noch St. Martin« sich als handlungsleitendes Verstehensmodell für »Unterwegs-Sein mit Severino« eignen, hat André Habisch im *Kongress 2000* sozialetisch die These vertreten: »Gegenstand einer Religionspädagogik der ›Einen Welt‹ ist daher vor allem ein ›symbolisches Handeln‹ in bezug auf drängende Problemlösungen.«⁸⁶ Solidarische Aktionen und Projekte intendierende Religionspädagogik müsse »politisch Sinn machen«⁸⁷, also aufrüttelnde Bewusstseinsbildung, kompetente Information, Orientierung und Engagement einüben. A. Habisch schlug dabei u. a. vor, Armut als »existenzielle Beziehungslosigkeit« und nicht nur von Geldmangel und Ausbeutung her zu verstehen. Wer Armut so begreift, der wird zu ganz neuen pädagogischen Zielen und didaktischen Entscheidungen kommen. Der wird den Weg der Lernenden zu Severino gestalten und üben als Gang zu »No Room for Grace«⁸⁸, und diese Weggestalt vermag in Severino nicht primär den materiell armen und wirtschaftlich nicht zu verwendenden landflüchtigen Jungen erblicken, sondern ihn in den Ketten hilflos und einsam machender Gnadenlosigkeit sehen und dort sich für jene subversive Hoffnung engagieren,⁸⁹ die in der Großen Verheißung des Evangeliums ihren Grund hat.⁹⁰

4.5 Religionspädagogik, interkulturell engagiert, erlernt einen »inneren Blick« auf nichtchristliche Religionen

Auf nichtchristliche Religion trifft man nicht allein in ehemaligen »Missionsländern«, sie gehören unterdessen zum europäischen und weltweiten Alltag. Sie sind nicht zu übersehen. Doch mit welchem Blick sind sie zu sehen? In der Regel gilt der informatorische, der religionswissenschaftliche, der religionskundliche Blick. Er kommt von draußen, ist nüchtern und sachlich und hat sich der »Objektivität« verschrieben. Seitens der Kirchen gilt ein theologischer Blick. Er ist drinnen, auch er gibt sich kognitiv, auf seine Weise ebenfalls sachlich und nüchtern. In den Schulbüchern des Religionsunterrichts wird, wenn auch unterschiedlich favorisiert, sowohl der religionskundliche als auch der theologische Blick den Lernenden angeboten.

Interkulturell engagierte Religionspädagogik verfügt über die Fähigkeit, einen dritten Blick zu gewinnen – und den schlägt sie dem religiösen Lernen als eine adäquate Sicht vor, wenn es um Augen für nichtchristliche Religionen geht. Sie resultiert aus konkreten Begegnungsgeschichten mit Menschen, die eine andere Religion *leben*, und nicht von einer Auseinandersetzung mit einem Lehrgebäude.

Der zu beschreibende nicht vorrangig registrierende, sondern primär kommunizierende Blick auf nichtchristliche Religionen hat sich auf einem religiösen Plateau positioniert, auf dem es heißt: »Unsere erste Aufgabe im Zugang auf ... eine andere Religion ist es, unsere Schuhe zu lösen, denn der Ort, dem wir uns nähern, ist heilig. Sonst könnten wir leicht die Träume der Menschen zertreten. Oder, was noch schlimmer ist, wir könnten vergessen, dass Gott schon vor unserem Kommen dort war.«⁹¹ Mit dieser religiösen Visitenkarte gilt es, nichtchristliche Religionen zu besuchen, und schon vorweg wird deswegen kritisch gesehen: »Theologisch und kulturell war das Christentum [...] nicht bereit zu hören und zu lernen, sondern nur zu reden und zu lehren«⁹², und dabei ist es gar so oft der Versuchung erlegen, nur nach dem Falschen in einer Religion zu fragen.⁹³ Stattdessen, so heißt es von der Inkulturationstheologie auf den Philippinen her, müsse eine »Haltung des einfühlsamen Hörens und demütigen Lernens« gelten; sie wurzele in den Prinzipien der Inkarnation und des Pascha-Geheimnisses, denn sie entspreche »dem, was wir als Geist der Kenosis, der Selbstentäußerung (Phil 2,5-8) [...] bezeichnen können«⁹⁴. Aus dieser Haltung resultiere vor allem Respekt. Deswegen steht ein dreifaches, religionsdidaktisch relevantes, Plädoyer an.

1. Für das Verstehen einer nichtchristlichen Religion braucht es »aner kennende Aufgeschlossenheit«⁹⁵. Es ist die Wechselbeziehung zu realisieren zwischen anerkennend-empfindlicher und rationaler Bewusstheit, die Gefühlsduselei ebenso vermeidet wie Rationalismus. Es ist angesagt, der anderen Religion die Chance zu geben, selber zu sprechen und nicht durch Kategorien und Modelle, in die wir sie hinein zwingen wollen. Staunen ist das Kennzeichen.

2. Sodann steht an, den vom Anderen her mitgeteilten Sinn zu rezipieren, ohne sogleich analysieren zu wollen. Empathie ist das Merkmal.⁹⁶

3. Schließlich gilt es, Unterscheidung ins Spiel zu bringen: die andere Religion *in ihrem Kontext* zu registrieren, zu prüfen, zu würdigen; Kategorien zu verwenden, die auf eine bessere Wahrnehmung des Anderen hinarbeiten helfen. Eine solche Kategorie wird z. B. darin bestehen zu begreifen: »Die Menschen formen Religion, um ihr Überleben zu sichern oder ihre Lebensqualität zu steigern«, zu erkennen, dass Religion – wie generell Kultur – »zum Aufbau eines im besten Sinne menschlichen Zusammenlebens« verhilft.⁹⁷ Aber – und das ist eine weitere Kategorie – diese grundsätzlich positive Kraft kann in ihrem Ergebnis auch negativ sein, »mehr versklavend als befreiend«⁹⁸. Kennzeichen ist: Wechselwirkung zwischen Gefühl und kritischer Intelligenz.

Diese drei »Schritte« in Prozessen der Begegnung mit nichtchristlichen Religionen – anerkennende Aufgeschlossenheit, zu riskierende Rezeption und ins Spiel zu bringende Unterscheidung – leiten zu einer *Didaktik des Dritten Weges* hin, der weder religionswissenschaftlich/religionskundlich noch theologisch fixiert ist, sondern kommunizierend verläuft, und er veranschlagt deswegen primär Staunen und Empathie und Wechselwirkung zwischen Gefühl und kritischer Intelligenz.

Die Internationale Studienwoche über Missionskatechese 1960, Johannes Hofingers internationales Engagement, Walbert Bühlmanns kritische und konstruktive Perspektiven

91 Zitiert bei: José DE MESA, *Maginhawa – den Gott des Heils erfahren*. Theologische Inkulturation auf den Philippinen, Freiburg/Basel/Wien 1992, 40.

92 Ebd., 43.

93 Vgl. Ebd., 45.

94 Ebd., 43.

95 Ebd.

96 Vgl. Ebd., 47.

97 Vgl. Ebd., 48.

98 Ebd.

99 Siehe GROSS, *Hört uns schreien* (wie Anm. 89).

und die diversen Impulse aus der Weltkirche damals haben zu dem aktuellen Projekt *Eine-Welt-Religionspädagogik* geführt, zum Internationalen Religionspädagogischen Kongress *Weltkirche erleben – von einander lernen – Erde bewohnbar machen* zum Jahr 2000 (aus Anlass des vierzigjährigen Jubiläums von Eichstätt 1960), zum Internationalen Religionspädagogischen Symposium *Schmerz und Sehnsucht von Kindern und Jugendlichen in Dritten Welten als didaktischer Suchschlüssel für realistische religionspädagogische Thematisierungen* im Jahr 2002, zu religionspädagogischen Engagements in Mitteleuropa (im Rahmen des EU-Dozentenmobilität-Programms), zur Schriftreihe *Forum Religionspädagogik interkulturell* (mit Thomas Schreijäck, Frankfurt a. M.), deren Band 20⁹⁹ eine Art Festschrift zu *50 Jahre Missionskatechetischer Kongress 1960 in Eichstätt* darstellt: im Modus besagter kommunizierender Begegnung mit dem Anderen, mit dem Fremden; auf dem *Dritten Weg* einer Didaktik fremder Kultur und fremder Religion, ein Versuch, das Rahnersche VIELLEICHT zu realisieren.

Zusammenfassung

Was muss geschehen, damit christlicher Glaube den Menschen nicht angepinselt wird »wie Lack auf ein Möbel«? Was ist es um »Heiden«, früher und heute? Inwieweit gilt Karl Rahners »Vielleicht« im Blick auf nicht christliche Religionen? Sind Erfahrungen mit »neuen Heiden« in ehemals kommunistischen Ländern aktuell pastoraltheologisch, religionspädagogisch und religionsdidaktisch von Belang? Kann heute begründet und verantwortlich von Mission gesprochen und in Mission gewirkt werden? Provoziert Eine-Welt-Religionspädagogik neue Erziehungs- und Lernziele, generell für christliche Unterweisung? Gilt eine Didaktik des Dritten Weges?

Abstract

What has to happen so that Christian faith is not painted onto people like »varnish onto furniture«? What is the status of »pagans«, formerly and today? To what degree is Karl Rahner's »perhaps« with respect to non-Christian religions valid? Are experiences with »new pagans« in the former Communist countries of importance in a contemporary pastoral-theological, religious-pedagogical and religious-didactical sense? Is it possible to speak about mission ministry and to work in the missions today in a reasoned and responsible way? Does one-world religious education provoke new educational and learning objectives for Christian instruction in general? Is a didactics of the Third Way valid?

Sumario

¿Qué tiene que ocurrir para que la fe cristiana no les sea pintada a los hombres como »la laca sobre los muebles«? ¿Qué pasa con los »paganos«, de ayer y de hoy? ¿Qué significado tiene el »quizás« de Karl Rahner con respecto a las religiones no cristianas? ¿Las experiencias con los »nuevos paganos« en los antiguos países comunistas: son actualmente de relevancia para la teología pastoral, la pedagogía y la didáctica religiosas? ¿Se puede hablar hoy razonablemente de misión y trabajar por la misión? ¿Provoca la pedagogía religiosa en un mundo global nuevas metas educativas y cognitivas para la instrucción cristiana? ¿Vale la dialéctica del tercer camino?

Bornierter Blick?*

Jesuitenmissionen und die gegenseitige Wahrnehmung von China und Europa

von Wolfgang Reinhard

Voraussetzungslose Wahrnehmung gibt es nicht, denn unser Gehirn ist immer vorprogrammiert. Als Nicht-Fachmann möchte ich sogar vermuten, dass wir ohne solche Programme überhaupt nichts wahrnehmen könnten. Aber das bedeutet nicht, dass Fremdwahrnehmung nicht möglich wäre. Denn die Konstrukte unseres Gehirns haben keinen willkürlichen Charakter, sondern beruhen auf dem wahrgenommenen »Rohstoff« als wichtigster Voraussetzung, der mit dem vorgegebenen Programm des Gehirns vermittelt wird. Das gilt für uns Historiker so gut wie für die wahrgenommene Fremde der Chinesen und Europäer des 17. Jahrhunderts. Wer über andere schreibt, schreibt zwar immer auch über sich selbst, aber eben nicht nur über sich selbst.¹

Außerdem muss das Verhältnis von Vorverständnis und Erfahrung keineswegs negativ als Einschränkung der Wahrnehmungsmöglichkeit begriffen werden, wie es oft geschieht; vielmehr hat das Vorurteil unter Umständen sogar produktive, Erkenntnis fördernde Kraft.² Hass macht nicht nur blind, sondern auch scharfsichtig – das dürfte auch für chinesische Buddhisten und Konfuzianer gelten. Liebe macht nicht nur blind, sondern lässt uns ungeahnte Vorzüge des geliebten Gegenüber entdecken, bisweilen solche, die bisher unbeachtet geblieben sind – das dürfte für die Nächstenliebe der Chinamissionare so gut gelten wie für die erotische Liebe. Aus diesem Grund geraten die Jesuitenmissionare in den Mittelpunkt unseres Interesses, weil deren zentrales Vorurteil, dass es in erster Linie auf die Verkündigung des Evangeliums ankomme, dazu führte, dass sie sich liebevoll mit fremden Kulturen auseinandergesetzt haben und sich nicht auf oberflächliche Beobachtungen beschränkten wie Kaufleute und Abenteurer.

Immerhin waren sie dabei so erfolgreich, dass ihr Eingehen auf China dort als Herausforderung empfunden wurde und heftige Reaktionen auslöste. Diese Reaktionen sind deshalb lehrreich, weil sie nicht nur erkennen lassen, woran ihr Vorhaben in letzter Instanz

* Vorliegender Text basiert auf einem Vortrag an der Universität Freiburg Schweiz vom 3. März 2010 auf Einladung von Prof. Volker Reinhardt und Prof. Mariano Delgado im Rahmen der von Dr. David Neuhold und Dr. cand. Andreas Behr durchgeführten Lehrveranstaltung »Europäer und Christentum in China (1580-1800) – Eigen- und Fremdwahrnehmung«.

1 Vgl. John H. ELLIOTT, *The Discovery of America and the Discovery of Man*, in: *Proceedings of the British Academy* 58 (1972) 101-125, und in: Anthony PAGDEN (Hg.), *Facing Each Other. The World's Perception of Europe and Europe's Perception of the World*. Bd. 1, Aldershot 2000, 159-183, hier 163.

2 Marina MÜNKLER, *Erfahrung des Fremden*. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts, Berlin 2000, 229.

3 Ich zitiere die Bibel nach der katholischen Ausgabe der Einheitsübersetzung Stuttgart 1980. Dass Mk 16,16 in der neueren Exegese umstritten sein mag, ändert nichts an seiner Relevanz für das vor-moderne Christentum.

4 Hier orientiere ich mich an Mariano DELGADO, *Abschied vom erobernden Gott*. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika, Immensee 1996, 20f.

gescheitert ist, sondern auch, nach welchen Regeln derartige Kulturkontakte ablaufen. Das wird dann spiegelbildlich auf doppelte Weise durch das Verhalten von zwei weiteren Gruppen bestätigt, einerseits von den christlichen Gegner der Jesuitenmission, die deren Sich-Einlassen auf China für verwerflich hielten, andererseits von den Sinophilen in Europa, denen die Jesuiten das Material geliefert hatten.

Zu diesen Konstruktionen der Zeitgenossen kommt schließlich noch die Dekonstruktion durch uns Historiker, die auch nicht vorurteilsfrei erfolgt, aber nach anderen Programmen abläuft, und deshalb zusätzliche Erkenntnis bringen sollte. Wir sind nämlich nicht mehr am ewigen Heil der Chinesen interessiert und ebenso wenig daran, deren kulturelle Errungenschaften für politische Auseinandersetzungen oder zur Aufbesserung unseres Lifestyle zu benutzen. Wir dekonstruieren stattdessen die Äußerungen der Jesuiten wie diejenigen ihrer Zeitgenossen, indem wir ihre Vorurteilsstruktur offen legen und ihr Werk stattdessen auf *unser* Erkenntnisinteresse an den Bedingungen der Möglichkeit erfolgreichen Kontakts zwischen Hochkulturen beziehen. Das heißt aber nicht, dass wir sie nicht durch und durch ernst nehmen müssen. Denn ihr zeitbedingtes Scheitern enthält Lehren für andere Zeiten.

Weil Vorurteilsstrukturen kulturell geprägt sind, müssen wir im Fall der Jesuitenmissionare davon ausgehen, dass die Wahrnehmung anderer Völker für sie selbstverständlich theologisch programmiert war, das heißt aber zunächst einmal biblisch. Allerdings standen zur theologischen Begründung verschiedene Bibelstellen zur Verfügung, die sich widersprachen und demgemäß mit der üblichen hermeneutischen Beweglichkeit den jeweiligen Erfordernissen angepasst werden konnten. Die große Leistung der Chinamissionare aus dem Jesuitenorden bestand vor allem darin, hier einen neuen, viel versprechenden Weg gefunden zu haben, ihre Tragik, dass sie damit ihrer Zeit voraus waren.

Bereits der nachösterliche Missionsbefehl Jesu bietet Ansatzpunkte zu religiösem Ethnozentrismus. Bei Matthäus 28,18-20 lautet er: »Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe.« Seine offenkundige Verknüpfung mit der Gottesherrschaft ließ sich unschwer als sehr irdisches Programm eines religiösen Imperialismus auslegen. Bei Markus 16,15-16 klingt es zunächst freundlicher: »Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen.« Doch mit dem nächsten Vers folgt ein Schock: »Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt.«³

Die konsequente Ausweitung der Mission über das alte Israel hinaus fand bei dem Heidenapostel ihren Niederschlag in dem berühmten Vers Galater 3,28: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr seid alle ›einer‹ in Christus Jesus.« Aber auch diese Aussage ließ sich negativ wenden zur Abgrenzung der beiden Kategorien verdammt Ungetaufter, der Juden und der von den Griechen vertretenen Heiden. Bereits die alte Kirche verstand sich mehr und mehr exklusiv als das neue Israel, das auserwählte Gottesvolk in einer Welt von Verworfenen. Mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion des Imperium Romanum verstärkte sich diese Entwicklung. Das theologische verband sich mit einem kulturpolitischen Programm; bei Orosius war die Oikumene eine Welt der Römer und der Christen und das war bereits dasselbe.⁴

Im Bedarfsfall griff das neue Israel auf die Bibel des alten zurück und passte sie durch geschickte Exegese seinen Bedürfnissen an. Wo es in Eroberung begriffen war, fehlten ihm auch die neuen Kanaaniter nicht, mit denen es keinen Bund schließen durfte, denn auch

sein Gott war »ein eifersüchtiger Gott« (Ex 34,11-17). Das hatte zur Folge: »Wenn der Herr, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst, dann sollst du sie der Vernichtung weihen. Du sollst keinen Vertrag mit ihnen schließen, sie nicht verschonen und dich nicht mit ihnen verschwägern« (Dtn 7,2-3).

Zunächst war es freilich das Imperium Romanum, das erobert wurde. Aber die katholischen Römer, mit Augustinus an der Spitze, konnten die ketzerischen arianischen Eindringlinge wenigstens als Barbaren verabscheuen. Doch allmählich nivellierte sich die Unterscheidung von *Heiden* und *Barbaren*. Im katholischen Frankenreich wurde *Barbar* zum Synonym von *Heide*, ein Sprachgebrauch, der sich um 700 allgemein und auf Dauer durchgesetzt hatte.⁵

Polytheistische Kulturen wie die griechische und die römische, die chinesische und die japanische legten einen kulturellen Maßstab an den Fremden an und gaben ihrer natürlichen Xenophobie die Form von Barbarenverachtung – Fremde, das sind Leute, die nicht richtig reden können, keine Manieren haben, roh und unkultiviert sind und keine Schriftkultur besitzen. Monotheistische Kulturen hingegen wie die jüdische, die christliche und die islamische verachteten den Fremden als Ungläubigen, ein Mangel, der allerdings bei Christen und Moslems durch Bekehrung zum wahren Glauben behoben werden kann. Das römische Christentum verband als einzige Kultur beide Formen von Xenophobie und stigmatisierte den Fremden doppelt und damit besonders dauerhaft und wirkungsvoll zugleich als Barbaren und als Heiden. Die langfristige Bedeutung dieser brisanten Kombination für den Umgang mit den Völkern anderer Kulturen kann m. E. gar nicht überschätzt werden!⁶

Barbarischer Götzendienst ließ sich am einfachsten als Teufelskult oder zumindest als teuflische Verführung erklären. Er galt aber auch dann als schuldhaft, weil er die mögliche und naturrechtlich verpflichtende natürliche Gotteserkenntnis verfehlte. Nach Thomas von Aquin ist von Natur erkennbar, dass es Gott gibt, auch wenn seine Beschaffenheit nur durch die Offenbarung zugänglich ist. Ausschlaggebend war die klare Aussage Römer 1,18-21: »Der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der

5 W. R. JONES, The Image of the Barbarian in Medieval Europe, in: *Comparative Studies in Society and History* 13 (1971) 376-407, und in: PAGDEN, *Facing* (wie Anm. 1), 23-52.

6 Vgl. Wolfgang REINHARD, *Missionare, Humanisten, Indianer im 16. Jahrhundert*. Ein gescheiterter Dialog zwischen Kulturen?, Regensburg 1993, 12.

7 DELGADO, *Abschied* (wie Anm. 4), 118f.

8 Willem CALAND (Hg.), *Ziegenbalg's Malabarisches Heidenthum*, Amsterdam 1926, 9f: »Unter allen diesen 4 grossen Welt Religionen hat jederzeit der Teufel sich sehr geschäftig erwiesen, dasz er die Seelen der Menschen in Verwirrung bringen und zur ewigen Verdammnis verführen möchte [...] Die heiden betreffend, so stehen sie alle unter der herrschaft des Teufels, als welcher sein Regiment ganz auff grobe weise unter ihnen hat, also, dasz er selbst als ein Gott von ihnen

angebetet wird, und sie zu den abscheulichsten Abgöttereyen, und zu lauter abergläubischen Götzendienste verführt hat.«

9 Der Pionier der Asienmission Franz Xaver war noch strenger Exklusivist gewesen. Nach Georg SCHURHAMMER (Hg.), *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S.J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551*, Tokyo 1929, 6 bezeichnet Franz Xaver die japanischen Buddhas Shaka und Amida schlicht als Dämonen, während sein Gefährte P. Torres in der Diskussion mit Zen-Buddhisten über die Barmherzigkeit Gottes in Anlehnung an Thomas von Aquin bereits folgendes Zugeständnis macht: »Und wenn sie so vermittelst der Barmherzigkeit Gottes treu und naturgemäß leben, wird er ihnen sicher auch die Gnade geben, sich zu retten. Denn die, welche verdammt werden, haben die Schuld ganz auf ihrer Seite, denn wissentlich tun sie Dinge gegen die Vernunft [...], indem

sie viele Sünden begehen und Holz und Steine anbeten und Teufel und Menschen, obwohl sie wissen, dass diese sie nicht erschaffen haben, noch sie retten können. Also [werden sie verdammt] nicht, weil die Gnade Gottes fehlt« (S. 81f). Vgl. Klaus SCHATZ, Franz Xaver und die Herausforderung der nichtchristlichen Religionen, in: Johannes MEIER (Hg.), *Sendung – Eroberung – Begegnung*. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock, Wiesbaden 2005, 99-117, hier 99f, 112.

10 Heinrich DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1921, 248 (Nr. 714).

11 DELGADO, *Abschied* (wie Anm. 4), 150-156.

12 Nicholas TRIGAULT, *Historia von der Einführung der Christlichen Religion [...] in China*, Augsburg 1615, 79.

13 Soesai AROKIASAMY, *Dharma, Hindu and Christian, according to Roberto de Nobili*, Rom 1986, 316-321.

Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldig. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt.«

Am »unentschuldig« dieses Textes war nicht leicht zu rütteln.⁷ Auf diese Weise blieb es möglich, an einem christlichen Exklusivismus festzuhalten, der alle Nichtgetauften schriftgemäß der Hölle überlieferte. Der pietistische Indienmissionar Bartholomäus Ziegenbalg blieb noch im 18. Jahrhundert dabei; seine einschlägigen Ausführungen erinnern an diejenigen der ersten Amerikamissionare beider Konfessionen.⁸ Bei den in Ost- und Süd-asien tätigen Jesuiten hingegen hatte sich schon seit dem 16. Jahrhundert eine Auflockerung dieser rigiden Art von Fremdwahrnehmung ergeben. Denn die dortigen Hochkulturen konnten nur in sehr eingeschränktem Sinn als barbarisch bezeichnet werden.⁹

Zwar hatte das Konzil von Florenz 1441 die strenge augustinische Lehre bekräftigt, »dass alle, die nicht zur Kirche gehören, nicht nur die Heiden, sondern auch die Juden, Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens nicht teilhaftig werden können, sondern ins ewige Feuer wandern werden, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist (Mt 25,41).«¹⁰

Aber dagegen ließ sich mit dem in 1 Timotheus 2,4 bezeugten allgemeinen Heilswillen Gottes argumentieren, der »will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen«. Es gab daher durchaus Vertreter der Auffassung, dass dem Gerechten, der das Seine tue, Gott seine Gnade nicht verweigern werde.¹¹

Der Begründer der China-Mission Matteo Ricci schrieb im 10. Kapitel des 1. Buches seiner *Geschichte der Einführung des Christentums in China*, in der deutschen Übersetzung von 1615: »Under allen Heidnischen Secten/hab ich von keiner gelesen/die in weniger jrrthumb gefallen sey/als die alte Chineser. Dann in jhren Büchern find ich das sie einen Höchsten Gott angebetet/welchen sie Himmel König/oder mit einem anderen namen: Himmel und Erden nennen. Scheint also sie haben etwan vermeint/Himmel und Erde seye lebendig/unnd dessen Seel für den höchsten Gott gehalten. Under disem haben sie wol auch underschidliche Geister/als welche die Berg/Wasser und vier theil der Welt beschutzen/verehrt. Man listet aber nicht das sie von dem höchsten Gott / oder von disen Geistern so schandliche ding gescriben haben als die Römer / Griechen und Aegypter / von ihren Göttern / welche jhre eigne laster darmit zu beschonen vermeint. Sonder haben die Chineser gelehrt man solle in allem der vernunft folgen / und bekennt / sie haben dieselbig von Himmel empfangen. Dannenher man billich hoffen mag / es haben jhre vil auß unermesslicher güte Gottes / vermittelst der sonderbaren [= besonderen: WR] hilff: welche er (als die Theologen sagen) keinem verweigert / der sovil an ihm ist thut: durch das Gesatz der Natur / die Seligkeit erlangt.«

Die Tugendlehren und Tugendbeispiele der chinesischen Klassiker erlaubten ihm eine derartige Schlussfolgerung, auch wenn die meisten Chinesen damals an mehrere Götter glaubten, oder, noch schlimmer, an gar keinen Gott.¹² Roberto de Nobili, ebenfalls ein italienischer Jesuit, der ähnlich wie Ricci in China einen Anpassungsversuch an die indische Kultur wagte, argumentierte ähnlich. Da eine Selbsterlösung des Menschen nicht möglich sei, müsse aus der Tatsache, dass ein Nichtchrist ein sittlich gutes Leben führe und von den Möglichkeiten seiner Religion zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe Gebrauch mache, geschlossen werden, dass er dazu die Gnade Gottes empfangen habe und infolgedessen auch gerettet werde.¹³

Damit war eine neue Missionsstrategie möglich geworden. Bisher galt es, im Schnellverfahren möglichst viele Menschen zu taufen, um deren Seelen vor dem Höllenfeuer zu retten. Auf die kulturellen Verhältnisse brauchte man dabei keine Rücksicht zu nehmen, weil es sich ohnehin um Götzendiener und Barbaren handelte, denen nichts besseres geschehen konnte, als mit ihrer Christianisierung auch mehr oder weniger europäisiert zu werden. Das

war der Standpunkt der christlichen Gegner der Jesuiten aus den Reihen der Bettelorden, der französischen Jansenisten und der Protestanten. Das war und blieb der Standpunkt der meisten Missionare sämtlicher Konfessionen im 19. und weit bis ins 20. Jahrhundert.

Zwar kann man den frühneuzeitlichen Dominikanern und Franziskanern nicht völlig Unrecht geben. Denn nach ihrer Erfahrung waren die chinesischen Unterschichten, mit denen sie es zu tun hatten, tatsächlich Götzendiener und Barbaren. Aber eine Mission auf dieser Grundlage musste im 19./20. Jahrhundert unausweichlich als imperialistisch verstanden und bekämpft werden, so wohlmeinend einzelne Missionare auch gewesen sein mögen. Entsprechend gnadenlos wurden sie in Volksaufständen und nach der kommunistischen Machtübernahme 1949 in China verfolgt.

Im Gegensatz dazu hatte unter den Jesuiten, die im 16. und 17. Jahrhundert die Asienmission beherrschten, die Wahrnehmung asiatischer Kulturen eine deutliche Wendung ins Positive erlebt. Das begann in Japan, wo sie mit einem stolzen und kultivierten Volk konfrontiert wurden,¹⁴ dem sie durch weitgehende Anpassung an seine Lebensweise entgegenzukommen suchten. Zu diesem Zweck erarbeitete der Ordensvisitator Alexandro Valignano 1580 ein Handbuch der zeremoniellen japanischen Lebensweise, das es seinen Missionaren erleichtern sollte, eine Rolle analog zu derjenigen der buddhistischen Priester zu spielen. Bei deren Religion ergab sich allerdings kein Anknüpfungspunkt. Ausgehend von den Erfahrungen in Japan versuchte Valignano auch für Missionare im schwer zugänglichen China eine geeignete soziale Rolle ausfindig zu machen. 1583 durften sich zwei Jesuiten mit kahl geschorenem Kopf und in buddhistischem Priestergewand unweit Kanton niederlassen.

Der neue Leiter des Unternehmens, der bereits zitierte Matteo Ricci, musste allerdings einen Rollenwechsel vornehmen, als er erkannte, dass die Buddhisten in China damals wenig geschätzt wurden, während die konfuzianischen Literaten als intellektuelle wie politische Elite überall den Ton angaben. Also eignete er sich die nötigen Kenntnisse an und übernahm deren Kleidung und Lebensweise, um ihnen als ebenbürtiger Gelehrter aus dem Westen gegenüber treten zu können. Er gebärdete sich keineswegs als chinesischer Literat, wie es gelegentlich heißt. Dazu wäre er nicht in der Lage gewesen und eine derartig weitgehende Verleugnung der eigenen Identität hätte sich auch nicht mit seiner Absicht zu bekehren vertragen. Dank seiner moralischen und intellektuellen Qualitäten gelang es ihm, in der Oberschicht Interesse und Anerkennung zu finden und sogar einige prominente Literaten zu bekehren. 1601 durfte er eine Residenz in Beijing errichten.¹⁵ Der Philosoph Li Zhi, der Ricci mehrfach getroffen hatte, war von seiner Beherrschung der chinesischen Sprache und seiner Belesenheit in den konfuzianischen Klassikern überaus beeindruckt,

14 Michael COOPER (Hg.), *They Came to Japan*. Berkeley 1965, 43-47, 193, 199, 229, 256f, 317f; DERS. (Hg.), *This Island of Japon*. João Rodrigues' Account of Sixteenth-Century Japan, Tokyo 1973, 70f.

15 Allgemeine Literatur zur China-mission der Jesuiten, auf die sich die weiteren Ausführungen großenteils stützen: Wolfgang REINHARD, Gelenker Kulturwandel im 17. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem (1976), in: DERS., *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin 1997, 347-399; Paul A. RULE, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney 1986; David E. MUNGELLO (Hg.), *The*

Chinese Rites Controversy, Sankt Augustin/San Francisco 1994; DERS., *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham u. a. 1999; Wenchao LI, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert: Verständnis, Unverständnis, Missverständnisse*. Eine geistesgeschichtliche Studie zum Christentum, Buddhismus und Konfuzianismus, Stuttgart 2000; Nicolas STANDAERT (Hg.), *Handbook of Christianity in China*, Bd. 1: 635-1800 (Handbuch der Orientalistik, 4. Abt.: China, Bd. 15,1), Leiden 2001; George MINAMIKI, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginnings to Modern Times*, Chicago 1985 referiert die Entwicklung Schritt für Schritt, aber zwei Drittel des Buches sind der

römischen Genehmigung zuerst des japanischen Staats-Shinto, dann der chinesischen Riten zuerst in Mandschukuo, schließlich in China selbst in den 1930er/1940er Jahren gewidmet.

16 Klaus KOSCHORKE/Frieder LUDWIG/Mariano DELGADO (Hg.), *A History of Christianity in Asia, Africa, and Latin America, 1450-1990*. A Documentary Sourcebook, Cambridge 2007, 36.

17 Nach der kritischen Ausgabe von: Pasquale M. D'ELIA (Hg.), *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina scritta da Matteo Ricci S.I.* (Fonti Ricciane 1), Roma 1942, 94-132.

konnte sich aber keinen Reim auf den Zweck seiner Anwesenheit machen. Ein solcher Mann werde doch nicht so töricht sein, den Versuch zu unternehmen, die konfuzianischen Lehren durch seine eigenen zu ersetzen!¹⁶

Ricci hatte sogar noch mehr vor. Denn er war überzeugt, er hätte in eben diesen klassischen Texten, die unter den Namen von Konfucius und Mencius liefen, einen Ur-Monotheismus von großer Reinheit entdeckt. Auf dem Fundament dieser natürlichen vernünftigen Theologie der alten Chinesen gedachte er das System der katholischen Philosophie und Theologie zu errichten. Man könnte ihn geradezu als Möchte-Gern-Thomas-von-Aquin eines chinesischen Aristoteles betrachten. Ungeachtet seiner tiefen Sympathie für die Chinesen machte er aber kein Hehl daraus, dass sie seit langem im Dunkel des Heidentums versunken waren. Im ersten Buch seiner *Geschichte der Einführung des Christentums in China*, einer Art kritischer Landeskunde, aus deren deutscher Populärfassung ich bereits zitiert habe, bietet er im Gegensatz zu späteren Propagandisten seines Ordens ein überaus akkurates und ganz und gar nicht geschöntes Bild der damaligen chinesischen Weltanschauung und Religion. Er beginnt mit einer Schilderung ihres Aberglaubens an glückliche Zeiten und Orte sowie an die Möglichkeit, sich durch bestimmte Techniken Unsterblichkeit zu verschaffen. Vom Menschenhandel ist die Rede, von der Kastration von Knaben und der Ermordung von Mädchen, eine Barbarei, die er allerdings durch den Glauben an die Seelenwanderung ein bisschen gemildert sieht. Anschließend schildert er die drei Hauptreligionen, zunächst den Konfuzianismus mit seinen am Wohlergehen des Gemeinwesens orientierten Morallehren und Riten. Es entgeht ihm nicht, dass der Neokonfuzianismus seiner Zeit pantheistisch oder atheistisch war, wie er wohl zu Recht vermutet, unter dem Einfluss des Buddhismus. Dieses Denken wollte er mit Hilfe der alten chinesischen Philosophen widerlegen. Auch dem Buddhismus wird er einigermaßen gerecht, obwohl er als guter Konfuzianer nicht viel von ihm hält. Er spielt aber mit dem Gedanken, dass die Chinesen, als die Apostel Bartholomäus in Nordindien und Thomas in Südindien predigten, durch Abgesandte eigentlich das Christentum holen wollten und aus Versehen den Buddhismus erhielten. In der buddhistischen Lehre und Praxis entdeckt er die Lehre des Demokrit von einer Mehrzahl von Welten, den Glauben des Pythagoras an die Seelenwanderung und eine Fülle von Anklängen an das Christentum, von einer Art Trinität, der Hölle, dem Zölibat bis zum Kirchengesang, kurzum für ihn eine Fülle von Indizien für offensichtlichen europäischen Einfluss. Am kürzesten und schlechtesten kommt der Daoismus weg, wegen seiner abstrusen Legenden und seiner Verbindung zur abergläubischen Volksreligion mit ihren unzähligen Göttern. Die Gebildeten freilich praktizierten einen Indifferentismus, für den alle drei Hauptreligionen zu einer einzigen wurden.¹⁷

Obwohl Ricci und seine Nachfolger sich dank ihrer neuen theologischen Perspektive tiefer mit einer fremden Weltanschauung eingelassen hatten als je ein Missionar vor ihnen und noch lange nach ihnen, kann keine Rede davon sein, dass deren Wahrnehmung bei ihnen auf einer Vorstellung von Gleichrangigkeit und Gleichberechtigung beruht hätte. Auch sie hielten die verschiedenen Varianten des chinesischen Heidentums für verwerflich und denunzierten die aus abendländischer Sicht unsittlichen Praktiken seiner Anhänger, vor allem die sexuellen. Nach wie vor war auch für sie nicht nur die eigene Variante des Christentums, sondern die gesamte abendländische Geisteskultur samt ihren antiken Vorläufern und ihrer aristotelischen Philosophie eine überlegene Welt, die sie nach China verpflanzen wollten.

Aber ihre neue theologische Perspektive erlaubte Anpassungen an chinesische Vorstellungen, die der Elite den Zugang zum Christentum erleichtern sollten. Gott wurde mit altchinesischen, aus den angeblich monotheistischen Klassikern entnommenen Namen

shangdi (Herrscher oben) und *tian* (Himmel) bezeichnet und den chinesischen Christen die obligatorische Verehrung des Konfuzius und der Ahnen weiter gestattet. Auf die für die chinesische Sozialordnung ebenfalls zentrale Polygynie hingegen mussten sie verzichten. Um diese Riten handelte es sich bei dem Mitte des 17. Jahrhunderts ausgebrochenen »Ritenstreit« zwischen den Jesuiten und ihren Gegnern aus den Bettelorden, nicht etwa um das Projekt einer Liturgie in chinesischer Sprache, das nur nebenher diskutiert wurde.¹⁸

Der Streit, dem entsprechende Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Ordens vorangegangen waren, wurde mit erheblichem Aufwand und zunächst mit wechselndem Erfolg von den 1630er Jahren bis zur definitiven Verwerfung der jesuitischen Zugeständnisse durch Benedikt XIV. 1742 ausgetragen; zwischen 1758 und 1773 wurde dann der Jesuitenorden selbst beseitigt. 1705/06 und 1720/21 weilten sogar päpstliche Abgesandte in China. Denn es handelte sich längst nicht mehr bloß um binnen-kirchliche Intrigen. 1686 hatte Ludwig XIV. zusätzlich sechs hoch gelehrte französische Jesuiten nach China entsandt; der Ritenstreit geriet aber nicht erst damit in den Zusammenhang der komplizierten französischen Kirchenpolitik und des Gegensatzes dieser aufstrebenden Großmacht zur traditionellen Patronatsmacht Portugal. Ungeachtet des für Jesuiten ungewöhnlichen Konkurrenzverhältnisses zwischen Franzosen (130 von den 920 Jesuiten, die 1552–1800 in China tätig waren) und Portugiesen mit Italienern (314 bzw. 99 von 920), dazu Deutschen und Belgiern in Beijing war es dem Orden außerdem nicht nur gelungen, die europäische Öffentlichkeit zu mobilisieren, sondern trotz verschiedener lebensgefährlicher Rückschläge Einfluss auf Kaiser der neuen Mandschu-Dynastie zu gewinnen.

Pater Johann Adam Schall von Bell war jahrelang der engste Vertraute des jugendlichen zweiten Mandschu-Kaisers, der ihn mit dem Kosenamen »Großvater« und dem höchsten Beamtengrad auszeichnete. Außerdem war seit Schall bis über die Aufhebung des Ordens hinaus stets ein Jesuit Chef des kaiserlichen mathematisch-astronomischen Reichsamtes. Schalls Nachfolger Ferdinand Verbiest war darüber hinaus eine Art technisches Hoffaktotum des großen Kangxi (1662–1722); die französischen Jesuiten Joachim Bouvet und François Gerbillon unterrichteten diesen Kaiser in Mathematik und Anatomie. Ob bessere Kanonen für den Krieg benötigt wurden oder modische Barockpalais' für den Frieden, Dolmetscher für den Vertrag von Nertschinsk 1689 mit den Russen oder Landvermesser für die Kartierung des Reiches, Kupferstecher für die kaiserliche Propaganda oder Portraitisten für kaiserliche Leibbrösser – stets waren kompetente Jesuiten zur Stelle. Ihr Lohn bestand unter anderem in dem Toleranzedikt von 1692 und der kaiserlichen Bescheinigung, dass es sich bei den umstrittenen Riten tatsächlich um rein weltliche Zeremonien handle.

Allerdings war die für europäisches dualistisches Denken charakteristische Unterscheidung von weltlich und geistlich nur durch die Bittschrift der Jesuiten in den Text gekommen; chinesischem Monismus war eine derartige Trennung von Religion und Politik fremd. Und der erwartete Erfolg massenhafter Bekehrungen, für dessen Ermöglichung die Hof-Jesuiten ihren von ihnen durchaus als solchen empfundenen Frondienst auf sich nahmen, blieb dennoch aus. Warum?

Dafür gab es eine praktische Hauptursache, die in der Missionsgeschichte häufig wiederkehrt, und eine theoretische, spezifisch ost-asiatische. Aus welchen Gründen auch

18 François BONTINCK, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Löwen/Paris 1962.

19 Frei nach: Charles R. BOXER, *The Portuguese Seaborne Empire*, London 1969, 240.

20 Nach: Iso KERN, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts*, Bern 1992, 225–231.

immer – die sanfte Macht (*soft power*) eines neuen Glaubens und einer neuen Kultur überhaupt setzt sich auf breiter Front entweder nur durch im Gefolge der harten Macht (*hard power*) politischer Überwältigung wie in der spanischen Conquista oder im Zeitalter des Imperialismus – im Zeichen des »erobernden Gottes« – oder aber wenn harte Macht auf der Gegenseite abwesend ist und dort kulturelle Anomie droht. Letzteres war in Japan während der Bürgerkriege des 16. Jahrhunderts der Fall, in China während des Niedergangs der Ming-Dynstie und der Machtübernahme der Mandschu im 17. Jahrhundert. Das waren die Jahrzehnte, in denen die Jesuitenmission in beiden Ländern erfolgreich war.

Unter nachdenklichen Angehörigen der chinesischen Elite wurden damals verschiedene Möglichkeiten einer Revision des Weltbildes diskutiert, darunter auch die Rückkehr zu einem von buddhistischen Elementen gereinigten Ur-Konfuzianismus. Hier konnte Ricci anknüpfen. Wahrscheinlich waren seine hochrangigen Konvertiten, insbesondere die berühmten »drei Säulen« des damaligen chinesischen Christentums Xu Guangqi (1562-1633), Li Zhizao (1565-1630) und Yang Tingyun (1557-1627) wenigstens teilweise von derartigen Erfahrungen geprägt. Doch kaum hatte sich das politische System wieder stabilisiert, da wurde die fremde Religion und Kultur abgestoßen, fast wie bei einer medizinischen Immunreaktion. In Japan z. T. mit brutaler Gewalt, in China zunächst mittels des wiederhergestellten Bewusstseins der Überlegenheit der eigenen Kultur und des eigenen neo-konfuzianischen Weltbildes. Damit wären wir bereits beim zweiten Grund.

Der Kangxi-Kaiser soll sich zu einer päpstlichen Bulle von 1715 folgendermaßen geäußert haben:¹⁹ »Nachdem ich dieses Dekret gelesen habe, kann ich nur sagen: die Europäer sind kleine Geister. Wie können sie über Chinas Moralprinzipien urteilen, wenn sie nicht genug von Chinas Sitten, Büchern und Sprache wissen, um sie überhaupt verstehen zu können? Vieles von dem, was sie sagen und diskutieren, macht mich lachen. Heute sah ich den päpstlichen Legaten [Mezzabarba: WR] [...]. Er gleicht ganz einem unwissenden Daoisten- oder Buddhistenpriester, während die erwähnten abergläubischen Gebräuche doch diejenigen unwichtiger Religionen sind. Das Geschwätz könnte nicht unsinniger sein.«

Freilich waren nicht alle Buddhisten unwissend. Ein gewisser Ouyi Zhixu (1599-1655), der nicht nur Konfuzianer, sondern auch ein überaus gelehrter buddhistischer Mönch war und schließlich zu einem der »Kirchenväter« des späten Ming-Buddhismus aufrücken sollte, schrieb schon 1642 und 1643 zwei »Herausforderungen« gegen die Christen, die auf gründlicher Kenntnis der Schriften Riccis und seines bedeutendsten Konvertiten Xu Guangqi beruhten. Da die Jesuiten sich gegen Neo-Konfuzianismus und Buddhismus auf Konfuzius zu stützen versuchten, argumentierte Zhixu in erster Linie als Konfuzianer, wenn er Widersprüche in der christlichen Lehre aufzeigte.

Wenn Gott einen Körper hat, wie ist er dann entstanden, woher kam er? Hat er keinen, dann ist er mit dem obersten Prinzip identisch, aus dem Yang und Yin und aus diesen anschließend alle übrigen Dinge hervorgehen. Aber dieses Prinzip ist weder Person noch hat es Gefühle und es bringt gleichermaßen Gutes wie Böses hervor. Die Entscheidung zwischen Gut und Böse ist nämlich allein Sache des Menschen. Denn wenn Gott der Schöpfer und gut ist, wie konnte er dann den Satan erschaffen und zulassen, dass dieser den Menschen verführt, statt den Menschen seinerseits von Sünden abzuhalten? Damit hätte er als Schöpfer handwerklichen Pfusch geliefert. Als oberstes Prinzip konnte Gott auch nicht Mensch werden; und wenn doch, dann hätte er den Menschen die Sünden dennoch direkt vergeben müssen, statt sie mit seinem eigenen Körper loszukaufen. Außerdem funktioniert dieser Loskauf nicht, denn die Menschen sündigen weiter, weil sie sich auf diesen Loskauf verlassen. Außerdem ist der Christengott mit seinem Anspruch auf alleinige Anbetung noch eitler und ehrsüchtiger als Buddha.²⁰

Chinesische Christen hingegen konnten den Versuch unternehmen, den christlichen Gott als Schöpfer einfach der traditionellen chinesischen Kosmologie von Urprinzip, Yang und Yin usw. überzustülpen. Geister und Stadtgötter ließen sich dann notfalls als Engel interpretieren. Neuartige Bausteine wie die Trinitätslehre oder die Vorstellungen von Himmel und Hölle konnten durch Verweis auf Ähnliches in Neben- und Volksreligionen plausibel gemacht werden, weil dort angeblich eine verderbte Urvorstellung dieser Lehren weitergegeben worden sei. Der Rest wurde dann zum Offenbarungsinhalt deklariert, der den Klassikern auf natürlichem Weg eben nicht zugänglich gewesen sei.²¹

In Europa hatten die Jesuiten eine aufwändige Propagandakampagne zur Unterstützung ihres Standpunktes geführt und auf diese Weise eine Flut von Informationen über China verbreitet. Nicht alles, aber vieles davon war im Interesse der Verteidigung ihres Missionsprogramms planmäßig geschönt. Ihr Prokurator P. Nicolas Trigault zog nach Riccis Tod als *fundraiser* durch Europa, denn die Jesuitenmission war kostspielig. Er verbreitet dabei populäre Ausgaben von Riccis Darstellung der China-Mission; aus der deutschen, die 1615 in Augsburg erschien, habe ich zitiert. Meilensteine des späteren Propagandafeldzugs waren die Zusammenfassung von Klassikerübersetzungen in *Confucius Sinarum Philosophus* (Paris 1687),²² die vierbändige Landeskunde *Description [...] de la Chine [...]* (Paris 1735) und ein rundes Drittel der 34 Bände der *Lettres édifiantes et curieuses [...]* (Paris 1702-1776), die von allen Jesuitenmissionen handeln.²³

China wurde daraufhin Mode. Kunst und Literatur waren voll von *Chinoiseries*. Banale Errungenschaften wie bedruckte Tapeten und das Toilettenpapier, der Sonnenschirm und die Sänfte wurden übernommen. Vor allem aber war jeder Intellektuelle, der etwas auf sich hielt, gezwungen, sich mit dieser fremden Geisteswelt auseinanderzusetzen, an der Spitze natürlich Gottfried Wilhelm Leibniz. Von den 1660er Jahren bis zu seinem Lebensende scheint er alles, was über China erschien, gelesen zu haben. 1689 lernte er in Rom den Chinamissionar Filippo Grimaldi kennen und begann eine Korrespondenz mit ihm. 1697 veröffentlichte er *Novissima Sinica*, eine Sammlung von neuen Dokumenten aus der Chinamission, und proklamierte im Vorwort einen *commerce des lumières* zwischen dem technologisch und im systematischen Denken überlegenen Europa und dem moralphilosophisch höher entwickelten China.²⁴ Im französisch geschriebenen *Brief über die chinesische Philosophie* von 1716 äußerte er sich zu Grundfragen des chinesischen Denkens,²⁵ teilweise angeregt von P. Joachim Bouvet, mit dem er seit 1697 korrespondierte.²⁶

21 Nach: Dominic SACHSENMAIER, *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca. 1616-1660)*, Nettetal 2001, bes. 228f.

22 Drei der »Vier Bücher«; ohne Mencius.

23 Auswahlübersetzung: Jean-Pierre VOIRET (Hg.), *Gespräch mit dem Kaiser und andere Geschichten*. Ausgerlesene Stücke aus den »Erbaulichen und seltsamen Briefen« aus dem Reich der Mitte, Bern 1996.

24 Vgl. zuletzt: Wenchao LI/Hans POSER (Hg.), *Das Neueste über China*. G. W. Leibnizens »Novissima Sinica« von 1697. Internationales Symposium, Berlin, 4. bis 7. Oktober 1997, Stuttgart 2000.

25 Deutsch: Renate LOOSEN/Franz VONSEN (Hg.), Abhandlung über die chinesische Philosophie. Gottfried Wilhelm Leibniz, in: *Antaios* 8 (1967) 144-203.

26 Claudia VON COLLANI, *P. Joachim Bouvet S.J. Sein Leben und sein Werk*, Nettetal 1985.

27 Kanonische Schriften: »Fünf Klassiker«: 1. *Yijing* (Buch der Wandlungen), 2. *Shujing* (Buch der Urkunden [rituelle u. pseudohistorische Dokumente, z. B. fiktive Kaiserreden]), 3. *Shijing* (Buch der Lieder), 4. *Liji* (Buch der Sitte [Ritualtraktate]), 5. *Chunqiu* (Frühling und Herbst [Annalen, angeblich von Konfuzius]); dazu kamen bis zu acht weitere kanonische Schriften, darunter: Lunyu (Gespräche des Konfuzius), Mengzi

(Mencius), Daxue (Große Lehre), Zhongyong (Innehalten der Mitte); Zhuxi fasste diese vier als Inbegriff konfuzianischer Tradition zu den »Vier (kanonischen) Bücher(n)« zusammen, mit seinem neo-konfuzianischen Kommentar, der dann maßgebend wurde.

28 Ihr wurde traditionell auch die jüdische Kabbala zugerechnet. Die maßgebenden, angeblich altägyptischen Schriften der hermetischen Tradition waren allerdings schon von Scaliger um 1600 textkritisch der Spätantike zugeordnet worden.

29 STANDAERT, *Handbook* (wie Anm. 15), 675.

Bouvet war ein Hauptvertreter der so genannten »Figuristen«. Während Ricci sich vor allem auf die konfuzianische Tradition konzentriert und diese Bücher als historische Lehrtexte verstanden hatte, schätzte Bouvet die vor-konfuzianischen Texte, vor allem das esoterische *Buch der Wandlungen* (Yijing), höher ein.²⁷ Denn hier wie in der chinesischen Zeichenschrift entdeckten die Figuristen in der Tradition der abendländischen Lehre von der hermetischen Ur-Weisheit, der *Prisca Theologia*²⁸, in symbolisch verschlüsselter Gestalt von *Figurae* nicht nur die göttliche Uroffenbarung, sondern sogar Vorwegnahmen des Neuen Testaments, die es nur durch Allegorese zu entschlüsseln gelte. So deuteten sie z. B. das Zeichen für »drei« (*san*), das aus drei parallelen durchgezogenen Linien besteht, als »Trinität«, das Zeichen für »Wort« (*yang*), das die Komponenten »Mund« und »zwei« enthält, als deren zweite Person, den *Logos*, der aus dem Mund des Vaters hervorgeht.²⁹

1701 erhielt Leibniz von Bouvet die Tafel der Hexagramme des Yijing, das sind die 64 möglichen Sechserkombinationen aus durchgezogenen und unterbrochenen geraden Linien, die auch als Verbindungen aus den acht möglichen Dreierkombinationen, den Trigrammen, begriffen werden können. Aus chinesischer Sicht handelt es sich um die Darstellung der Selbstentfaltung des Universums, nachdem die Urprinzipien (*Li*, *Ki* und *Taiji*) sich in *Yang* (durchgezogene Gerade) und *Yin* (unterbrochene Gerade) ausdifferenziert hatten, mit den Extremen und Eckpunkten des schöpferischen Himmels (dreimal oder sechsmal durchgezogen, darüber hinaus durch den Kreis symbolisiert) und der empfangenden Erde (dreimal oder sechsmal unterbrochen, darüber hinaus durch das Quadrat symbolisiert). Leibniz hingegen sah darin eine geniale Vorwegnahme der binären Arithmetik, die er 1679 erfunden hatte. Das ist ein nur aus 0 und 1 bestehendes Zweiersystem, wie es unseren Computern zugrunde liegt. An die Stelle der Zehnerpotenzen in unserem System treten Zweierpotenzen, wobei ebenfalls jeweils um eine Stelle vorgerückt wird:

Zweiersystem	als Zweierpotenzen	Zehnersystem	als Zehnerpotenzen
0	0	0	0
1	2 ⁰	1	10 ⁰
10	2 ¹	2	10 ⁰ + 1
11	2 ¹ + 1	3	10 ⁰ + 2
100	2 ²	4	10 ⁰ + 3
101	2 ² + 1	5	10 ⁰ + 4
110	2 ² + 2 ¹	6	10 ⁰ + 5
111	2 ² + 2 ¹ + 1	7	10 ⁰ + 6
1000	2 ³	8	10 ⁰ + 7
1001	2 ³ + 1	9	10 ⁰ + 8
1010	2 ³ + 2 ¹	10	10 ¹
usf.			

Für Leibniz wird dadurch demonstriert, dass sich der Kosmos aus dem Einen und dem Nichts aufbaut, das heißt aber, dass damit die Erschaffung der Welt durch Gott aus dem Nichts bewiesen ist. Die alten Chinesen hätten das offensichtlich gewusst oder geahnt, den modernen müsse man es wieder beibringen.

Darüber hinaus versuchte Leibniz sogar, in Auseinandersetzung mit dem ersten Kritiker Riccis Niccolò Longobardi SJ das unpersönliche Urprinzip des Kosmos des offensichtlich atheistischen Neo-Konfuzianers Zhuxi hermeneutisch in den christlichen Gott zu verwandeln. Das gelingt ihm, indem er den abendländischen, aber völlig unchinesischen Gegensatz von Geist und Materie unterstellt. Außerdem könne das Begründende nicht von derselben Art wie das Begründete sein, wenn ein unendlicher Regress vermieden werden solle. Gott könne also nicht erste Ursache einer Ursachenkette sein, sondern müsse außer-

halb der Welt stehen. Und wenn die Chinesen dem Urprinzip alles Gute zuschrieben und alles Gute, auch die Vernunft, aus ihm herleiteten, dann könnten dem Urprinzip diese Qualitäten, also auch die Persönlichkeit, keineswegs fehlen. Es dürfe dann allerdings nicht pantheistisch als Inbegriff aller Individuen gedeutet werden, denn nur die Materie sei teilbar, das geistige Urprinzip aber nicht. Infolgedessen seien die Teile nicht *aus* ihm entstanden, sondern *von* ihm geschaffen.

Man kann Leibniz den ehrlichen Willen zum interkulturellen Dialog nicht abstreiten. Nichtsdestoweniger erweist er sich aber als extrem befangen, um nicht zu sagen: borniert, denn er findet im Anderen hauptsächlich sich selber wieder, samt Details seiner eigenen Philosophie. Dasselbe Rezeptionsmodell begegnet uns auch anderswo, etwa beim Großaufklärer Voltaire in seinem *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* von 1769, einem bemerkenswerten Versuch weltweit vergleichender Kulturgeschichtsschreibung und zugleich einem Höhepunkt der abendländischen Sinophilie. Für ihn ist China ein friedliebendes humanes Gemeinwesen mit einer toleranten deistischen Gottesverehrung ohne Aberglauben und Pfaffenherrschaft, gelenkt von einer aufgeklärten Elite von Literaten. So etwas nennen wir inzwischen »Projektion«! Gewiss, Voltaire hat sein Leben lang gegen die Vorurteile anderer angeschrieben – und dabei nur seine eigenen proklamiert.

Die letzten europäischen Chinaverehrer kamen aus dem Kreis der physiokratischen Theoretiker des Ackerbaus, des freien Marktes und des aufgeklärten Absolutismus. China bewies ihnen, dass eine auf Landwirtschaft gegründete und von wohlwollenden Despoten regierte Gesellschaft der real existierende Idealzustand sei. 1767 erschien François Quesnays Artikelserie über China und 1769 fühlten sich sowohl der Dauphin als auch der österreichische Mitregent Joseph II. bemüßigt, die chinesische Zeremonie nachzuahmen, bei der die erste Furche mit dem Pflug vom Kaiser gezogen wird.

Im Gegensatz zu China sollte Europa nicht missioniert werden. Theoretisch hätte sich die sanfte Macht der fremden Kultur also unbelastet von Vorurteilen entfalten können. Freilich kam China zum großen Teil bereits in einer von den Interessen der Vermittler verfälschten Gestalt in Europa an, weil die Jesuiten lange eine Art von Informationsmonopol besaßen. Doch vor allem war dieses Europa mehr denn je seiner selbst gewiss. Allerdings hatte es anders als China seit langem gelernt, fremde Anregungen aufzunehmen, aber sie zugleich seinen eigenen Bedürfnissen anzupassen, das heißt, sie durch Aneignung einzuschmelzen. Das heißt, den Europäern ging es nicht um China, sondern um sich selber.

Auf dem asiatischen Schauplatz hingegen war schon bei den frühen Jesuiten der Barbarentopos weitgehend verschwunden. Die fremden Hochkulturen wurden akzeptiert und respektiert, bisweilen sogar als überlegen wahrgenommen. Selbst Anstoß erregende Details konnten durch kulturimmanente Argumentation entschärft werden, so z. B. die chinesische Kindstötung durch den Glauben an Seelenwanderung. Fremderfahrung produzierte ein hohes Maß an sachlich zutreffender Information. Als Philologen, Ethnologen, Historiker und Religionswissenschaftler waren die Missionare Prototypen moderner Orientalisten. Da von einer ökonomischen, politischen und kulturellen Übermacht Europas gegenüber den asiatischen Hochkulturen in der Frühen Neuzeit noch keine Rede sein konnte, herrscht eine Art von Gleichzeitigkeit; das Fremde erschien unvertraut und wundersam, aber nicht total andersartig.³⁰

30 MÜNKLER, Erfahrung (wie Anm. 2), 147–154.

31 Vgl. Folker REICHERT, *Begegnung mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter*, Sigmaringen 1992, 13, 283.

32 Vgl. z. B. Jonathan D. SPENCE, *Der kleine Herr Hu*, München 1990.

Doch dasselbe Vorverständnis, das die Missionare im Gegensatz zu Kaufleuten und Abenteurern zur intensiven Wahrnehmung der fremden Kultur befähigte, nämlich ihre Überzeugung, dass es die Seelen von deren Angehörigen zu gewinnen gelte, macht sie zugleich punktuell borniert. Der Barbareivorwurf mag verschwunden sein, aber das Heidentum ist geblieben. Denn an zwei Dingen nehmen alle Missionare gleichermaßen Anstoß: an der Religion der Heiden und an ihrer damit zusammenhängenden Sexualmoral.

Und gerade wo sie Brücken zur einheimischen Religion zu schlagen versuchten, erwiesen sie sich als besonders befangen, weil sie neues Wissen in einer Weise zu altem in Beziehung setzen, die es geradezu als *déjà vu* erscheinen lässt.³¹ Wenn Missionare auf scheinbar Vertrautes stießen, versuchten sie es nicht selten zu wirklich Vertrautem zu machen, indem sie ihm abendländische Herkunft unterstellten, es auf die Predigt der Apostel Thomas und Bartholomäus oder auf den Einfluss von Demokrit und Pythagoras zurückführten. Von den Figuristen wurde sogar das extrem Unvertraute zu Vertrautem zurechtgebogen. Denn als Europäer waren sie mit einer Hermeneutik ausgerüstet, die ihnen gestattete, das Fremde wahrzunehmen und es zugleich für ihre Zwecke zu transformieren.

Anders in Süd- und Ostasien. Hier liegen aus der Frühneuzeit nur wenige Texte vor, die sich mit Europa und dem Christentum auseinandersetzen, obwohl der primäre Kulturkontakt auf asiatischem und nicht auf europäischem Boden stattfand. Aber die gegenseitige Wahrnehmung blieb extrem ungleichgewichtig. Den Missionaren vergleichbare asiatische Präsenz in Europa gab es nicht, höchstens Einzelpersonen, deren Europareise nicht selten unglücklich ausging.³² Noch waren die asiatischen Kulturvölker ihrer selbst gewiss und hielten Europakontakte weitgehend für überflüssig. Die europäische Präsenz und der aus heutiger Sicht hochbedeutsame Kulturkontakt blieben für sie marginal und erregten nur ausnahmsweise soviel Interesse, dass sich die Auseinandersetzung schriftlich niederschlagen konnte.

In China und Japan erregte das Christentum trotz aller Anpassungsversuche bereits bei den Konfuzianern Anstoß, weil die katholische Hochschätzung der Jungfräulichkeit und die von allen Konfessionen verfochtene strenge Sexualmoral mit der obligatorischen Einehe geeignet erschienen, das natürliche Verhältnis der Geschlechter, die Familie mit ihrer Ahnenverehrung und damit das für Staat und Gesellschaft grundlegende fünffache Pietätssystem zu untergraben. Diese Kritik gehört aber in den Kontext eines monistischen, vom abendländischen grundsätzlich abweichenden ostasiatischen Weltbildes, zu dessen Sprechern sich vor allem die Buddhisten machten, die in verschiedener Hinsicht Rivalen der Christen waren.

Nicht nur, dass die theoretischen Probleme von Theodizee, Inkarnation und Erlösung rasch erkannt und erbarmungslos aufgespießt wurden. Ein unpersönliches Universum, das sich gesetzmäßig entfaltet und dabei den grundsätzlichen Unterschied von Geist und Materie sowenig kennt wie die essentielle Personalität von Gott und Mensch, hatte keinen Platz für einen transzendenten Gottesgeist, der das Universum und den Menschen als einmalige Person mit einer unsterblichen Seele geschaffen haben soll. Die christliche Weltanschauung wurde wegen ihres »primitiven« Glaubens an persönlich tätige Götter und wegen der logischen Widersprüche ihres Dualismus als intellektuell unterlegen betrachtet. Weil sie nicht nur mit dem eigenen Weltbild, sondern auch mit dem politischen System unvereinbar erschien, durfte sie nicht geduldet werden. Da hier zwei Exklusivismen aufeinander stießen, kam es in Japan und China zu Christenverfolgungen, bei denen sich weltanschauliche und politische Beweggründe kaum trennen lassen.

Obwohl die europäische Präsenz in Asien sich in Grenzen hielt und die Asiaten im Gegensatz zu den Europäern in Asien nur Vertreter Europas und nicht dieses selbst zur

Kenntnis nehmen konnten, lässt sich nicht bestreiten, dass ihre Wahrnehmung ebenso akkurat und sachgerecht war wie diejenige ihres Gegenüber. Dabei dürfte Abneigung ein nicht weniger produktives Vorurteil gewesen sein als der Bekehrungswille. Denn die Asiaten waren nicht weniger borniert. Genau wie die Europäer waren auch sie während der europäischen Frühen Neuzeit von ihrer eigenen Überlegenheit überzeugt und verhielten sich entsprechend. Anders als vulgärkonstruktivistische Vorstellungen es haben wollen, hat diese Kombination wechselseitiger Wahrnehmung mit wechselseitiger Borniertheit aber eine beachtliche Menge von zutreffendem Wissen über die andere Seite hervorgebracht, für das den frühneuzeitlichen Missionaren nach wie vor Dank und Anerkennung gebührt.

Heutzutage hat sich der wechselseitige kulturelle Exklusivismus zwischen Europa einerseits, Ostasien andererseits durch die so genannte Globalisierung weitgehend erledigt, auch wenn er hie und da noch in Restbeständen weiterlebt. Es kann heute keine Mission mehr geben, die als sanfte Macht im Gefolge harter Macht daherkommt. Prompt haben die Christen daher größtenteils auf ihren einstigen Heilsexklusivismus verzichtet und damit auch die Mission aufgegeben. Die katholische Kirche ist statt dessen seit dem 2. Vatikanischen Konzil endgültig zum Inklusivismus übergegangen, der alle Menschen guten Willens zu einer Art von Mitgliedern dieser Kirche erklärt, sie mögen wollen oder nicht. Theologisch bleibt ihr wahrscheinlich gar nichts anderes übrig. Zwar ist gleichberechtigter Pluralismus auch so nicht möglich, aber an die Stelle des intoleranten Exklusivismus ist immerhin friedliche Duldung der Andersdenkenden getreten.³³ Allerdings sind Religionsgespräche unter diesen Umständen zwar immer friedlich, aber nie offen, weil mindestens für eine Seite, nicht selten für beide, schon vorher feststeht, was akzeptabel ist.³⁴ Aber es wird wenigstens kein Zwang mehr angewendet. Und Mission ist nicht mehr so dringend wie einst, als es galt Millionen vor dem Höllenfeuer zu retten. Es bleibt aber die Frage offen, wie Christen, die ihrer eigenen gottgewollten Überlegenheit über Heiden und Barbaren nicht mehr gewiss sind, dem Missionsbefehl ihres Meisters dann noch gerecht werden wollen.

Zusammenfassung

Blicke sind notgedrungen eng, sprich borniert – das gilt sowohl für die Akteure und die Betroffenen der China-Mission in der Frühen Neuzeit als auch die heutigen Wissenschaftler, die jedoch vergangene Vorurteilsstrukturen offen legen können. Die Wahrnehmungsmuster der Jesuitenmissionare waren philosophisch und theologisch-biblich vorprogrammiert; die Anderen galten prinzipiell als Heiden und Barbaren. In Ost- und Südasien wurde

33 Wilhelm Halbfass und Albrecht Wenzler haben bereits in: Gerhard OBERHAMMER (Hg.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Wien 1983, 29–60 und 61–91 darauf hingewiesen, dass Inklusivismus keine ausschließlich indische Denkform darstellt, wie Paul Hacker behauptete, und auch nicht nur eine Technik des Schwächeren, um sich die stärkere Position zu erschleichen. Gisbert GRESHAKE, *Christentum und Weltreligionen. Anmerkungen zum »Pluralismus-Paradigma«*, in: Francis

X. D'SA (Hg.), *Hermeneutics of Encounter. Essay in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday*, Wien 1994, 109–122, hat dann überzeugend erklärt, warum es bei diesem neuen katholischen Inklusivismus bleiben müsse, und ein echter Pluralismus gleich berechtigter Religionen für Christen nicht in Frage kommen könne.

34 Johannes BROSEDER, *Strittige Sachfragen und das Gespräch der Religionen*, in: D'SA, *Hermeneutics* (wie Anm. 27), 19–33, hier 23.

jedoch diese doppelt rigide Fremdwahrnehmung aufgelöst, der Barbaren-Topos fiel z. B. bei Matteo Ricci weitgehend weg, stachen doch die kulturellen Höchstleistungen Chinas ins Auge. So wurde folglich auf ein Europäisierungsprogramm im Rahmen der Mission verzichtet. Trotzdem kann keine Rede davon sein, dass die Wahrnehmung Chinas durch die Jesuiten auf Gleichrangigkeit oder Gleichberechtigung beruhte. Auch ein so bekannter und am *commerce des lumières* zwischen China und Europa interessierter Denker wie Leibniz kann als befangen, also borniert gelten, denn er findet im Anderen hauptsächlich sich selbst wieder. Ähnliches gilt für die Sinophilie Voltaires, aber auch für die Asiaten selbst, die ethno- bzw. sinozentrisch ausgerichtet waren. Und dennoch wurde, historisch betrachtet, insgesamt viel zutreffendes Wissen hervorgebracht, das den frühneuzeitlichen Missionaren zu verdanken ist.

Abstract

Views are unavoidably narrow, in other words small-minded – this applies to the protagonists of missionary activity in China in the early modern age as well as to those affected by it, and it is also true of the contemporary scholars who could nonetheless expose former structures of prejudice. The patterns of perception of the Jesuit missionaries were philosophically and biblically-theologically pre-programmed; the »others« were regarded as pagans and barbarians on principle. In eastern and southern Asia, however, this doubly rigid perception of others was suspended and the barbarian topos, for example for Matteo Ricci, largely ceased to apply since the supreme cultural achievements of China were particularly striking. As a consequence, one therefore forewent a Europeanization programme within the framework of missionary activities. Nevertheless, one cannot say that the perception of China by the Jesuits was based on equal status or equal rights. Even such a renowned thinker like Leibniz, who was interested in a *commerce des lumières* between China and Europe, can be regarded as biased, in other words as narrow-minded, for he primarily finds himself again in the other. A similar judgement holds true for the sinophilia of Voltaire, but also for the Asians themselves who were ethnocentrically or sinocentrically oriented. And yet from a historical perspective, a great deal of accurate knowledge was produced overall for which we have the missionaries of the early modern period to thank.

Sumario

Perspectivas son necesariamente estrechas, es decir limitadas: esto vale tanto para los actores y los recipientes de la misión en China en la primera edad moderna como para los investigadores actuales, que sin embargo pueden descubrir antiguas estructuras de prejuicios. Los modelos de percepción de los misioneros jesuitas estaban preprogramados por la filosofía, la teología y la Biblia: los otros eran, en principio, paganos y bárbaros. Pero en el Asia oriental y meridional, esa doble y rígida percepción de lo extranjero fue superada. Para Matteo Ricci, por ejemplo, no vale el topos de bárbaro, pues los grandes logros de la cultura china eran evidentes. Por ello renunciaron los jesuitas en su misión a un programa de europeización. Pero esto no significa de ningún modo que los jesuitas hayan visto China como algo a igual altura e igual valor que su propia cultura. También un pensador tan conocido y tan interesado en el *commerce des lumières* entre China y Europa como Leibniz puede ser considerado como condicionado, es decir, limitado, pues encuentra en los otros sobre todo a sí mismo. Lo mismo vale para la sinofilia de Voltaire, pero también para los propios asiáticos, que eran etnocentristas o sinocentristas. Sin embargo, y considerado de manera histórica, se ha producido mucho saber auténtico que debemos agradecer a los misioneros de la primera edad moderna.

Für eine missionarische Kirche in der Schweiz

Verkündigung
und Ausbreitung
des Evangeliums

von François-Xavier Amherdt

1 Einführung: ein neuer missionarischer Aufbruch

Die Kirche existiert nicht für sich allein, sie steht im Dienst des Evangeliums. Die Evangelisierung ist die Fortsetzung der trinitarischen Sendung, wie es in der Missions-Enzyklika Johannes Paul II., *Redemptoris Missio*¹, heißt. Ein authentisches christliches Leben ist notgedrungen missionarisch. Es wäre unangebracht, die Evangelisierung als einen spezifischen, vom Rest des kirchlichen Lebens getrennten Bereich zu betrachten. Die Mission prägt die gesamte Aktivität der Kirche.

Sie umfasst heute drei Dimensionen: Die Mission »für die Völker«, hier und in weit entfernten Regionen, das heißt, für diejenigen, die nie von Jesus Christus gehört haben; die Mission, die die übliche Seelsorge vor Ort betrifft; und schließlich die »neue Evangelisierung«, die sich in den Ländern der »alten Christenheit« an unsere Zeitgenossen wendet, die zwar getauft und gefirmt sind, aber Distanz zum christlichen Glauben halten.

Der missionarische Eifer, der durch den *Brief an die Katholiken Frankreichs. Den Glauben in der heutigen Gesellschaft anbieten* (*Lettre aux catholiques de France. Proposer la foi dans la société actuelle*, 1996)²

angeregt wurde, hat die Romandie und die ganze Schweiz angesteckt. Eine sehr viel erfreulichere Ansteckung als die der Grippe A H1 N1! »Für eine Kirche, die das Evangelium ausstrahlt« im Jura und im Bistum Basel, »Für eine Pastoral der Zeugung zum Leben mit Gott und der Verkündigung des Evangeliums« in der Diözese Lausanne, Genf und Freiburg, im Anschluss an die Diözesan-Versammlung AD 2000, sowie in der Diözese Sitten als Verlängerung des Forums 2004-05-06: die Titel der Pastoral-Pläne der französischsprachigen Diözesen signalisieren eine starke missionarische Ausrichtung. Umso besser!

Es ist eine kraftvolle Perspektive: unseren Zeitgenossen, die durch ein neues Verhältnis zur Zeit, zur Gesellschaft und zum Leben geprägt sind, hier in der Schweiz so weitreichend wie möglich das Evangelium anbieten. Und dann erneuerte Beziehungen mit den Kirchen in anderen Kontinenten knüpfen, die leiden und uns um Hilfe bitten:

- ♦ Eine Delegation der Schweizer Bischofskonferenz ist Anfang des Missionsmonats Oktober 2009 von einem erfolgreichen Besuch ihrer Mitbrüder in Togo zurückgekehrt, bei dem es um die gemeinsame Entdeckung »einer neuen Phantasie der Nächstenliebe« ging, wie es in *Novo millennio ineunte*³ heißt;

- ♦ Drei Mitglieder der Theologischen Fakultät Freiburg haben sich Ende desselben Monats Oktober nach Arbil, im irakischen Kurdistan, begeben, um die Zusammenarbeit mit dem *Babel College* von Ain Kawa, der einzigen Fakultät für katholische Theologie im Irak, zu konkretisieren. Grundlage dieser beiden missionarischen Unterfangen, hier und im Ausland, die wie die zwei Seiten einer Münze untrennbar sind, ist die Überzeugung, dass nur eine tiefe Verwurzelung in der Vereinigung mit Christus und im geistlichen Leben zu einer echten apostolischen Fruchtbarkeit führen kann. So wie die Reben nur Frucht bringen, wenn sie auf den Weinstock aufgepfropft sind (Joh 15,5)!

2 Verliert die Mission an Einfluss?

Wir müssen zugeben, dass das Wort Mission heutzutage in der Schweiz keinen guten Ruf hat. Die Blütezeiten der Schweizer Missionskongregationen, zwischen dem Ersten Vatikanum und dem Zweiten Weltkrieg, sind vorbei, wie z.B. die beeindruckende Arbeit der Menzinger Schwestern vom Heiligen Kreuz in Basutoland – um die Lizenzatsarbeit zu zitieren, die von Valentin Beck an unser Fakultät eingereicht wurde.⁴ Könnte das daran liegen, dass die Mission »ad gentes« gescheitert ist? Die Ursachen sind vielfältig:⁵

- ♦ mangelnde Berücksichtigung der Kultur und der Werte der Eingeborenen, deren Praktiken systematisch als abgöttisch und abergläubisch angesehen werden;

- ♦ eine gewisse Komplizenschaft der Missionare mit den westlichen Kräften kommerzieller und politischer Ausbeutung, unter der die Länder des Südens gelitten haben;

- ♦ ein möglicher Mangel an Tiefe bei der Evangelisierung, wie es sich vor allem während des Völkermordes in Ruanda unter ethnischen Gruppen gezeigt hat, die mehrheitlich christlich (und katholisch) waren;

- ♦ das Gegenzeugnis von Missionaren aus dem Norden, deren Sitten sehr wenig mit dem Evangelium zu tun haben, und die die Bevölkerungen des Südens lehren wollen, wie die Frohe Botschaft in die Tat umzusetzen ist.

In der Schweiz selbst, wie auch im übrigen westlichen Europa, gibt es so viele Zeichen der Gleichgültigkeit, dass ich mich nicht lange damit aufhalten muss: ich denke an die vielen Kirchenaustritte, die in Städten wie z.B. Basel äußerst beeindruckend sind, an die Kampagnen der »Ent-Taufung«, eine aus Italien kommende Mode, an den zunehmenden Unglauben der für unsere Gesellschaft lebenswichtigen Milieus, wie das intellektuelle Milieu, die Presse, die Arbeiterklasse, die Welt der Jugendlichen, das Universum der Künstler. Mgr. Roduit,

Abt von Saint-Maurice und Leiter des Dikasteriums »Mission« der Schweizer Bischofskonferenz, der die Schweizer Delegation bei ihrem Besuch in Togo anführte, fasste die Situation der Kirche in der Schweiz für seine Togo-leser Mitbrüder folgendermaßen zusammen: »Die Säkularisierung, der Verlust der christlichen Werte und die Respektlosigkeit vor dem Leben, dem Schutz von Ehe und Familie stellen für unsere Kirche eine besondere Herausforderung dar.«⁶

Wie unsere Nachbarländer können wir mit der Soziologin Danièle Hervieu-Leger eine echte »Exkulturation« des Katholizismus und des Christentums in der Schweiz feststellen.⁷ Kardinal Kurt Koch spricht seinerseits von einer »Verdunstung der christlichen Werte in der Schweiz und in Europa«⁸.

1 JOHANNES PAUL II., *Redemptoris Missio*, Enzyklika über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, Vatikan, 7. Dezember 1990.

2 Deutschsprachige Übersetzung des Schreibens der französischen Bischöfe in: Hadwig MÜLLER/Norbert SCHWAB/Werner TZSCHEETZSCH (Hg.), *Sprechende Hoffnung – werdende Kirche*. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001.

3 JOHANNES PAUL II., *Novo millennio ineunte*, 2001, n. 50.

4 Valentin BECK, *Das Kreuz des Südens*. Mission in der Blütezeit des europäischen Katholizismus zwischen dem Ersten Vatikanum und dem Zweiten Weltkrieg. Am Beispiel der Menzinger Schwestern vom Heiligen Kreuz in Basutoland, Lizenzatsarbeit, Freiburg Schweiz 2009.

5 Vgl. Henri DERROITTE/Claude SOETTENS, *La mémoire missionnaire*. Les chemins sinueux de l'inculturation (Théologies pratiques), Bruxelles 1999, 166.

6 Gemeinsames Kommuniqué der Schweizer und der Togo-lesischen Bischofskonferenzen, 2. Oktober 2009.

7 Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2009, 288.

8 Kurt KOCH, *Chrétiens en Europe*. Nouvelle évangélisation et transmission des valeurs, St-Maurice 2004, 13-28; 69-70.

3 Die Zukunft der Mission in der Schweiz

Wie muss nun die Missionspastoral in der Schweiz aussehen, eine Seelsorge, die einerseits Salz der Erde und Sauerteig ist, diskret in der Erde verborgen und durch zelluläre Diffusion und Kapillarität Zeugnis ablegend, und andererseits Licht der Welt (vgl. Mt 5,13-16)? Eine kerygmatische und verbale Verkündigung mit dem Ziel, ausdrücklich Rechenschaft abzulegen von der Hoffnung, die in uns wohnt (vgl. 1 Petr 3,15), anhand dieser zwei großen Missionsmodelle des Neuen Testaments, die die Kirche im Lauf der Jahrhunderte abwechselnd in die Tat umgesetzt hat.

3.1 Eine gegenseitige Zeugung

Zunächst einmal muss man die Adressaten der Evangelisierung als vollwertige Partner im Dialog ansehen, deren existentielle Fragen ernst zu nehmen sind. Eine Zeugung für das Leben Gottes ist nur wechselseitig möglich.⁹ Die Zeit ist definitiv vorbei, als der Missionar sich als alleiniger Inhaber einer Wahrheit präsentierte, die vorbereitete Antworten auf Fragen liefern sollte, die die Menschen sich gar nicht mehr stellen.

Die erste Forderung ist also pädagogischer Natur: jede überhebliche Haltung ist zu vermeiden. Die Kirche kann sich nicht mehr damit begnügen, offenbarte Wahrheiten zu überliefern in der Hoffnung, dass sie als solche aufgenommen werden, sie muss sich mit unseren Zeitgenossen zusammensetzen und mit ihnen die wirklichen Probleme diskutieren, mit denen sie heute konfrontiert sind. Das forderte schon die Konzilskonstitution *Gaudium et spes*. Und das empfehlen auch die französischen Bischöfe, wenn sie für alle pastoralen Tätigkeiten eine Pädagogik der Initiation¹⁰ fordern. Initiiere bedeutet einen Weg zu weisen, der für den Menschen als Ganzes – Herz, Körper, Seele und Verstand – Zeichen setzt. Und es bedeutet, sich selbst einzubringen, in

einer gegenseitigen Partnerschaft. Initiiere bedeutet, Sinn anzubieten, wie ein Haus, in dem sich unsere Mitbürger zu Hause fühlen können. Es bedeutet, eine Reihe von Bedeutungen vorzustellen, unter denen die Männer und Frauen von heute wählen können, um ihr Leben auf Christus hin zu orientieren. Orientierung, Hinwendung zu Christus, der Sonne, die im Osten aufgeht.

3.2 Das Evangelium auf kohärente Weise vorschlagen

Die Mission nimmt nicht nur den Menschen, sondern Gott und sein Wort ernst. Die Missionare sind „Überbringer des Evangeliums“, die die Heilige Schrift anbieten und zugänglich machen.¹¹ Evangelisieren heißt, heute die großen Momente der Heilsgeschichte erklingen zu lassen und zu verkünden, dass der Herr auch weiterhin das verwirklichen wird, was er in der Vergangenheit für sein Volk getan hat.

Die Berufung auf die Heilige Schrift ist somit unerlässlich, wie es die jüngste Bischofssynode über das Wort Gottes im Oktober 2008 in Rom in Erinnerung gerufen hat, aber das funktioniert nicht von allein. Ich halte es für notwendig, die Mitarbeiter in der Seelsorge in den richtigen Gebrauch der Bibel in der Missionsarbeit einzuweisen – was Aufgabe der Abteilung für Biblische Theologie unserer Alma Mater in Freiburg Schweiz ist und worum es beim Bibel-Festival »FestiBible« im September 2010 in Freiburg ging. Mehrere Gefahren lauern in der Tat auf den Missionar beim Lesen der Heiligen Schrift, wie es der französische Exeget Sevin sagt:¹²

1. die Falle des Fundamentalismus, in die viele Gruppen »evangelischen« Typ geraten, der einen sofortigen und wörtlichen Zugriff auf die Bedeutung des Textes verspricht, ohne jegliche Analyse und Interpretation;

2. die Gefahr des Moralismus, der die Heilige Schrift in eine Sammlung von Gesetzen verwandelt, die je nach Kontext und Epoche angepasst werden können,

anstatt in ihr eine Reihe von Glaubenszeugnissen zu sehen;

3. die Versuchung des Ausradierens, die darin besteht, den biblischen Kanon von den Stellen zu säubern, die dem postmodernen vernünftigen und toleranten Menschen nicht mehr angemessen scheinen.

Die Bibel muss ein »gefährliches Buch«¹³ bleiben, das uns aufrüttelt und in die Weite entlässt. »Duc in altum«, »Fahr hinaus ins tiefe Wasser«, sagt Johannes Paul II. in seinem Brief zu Beginn des neuen Jahrtausends¹⁴, der sich an die ganze Kirche wendet.

3.3 Eine Pastoral des Wohlgeruchs

Der Missionar, der die Menschen und Gott respektiert, ist zunächst ein Zeuge, der dank seines reichen spirituellen Lebens eine große Ausstrahlung besitzt. »Der Zeuge hat einen unendlichen Respekt vor dem, von dem er Zeugnis ablegt, und er weiß um seine eigenen Grenzen. Diese Frau oder dieser Mann vertraut der Liebe und will in Treue aus dem empfangenen Heil leben. Der Zeuge drängt sich nicht auf, er hat nicht die Selbstsicherheit eines Krawattenverkäufers. Weil das, was er sagt, durch das, was er lebt, »beglaubigt« wird, sieht er sich nicht als das einzige Modell des Gläubigen. Aber seine bescheidene Geschichte, sein eigenes Leben in all seiner Zufälligkeit sagt etwas Universales aus.«¹⁵

Wir müssen also gewissermaßen eine »Pastoral des Wohlgeruchs« leben, denn wir sind in der Tat »ein Wohlgeruch Christi«, wie Paulus sagt (2 Kor 2,15). Der Christ kann vor allem durch seine Ausstrahlung von der Gegenwart zeugen, die in seinem tiefsten Inneren wohnt. Ein Apostolat »durch Osmose«, wie der Duft der Blumen, der uns ohne etwas zu sagen anzieht.¹⁶

Was für den einzelnen Missionar wahr ist, gilt auch für die Pfarrgemeinde. Die Kirche kann »das Evangelium« nur »ausstrahlen«, gemäß dem Pastoralplan des Jura, wenn etwas von der Hoffnung, der Gerechtigkeit

und der Liebe, die sie verkündet, in den Beziehungen ihrer Mitglieder sichtbar ist. Wie es schon in der prophetischen Enzyklika Paul VI., *Evangelii nuntiandi*, heißt, die konkrete Art und Weise, in der die glaubende Gemeinschaft lebt, ebnet den Weg für die Frohe Botschaft.¹⁷

Die Mission für die anderen geschieht über die »Selbst-Evangelisierung« der Getauften. Der Aufruf zur Bekehrung impliziert die eigene Umkehr und Reue. Wer den anderen einlädt, den Glauben zu entdecken, muss bereit sein, sich beständig in Frage stellen zu lassen. In unserem Land der Banken und der Krise, in unserem Helvetia, wo viele Pfarreien reich sind, sind die Anforderungen, die an das Zeugnis gestellt werden, mehr denn je eine große Unentgeltlichkeit, Aufrichtigkeit, evangelische Klarheit, denn aufgrund unserer demokratischen Tradition muss die Mitgliedschaft in einem Klima großer Freiheit gelebt werden.¹⁸

9 Vgl. Philippe BACQ, Vers une pastorale d'engendrement, in: Philippe BACQ / Christophe THEOBALD (Hg.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement* (Théologies pratiques), Bruxelles/Montréal/Paris 2004, 7-28, hier 19-22.

10 Vgl. *Lettre aux catholiques de France* (wie Anm. 2), 99-100.

11 O. RIBADEAU-DUMAS/Philippe BACQ, L'Évangile en pastorale, in: Philippe BACQ / Christophe THEOBALD (Hg.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement* (Théologies pratiques), Bruxelles/Montréal/Paris 2008, 41-56.

12 Vgl. M. SEVIN, Quand on ouvre la Bible, in: *Catéchèse*, n. 152 (1998) 25-32.

13 Titel eines Artikels der protestantischen Exegetin Anne-Marie PELLETIER, Pour que la Bible reste un livre dangereux, in: *Études* 397 (2002) 335-345.

14 *Novo millennio ineunte*, n. 1.

15 DERROITTE, *La mémoire* (wie Anm. 5), 173.

16 Vgl. Marie-Agnès DE MATTEO/François Xavier AMHERDT, S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit. Fondement d'une pastorale d'engendrement, in: *Perspectives pastorales*, n. 4, St-Maurice 2009, 120-121.

17 PAUL VI., *Evangelii nuntiandi*, 1976, n. 59-61.

18 Vgl. Jean Pierre JOSSUA, *La condition du témoin* (Théologies), Paris 1984, zitiert von DERROITTE, *La mémoire* (wie Anm. 5), 174.

Ein solches Zeugnis hat absolut nichts mit Proselytenmacherei zu tun, es ist ohne irgendwelche Hintergedanken. Die Schweizer vertragen das auch nicht, und sie haben Recht! Wer evangelisiert, legt Zeugnis ab – nicht von einer Ethik, einer Weltanschauung oder auch von »Werten«, auf die man oft unser Christentum reduziert, sondern von einer Person, Jesus Christus. Und so kann nur derjenige, der die innige Vereinigung mit Gott lebt, davon Zeugnis ablegen. Das persönliche Gebet, das stille Gebet, die Anbetung, von Herz zu Herz mit dem Herrn der Liebe, haben daher einen entscheidenden Platz im Angebot des Glaubens. Um anderen die Möglichkeit einer persönlichen Erfahrung Christi zu bieten, ist es wichtig, selbst eine mystische Begegnung mit Gott, dem Vater Jesu Christi, zu leben. Die Missionare sind »Überbringer von Erfahrung«.¹⁹ Selbst durch den Hauch des Geistes gezeugt, erlauben sie anderen, sich zum Wort des Lebens erzeugen zu lassen.²⁰

3.4 Der Dialog mit der Welt

Wer von authentischem Zeugnis spricht, tut dies unter Berücksichtigung des jeweiligen spezifischen Kontextes. Der Togo und der Irak sind nicht die Schweiz. Im Laufe der Geschichte haben die unterschiedlichen Gesellschaften und Kulturen der Kirche die Herausforderung der Inkulturation des Evangeliums gestellt.

Von den vielen Anstößen zur Mission in der Schweiz möchte ich als Beispiel nur die jungen Leute zitieren, die der Glaube nicht mehr zu betreffen scheint und die sich nicht scheuen, das zu sagen. Die Jugendpastoral ist bei uns zentral in Netzwerken organisiert, wie das Netzwerk N'APP (N'Ayez Pas Peur – Habt keine Angst) im französischsprachigen Teil der Diözese Sitten, das durch regelmäßige Begegnungen brüderliche und spirituelle Beziehungen zwischen Jugendlichen unterschiedlicher Herkunft herstellt (Alpenwallfahrten, 24 Stunden des

Auferstandenen, Abende mit dem Thema »Die wahre Liebe wartet«, das Festival »Theomania«, Begegnungen mit Zeugen, Solidaritätsaktionen ...).

Die andere große Herausforderung ist der Dialog mit den Nicht-Gläubigen. Was für eine faszinierende Aufgabe für die postmoderne Kirche, den Dialog wieder aufzunehmen mit den Denkern und Künstlern und ihren philosophischen und ästhetischen Optionen, die oft so weit vom biblischen Glauben entfernt sind! Ich denke an das Philosophie-Festival, das seit 2004 in Saint-Maurice von Philosophen organisiert wird, die sich auf den christlichen Glauben berufen und öffentliche Debatten wagen, oder an die Festivals sakraler Musik rund um die Kathedrale von Sitten, in Genf und in Freiburg, mit Vorträgen, Debatten, Konzerten, Ausstellungen, Gottesdiensten ...

Einer der Eckpfeiler eines solchen Dialogs ist unsere Fähigkeit zu empfangen und zu geben. Das gilt übrigens auch für den Austausch zwischen Kirchen in der Schweiz und im Ausland und für die Gastfreundschaft, die Priestern anderer Nationen gewährt wird, die zur Evangelisierung in unser Land kommen. Jede missionarische Maßnahme ist an ihrer Fähigkeit zu messen, Gastfreundschaft bilateral und im Dialog zu leben.

3.5 Der interreligiöse Dialog

Die dritte, äußerst aktuelle Herausforderung – wie das Ergebnis der Abstimmung über die Initiative gegen Minarette (November 2009) zeigt – ist der interreligiöse Dialog mit den nicht-christlichen Minderheiten in der Schweiz. Er muss die Ideale des Humanismus und der Demokratie ehren, deren wir uns rühmen können, damit er eventuell als Beispiel für einen ähnlichen Respekt der christlichen Minderheiten in mehrheitlich muslimischen, jüdischen, hinduistischen oder buddhistischen Ländern dienen kann.

Dies erfordert einen Dialog zwischen den christlichen Denkern und Verantwortlichen der Kirche einerseits und den in der Schweiz lebenden muslimischen, jüdischen und andersgläubigen Intellektuellen andererseits, damit diese ihren Glaubensgenossen Anstöße zu einer echten Trennung von Religion und Politik und einer vollen Verwirklichung der Charta der Menschenrechte der UNO geben können.

3.6 Eine einfache Sprache

Es stimmt, dass die Gläubigen unter den gegenwärtigen Umständen so etwas wie die »letzten Mohikaner« darstellen: ihr Glaubensengagement wird als eine mögliche Haltung in einer pluralistischen Gesellschaft akzeptiert; aber man betrachtet sie eher mit Neugier: sie sind Zeugen einer vergangenen Zeit, interessant, aber nicht an die gegenwärtige Situation angepasst. »Man könnte sie mit den Leuten vergleichen, die antike Möbel schätzen: sie passen gut in ein Wohnzimmer aus alter Zeit, das ist eine Sache des Geschmacks. Aber am Arbeitsplatz lebt man im Zeitalter der Computer, und die jungen Menschen richten sich bei IKEA ein.«²¹

Daher die dringende Notwendigkeit, eine Sprache zu finden, die die Herzen der potenziellen Empfänger berührt und günstige Voraussetzungen für einen echten Dialog mit allen Kirchenfernern erstellt. Die Evangelisierung ist nicht auf die ausdrückliche Verkündigung beschränkt, aber sie beinhaltet notwendigerweise eine verbale Dimension. In unserer übermediatisierten Welt, wo alles gesagt wird und alles relativ ist, ist es unerlässlich, dass die Christen es wagen, den Namen dessen zu verkünden, der sie leben lässt. *Ich möchte euch sagen*: das ist der Titel eines kürzlich erschienenen Buches des Erzbischofs von Poitiers, Mgr Albert Rouet, im Namen seiner Verantwortung für das Evangelium.²² »Wir möchten euch, einfach und klar, sagen«: so könnte das Wort der Evangelisierung lauten, das das tatkräftige Zeugnis begleitet.

3.7 Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung

Das Missionsbewusstsein der Schweizer Kirche ist stark von Organisationen wie *Missio*, den *Päpstlichen Missionswerken*, der *Fastenaktion – Brot für alle*, *Gerechtigkeit und Frieden*, *Caritas*, *Migratio*, SKAF (*Arbeitsgemeinschaft für Ausländerseelsorge*) geprägt. Diese Räte und Organe laden die Christen in unserem Land und alle Menschen guten Willens zu einer vertieften Reflexion über die Machtverhältnisse und die strukturellen Ungleichgewichte auf Weltebene ein, die zu Ungerechtigkeiten, Konflikten und Ausbeutung des Planeten führen. Diese Beobachtungen können dazu führen, die unerträglichen Fakten bloßzustellen, und sich in Denunziation und Opposition konkretisieren. Die Erklärungen der Schweizer Bischofskonferenz anlässlich mancher Volksabstimmungen erwecken Aufsehen oder überraschen, wenn die Bischöfe im Namen des Evangeliums das Gegenteil des »politisch Korrekten« behaupten.

Die Förderung von Gerechtigkeit, Frieden und Ökologie erfordert ein Gleichgewicht zwischen der spirituellen und der sozialen Dimension. Die Projekte der Fastenaktion und anderer Missionsorgane im Ausland, die Unterstützung der Initiativen von Missionaren und Kongregationen, deren Mutterhaus in der Schweiz ist, beinhalten immer auch einen doppelten Auftrag: Offenbarung der göttlichen Fürsorge für alle Menschen und Kampf gegen die ungerechten Lebensbedingungen mit Hilfe konkreter humanitärer und evangelischer Maßnahmen.

Und wenn die Kirche sich klar und eindeutig für Gerechtigkeit, Bewahrung der

19 Vgl. BACQ / THEOBALD, *Passeurs* (wie Anm. 11).

20 Vgl. DE MATTEO / AMHERDT, *S'ouvrir* (wie Anm. 16), 121-129.

21 DERROITTE, *La mémoire* (wie Anm. 5), 177-178.

22 Albert ROUET, *J'aimerais vous dire*. Entretien avec Dennis Gira, Paris 2010.

Schöpfung und Versöhnung zwischen den Völkern engagiert, stellt sich die Zusammenarbeit mit vielen Männern und Frauen, die vom christlichen Glauben weit entfernt sind, von selbst ein. Wir sitzen alle im selben Boot »Erde«; und die Katholiken müssen, im Namen ihrer Überzeugungen, für eine nachhaltige Entwicklung arbeiten, die allen zugute kommt.²³

4 Fazit:

Zeit für einen (Neu-)Anfang

Zeugung, Angebot, Ausstrahlung: die heutige Mission steht eher unter dem Zeichen der Saat als dem der Ernte. Die christlichen Gemeinden strahlen das Evangelium aus, wenn sie in der Lage sind, einen anderen, demütigen und brüderlichen Lebensstil vorzuschlagen, der bereits ein wenig das Ideal des Himmelreiches konkretisiert. Die Kirche in der Schweiz steht am Anfang. Am Neu-Anfang.²⁴ ♦

²³ Vgl. DERROITTE, *La mémoire* (wie Anm. 5), 176-177.

²⁴ Vgl. André FOSSION, *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine* (Théologies pratiques), Bruxelles/Montréal/Paris/Genève 1997; DERS., *Quelle annonce d'Évangile pour notre temps ? Le défi de l'inculturation du message chrétien*, in: BACQ/THEOBALD (Hg.), *Une nouvelle chance* (wie Anm. 9), 73-87.

Der Beitrag von Brot für alle zu ökumenischer Diakonie und Globalisierungspolitik

von Beat Dietschy

1 Zum Auftrag von Brot für alle

Brot für alle ist 1961 vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund ins Leben gerufen worden, um durch entwicklungs-politische Bewusstseinsbildung in der Schweiz und Sammlung von Mitteln für die protestantischen Missions- und Entwicklungsorganisationen den Ursachen von Not und Ungerechtigkeit in der Welt zu Leibe zu rücken. Seit 2004 ist Brot für alle als Stiftung des Kirchenbunds organisiert. Ihre Hauptaufgaben sind Informations- und Bildungsarbeit, die Unterstützung von Entwicklungszusammenarbeit von Partnerwerken durch Mittelbeschaffung und Qualitätssicherung und die entwicklungs-politische Einflussnahme. Grundlage dieses Engagements ist die Überzeugung, dass Armut und Not nur überwunden werden, wenn alle Menschen die ihnen zustehenden Rechte geltend machen können: bürgerliche und politische Rechte, die Gleichstellung von Frauen und Männern, das Recht auf Bildung, auf Gesundheit, auf Nahrung, auf eine intakte Umwelt, auf Frieden. Theologisch betrachtet ist die Arbeit von Brot für alle verwurzelt im Auftrag der Kirchen, ein Gefäß für die Botschaft Gottes zu sein, welche die Menschen und die Welt verwandelt. In diesem grundlegenden

Sinne sind Mission und Diakonie eins und mit der Kirche sein untrennbar verbunden: Kirche ist wesentlich Zeugnis- und Dienstgemeinschaft für die Menschen und die Welt. Brot für alle ist also ein diakonisches Werkzeug für die »missio dei« und trägt bei zum kirchlichen Zeugnis. Es arbeitet eng mit Missionswerken zusammen, hat aber keinen speziellen Auftrag zur Mission im Sinne der Weitergabe des Glaubens. Das spezifische Profil von Brot für alle lässt sich als glaubensbasierte Bewusstseinsbildung und Aktion für ökumenische politische Diakonie umschreiben. Was dies konkret bedeutet, soll im Folgenden erläutert werden. Ökumene bedeutet hier zunächst Arbeit am Auftrag der einen Kirche Christi. Sie bedeutet aber auch enge Zusammenarbeit zwischen Werken unterschiedlicher kirchlicher Konfessionen. Einheit und Unterschiedlichkeit schließen sich nicht aus. Jacques Matthey, der beim Ökumenischen Rat der Kirchen das Programm für Einheit, Mission, Evangelisation und Spiritualität leitet, hat dies einmal mit den Worten ausgedrückt: »Parler d'unité de l'Eglise, c'est parler de témoignage commun, pas de structure unique. Mais pour qu'un témoignage commun soit possible, il faut d'abord reconnaître que l'autre Eglise existe de même droit dans la mission de Dieu«.

Deutlich wird dies in der ökumenischen Kampagne, welche Brot für alle seit 1969 zusammen mit dem katholischen »Fastenopfer« und seit 1993 mit dem christkatholischen Werk »Partner sein« alljährlich in der Passionszeit in den Kirchen der Schweiz durchführt. Sie fördert das Zeugnis der Kirchen und ihren Wertezusammenhalt, jedoch auch das »ökumenische Lernen« in einem weiteren Sinn. Denn ihr Zweck ist es, ein vernetztes solidarisches Handeln von Christinnen und Christen für eine gerechtere Welt zu ermöglichen. In diesem Sinne geht es um das Einüben und Ausüben einer guten

Haushalterschaft im einen Haus der Erde. Ökonomie und Ökumene werden nicht ganz zu Unrecht gerne verwechselt, sie gehören mitsamt der Ökologie sprachlich und sachlich zusammen. Dies ist in unserer Arbeit immer präsent: die ökumenische Kampagne betreibt anders als andere Hilfswerkkampagnen nicht bloßes Fundraising für Entwicklungsprojekte. Sie sensibilisiert Menschen für einen sozial, ökologisch und geschlechtergerechten Lebensstil und bewegt sie zum entwicklungspolitischen Handeln. In diesem Sinne bereitet sie den Boden für ökumenische politische Diakonie, die auch das wirtschaftliche Leben einschließt.

Ökumenische politische Diakonie bedeutet, dass sich gelebte Nächstenliebe nicht nur in zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern ebenso im öffentlichen Raum bewährt und in der menschengerechten Gestaltung von weltweiten politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Strukturen ausdrückt. Brot für alle trägt dazu bei, dass sich die Kirchen sowohl im globalen Norden wie im Süden im Rahmen zivilgesellschaftlicher Organisationen und sozialer Bewegungen als demokratische Kraft für eine Globalisierungsgestaltung von unten engagieren. In dieser Hinsicht versteht sich das Werk als Teil der ökumenischen Bewegung, welche insbesondere seit der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver 1983 im Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung die Grundzüge einer prophetisch-politischen Diakonie entwickelt hat. Fortgeführt wurde diese Bewegung einerseits im AGAPE-Prozess (»Alternative Globalization Addressing People and Earth«), der eine alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde anstrebt. Andererseits ist seit der Versammlung des Reformierten Weltbunds in Accra (2004) eine Bündnisbildung von Kirchen und Gemeinschaften für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit im Gange.

2 Aktuelle entwicklungspolitische Schwerpunkte von Brot für alle

Vor dem Hintergrund des Klimawandels, der Finanz- und Wirtschaftskrise und angesichts der sich dadurch akut verschärfenden globalen Ernährungslage legt Brot für alle in seiner Entwicklungspolitik den Schwerpunkt auf das Recht auf Nahrung, die ökologische Dimension von Entwicklung sowie auf gerechte Handels- und Finanzbeziehungen. Entwicklungspolitik meint dabei den Aufbau von Handlungsmacht im Norden wie im Süden, um Einfluss auf politische und wirtschaftliche Entscheidungsträger nehmen zu können. In den erwähnten Handlungsbereichen verfolgt Brot für alle das Ziel, mit Hilfe von nationalen und internationalen Netzwerken zu einer menschen- und mitweltfreundlicheren Ausgestaltung der Globalisierung beizutragen. Im Bereich »Recht auf Nahrung« geht es zum einen darum, mit Projekten der Entwicklungszusammenarbeit in über 40 Ländern einen Beitrag zur Ernährungssicherung zu leisten. Wichtig ist dabei, dass zur Überwindung des Hungers ein Menschenrechtsansatz verfolgt wird. Denn es gilt, rein karitative Ansätze zu überwinden, die leicht die Menschen zu Hilfspfängern degradieren. Ein rechtsbasiertes Vorgehen stärkt die Handlungskompetenzen, das Selbstbewusstsein und die Würde der Armen.

Zum ändern geht es auch darum, Regierungspolitiken so zu beeinflussen, dass sie den Zugang der Landbevölkerung zu Ackerland, Wasser, Wissen und Märkten gewährleisten und ermöglichen. Leitgedanke dabei ist, dass das Recht auf Nahrung überall als verbindliches Völkerrecht anerkannt und mit Beschwerdemechanismen ausgestattet wird. Auf internationaler Ebene bedeutet dies, dass Handelsregeln die Verwirklichung dieses Rechts nicht untergraben dürfen. Eine Petition von Fastenopfer und Brot für alle mit dieser Stoßrichtung (»Handel für Menschen«) hat zu einem

parlamentarischen Vorstoß geführt, der im Dezember 2008 an den Bundesrat überwiesen wurde. Seine Beantwortung steht noch aus. Dem gleichen Ziel dient auch eine auf 4 Jahre angelegte internationale Kampagne »Food for life« der »Ecumenical Advocacy Alliance«.

Zusätzliche Relevanz erhalten diese Initiativen durch die in jüngster Zeit massiv zunehmenden Formen neokolonialer Landaneignung: Reiche Länder und Firmenkonsortien kaufen namentlich in afrikanischen Staaten südlich der Sahara in großem Maßstab Landwirtschaftsland auf, um so für die eigene Bevölkerung die Nahrungsversorgung zu sichern oder um angesichts der knapperen Erdölreserven lukrative Agrotreibstoffe anzubauen. Diese Entwicklung stellt in manchen Ländern die ohnehin prekäre Selbstversorgung durch einheimische Produktion in Frage. Als Antwort darauf ist das Konzept der Ernährungssouveränität zu stärken, das die Förderung lokaler nachhaltiger Landwirtschaft erlaubt und bedeutet, dass Regierungen der Entwicklungsländer ihre eigene Nahrungsmittelproduktion vor den verheerenden Folgen eines schrankenlosen Freihandels schützen können. In der von Brot für alle und Fastenopfer herausgegebenen Reihe »EinBlick« wird demnächst ein Heft erscheinen, das Hintergründe und Folgen des modernen Landraubs in Afrika aufzeigt.

Im Bereich »Ökologie und Entwicklung« steht Klimapolitik im Mittelpunkt. Ohne Zweifel werden die klimatischen Veränderungen im Gefolge der industriellen Entwicklung des Nordens vor allem in den ohnehin ökologisch verletzlichen Regionen der Welt katastrophale Auswirkungen haben. Biodiversität, Landwirtschaft und Ernährung sind gefährdet, und die Möglichkeiten, sich den Umweltveränderungen anzupassen, sind gerade für ärmere Länder äußerst limitiert. Der Klimawandel wirft daher Fragen der weltweiten Gerechtigkeit in neuer, bisher nicht gekannter Schärfe auf: wenn Länder, die noch kaum zum Ausstoß

von Treibhausgasen beigetragen haben, zur Beute des Klimawandels werden, so wird im Grunde die Karbonschuld der Industrieländer mit Hunger, Durst und Tod in diesen Ländern bezahlt.

Brot für alle und Fastenopfer haben daher vor allem die Gerechtigkeitsfrage im Klimawandel thematisiert. Zusammen mit nationalen und internationalen Netzwerken arbeiten sie auf ein Klimaabkommen hin, das dem Verursacherprinzip und den Gesichtspunkten der »Greenhouse Development Rights« Rechnung trägt: die Beteiligung der armen Entwicklungsländer an einem wirksamen Klimaabkommen darf nicht dazu führen, dass ihr Recht auf Entwicklung auf der Strecke bleibt. Die Länder des Nordens sowie die Schwellenländer sind umgekehrt darauf zu verpflichten, ihnen bei der Bewältigung des Klimawandels mit zusätzlichen Mitteln und dem nötigen Technologietransfer behilflich zu sein.

Schließlich ist Brot für alle auch im Bereich des fairen Handels und der Unternehmensverantwortung (Corporate social responsibility) tätig. Es gehört zu den Mitgründern von Organisationen zur Förderung des Fairen Handels (claro-Läden, Max Havelaar, Arbeitskreis Tourismus und Entwicklung, Fondation Terre Espoir) und nimmt Einfluss auf die Gesetzgebung und die öffentliche Beschaffungspolitik. Daneben haben Brot für alle und Fastenopfer auch mit Kampagnen sich Handlungsmöglichkeiten gegenüber Firmen im Kleider- und Computerbereich erschlossen. So ist im Rahmen der Clean-Clothes-Kampagne eine internationale Struktur (Fair wear foundation) aufgebaut worden, welche die Einhaltung des Codex durch die Firmen überprüft, die ihn übernommen haben. In ähnlicher Weise hat die Aktion »High tech – no rights?« von 2007 dazu geführt, dass dank des Drucks von Konsumentenseite ein Dialog mit führenden Computermarken in Gang gekommen ist. Diese erklärten sich bereit, ihr Zuliefernetz offenzulegen und auch bei den Lieferanten

die Einhaltung der Kernarbeitsnormen der ILO sowie der nationalen Arbeitsgesetze zu verlangen. In einem Pilotversuch konnten Arbeiterinnen und Management in ausgewählten Fabriken Chinas in arbeitsrechtlichen Fragen geschult werden. Mit solchen kampagnegestützten Dialogen kann also die Verantwortung von multinationalen Unternehmen für eine soziale und umweltfreundliche Entwicklung gestärkt werden.

Auch im Finanzsektor ist Brot für alle entwicklungspolitisch tätig. Hier geht es in erster Linie darum, Partnerkirchen im Kampf gegen Korruption und Kapitalflucht zu unterstützen. In Westafrika werden vor allem in Schulen Antikorruptionskampagnen durchgeführt. In Lateinamerika wird zusammen mit den dortigen Kirchen das Thema illegitimer Staatsschulden bearbeitet. In der Schweiz setzt sich Brot für alle zusammen mit andern Organisationen für eine Rückführung von Diktatorengeldern und ihre entwicklungsfördernde Verwendung ein.

Zu den entwicklungspolitischen Schwerpunktgebieten von Brot für alle kommen Transversalthemen hinzu, welche vor allem in der Zusammenarbeit mit den 12 Partnerwerken eine wichtige Rolle spielen. Es sind dies das Empowerment als Grundansatz von Entwicklungs- und Missionsarbeit, die Gendergerechtigkeit und das Verhältnis von Religion und Entwicklung. In den letzten Jahren wurde systematisch daran gearbeitet, in allen Programmen die Mitarbeitenden sowohl für Genderfragen wie auch für die Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungsarbeit zu sensibilisieren. Instrumente, welche eine kritische Selbstreflexion zu diesen Themen ermöglichen, wurden erarbeitet, und Studien zu den lange vernachlässigten religiösen und kulturellen Aspekten von Entwicklung durchgeführt. ♦

Weitere Informationen zur Arbeit von Brot für alle finden sich auf www.brotfueralle.ch.

Das stenographische Tagebuch 1928-1939

des Chinamissionars
Andreas Huser SMB

von Fritz Frei

Im Archiv der »Bethlehem Mission Immensee«, Immensee, liegt das stenographische Tagebuch der Jahre 1928-1939 des Schweizer Chinamissionars Andreas Huser.¹ Das in Schreibheften überlieferte Tagebuch konnte nun von der Kuzschrift in die Normalschrift übertragen werden.² Damit eröffnet sich der historischen Forschung eine neue Quelle. Interessant ist dieses nun zugänglich gemachte Dokument nicht zuletzt deshalb, weil der Missionar A. Huser das Tagebuch seiner in der Mandschurei verbrachten Zeit nach seiner Rückkehr aus China in der in Immensee erscheinenden Monatszeitschrift »Bethlehem« publiziert hatte.³ So liegen den Forschenden heute zwei Editionen vor, mit Gemeinsamkeiten und Unterschieden, mit verschiedenen Akzenten und je eigenen Zugängen zu Erfahrungen und Ereignissen. Wir stellen in diesem Beitrag den Missionar und seine beiden Quellendokumente vor.

1 Der Verfasser

A. Huser (1901-1960) war katholischer Priester und Mitglied der damals noch jungen schweizerischen »Missionsgesellschaft Bethlehem« (Societas Missionaria de Bethlehem in Helvetia, SMB) mit Sitz in Immensee (Kanton Schwyz).⁴ Er stammte aus Alt St. Johann, im oberen Toggenburg

(Kanton Sankt Gallen), absolvierte 1916-1923 seine Gymnasialstudien im Kollegium Sarnen (Kanton Obwalden) und 1923-1926 seine Theologiestudien an der Katholischen Universität Freiburg im Uechtland. A. Huser trat 1927 nach einem aszetischen Probejahr⁵ der Missionsgesellschaft Bethlehem in Wollhusen (Kanton Luzern) in diese ein und reiste bald nach der Priesterweihe (1928) mit anderen Missionaren seiner Gesellschaft und einer Gruppe von Ingenbohrer Schwestern⁶ in die Mission in der Mandschurei (Dongbei Pingyuan, Nordostchina) aus. Zentrum der kurz zuvor vom Missionsgebiet der »Missions Étrangères de Paris« (MEP, Kirin) abgetrennten neuen Mission war Tsitsikar (Qiqihar).⁷

In Tsitsikar war A. Huser, mit chinesischem Namen »Hung de tsau«, nach einer Einführungszeit in die chinesische Sprache auf verschiedenen Missionsstationen tätig, zuerst als Helfer eines erfahrenen Missionars, dann in selbständiger Stellung. Die

1 Archiv Bethlehem Mission Immensee (im Folgenden: Archiv BMI), Signatur B4,086.

2 Fritz FREI, *Das mandschurische Tagebuch 1928-1939 des Andreas Huser SMB*. Übertragung aus der Kuzschrift. Durchgang 1, 2008; Archiv BMI, Signatur A913.

3 Zeitschrift *Bethlehem* (Immensee), Jahrgänge 1941-1946; Faszikel auch separat gesammelt im Archiv BMI, Signaturen P0511 und S116.

4 Vgl. Fritz FREI, *Bethlehem Mission Immensee*, in: *Historisches Lexikon der Schweiz*, Band 2, Basel 2003, 354; DERS. (Hg.), *Bibliographie Neuere Forschungen und Publikationen zur Missionsgesellschaft Bethlehem (SMB) und Bethlehem Mission Immensee (BMI) 1994-2008*, Immensee 2008.

5 Vergleichbar einem Noviziat bei den Orden.

6 Es handelt sich um die Schwestern der »Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom Hl. Kreuz«, mit Mutterhaus in Ingenbohl, Kanton Schwyz.

7 Fritz FREI, *L'avvicinamento alla Cina. Il caso della Società delle Missioni Estere di Betlemme, Immensee*, in: Pier Francesco FUMAGALLI, *Occidente verso la Cina*, Lugano 2008, 140-145.

Umstände für ein missionarisches Wirken waren sehr schwierig. Aus Gesundheitsgründen musste der Missionar 1939 in die Schweiz zurückkehren. In den Jahren 1941-1946 veröffentlichte er dann in der Zeitschrift »Bethlehem«, die sich an die Angehörigen der Missionare und an die Gönner- und Gönnerinnen der Missionsgesellschaft richtete, seine Abenteuer unter dem chinesischen Titel »Schenfu-lai-la« (»Der Priester ist gekommen«).⁸

A. Huser wirkte nach der Arbeit an der Veröffentlichung von »Schenfu-lai-la« und einer Tätigkeit in der Buchhaltung im Mutterhaus als Priester im Vorarlberg (Österreich), wo er auch starb.⁹ Begraben wurde er auf dem Friedhof der Missionsgesellschaft Bethlehem in Immensee.

2 Die Wahrnehmung von A. Huser durch andere

Ein Mitbruder aus der Missionsgesellschaft teilt in einem Brief aus China an den Generalobern der SMB seine Beobachtungen zu A. Huser mit, der sich 1939 aus Gesundheitsgründen auf die Heimreise in die Schweiz begibt. Der Inhalt der Mitteilung ergibt vielleicht Material für einen interessanten Vergleich mit den in diesem Beitrag zusammengefassten Grundzügen. P. Veil schreibt am 13. 2. 1939:¹⁰ »H. [Hochwürdiger] Herr Huser & Bossert werden bald heimfahren. Ich war jahrelang Nachbar von H. Huser u. bin immer gut mit ihm ausgekommen. Man muss freilich hie & da seiner seelischen Depression Rechnung tragen. Gewisse Bemerkungen von Seiten der Japaner (Regierung), der Christen oder Angestellten nimmt er viel zu tragisch. Das Gefühl, bei Ihnen [dem Briefempfänger, P. Bondolfi] etwa nicht gut angeschrieben zu sein, hielt ihn mit Gewalt [in China] zurück. Ich schreibe das, weil diese Mitteilung nützlich sein kann. Man muss auch beachten, dass H. Huser sehr gesellig sein kann, viel u. gern die Nachbarmissionare besucht.«

3 Das Quellenmaterial

Beim Text, von dem hier die Rede ist, handelt es sich um eine Bearbeitung von vier Schreibheften mit insgesamt 372 Seiten. Das erste Heft des nun übertragenen Quellenmaterials trägt die Überschrift »Tagebuch«. Der Missionar hielt in einem der Schreibhefte aber ausdrücklich fest, dass er seine Notizen nicht als Tagebuch verstand. Das Führen von geistlichen Tagebüchern mit Selbstbeobachtungen persönlicher Empfindungen und spiritueller Erfahrungen war im Umfeld der Orden Brauch und wurde den jungen Klerikern von ihren geistlichen Begleitern (Spiritualen) in der Regel innig nahe gelegt. A. Huser hingegen sah die Notizen, um die es hier geht, trotz des über dem Werk stehenden Titels als »Alltagschronik«.¹¹

Wir sehen im nun in Normalschrift vorliegenden Quellentext einen besonderen Wert deshalb, weil es in einer engen Verbindung zu den veröffentlichten Fortset-

⁸ Vgl. Fritz FREI, *Mandschurisches Tagebuch 1928-1939. Das China-Bild in den Erzählungen des Immenseer Missionars Andreas Huser*, in: Paul HUGGER (Hg.), *China in der Schweiz. Zwei Kulturen im Kontakt*, Zürich 2005, 65-92; chinesische Übersetzung: Fritz FREI, *Man zhou li ri ji 1928-1939 – yin meng hu chuan jiao shi an de lie ya si. Hu ze er (han ming: hong de cao) bi xia de zhong guo xing xiang*, in: Paul HUGGER (Hg.), *Jiao liu zhong de liang zhong wen hua – zhong guo yu rui shi*, Zürich 2005, 57-83.

⁹ Nachrufe von Alois SCHILDKNECHT, Pfarrer Andreas Huser, SMB, Warth (Vorarlberg), in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 128 (1960), Nr. 31, 3; DERS., *Chinamissionar und Pfarrer von Warth/Vorarlberg Pater Andreas Huser*, in: *Bethlehem* 65 (1960) 454-457.

¹⁰ Patrik VEIL, Brief an P. Bondolfi, Laochengki, 13. 2. 1939; Archiv BMI, Signatur F210, 11.

¹¹ »Aber ich schreibe eben, was tagtäglich mir in die Quere kommt, kunterbunt alles durcheinander. Es ist daher mehr ein Kalender (Chronik!) über das Vorgefallene, nicht ein Tagebuch mit philosophischem und psychologischem urpersönlichem Seelenleben bzw. über [...] Trost und Misstroß!!« (A. HUSER, *Tagebuch*, 22. 5. 1932; Manuskript Seite II-1/93).

zungsgeschichten steht. A. Huser versah die Geschichten in der Zeitschrift »Bethlehem« mit eigenen Tusch-Zeichnungen. Hilfe dafür erfuhr er von einem in den persönlichen Unterlagen von A. Huser erwähnten,¹² aber nicht namentlich genannten Schwyzer Künstler.

Der Text der Schreibhefte ist zum allergrößten Teil in Kurzschrift gehalten. Überschriften, Eigennamen, spezielle Begriffe und chinesische Ausdrücke hingegen sind meistens in Normalschrift ausgeschrieben. Oft hält A. Huser aber Eigennamen, spezielle Begriffe und chinesische Worte auch in Stenographie fest. Chinesische Zeichen stellen in diesen Heften eine äußerste Seltenheit dar. Sowohl Kurzschrift wie Handschrift sind alles andere als leicht lesbar. Manches bleibt so an der Edition mit Unsicherheiten behaftet.

4 Das »Original« oder eine gepflegte Zusammen- stellung von Unterlagen?

Ursprünglich, während seiner Bearbeitung, nannten wir das nun übertragene Quellenmaterial schlicht: »das Original-Tagebuch«. Aufgrund der länger andauernden Beschäftigung mit dem Stoff kamen wir von dieser Bezeichnung ab. Die im Archiv liegenden Hefte sind nämlich gut erhalten und tragen in ihrer äußeren Erscheinung und in der Schrift Merkmale einer großen Einheitlichkeit und Gleichmäßigkeit. Die Aufzeichnungen können nicht in den Situationen extremer Bedrohung, die A. Huser häufig schildert, und unter all der Wetterunbill, die im Tagebuch anschaulich dargestellt wird, direkt in die einzelnen Hefte geschrieben worden sein. Wir nehmen an, dass A. Huser seine Mandschurei-Erfahrungen mithilfe von Materialien, die er aus den verschiedensten kritischen Situationen in die Zentrale der SMB-Mission in Tsitsikar und dann nachhause retten konnte, nach seiner Rückkehr

in die Schweiz in die Schreibhefte übertrug. Es ist denkbar, dass dieses Zusammenstellen eine Vorarbeit für die Serie »Schenfu-lai-la« darstellte.

Dass die Erfassung des Tagebuches nicht die Gleichmäßigkeit in Schrift und Darstellung haben konnte, wie sie uns in den Schreibheften vorliegt, belegt eine Stelle aus der publizierten Fassung. Dort schreibt A. Huser, dass er mit dem Bleistift ins Tagebuch schreibe, da er die Füllfeder nicht mehr habe.¹³ Hinweise darauf, dass es sich bei den stenographischen Notizen um eine nachträgliche Zusammenstellung handeln könnte, bilden u. a. die Schreibfehler, die sich beim Abschreiben einstellen können.

5 Die Kurzschrift von A. Huser

Der nun ausgeschriebene Kurzschrifttext wurde von A. Huser nach dem System Stolze-Schrey festgehalten. Dieses vor dem Siegeszug des Personal-Computers in der Schweiz verbreitete Stenographie-System wurde nicht nur an den Kaufmännischen Schulen und an den Handelsschulen, sondern auch an den Gymnasien unterrichtet. Viele Studierende und Lehrende in den Gymnasien und an den Hochschulen schrieben nicht nur ihre Notizen und Vortragsentwürfe in dieser Kurzschrift nieder, sondern kommunizierten gelegentlich gar in ihren Briefen und Postkarten in dieser Schrift. In abgewandelter Form wurde das Kurzschrift-System nicht nur für die französische und die italienische Sprache, sondern gar für die lateinische Sprache verwendet.¹⁴

Die Stenographie von A. Huser weist zahlreiche Eigenheiten auf. Wir führen eine gewisse Anzahl davon im Anhang der Übertragung auf. Die Eigenheiten haben zu tun mit dem Druck auf bestimmte Silben, mit Schriftweite, mit Hoch- und Tiefstellung und nicht zuletzt mit dem speziellen Umgang mit einigen Kürzungen.

6 Die stenographischen Notizen und die veröffentlichten Fortsetzungsgeschichten

Der Grad der Ausarbeitung der von A. Huser verarbeiteten Materialien, die zum Dokument in Stenographie und dann zum Manuskript für die Drucklegung führten, ist beim derzeitigen Stand unserer Arbeiten also nicht bekannt. Wie es dazu kam, dass A. Husers Tagebuch veröffentlicht wurde, ist nicht im Detail belegt. Auch betreffend Arbeitsmethode und Zusammenarbeit mit dem damaligen Redaktor der Zeitschrift »Bethlehem« sind uns keine Hinweise bekannt.

Die publizistische Tätigkeit der Missionswerke basiert seit langer Zeit weitgehend auf Briefen und Berichten der Missionare an ihre Zentralen in Europa. Wie diese das Material publizistisch weiter verwendeten, entzog sich weitgehend der Kenntnis und dem Einfluss der in den entfernten Ländern wirkenden Missionare.¹⁵ Die Publikationen der Missionswerke unterstanden eigenen Gesetzen. J. Beckmann kennzeichnete schon 1954 eine in der Vergangenheit gepflegte Praxis:¹⁶ »Wir wissen ja zur Genüge aus den gegenwärtigen Missionszeitschriften, dass in diesen Zeitschriften infolge ihres öffentlichen und noch mehr wegen ihres erbaulichen Charakters nicht alles geschrieben wird, was für die Kenntnis der Mission von Wert und Nutzen wäre. Nicht anders war es in der Vergangenheit. So bestand z. B. schon der hl. Ignatius verschiedentlich für die Berichterstattung gerade aus den Missionen darauf, dass die erbaulichen Sachen in einem Teil und die weniger erbaulichen im andern geschrieben werden, auf getrennten Blättern, so dass von den einen wie den andern vollständiger Bericht gegeben wird. Selbstverständlich wurden nur die erbaulichen veröffentlicht, und selbst in diesen mussten sich die Missionare »Verbesserungen« ihrer heimatlichen Herausgeber gefallen lassen.«

Die nicht für die unmittelbare Veröffentlichung bestimmten Notizen in seinen Schreibheften erlaubten A. Huser, frei und ungeschminkt die tagtäglichen Ereignisse, Begegnungen und Konflikte festzuhalten.

Im Fall des »Mandschurischen Tagebuchs« haben wir dank der Übertragung der stenographischen Notizen in die Normalschrift eine Vergleichsmöglichkeit für zwei unterschiedliche Dokumente des gleichen Autors. Der Grad des Einflusses des Zeitschriften-Redaktors oder der Gemeinschafts-Obern auf den Prozess von den Notizen zur Veröffentlichung ist noch nicht geklärt. – Trotzdem, das Vorliegen von zwei umfangreichen Texten erlaubt eine Analyse von Eigenheiten, Unterschieden und Veränderungen. Welche Beobachtungen hielt A. Huser in den stenographischen Notizen fest, die er nicht ins veröffentlichte Tagebuch übernahm? Welche Ereignisse erfahren in den beiden Dokumenten unterschiedliche Darstellungen?

¹² Archiv BMI, Signatur N1,039-041.

¹³ Eintragung 7.9.1932; *Bethlehem* 48 (1943) 170.

¹⁴ Vgl. Georges KLAUSENER, *Kurzer Lehrgang der Lateinischen Stenographie; nach dem Einigungssystem Stolze-Schrey*, 2. verb. Auflage, Immensee 1926.

¹⁵ Einen aufschlussreichen Vergleich zwischen Originalberichten von zwei Missionaren, die in Asien eines gewaltsamen Todes starben, und den mit den Briefen der Verstorbenen durch die kirchlichen Autoritäten aufgemachten Publikationen unternimmt Françoise FAUCONNET-BUZELIN, *Les porteurs d'espérance. La mission du Tibet-Sud (1848-1854)*, Paris 1999; vgl. unsere Rezension in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 56 (2000) 65f.

¹⁶ Johannes BECKMANN, Die Fortschritte der Missionsgeschichte und deren Bedeutung für die Kirchengeschichte, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 122 (1954) 218-219 und 232-233. – Der Hinweis von J. Beckmann im Zitat betrifft den Brief von Ignatius von Loyola vom 18. Dez. 1552 an den damaligen Jesuiten-Provinzial von Portugal.

7 Die Bedeutung des Tagebuchs für den Verfasser

Das Tagebuch besitzt in den Augen des Verfassers trotz einer ersten Einstufung durch ihn als »Chronik zufälliger Ereignisse« einen gewissen Wert. A. Huser arbeitet daran auch in extremen Situationen, wie er wenigstens in der in der Zeitschrift »Bethlehem« publizierten Version bezeugt. Er schrieb an seinem Tagebuch mit Bleistift weiter, nachdem ihm die Füllfeder abhanden gekommen war.¹⁷ Er holte das schon weggeräumte Tagebuch wieder hervor, als ihm noch etwas einfiel, das nicht vergessen gehen sollte.¹⁸ Das alle Hausdurchsuchungen durch die japanischen Beamten unbeschadet überstehende Tagebuch bzw. das entsprechende schriftliche Material besitzt in seinen Augen ein gewisses Potential, an dem er sich enorm freut:¹⁹ »Wenn die wüssten...«. Der hier sich offenbarende Schalk – oder handelt es sich um die Ankündigung einer »süßen Rache«? – gilt verschiedenen Leuten und Gruppen: den chinesischen Mitchristen und der chinesischen Bevölkerung als ganzer, den japanischen Beamten, den Missionsschwestern wie auch den eigenen Mitbrüdern.

8 Das missions- und kircheninterne Spektrum

Der Missionar will in seinem Tagebuch bzw. in seiner Chronik nicht persönliche innere und spirituall-religiöse Regungen, sondern alltägliche Begebenheiten festhalten. Er schildert Situationen und Umstände des Lebens der »Kirche« an seinen verschiedenen Wirkungsstätten. A. Huser bezeichnet mit »Kirche« die Missionsstationen. Dazu zählen bei ihm Wohnraum und Büro des Missionars, der Gottesdienstraum, die Knabenschule, die Wohnungen der einheimischen Mitarbeitenden, der Landwirtschaftsbetrieb, eventuell, falls am

Ort vorhanden, auch die Wohnung der Missionsschwestern, deren Mädchenschule und Krankenstation. Es geht nicht nur um Grundstücke und Gebäude, sondern um den ganzen Betrieb mit Alltag und Festtag.

Die Tagebuchnotizen sprechen auch von den christlichen Familien des Gebietes und von den weiteren Interessierten an den Lehren und Dienstleistungen der katholischen Kirche. Sie sprechen von der örtlichen Bevölkerung insgesamt, von deren führenden Kreisen und den Behörden. Sie enthalten Beobachtungen zu aktuellen Angelegenheiten, zu den Angehörigen der traditionellen Religiosität und zu Vertretern verschiedener religiöser Bewegungen, zu den Christen anderer Konfessionen.

9 Leben im Alltag der Mandschurei und von Mandschukuo

Die hier von uns vorgestellte Übertragung stellt Grundlagenmaterial für eine (noch zu leistende) gründliche Untersuchung zur Verfügung, die wir uns interessant vorstellen. Das mit der Übertragung aus der Stenographie erschlossene Quellenmaterial stellt ein zeitgeschichtliches Dokument dar für eine Periode, die aufgrund der Zeitumstände schlecht dokumentiert ist. Die Auseinandersetzungen und Umwälzungen, die im 20. Jahrhundert in China vor sich gingen, führten zum Verlust von enorm vielen Dokumenten und Zeitzeugnissen. Die Mandschurei stellte diesbezüglich keine Ausnahme dar, im Gegenteil. Als weit abgelegenes Gebiet im Nordosten Chinas stand es nicht unter dem vollen Schutz einer staatlichen Ordnung und lag über die Eisenbahnverträge im Einflussgebiet der damaligen Sowjetunion. Als eine an Naturschätzen reiche Zone gehörte die Mandschurei zum wirtschaftlichen und militärischen Interessengebiet des südlichen Nachbarn Japan. Die anhaltend instabilen Situationen und die häufigen kriegerischen

Handlungen waren für eine gesicherte Überlieferung nicht förderlich.

A. Huser erweist sich auf der ganzen Linie als distanzierter Beobachter seines Umfeldes. Es scheint, dass er sich in den 10½ Jahren seines Aufenthaltes (6.10.1928–8.3.1939) nicht groß mit der mandschurischen und chinesischen Bevölkerung insgesamt anfreunden kann. Denken und Handeln dieser Menschen versteht er letztlich nicht. Sie bleiben für ihn »eigene Kunden« (Kerle), »Kauze«, unvernünftige Menschen. Der Verfasser des Manuskriptes gibt kaum je zu erkennen, dass er eine Situation in ihrer Tiefe zu verstehen denkt, dass er einen echten Zugang zu den einheimischen Menschen spürt, gar Kongenialität oder Zuneigung empfindet, oder dass er den Eindruck bekommt, selber richtig verstanden zu werden.

Einen seltenen Fall verspürter Empathie gibt es in der Situation, als Liu-diän-i Stanislaus, ein Schüler und Ministrant, Sohn einer »heidnischen« Mutter, an einer schweren Krankheit stirbt.²⁰ »Er ist der erste Chinese, der mich gerührt hat.« Sehr hoch schätzt er seinen Koch, dem er den Übernamen »Kanzler« gibt und den er auf die verschiedenen Missionsstationen, die er sukzessive betreut, mitnimmt. Einen großen Verlust bedeutet ihm der Tod des Katechisten Li-guee-tsung.²¹ »Er hat mir gute Dienste geleistet«.

Den staatlichen Beamten gegenüber empfindet A. Huser eher Misstrauen, gar Gering-schätzung; er ortet auch die Haltung der Beamten ihm gegenüber in dieser Gefühlslage. Doch gibt es Ausnahmen, so in der Situation, in der er bei einer Begrüßungsveranstaltung als erster vorgestellt wird und sich mit dem neuen Beamten ein langes, »herzliches Gespräch« entwickelt, nachdem die andern schon gegangen sind.²²

Ohne dass er in seinen Tagebuch-Notizen das Thema abhandeln würde, besitzt A. Huser ein waches Interesse am chinesischen Schönheitsempfinden, an chinesischer Kunst. Das zeigt sich

z. B. in seinen Bemerkungen zur unbefriedigenden liturgischen Ausrüstung, mit der ihn die Missions-Zentrale in Tsitsikar für die Arbeit auf einem neuen Posten ausrüstet.²³ »Ich habe doch mal ganz wunderbare Sachen »einheimischer« Kunst gesehen.«

10 Umgang mit den eigenen Leuten

Das Verhältnis von A. Huser zu den Mitmissionaren und Missionsobern, so wie es in den Tagebuch-Notizen aufscheint, scheint generell recht distanziert zu sein. Die Textstellen, in denen die Rede ist von der »Stadt«, also der Missionszentrale in Tsitsikar (Qiqihar), oder von »zu Hause«, also dem »Mutterhaus« der Missionsgesellschaft in Immensee (Schweiz), oder von »Wolhusen«, dem Missionsseminar, das in der »Heimat« für die Aussendung und Unterstützung der Missionare zuständig ist, widerspiegeln Misstrauen und Entfremdung.²⁴ Besonders deutlich wird die angespannte Situation dort, wo der Missionar notiert, dass er mit Basil Hofstetter, einem Freund in der Missionsgesellschaft in der Heimat, Professor am Missionsseminar der SMB in Wolhusen, brieflich nicht mehr direkt verkehren kann, sondern mit ihm über eine andere Person kommunizieren muss; offenbar werden ihre Briefe gemeinschaftsintern geöffnet.²⁵ Und dramatisch wird es dort, wo A. Huser in sein Tagebuch notiert, weshalb er die Missionsstation trotz äußerster Gefahr nicht verlässt; er fürchtet das Unverständnis der Mitbrüder und die

17 *Bethlehem* 48 (1943) 170.

18 *Bethlehem* 49 (1944) 209.

19 *Bethlehem* 50 (1945) 357.

20 Eintragung 31.8.1932; Tagebuch II-21/113.

21 Eintragung 29.9.1936; Tagebuch IV-6/286.

22 Tagebuch IV-17/297.

23 Tagebuch IV-13/293.

24 Tagebuch I-57, 59, 84.

25 Eintragung 27.11.1931; Tagebuch I-57.

Schädigung seines Rufes bei diesen für den Rest des Lebens. Fazit: Lieber bei einem Überfall der Räuber sterben, als mit dem Rückzug in die Zentrale den befürchteten Rufmord erleiden.

Die Gesundheit von A. Huser leidet unter den schwierigen Lebensumständen. So schreibt er am 8. November 1930, kaum an der neuen Wirkungsstätte Wenguda angekommen:²⁶ »Meine Nerven scheinen nicht zu klappen.«

Ein Moment tiefer Verbundenheit mit den Mitmenschen scheint auf bei der Schilderung der Liturgie anlässlich des tragischen Todes des Missionsobern E. Imhof.²⁷ A. Huser, vom Ereignis selber sehr mitgenommen, spürt den Empfindungen und Gedanken der Mitbetroffenen nach.

Das Tagebuch bezeugt indessen auch Momente und Tage der Gemütlichkeit im Leben des Missionars A. Huser. Eine herzliche, fröhliche Stimmung widerspiegeln am ehesten die Begegnungen mit P. Hugentobler, dem ersten Missionsobern, und J. Küttel, einem Gefährten aus der Ausreisegruppe von damals, 1928, nach China. Dies ist auch dann der Fall,²⁸ wenn sich zwei, drei oder vier treffen können zu einem guten Moment des Gesprächs, der Diskussion, der Arbeit oder des Spiels. Es gibt auch Erfahrungen des Zusammenseins mit Mitbrüdern, zu denen A. Huser notiert:²⁹ »So schön hatte ich es lange nicht mehr.«

Die Schwestern des Institutes Ingenbohl sind in der Zentrale in Tsitsikar und in verschiedenen Niederlassungen und Missionsstationen tätig. Sie kümmern sich um die Schulen für die Mädchen und betreuen die Apotheken und Krankenstationen. Sie schulen und betreuen auch die einheimischen weiblichen Mitarbeitenden, so die »Jungfrauen« (unverheiratete Lehrerinnen, Katechetinnen und Gemeindeleiterinnen) und die junge Kongregation der einheimischen Schwestern. – Die Beziehungen von A. Huser zu den Missionsschwestern

stehen unter keinem glücklichen Stern. Das Tagebuch zeigt, dass andere Mitbrüder einen besseren Zugang zu den Schwestern finden. Da nehmen seine Notizen dann gerne einen spöttischen Zug an. Anerkennung finden die Schwestern bei A. Huser da, wo sie fachlich glänzen, wenn also eine der Ordensfrauen, eine Krankenschwester, einen operativen Eingriff vornimmt, der besser gerät als der gleiche im Spital in Harbin an ihm vorgenommene Eingriff.

Das Tagebuch von A. Huser spiegelt *summa summarum* eine ernste missionarische Realität.

11 Fachübergreifendes Quellenmaterial

Der nun zugängliche Quellentext vermittelt Erfahrungen und Überlegungen eines Zeitzeugen. Der Inhalt ist von besonderem Interesse für die Missionswissenschaft und die Kirchengeschichte, aber auch für die profane Geschichtsforschung der betreffenden Regionen. Betroffen sind zuerst einmal Nordost-China (Mandschurei, Mandschukuo) und das dazu mal in der Region operierende Japan, aber ebenso die damalige Sowjetunion – nicht zuletzt wegen deren Präsenz mit der durch mandschurisches Gebiet führenden Eisenbahnlinie – und Korea – wegen der in jener Zeit in die Mandschurei ausgewanderten koreanischen Bevölkerung.

Reich sind die Beobachtungen der Natur, mit Tier- und Pflanzenwelt, die Berichte von Wetter- und Himmelserscheinungen. A. Huser notiert regelmäßig die Temperaturen und besondere Ereignisse mit Regen, Sturm oder Schneefall. Eindrücklich schildert er eine Himmelserscheinung, in der sich ein farbiger Sonnenhof in einem Gegenhof zeigt.³⁰

All dies macht das Tagebuch zu einer Quelle für Fachleute verschiedener Disziplinen.

12 Zur Frage der Opportunität solchen Quellenmaterials in der heutigen Situation

Die Bemerkungen des Autors nehmen dann und wann sehr markante Züge an, welche uns vor die Frage stellen, ob deren Veröffentlichung heute wirklich genehm ist, ob sie nicht dem Verhältnis zwischen Völkern in Asien selber und dem Verhältnis zwischen Völkern von Asien und Europa schadet. China reagiert bei gewissen Gelegenheiten äußerst gereizt auf das Verhalten Europas oder Japans in speziellen Momenten des Erinnerns an historische Ereignisse. Der Dialog mit chinesischen Historikern und Historikerinnen fällt in solchem Kontext eher schwer, eine Diskussion wird unmöglich. – Wir stellen uns in dieser Sache auf den Standpunkt, dass wir im Interesse des Verständnisses für Geschichte gewordene Ereignisse jedes zugängliche Dokument der Erforschung offen legen. Heikle Aspekte dürfen gerade im Interesse einer Aufarbeitung der über weite Strecken sehr schwierigen gemeinsamen Geschichte nicht verschwiegen werden.

Wir geben ein Beispiel für die hier angesprochene Problematik für die heutigen Beziehungen bei der Veröffentlichung eines alten Tagebuches. Die Schwierigkeit zeigt sich vor dem Hintergrund der nicht genügend aufgearbeiteten Vergangenheit bei den direkt betroffenen Völkern China und Japan und der noch zurückbleibenden Verwundungen bzw. deren ideologische Manipulierung. A. Huser schildert an einer gewissen Stelle im stenographischen Tagebuch wie auch in der Veröffentlichung in der Zeitschrift »Bethlehem« die unter der Bevölkerung ausbrechende Panik bei der Nachricht, dass die Japaner kommen.³¹ Zahllose Menschen suchen in dieser Situation auf der Missionsstation Schutz und sind in ihren exzessiven Reaktionen kaum zu beruhigen, so groß ist die Angst angesichts der den anmarschierenden Truppen zugeschriebenen Gräueltaten. Und was

passiert beim Einmarsch, immer in der Schilderung des Missionars: Die Menschen staunen, dass da eine geordnete Truppe einzieht, die ihren Offizieren strikte gehorcht; dass die Japaner für ihren Lebensmittel- und Futterbedarf korrekt bezahlen, dies ganz im Gegensatz zu dem, was sich die Menschen von der eigenen Armee oder von den Räuberbanden her seit langem gewohnt sind. Solche Beobachtungen des ausländischen Missionars nimmt die chinesische Seite sicher nicht gerne zur Kenntnis, auch nach bald 80 Jahren nicht. – Der Missionar berichtet aber auch von Erfahrungen auf die andere Seite rum, nämlich Erfahrungen mit dem damaligen japanischen Anspruch, eine neue gesamtasiatische Kultur zu schaffen, die in einem nicht überbrückbaren Gegensatz steht zur abendländischen Kultur, für die der Missionar steht.³²

13 Zwei Quellen, zwei Stilformen – zwei Sichtweisen?

Mit dem Vorliegen des Textes der Kurzschrift des »Mandschurischen Tagebuches« von A. Huser ergibt sich die Möglichkeit, zwei Generationen oder Versionen seiner »Chronik der alltäglichen Ereignisse« zu vergleichen. Die Unterschiede sind mal subtil, mal sprechen sie Bände. Sie helfen uns, Erfahrungen von Menschen verschiedener Herkunft nachzuspüren, die durch die Mission zusammengebracht wurden. ♦

26 Tagebuch I-26.

27 Tagebuch II-92/184.

28 Vgl. Tagebuch II-93/185.

29 Tagebuch IV-55/335.

30 Eintragung 24. 11. 1931, Tagebuch I-56;

Bethlehem 47 (1942) 303.

31 Ereignisse um den 19. 11. 1931;

Bethlehem 47 (1942) 265.

32 Ereignisse um den 26. 12. 1936;

Bethlehem 50 (1945) 129.

Anthropologische Weltsuche

**Bemerkung des
Vinoba Bhave aus Indien**

von Thomas Friedrich

»Der Tanz der Sadhus, die Gesänge der Zelebranten, die Schreie und Rufe der Menge, sie bildeten Blasen in dem großen hypnotisierten See unter dem metallischen Regen, den die Ministranten mit den Eisenstangen erzeugten.« (Octavio Paz)¹

o.

Der hochgebildete Brahmanensohn Vinoba Bhave (1895-1982) schloss sich 1916 mit 21 Jahren dem Mahatma Gandhi und dem gewaltfreien indischen Befreiungskampf an. Neben seiner Beteiligung an ausgewählten *satyagraha*-Aktionen (Ziviler Ungehorsam) verlegte er sich aber vornehmlich und schnell auf eine nahezu lebenslange innergesellschaftliche Reform- und Sozialarbeit. Nach der Ermordung Gandhis sammelte er noch im März 1948 die verbliebene Schar der gandhianischen Sozialaktivisten zur Sarvodaya-Samaj, als Fortsetzung der elementaren Constructive Work² des Mahatma, kulminierte sie ab 1951 zur *bhoodan*-Kampagne (Landgabe) und durchwanderte dafür bis 1964 ganz Indien zu Fuß. Bis 1970 konzentrierte er sich noch auf die Umsetzung des weiterentwickelten *gramdan*-Konzeptes (Dorfkooperative) im nordindischen Bihar, zog sich danach aber zunehmend, immerhin 75-jährig, in seinen Paunar-Ashram ins Dekkhan-Hochland und aus der vita activa zurück. In seinem letzten Lebensjahrzehnt wurde er vom unbedingten parteipolitischen Machtwillen der Nehrutochter Indira Gandhi letztendlich überrollt und verkannte tragisch die wachsende demokratische und

außerparlamentarische Opposition seines Nachfolgers Jayaprakash Narayan als bloße Parteiendifferenz. Vinoba starb 87-jährig in seinem Ashram. Seine aktive engagierte Lebensader war beständig begleitet von Kontemplation und Schriftarbeiten, Beobachtung der vielfältigen religiösen Tradition Indiens und Kommentaren.

1.

Vinoba Bhave, Schüler und geistiger Nachfolger des Mahatma, lebte trotz seiner Modernität in anderen Gegenwart als wir Nachgeborenen heute, in Zeiten, als Einzelne und ganze Völker ignorant sich anmaßten, Herrenmenschen weltweit zu sein und die Bürde eines Zivilisationsauftrages zu schultern,³ welcher in Wirklichkeit ein bis heute fortdauerndes Zerstörungswerk der Welt war und eine gigantische Selbstbereicherung,⁴ während derer zumindest jene so genannten Untermenschen oder Halbwilden oder Barbaren ihren Eigensinn und Ursprung zeigten oder sich eroberten, ihre Widerständigkeit und Verletzlichkeit dem Humanum angliederten. Zwangsarbeit, Folter, Erniedrigung, Körperstrafen, Verstümmelung, Tötung waren die gezielten Mittel der Ungleichmachung, Ungleichstellung, Inferiorisierung. Kürzlich erst, in unserem ökonomistischen und technifizierten Heute, griffen Vandana Shiva, die indische Biologin, und Arundhati Roy, die indische Architektin und Schriftstellerin, die nicht weniger ignorante und wohl versehentlich konstatierende Aussage vom »überflüssigen Menschen« auf, im brutalen Kontrast zu den stratosphärischen, hermetischen, königlichen »Himmelsbürgern«⁵, jenes alte Sozialverhältnis von Ungleichheit und Ausnutzung während, Inferiorität fortsetzend. Die Mittel sind moderater, unsichtbarer, unblutiger geworden, eine eher strukturelle Würgeklammer. »Jeffrey Sachs⁶ hat sich geirrt. Die Armen sind nicht jene, die [von der Industriellen Revolution] zurückgelassen wurden, sondern jene, die über den Rand

gedrängt wurden und denen der Zugang zu eigenen Existenzgrundlagen verwehrt wurden. Die Armen sind nicht deshalb arm, weil sie faul oder ihre Regierungen korrupt sind, sondern weil andere sich ihres Besitzes bemächtigten und ihre Fähigkeit, Vermögen zu schaffen, vernichtet wurde. [...] Ohne die Zerschlagung der reichen indischen Textilindustrie, ohne die Übernahme des Gewürzhandels, ohne den Völkermord an den indigenen Stämmen Afrikas bzw. die Sklaverei in Afrika hätte die Industrielle Revolution keine neuen Reichtümer für Europa und die USA schaffen können« (Vandana Shiva)⁷. Der Blick von außen, vom Rand, von der Dritten Welt mit ihren (nicht nur dort) vielfältigen »überflüssigen Menschen« ist wertvoll, erhellend, aus der Alterität das Irrogativ und Korrektiv. Vinobas Position innerhalb dieses andauernden Inferioritätsverhältnisses, das Jahrzehnt für Jahrzehnt neu fortgeschrieben wird, ist konstant gültig, aus hinduistischer und humanistischer Fundierung, in konsequenter Selbstzuordnung und stupend egalitärer Lebenspraxis, vielleicht sein Lebensmotiv.

Meine Schreibarbeit⁸ durchzieht ein dialogischer Modus, ein Wechselspiel von Eigenheit und Alterität, unternimmt die Wahrnehmung anderer Perspektivität, sucht das Hören auf Stimme und Frage der Andersheit. Das Geleit für den Horizont insbesondere indischer Alterität bereitet mir erneut Vinoba Bhave: gleichsam eine humane Pforte zu fremder Welt und Denkwirklichkeit, gleichsam eine Einführung in den kulturellen Ort hinduistischen Zusammenhangs. Insofern Vinoba selbst seinen Kulturort unablässig aufarbeitete, seinen individuellen Code aus Wahrnehmungs- und Deutungsmustern⁹ in den kollektiven Code der indischen Alterität einbettete und diesen fortsetzte, in seinen fortwährend neu aufgelegten und weitverbreiteten *Talks on the Gita* vorführte – jenem Kommentar zur entscheidenden Metaphysik des Hinduismus und implizit seine per-

sönliche Vordeutung humanen Daseins –, zeichnet sich auch der Nachweis für die Beheimatung seiner Person ab. Im Nachvollzug entsteht hier ein Vokabularium hinduistischer Grundbegriffe (hier im Textfortlauf kursiv gesetzt¹⁰).

Stattgefunden haben die *Talks* an 18 aufeinanderfolgenden Sonntagen vom 21. 2. – 19. 6. 1932 im Gefängnis Dhulia in Bombay vor und auf Wunsch von Vinobas Mithäftlingen; jedes der 18 Kapitel der *Bhagavadgita* wird mit ihnen Woche für Woche abgedeckt. Sein Haftgenosse Sane Guruji, ein Marathi-Poet, hatte sie mitprotokolliert.¹¹ Sie sind keine Wiederholung

1 Octavio PAZ, *Der sprachgelehrte Affe*, Frankfurt a. M. 1990, 123.

2 Siehe dazu die Aussagen, Stellungnahmen, Programmentwürfe bei M. K. GANDHI, *Sarvodaya (Wohlfahrt für alle)*. Mit Beiträgen von Vinoba Bhave und anderen, Gladenbach/Hessen 1993.

3 Vgl. Henning MELBER, *Der Weißheit letzter Schluß*. Rassismus und kolonialer Blick, Frankfurt a. M. 1992, 15–19.

4 Vgl. Helmut REINICKE, *Wilde Kälten 1492*. Die Entdeckung Europas, Frankfurt a. M. 1992, 29–41.

5 Arundhati ROY, Der Kampf um Lebensraum, in: *Meine Welt* 25 (2008) H. 2, 70.

6 Bezug auf den Aufsatz *Das Ende der Armut* des US-Ökonomen Jeffrey Sachs, diskutiert in der Ausgabe des *Time-Magazine* v. 14.03.2005.

7 Vandana SHIVA, Wie man Armut beenden kann, in: *Meine Welt* 25 (2008) H. 2, 58.

8 Die folgenden Abschnitte sind überarbeitete Auszüge aus meiner Dissertation; vgl. Thomas FRIEDRICH, *Die Perspektivität des Anderen*. Ein interkultureller Diskurs zu den Anfängen von Sonderpädagogik, mit Hilfe des indischen Pädagogen Vinoba Bhave, Remchingen 2002.

9 Vgl. Alfred HOLZBRECHER, Interkulturelle Begegnung als Lerngelegenheit, in: *epd-Entwicklungspolitik* (1997) H. 15–16, 33.

10 Zur Verstehenshilfe der Sanskritbegriffe dient mir Sri AUROBINDO, *Verzeichnis der Sanskrit-Ausdrücke*, Gladenbach/Hessen 1989.

11 Siehe dazu engl.: Vinoba BHAVE, *Talks on the Gita*, Varanasi 1997; in deutscher Übertragung: Vinoba BHAVE, *Gespräche über die Gita*, Gladenbach/Hessen 1974. Als selektiver Kommentar zu Gita II, 55–72, ebenso im Gefängnis diesmal 1944 entstanden, gilt Vinoba BHAVE, *Struktur und Technik des inneren Friedens*, Gladenbach/Hessen 1976.

oder Lesung der *Bhagavadgita*, sondern eine persönliche selektive Reflexion angepasst an die Gegenwart ihrer – der politischen Häftlinge – subjektiven Situation. Nichtsdestotrotz enthalten sie kaum eine Widerspiegelung der damals aktuellen Tagespolitik. Doch auffallend ist ihre sprachlich formale Gestalt, die sich bei manchem der Vinoba-Schriften wiederholt: sie sind eine Resultante diskursiver Prozesse, sind schriftlich fixierte Antwort auf Fragen eines unsichtbaren und wechselnden Publikums. Vinoba spricht selber auch einmal für sich von einer »Antwort auf die Rechenaufgabe des Lebens«¹². Insonderheit exemplarisch können die *Talks* für einen partizipativen Modus des Dialogs gelten, sie wollen ein Mitdenken und eine aktive Auseinandersetzung seitens der Hörer- und Leserschaft vollziehen, wollen einen eigenaktiven Prozess wachrufen, keinesfalls aber eine Präskription vortäuschen. »Nachdenken bedeutet keine Gefahr für das dharma« (Bhave)¹³.

Der Leser ist unmittelbar angesprochen; durchgängig wird er mit Pronomina wie Du, Wir, Mein, Unser etc. einbezogen, erfolgt bald sein Rollentausch mit der Hauptfigur Arjuna. Geschickt macht Vinoba den Leser zum tatsächlichen Empfänger der Unterrichtung des Wagenlenkers Krishna und sich selbst zum vermittelnden Übersetzer der *Gita*-Worte. »Für alle, für Frauen und Kinder, für Kastenlose und Kaufleute, für Bauern und Arme, für die Schwachen, Kranken, Lahmen, ja für jedermann ist moksha leicht erreichbar geworden.«¹⁴ Der Theologe Huber schreibt daher zurecht von einem besonderen »Anredecharakter«¹⁵ bei Vinoba: in den *Talks* gehe es nicht um eine philologisch exakte Auslegung der *Bhagavadgita*, sondern vielmehr um ihre Anwendung für das Alltagsleben, mehr um den zweckdienlichen Nutzen einer existentialen Orientierung an Betracht aktueller Situiertheiten. So gesehen praktiziert Vinoba für sich und seine Hörerschaft in geradezu klassischer Weise die Applikation der Gadamer'schen

Hermeneutik. »Den Sinn alter Wörter umzuwandeln, ist eine gewaltlose Methode geistiger Revolution. [...] Dadurch haben die Worte der Gita einen erweiterten Sinn bekommen und bleiben frisch und jung, so daß alle Denker darin ihrem Bedürfnis und ihrer Erfahrung entsprechend verschiedene Bedeutung finden können. Von ihren verschiedenen Gesichtspunkten aus gesehen, können all diese verschiedenen Auslegungen richtig sein, und ich bin der Ansicht, daß auch wir diese Worte ganz unabhängig auslegen können, ohne die Auslegung anderer widerlegen zu müssen.« (Bhave)¹⁶.

Vinoba arbeitet in seinen 18 der *Bhagavadgita* angeglichenen Vorträgen mit Zusammenfassungen und Wiederholungen, mit Rückblenden und Vorausblicken. Lebendig gestaltet stecken sie voller Abschweifungen mit Geschichten und Parabeln; Episoden mit weltzugewandtem Bezug sind eingestreut (z. B.

12 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 102.

13 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 246; dharma stellt im Hinduismus die umfassende Kategorie von Pflicht, Berufung, Gebot dar.

14 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 113; moksha ist die Erlösungskategorie des Hinduismus, die letztgültige Befreiung und Lösung.

15 Friedrich HUBER, *Die Bhagavadgita in der neueren indischen Auslegung und in der Begegnung mit dem christlichen Glauben*, Erlangen 1991, 34.

16 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 23.

17 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 43.

18 Das Andere Ufer ist eine beliebte Metapher für moksha und bedarf der Querung des Lebensflusses sowie eines Lenkers und Wegweisers hinüber, des »Fährmanns«; siehe dazu Henri LE SAUX, *Die Spiritualität der Upanishaden*, München 1994; Heinrich ZIMMER, *Indische Mythen und Symbole*. Schlüssel zur Formenwelt des Göttlichen, München 1993.

19 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 267.

20 *Sadhaka* ist der Mensch, der innerlich unterwegs ist, sich geistig auf den Weg begibt, sich auf die Suche macht nach seinem Platz und seiner Wahrheit in der Welt.

21 Vinoba berührt an einigen Stellen seines Werkes kurz die abstrakte Theo-

der Händler Tuladhar, dessen Ladenwaage ein feines inneres Gleichgewicht schenken kann¹⁷). Einprägsame, beredete Metaphern sind Vinoba so lieb wie mathematische Analogien. Seine okkasione Ironie in der Sprache – bspw. anlässlich der Priorität von Achtsamkeit und Gegenwartigkeit: »Was nützt es, an das Glück und die Freude am Andern Ufer¹⁸ zu denken, wenn man dabei ist, im Wasser zu ertrinken?« (Bhave)¹⁹ – offenbaren eine illustrative, eingängige Logik für die Vermittlung seiner Botschaft. Seine Ironie erhält einesteils ihren mäßigenden Ausgleich im Inhalt durch den inhärenten *brahmacharya*, der strengen Selbstdisziplin Vinobas in Wort und Tat, erhält andernteils ihre maßgebende Lauffläche mittels dem bei Vinoba zentral positionierten und durchgängig schimmernden *ananda*, der Freude am Dasein.

2.

Der *ananda* ist im Hinduismus die Fülle beständiger fundamentaler Seligkeit und Wonne. Ananda erreicht den *sadhaka*²⁰ in der intensiven Erfahrung eigener Bewusstheit (*cit*) inmitten des beständigen Stromes des Seins (*sat*); er behauptet für ihn die Invarianz, für immer in der Mitte gegründet zu sein.²¹ Der *sadhaka* verliert darüber seine existentielle Angst, seinen humanen Schrecken vor Vernichtung und Nichtsein. Die innere Disharmonie, das humane Unbehagen, kommt zur Ruhe in der transzendenten Einheit aller Existenz und ihres Selbstgewahrwerdens, entsprechend der vedantischen Formel des *tat tvam asi* (übs.: das bist du). Den *ananda* verbindet Vinoba nur zu gerne mit dem Seinsmodus von Kindern. »In der tätigen Freundschaft der Kinder, in ihrer Bereitschaft, Freuden zu teilen, die Gefährten mitessen²² zu lassen, verkörpert sich nach Vinoba nicht allein eine umfassende Teilhaberschaft am Reichtum des Dorfes, sondern auch der wahre Himmel auf Erden.« (Köpcke-Duttler)²³. Kindsein nimmt ihm die Auf-

hebung sozialer Hierarchien und auseinanderdividierender Kastengrenzen vorweg, antizipiert für ihn die oft missachtete Egalität der Menschen. Auffallend oft sucht Vinoba in den *Talks* Zuflucht bei Beispielen mit Kindern, erhebt sie gegenüber dem klugen Dünkel von Erwachsenen oder Zeitgenossen zum eigentlichen Vorbild in der Welterkundung, für den menschlichen Bildungsgang (*sadhana*). »Und nun soll jeder Mensch seine eigene Anstrengungen [*karmana*] machen, denn darin liegt die Freude [*ananda*]. Kleinen Kindern macht es Freude, selber Bilder zu zeichnen. Sie lieben es nicht, wenn jemand ihnen die Hand führt und das Bild für sie zeichnet. Wenn der Lehrer sofort alle Fragen der Kinder beantwortet, wie kann sich da ihre Intelligenz entwickeln? Daher haben Eltern und Lehrer lediglich die Aufgabe, den Kindern Anregungen zu geben.« (Bhave)²⁴.

Damit auch erreiche ich schon die Kernaussage der *Talks*: wo Gandhi aus der

logie des Saccidananda – einer metaphysischen Konjugation aus *sat* (Sein), *cit* (Bewusstheit) und *ananda* (Freude) – und gewichtet sie schnell auf Letzteres, auf das »glückselige Erlebnis höchster Selbsterkenntnis« (BHAVE, *Gespräche* [wie Anm. 11], 29). Der Benediktinermönch Henri Le Saux (1910–1973), 1948 nach Indien gekommen und selbst zu einem Sadhu geworden, hatte sich ausführlich dieser Theologie gewidmet und mit ihr eine christlich-hinduistische Synthese der Trinität entworfen; siehe dazu Henri Le SAUX, *Wege der Glückseligkeit*, München 1995; Thomas FRIEDRICH, Henri Le Saux' Gott der Saccidanada-Trinität. Eine Hindu-Christliche Integration, in: *ZMR* 87 (2003), H. 3, 181–199.

²² Das Teilen von Essen wie auch dessen Zubereitung ist eine heikle Angelegenheit für orthodoxe Hindus. Um das Essen ist ein diffiziles Regelwerk aufgebaut, das streng auf rituelle Reinheit achtet, sei es die der Speisen selbst, sei es die der Person, die die Speisen berührt, und daher Kastenfremde, vor allem Kastenlose, von der Teilhabe an der Mahlzeit ausschließt.

²³ Arnold KÖPCKE-DUTTLE, Lehrer Indiens, in: DERS., *Buber Gandhi Tagore*. Aufforderung zu einem Weltgespräch, Frankfurt a.M. 1989, 152.

²⁴ BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 19.

Bhagavadgita vor allem den *anasakti-yoga* herausgelesen hatte²⁵ – die Kunstfertigkeit des selbstlosen Handelns –, kulminiert die *Bhagavadgita* für Vinoba zum *samya-yoga*.²⁶ Im Sanskrit bedeutet *samya* »Gleichheit, Gleichmut, geistige Balance, Identität«²⁷. Die Gleichheit und Gleichwertigkeit, mit der Wagenlenker (und Gottperson) Krishna alle Welt und alle Lebewesen betrachtet (Gita V,18; IX,29)²⁸, mit der im absoluten *brahman*, d.h. der allumfassenden und allinwohnenden Weltseele, die gesamte Schöpfung aufgeht, wird bei Vinoba zum ethischen Postulat, mit ebendiesem »equal eye« (zit. n. Nargolkar²⁹) die ganze Menschheit unterschiedslos wertvoll zu umfassen. So sehr *brahman* der *parama-samya* ist, d.h. die höchste Egalität und Identität, so sehr gilt ihm *samya* auch in sozialen, ökonomischen, politischen Belangen, so sehr gilt die Egalität für »the downtrodden, the suppressed, the backward«³⁰.

Mit dieser radikal egalitären Konsequenz überschreitet Vinoba Bhave weit das orthodoxe Gita-Verständnis, erschüttert er die eingefahrene, penibel durchgesetzte und sonst allpervasiv Hierarchie sozialer Division, ohne allerdings die differenzierende *varna*-Idee³¹ sogleich mit umzustürzen. Denn den *varna* sieht er als den von Generation zu Generation tradierten Berufsstand, als Funktionsträger einer organischen, aufeinander abgestimmten Gesellschaft, aber nicht als soziale Klasse oder Machtverteiler, auch nicht als soziales Gefängnis. Ausnahmen, Ausbrüchen aus dem dichten Geflecht der Sozialität stimmt er zu.³² Der Schlüssel eines Lebensweges ist ihm aber gewisslich mehr der subjektale *svadharma* (s. u.) als der sozietäre *varnadharma* (klassisches Kastengebot).

Sadhana als lebensgeschichtlicher Lernweg, als welterkundende Bemühung erinnert mehr an das Leitbild sokratischer Mäeutik als an die altindische Metapher des Fährmanns, da das mutuale Wechselspiel von Pädagogen und Edukanden ein eigenständiges Fortschreiten, ein aktives Suchen des Edukanden provoziert, da über die Präsenz

von Interpersonalität die Lernbereitschaft stabilisiert, eine Lerngemeinschaft aufgebaut wird. Martin Bubers Bild einer »Entzündung der Antwort«³³ drängt sich auf, die sich zu Levinas' »Verantwortung«³⁴ fortsetzt, zum Aufmerken auf die gleichsam fragende Gegenwart und Bedürftigkeit des je anderen. Das Verantworten eines Anderen gestaltet sich zur Antwort auf des Anderen Anruf. In der Eigenart seiner religiösen Sprache plädiert Vinoba adäquat für eine reziproke Bejahung und Beachtung: »Sowohl in den Schülern als auch in dem Lehrer offenbart sich Gott.« (Bhave)³⁵. Im Rückgriff auf die gängige Töpfermetapher sieht er einen Menschen nicht passiv wie ein objektales Material von einem Schöpfer (oder Lehrer) zurechtgeknetet und geformt,³⁶ sondern achtet den Menschen (oder Edukanden) als den Töpfer seiner selbst,³⁷ fordert ihn zum arbeitsamen Prozess des Knetens, Formens und Brennens seiner Selbst auf, zu dem die eigene Existenz gerinnt: »Wir sind doch keine Tontöpfe, sondern lebendiges Bewußtsein.«³⁸ – »Ein Mensch ist kein Lehmklumpen.«³⁹

25 Vgl. Michael BLUME, *Satyagraha. Wahrheit und Gewaltfreiheit, Yoga und Widerstand* bei M. K. Gandhi, Gladenbach/Hessen 1987, 83.

26 Vgl. Vasant NARGOLKAR, *The Creed of Saint Vinoba*, Bombay 1995, 46.

27 NARGOLKAR, *The Creed* (wie Anm. 26), 46.

28 »Einem mit Wissen und Zucht ausgestatteten Brahmanen, eine Kuh, einen Elefanten, einen Hund und selbst einen Hundesser betrachten die Weisen (alle) als gleich.« (Gita V,18). – »Gleich bin ich zu allen Wesen; niemand ist mir verhaßt oder lieb. Aber die liebend mich verehren, die sind in mir; in denen bin auch ich.« (Gita IX,29). Zit. n. *Die Bhagavadgita: Des Erhabenen Gesang*. Aus dem Sanskrit übers. u. hg. von Klaus MYLIUS, München 1997, 50, 68.

29 NARGOLKAR, *Creed* (wie Anm. 26), 46.

30 NARGOLKAR, *Creed* (wie Anm. 26), 46.

31 *Varna* meint »Farbe« und kennzeichnet die 4 sozialen Hindu-Stände der Brahmanen, Kshatriyas, Vaishyas und Shudras. Unberücksichtigt bleiben in dieser orthodoxen Gliederung die Kastenlosen, die sich selbst Dalits nennen, und die Adivasis, die Stammesvölker.

3.

Die *Bhagavadgita* ist das klassische Lehrgespräch zwischen dem verborgenen Gott Krishna und dem Fürstensohn Arjuna, in der Entstehung datierbar zwischen 2. Jh. v. C. und 2. Jh. n. C.; sie ist nur ein kleiner Teil des großen Epos *Mahabharata* aus 18 Büchern um den sagenhaften Krieg zwischen Kauravas und Pandavas. Vinobas *Talks* des 20. Jh. beginnen mit der subjektiven Aporie des Feldherrn Arjuna, wörtlich mit menschlichem Verzagen und Selbstzweifel; die Schlachtreihen auf dem Kurufeld illustrieren zugleich die kollektive humane Situiertheit von Gewalt und Zerstörung.⁴⁰ Aus solcher *conditio humana* allgegenwärtiger Destruktivität leitet Vinoba drei anthropologische Prämissen ab, die ich in den Begriffen des a) *svadharma*, des b) *karma* und des c) *bhavana* finde.

a Der *svadharma* bei Vinoba ist nicht einfach im gängigen Sinne der Orthodoxie eine individuelle Unterwerfung unter die althergebrachten Kasten- und Familienregeln (*varnashramadharma*), sondern ist weit darüber hinaus, an sich jenseits profaner Vorschrift, die ideale und eher sakrale innere Berufung eines Menschen, die je unabdingbare und individual genuine Aufgabe jeglicher Humanexistenz.⁴¹ Vinoba erhebt den *svadharma* zur lebenslangen und einzigen »Stütze«⁴² des Menschen in der Ungewissheit und dem Unbehagen des Daseins. Dem in seine Sozialität hineingeworfenen Menschen fallen seine Dispositionen *per natum* so sehr mühelos zu wie die Aufforderungen zur Tat seitens seiner Mitwelt. Affinitäten gedeihen und Visibilitäten wandeln sich, doch der elementare »rote Faden« einer Biographie auf dem Fundament eigener Kindheit und Familie bleibt und windet sich voran. »Es wurde nicht mir überlassen, mir für dieses Leben meine Mutter selbst auszuwählen. Das war schon vorher entschieden.« (Bhave)⁴³.

Parallel mit der Fürsprache zum *svadharma* beklagt Vinoba ausführlich die allgemeine Verherrlichung des Körpers, die

vermeintliche Identifizierung des Ich mit dem Körper, den Schönheitskult.⁴⁴ Tatsächlich aber sei der Körper doch nur ein Käfig für das Selbst, ein immerhin absterbender, schaffe einen dornigen »Grenzwall«⁴⁵ gegen die Weite des *atman* und gegen die eigene Zugehörigkeit zur Mitwelt,⁴⁶ demütige den Menschen unter seinesgleichen mithilfe von Todes-, Folter-, Schmerzensängsten.⁴⁷ Seine Körperbindung liefere den Menschen dem Schrecken der Gewalt (*himsa*) aus. Die Transzendierung des Körpers stattdessen und mit ihr die Erkenntnis des *atman* seien dagegen der Modus und das Ziel humaner Existenz. Sie erst schafften das Entkommen aus dem Machtkreis des *himsa*. Nicht zu verabsolutieren sei der Körper, aber zur Erfüllung des *svadharma* einzusetzen, zur Dienlichkeit des Wachstums des Selbst (*purusha*, *atman*) zu instrumentalisieren, dafür auch ausreichend zu versorgen. »Nur mit Hilfe des *svadharma* können wir uns weiterentwickeln.« (Bhave)⁴⁸.

b Der *svadharma* in seiner Unumgänglichkeit ist kaum denkbar ohne Praxis, Tätigwerden, Realisierung (*yoga*), An-

32 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 263.

33 Martin BUBER, *Reden über Erziehung*, Gerlingen 1998, 29.

34 Emmanuel LEVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München 1987, 223.

35 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 125.

36 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 20.

37 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 44.

38 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 20.

39 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 57.

40 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 16.

41 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 18.

42 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 24.

43 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 24.

44 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 179.

45 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 24.

46 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 28; der *atman*, aufgehoben im *brahman*, ist die Weltseele in Individualgestalt.

47 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 183.

48 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 24.

strengung (*karmana*). Karma schließt sich hier nahtlos an: »In der Gita bedeutet karma die Ausübung des *svadharma*.«⁴⁹ Vinoba folgt überzeugt dem *karma-marga*, dem Lösungsweg der Tat,⁵⁰ der über den *vikarma*, d. h. der inneren Haltung der Uneigennützigkeit, den Ketten des einvernehmenden und nicht an Gewalt mangelnden *samsara* (ewiges Weltenrad der andauernden Wiedergeburten und des Werdens-Vergehens) entrinnt. Und folgt so zugleich nicht dem gängigen *karma*-Dogma der Orthodoxie aus den *Manu-Smriti*,⁵¹ derzufolge ein jedes Tun eine *karma*-Last anhäuft und gar noch schwergewichtiger an das Rad des *samsara* fesselt. »Karma ist für Hindus eine unsichtbare [...] Kraft, die sich in früheren Leben gebildet hat und die jedes Individuum in den psychischen und physischen Bedingungen seiner Existenz bestimmt. Karma, abgeleitet von *kri* = tun, beinhaltet, daß jede Handlung oder Unterlassung ihre Folgen nach sich zieht, die nicht nur physischer, sondern auch geistiger und moralischer Art sein können. Nichts [...] kann ohne Grund geschehen und jedes Leben mit Schmerz und Freude ist die Folge von Verhalten in vergangenen Leben und [...] wieder Ursache von entsprechenden zukünftigen Geburten.« (Sontheimer)⁵². Analog werden im indischen Alltag gerne Verelendung, soziale Deprivation, gerade auch Behinderung erklärt.⁵³ Entsprechend des klassischen Vergeltungsprinzips wird den Betroffenen (Behinderten) ein Eigenverschulden zugewiesen, wird ihnen ihre Not als vermeintlich gerechte Strafe für frühe Missetaten angekreidet. Die Konsequenz hinduistischen Denkens leitet daraus die Rechtfertigung eigenen Besser-gestelltseins und schlechthin eine Gefährlichkeit des *karma* ab: denn wer wisse schon um die Richtigkeit seines Handelns. Radikal adaptiert resultiert daraus auch der Verzicht auf weltliche Aktivität; dieser wächst bis zu einer allgemeinen Verachtung von Körperarbeit aus. Je mehr die Arbeit als »unrein«, als befleckend bewertet wird, desto mehr wird sie nach unten, zu den

Shudras und schließlich zu den Kastenlosen (Dalits), abgeschoben, desto mehr gilt sie als negatives Statussymbol. »Sie [Dalits] sind auf die schmutzigsten und verachtetsten Arbeiten festgelegt, sie sind Abdecker, Straßen- und Toilettenreiniger, Lederarbeiter, auch Wäscher und Schmiede. Aber auch sie halten untereinander oft strikt auf Abstand und Hierarchie«, bestätigt der Journalist Uwe Hoering.⁵⁴

Von dieser althergebrachten Dogmatik, welche die soziale Division und Benachteiligung fast selbstgerecht entschuldigt und gutheißt, entfernt sich Vinoba vehement. Handeln, *karma*, ist ihm unverzichtbar, da allein für das physische Fortbestehen schon unvermeidlich, Brotarbeit gar ist ihm ein religiöses Mittel und zudem dem *ahimsa* (Gewaltfreiheit) förderlich. Denn mit dem praktischen Ideal selbstsuffizienter »Brotarbeit« entfallen das eigennützige und profitbestimmte Abschöpfen der Arbeitsresultate anderer. Die *conditio humana* destruktiver Tendenzen braucht tätige Alternativen, die Ausbeutung und Repression (*himsa*) aushebeln können. »Arbeit ist ein Weg zur Erlangung der Reinheit der Vernunft

49 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 49.

50 In der *Bhagavadgita* sind drei Heils- oder Lösungswege notiert: der *jnana-marga* als Weg des Wissens, der *bhakti-marga* als Weg der Hingabe und der *karma-marga* als Weg der Tat.

51 Die *Manusmriti* (als Teil der *Dharmashastras*) können wohl nahezu zeitgleich zur *Bhagavadgita* entstanden sein und gelten als brahmanischer Rechtskodex mit der Festlegung der gestuften Kastenordnung und der Exklusion von Frauen, Unberührbaren und Stammesvölkern. Die Rechtsprechung oblag den Hindu-Königen.

52 Günther-Dietz SONTHEIMER, *Die Ethik im Hinduismus*, in: Carl Heinz RATSCHOW (Hg.), *Ethik der Religionen*. Ein Handbuch, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, 356.

53 Dies zeigte sich mir auch in persönlichen Gesprächen in Indien mit Sozialarbeitern, behinderten Personen, Sadhus, Priestern, Gärtnerinnen.

54 Uwe HOERING, *Indien ohne Gandhi*. Begegnung mit einer Gesellschaft auf dem Weg in das 21. Jahrhundert, Wuppertal 1986, 27.

und des Herzens.« (Bhave)⁵⁵. Allerdings benötige *karma* den *vikarma*, um sich von dem die Vergeltungslinie aufrechterhaltenden Eigennutz freizumachen. Die Flamme des uneigennütigen *vikarma* nämlich verwandle den gefährlich egoistischen *karma* zu *akarma*, Selbstlosigkeit⁵⁶: es werde nicht nur keine *karma*-Last aufgehäuft, keinerlei Kettenglied des *samsara* geschmiedet, sondern gegenteilig werde Bürde wie Welthaftung »verbrannt«. *Vikarma* bereite die Möglichkeit zur »innerweltlichen Askese« (Kantowsky)⁵⁷: zur Aktivität in den Weltturbulenzen bei gleichzeitiger innerer Entsagung und Ablösung. Eine Modifikation des kruden, durchaus üblichen, weil simplen *karma*-Dogmas vermutet Sontheimer nun in neuerer Zeit: »Es sind vielleicht nicht so sehr die vergangenen Taten als ihr indirektes Resultat, die Tendenzen zu Handlungsweisen ([...] *samskaras*), die den einzelnen zu Handlungen »veranlassen«, ihn aber nicht dazu »zwingen« [...]«⁵⁸.

Mithilfe des *karma-marga* wendet sich Vinoba insgesamt entschieden gegen die oberflächlich bequeme, aber tiefergründig selbstsüchtige Verurteilung anderer, predigt und praktiziert alternativ ein selbstloses, von eigenem Gewinn absehendes Handeln zugunsten anderer. Mittels *vikarma* unternimmt er eine Innenschau, wendet den Blick eigenen Schwächen zu und erkämpft sich eine korrektive Disziplin (*tapas*). *Vikarma* ist ihm die »Bemühung um Reinigung des inneren Wesens«⁵⁹ von *kama* (Begierde) und *krodha* (Zorn), ist ihm jener das manifeste Tun durchdringende »Tau des Herzens«⁶⁰, ein Pol der Reziprozität von Innen und Außen und daher Bedingung für den menschlichen Bildungsgang (*sadhana*) zur Realisierung der Möglichkeit eigener Potentialität (*svabhava*).

c »Der Weg richtet sich nach der inneren Haltung, und die Antwort ergibt sich aus der Frage.« (Bhave)⁶¹. Entscheidend ist der *bhavana* hinter dem, besser: inmitten

des *karma* (Tun). *Bhavana* meint die innere Einstellung, die Emotionalität, erfährt bei Vinoba oft die Terminologie des »Gemüts« und vor allem des »Herzens«⁶². Erst mit entsprechendem *bhavana* kann der *karma-yoga* einen Menschen verwandeln; schon genannte Beispiele von einflussstarken *bhavanas* sind *ahimsa* oder *vikarma*. Vinoba behauptet im Sinne hinduistischer Tradition ein Wechselverhältnis, eine Wechselwirkung von äußerer Handlung (*karma*) und innerer Haltung (*bhavana*).⁶³ Die Visibilität des *karma* ist bloß ein Spiegel, ist der Ausdruck innerer Prozesse, des beweglichen Gemüts.⁶⁴ Der *bhavana* ist mit dem *verbum interius* des Augustinus analog setzbar. Inhärent verweist der *bhavana* auf die hermeneutische Bewegung von Außen nach Innen, von der »Schale der Frucht« zum »Fruchtfleisch im Innern«. (Bhave)⁶⁵. »Der Entschluß, in allen Dingen das innere Wesen zu erfassen, ist großartig.«⁶⁶

Der *bhavana* ist wie herkömmlich auch bei Vinoba eingebunden in die Treibkräfte der drei *gunas*. In den *gunas* sind die in den Zitaten oben so nebenher eingespielten Bewertungen von »beschmutzt« oder

55 BHAVE, *Gespräche*

(wie Anm. 11), 43.

56 BHAVE, *Gespräche*

(wie Anm. 11), 52.

57 Detlef KANTOWSKY, *Von Südasien*

lernen. Erfahrungen in Indien und Sri

Lanka, Konstanz 1992, 66; siehe dazu

auch Detlef KANTOWSKY, *Sarvodaya –*

Eine autochthone Form »innerweltlicher

Askese« in Südasien, in: *Internationales*

Asienforum 13 (1982) H. 3-4, 197-210.

58 SONTHEIMER, *Ethik*

(wie Anm. 52), 363.

59 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11),

49.

60 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 51.

61 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 34.

62 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 51.

63 Vgl. BHAVE, *Gespräche*

(wie Anm. 11), 43.

64 Vgl. BHAVE, *Gespräche*

(wie Anm. 11), 57.

65 BHAVE, *Gespräche*

(wie Anm. 11), 176.

66 BHAVE, *Gespräche*

(wie Anm. 11), 176.

»rein« verankert, eine laut Sontheimer⁶⁷ tief eingewurzelte Dichotomie. Die »Reinheit« vertritt unter ihnen das *sattva*, die Wachheit, Ausgeglichenheit. Wo mit *rajas* (Umtriebigkeit) und *tamas* (Trägheit) die Sinne den Menschen hin- und herlenken, ihn mit ihren vielerlei Impulsen zum »Sklaven« (Bhave)⁶⁸ degradieren, stehe mit der *sattva*-Kraft dem Menschen ein »Meister im Innern«⁶⁹ beiseite, vollbringe *sattva* die stetigsuchende Bewegung der Äquilibration. Das Symbol für *sattva* sei die Lotusblume: wachsend aus Schlamm und Dreck verkörpere sie die zweifache Kraft von Reinheit und Freiheit, illustriere sie die Umwandlung der Destruktivität aus *tamas* und *rajas* in die Konstruktivität von *sattva*, so Vinoba.⁷⁰ »Die Vorstellung der Reinheit stimmte nicht nur mit dem überein, was als wohltuend, voll von Prestige und magisch glückverheißend galt, sondern es leitete sich auch die Vorstellung von ›Gut‹ und ›Böse‹ davon ab. [...] Sattva hat für den englischsprechenden Inder den Inhalt von ›sincere‹, offen-aufrichtig-echt, für den Bauern [...] den von Wahrheit (in Gegensatz zu Falschheit) -Aufrichtigkeit-Verlässlichkeit.« (Sontheimer)⁷¹. Der *sattva* ist auch für Vinoba ein habituelles Qualitätsmerkmal des Verhaltens, oder in seinen Worten: eine bestimmende Einfärbung des *bhavana*. Dem *sattva*-geleiteten *bhavana* wird leicht *vikarma* und *ahimsa* eigen; er zeigt in die Richtung eines aktiven mitmenschlichen Dienstes, kommt dem sozialen Auftrag des Gita-Verses III,25 nach *lokasamgraha*, dem Welterhalt⁷², nahe. So ist der *sattva-guna* zum praktischen Ideal eines sozialen Pflichtbewusstseins gewachsen, ist anerkannter Maßstab für Lauterkeit geworden. Zum Exponenten dieser Haltung erklärt Sontheimer⁷³ den Mahatma Gandhi.

Ein Tun ohne *bhavana*, ohne innere Beteiligung, ist dem Vinoba so fern wie kraft- und freudlos. Der Schritt zum *bhakti-marga* ist nur klein, denn *bhakti* heiße nichts anderes als die »Beteiligung des Herzens« (Bhave)⁷⁴. Vinoba identifiziert *bhakti* aus

dem *bhavana* und fügt noch *ananda* hinzu. Der Strom des *bhavana* setzt den *karmayoga* zum *bhakti-yoga* fort, indem das weltliche Tun zum religiösen Dienst geriert, indem die innerweltliche Askese sich zur weltüberschreitenden Beziehungsgestalt und liebevollen Hingabe ausweitet. Vinoba nennt dies auch den *raja-yoga*, d. h. seinen persönlichen »Königsweg«, für ihn der Gipfel der *Bhagavadgita*: die Vereinigung von Handeln (*karma*) und Hingabe (*bhakti*)⁷⁵. *Bhavana* korreliert dabei mit *ananda*.

4.

Bezeichnend ist, wie nahezu belanglos für ihn der transzendente *purushottama* (unendliche Gottseele, ewige Personalität), sonst der Gipfel der Gita-Lehre, gegenüber der Weltimmanenz ist, die er in

67 Vgl. SONTHEIMER, Ethik (wie Anm. 52), 399.

68 BHAVE, Gespräche (wie Anm. 11), 79.

69 BHAVE, Gespräche (wie Anm. 11), 81.

70 BHAVE, Gespräche (wie Anm. 11), 209.

71 SONTHEIMER, Ethik (wie Anm. 52), 399.

72 Vgl. SONTHEIMER, Ethik (wie Anm. 52), 400.

73 Vgl. SONTHEIMER, Ethik (wie Anm. 52), 403.

74 BHAVE, Gespräche (wie Anm. 11), 90.

75 Vgl. BHAVE, Gespräche (wie Anm. 11), 127.

76 Vivekananda (1863-1902) stellte sich selbst der Konsequenz und der Glaubwürdigkeit seines Denkens und baute ab 1897 den dem bengalischen Mystiker Ramakrishna (1836-1886) nachfolgenden vedantischen Mönchsorden zu der Ramakrishna-Mission um. Mit dieser Mission beginnt im modernen Hinduismus eine unmittelbare sozial-karitative Tätigkeit unter der armen Bevölkerung und das Engagement für eine breitere, möglichst allen zugängliche Volksbildung. Mit Vivekananda legitimiert sich eine religiös fundierte Reformierung der Hindu-Gesellschaft und ein gemeinwohlorientiertes Wirken in der Welt.

77 Vgl. BHAVE, Gespräche (wie Anm. 11), 74.

78 BHAVE, Gespräche (wie Anm. 11), 86.

seinen *Talks* unermüdlich und seitenlang, gar ganze Vorträge (den 11., 12. und 13.) bedeckend, ausbreitet. Nicht die Huldigung des *purushottama* interessiert Vinoba, sondern das Gelingen der Existenz in der Welt; das Wohl des einzelnen *purusha* (inneres Wesen) ist ihm naheliegender. Daher begreift er den Gottesdienst als einen Menschendienst. Ein Mensch ist für Vinoba keine heteronome Marionette unter den Impulsen der *gunas* und den Satzungen der *varnas*; jeder habe die Chance zur Autonomie in der Beachtung des je eigenen *svadharma* und in der übenden Haltung des *bhavana*. Hier finde ich eine Nähe zum okzidental-subjektbegriff: der Mensch als Träger und Akteur seiner Einmaligkeit, dem in Eigenleistung seine Existenz aufgetragen ist – was radikal von der Vorstellung des klassisch-brahmanischen Hinduismus, d.h. von der gänzlichen Einbindung des Einzelnen in die Kastenmoral, abweicht.

Bündig gesehen kann ich schlussfolgern: Vinoba steht sehr auf dem Boden hinduistischer Tradition, aber bewegt sich darauf behände und übersteigt einige ihrer Schranken. Der Nukleus der *Talks*, der *samya-yoga*, zeigt die Gewichtung Vinobas auf eine Gleichzeitigkeit von *karma*- und *bhakti-marga*. Seine Sympathie für die *bhakti* verschweigt Vinoba nicht und entwickelt daraus eine Gegenkraft zur Destruktivität des allgegenwärtigen *himsa*. Die ethische Konsequenz des *samya-yoga* (Gita V,18) lehnt sich unmittelbar der vedantischen Interpretation von Swami Vivekananda⁷⁶ an.

Diese drei von mir hier ausgegrenzten Termini der *Bhagavadgita*, der *bhavana*, der *karma* und der *svadharma* – gestützt auf die Determinante der *gunas* und auf das prinzipielle Fundament des *atman*, dem invarianten Seinsgrund jedes Menschen – sind mehr Splitter als System, lassen daher noch einen anthropologischen Spielraum jenseits einer Totalität definitorischer Einkreisung bestehen. Bildung ist ein Gang ins Offene. Die *Talks* dienen der Ermutigung zur lernbereiten Achtsamkeit und dem Aufbruch

zum *sadhana*⁷⁷; Vinoba vermittelt durch sie seinen Hörern Selbstvertrauen in das eigene Vermögen und Können. »[...] der Mensch [soll] den festen Entschluß fassen: Ich muß mich selbst erretten. Ich werde vorwärts kommen. [...] Ich werde nicht hilflos in diesem menschlichen Körper liegen bleiben« (Bhave)⁷⁸. Vinoba leitet daraus seine ubiquitäre Handlungsmaxime der humanen Selbstgestaltung ab. Eine innere Ablösung aus der körperbestimmten Egomanie ist zum individuellen Anspruch formuliert. Menschsein, obwohl es ihm der Bedingung der Gewalt ausgesetzt ist, bedeutet nichtsdestotrotz eine Adäquation des Göttlichen. ♦

Götzen- dämmerung

**Die Zivilisationskrise
und ihre Opfer**

**Bericht vom 2. Workshop
»Theologie und Philosophie der
Befreiung aus europäischer Perspektive«
in Mödling bei Wien**

von Stefan Silber

Zum zweiten Mal (nach 2008¹) luden die Katholisch-Theologische Fakultät Wien und die Steyler Missionare zu einem befreiungstheologischen Workshop nach St. Gabriel in Mödling ein. Theologinnen und Theologen aus Deutschland, der Schweiz und vor allem aus Österreich nahmen die Gelegenheit wahr, in ökumenischer Gemeinsamkeit an einer europäischen Antwort auf die lateinamerikanische Befreiungstheologie zu arbeiten. Vom 18. bis 21. März 2010 standen nicht weniger als fünfundzwanzig verschiedene Beiträge zur Debatte, die bereits vorher an die Teilnehmenden verschickt und auf dem Workshop nur noch vorgestellt, vor allem aber diskutiert und miteinander in Beziehung gesetzt wurden. Den Hintergrund und thematischen Bezug lieferte die Finanz- und Wirtschaftskrise, die als »Zivilisationskrise« gewertet und mit Hilfe des theologischen Instrumentars vor allem der Theologie der Befreiung analysiert wurde. Im Verlauf der Tagung wurde mehrfach deutlich, dass die Krise nicht dem Fehlverhalten einzelner oder einer vorübergehenden Schwäche im System geschuldet ist, sondern zu einer echten »Götzendämmerung«, nämlich der Entzauberung der diesem System zu Grunde liegenden ideologischen Voraussetzungen geschuldet ist.

Den Anfang machte am Donnerstagabend Richard Sturn mit einem öffentlichen

Vortrag zum Thema »Geld«, der in den Räumen der Fakultät in Wien stattfand und von zwei weiteren Referenten (Klaus Gabriel, Alois Halbmayr) kommentiert wurde. Ein Höhepunkt war die Einladung von Helga Kromp-Kolb, der österreichischen »Wissenschaftlerin des Jahres 2005«, die am Freitagnachmittag eigens nach Mödling kam, um über die ökologischen Grenzen unseres Wirtschaftens aufzuklären. Ein weiterer öffentlicher Vortrag am Samstagabend wurde von Martin Maier SJ dem 30. Jahrestag der Ermordung Erzbischofs Oscar Romero gewidmet.

Die weiteren Vorträge des Workshops widmeten sich zunächst aktuellen Krisenphänomenen wie der Migration (Michael Ramminger, Christoph Albrecht SJ), der Bedrohung der Ökologie (Franz Gassner, Mirja Kutzer, Ines Kunstmann), dem Betteln (Ferdinand Koller) und der weltweiten Armut allgemein (Franz Helm SVD). Am Samstag traten auf zwei Podien philosophische Aspekte der Zivilisationskrise in den Blick; neben allgemeineren philosophischen Fragestellungen (Raúl Fornet-Betancourt, Hans Schelkshorn) befassten sich drei Referate mit dem Projekt der »Zivilisation der Armut«, das von dem vor zwanzig Jahren ermordeten salvadorianischen Befreiungsphilosophen Ignacio Ellacuría SJ entworfen wurde (Sebastian Pittl, Thomas Fornet-Ponse, Stefan Silber). Später wurden auch explizit theologische Perspektiven eingebracht, nämlich die Frage nach Freiheit und Leid (Martina Struckmann), das vor allem im andinen Bereich derzeit diskutierte »gut(e) Leben« (Michelle Becka), spirituelle (Karl Baier) und biblische Aspekte (Carsten Jochum-Bortfeld), die Zivilisationskritik Dietrich Bonhoeffers (Gunter Prüller-Jagenteufel) und Erfahrungen aus dem

¹ Vgl. Stefan SILBER, Theologie und Philosophie der Befreiung heute. Ein Werkstattbericht, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 92 (2008) 3-4, 439-4401

Bereich der solidarischen Ökonomie (Peter Schönhöffer). Ein Referat »über den Buddhismus als Befreiungsbewegung« (Ursula Baatz) rundete den Workshop aus interreligiöser Perspektive ab.

Es war sehr erfreulich, die Mitarbeit einiger jüngerer Theologinnen und Theologen zu erleben, sowie die Referate und Diskussionsbeiträge von Studierenden neben den Beiträgen von älteren und mit dem Themenfeld seit vielen Jahren vertrauten Fachleuten zu hören. Gerade von den jüngeren Teilnehmenden wurde der partnerschaftliche Diskussionsstil »auf Augenhöhe« gelobt. Einige der jüngeren hatten durch Auslandsaufenthalte oder Exposures, über deren theologische Qualität das Referat von Johannes Schramm handelte, den Kontakt zur Theologie der Befreiung gefunden.

Der Workshop zeigte, dass die Theologie der Befreiung gerade angesichts der gegenwärtigen Krisenphänomene die analytischen Instrumente und das konstruktive Potenzial besitzt, um auch außerhalb ihres ursprünglichen Kontextes einen Beitrag zu einer menschenwürdigen und gerechten Umgestaltung der Welt zu leisten. Besonders die philosophischen Beiträge auf dem Workshop zeigten darüber hinaus, dass die Theologie der Befreiung auf einer fundierten Hermeneutik und einer kritischen Analyse der Sprachfähigkeit theologischen Denkens beruht. Sie stellt daher noch immer eine echte Herausforderung für die akademische Theologie in Europa dar. Schließlich zeigte die Mitarbeit zahlreicher jüngerer Kolleginnen und Kollegen deutlich, dass die Theologie der Befreiung auch in Europa noch nichts von ihrem Charme und von ihrer Relevanz eingebüßt hat. Sie ist im Gegenteil noch immer höchst attraktiv für junge Theologinnen und Theologen, die sich aufgrund eigener Erfahrungen mit den ungerechten Strukturen unserer Welt auseinandersetzen wollen.

Es sind weitere Veranstaltungen in dieser Werkstattreihe geplant. Die Beiträge sollen bald in einem Sammelband publiziert werden. ♦

Gedanken bzw. Bericht

**zum IV. Kongress katholischer
Missionswissenschaftler**
(International Association of
Catholic Missiologists – IACM)
Tagaytay / Philippinen
27. 7. bis 2. 8. 2010

von Othmar Noggler

Mission unter dem Vorzeichen von Kenosis*

Die Erkenntnis der Alten, das Verstehen einer Sache wird vom Verständnishorizont des Subjektes, bzw. von dessen erkenntnisleitendem Interesse bestimmt, wurde zwischenzeitlich um das Wissen erweitert, dass das Interesse des Subjektes seinerseits von historischen Gegebenheiten und jeweils dem »Zeitgeist« zugeschriebenen allgemeinen Überzeugungen geprägt ist.

Diese Erkenntnis gilt zunehmend auch (wieder) für die Theologie. Unter der Vorstellung eines (künftigen) *Orbis Christianus* als Ergebnis intensiver Missionsarbeit, war die Kirche als *societas perfecta* d. h. als eine Anstalt verstanden worden, die für das Seelisch-Künftige alle notwendigen Heils-

* Literatur zu Kenosis: Gianni VATTIMO, *Das Zeitalter der Interpretation*, in: Richard RORTY / Gianni VATTIMO, *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt a. M. 2006, 49–63; Erik BORGSMANN, *Die immanent »schwache« Präsenz des Gottes, von dem das Christentum spricht*, in: Thomas DIENBERG / Thomas EGGENSEPERGER / Ulrich ENGEL (Hg.), *woran glaubt europa?*, Münster 2010, 109–129; Stefan KNOBLOCH, *Die Schwache Präsenz des Christlichen als franziskanische Herausforderung*, in: ebd., 131–136; IACM SYNTHESIS COMMITTEE, Fourth IACM Conference, St. Scholastica's Centre of Spirituality, Tagaytay City, Philippines, July 27–2. August 2010, e-mail vom 21. 9. 2010.

mittel zur Verfügung hat und diese allein zur Verfügung stellt, analog dem Staat, der für irdische Ordnung ebenfalls als *societas perfecta* begriffen wurde. Mit dem Verständnis von Kirche als Volk Gottes und Zeichen unter den Völkern, hat dieses eher philosophische als theologische Denkmodell ausgedient. Von einem konservativen Standpunkt aus betrachtet, steht allerdings die moderne Theologie, für manche – auch die des II. Vaticanums – unter dem Ideologieverdacht, die aktuelle Situation der Kirche schön reden zu wollen. Begriffe wie Kerngemeinde, die Rede von der kleinen Herde, vom heiligen Rest und von der grundsätzlich kenotischen Existenz der Kirche, scheinen dies zu bestätigen, angesichts des Verdunstens der Volkskirche, der zunehmenden Entchristlichung vor allem Europas mit wachsender Umwidmung oder Abriss von Kirchengebäuden, weil es keine Gemeinde mehr gibt. Somit kommt der traditionellen Mission ein neues Aufgabenfeld zu, nämlich die Re-Evangelisierung traditionell als »christlich« verstandener Gesellschaften und damit auch der Missionswissenschaft. Sie gilt den einen als wichtiges Instrument für die Neuevangelisierung verlorengegangener Kirchenmitglieder, anderen jedoch als Relikt des Kolonialzeitalters aus dem frühen 20. Jahrhundert, das der europäischen Zivilisation weltweit zum Durchbruch verhelfen sollte. Natürlich sieht sich die Missionswissenschaft anders. Sie versteht sich als Instrument für die Kirche, die sich wesentlich als Gesandte begreift, um die Botschaft Jesu zum Wohl der Menschen weiterzutragen, auch in eine dramatisch veränderte Welt hinein, in die verschiedensten Gesellschaften und Machtzentren politischer, ökonomischer wie geistiger und geistlicher Natur.

Zum Bericht

Deshalb haben sich ca. 80 Mitglieder der Internationalen Vereinigung katholischer Missionswissenschaftler (IACM) vom 27. Juli

bis 2. August in Tagaytay auf den Philippinen zur IV. Vollversammlung getroffen. Das Thema lautete: »New Life in Jesus in the Areopagus of the Globalized World« und ist in etwa so zu umschreiben: Die Verkündigung (Mission) als Angebot neuer Lebensqualität in und durch Jesus auf den Marktplätzen einer globalisierten Welt. Die Thematik des Kongresses ist der Enzyklika *Redemptoris missio* (1990) von Johannes Paul II. geschuldet. Darin spricht dieser von »neuen Areopagen« als Kulturbereichen in Anlehnung an die Verkündigung des Paulus auf dem Areopag (vgl. Apg 17,16-33), dem damaligen Kulturzentrum Athens. Paulus fand dazu eine Sprache, die nach den Worten des Papstes »für diese Umgebung geeignet und verständlich war« und somit Areopag »als Symbol für neue Bereiche aufgefasst werden kann, denen das Evangelium zu verkünden ist« (RM 37c).

Die Konferenz befasste sich über insgesamt 12 »Kontinentalberichte« hinaus, die eher allgemein analytischer Natur waren, in Gruppenarbeit mit den Themen: Verkündigung und Zeugnis, Dialog und Religionen, religiöser und säkularer Fundamentalismus, Menschenrechte und Gerechtigkeit gegenüber der Umwelt (eco-justice) und Indigene Völker.

Von den Mitgliedern war jeweils ein schriftlicher Beitrag zu einem der Themen erwartet worden.

In der Gruppe (Thematic Group) »Religiöser und säkularer Fundamentalismus«, war auffallend, dass nicht immer wörtlich, aber umschrieben mit Demut, Einfachheit, Bescheidenheit und Verzicht auf Macht, immer wieder von Kenosis als prinzipieller Daseinskategorie von Kirche die Rede war, analog der Existenz, dem Auftrag, dem Wirken und menschlichem Schicksal Jesu, ausgehend von Phil 2,5-11. Ein Denken, das wiederholt und ausdrücklich, besonders von Vertretern Lateinamerikas, auch mit dem italienischen Philosophen Gianni Vattimo und seinem Ansatz des »pensiero debole«, dem Denken aus der

Position der Schwäche als dem Menschen allgemein angemessene Grundhaltung, in Verbindung gebracht wurde. Die Erkenntnis, dass die Kirche als Zeichen unter den Völkern zwar eine dynamische Größe, aber grundsätzlich kenotischer Natur ist, scheint nicht nur der realen Schwäche, besonders in Europa, zu verdanken und damit tatsächlich von theologischer Qualität zu sein. Sie hat offensichtlich auch in einer sehr lebendigen Kirche, wie etwa auf den Philippinen, ihre Gültigkeit. Das bewies Bischof Antonio G. Tagle. In seiner Predigt bot er der Versammlung »Einige Reflexionen aus Asien«. Mission und Dialog sieht er im großen Dialog zwischen Gott und der Menschheit begründet; die Sendung der Kirche hat sich im Geiste Jesu, folglich der Kenosis zu entfalten. Als besondere Elemente der Kenosis führt er auf: Die Selbstentäußerung des Sohnes Gottes als Verzicht auf Macht, die üblicherweise mit dem Göttlichen verbunden gedacht wird. Jesu Selbstentäußerung ist die Folge der Liebe Gottes und Ausdruck authentischer Menschlichkeit. Schließlich deutet der Bischof Kenosis in der Nachfolge Jesu als ein Sich-Öffnen hin zum Anderen als Anderen, damit als Ausdruck und Zeichen der Beziehung Gottes mit der ganzen Schöpfung und Menschheit. Kenosis hat konkret im Dialog mit den Armen Asiens und den verschiedenen Religionen und Kulturen gelebt zu werden. Auf dem Hintergrund einer lebendigen Kirche scheint solches Denken des Ideologieverdacht, des Schönredens einer bislang bedauerten Situation der Schwäche, enthoben. So betreuen z. B. die Kapuziner in Manila die Pfarrei St. Francis. Sie bieten in ihrer Kirche für den Sonntag 11 Gottesdienste an, zu denen sich jeweils 1000 Personen einfinden. Eine andere Erfahrung lebendiger Kirche: Die Konferenz fand im Bildungshaus St. Scholastica der Missionsbenediktinerinnen statt, die sich sonst ganzjährig mit eigenen Kräften mit Bildung und Weiterbildung von Frauen befassen. Nicht zuletzt setzen sie sich auch kritisch mit der

Rolle der Frau in der Kirche auseinander. Dieser Aspekt kam ihnen während der Tagung der Missionswissenschaftler viel zu kurz, wie die teilnehmende Oberin bemerkte. Vermutlich war dies auch dem Umstand zu verdanken, dass unter den Mitgliedern der Konferenz nur eine Handvoll Frauen war. Im traditionellen Rahmen jedoch durfte ein beachtlicher Chor junger Schwestern die tägliche Eucharistiefeier im Bildungshaus feierlich begleiten. Wenigstens wurde als Vertretung des Kontinents eine Afrikanerin in den neugewählten Vorstand der Vereinigung gewählt. Somit besteht Aussicht, dass der Aspekt der Frau in Kirche, Gesellschaft und Mission auf der nächsten Vollversammlung eine entsprechende Rolle spielen wird.

Zwischenzeitlich hat ein eigenes Komitee die wichtigsten Ergebnisse der Konferenz in insgesamt 21 Punkten zusammengefasst. Die ersten 13 geben die bedeutsamsten Inhalte der Repräsentanten der verschiedenen Kontinente wieder; ihnen folgen, als »missiologische Überlegungen«, die restlichen Punkte. Etwas zusammengefasst, sollen sie im Folgenden in direkter Rede aufgeführt werden:

1 Abschnitt – Kernaussagen der »Kontinentalreferate«

1. In Asien gibt es die Spannung zwischen Verkündigung und Dialog; letzterer hat mit Religion, Kulturen und den Armen zu geschehen. Er bildet die glaubwürdige Basis für ein »neues Leben in Jesus« und bietet die Grundlage für Versöhnung in Zeiten von Gewalt gegen die Rechte der Menschen und der Natur. Hinsichtlich Mission müssen Verkündigung und Dialog ihren je eigenen Platz haben.

2. In der postmodernen Situation, die im Westen und wachsend auch in Asien anzutreffen ist, wird Freundschaft zum Modell von Mission, das Matteo Ricci beispielhaft vorgelebt hat.

3. Gegenüber vertieften Gräben und wachsenden Barrieren in der Gesellschaft, sowie Spaltungen und Konflikten zwischen kulturell und religiös bestimmten Gruppen, hat die Kirche Leben in Gemeinschaft zu betonen; dabei ist das reiche soziale und kulturelle Erbe Asiens zu nutzen. Im existenziellen Dialog mit dem Anderen, in Solidarität mit den marginalisierten Minderheiten, zeigt sich die Verbundenheit Jesu mit allen Menschen. Der Status der »kleinen Herde« wird als Segen verstanden, durch den die Kraft des Evangeliums und nicht der Erfolg menschlicher Anstrengung deutlich wird.

4. Die Betrachtung des Minderheitenstatus als Segen und nicht als Kreuz, soll nicht dazu führen, den eigenen Glauben aus Scheu und Ängstlichkeit zu verbergen. Eine klare Identität schützt vor Entfremdung durch andere Glaubensüberzeugungen oder vor fundamentalistischem Verhalten ihnen gegenüber.

5. Die Erfahrung als »kleine Herde« machen in wachsendem Maße auch Kirchen in traditionell christlichen Ländern. Europa, kulturell vom Christentum geprägt, erfährt, wie die ursprünglich gesunde Emanzipation im weltlichen Bereich von der direkten Bestimmung durch die Religion, sich zu einem wachsenden Ausschluss des Glaubens aus dem öffentlichen Leben entwickelte. Verbunden mit der postmodernen Ablehnung von Glauben und die damit verbundene Identität, schuf es das gegenwärtige Phänomen einer säkularen, antichristlichen Feindseligkeit. Im Zusammenspiel dieser Faktoren ist christlicher Glaube, wie Religion allgemein, weniger bedeutsam für das Leben der Menschen.

6. Als Folge der Globalisierung sind praktisch alle Bereiche (Areopage) vom Postmodernismus mit seiner typischen Ablehnung von Belangen des Glaubens betroffen. Im Namen der Toleranz werden den Menschen Sicherheit und Orientierung für das Leben genommen. Der ungestillte Durst der Menschheit nach Sinn gibt der

Kirche die Möglichkeit, ihre Sendung zu erfüllen, indem sie Christus als Quelle für die Bedeutung ihres Lebens anbietet. Ein wichtiges Mittel sind dazu persönliche Beziehungen; sie sind wichtiger als Konferenzen. Es geht dabei um Freundschaft im Sinne des Evangeliums, die bereit ist, das Leben für Freunde hinzugeben.

7. Für die Re-Inkulturation des Glaubens in Europa und damit in der Öffentlichkeit, müssen sich die Katholiken ernsthafte Gedanken machen zu drei Forderungen: a) Den inneren Durst nach Lebenssinn, den viele mehr oder weniger bewusst erleiden, zu erkennen. b) Diesen Menschen zu helfen, damit sie erkennen, was dieser Durst für sie existenziell bedeutet. c) Ihnen die Botschaft Jesu als Antwort auf ihre Fragen anbieten.

8. Die Missionswissenschaft hat im Umfeld wachsender Indifferenz gegenüber dem Glauben in Europa und der wachsenden Rolle der Humanwissenschaften eine solide Anthropologie zu entwickeln.

9. Das Verständnis von Mission als prophetischen Dialog lässt das übertriebene Empfinden für Fehler der Vergangenheit überwinden, das die Aktivität der Kirche geschwächt hat. Die Anerkennung der Fehler in der Vergangenheit und Gegenwart gehört wesentlich zum christlichen Leben, sollte aber nicht Selbstzweck werden, der eher zur Paralyse als zur Umkehr führt.

10. Ein wichtiger Aspekt von Mission sind Umweltfragen, wie die Vertreterin Ozeaniens und die anderer Weltregionen verdeutlichten. Die Verantwortung der Menschen gegenüber der Schöpfung und der kommenden Generationen ist in der heutigen Welt von großer Bedeutung.

11. Der Kontinent Afrika hat mit Fundamentalismus zu tun. Die christliche Mission fand noch nicht die richtige Antwort auf den fundamentalistischen Islam. Wie sollen Missionare vorbereitet werden, um fundamentalistischen Herausforderungen in Afrika, im Mittleren Osten und anderswärts zu begegnen?

12. Nordamerikaner sehen im Zusammenhang mit Relativismus und Säkularismus einen Schwerpunkt im prophetischen Dialog, der an drei Tischen zu geschehen hat: a) Am Familientisch b) am Familientisch der Kirche in der Eucharistie und e) in der Tischgemeinschaft der ganzen Welt.

13. Theologen aus Lateinamerika sahen die Kirche wesentlich als pilgernde Kirche und ihre Mission als eine des Übergangs (transitory). Daher braucht es eine neue Theologie und eine neue Missionsmethode, um die Welt von heute zu verstehen.

2 Abschnitt: Missiologische Überlegungen

14. Die wachsende Fluktuation auf allen Ebenen des Lebens verlangt eine Erneuerung der christlichen Mission auf der Basis einer »Theologie des Unterwegeseins« (theology on the way), d. h. die Fähigkeit der Kirche, die Quellen des christlichen Glaubens (Schrift und Tradition) neu zu verstehen im Licht der gegenwärtigen Veränderungen mit dem Ziel, Individuum wie Gesellschaft und Welt durch das Evangelium zu verändern.

15. Sünde ist eine Realität in der Welt und ihre Demaskierung eine von Christus der Kirche auferlegte Verantwortung. Die Anerkennung des Guten in der Welt ist zwar wesentlich, reicht aber nicht aus. Die Menschheit hat ein Recht darauf, dass ihr der Weg zum letzten Ziel und damit zu ihrer Erfüllung gezeigt wird.

16. Die christliche Gemeinschaft erfüllt ihre Sendung, wenn sie begreift, das Heil – der Schatz, den sie in irdenen Gefäßen trägt – ist nicht ihr Eigentum, sondern ein Geschenk Gottes für alle Menschen, das, möglichst unbeschädigt, dringend verteilt werden muss.

17. Heute ist Mission auch ein Werk der Versöhnung. Während die Vernetzung zunimmt, wächst zugleich der Widerstand von Gesellschaften, die ihre Identität neu

betonen. Daraus erwachsen Spaltungen und Konflikte (z. B. Separatismus, Ghetto- mentalität, Terrorismus und dgl.). Gegen die negativen Elemente solcher Kräfte hat Mission den Weg des Evangeliums aufzuzeigen.

18. Die globalisierte Welt macht das Verständnis von Mission als ökumenisches Unterfangen immer dringender. Katholiken müssen ihr Verständnis von Mission zusammen mit Theologen und Missionaren anderer christlicher Gemeinschaften vertiefen, von deren missiologischer Erfahrung und deren Leistungen lernen.

19. Gegenüber dem wachsenden Atheismus muss die Theologie zurück an die Universitäten und Institute, um die heutige Jugend zu beeinflussen (to influence).

20. Es muss tiefer nachgedacht werden, wie das missionarische Bewusstsein alle Menschen in der Kirche erfassen kann. Die Art und Weise, wie Theologie an den Seminaren heute gelehrt wird, scheint den Missionaren nicht »Leben in Jesus« zu bieten.

21. Im Kontext der Globalisierung und der wachsenden entmenslichenden Bedingungen in der Welt betonte die Konferenz die Notwendigkeit, die »Fülle des Lebens in Jesus« tiefer zu verstehen.

In der abschließenden Wertung der Konferenz werden Bereicherung und Motivation der Teilnehmenden unterstrichen. Kommen- de Versammlungen sollten jedoch interdisziplinär geschehen, um den missiologischen Horizont zu erweitern.

Dazu wird m. E. eine Vertiefung der Kenntnis moderner Areopage ebenso gehören, wie eine entsprechende Anthropologie, vertiefter Dialog mit anderen Religionen, eine Verbreiterung der wissenschaftlichen Basis unter Einbeziehung anderer Disziplinen, sowie eine Inkulturation der Botschaft Jesu, die mehr sein muss als eine Angleichung von Rubriken. Die wieder betonte Erkenntnis der kenotischen Existenz der Kirche könnte dabei mehr als hilfreich sein. ♦

Bücher

Buchbesprechungen

**Althaus-Reid, Marcella Maria /
Petrella, Ivan / Susin, Luiz Carlos (Ed.)**

Another Possible World

(Reclaiming Liberation Theology)

SCM-Canterbury Presse

London 2007, xiv + 201 S.

»Die Befreiungstheologien sind die bedeutendste theologische Bewegung unserer Zeit« (xi). Mit dieser mutigen Feststellung eröffnen die Herausgeber die Dokumentation des I. Weltforums für Theologie und Befreiung, das im Januar 2005 (und nicht 2007, wie auf S. 194 fälschlicherweise steht) in Porto Alegre (Brasilien) stattgefunden hat. Dieses Forum wurde bewusst im zeitlichen Zusammenhang mit dem Weltsozialforum geplant und übernahm von ihm das Motto, das nun auch zum Titel des Dokumentationsbandes wurde: Eine andere Welt ist möglich.

Das Buch dokumentiert leider nicht alle Beiträge des Forums. Ein Überblick über die Anlage des Forums und über die Zuordnung der einzelnen Beiträge wird ebenfalls nicht geboten. Zudem finden sich mehrere Beiträge, die offenbar nicht im direkten Zusammenhang mit dem Forum stehen, aber auch dies wird nicht transparent erläutert. So stehen siebzehn teils kurze, teils lange Aufsätze mit zum Teil unterschiedlicher Methodik relativ unverbunden nebeneinander und werden auch weder durch das Vorwort noch durch das Nachwort zueinander in Beziehung gesetzt.

Diese Nachlässigkeit ist bedauerlich, denn inhaltlich bietet diese Dokumentation ein höchst interessantes Spektrum unterschiedlicher Ausformungen der aktuellen Theologie der Befreiung weltweit. Drei Theologinnen und 14 Theologen aus Lateinamerika, Europa, Asien, den USA und Afrika zeigen die Bandbreite heutiger Befreiungstheologie, ihre unterschiedlichen Perspektiven und Zielrichtungen sowie ihre Relevanz auf den verschiedenen Kontinenten auf. Die Beiträge von außerhalb Lateinamerikas belegen, wie diese ursprünglich stark vom Kontext dieses Kontinents geprägte Theologie in anderen Kontexten Wurzeln geschlagen und von ihnen gelernt hat. Zugleich werden Entwicklungen, Spannungen und Neansätze in der Theologie der Befreiung sichtbar.

Nach einem kurzen Abriss über die Vorgeschichte des Forums (L. C. SUSÍN) weist L. BOFF auf die Notwendigkeit von utopischen Horizonten für die Theologie hin. Anhand weltweiter Daten verdeutlicht T. BALASURIYA die historischen Ur-

sachen der gegenwärtigen globalen Ungerechtigkeiten. U. DUCHROW macht deutlich, dass Kirche und Theologie als *global players* wichtige Voraussetzungen für wirtschaftliche und politische Fragen besitzen. C. GEFFRÉ zeigt auf, wie die Religionen die Chancen der Moderne für die Erringung von Frieden und Humanität nutzen können.

Beiträge zur weltweiten Rezeption der Theologie der Befreiung werden von R. GIBELLINI (Europa), D. HOPKINS (USA), D. MANCHALA und J. MASSEY (beide Indien) sowie, sehr lesenswert, E. MARTEY (Afrika) beige-steuert. F. WILFRED beschreibt in einem längeren Beitrag die Geschichte, Zukunftsperspektiven und methodologische Grundlagen der indischen Theologien.

Einen wichtigen Bestandteil des Buches bilden selbstkritische, kritische und weiterführende Beiträge. So macht M. ALTHAUS-REID anhand der fehlenden Reflexion sexueller Konnotationen der Theologie darauf aufmerksam, dass die Theologie der Befreiung sich noch stärker in die Alltagserfahrungen der Armen kontextualisieren muss. Auch E. TÁMEZ fordert eine intensivere Depatriarchalisierung der Theologie. W. DEIFELT zeigt, wie die Kategorie des Körpers in der Lage ist, solche Alltagserfahrungen der Armen konkret zu benennen und als Metaphern für Gott zu verstehen. Eine intensivere Auseinandersetzung mit der Ökonomie sowie mit den Sozialwissenschaften insgesamt befürworten J. M. SUNG und I. PETRELLA. J. J. TAMAYO schließlich formuliert im abschließenden Beitrag Horizonte und Kategorien eines neuen theologischen Paradigmas, das den Anspruch erfüllen kann, zur Konstruktion einer anderen möglichen Welt beizutragen.

Wer die Meinung vertritt, dass die Theologie der Befreiung tot sei, kann sich durch die Lektüre dieses Bandes eines Besseren belehren lassen. Hier finden sich die wichtigsten aktuellen Entwicklungslinien dieser Theologie und Zeugnisse ihrer weltweiten Vernetzung. Es wird auf jeder Seite dieses Buches deutlich, dass die Theologie der Befreiung nicht bei den Themen, die bis in die achtziger Jahre auch im deutschen Sprachraum bekannt geworden sind, stehen geblieben ist. Vielmehr finden sich eine Reihe neuer Themen, neuer Methoden und neuer Zielrichtungen, ein guter Teil von ihnen auch in diesem Band. Es ist allerdings ernüchternd, im Beitrag von GIBELLINI zu lesen, dass ausgerechnet in Europa die Rezeption der Theologie der Befreiung nicht so richtig Fuß fassen konnte. Es wäre dem Dokumentationsband des I. Weltforums Theologie und Befreiung zu wünschen, dass er mithelfen kann, hier Abhilfe zu schaffen. Und es wäre außerdem zu wünschen, dass die beiden Weltforen, die seit 2005 stattgefunden haben, ebenfalls dokumentiert werden, möglichst bald und möglichst auch in deutscher Sprache.

Stefan Silber/Sailauf

Beinhauer-Köhler, Bärbel / Benad, Matthias / Weber, Edmund (Hg.)
Schwerpunkt Islam (Diakonie der Religionen 2, THEION, Jahrbuch für Religionskultur, Band XIV)
Peter Lang Verlag / Frankfurt a. M. u. a.
2005, 233 S.

Möstl, Roswitha
Naraseva – Moderne Hindudiakonie. Erscheinungsformen, Konzepte, Strategien, religiöse und weltanschauliche Begründungen (Diakonie der Religionen 3, THEION, Jahrbuch für Religionskultur, Band XVII)
Peter Lang Verlag / Frankfurt a. M. u. a.
2006, 261 S.

Mohr, Thea / Weber, Edmund (Hg.)
Universelle Kultur des Helfens im Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum und in den Naturwissenschaften (Diakonie der Religionen 4, THEION, Jahrbuch für Religionskultur, Band XVIII)
Peter Lang Verlag / Frankfurt a. M. u. a.
2006, 130 S.

»Diakonie der Religionen 2-4« (DR 2-4) folgt im Jahrbuch für Religionskultur THEION (hg. v. Edmund WEBER, Rel.wiss., Ev.Theol., Frankfurt a. M.) DR 1 »Studien zu Lehre und Praxis karitativen Handelns in der christlichen, buddhistischen, Hindu und Sikh Religion« (THEION VII, 1996). In DR 2 wird der Schwerpunkt auf die »Kultur des Helfens« im Islam gelegt. Unter DR 3 wird die Dissertation von Roswitha MÖSTL zu hinduistischen Hilfsorganisationen unter dem Titel »Hindu-Diakonie« vorgelegt, betreut von E. WEBER. Ein Impuls des Dalai Lama in der Frankfurter Paulskirche (2002), der eine »universelle Kultur des Helfens« forderte, lieferte den Titel für DR 4, eine Zusammenstellung von Praxisberichten eines Symposiums am Institut f. Wiss. Irenik (Fachbereich Ev. Theol., Frankfurt a. M.). Einfacher Grundgedanke ist, dass sich in allen Religionen praktische Formen von Dienst an Bedürftigen finden, unterschiedlich in Intensität und Grad an Nähe. Können man Motive, Art und Weise des Helfens aller Religionen zusammentragen, dann könne man das eigene Helfen intensivieren, bzw. neu oder anders motivieren. Erschöpfung der eigenen christlichen Motive, Probleme von religiös ungebundenen Mitarbeitern und Patienten in der Diakonie (sicher auch auf die Caritas zu übertragen) stehen im Hintergrund.

DR 2 enthält 2 Vorträge aus dem Umfeld des türkischen »Amtes für Religiöse Angelegenheiten« (Yasar COLAK, Harun ÖZDEMIRCI), das zuständig ist für Religionsunterricht, Bau und Verwaltung von Moscheen, soziale Dienste, Organisation von Gebets- und Religionsritualen und für das Moschee-Personal und dessen Ausbildung (Vorbeter/Imam, Prediger/Hatip). Die Freitagspredigten werden zentral vom Religionsministerium herausgegeben; Kritik am Staatsmonopol weist COLAK zurück.

Erstaunen ruft die Aussage hervor, der »Ausschuss für religiöse Angelegenheiten« halte sich bei der Beantwortung von Fragen zu Koran und Sunna an den »genauen Wortlaut«, würde »weder soziale Realitäten in Betracht ziehen«, noch »wissenschaftliche Forschungsergebnisse einbeziehen«. (19) Die drei folgenden Artikel beziehen sich auf die Auslegung von Allahs Barmherzigkeit (Osman KARADENIZ, Samil DAGCI, Sabri YILMAZ). In der Basmala wird Allah als Barmherziger und Erbarmer angerufen (Rahman und Rahim). Er sei »Rahman des Diesseits« und damit allen Menschen unterschiedslos gegenüber barmherzig (YILMAZ). »Allbarmherziger des Jenseits« ist Allah nur gegenüber den Muslimen, die sein Gesetz befolgen, das er aus Barmherzigkeit durch Mohammed und andere Propheten gesandt habe, um den Menschen vor der sicheren Strafe zu retten (DAGCI, YILMAZ). Die Gnade des Allbarmherzigen hängt daher »vom Bemühen des Einzelnen im Rahmen der Gesetzesordnung ab« (YILMAZ), vom Einsatz seines Verstandes, seiner Willens- und Widerstandskraft. Dem Menschen stehe »das Recht der Ungläubigkeit« zu, unter der Bedingung, die Folgen und Verantwortung zu tragen. Allah habe »für sich die Barmherzigkeit zur Moral erhoben« (57), obwohl er in seiner Allmacht auch willkürlich hätte handeln können. KARADENIZ diskutiert verschiedene Themen der islamischen Religionsphilosophie in losem Zusammenhang an, das Verhältnis von Allah und Welt, das Problem des Bösen (Epikur), das Theodizee-Problem (Leibniz), »Missverständnisse« über die Person Jesu – wobei er leider die Diskrepanz zwischen der christlichen Trinität (Vater, Sohn und Hl. Geist) und der koranischen Dreifaltigkeit (Allah, Messias und Maria) unkommentiert nebeneinander stehen lässt. Barmherzigkeit Allahs ist nach den drei Autoren nicht unbedingt gewährleistet, sondern »hängt von Wille und Verantwortung [des Menschen] ab«. (DAGCI) Das allerdings klingt in Edmund WEBERS provozierender Interpretation »Allahs Mütterlichkeit und die islamische Nächstenliebe« ganz anders. Das Zentrum von Mohammeds Botschaft sei Allahs Barmherzigkeit im Sinne von »(Leben schenkender) Mutterleib, Gebärmutter«. Die geradezu »triebhaft« Mutterliebe Allahs bestehe in seinem »Bedürfnis« nach Sündenvergebung. (66) Mohammed habe die Gnadenreligion der jüdisch-christlichen Tradition erneuern wollen. Schon kurz nach Mohammeds Tod wäre die Orthodoxie zur Interpretationsherrschaft gelangt und hätte die Gnaden- durch die konträre Gesetzes- und Werkreligion (Sharia) verdrängt. Als »realer Islam« wird die alltäglich bedeutsame Religion der islamischen Massen bezeichnet, die sich entgegen der »stets gewaltbereiten Orthodoxie« dem Sufitum zugewandt und damit Mohammeds Gnadenbotschaft weitergegeben hätten. (63)

Ähnlich wie Luther habe auch Mohammed unter den »exklusivistischen Buch- und Werkreligionen« Judentum und Christentum gelitten und das radikale Vertrauen auf Allahs Barmherzigkeit als rechtgeleiteten Weg gefunden. Daher zähle der Islam zur »Sola-Gratia-Tradition der jüdischen, der paulinischen und reformatorischen Religion.« (72) Allerdings sei die Vergebung nicht erfahrbare, da Allah davon ausgehe, dass die Menschen weiterhin sündigen. So habe er das unbegrenzte, »spielerische« Vergnügen, durch immer neue Bitte um Vergebung zur immer neuen Sündenvergebung bewegt zu werden: »Diakonie wie Nächstenliebe allgemein wird somit zum Spiel, einer Handlung, die sich in sich selbst erschöpft und sich an sich selbst erfreut. Denn Allahs Handeln, seine jede Gerechtigkeit mit Füßen tretende Gnade, ist nichts als ein Gottesspiel.« (74) Zum »Mitspieler Gottes« wird der Muslim, indem er auf Allahs Spiel der Sündenvergebung vertraut.

BEINHAEUER-KÖHLER stellt islamische Wohlfahrtsorganisationen in Deutschland vor, deren Spenden weniger für Bedürftige im eigenen Umfeld verwendet (hier sehe man sich ausreichend durch den deutschen Sozialstaat versorgt), sondern an ärmere Nationen weitergegeben werden. Die Autorin diskutiert im theoretischen Teil verschiedene Aspekte der islamischen Anthropologie und Ethik unterschiedlich informativ an. Formen der Diakonie sind Sadaqa, eine informelle Hilfeleistung gleich welcher Art, Zakat, die jährlich zu leistende Armenspende, die zu den fünf Säulen des Islam zählt, und Waqf, die islamische Stiftung. Es galt nach der Eroberung eines Gebietes als ein Zeichen der Bekehrung zum Islam, wenn die Bewohner nicht nur das Gebet verrichteten, sondern auch die Abgabe zahlten. Nichterfüllung dieser Auflage galt als Abfall vom Islam und wurde mit Krieg gegen die neubekehrten Muslime geahndet. Kranke, Behinderte und Randgruppen sind weniger die Adressaten von Zakat, es geht in erster Linie um die Linderung der materiellen Not und die Sicherstellung der Ausübung der Religion. In jüngster Zeit gibt es Hilfsorganisationen nach dem Vorbild jüdischer und christlicher Organisationen, darunter extremistische Gruppen, die aufgrund der Interpretation von Sure 9,60 (Hilfe für diejenigen, die auf dem Weg Allahs aktiv sind) Hinterbliebene von Selbstmordattentätern unterstützten und so Terror fördern.

Karl-Heinz DAHM stellt einen interkulturellen Vergleich bezüglich der Ausdifferenzierung von Wohlfahrtssystemen an (Christentum, Islam, Hinduismus). Matthias BENAD legt die Geschichte der Diakonie im christlich-reformatorischen Zusammenhang dar und interpretiert Luthers Differenzierung von Gesetz und Evangelium als Hintergrund für die Soziale Arbeit. Den Abschluss bildet eine empirische Arbeit von Michael FRASE

über eine evangelische Kindertagesstätte, die bewusst multireligiös konzipiert wurde, zu 40 % nicht als christlich erkannt wird, aber allgemein in ihrem Anspruch, multireligiös Toleranz und Verstehen einzuüben.

Roswitha MÖSTL, Lehrbeauftragte an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Frankfurt, legt in DR 3 ein Kompendium von 26 hinduistischen Hilfsorganisationen (Seva-Organisationen in Indien und weltweit) vor, die im 20. Jh. entstanden und auf der Narayanaseva-Lehre basieren. Der Dienst (Seva) an Gott (Narayanaseva) habe den Menschen zu gelten (Naraseva). Ram Mohan Roy und Vivekananda waren in der Konzeption der Seva-Philosophie im Neohinduismus von der Philosophie Shankaras beeinflusst, dem Advaita-Vedanta, nach dem die Einheit von Atman (menschliches Selbst) und Brahman (göttliches, universelles Selbst) anzustreben sei, so dass sozialer Dienst an Hungernden, Armen, Ungebildeten und Behinderten immer Dienst an Gott und an sich selbst ist. Die moderne »Hindu-Diakonie« entstand durch den Impuls der britischen Kolonialherren (dem die Autorin wenig Beachtung schenkt), die eine indische Elite aufforderten, die sozialen, kulturellen und religiösen Traditionen Indiens in Kenntnis der Ideen der europäischen Aufklärung, westlicher Philosophie, Naturwissenschaft und Logik neu zu beurteilen. Ram Mohan Roy, Dwarkanath Tagore u.a. kritisierten nun die Reinheits-/Unreinheitsvorstellungen, die Autorität der Gurus und Priester, die Kastenordnung, die Bilderverehrung und andere Hindu-Praktiken (Sati/ Witwenverbrennung bzw. Mit-in-den-Tod-Gehen, dowry/Mitgift-Morde, Jauhar/ritueller Feuertod der Frau vor dem Tod des Mannes, um einem sexuellen Fehlverhalten vorzubeugen, wenn der Mann in den Krieg zieht), Thag/das professionelle und ritualisierte Ausrauben und Ermorden von Reisenden als Opfer für die Göttin Kali). MÖSTL erwähnt diese Kritikpunkte, führt sie später aber nicht weiter, sondern schildert z.B. die Liebe zum Guru oder auch Idolatrie unkritisch. (53) Auf Sati geht MÖSTL ausführlich, nahezu verständnisvoll ein. Durch den britischen Kolonialismus wäre das Sozialgefüge der Hindus verändert worden, so dass soziale Reformen notwendig wurden. Als nur sekundäre Gründe zählt sie »interne Schwierigkeiten« auf, wie das Kastensystem, Ausschluss der Unberührbaren, Bildungsbeschränkung für bestimmte Gruppen und Probleme mit der Gleichstellung der Frau. (20) Die Autorin kehrt in ihrem Resümee die Zusammenhänge idealisierend um: »Durch die Besinnung auf den vedischen Hinduismus kam es zu Ideenbildungen, die ähnlich wie in der europäischen Aufklärung Werte wie Gleichheit, universale Bruderschaft und Liebe betonten.« (235) Die Unterscheidung von Vedischem Hinduismus und Neohinduismus wird

nicht immer klar dargestellt, auch dem modernen Hindu fehlen philosophische Kriterien, zwischen alten und neuen Werten zu wählen (Sontheimer). Welche Rolle Frauen im traditionellen Spenden-Konzept einnehmen, wird ignoriert. Ebenso bleiben Frauen in der Darstellung der Lebensstadien (des »Menschen«) unerwähnt, ein grober Gender-Lapsus. Offen bleibt, welche Kastenangehörigen in den jeweiligen Organisationen heute engagiert sind (mehrheitlich Angehörige unterer Kasten oder auch Brahmanen?), in welchen Lebensstadien sich die Helfer befinden und wie die ehrenamtlich Helfenden ihren Lebensunterhalt verdienen. Die Autorin setzt Seva mit dem Diakonie-Begriff (nach J. H. Wichern) ohne schlüssige Begründung gleich. (53f) Christliche Diakonie wird als Orientierung am Handeln Jesu definiert, ohne Verweis auf Jesu Gottessohn- und Erlöserschaft als Grundlage für die menschliche Liebesantwort. Die »Weltgericht-Szene« Mt 25, wo Jesus selbst der Adressat der Liebestaten ist, wird nur in einer späteren Fußnote erwähnt (56). Wichtig für Dana (Spende) im klassischen Sinn war, dass die Gabe weder am falschen Ort noch zur falschen Zeit oder an Unwürdige mit einer missachtenden Einstellung gegeben wird. Immer wieder wird deutlich, dass es sich bei Seva nicht um Nächstenliebe im christlichen Sinn handeln kann, wenn die Autorin im Resümee z. B. konstatiert, dass »die Legitimation auf Rechte sozusagen im Grihastha (Hausvater)-Stadium erst erworben werden muss, wobei als Motivation die Aussicht unterstellt werden kann, sich selbst in späteren Jahren auf dieses System stützen zu können« (61) – also doch keine freie unverdiente Nächstenliebe? Von welchem Maßstab MÖSTL ausgeht, wenn sie es als »religiösen Missbrauch« und »Fehlinterpretation bestimmter religiöser Zuschreibungen« bezeichnet, dass »Kali als Legitimation für Destruktion in Dienst« genommen werde, ist unklar. Der Autorin entgeht die Brisanz des hinduistischen Wahrheitsverständnisses, der Glaube, unterschiedliche Glaubens- und Erlösungswege seien gleichwertig. Dass die drei Hauptgötter Brahma, Vishnu und Shiva nicht als Trimurti (Dreiheit), sondern unkritisch als »Trinität« bezeichnet werden, lässt auf Unsicherheiten in der Terminologie der vergleichenden Religionswissenschaft schließen, ebenso der Terminus »Menschwerdung (Fleischwerdung)« (63) für Avatar (Erscheinung). Der Darstellung der Gewaltlosigkeitskonzeption mangelt der Hinweis, dass es in der Bhagavadgita um die Pflichterfüllung geht, ohne Leidenschaft im Krieg zu töten. (47) Störend sind nicht nur die lose Zitation (z.B. *Das neue Testament*, S. 96), sondern vor allem Appelle der Autorin, die eine persönliche Weltanschauung, z.B. durch Zitate des Dalai Lama, vermitteln. Möstl hofft »auf eine positive Zukunft [...] im Sinne der Wohlfahrt aller Menschen«, ihre Arbeit soll »als Beitrag

zur Erkenntniserweiterung ›anderer Wahrheiten« [???] ihren Sinn erfüllen«.

Die Herausgeber von DR 4 wollen durch den Austausch über gemeinsame Praxiserfahrung allgemeine Kooperations-Grundsätze für eine universelle »Kultur des Helfens« herausarbeiten (induktive Vorgehensweise, Pompey), anstatt auf deduktivem Weg zunächst ein theoretisches gemeinsames Weltethos zu entwerfen. Der Vortragsstil wurde beibehalten, daher finden sich viele Wiederholungen, zu wenig Verweise und Literaturangaben, von den Herausgebern nicht sorgfältig ergänzt. Praxisberichte aus dem Hinduismus präsentieren Ashok CHOWGULE und Roswitha MÖSTL (Kurzfassung ihrer bereits besprochenen Arbeit zur Hindudiakonie). Für den Buddhismus äußert der Premierminister der tibetischen Exilsregierung, Samdhong RINPOCHE spontane Gedanken zu den Tugenden »Freigebigkeit und Helfen«. Der Vortrag des Präsidenten der Johanniter-Unfall-Hilfe Hans-Peter VON KIRCHBACH wird dem Bereich des Buddhismus zugeordnet, weil er (auf christlicher Grundlage) einen Dienst an tibetischen Frauen (Ausbildung in der Behindertenbetreuung) beschreibt. Elsayed ELSHAHED stellt muslimische Soziale Dienste in Ägypten dar, die in einem positiven Wettbewerb mit christlichen Organisationen stünden. Erstere werden von der Regierung misstrauisch beobachtet, da sie sich in der Vergangenheit mit Terror (Muslim-Bruderschaft) verbanden. Erstaunlich ist seine Interpretation des Zusammenhangs von Spenden und Gottesliebe: »Ihr werdet die Liebe (Gottes) erst erlangen, wenn ihr von dem ausgebet, was euch lieb ist.« (3, 92) In geläufigen Übersetzungen steht hier statt Liebe »Gerechtigkeit« oder »Frömmigkeit«. Für das Judentum beschreibt Benjamin BLOCH die Arbeit der »Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland« und Jürgen RICHTER untersucht Wohlstand und Armut und die spezielle jüdische Umgangsweise damit. Aus dem Rahmen fällt der Vortrag von Christoph VON CAMPENHAUSEN »Dimension der universellen Kultur des Helfens« unter dem Kapitel »Naturwissenschaft und Theologie«, in dem es um die Bewertung der angeblichen »Macht« der Gene und unserer moralischen Freiheit geht. Gene seien »gar nicht so schlimm«, sie würden uns nicht die Freiheit nehmen, wie er am Beispiel des Vogelgesangs zeigt, in dem immer ein Teil von Erlernbarkeit (und damit Variation, nicht Freiheit!) gegeben sei. Nahezu demagogisch führt er zwei Exempel für irrationale Gen-Gegnerschaft an: Joseph Stalin, der an die Formbarkeit des Menschen – auch gegen seine Gene – glaubte, und »eine Philosophin«, die behauptet habe, sie habe »keine Gene«. Seine Position wird deutlich: Alles ist Natur, auch Kultur ist letztlich völlig natürlich. Der Autor möchte aus der Perspektive der Naturwissenschaft Hoffnung

vermitteln, dass es gemeinsame Prinzipien und gemeinsame Grundlagen für eine universelle Kultur des Helfens gebe, da Neurobiologie, Genetik und Evolutionsbiologie gezeigt hätten, dass Natur und Kultur »nicht so weit auseinander sind, wie man früher vielleicht vermuten konnte und durfte«. (120) Soziobiologie sei zwar nicht mit Ethik zu verwechseln, könne aber zeigen, dass sich Altruismus eher lohne als Egoismus. Gegenseitige Hilfe und Aufopferung im Nahbereich des Familienverbandes sei natürlicherweise ein Selektionsvorteil im Kampf ums Dasein, für den Fernbereich wird der Vorteil von »friedlichem Sozialverhalten unter Nicht-Verwandten« mit Hilfe der Spieltheorie bewiesen. (124) Kultur und Religion seien beide nur »verschiedene Ausformungen vergleichbarer Anlagen« (124). Dem überforderten deutschen Sozialstaat rät er, sich weniger an christlicher Nächstenliebe, als vielmehr am Tier zu orientieren, dessen Verhaltensweisen auf »reziprokem Altruismus« beruhen. Er beklagt zum Schluss allerdings zurecht, dass die soziale Kompetenz des Einzelnen für die Not und Krankheit des Nächsten durch die Entwicklung des Sozialstaats abnehme, da soziale Dienste Fachleuten überlassen werden.

Insgesamt wird der Leser von DR 2-4 mit vielen Praxisbeispielen und einzelnen Informationen im interreligiösen »Dschungel« verwirrt und allein gelassen. Ob es zu einem gemeinsamen Ethos der Wohlfahrt kommen kann, muss nach der Lektüre von DR 2-4 eher bezweifelt werden.

Beate Beckmann-Zöller / Oberhaching

Lutz, Jessie Gregory

Opening China. Karl F. A. Gützlaff and Sino-Western Relations, 1827-1852 (Studies in the History of Christianity Missions Series)

William Eerdmans Publishing,

Grand Rapids / Cambridge, U.K. 2008, XIX+364 S.

Karl Friedrich August Gützlaff (1803-1851) steht mit Robert Morrison am Anfang der protestantischen Missionsbemühungen in China zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die bis zur Vertreibung der ausländischen Missionare nach der Gründung der VR China 150 Jahre umfasst, nimmt man die Zeit der »legalen« Mission als Maßstab, dann sind es gerade mal 100 Jahre. Gützlaffs Leben und missionarisches Wirken waren zu Lebzeiten und danach sehr umstritten. Auch wenn er sich vornehmlich als Missionar verstand, so war er daneben als Dolmetscher, als Agent im Opiumhandel, als Beamter der englischen Kolonialverwaltung und als Kulturvermittler tätig. Die komplexe Persönlichkeit, die Karl Gützlaff ohne Zweifel war, zeigt sich z.B. auch darin, dass er neben seinem eigentlichen Familiennamen auch unter anderen Namen wie Charles Gutzlaff, Philosinensis,

Gaihan aufgetreten ist. Wie zwielichtig Gützlaff seinen Zeitgenossen erschien, zeigt sich in der Charakterisierung seiner Tätigkeit, von der gesagt wird, dass er auf der Steuerbordseite des Schiffes Bibeln verteilte und auf der Backbordseite Opium. Diese Charakterisierung seiner Tätigkeiten ist sicher eher eine Karikatur, aber sie weist daraufhin, dass die Verquickung von verschiedenen Tätigkeiten wie die als Dolmetscher für die Kolonialverwaltung und die sie gleichzeitig begleitende Tätigkeit als Missionar in den Augen der Chinesen die enge Verbindung von Kolonialismus und Mission symbolisierte. In mancher Hinsicht kann man Gützlaff als den Prototypen der symbiotischen Verbindung von wirtschaftlichen, politischen und militärischen Interessen mit missionarischer Tätigkeit sehen. Liest man z.B. die Berichte, die Gützlaff über seine Beteiligung an der Erkundung der chinesischen Hafenstädte an Bord eines englischen Kriegsschiffes geschrieben hat, kann man seinen Beitrag nur als Spionage für die britischen Kolonialherren bezeichnen. Es steht außer Frage, dass die missionarische Tätigkeit von Gützlaff – eingeschränkt gilt dies wohl auch für viele andere protestantische Missionare – in nicht unerheblichem Maße durch Erlöse aus dem Opiumhandel finanziert wurde. Gützlaff selber bezeichnete den Gebrauch von Opium zwar als Laster, sah aber andererseits keine Möglichkeit, seine missionarischen Tätigkeiten ohne die Erlöse aus dem Opiumhandel zu finanzieren und auf die finanzielle Unterstützung durch Opiumhändler zu verzichten. Gützlaff war ein äußerst produktiver und aktiver Mensch, Beamter und Missionar, Bibelübersetzer, Traktatenschreiber und vieles andere mehr. Die Ergebnisse seiner literarischen Tätigkeit wurden in einer Vielzahl von Sprachen veröffentlicht, in Englisch, Deutsch, Holländisch, Chinesisch, chinesischen Dialekten, Thai, Koreanisch und Japanisch. Gützlaff schrieb religiöse Traktate, übersetzte die Heilige Schrift ins Chinesische, aber auch ins Japanische und Malaiische, verfasste linguistische, geographische, historische, wirtschaftliche und politische Abhandlungen – kurz, er war auf vielen Gebieten tätig. Welche Qualität diese literarischen Erzeugnisse hatten und ob und wie sie der Wahrheit entsprachen, ist nicht leicht zu entscheiden. Gützlaff war jedenfalls sehr erfolgreich mit seinen Missionszeitschriften in verschiedenen europäischen Sprachen, in denen er seine Reisen und Missionsanstrengungen sehr lebendig beschrieb und dadurch viele für China und die Mission begeistern konnte.

J.G. LUTZ gibt in ihrer Studie über das Leben, Wirken und die Nachwirkung des Lebenswerks von Gützlaff eine ausführliche Beschreibung der zahlreichen Veröffentlichungen in Büchern und Zeitschriften, die er zur Geschichte, Geographie, zum politischen System, zu den Religionen, zum gesellschaftlichen Leben und vor allem zur Mission

in China veröffentlicht hat. Dabei weist sie darauf hin, dass Gützlaff kein Wissenschaftler, aber ein guter Beobachter war, der sehr schnell und viel geschrieben hat, worunter die Qualität seiner Arbeiten oft litt. Für seine Zeit war er einer der wenigen Ausländer, die so gute Sprachkenntnisse hatten und über so intensiven direkten Kontakt mit der Bevölkerung verfügten, Vorteile, die über einige Schwächen in seinen Werken hinweg sehen lassen, diese aber doch damals und eingeschränkt auch heute noch als wertvolle Informationsquelle zu China erscheinen lassen. Die Studie von Lutz umfasst 10 Kapitel. Das 1. Kapitel bietet einen Überblick über die politischen, gesellschaftlichen und religiösen Verhältnisse im chinesischen Kaiserreich in der Zeit zwischen 1800-1850, in die der Anfang der protestantischen Chinamission fällt. Die protestantische Mission fällt zeitlich zusammen mit der imperialistischen Aggression der westlichen Mächte, die im Opiumkrieg ihren Höhepunkt findet. Die beiden folgenden Kapitel beschreiben den Werdegang Gützlaffs von seiner Geburt in der preußischen Provinz, seiner Ausbildung in den Niederlanden, seiner Bekehrung und Berufung zum Missionar sowie der Aussendung zunächst als Missionar einer holländischen Missionsgesellschaft nach Java. Das 4. Kapitel behandelt seine Tätigkeit als unabhängiger Missionar entlang der chinesischen Küste und seine Verbindung mit dem Opiumhandel sowie seine Tätigkeit als Dolmetscher und politischer Agent der britischen Kolonialmacht. Kapitel 5 beschreibt die Tätigkeit Gützlaffs in seiner Rolle als Publizist und Agitator für die Belange der Mission, der in einer Vielzahl von Publikationen in Europa die Entwicklungen nachzeichnet, die China durchmacht und die nach seiner optimistischen Einschätzung so großartige Perspektiven für die christliche Mission eröffnen. Im 6. Kapitel stellt LUTZ den Beitrag Gützlaffs auf dem Gebiet der Bibelübersetzung in die chinesische Sprache vor, die bei der zentralen Stelle, welche die Bibel in der protestantischen Mission einnimmt, von großer und auch bleibender Bedeutung war. In diesem Zusammenhang referiert sie auch die Auseinandersetzungen, die sich um die Frage der adäquaten Übersetzung zentraler christlicher Termini, wie des Gottesnamen, der Bezeichnung für den Heiligen Geist, der Bekehrung u.a., in die chinesische Sprache entzündeten. Zugleich gibt sie einen Überblick über die verschiedenen Traktate, die Gützlaff schrieb und die er in großer Zahl in den Küstenstädten, aber auch im Innern Chinas verbreiten ließ. Das 7. Kapitel befasst sich mit der Frage der Missionsmethode, die Gützlaff verfolgte. Anders als die Jesuitenmission, die auf eine Bekehrung der Eliten, d.h. »von oben nach unten«, zielte, verfolgte Gützlaff den Ansatz mit einer einfachen Präsentation der christlichen Botschaft schnelle und zahlreiche Bekehrungen zu erzielen. Die neuen

Konvertiten sollten danach möglichst bald selber zu Missionaren werden. Mit der Gründung der »Chinesischen Union«, d.h. einer Gruppe von chinesischen Konvertiten, die er in Schnellkursen zu selbständig agierenden Missionaren ausbildete, verfolgte er das ehrgeizige Ziel, ganz China für das Christentum zu gewinnen, ein Ziel, das er als in »einer Generation erreichbar« nannte. Gützlaff selber berichtete in begeisterten Schilderungen von den »Erfolgen« der von ihm ausgebildeten Mitglieder der »Chinesischen Union« in seinen Berichten nach Europa. Verbunden mit dem Setzen auf einheimische chinesische Missionare, die das Werk der Evangelisierung realisieren sollten, war eine scharfe Kritik an den westlichen Missionaren, die nicht bereit waren, chinesische Lebensart und Kleidung anzunehmen, sondern die Ausländer blieben, die oft herablassend von den Lasten der Chinesen sprachen, die Echtheit ihrer Bekehrung zum Christentum anzweifelte und ihnen die Befähigung, selber als Missionare tätig zu werden, absprachen. Gützlaff fühlte sich keiner kirchlichen Gemeinschaft verpflichtet und hatte als Ziel seiner Missionstätigkeit ausschließlich die Gewinnung von Christen zum Ziel, ohne diese in eine kirchliche Organisation eingliedern zu wollen. Seine Kritiker warfen ihm vor, eine minimalistische Theologie zu verbreiten und seine Schüler nur unzureichend mit der christlichen Lehre vertraut gemacht zu haben, so dass diese auch nur wenig oder gar nicht in der Lage waren, ein authentisches Christentum weiterzugeben. Die Kritiker, vornehmlich aus den Reihen anderer Missionsgesellschaften wie z.B. der London Missionary Society, bezweifelten ebenfalls die Zahlenangaben der von Mitgliedern der »Chinesischen Union« getauften Chinesen. Auch wurde die moralische Integrität von Mitgliedern der Chinesischen Union von den Kritikern in Frage gestellt, da einige von ihnen opiumabhängig waren, andere nie Missionstätigkeiten ausgeübt und wieder andere Traktate und Bibeln zunächst zum eigenen Vorteil verkauft hätten, um sie später von Gützlaff wieder zurückkaufen zu lassen. Die Kontroverse um die »Chinesische Union« erreichte ihren Höhepunkt auf einer fast einjährigen Europareise, die Gützlaff in fast alle europäischen Länder brachte. Sein persönliches Auftreten und seine begeisternden Berichte verfehlten zunächst ihre Wirkung auf die Zuhörer nicht. Gützlaff war erfolgreich in der Gründung einer Vielzahl von Unterstützungsgruppen für die Mission in China, die allerdings meist nur sehr kurzlebig waren. Allerdings überwogen nach einer Weile doch die Auswirkungen der negativen Berichte, die aus China über das Wirken Gützlaffs und seiner »Chinesischen Union« nach Europa kamen. Der Zwiespalt zwischen den Berichten Gützlaffs und der tatsächlichen Verhältnisse in China wurde immer größer, und die Zweifel an Gützlaffs Glaubwürdig-

keit wuchsen entsprechend. Nur wenige Monate nach seiner Rückkehr aus Europa nach China ist Gützlaff am 9. August 1851 gestorben. Die »Chinesische Union« löste sich wenig später auf. Eine Reihe von Historikern der chinesischen Missionsgeschichte sprechen daher von einem Scheitern des Wirkens Gützlaffs als Pionier der protestantischen Mission in China. LUTZ ist anderer Ansicht und weist daraufhin, dass die Gründung der Hakka-Kirche wesentlich auf das Wirken von Gützlaff zurückgeht, was sich daran zeigt, dass auch heute die Hakka-Christen das Andenken an ihn in hohen Ehren halten. Eine andere bleibende Frucht des Wirkens von Gützlaff ist sein Verdienst, die deutschen Missionsgesellschaften der Berliner Mission, der Barmer und der Basler Mission inspiriert und ihr Interesse an der Chinamission geweckt zu haben. Im 9. Kapitel untersucht LUTZ den Beitrag Gützlaffs auf die heterodoxen chinesischen Gruppierungen, allen voran auf die Taiping-Rebellion und die Triaden. Im Schlusskapitel versucht LUTZ, die Person Gützlaff unter der Fragestellung: »Pfarrer oder Pirat, Scharlatan oder Genius?« in ihrer Komplexität zu beschreiben und zu analysieren. Als ein bleibendes Vermächtnis von Gützlaffs Wirken nennt sie die Gründung unabhängiger chinesischer Kirchen, die Gützlaff nicht unmaßgeblich gefördert hat. Als Beispiel nennt sie die »Jesus Familie« (*Jesus Family*), die »Wahre Jesus Kirche« (*True Jesus Church*), die »Versammlungshalle« (*Assembly Hall*) und die »Kirche Christi in China« (*Church of Christ in China*), die zusammen 1949 ca. 25% der protestantischen Christen in China ausmachten. Daneben geht sie der Frage nach, inwieweit Gützlaff als ein Beispiel des europäischen Missionars gesehen werden kann und muss, der zu eng mit den imperialistischen Mächten zusammengearbeitet hat. Auch wenn LUTZ versucht, ein differenziertes Bild zu zeigen, bleibt doch die Doppelrolle Gützlaffs als Missionar und aktiver Mitarbeiter und Beamter der britischen Kolonialmacht, die Schatten auf sein Wirken wirft. LUTZ schließt: »Mögen Gützlaffs wahrer Charakter und Persönlichkeit auch ein Rätsel bleiben, so sind doch seine Rolle, das Interesse an China und der China-Mission im Westen zu wecken und seine Stellung im Zentrum der chinesisch-westlichen Beziehungen in den ersten Dekaden des 19. Jahrhunderts eindeutig klar. Es fällt schwer, die Geschichte dieser Zeit ohne ihn zu verstehen.« (S. 332). Auf den Seiten 333-358 findet sich eine ausführliche Bibliographie und ein Index von Personen, Orten und Sachen auf den Seiten 359-364.

Jessie Gregory LUTZ ist es gelungen, die Persönlichkeit von Karl Friedrich August Gützlaff in ihrer ganzen Komplexität zu zeigen und sein Wirken in die Zeitgeschichte zu verankern. So gibt die Lektüre Einblick in die Anfänge der protestantischen Mission in China, zeigt ihre Verknüpfung und auch Ver-

strickungen in diese Periode der imperialistischen Angriffe des Westens auf das zu dieser Zeit so schwache »Reich der Mitte«. Zugleich versucht sie das bleibende Vermächtnis und die Auswirkungen dieser missionarischen Anstrengungen der frühen protestantischen Mission auf die kirchliche Situation in der VR China heute aufzuzeigen.

Georg Evers / Aachen

Matondo-Tuzizila, Simon

Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext (THEOS. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse 83) Kovač-Verlag/Hamburg 2008, XX + 658 S.

»Wie ist innerhalb der christlichen Erfahrung die Kohärenz von real-geschichtlicher Erfahrung und christlicher Identität zu begreifen?« (7) Mit dieser Kernfrage leitet Verfasser dieser Studie, die 2004 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck als Dissertation im Fachbereich Fundamentaltheologie eingereicht wurde, seine Auseinandersetzung mit dem afrikanischen Christentum ein. Besagte »Kohärenz« erweist sich als anspruchsvolles Vermittlungsgeschehen, das vom »Prinzip der doppelten Treue« (13) her – dem hermeneutischen Grundkriterium dieser Arbeit – als Herausforderung zu begreifen ist, als *Afrikaner Christ zu sein*. Wer diese Feststellung für banal hält, wird durch diese Untersuchung eines Besseren belehrt und mittels eines ebenso differenzierten wie engagierten Diskurses in Grundfragen gegenwärtiger afrikanischer Theologie eingeführt.

Auf dem Hintergrund einschneidender historischer Erfahrungen, zu denen vor allem der Sklavenhandel und der Kolonialismus gehören, ergab sich für die Schwarzafrikaner eine »bis heute unbewältigte Zerrissenheit« (137), was ihre kulturelle und religiöse Identität anbelangt. Von daher ist die Rolle der »Afrikanischen Unabhängigen Kirchen« (AUK) zu verstehen, deren Proklamation eines »afrikanischen Christentums« sich als »grundsätzliche Unvereinbarkeit mit den Entfremdungen umschreiben [lässt], die den Kontext bilden, in dem die Afrikaner den christlichen Glauben angenommen haben« (168). Der Bruch mit der »Religion der Weißen« hat das Bekenntnis zu einem »Gott der Schwarzen« als Konsequenz: »Das »Grunddogma« der AUK ist die Andersartigkeit ihres Gottes« (169), bringt Vf. diesen Neuanfang auf den Punkt. Doch diese Position wird dem Prinzip der »Treue zum Christentum« und der »Treue zum Afrikanersein« (189) nicht gerecht, weil afrikanisches Christentum – als *authentische*, nichtkoloniale Glaubensform – an den konkreten historischen Lebenskontext gebunden ist und als

Leben fördernde Kraft zur Geltung kommt: »Afrikanisch ist das Christentum, wo Gott als der angebetet werden kann, der nicht nur allen das Leben schenkt, sondern auch sich der Tatsache widersetzt, dass die einen die Lebensfähigkeit der anderen beeinträchtigen; wo Gott sich als der »Gott der Schwarzen« erweist, d. h. ihnen hilft, wieder zu sich selbst zu finden, ihre als Grundvoraussetzung ihrer Menschenwürde verstandene volle Subjektivität zurückzuerobern; wo die Afrikaner konkret erfahren dürfen, dass Jesus Christus, der Sohn Gottes, zu den Afrikanern als einer von ihnen gesandt wurde, um die tiefen Wunden alter und neuer »Hexereien« in ihren Gesellschaften zu heilen« (203).

Gegen manche kulturalistischen und ethnozentrischen Tendenzen, die im Kontext afrikanischer Theologie immer wieder auftraten, betont Vf., dass das »Afrikanische« primär die »Subjekthaftigkeit der afrikanischen Christen« meint: »*Die Afrikaner selbst sind das Subjekt ihres Christseins* – das ist die Kernaussage des Konzepts« (284). Im Licht dieser Grundoption untersucht Vf. drei Grundparadigmen afrikanischer Theologie, die die Vermittlung christlicher Identität im Kontext afrikanischer Lebenswelt auf je eigene Weise reflektieren: erstens das Paradigma der *Inkulturation*, das vom Verhältnis von Glaube und Kultur ausgeht; zweitens das Paradigma der *Befreiung*, das »Christus als *Heiler des beschädigten Lebens*« (337) vorstellt, und drittens das Paradigma des *Wiederaufbaus*, mit dem das Bemühen angesprochen ist, »Glaubensleben und »sozialen Wiederaufbau« des afrikanischen Kontinents zusammenzudenken« (400). Für jedes Paradigma führt Vf. Ansätze von Theologen an, die die christliche Glaubenserfahrung der Afrikaner als »geistige[n] Weg einer kulturellen Gemeinschaft [...], als befreiende Praxis [...] und als Dynamik ethischer Erneuerung« (419) interpretieren, aber dabei dem Prinzip der »doppelten Treue« nicht gerecht werden, weil sie – als Reaktion auf die ihnen kolonial zugefügte kulturelle Entfremdung – das Kind mit dem Bad ausschütten und nicht nur in ein kulturelles Identitätsdenken verfallen, sondern auch die »Fremdheit« der christlichen Botschaft – verstanden als nicht anzueignender Anspruchscharakter – zu assimilieren versuchen. Aber genau im Ernstnehmen der *bleibenden Fremdheit* des Evangeliums – auch gegenüber der *europäischen Kultur*! – eröffnet sich die Möglichkeit, in Christus jenem Gott zu begegnen, der von niemandem vereinnahmt werden kann. Eindrücklich spricht Vf. in diesem Sinn »von der Aufnahme des *Besuchers Jesus* durch die Afrikaner, der aber unter seinen Gastgebern *der Fremde* bleibt« (395). Diese bemerkenswerte Sicht untermauert Vf. durch seine Überlegungen zu »Offenbarung und Kontext« im letzten Kapitel des Buches, in dem er anhand einer responsiv orientierten Glaubens- und Offenbarungstheologie

verdeutlicht, »dass *das Sprechen Gottes*, welches es nur als in der Glaubenserfahrung Vernommenes real gibt, *niemals ein Erfahrungsmoment* des Glaubens werden darf, also in *radikaler Exteriorität* zu ihm stehen muss, da andernfalls der Glaube sich selbst aufheben würde« (492). Mit anderen Worten: »Afrikanisch« wird das Christentum nicht dadurch, dass es die eigene »Kultur« zum Maßstab christlicher Offenbarung macht, sondern dadurch, dass es die Botschaft Jesu Christi als *gegenwärtigen Heilsanspruch* vernimmt, dass es also zu einer *Antwort* von Menschen in Afrika auf das heilschaffende und bleibend unverfügbare *Wort Gottes* kommt.

Diese These des kongolesischen Priesters und Theologen Simon MATONDO-TUZIZILA rückt manche eingefahrenen Selbstverständlichkeiten kontextueller Theologie zurecht und leistet zweifellos einen der bedenkenswertesten Beiträge zur afrikanischen Theologie, der in den letzten Jahren veröffentlicht wurde.

Franz Gmainer-Pranzl / Salzburg

Mawanzi Ndombe, Césaire

Das symbolische Denken als Schlüssel zum Verständnis der negro-afrikanischen (Bantu-) Weltanschauung.

Eine religionsphilosophische Deutung im Anschluss an die Kulturphilosophie Ernst Cassirers (Europäische Hochschulschriften.

Reihe XXIII: Theologie 889)

Peter Lang Verlag / Frankfurt a. M. 2008, 420 S.

Das Grundanliegen dieser Studie, die im Wintersemester 2006/07 von der Theologischen Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt als Dissertation angenommen wurde, beschreibt Vf. mit der »Aufgabe, mit den Kategorien der Symboltheorie Cassirers eine Denkform zu erschließen, die der Bantu-Religion den Gehalt der Offenbarung im christlichen Sinn zugänglich macht« (121). Damit räumt der kongolesische Autor der *symbolischen Hermeneutik* einen entscheidenden Stellenwert ein und zieht Cassirers Theorie der symbolischen Formen, die »eine Wandlung der Erkenntnistheorie in Kulturphilosophie« (14) einleiten, zur Interpretation der religiösen Tradition der Bantu heran. Voraussetzung und hermeneutische Leitlinie für diese Überlegungen ist also eine »kontextbezogene symbolische Wahrnehmung« (19), wie Vf. in der Einleitung (13-25) festhält.

Teil A des Buches (27-123) führt zum einen in das Denken *Ernst Cassirers* (1874-1945), vor allem in dessen Symboltheorie ein: »Die Originalität Cassirers besteht in der Feststellung, dass Symbole Bestätigungen des Geistes, Organe der Wirklichkeit sind, kurzum: in der Entfaltung einer

Symbolphilosophie, die einer Epistemologie der Kulturwissenschaften Rechnung trägt« (58). Zum anderen unternimmt Vf. eine »Grundlegung einer afrikanischen Religionsphilosophie« (83), in der das symbolische Denken als Schlüssel zum Verständnis der kulturellen und religiösen Identitäten Afrikas fungiert. Von Cassirers Bestimmung des Menschen als »*animal symbolicum*« (80) her lässt sich die »Logik« der traditionellen afrikanischen Kulturen und Religionen, die sich wesentlich »durch das unbegrenzte Interesse am Leben, einem Leben in Fülle« (110) auszeichnen, besser verstehen. In Teil B (125-302) geht Vf. ausführlich auf Grundzüge der Religion und Weltanschauung der Bantu ein. Die Interpretation der kulturell-religiösen Identität der Bantu geht davon aus, »dass das Logische ins Symbolische eingebettet ist« (127); diese Einsicht bewährt sich an Grundcharakteristika der traditionellen afrikanischen Religionen, als deren wichtigste Vf. die Oralität der Überlieferung, die Transzendenz Gottes, das Gemeinschaftsleben als ethisches Kriterium und die vielfältige symbolische Vermittlung lebensbedeutsamer Realitäten hervorhebt (vgl. 152-158). Mehr noch: das Symbol leistet eine »universelle Mediation« in der Welt afrikanischer Kultur« (159). Dieses symbolische Netzwerk der traditionellen Bantu-Kultur bildet den Hintergrund für zwei Ansätze afrikanischer Theologie: Die ethno-theologische Perspektive, der sich das Werk des Kongolesen V. *Mulago gwa Cikala Musharhamina* (geb. 1924) verpflichtet weiß, wurzelt »im Konzept der Teilhabe, in der Leiseinheit« (235). Das Leben stellt das zentrale und höchste Gut der Bantu-Gesellschaft dar und spiegelt sich in Mulagos »Entfaltung des Konzeptes von »vitaler Union«« (236) wider. Der bibeltheologisch orientierte Ansatz des aus Kenia stammenden Theologen *John S. Mbiti* (geb. 1931) versucht durch eine Interpretation des traditionellen afrikanischen Zeitverständnisses, die starke Betonung der »Zamani-Periode« – der »Zeit der Ahnen und Patriarchen« (295) –, durch eine stärkere »Wahrnehmung des Zukunftsaspekts« zu überwinden, womit ein »Ernstnehmen der Inkarnation« (ebd.) verbunden ist.

Teil C (303-351) reflektiert die Verflechtung der afrikanischen Kultur mit dem christlichen Glauben, wobei Vf. in besonderer Weise die traditionelle *Oralität* hervorhebt als eine »Gedächtnisform« von Menschen, »die sich dazu rhythmischer und melodischer Zuteilung, Wiederholungen und Redundanzen, Sprichwörter und thematischer Rhythmen bedienen« (321). Die Erfahrung der Pluralisierung der Kulturen, europäischer Einflüsse sowie der Entfaltung missions- und religions-theologischer Ansätze kann Vf. nur mehr kurz skizzieren. Das Resümee im Teil D (353-372) verdeutlicht nochmals, »dass Religion, Kultur und soziales Leben im traditionellen Afrika so eng

miteinander verflochten sind, dass die Religionen nur im sozialen Gesamtkontext verstanden werden können« (359f). In fünf Thesen wird die symboltheoretische Reflexion traditioneller Bantu-Religiosität nochmals zusammengefasst (vgl. 364-369), wobei deren Vermittlung mit dem Christentum anhand eines Zitats von Placide Tempels etwas abrupt erfolgt (vgl. 368).

Die vorliegende Studie gibt wertvolle Anregungen sowohl zum Verständnis traditioneller afrikanischer Religiosität, die im westlichen religionstheologischen Diskurs gewiss nicht überrepräsentiert ist, als auch zur Weiterentwicklung eines wichtigen kulturphilosophischen Ansatzes (Cassirer), der als wichtiger Wegbereiter des *cultural turn* anzuerkennen ist. Die vorgestellte Symbolhermeneutik ist tatsächlich ein wichtiger Schlüssel für die kontextuell-theologische Reflexion sowie für eine mögliche Weiterentwicklung religionstheologischer Ansätze, die im Rahmen dieser Arbeit aber nicht weiter expliziert werden.

Franz Gmainer-Pranzl / Salzburg

Müller, Christoph Gregor

Frühchristliche Ehepaare und paulinische Mission (SBS 215)

KBW / Stuttgart 2008, 87 S.

Das vorliegende Bändchen des Neutestamentlers MÜLLER (Theologische Fakultät Fulda) gibt einen Überblick über die Rolle und Bedeutung von Ehepaaren (»Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die als Eheleute unterwegs sind«, 9) in der urchristlichen Mission. Nach einer Einführung ins Thema (7-9) schildert MÜLLER die Voraussetzungen und Bedeutung von Mission im Team, sowie Zweier-teams und paarweise Sendung, sowohl vorösterlich durch Jesus als auch in der frühen Kirche: »Gerade auf Missionsreise ging man zu zweit, in manchen Fällen auch als Ehepaar [...] In diesem Fall scheint die göttliche »Zusammenjochung« (Mk 10,9; Mt 19,6) die geforderte Mobilität in besonderer Weise zu unterstützen« (13). Ferner bietet MÜLLER knappe Überlegungen zur Mobilität urchristlicher Missionare und deren materiellen Voraussetzungen in der relativen Sicherheit auf den Straßen des Imperiums (14-16).

Im Kapitel »Priska und Aquila – Lernen am Modell« (17-36) geht es um deren Namen und Beruf, die Stationen ihres Lebensweges (Pontus, Rom, Korinth, Ephesus, Rom), Priska und Aquila als Ehepaar und um das überschwängliche Urteil des Paulus über seine Mitarbeiter in Römer 16,3-5.

In Römer 16 werden drei weitere Paare erwähnt und knapp untersucht (37-42: Andronikus und Junia, Philologus und Julia und Tryphäna und Tryphosa; letztere mit der Begründung »Vielleicht bilden diese Frauen ein den oben aufgeführten

Ehepaaren in mancherlei Hinsicht vergleichbares »Paar« (41). Weitere Kapitel behandeln Philemon und Aphia und den in mehrfacher Weise interessanten Hinweis auf die Apostel und ihre Ehefrauen in 1 Korinther 9,5 (47-59). Dazu behandelt MÜLLER das Thema »Ehe« im Ersten Korintherbrief, den Hinweis des Paulus auf die Ehe des Petrus, die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, die Familie des Evangelisten Philippus und Paare in der synoptischen Tradition. Unter »Fortwirken und Verschwinden einer Möglichkeit« (60-65) geht es um das Bild der Pastoralbriefe und Beispiele für Missionsehepaare in der apokryphen Literatur.

MÜLLER schließt, dass frühchristliche Ehepaare für die paulinische Mission von ganz besonderer Bedeutung waren und weiter: »Solche Paare können in einer Zeit, in der Mission als Grundwort kirchlichen Lebens zurückkehrt, für eine Kirche, die missionarisch sein will, hilfreiche Perspektiven bereitstellen und Impulse ermöglichen« (66; Schlussbemerkungen S. 66-68). Dies gilt umso mehr, wenn man bedenkt, dass das Missionsmandat in der Katholischen Kirche über weite Strecken hinweg fast ausschließlich von unverheirateten Ordensleuten ausgeführt wurde und der Laienapostolat erst in jüngster Zeit an Bedeutung gewonnen hat.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und Stellenregister schließen den Band ab. Zum Thema vgl. ferner E. J. SCHNABEL, *Die urchristliche Mission* (Wuppertal/Zürich 2002). Erwägenswert ist auch die These von R. BAUCKHAM, der die *Junia* aus Römer 16,7 mit der *Johanna*, Frau des Chuzas, aus Lukas 8,3 in Verbindung bringt; vgl. R. BAUCKHAM, »Paul and other Jews with Latin Names in the New Testament«, in: A. CHRISTOPHERSEN et al. (Hg.), *Paul, Luke and the Graeco-Roman World*. FS A. J. M. Wedderburn (JSNT. S. 217), Sheffield 2002, 202-220.

Zu fragen wäre ferner nach den ntl. Hinweisen auf die missionarische Bedeutung mit Heiden verheirateter Christinnen für die Ausbreitung des Christentums; vgl. dazu C. STENSCHKE, *Married Women and the Spread of Early Christianity*, in: *Neotestamentica* 43 (2009) 145-194. Christoph Stenschke/Berlin

Nwachukwu, Ozioma

Communio und Kommunalismus.

Ein Vergleich zwischen dem Christlichen und Afrikanischen Verständnis von Gemeinschaft

VDM Verlag Dr. Müller/Saarbrücken 2008, 180 S.

Der aus Nigeria stammende Autor dieser Studie, die 2001 an der Universität Innsbruck als Dissertation im Fach Dogmatik eingereicht wurde, unternimmt eine Vermittlung zwischen den Traditionellen Afrikanischen Religionen und der – vom westlich-

missionarischen Verständnis geprägten – Tradition des Christentums. Vf. geht im ersten Kapitel (15-57) seiner Arbeit von drei Modellen der Inkulturation aus, die das Nachsynodale Schreiben *Ecclesia in Africa* (1995) in Nr. 60 und 61 mit den biblischen Topoi »Inkarnation«, »Ostern« und »Pfingsten« bezeichnet, und stellt folgende These voran: »Es ist die Aufgabe einer afrikanischen Inkulturationstheologie, zu ermöglichen, dass die Christen in Afrika, wie zu Pfingsten, die eine frohe Botschaft in ihrer eigenen Sprache hören und verstehen können. Es ist ihre Aufgabe, die frohe Botschaft als Antwort auf die Heilsfrage der afrikanischen Christen darzustellen, und zwar so, dass sie eine erfüllendere Antwort anbietet als die traditionelle Religion« (56). Diese Heilsfrage und religiöse Identität des traditionellen Afrika interpretiert Vf. im zweiten Kapitel (58-90) mit dem Schlüsselbegriff »Kommunalismus« und buchstabiert diese grundsätzlich *relationale* Lebensart und Weltanschauung mit den aus der Igbo-Tradition stammenden Beziehungsprinzipien *Obi* (Herz), *Eke* (Ahnenbegleiter) und *Chi* (Schicksal) durch. Komplementär zu diesem afrikanischen Kommunalismus verhält sich das christliche Prinzip der *Communio*, auf das Vf. im dritten Kapitel (91-125) ausführlich eingeht. Auf Basis trinitätstheologischer und ekklesiologischer Überlegungen, die stark von Gisbert Greshake geprägt sind, hebt Vf. hervor: »Communio ist der Begriff, mit dem der christliche Glaube das von Gott angebotene Heil ausdrückt« (122).

Im vierten Kapitel (126-180) werden die beiden Prinzipien des »Kommunalismus« und »Communio« aufeinander bezogen. Während die christliche *Communio* als Offenbarung Gottes begriffen wird, insofern sich die kommunale Identität des Menschen einer Anteilhabe am kommunalen Wesen Gottes verdankt und sich *Communio* grundsätzlich als »Gnade« versteht (127), kommt der traditionellen afrikanische Kommunalismus als relationales Wirklichkeitsprinzip zur Geltung und stellt »eine sozial-anthropologische Leistung« (128) dar. Diese beiden Sichtweisen haben letztlich mit einer »unterschiedlichen Vorstellung von Gott zu tun«, die einerseits einen »Rückschluss der Erfahrung des Menschen mit der Wirklichkeit« darstellt, andererseits sich einer »besonderen Offenbarung in Jesus Christus und in seinem Geist« verdankt (131). Diese Spannung sieht Vf. als eine theologisch fruchtbare, denn daraus »eröffnen Kommunalismus und *Communio* für die beiden Traditionen eine Tür des Dialogs (Begegnung und gegenseitiges Verständnis), und bieten darüber hinaus eine Basis für die Inkulturation« (136). Zur genaueren Auseinandersetzung mit dem Kommunalismus greift Vf. auf wichtige Elemente der Igbo-Religion zurück: »Mit Eke, Obi und Chi ist der Mensch mit allen Existierenden verbunden und kann mit ihnen in Beziehung treten. Hier liegen im

afrikanischen traditionellen Denken das Wesen des Kommunalismus und die Definition des Menschen als ein relationales und kommunalistisches Wesen« (147). Vf. reformuliert das christliche Verständnis der göttlichen Trinität in den traditionellen afrikanischen Kategorien: »Das eine Wesen Gottes existiert daher als ein Kommunalismus des Eke, Obi und Chi« (156). *Eke* wird dem Vater zugeordnet; es ist jenes Prinzip, das dem Menschen »Zeugungskraft und Schöpfungskraft verleiht« (168). *Obi* entspricht dem Sohn und zeigt sich »im Wort-Haben des Menschen« (170); *Chi* schließlich als Äquivalent für den Heiligen Geist ist »das Prinzip, das die Bindung des Menschen zum Heil und seine Bindung zu der konkreten Gemeinschaft, in der der Mensch lebt, so persönlich (unmittelbar) vermittelt, dass die beiden ›Lebensbereiche‹ (Heil und Geschichte des Menschen) eine Einheit bilden [...]« (172).

Das Resümee, das Vf. aus dieser Vermittlung zieht, ist beachtenswert: »[...] der Gott, zu dem sich diese afrikanische Welt hinwendet, ist kein fremder Gott« (158). Auch die ekklesiologische Schlussfolgerung ist von Bedeutung: »Das ›Sein‹ (Leben) der Kirche in Afrika besteht daher darin, Zeichen und Werkzeug des Kommunalismus des Heils für den Menschen aus Afrika zu sein« (180). Diese religions-theologischen und ekklesiologischen Konsequenzen stellen ein bedenkenswertes Ergebnis dieser Ausführungen dar, auch wenn manche Vorüberlegungen – vor allem die These, die Traditionellen Afrikanischen Religionen stellten das »Alte Testament« der afrikanischen Christen dar (vgl. 10, 135f.) – undifferenziert bis fraglich erscheinen. Leider wird die Lektüre durch ein fehlendes Literatur- und Inhaltsverzeichnis erschwert.

Franz Gmainer-Pranzl/Salzburg

Ott, Martin

Frauen in Afrika.

Beispiele afrikanischer und christlich-afrikanischer Kunst

(Christliche Kunst weltweit 2)

Verlag Otto Lembeck / Frankfurt a. M.

2009, 242 S.

»Nicht selten ist das Interesse an afrikanischer Kunst größer bei Nicht-Afrikanern als bei Afrikanern«, schreibt Martin OTT in der Einleitung seines neuen Buches über »Frauen in Afrika«. Er selbst, der als Deutscher seit vielen Jahren in Afrika lebt und arbeitet, ist ein beredtes Beispiel für dieses Interesse. Mit diesem Buch aus der Reihe »Christliche Kunst weltweit« setzt OTT seine Forschungen zum »Dialog der Bilder« – der Begegnung von Evangelium und Kultur in der afrikanischen Kunst – fort, die er in den neunziger Jahren mit seiner Dissertation begonnen hat. Seine

langjährige Begleitung des KuNgoni-Zentrums in Malawi, das nach seiner Einschätzung in den letzten dreißig Jahren Maßstäbe in der Suche nach einer afrikanisch-christlichen Identität in Bildern gesetzt hat, qualifizieren ihn in besonderer Weise für die vorliegende Studie.

OTT befasst sich mit der Darstellung der Frau in der traditionellen, vor allem aber in der zeitgenössischen afrikanischen Kunst und zeigt mit 67 Abbildungen (farbig und schwarz-weiß), wie die soziale und gesellschaftliche Rolle der Frau ihren Niederschlag in der bildenden Kunst, d.h. in Skulptur und Malerei, findet. Dieses Bild ist von den Rollen der afrikanischen Frau als Gebälerin und Garantin der Fruchtbarkeit, als Mutter ihrer Kinder, als Verantwortliche für Ernährung und Haushalt, wie auch als verehrte Ahnfrau und Bindeglied zu den Verstorbenen geprägt. Allerdings öffnet sich die moderne Kunst Afrikas zunehmend einem neuen Selbstverständnis vor allem gebildeter Frauen in den Städten, die ihre Rolle als Mutter akzeptieren, jedoch ihre Identität nicht darauf reduzieren.

Den Herausforderungen der Moderne, des gesellschaftlichen Wandels und damit auch des Frauenbildes in Afrika, haben sich Kirche und Theologie bisher nicht gestellt. Sie bleiben in ihrem Frauenbild, wie OTT resümiert, »der eigenen kirchlichen und afrikanischen Tradition und den Geschlechterrollen des afrikanischen Dorfes verhaftet.« Angesichts des starken Einflusses der kirchlichen Amtsträger verwundert es da nicht, dass die christlich-afrikanische Kunst – von seltenen Ausnahmen abgesehen – dem konservativ-kirchlichen und traditionell-dörflichen Frauenbild der Mutter verpflichtet ist, das in zahlreichen Darstellungen Marias mit ihrem Kind Jesus seinen Ausdruck findet.

OTT beklagt zu Recht, dass man nur selten »neuere zeitgenössische und anspruchsvolle Kunst in Kirchen und kirchlichen Räumlichkeiten« Afrikas finde und dass die von den Missionaren vor vielen Jahren importierten »Kitschdarstellungen vom Herzen Jesu, vom Herzen Mariens oder der Heiligen Familie« die dominanten Bilder des alltäglichen christlichen Lebens seien. Angesichts dieser ästhetischen Armut in vielen Kirchen Afrikas sind die von OTT vorgestellten Versuche afrikanischer Künstler und Künstlerinnen, Frauenmotive, d.h. in der Regel Darstellungen Marias, zumindest mit den ästhetischen Mitteln traditioneller Kunststile darzustellen, bereits ein Fortschritt, kommunizieren sie doch christliche Glaubensvorstellungen in der Bildsprache afrikanischer Menschen. Allerdings findet eine tiefer gehende Begegnung und Auseinandersetzung zwischen traditioneller afrikanischer Kultur und Religion und westlich-abendländischen Gottes-, Marien- und Heiligenbildern nur in seltenen Ausnahmen statt.

So wie die Inkulturation von Theologie und Ritual ihre engen Grenzen in einem Verständnis der katholischen Kirche findet, die ihre Universalität in einer weitgehenden Einheitlichkeit zu sichern sucht, so findet der ästhetische Ausdruck christlichen Glaubens in Afrika auch heute noch seine Grenzen in einem abendländischen Gottes- und Frauenbild, das nicht nur die Glaubenslehre in Katechismus und Dogma prägt, sondern eben auch den ästhetischen Kanon christlich-abendländischer Ikonographie, die im Alltag der afrikanischen Menschen einen kaum zu überschätzenden Einfluss hat.

Von der Sprengkraft traditioneller afrikanischer Kunst, die die Protagonisten der klassischen europäischen Moderne Anfang des 20. Jahrhunderts zu neuen Kunststilen anregte, ist in der christlichen Kunst Afrikas nicht viel zu spüren – sie wirkt oft »konservativ und altertümlich«, wie OTT zu Recht bemerkt. Die ästhetische Inkulturation des Christentums hat noch eine weite Wegstrecke vor sich.

Die lebendige »Weltkunst«, die uns afrikanische Künstler und Künstlerinnen auf internationalen Ausstellungen präsentieren, bietet eine neue, provokative Bildsprache, die die Widersprüchlichkeiten und Herausforderungen des afrikanischen Kontinents kommuniziert. Allerdings erfordert eine solche Inkulturation christlicher Motive in die Bildsprache des heutigen Afrika »Risikobereitschaft, Freiheit zum Experiment, Kreativität, Geduld, [...] und ein Vertrauen, dass Gott selbst am Werk ist.« Martin OTT hat mit diesem Buch eine gründliche Studie zu einem Aspekt der Inkulturation christlichen Glaubens vorgelegt, dem nur selten Aufmerksamkeit geschenkt wird. Sein Verdienst ist es, eine kritische Bestandsaufnahme vorgelegt zu haben, die deutlich zeigt, vor welchen Herausforderungen christliche Kunst in Afrika heute steht. Es ist zu hoffen, dass dieses Buch übersetzt wird, damit es auch in Afrika selbst seine Wirkung entfalten kann. Sonst bleibt es nur ein weiterer Beleg für das ausgeprägte Interesse von Nicht-Afrikanern an der afrikanischen Kunst.

Klaus Piepel / Aachen

Schröder, Bernd / Kraus, Wolfgang (Hg.)

Religion im öffentlichen Raum –
Deutsche und französische Perspektiven /
La religion dans l'espace public –
Perspectives allemandes et françaises
(Frankreich-Forum. Jahrbuch des Frankreichzen-
trums der Universität des Saarlandes 8 [2008])
transcript / Bielefeld 2009, 474 S.

Seit einigen Jahren beherrscht das Thema Öffentlichkeit die wissenschaftliche Diskussion über Religion in der Gesellschaft. Anfangs war die Aufmerksamkeit ganz auf das explizit-öffentliche Auftreten von Religionsgemeinschaften gerichtet, das im Licht

von Säkularisierungs-, Privatisierungs- oder Individualisierungstheorien überraschend erschien. Inzwischen hat der Begriff Öffentlichkeit deutlich an Konturen verloren. Auch die Herausgeber des Jahrbuchs des Frankreichzentrums, Bernd SCHRÖDER und Wolfgang KRAUS, arbeiten in ihrem Sammelband »Religion im öffentlichen Raum / La Religion dans l'espace public« mit einem relativ weiten Verständnis von Öffentlichkeit als »Kommunikationszusammenhang, der innerhalb einer Gesellschaft im Blick auf die gemeinsamen Interessen und Bedürfnisse, Rechte und Pflichten ihrer Glieder besteht« (13). In den einzelnen Beiträgen wird dieser Begriff nochmals weiter gefasst und die Anbindung an Fragen nach der Öffentlichkeit geht gelegentlich in die bloße Darstellung der Existenz der Religionsgemeinschaften über.

Die Leistung des Sammelbandes ist deshalb nicht in einer Präzisierung des Öffentlichkeitsbegriffs zu suchen, sondern vielmehr in der fallbasierten Analyse eines breiten Spektrums von Öffentlichkeitsphänomenen. In der ersten Sektion finden sich Beiträge zu thematischen Schwerpunkten: zur religionssoziologischen Analyse (Karl GABRIEL und Jean-Pierre BASTIAN), zum Religionsrecht (Michael GERMANN und Francis MESSNER), zur Schule (Bernd SCHRÖDER und Mireille ESTIVALELÈZES), zur Beteiligung der Religionsgemeinschaften an ethischen Diskursen (Stefan GROTEFELD und Denis MÜLLER) und zur Gegenwartsliteratur (Georg LANGENHORST und Myriam WATTHEE-DELMOTTE). Die zweite Sektion ist einzelnen Religionen gewidmet: Katholizismus (Michael N. EBERTZ und Emile POULAT), Protestantismus (Michael NÜCHTERN und Elisabeth PARMENTIER), Judentum (Johannes HEIL und Patrick CABANEL) und Islam (Nikola TIETZE). Da zu den meisten Themen jeweils ein deutschsprachiger und ein französischsprachiger Beitrag vorliegen, lässt sich die Situation in den beiden Ländern hervorragend vergleichen. Zusammen mit den 32 Rezensionen zu Neuerscheinungen der deutsch-französischen Religionsforschung entsteht ein fundierter Überblick.

Während in den ersten beiden Sektionen (in dem zur Verfügung stehenden Raum) umfassende Darstellungen geboten werden, begnügt sich die dritte Sektion mit Beispielen, die noch weitere Aspekte des Öffentlichkeitsbegriffs beleuchten: die transnationale, deutsch-französische Öffentlichkeit (Andrea HÄUSER zur »Konferenz der Kirchen am Rhein« und Gérald ROSENFELD zu den Beziehungen jüdischer Gemeinden zu beiden Seiten des Rheins) und die Religionsforschung. Leider wird das zuletzt genannte Themenfeld nur ganz punktuell mit Beiträgen zur Septuaginta-forschung und -übersetzung sowie mit einem Beitrag zur Edition des Martin Bucer Briefwechsels thematisiert. Hier hätte es der Logik des Bandes entsprochen, die

Religionsforschung länderspezifisch gesamthaft zu besprechen.

Durch die strenge Systematik in der Anordnung der Beiträge fallen jene Stellen besonders auf, an denen die direkte Vergleichbarkeit nur eingeschränkt möglich ist: Die einleitende religionssoziologische Analyse behandelt ganz Deutschland, der französische Text (leider) nur das Elsass. Die Analyse des Katholizismus in Deutschland ist v.a. quantitativ religionssoziologisch und berücksichtigt Wandlungen seit den 1970er Jahren. Der Katholizismus in Frankreich wird hingegen historisch beschrieben mit einem Rückgriff bis auf das 18. Jh. Beide Beiträge zur Katholischen Kirche sind im weitesten Sinn kulturwissenschaftlich, die beiden Beiträge zur Protestantischen Kirche sind hingegen (auch) aus der Innenperspektive geschrieben und schließen mit Empfehlungen bzw. Wünschen an die eigene Kirche. Ebenso unverständlich wie unverzeihlich ist es, dass dem Islam nur ein Artikel zu Frankreich (in deutscher Sprache) gewidmet ist.

Gleichwohl werden alle, die sich für den Ländervergleich Deutschland-Frankreich im Hinblick auf die Religion interessieren, in diesem Buch eine anregende Lektüre finden. Die durchdacht komponierte Gegenüberstellung aktuell diskutierter Themen zeigt die länderspezifischen Besonderheiten im öffentlichen Umgang mit Religion und fordert zur Vervollständigung und Nachahmung auf.

Ansgar Jödicke / Fribourg

Sievernich, Michael

Die christliche Mission.

Geschichte und Gegenwart

Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 2009, 268 S.

Mit diesem Werk reiht sich der Pastoraltheologe Michael SIEVERNICH endgültig und für jedermann erkennbar, auch in die Schar der Missionswissenschaftler und -historiker ein. In drei großen Schritten schreitet er das umfangreiche Feld christlicher Glaubensverkündigung und -verbreitung ab. Teil I handelt von zwei Jahrtausenden christlicher Mission. Teil II beschreibt die von den jeweiligen geschichtlichen Kontexten erforderten Konzeptionen. Teil III dient dem Ausblick auf die interkulturellen Dimensionen der Mission, die angesichts des immer stärker ins Bewusstsein tretenden gesellschaftlichen Pluralismus zu beachten sind.

Teil I setzt bei den biblischen Ursprüngen und Ausformungen ein (12-38). Die hebräische Bibel handelt vordergründig vom auserwählten Volk Israel, doch stehen die »Völker« immer im Hintergrund. Wirkungsvoll bleibt das Bild von der

eschatologischen Völkerwallfahrt zum Berg Zion. Eine gewisse Spannung zeigt sich in Praxis und Sendung Jesu. Deutlich wird, dass die Sendung sich letztlich nicht auf einen gleichsam von außen ergangenen »Missionsbefehl« zurückführen lässt, sondern zum Wesen der Verkündigung der Gottes-herrschaft gehört. Diese gründet ihrerseits bereits im Leben des vorösterlichen Jesus und kommt doch nachösterlich zur vollen Entfaltung. Das zeigt sich vor allem, wo die Sendung sich über den unmittelbaren jüdischen Kontext hinaus einer deutlichen Universalisierung öffnet. Vf. erläutert das im Hinblick auf das pfingstliche Geisteswirken in der Völkervielfalt, im Blick auf Konversionen und den von ihm so genannten »Apostelkonvent«, schließlich unter Berücksichtigung dessen, was er mit einem Neologismus als »kapillare Verbreitung« bezeichnet. Darunter versteht er die Glaubensverbreitung, die sich im alltäglichen Umgang und Zusammenleben der Christen mit Menschen der Umgebung, der Familie, des Bekanntenkreises unspektakulär und eigentlich unorganisiert vollzieht, – ein Gedanke, der gerade für die heute gegebenen Situationen anregend sein könnte. In der Tat wird dieses missionarische Wirken in der verbreiteten Geschichtsschreibung weithin übersehen und schon für die Anfangszeit durch das Interesse am Wirken des Völkerapostels Paulus u. a. zugedeckt. Vf. schenkt aber auch Paulus hinreichende Aufmerksamkeit (30-38).

Das 2. Kapitel des Teils I lenkt den Blick auf die Mission in alle Himmelsrichtungen bis 1500 (39-70), Kapitel 3 auf die europäische Expansion und die neuzeitliche Mission (71-104). Vf. erinnert zunächst an die unterschiedlichen Situationen von Anfang an und an die entsprechende Vielfalt der Vorgehensweisen von christlicher Seite. Für die Frühzeit stehen Stichworte wie Reichskirche und imperiale Mission, orientalisches Christentum, Vielfalt von Missionstypen, dann die Beschäftigung mit den verschiedenen Regionen, zunächst dem mittelalterlichen Europa nach der Völkerwanderung, den Gebieten außerhalb Zentraleuropas, Irland und England, Skandinavien und Island, später den Slawen in Osteuropa, schließlich den ersten Ausgriffen nach Asien und Afrika. Neuzeitlich spielt die 1622 gegründete römische Propaganda Fide für die folgende Entwicklung der Mission eine nachhaltige Rolle. Der Blick richtet sich auf die Neue Welt Amerika, auf den Umgang mit den indianischen Bevölkerungen, auf den Einsatz in Mexiko, in Süd- und Nordamerika, aber auch auf die missionarischen Aktivitäten in den Hochkulturen Asiens. Vf. prüft kritisch das Verhältnis von Kolonialismus und Mission im 19. und 20. Jahrhundert. Die entscheidenden Daten, Gründung von Missionsgesellschaften, -vereinen und Missionsorden, werden bis in unsere Tage nachgezeichnet.

Teil II ist den kontextuellen Konzeptionen gewidmet (105-186). Vf. beginnt mit den klassischen Missionskonzepten und ihren Methoden, der apostolischen Weltmission und der Beachtung der unterschiedlichen kulturellen Kontexte – Stichworte: antikes Bildungsbürgertum, Logos in den Kulturen (man könnte entsprechend in der Zeit Benedikts XVI. nach der Rolle der Vernunft in den Kulturen im Vergleich zum griechischen Logos fragen), Symphonie von Leben und Lehre (in dieser Reihenfolge). Er fragt nach dem Verhältnis von Zeugnis und Überzeugung, blickt auf Gestalten wie Franz von Assisi und Ramon Lull und lenkt den Blick auf die Konfrontationen in Südamerika – Stichworte: »Geistliche Eroberung« von Seiten der Franziskaner, Überzeugung und Anlockung nach Bartolomé de Las Casas, Evangelisierung nach dem Verständnis José de Acostas, Modell der Reduktionen. Mit Adaptionen versucht man es zur selben Zeit auch in Asien, in Japan wie in China und Indien, kommt aber am Ende nicht frei von den europäischen Perspektiven sowohl Roms als auch der europäischen Protestanten.

Im 2. Kapitel dieses Teils wendet sich Vf. den Missionstheorien der Gegenwart zu. Er kommt nicht umhin, erneut das Verhältnis von Kolonialismus und christlicher Verkündigung zu prüfen, nach dem Verhältnis von Einzelkonversion und Einpflanzung der Kirche, von Gottes Sendung und der Mission der Kirche zu fragen. In diesem Zusammenhang finden das Missionsdekret des 2. Vatikanischen Konzils *Ad gentes* und die nachfolgende Sicht der Mission als Evangelisierung und Inkulturation ebenso ihren Platz wie das »Ökumenische Spektrum der Stile«. Es zeichnet das Werk aus, dass Vf. sich keineswegs auf die katholische Sicht der Problematik beschränkt, sondern immer wieder die ganze Breite christlicher Selbstverwirklichung in den Facetten der Ökumene ins Spiel bringt.

Das 3. Kapitel befasst sich mit der »Mission« im Spiegel der Künste, – ein oft in theoretischen, aber auch praxisbezogenen Erörterungen der Mission ausgespartes, um nicht zu sagen: vergessenes Thema. Vf. bespricht nacheinander die Ikonographie der Glaubensverbreitung, Bilder der Märtyrer, Darstellungen von Religionsdialogen und der ganzen Welt in ihren Erteilen, sodann Missionsmotive in Literatur, Theater und Film, schließlich Beispiele moderner Romane, in denen die Missionsthematik auftaucht; er nennt exemplarisch Alfred Döblin, Chinua Achebe und Endo Shusaku. Das Kapitel ist eine Einladung, sich dieses Feldes in Zukunft nachdrücklicher anzunehmen.

Auch in Teil III (186-240), in dem man vielleicht eher prospektive Gedanken erwarten würde, macht Vf. seine Überlegungen weitgehend an historischen Reminiszenzen fest. Das gilt für die sprachliche Kommunikation, bei der Vf. bei der Übersetz-

barkeit der Bibel ansetzt, ihre Verschriftung und Verschriftlichung thematisiert, den Streit um die Übersetzung in die Volkssprachen nachzeichnet und dann die linguistischen Leistungen früherer Missionare würdigt. Ähnlich verfährt er im Blick auf die Wege, die in die Wissenswelten führen, wo es um das Verhältnis von Wissenschaften und Mission geht, um die Wahrnehmung der Kulturen Amerikas, Japans und Chinas, um die Erkenntnis der Gestalt der Erde und der Heilkraft der Natur. Schließlich geht er auf die Begegnung der Religionen ein, den Weg zwischen Zwang und Toleranz, der zur Erkenntnis der Rechte der Anderen geführt hat. Es folgen Beispiele interreligiösen Dialogs in Ost und West. Mit den drei Momenten – sprachliche Kommunikation, Wissenstransfer, interreligiöser Dialog – sind in der Tat jene Felder genannt, die für die weitere Umsetzung der christlichen Botschaft in dieser Welt heute unumgänglich sind.

Man scheut, sich zu diesem in seiner Breite und Tiefe gelungenen Werk *Desiderate* anzumelden. Gewünscht hätte ich freilich, dass Vf. den Teil III stärker in den augenblicklichen Diskussionsstand, der weithin von nicht christlich orientierten Denkern mitbestimmt wird, ausgezogen hätte. Denn letztendlich muss sich das christliche Zeugnis heute den Partnern des vielstimmigen Weltdiskurses stellen und in diesem Diskurs bewähren. Dazu aber muss man die heutigen potentiellen Gesprächspartner in den Blick nehmen. Es gibt also eine Fortsetzungsgeschichte zu diesem Werk, das dann manchen Gedanken aufgreifen könnte, zu dem Vf. selbst schon bei der Vorbereitung der von der Deutschen Bischofskonferenz 2004 veröffentlichten Programmschrift *Allen Völkern Sein Heil* angeregt hat.

Hans Waldenfels SJ / Essen

Wang, Peter Chen-Main (Ed.)

Contextualization of Christianity in China.
An Evaluation in Modern Perspective
(Collectanea Serica. Edited by Roman Malek,
S.V.D., Institut Monumenta Serica,
Sankt Augustin)
Steyler Verlag / Nettetal 2007, 316 S.

Im Licht der komplexen politischen, kulturellen und religiösen Entwicklungen seit dem Ende der chinesischen »Kulturrevolution« (1976) und des enormen Interesses, das China gegenwärtig im Westen erfährt, werden auch längst vergessen geglaubte Kapitel der Christentums- und Missionsgeschichte in China aufs Neue interessant, weil dadurch deutlich wird, wie sehr das Ringen um die eigene kulturelle und religiöse Identität die neuzeitliche politische Geschichte Chinas mitgeprägt hat. Ein internationales Symposium, das von 6. bis 8. Juni 2002 an der Universität

Leiden stattfand, stellte sich dieser schwierigen Herausforderung, die sich aus der Begegnung zwischen chinesischer Lebenswelt und europäisch geprägtem Christentum ergab und durch die Ansätze eines »mission approach« sowie eines »indigenization approach« (8) in ihren Grenzen markiert wird. Elf Beiträge, die zumeist am Symposium präsentiert wurden, gehen auf missionarische Spannungsfelder und pastorale Kontextualisierungsprozesse ein, die exemplarisch für eines der anspruchsvollsten theologischen Lernfelder der Weltkirche stehen und nicht umsonst schon von den frühen Jesuitenmissionaren mit der paulinischen Areopagszene (Apg 17,22-31) verglichen wurden (vgl. Claudia von COLLANI, 17).

Beispiele aus der Praxis der Missionsschulen (z.B. das religiöse Liedgut der Presbyterianer in Taiwan oder die kolonial-politische Beeinflussung des Geschichtsunterrichts) sowie der Blick auf markante Gestalten der christlich-chinesischen Kontextualisierungsgeschichte (u. a. Frederick Rogers Graves, William Boone, Yung Kiung Yen und Hong Niok Woo – allesamt Amtsträger der Episkopalkirche – sowie Wang Mingdao, Gründer einer unabhängigen christlichen Kirche) machen deutlich, inwiefern der »kulturelle Faktor« von vielen Missionaren unterschätzt wurde. So stellt Jessie G. LUTZ hinsichtlich des christlichen Unterichts wesens fest: »In both the Protestant and Catholic institutions, racial prejudices and a sense of superiority were a source of misunderstandings, resulting in withdrawals of students and Chinese faculty members on several occasions. In both, Chinese instructors held lower status than the foreign teachers and Western subjects dominated the curriculum« (130). Letztlich geht es bei der Herausforderung kontextualisierter Verkündigung und Theologie nicht nur um pädagogische Maßnahmen, sondern um ekklesiologische Grundsätze; insofern dadurch auch die Frage der Kirchenleitung bzw. des Übergangs von einer »Missionskirche« zu einer »Ortskirche« massiv berührt sind: »The contextualization of Christianity in China or in any other place means much more than the independence of the Church, but the self-government of the Church is an integral part of this contextualizing process« (Edward YIHUA XU, 206).

Bei aller kritischen Auseinandersetzung mit Formen von Mission, die zu einer echten Anerkennung des kulturell-religiösen Kontextes Chinas nicht in der Lage waren, verfallen die Beiträge dieses Bandes keiner Schwarz-Weiß-Malerei oder einer ethnophilosophisch motivierten Verklärung chinesischer Traditionen gegenüber dem »ausländischen« Christentum; innerchinesische Probleme bis hin zu ungerechtfertigter Gewalt kommen genauso zur Sprache wie das Bemühen von (lange Zeit nur männlichen) Missionaren aus vielen christlichen Kirchen, dem Evangelium in

China ein Gesicht zu geben. Sehr deutlich wird diese kritisch-differenzierte Annäherung an die Problemstellung »Kontextualisierung« in den Überlegungen von Vincent SHEN, der ausgehend von Matteo Riccis Methode der »strangification« – verstanden als »act of going outside of one's familiarity and going towards the stranger, towards the other, by using the language of the other (or one understandable to him) in view of sharing with him one's own ideas, values or faith« (47) – den Fremdheits- und Kenosischarakter des christlichen Glaubens als solchen hervorhebt: »In short, Christianity is a religion of strangification and incarnation« (49). Diese grundsätzliche »Fremdheit« des christlichen Glaubens von historischen Formen kultureller Entfremdung zu unterscheiden, ist eine der Hauptaufgaben gegenwärtiger theologischer Auseinandersetzung, für die Beiträge wie der vorliegende Sammelband historisch und systematisch bedenkenswerte Einsichten beisteuern.

Franz Gmainer-Pranzl / Salzburg

Welte, Paul H.

Ins Böse verstrickt.

Versuch einer Neuinterpretation der Erbsündenlehre

(Theologische Orientierungen 12)

LIT/Berlin 2009, 139 S.

Vf., Dominikaner und langjähriger Professor für Dogmatik in Taiwan, erinnert mit seinem Buch zur Erbsünde an ein zentrales und doch in den letzten Jahrzehnten in Theologie und Verkündigung mehr und mehr vernachlässigtes Thema. Die Erfahrungen, die er im chinesischen Kontext mit der Frage gemacht hat und in einem Exkurs am Ende des Buches anspricht, haben ihn ermutigt, das Thema auch in seiner Heimat erneut zu behandeln. Aus dem chinesischen Kontext bringt er zwei grundlegende Fragen mit: Einmal ist es für Chinesen schwer zu akzeptieren, dass die Menschheit von Sünde geprägt ist und nicht von einer grundsätzlichen Gutheit des Menschen auszugehen ist. Sodann stellt sich dort wie im abendländisch-westlichen Kontext die Frage nach unserem faktischen Wissen um die Anfänge der Menschheitsgeschichte. Dem hält Vf. den Unterschied zwischen der Ursünde als Tatsünde und der so genannten Erbsünde als konsequente Signatur der Menschheit aufgrund der Ursünde im Ursprung entgegen. Wer von der ursprünglichen Gutheit des Menschen ausgeht, steht vor der Frage nach dem Bösen und den Verbrechen, die sich überall in der Geschichte der Menschen finden. Wer von der »Erbsünde« ausgeht, muss seinerseits das Verhältnis von Gutheit und Boshaftigkeit klären. Das Problem hat also, von welcher Seite aus man es auch angeht, zwei Seiten, von denen keine ausgeblendet werden kann.

In seinem Buch geht es Vf. aber dann nicht um eine Auseinandersetzung mit dem asiatischen Hintergrund der Frage, sondern um den Versuch, die Problematik im westlichen Kontext neu zu erschließen. Ausgangspunkt der Überlegungen sind die Kontroversen in den fünfziger bis siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts (5-14). Damals ging es um Fragen, die sich aus dem Spannungsfeld von naturwissenschaftlichen, biblischen und dogmengeschichtlichen Forschungen ergaben. Sie ließen in vieler Hinsicht die traditionellen Erklärungen der damals gängigen Lehrbücher und Katechismen, die teilweise auch ins Chinesische übersetzt wurden, obsolet erscheinen und zeigten die Notwendigkeit einer Neuinterpretation der Erbsündenlehre auf. Vf. fragt dann nach Sinn und Ziel einer Neuinterpretation, wobei es zugleich um die Klärung der verwandten Terminologie geht (15-23). Schrittweise führt er dann über die Kenntnisse hinsichtlich der Ur- und Erbsünde (25-35), die Erläuterung der Rede von Paradies und Ursünde (37-40), die Frage nach dem Tod als Folge der Ursünde (41-52) und den Einfluss der Sünde von Vorfahren auf die Nachfahren (53-62) zur zentralen Frage nach dem Wesen der Erbsünde (63-85).

Die entscheidenden Punkte sind hier die Zugehörigkeit zu einer Menschheit, die durch Sünde geprägt, also nicht nur durch Endlichkeit und Unvollkommenheit zu bestimmen ist, sodann die Unterscheidung von Erbsünde und Tatsünde im Verhältnis zur menschlichen Freiheit, – eine Unterscheidung, die allerdings im heutigen Umgang mit der Lehre eigentlich selbstverständlich ist. Vf. ist bemüht, die lehramtlichen Aussagen wie auch die von Thomas von Aquin vorgelegte Erklärung in den heutigen Fragekontext zu übersetzen. Er fragt dann weiter, wie seine Darstellung mit den Lehren von der Rechtfertigung, der Kindertaufe und der Unbefleckten Empfängnis Mariens vereinbar ist (87-105) und endet mit den Fragen: Welche Bedeutung hat die Erbsündenlehre für den christlichen Glauben (107-113)? Warum und wie muss die Rede von der Erbsünde ergänzt werden (115-119)? Ist die Zeit für den Abschied von der Erbsünde gekommen (121-131)?

In diesem letzten Kapitel stellt sich einmal die Frage der Ersetzbarkeit von Glaubensformeln, geht es aber auch um die kritische Behandlung von Ersatzbegriffen. Für eher ungeeignet hält Vf. Begriffe wie »soziale« oder »strukturelle Sünde«, »sündige Situation«, »sündige Strukturen« und »Unheilssituation«. Dafür hält er Ausdrücke wie »Erbe der Sünde«, »schicksalhafte Schuldverstrickung des menschlichen Daseins« oder »vorpersonale Sündenverflochtenheit des menschlichen Daseins« für diskussionswürdig. Wenn ohne das Wort »Erbsünde« von der Erbsünde gesprochen wird, sollte man jedenfalls »von der

Erfahrung und der Beschreibung der menschlichen existentiellen Situation« (129) ausgehen. Dem ist sicher zuzustimmen, zumal wenn man die menschliche Existenz weniger in ihrer Individualität als in ihrer sozial-relationalen Verfasstheit in Betracht zieht. Hier scheint mir Vf. allerdings die aus den lateinamerikanischen Befreiungstheologien kommenden Impulse, die in den Begriffen »strukturelle« bzw. »soziale Sünde« ihren Widerhall finden, zu unterschätzen. Denn was mit »struktureller Sünde« – übrigens auch von den letzten Päpsten – angesprochen wird, bezieht sich ja eindeutig auf Folgen von Tatsünden, für die nicht der einzelne Nachkomme Verantwortung trägt, unter denen er aber leidet, die zu neuen Tatsünden führen können und an deren Überwindung die Nachkommen interessiert sein und mitarbeiten müssen. Es geht um nichts Anderes als um das, für das auch Vf. eintritt: um die Verstrickung des Menschen in die von dem einzelnen nicht verursachte, sondern ihm in vielfältiger Weise vorgegebene existentielle Lebenssituation. Denn jeder Mensch wird in einen von Sünde kontaminierten Lebenskontext hineingeboren.

An dieser Stelle ist ein Hinweis auf die in den letzten Jahrzehnten versuchten Neuansätze hilfreich. Im LThK³ Bd.3: 747 hat Helmut HOPING diese Ansätze in fünf Typen unter Nennung von Theologen, die ihnen zuzuordnen sind, zusammengefasst. Danach ist »Erbsünde« zu sehen 1) in der Perspektive eines evolutiven Schöpfungsverständnisses (Teilhard de Chardin u.a.), 2) als sündiges Situiertsein des Menschen (Schoonenberg, Rahner), 3) als strukturelle Sünde (Gutiérrez u.a.), 4) als Verhängnis der Angst (Drewermann), 5) als transzendentaler Ursprung der Sünde (Hünemann u.a.). Wichtig ist, dass es in all diesen Ansätzen nicht um eine mit der Natur des Menschen gegebene Wirklichkeit, sondern um eine in der geschichtlich-faktischen Selbstverwirklichung des Menschen entstandene Situation geht und dass folglich Gottes Plan und menschliche Entscheidungsfreiheit in ihrer bleibenden Spannung gesehen werden müssen.

Vf. bietet mit seinem sehr übersichtlich gestalteten Argument eine gute Hilfe für jeden, der sich mit dem konkreten Menschen, seiner Verflochtenheit in eine von Zwiespältigkeiten und Bedrohungen, von Schuld und Versagen geprägten Welt und den Rufen der vielen nach Befreiung, Heilung und Heil befassen will.

Hans Waldenfels SJ/Essen

Anschriften

der Mitarbeiter
dieses Heftes

Prof. DDr. François Xavier Amherdt

Departement für Praktische Theologie
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Prof. Dr. Bénézet Bujo

rue de Lausanne 21
CH-1700 Fribourg

Dr. Arnd Bünker

Schweizerisches Pastoral-
soziologisches Institut SPI
Gallusstrasse 24
CH-9000 St. Gallen

Dr. Beat Dietschy

Brot für alle
Monbijoustrasse 29
Postfach 5621
CH-3001 Bern

Prof. DDr. Claude Ozankom

Kath.-theol. Fakultät
Fundamentaltheologie,
Religionsphilosophie
und Theologie der Religionen
Regina-Pacis-Weg 1
D-53012 Bonn

Dr. Urs Eigenmann

Ulmenstrasse 8
CH-6003 Luzern

Dr. Fritz Frei

Eichmattstrasse 119a
CH-6333 Hünenberg See

Dr. Thomas F. Friedrich

Lothar-Dietz-Strasse 14
D-96106 Ebern

Prof. Dr. Engelbert Gross

Theologische Fakultät
Katholische Universität
Eichstätt-Ingolstadt
Kilian Leib-Strasse 17
D-85072 Eichstätt

Prof. Dr. Gerhard Kruij

Birkenweg 10
D-30974 Wennigsen

Dr. Markus Luber SJ

Philosophisch-Theologische
Hochschule Sankt Georgen
Offenbacher Landstrasse 224
D-60599 Frankfurt am Main

Dr. Marco Moerschbacher

Missionswissenschaftliches
Institut Missio e.V.
Goethestrasse 43
D-52064 Aachen

Dr. Othmar Noggler

Ludwigskolleg
Guerickestrasse 19
D-80805 München

Prof. Dr. Wolfgang Reinhard

Annaplatz 4A
D-79100 Freiburg

Dr. Benedict Schubert

Theologisches Alumnium
Hebelstrasse 17
CH-4056 Basel

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ

Philosophisch-Theologische
Hochschule Sankt Georgen
Offenbacher Landstrasse 224
D-60599 Frankfurt am Main

Dr. Stefan Silber

Sodenackerstrasse 6
D-63877 Sailauf

Dr. Christoph Stenschke

Bahnhofstrasse 1
D-51702 Bergneustadt

Vorschau

Auf das nächste Heft

Hefte 1 und 2 | 95. Jahrgang 2011

Dieser Jahrgang wird mit folgendem Buch
identisch sein:

**»Mission und Prophetie.
Festschrift 100 Jahre IIMF«**
ca. 600 S.

Themenfelder:

Christentum und Menschenwürde
(Kolonialismuskritik, Gerechtigkeit und Recht,
Promotio humana, Frauenförderung)

Option für die Armen und Spiritualität
der Kompassion mit fremdem Leid

Theologie der Religionen, interreligiöser Dialog

Inkulturation (Missionsmethoden, einheimische
Sprachen, einheimische Amtsträger)

Ut unum sint (pneumatologische
und ökumenische Dimension der Mission)

Buchbinderei EHE
Radolfzell

01 2013

Säurefrei
RAL - RG - 495