

N12<528681509 021



ubTÜBINGEN





theol
**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

zmr *96-97
2012-2013*

**Heft 1-2
96. Jahrgang
2012**

**Themenheft
Jubiläum
100 Jahre IIMF**

Michael Sievernich SJ
»Mission und Prophetie« → 5

Karl Josef Rivinius SVD
Missionswissenschaftliche Initiativen
in Münster am Anfang des 20. Jahrhunderts –
ein prophetisches Zeichen? → 7

Virginia R. Azcuy
Die Zeichen der Zeit im Lateinamerika von heute:
Wege für die Mission → 20

Marianne Heimbach-Steins
Christliches Zeugnis und die Rechte der Anderen → 34

Robert Schreiter
Inkulturation, Interkulturalität und Globalisierung → 44

Felix Wilfred
Die Herausforderungen kontextueller Mission heute → 55

Peter Walter
Geistes-Gegenwart und Missio-Ekklesiologie → 64

Kleine Berichte → 75

**Dokumentation der Festakademie
zum 100. Jubiläum des IIMF → 82**

Kardinal Peter Kodwo Turkson
Mission und Gerechtigkeit → 98

Christoph Elsas
Gelassenheit → 108

Martin Honecker
Mission und Ökumene → 125

zmr

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber

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

Mit Unterstützung von

missio
glauben. leben. geben.

Redaktion

Mariano Delgado

Fribourg

verantwortlicher Schriftleiter

in Zusammenarbeit mit

Karénina Kollmar-Paulenz

Bern

Claude Ozankom

Bonn

Joachim Piepke SVD

St. Augustin

Günter Riße

Vallendar/Köln

Michael Sievernich SJ

Mainz/Frankfurt

Klaus Vellguth

Vallendar/Aachen

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 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 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

96. Jahrgang

ZMR 2012

zmr

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



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

Inhalt

96. Jahrgang

ZMR 2012



GKI 85

Inhaltsverzeichnisse

- 1
Inhalt Heft 1-2
- 161
Inhalt Heft 3-4

Editorial

- 5
»Mission und Prophetie«. 100 Jahre im Dienst der Missionstheologie
Michael Sievernich
- 163
Neue Religiosität – Facetten eines Phänomens
Mariano Delgado

Abhandlungen

- 20
Azcuy, Virginia R.
Die Zeichen der Zeit im Lateinamerika von heute: Wege für die Mission
- 276
Delville, Jean-Pierre
Les «Déclarations des évêques de Belgique» préparées par la Commission Évangélisation et leur dimension missionnaire (1998-2008)
- 267
Devillers, Luc OP
Eine diskrete und zugleich für Christus zeugende Gemeinde. Neutestamentliche Überlegungen zur Lage der jetzigen Kirche
- 34
Heimbach-Steins, Marianne
Christliches Zeugnis und die Rechte der Anderen
- 125
Honecker, Martin
Mission und Ökumene. Gemeinsame Wurzel und unterschiedliche Entwicklung
- 108
Elsas, Christoph
Gelassenheit. Ein multireligiöser und interreligiöser Konfliktlösungsansatz
- 165
Enders, Markus
Die Herausforderung des Christentums durch die Neue Religiosität
- 226
Fornet-Ponse, Thomas
Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung
- 211
Jung, Dietrich
Dschihad: zur Transformation eines ambivalenten Begriffs

195	Miczek, Nadja »Beruf: Spirituelles Medium« – Religionswissenschaftliche Perspektiven auf Media- tisierungs- und Vermark- tungsdiskurse am Beispiel von Pascal Voggenhuber
255	Piwowarczyk, Darius J. SVD Kolonisation durch Modernisierung: Die Steyler Mission bei den Indianern Paraguays, 1910-2010
241	Reller, Jobst Christian - Muslim Relations. Some Historical Remarks from a Christian-Syriac Perspective
7	Rivinius, Karl Josef SVD Missionswissenschaftliche Initiativen in Münster am Anfang des 20. Jahrhunderts – ein prophetisches Zeichen?
44	Schreiter, Robert Inkulturation, Interkulturalität und Globalisierung
89	Turkson, Peter Kodwo Kardinal Mission und Gerechtigkeit – Im Lichte der Ersten und Zweiten Synode in Afrika
64	Walter, Peter Geistes-Gegenwart und Missio-Ekklesilogie. Perspektiven des II. Vaticanums
179	Walthert, Rafael Formen und Folgen alternativer Religiosität
55	Wilfred, Felix Die Herausforderungen kontextueller Mission heute. Asiatische Perspektiven

Kleine Beiträge

99	Delgado, Mariano Präsentation der Festschrift »Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität«
86	Genn, Felix Bischof Grußwort zum Festakt – 100 Jahre IIMF und ZMR
102	Genn, Felix Bischof Predigt im Festgottesdienst in der Dominikanerkirche
75	Körner, Felix SJ Ein Leitbild für die inter- kulturelle Reform katholisch- theologischer Ausbildung
79	Krämer, Klaus Zur Zukunft der Mission im 21. Jahrhundert
77	Rethmann, Albert-Peter Zur Zukunft der Mission im 21. Jahrhundert
84	Sievernich, Michael SJ Begrüßung zum Festakt – 100 Jahre IIMF und ZMR
289	Waldenfels, Hans SJ Interview mit Kardinal John Tong, Bischof von Hongkong, vom 17. Juli 2012

Berichte

297	Silber, Stefan Konzil und Befreiungstheologie: Ein Signal für die Kirche. Lateinamerikanischer Kontinentalkongress für Theologie, 7.-11. Oktober 2012 in São Leopoldo
139	Silber, Stefan Eine andere Theologie ist möglich? 4. Weltforum Theologie und Befreiung, vom 5. bis 10. Februar 2011 in Dakar / Senegal
295	Üffing, Martin SVD Studienwoche des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts in Zusammenarbeit mit der Philosophisch-Theo- logischen Hochschule SVD, Sankt Augustin
140	Waldenfels, Hans SJ Zeitgemäß und mutig. Zur Gründung der neuen Institute in Vallendar
82	Bericht von Symposium, Festakt und Festgottesdienst – 100 Jahre IIMF und ZMR
104	Bildergalerie. Dokumentation der Festakademie zum 100. Jubiläum des IIMF

Abschlussarbeiten

144

Theologische Abschlussarbeiten

Zur Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft.
Im akademischen Jahr
2009/2010

148

Theologische Abschlussarbeiten

Zur Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft.
Im akademischen Jahr
2010/2011

Besprechungen

153

Bergunder, Michael

The South Indian Pentecostal
Movement in the Twentieth
Century
*Eerdmans Publishing
Company/Grand Rapids*
2008, 380 S.
(Michael Sievernich SJ)

299

Beurle, Klaus

Der Mensch des Herzens.
Eine theologische Deutung von
Gedichten des bengalischen
Mystikers Lalon Shah
EOS Verlag/St. Ottilien
2011, 425 S.
(Thomas Broch)

300

Chung, Meehyun

Reis und Wasser.
Eine feministische Theologie
in Korea
(Theologie/Religions-
wissenschaft, Bd. 12)
*Frank & Timme/
Berlin* 2012, 212 S.
(Stefan Silber)

154

Uroffenbarung und Daoismus.
Jesuitische Missions-
hermeneutik des Daoismus.
Eingeleitet, erstmalig
herausgegeben, übersetzt
und erläutert von
**Claudia von Collani /
Harald Holz /
Konrad Wegmann**
*European University Press/
Bochum* 2008, 145 S.
(Hans Waldenfels SJ)

301

**Delgado, Mariano /
Waldenfels, Hans SJ** (Hg.)
Evangelium und Kultur.
Begegnungen und Brüche.
Festschrift für
Michael Sievernich SJ
*Academic Press/Fribourg,
W. Kohlhammer Verlag/
Stuttgart* 2010, 638 S.
(Wolfgang Reinhard)

303

Dupuis, Jacques
Unterwegs zu einer christ-
lichen Theologie des religiösen
Pluralismus
(Salzburger Theologische
Studien, Bd. 38)
*Tyrolia-Verlag/
Innsbruck* 2010, 596 S.
(Stefan Silber)

154

**Eckholt, Margit /
Pemsel-Maier, Sabine** (Hg.)
Unterwegs nach Eden.
Zugänge zur Schöpfungs-
spiritualität
*Matthias-Grünwald-Verlag/
Ostfildern* 2009, 208 S.
(Joachim G. Piepke)

304

Ellacuría, Ignacio
Eine Kirche der Armen.
Für ein prophetisches
Christentum
(Theologie der Dritten Welt,
Bd. 40)
Herder/Freiburg 2011, 230 S.
(Stefan Silber)

305

Fischer, Moritz

Pfingstbewegung zwischen
Fragilität und Empowerment.
Beobachtungen zur Pfingst-
kirche »Nzambe Malamu«
mit ihren transnationalen
Verflechtungen
(Kirche – Konfession –
Religion, Bd. 57)
*V&R unipress/
Göttingen* 2011, 349 S.
(Arnd Bünker)

306

Groß, Engelbert

Hört uns schreien!
Schaut, wir hoffen!
Provozierende Kinderbot-
schaften aus Dritten Welten
(Forum Religionspädagogik
interkulturell, Bd. 20)
LIT-Verlag/Berlin 2010, 434 S.
(Ulrich Bartosch)

156

Henkel, Willi /

Saranyana, Josep-Ignasi
Die Konzilien in Lateinamerika,
Teil II: Lima 1551-1927
(Konziliengeschichte,
Reihe A: Darstellungen)
*Verlag Ferdinand Schöningh/
Paderborn* 2010, XXVI u. 306 S.
(Wolfgang Reinhard)

307

Huser, Patrick

Vernunft und Herrschaft.
Die kanonischen Rechtsquellen
als Grundlage natur- und
völkerrechtlicher Argumen-
tation im zweiten Prinzip des
Traktates *Principia quaedam*
des Bartolomé de las Casas
LIT-Verlag/Wien 2010, 266 S.
(Paul Vettiger)

308

Idriz, Benjamin /

**Leimgruber, Stephan /
Wimmer, Stefan Jakob** (Hg.)
Islam mit europäischem Gesicht.
Impulse und Perspektiven
*Verlag Butzon & Bercker/
Kevelaer* 2010, 275 S.
(Günter Riße)

308

Johannsen, Friedrich (Hg.)

Postsäkular?
Religion im Zusammenhang
gesellschaftlicher Trans-
formationsprozesse
(Religion im kulturellen
Kontext, Bd. 1)
W. Kohlhammer /
Stuttgart 2010, 191 S.
(Hans Waldenfels)

309

Löwner, Gudrun

Christliche Themen in der
indischen Kunst.
Von der Mogulzeit bis heute
(Christliche Kunst weltweit,
hg. v. Martin Ott /
Theo Sundermeier, Bd. 3)
Verlag Otto Lembeck /
Frankfurt a. M. 2009, 217 S.
(Georg Evers)

311

Luthe, Heinz Otto /
Walbinder, Carsten-Michael
(Hg.)

Anstoß und Aufbruch.
Zur Rezeption der Regensburger
Rede Papst Benedikts XVI.
bei Christen und Muslimen
(Aufbrüche. Interkulturelle
Perspektiven auf Geschichte,
Politik und Religion,
hg. v. Andreas Sohn und
Hermann Weber, Bd. 1)
Verlag Dr. Dieter Winkler /
Bochum 2008, 130 S.
(Hans Waldenfels)

157

Meynard, Thierry S.J. (Ed.)
Confucius Sinarum Philosophus
(1687). The First Translation
of the Confucian Classics
Institutum Historicum
Societatis Iesu /
Rome 2011, 449 S.
(Claudia von Collani)

312

Neu, Rainer

Das Mediale.
Die Suche nach der Einheit
der Religionen in der
Religionswissenschaft
Kohlhammer Verlag /
Stuttgart 2010, 316 S.
(Wolfgang Gantke)

313

Rivinius, Karl Josef

Im Spannungsfeld von Mission
und Politik: Johann Baptist
Anzer (1851-1903),
Bischof von Süd-Shandong
Steyler Verlag /
Nettetal 2010, 971 S.
(Joachim G. Piepke)

314

Schmidt, Karsten

Buddhismus als Religion
und Philosophie.
Probleme und Perspektiven
interkulturellen Verstehens
W. Kohlhammer /
Stuttgart 2011, 320 S.
(Hans Waldenfels)

316

Vigil, José María (Ed.)

Toward a Planetary Theology
(Along the Many Paths
of God, Vol. V)
Dunamis Publishers /
Montreal 2010, 198 S.
(Stefan Silber)

317

Vose, Robin

Dominicans, Muslims and
Jews in the Medieval Crown
of Aragon
(Cambridge Studies in Medieval
Life and Thought, 4th Series,
Vol. 74)
Cambridge University Press /
Cambridge 2009, 310 S.
(Matthias M. Tischler)

Anschriften

160, 320

Anschriften
der Mitarbeiterinnen
und Mitarbeiter

Inhalt

Heft 1-2 **Zeitschrift für**
96. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2012 **Religionswissenschaft**

Themenheft **Jubiläum 100 Jahre IIMF**

Michael Sievernich

- 5 »Mission und Prophetie« – 100 Jahre
im Dienst der Missionstheologie

Karl Josef Rivinius SVD

- 7 Missionswissenschaftliche Initiativen
in Münster am Anfang des 20. Jahrhunderts –
ein prophetisches Zeichen?

Virginia R. Azcuy

- 20 Die Zeichen der Zeit im Lateinamerika von heute:
Wege für die Mission.
Für die Prophetie einer »gemeinsamen Mission«,
der Würde der Frauen und der Ausübung
der Spiritualität im städtischen Raum

Marianne Heimbach-Steins

- 34 Christliches Zeugnis und die Rechte
der Anderen

Robert Schreiter

- 44 Inkulturation, Interkulturalität
und Globalisierung

Felix Wilfred

- 55 Die Herausforderungen kontextueller Mission heute
Asiatische Perspektiven

Peter Walter

- 64 Geistes-Gegenwart und Missio-Ekklesiologie
Perspektiven des II. Vaticanums
-

Kleine Berichte

Felix Körner SJ

- 75 Ein Leitbild für die interkulturelle Reform
katholisch-theologischer Ausbildung

Albert-Peter Rethmann

- 77 Zur Zukunft der Mission
im 21. Jahrhundert

Klaus Krämer

- 79 Zur Zukunft der Mission
im 21. Jahrhundert

Dokumentation der Festakademie zum 100. Jubiläum des IIMF

- 82 **Bericht von Symposium,
Festakt und Festgottesdienst**

Michael Sievernich SJ

- 84 Begrüßung zum Festakt

Bischof Felix Genn

- 86 Grußwort zum Festakt

Kardinal Peter Kodwo Turkson

- 89 Mission und Gerechtigkeit –
Im Lichte der Ersten und Zweiten
Synode für Afrika

Mariano Delgado

- 99 Präsentation der Festschrift
»Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität«

Bischof Felix Genn

- 102 Predigt im Festgottesdienst
in der Dominikanerkirche

- 104 **Abbildungen**

Weitere Artikel

Christoph Elsas

- 108 Gelassenheit.
Ein multireligiöser und interreligiöser
Konfliktlösungsansatz

Martin Honecker

- 125 Mission und Ökumene
Gemeinsame Wurzel und
unterschiedliche Entwicklung

Berichte

Stefan Silber

- 139 Eine andere Theologie ist möglich?
4. Weltforum Theologie und Befreiung,
vom 5. bis 10. Februar 2011
in Dakar / Senegal

Hans Waldenfels SJ

- 140 Zeitgemäß und mutig
Zur Gründung der neuen Institute
in Vallendar

Abschlussarbeiten

- 144 2009-2010
148 2010-2011

153 Buchbesprechungen

160 Anschriften | Vorschau

»Mission und Prophetie«

100 Jahre im Dienst der Missionstheologie

Das internationale wissenschaftliche Symposium »Mission und Prophetie«, das am 4./5. November 2011, vom IIMF veranstaltet, in Münster/Westfalen stattfand, sollte einerseits an den einhundertjährigen Dienst für die Missionswissenschaft erinnern und andererseits die prophetische Dimension der Mission für Gegenwart und Zukunft reflektieren.

Das Thema des Prophetischen im Jahr 2011 aufzugreifen, gebot die Erinnerung an eine prophetisch-missionarische Sternstunde, die sich vor fünfhundert Jahren in der frühen Neuzeit ereignet hatte. Im Advent 1511 beklagte der Dominikaner Antón Montesino in einer fulminanten Predigt in Santo Domingo auf der großen Antilleninsel, die heute die Dominikanische Republik und Haiti beherbergt, die Opfer der spanischen Conquista und rief seine Landsleute zur Umkehr auf. In der von Bartolomé de las Casas überlieferten Predigt lauten die Kernsätze: »Mit welchem Recht (derecho) und mit welcher Gerechtigkeit (justicia) haltet ihr jene Indianer in so grausamer und schrecklichen Knechtschaft (servidumbre)? [...] Sind dies denn keine Menschen? Seid ihr nicht verpflichtet sie wie euch selbst zu lieben? Versteht ihr das nicht? Fühlt ihr das nicht?« (Werkauswahl Bd. 2, 226) Im Interesse der Opfer klagt Montesino Unrecht, Ungerechtigkeit und Knechtschaft an und erinnert die Täter auf der religiösen Ebene an das Gebot der Nächstenliebe, nicht ohne ihre kognitiven und emotionalen Fähigkeiten anzusprechen. Diese weltbewegende Rede bedeutete nicht nur ein Plädoyer für den missionarischen und pastoralen Einsatz für Opfer und Täter, sondern war auch eine Initialzündung für die politisch-rechtliche, ethische und theologische Reflexion der Mission unter kolonialen Rahmenbedingungen. Sie sollte bei Las Casas, Francisco de Vitoria und anderen Denkern der frühneuzeitlichen Spätscholastik zur Geburtsstunde von Völkerrecht und Menschenrechten werden.

Die Entdeckung des Anderen in Amerika durch Missionare verschiedener Orden zeugt, auch wenn sie klein anfang und nicht selten konterkariert wurde, vom prophetischen Erbe der Mission, dessen lebendige Erinnerung auch die spätmoderne Gegenwart verpflichtet. Dass Prophetie freilich kein Honigschlecken ist, lehren schon die biblischen Propheten. So heißt es in der Geheimen Offenbarung des Johannes mit Bezug auf die Propheten Jeremia und Ezechiel, der Seher solle das Buch essen, das im Mund süß wie Honig schmecken, im Magen aber bitter sein werde. Offensichtlich liegen Gabe und Gericht für alle diejenigen eng beieinander, die Gottes Wort in sich aufnehmen (Offb 10,10). Aufmerksam für das Süße und das Bittere, besteht die globale Sendung der Weltkirche im 21. Jahrhundert darin, im ursprünglichen Sinn des Wortes »Verantwortung« zu tragen, das heißt, Ant-Wort auf das ergangene Wort Gottes zu geben. Dieser responsorische Charakter der Mission zeigt sich im Bemühen, den »Logos« (vgl. Joh 1,14) und die »Geistesgegenwart« (vgl. Apg 10,45) in den Kulturen und Religionen zu erspüren und so die Sendung zu einer Mission werden zu lassen, die im doppelten Sinn »an der Zeit« ist. Im Zeitalter der Globalisierung und der Interkulturalität steht die bleibende missionarische Aufgabe einer kulturell vielfältig verwurzelten Weltkirche vor neuen Herausforderungen, die spirituell und intellektuell nach

Antworten verlangen, die gewiss den Anderen gerecht werden müssen, aber im Geist und in der Wahrheit auch jenem ganz Anderen, dem die Anbetung gebührt (vgl. Joh 4, 19-26).

Der äußere Anlass für das wissenschaftliche Symposium und den Festakt war ein Doppeljubiläum zum hundertjährigen Bestehen dieser Zeitschrift und des herausgebenden Instituts. 1911, in der Kaiserzeit, als Deutschland noch Kolonialmacht war, wurde das *Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen* (IIMF) gegründet. Es ging auf Initiativen der Reichstagsabgeordneten Matthias Erzberger (+1921) und Alois Fürst zu Löwenstein (+1952) zurück; letzterer weitete als Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken den Blick auf die »Heidenmission«, wie man damals sagte, und leitete das IIMF als langjähriger Vorsitzender von 1911 bis 1948. Im selben Jahr der Gründung 1911 erschien zugleich der erste Jahrgang der *Zeitschrift für Missionswissenschaft [und Religionswissenschaft]* (ZMR), deren Gründung auf die Initiative von Joseph Schmidlin zurückging. Dieser brachte als Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität Missionsthemen ins Theologiestudium ein und hatte ab 1914 den ersten katholischen Lehrstuhl für Missionswissenschaft inne. Es war ein katholisches Nachholen, da die in Preußen bevorzugten Protestanten in Halle schon seit 1896 über einen Lehrstuhl für Missionstheologie verfügten, besetzt mit Gustav Warneck. Heute gibt es eine gute, wenn auch ausbaufähige ökumenische Zusammenarbeit der Missionswissenschaft auf akademischer Ebene, was auch durch die Anwesenheit des Vorsitzenden der *Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft* zum Ausdruck kam.

Das vorliegende Heft der ZMR dokumentiert den Dreiklang des Jubiläums, der aus dem akademischen Teil des Symposiums, dem feierlichen Teil des Festaktes und dem liturgischen Teil des Festgottesdienstes bestand. Zur Veranschaulichung sind auch Bilder des Geschehens eingestreut. Dass der römisch-afrikanische Kardinal Peter Kadwo A. Turkson, Präsident des *Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden*, den Festvortrag zum Thema »Mission und Gerechtigkeit« hielt, verweist auf die Bedeutung, die Afrika für die Weltkirche hat (vgl. das Themenheft der ZMR 3/4 [2010] über das Christentum in Afrika). In Zeiten der Interkulturalität unterliegen nicht nur die Formen missionarischer Tätigkeit, sondern auch die theologische Auseinandersetzung mit dieser Grundaufgabe der Kirche einem Gestaltwandel. Denn jeder Kulturraum erfordert eine eigene Inkulturation und Kommunikation des Evangeliums, wie auch die verschiedenen Kulturräume eigene theologische Denkformen hervorbringen. In jüngster Zeit stoßen Praxis und Theorie der missionarischen Verbreitung des Christentums auf ein verstärktes theologisches und interdisziplinäres Interesse, das nicht zuletzt mit jener Verdichtung von Raum und Zeit zusammenhängen dürfte, durch die Kulturen und Religionen stärker zusammenrücken. Damit wächst auch jener Bedarf an Orientierungswissen, das in einer globalisierten Welt mehr und mehr gefragt ist. Die Situation der Weltkirche, die im Westen Schrumpfungprobleme, in den Kirchen des Südens dagegen Wachstumsprobleme zur Folge hat, wirft Fragen auf, die gebieterisch nach praktischen und theologischen Antworten verlangen. Insofern kommt der Missionswissenschaft eine theologische Schlüsselrolle zu, da sie innerkirchlich Fragen der Evangelisierung ebenso in den Blick zu nehmen hat wie die sozialen und kulturellen Kontexte hierzulande und anderswo. Damit dürfte die Arbeit für die kommenden hundert Jahre gesichert sein.

Michael Sievernich SJ

Missionswissenschaftliche Initiativen in Münster am Anfang des 20. Jahrhunderts – ein prophetisches Zeichen?

von Karl Josef Rivinius SVD

1 Vorbemerkungen: Wesen und Notwendigkeit der christlichen Glaubensverkündigung

Die Weitergabe der Frohen Botschaft bildet für die Kirche eine unverzichtbare Aufgabe. Diese kann aber das eine, universale Heil Christi den in verschiedenen Kulturräumen lebenden Menschen nur in Vielfalt und nicht monolithisch vermitteln, denn die Botschaft von der Gotteskindschaft aufgrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung besitzt universalen Charakter und bezieht sich auf alle Menschen. Der biblische Sendungsauftrag fordert, dass allen Menschen das Geheimnis des Heils und das von Gott geschenkte Leben in gleicher Weise vermittelt wird, wie sich Jesus Christus selbst in der Menschwerdung von der konkreten Welt seiner Zeit einschließen ließ. Missionarische Betätigung war stets ein Indiz für die jeweilige kirchliche Sensibilität und Vitalität.

Bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts war der deutschsprachige Anteil an der Glaubensverbreitung in überseeischen Ländern gering. Vereinzelt zeigten sich wohl Ansätze einer Missionsbewegung, namentlich durch die Impulse des *Ceuvre de la Propagation de la Foi* in Lyon. Deutsche, Österreicher und Schweizer übten zwar in verschiedenen Ländern eine Missionstätigkeit aus, ihre Zahl war jedoch bescheiden. Vor 1854, als die deutschen Jesuiten ein Missionsgebiet in Indien übernahmen, beziehungsweise 1875, als der münstersche Weltpriester Arnold Janssen (1837-1909) in Steyl/Niederlande das erste deutsche Missionshaus gründete, gab es keine deutschen Missionsgebiete oder Missionshäuser. Deutsche Missionare schlossen sich bis zu dieser Zeit ausländischen Gesellschaften an. Erst nach der Beendigung des Kulturkampfes und dem Erwerb eigener Kolonien kam es in Deutschland zur Gründung von Missionshäusern.¹

Bei der Förderung des Missionsgedankens und der Unterstützung der Glaubensverbreitung bildeten die Missionsvereine einen bedeutsamen Faktor.² Ihnen war es wesentlich zu verdanken, dass eine wachsende Zahl von Katholiken für die Mission interessiert wurde. Vielfach handelt es sich dabei besonders um Laieninitiativen. Da die Kirche seit dem Ende des 18. Jahrhunderts einen beträchtlichen Teil ihrer Güter und Einkünfte verloren, zudem

1 Ein konziser Überblick: Karl Josef RIVINIUS, Die Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger, in: Erwin GATZ (Hg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Bd. 3: Katholiken in der Minderheit, Freiburg i. Br. 1994, 215-233.

2 Von 1818 bis 1924 gab es überwiegend in Europa und Nordamerika rund 250 Vereine mit zum Teil eigenen Missionszeitschriften zur Unterstützung der Missionen. In den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts bestanden noch 220, gegen fünfzig Vereine allein in Deutschland, das damit an der Spitze stand (Bernard ARENS, *Die*

katholischen Missionsvereine. Darstellung ihres Werdens und Wirkens, ihrer Satzungen und Vorrechte, Freiburg i. Br. 1922, 8f.).

die spanischen und portugiesischen Könige als Förderer der Evangelisierung ihre Machtstellung eingebüßt hatten, mussten neue Einnahmequellen erschlossen werden; dies geschah hauptsächlich durch Fördervereine. Durch die von ihnen herausgegebenen Schriften haben sie mit der missionarischen Bewusstseinsbildung auch den Weg zur Gründung neuer Missionsinstitute bereitet und die Weckung von Missionsberufen begünstigt.

2 Das öffentliche Interesse an den Missionen in Deutschland um die Wende zum 20. Jahrhundert

Während das Engagement für die Mission bis weit über die Mitte des 19. Jahrhunderts im Wesentlichen von den Missionsvereinen getragen wurde, standen um die Jahrhundertmitte die missionierenden Orden und Gesellschaften im Vordergrund. Sie bauten sich eigene Förderkreise und Zeitschriften auf, während die Vereine ihre traditionelle Sammeltätigkeit fortsetzten, letztlich aber stagnierten. Missionsexperten kritisierten zunehmend diesen Mangel an Vernetzung, doch kam es vor dem Ersten Weltkrieg noch nicht zu einer Erneuerung des dafür prädestinierten Franziskus-Xaverius-Vereins. Die Fuldaer Bischofskonferenz hielt sich diesbezüglich ebenfalls auffallend zurück. Die erste mehr allgemeine Missionszeitschrift war das seit 1873 von den Jesuiten im Verlag Herder herausgegebene Blatt *Die katholischen Missionen*. Mit dem Beginn der Kolonialmission setzte sich jedoch im deutschen Katholizismus selbst über unmittelbar an der Missionsförderung beteiligte Kreise hinaus die Überzeugung durch, dass die Kirche sich der Mission schon aus patriotischen und kulturellen Gründen nicht entziehen dürfe, vielmehr darin auch eine nationale Aufgabe zu erfüllen habe. Dieses lebhafteste Interesse war maßgeblich durch die Printmedien bewirkt worden, die täglich über Zustände und Vorgänge in den erworbenen Schutzgebieten berichteten, über die in ihnen lebenden Völkern und Menschen, über deren Lebensgewohnheiten, Sitten und Bräuche informierten.³

Für die missionarische Bewusstseinsbildung kam den Katholikentagen große Bedeutung zu. Seit dem Erwerb der Schutzgebiete verging kaum ein Katholikentag ohne Missionsvorträge und Missionsresolutionen. Bereits die erste Generalversammlung in Mainz 1848 hatte sich mit dem Missionswesen befasst.⁴ Sie reklamierte eine entsprechende Organisation in Deutschland. Die Generalversammlung von Amberg 1884 nannte das Missionswerk ein eminent wichtiges Unternehmen zur »Verbreitung der westlichen Zivilisation« bei den noch in Barbarei schmachenden Völkern. Zusehends rückten die Bedeutung der Evangelisation und die Aktivitäten zu ihren Gunsten in den Vordergrund, die 1895 den Prälaten Paul Maria Baumgarten (1860-1948) in München zu der lapidaren Feststellung veranlasste: »Gott sei

3 Im Gefolge der seit Ende des 19. Jahrhunderts vom Deutschen Reich im Zeichen des Imperialismus betriebenen aktiven Kolonialpolitik rückten zwangsläufig auch die Missionen und die Tätigkeit der Glaubensboten stärker ins Bewusstsein und Interesse der kirchlichen Öffentlichkeit. Repräsentanten der Kolonialkreise und Politiker wiesen in ihrer Weise auf die überseeischen Gebiete hin und machten auf die der deutschen Nation gestellten diesbezüglichen Aufgaben aufmerksam. Hierzu auswahlweise: Karl HAMMER, *Weltmission und Katholizismus*. Sendungsideen des

19. Jahrhunderts im Konflikt, München 1978; Klaus J. BADE (Hg.), *Imperialismus und Kolonialismus*. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 22), Wiesbaden 1982; Horst GRÜNDER, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus*. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas (Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart), Paderborn 1982; DERS., *Welteroberung und Christentum*. Ein Handbuch zur

Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992; Karl Josef RIVINIUS, Das Interesse der Missionen an den deutschen Kolonien, in: Johannes HORSTMANN (Hg.), *Die Verschränkung von Innen-, Konfessions- und Kolonialpolitik im Deutschen Reich vor 1914* (Akademie Vorträge 29), Schwerte 1987, 39-65, hier 46-48; Wolfgang REINHARD, *Christliche Mission und Dialektik des Kolonialismus*, in: *Historisches Jahrbuch* 109 (1989) 353-370; Gisela GRAICHEN/Horst GRÜNDER, *Deutsche Kolonien*. Traum und Trauma, Berlin 2005; Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der*

Dank dringt die Liebe zu unseren Missionen in immer weitere Kreise. « Und unter begeisterter Zustimmung verkündete man 1904 in Regensburg: »Die Missionen finden die moralische und materielle Sympathie des ganzen katholischen deutschen Volkes.« Der im Rahmen dieser Generalversammlung zum ersten Mal abgehaltene Missionskongress wurde zu einem festen Bestandteil der Katholikentage.⁵ Besonders der Jesuit Anton Huonder (1858-1926), der sich als Missionsschriftsteller einen Namen gemacht hatte, trat unermüdlich für eine Erneuerung des Missionsgedankens ein, kritisierte allerdings öffentlich das »Kollektanten- und Kolportagewesen« der Ordensgemeinschaften zugunsten ihrer jeweiligen Missionsaktivitäten⁶ und warnte angesichts chauvinistischer Tendenzen vor einer nationalistischen Engführung.

Für die 1898 konstituierte Konferenz der Ordensoberen insbesondere der in den Missionen tätigen Gemeinschaften, die damals noch nicht zu einem geschlossenen Aktionsbündnis gefunden hatte, blieb vorerst die Frage ungelöst, wie die verschiedenen »Missionsfaktoren«, d. h. die allgemeinen Missionsvereine und die speziellen der Orden sowie andere an der Mission interessierte Kreise und Einzelpersonen in einen konstruktiven Dialog zu bringen waren. Sie lehnte im Unterschied zu Huonder, dessen Bestreben die Zentralisation der Missionsförderung durch die päpstlichen Missionsvereine war, eine Superorganisation ab, die über sie befände, ihre internen Belange diskutierte und Kritik von außen übte. Die Superiorenenkonferenz stellte ihrem Selbstverständnis gemäß die tragende Kraft im deutschen Missionswesen dar durch die Ausbildung des Missionspersonals und den Unterhalt der Missionstätigkeit dank der Sammlungen ihrer Missionsvereine; sie zeigte nur ein Interesse an der Förderung der Werbung für die Mission. Bezüglich dieser Aktivitäten war sie zur Kooperation mit anderen Gremien bereit.⁷

Den nachhaltigen Aufschwung in der öffentlichen Wahrnehmung und Wertschätzung der Missionsarbeit leitete indes die Rede eines Laien, des Zentrums politikers Alois Fürst zu Löwenstein (1871-1952), auf dem Breslauer Katholikentag ein. In dieser vielbeachteten Breslauer Rede, die dem Gedanken der Missionspflicht der deutschen Katholiken eine unerwartet öffentliche Resonanz verlieh und wie eine Initialzündung für längst keimende Ideen wirkte, führte er zum Missionswesen aus: Von der Bedeutung der Missionen zu sprechen hieß, vom Wesen der Kirche zu sprechen. Denn »die Missionen sind die Betätigung des Lehramts der Kirche zur Verbreitung des christlichen Glaubens; sie sind die Träger der Wahrheit in die Gebiete des Irrtums, und darum sind sie eine wesensnotwendige Aufgabe, eine grundlegende Pflicht der Kirche. Denn wenn die Kirche das Priesteramt und das Hirtenamt unter den Anhängern ihres göttlichen Stifters ausüben will, so muss sie damit beginnen, Anhänger Christi zu schaffen. Das Lehramt ist die notwendige Grundlage des Priester- und Hirtenamtes. Der Spendung der Gnadenmittel, der Wahrung des Sittengesetzes, der Erhaltung des Glaubens muss die Verbreitung des Glaubens vorangehen.«⁸

Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, 5., durchgesehene Aufl. München 2010.

⁴ Hierzu: Hermann WESCHE, *Die Heidenmission auf den deutschen Katholikentagen*, Saarbrücken 1928.

⁵ Karl MÜLLER, Deutschland ein missionarisches Land. Der Missionsgedanke in Deutschland seit 1800, in: *Studia Missionalia* 8 (1953/54) 153-183, hier 165.

⁶ Die Oberen der Missionsgesellschaften waren über Huonders Attacken sehr erbost. So schrieb P. Michael Kolb, Provinzial der Pallottiner, dem Steyler Generalsuperior Nikolaus Blum: »Wir sind aber der Ansicht, dass dem P. Huonder unbedingt das Handwerk gelegt werden muss.« Dieser wandte sich mit dem »Anliegen ernster Natur« an Löwenstein in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des in Breslau gebildeten Missionskomitees, der in seiner dortigen Rede geradezu ein Muster aufgestellt habe, »wie man die Interessen der verschiedenen in Betracht kommenden Faktoren

(Vereine, Missionen und Missionsgesellschaften) positiv fördern kann, ohne irgendeinem dieser Faktoren zu nahe zu treten« (zitiert in: Antonia LEUGERS, *Interessenpolitik und Solidarität. 100 Jahre Superiorenenkonferenz – Vereinigung Deutscher Ordensoberen*, Frankfurt a. M. 1999, 60f.).

⁷ Ebd., 93.

⁸ Bericht über die Verhandlungen der 56. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Breslau vom 29. August bis 2. September 1909, Breslau 1909, 199-212, hier 199.

Der Redner beschwor seine Hörer, alles zu tun, um den Forderungen der Zeit gerecht zu werden, wo Altes stürze und es Sorge der Missionen sein müsse, dass neues Leben aus den Ruinen blühe. Die einzigartige Gelegenheit, bemerkte er weiter, die sich eben jetzt der Verbreitung des Glaubens biete, berge das Moment der Krisis in sich. Es handle sich nicht nur darum, jetzt oder etwas später Christi Wort zu verbreiten. Werde nämlich die Gelegenheit nicht genützt, genützt mit äußerster Anspannung aller Kräfte, dann siegten Mohammed, Buddha und Konfuzius; und von zwei Drittteilen der Erde werde Christus ausgeschlossen auf Perioden der Weltgeschichte.⁹

Die Breslauer Generalversammlung bekundete den Missionsgesellschaften und Missionsvereinen ihren Dank. Sie sprach die Erwartung aus, dass die Katholiken diese Vereine noch mehr unterstützten. Sie begründete dies mit der Stellung, die die Bekehrung der Nichtchristen im Heilswerk der Kirche nach dem Willen ihres göttlichen Stifters einnehme. Die Versammlung richtete mit besonderem Nachdruck die Aufmerksamkeit der deutschen Katholiken gerade zu einer Zeit auf das Wirken der Missionen, in der die vollendete Aufteilung der unzivilisierten Gebiete der Erde unter die christlichen Staaten und das wiedererwachende Nationalgefühl der nichtchristlichen und islamischen Kulturvölker die religiöse Zukunft der Heidenländer zur Entscheidung bringe. Auch wies sie auf die Tatsache hin, dass die hohen Ziele wahrer Kulturarbeit in den Kolonien ohne die ungehinderte Mitwirkung der Missionare nicht erreicht werden könnten. Sie empfahl daher dem tatkräftigen Wohlwollen der deutschen Katholiken alle Werke, die der Ausbreitung des heiligen Glaubens dienten: die Missionshäuser, die ihre Mitglieder als Apostel in die nichtchristliche Welt aussandten, sowie die Vereine, deren Gebete und deren Geldmittel die Erhaltung und Ausbreitung der Missionen bezweckten.¹⁰ Außerdem sollte der beachtliche Rückstand zu den Protestanten auf dem Gebiet des Missionswesens durch Gründung von Institutionen, die der Spezialisierung und Professionalisierung in Forschung, Lehre und Ausbildung, aber ebenso der Öffentlichkeitsarbeit dienen sollten, aufgeholt werden.¹¹

⁹ Ebd., 205f.

¹⁰ Ebd., 565. Auch die 1898 gegründete Konferenz der Missionsoberen, die längere Zeit durch Uneinigkeit und Konkurrenzdenken gelähmt war, definierte ihre Zielsetzung nun genauer, indem sie 1910 festlegte, dass jede reichsdeutsche Ordensprovinz, die eine ihr kirchenamtlich übertragene Mission unter Nichtchristen übernehmen, in der Konferenz vertreten sein könne. Diesen Vorschlag der Erweiterung hatte Josef Froberger (1871–1931), Provinzial der Weißen Väter, eingebracht und damit begründet, dass der »Aufschwung des Interesses für Mission seit dem Katholikentage von Breslau und das Auftauchen verschiedener Anregungen « eine »breitere Basis« der Superioren-Konferenz erheische, »damit die Missionen selbst als geschlossene Einheit all diesen Anregungen gegenüberstehen« (zitiert von LEUGERS, *Interessenpolitik* [wie Anm. 6], 37). Schon zehn Jahre zuvor hatte Arnold Janssen diesen engen Schulterschluss gewünscht (ebd.). Damals zählte die Superioren-

Konferenz zwanzig Mitglieder; sie gab sich 1912 Satzung und Geschäftsordnung. Der deutsche Episkopat stand diesen Bestrebungen zwar positiv gegenüber, doch Initiativen gingen von ihm nicht aus. Dagegen war das neue Missionsinteresse der deutschsprachigen Katholiken eine Bewegung der kirchlichen Basis. Dies äußerte sich auch in der großen Zahl kleiner Missionshilfevereine, die meist in enger Verbindung zu einzelnen Orden standen.

¹¹ So hieß es in einem Aufsatz: »Als weiterer Ansporn dazu soll uns in konfessioneller Hinsicht ein Blick auf die Parallelentwicklung des protestantischen Missionswesens dienen. Es ist bekannt, dass der ursprüngliche Protestantismus, nicht nur in seinen Vätern wie Luther und Calvin, sondern in seiner ganzen offiziellen Erscheinung bis tief ins 19. Jahrhundert hinein der Missionsidee wie der Missionstat gänzlich apathisch und interessenlos, wo nicht direkt oppositionell gegenüberstand. Aber seit einer Reihe von Jahrzehnten hat er sich in Deutschland wie in England und Amerika zu einer

Missionsbetätigung aufgerafft, die wenigstens bezüglich der materiellen Anforderungen das katholische Missionsbudget weit übertrifft. Ich bin der Letzte abzuleugnen, dass unser katholisches Deutschland viel, recht viel für die Heidenmission tut [...]; aber es bleibt doch Tatsache, dass die katholischen Missionsbeiträge finanziell an die protestantischen längst nicht herankommen [...]. Wäre es nun nicht beschämend, wenn wir uns in einer Sache, die von jeher zu den schönsten Blüten und Ruhmesblättern der katholischen Kirche gehört hat, in den Aufwendungen für die Heidenmission von den Andersgläubigen überfliegen ließen?« (Josef SCHMIDLIN, Die Notwendigkeit der Mitarbeit des heimatischen Klerus am Werke der Heidenmission, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 2 [1912] 189–198, hier 193f.); ferner: Friedrich SCHWAGER, Die pastoralen Mittel zur Hebung des heimischen Missions-sinnes, in: ebd., 269–282.

3 Reaktionen auf den Breslauer Katholikentag

In der Folgezeit berief man sich häufig auf den Breslauer Katholikentag, den man als »einen Markstein in der Entwicklung des katholischen Missionslebens« bezeichnet hat. Noch am Tagungsort verständigten sich Missionsinteressenten und Missionsobere über die Konstituierung eines Missionsausschusses und die Einberufung einer Konferenz. Diese fand am 22. Januar 1910 im Katholischen Vereinshaus zu Berlin statt und drängte vor allem auf die bisher sträflich vernachlässigte wissenschaftliche Beschäftigung mit der Mission, insbesondere der Missionsgeschichte.¹² Der Oblatenpater Robert Streit (1875-1930) schlug eine *Bibliotheca Missionum* sämtlicher Publikationen und Quellen über die Missionen und aus den Missionen vor. Diese sollten als Arbeitsinstrumente Material bereitstellen für eine exakte Missionsgeschichtsforschung und für wissenschaftliche Diskurse.¹³ P. Streit hatte früh mit missionsliterarischen Studien begonnen, die ihn zu dem großen Postulat der Pflege des Missionsapostolats durch die wissenschaftliche Theologie führten. In seinen Schriften *Die deutsche Missionsliteratur* von 1907¹⁴ und zwei Jahre später *Die theologisch-wissenschaftliche Missionskunde*¹⁵ sowie *Die Mission in Exegese und Patrologie*¹⁶ ging es ihm prinzipiell um die wissenschaftliche Behandlung der Mission und explizit um ihre Berücksichtigung in den theologischen Fachdisziplinen und Seminarien.¹⁷

Am 24. August 1910 referierte der am 29. März 1876 im elsässischen Sundgau geborene und am 10. Januar 1944 im KZ Schirmeck unter nicht aufzuklärenden Umständen zu Tode gekommene Josef Schmidlin auf dem Augsburger Katholikentag über Missionsförderung und Missionswissenschaft.¹⁸ Er schlug »Akademische Missionsvereine, missionswissenschaftliche Vorlesungen und Seminare als Aufgabe der Universitäten, speziell der theologischen Fakultäten sowie die Gründung einer missionswissenschaftlichen Zeitschrift« vor, wollte also Missionswissenschaft und Missionswerbung eng miteinander verbinden. Die von ihm vorgeschlagenen akademischen Mittel versuchte man umgehend zu verwirk-

¹² Die Konferenz der Missionskommission des Zentralkomitees der Katholikenversammlungen Deutschlands am 22. Januar 1910 im Kathol[ischen] Vereinshaus zu Berlin. *Offizieller Bericht*, erstattet namens des Zentralkomitees von Msgr. Dr. [Lorenz] WERTHMANN in Freiburg i. Br., Freiburg i. Br. 1910. In diesem Bericht, der eine detaillierte Bestandsaufnahme der bisher erfolgten Aktivitäten auf dem Gebiet des Missionswesens bietet, findet sich auch der Wortlaut des einstimmig angenommenen Antrags über die Missionen (ebd., 1f).

¹³ Die Missionsgeschichte in ihrer gegenwärtigen Lage und der Plan einer Missionsbibliographie. *Denkschrift*, im Auftrag des Missionsausschusses des Zentralkomitees der General-Versammlung der Katholiken Deutschlands, verfasst von P. Rob[ert] STREIT OMI in Hünfeld bei Fulda,

Freiburg i. Br. 1910, 10. Fürst zu Löwenstein, Vorsitzender des Missionsausschusses, hat die Denkschrift dem deutschen Episkopat, den Professoren der katholischen Fakultäten, den Regenten der Priesterseminare, den gelehrten Gesellschaften sowie den Orden und Kongregationen zur Kenntnisnahme zugesandt und sie allesamt zu einer Sitzung des Missionsausschusses am 24. August 1910 in Augsburg zu einer Besprechung bei Gelegenheit des Katholikentags eingeladen. Im folgenden Jahr verdeutlichte STREIT seine Vorstellungen in der weiteren Denkschrift *Über die Herausgabe einer Missionsbibliographie*, Freiburg i. Br. 1911. Diese Darlegungen wurden flankiert durch die Denkschrift von Josef SCHMIDLIN, *Über die Herausgabe missionsgeschichtlicher Quellen*, Freiburg i. Br. 1911.

¹⁴ Robert STREIT, *Die deutsche Missionsliteratur*, Paderborn 1907; erweitert 1910 ebd. und 1925 in Freiburg i. Br.

¹⁵ DERS., *Die theologisch-wissenschaftliche Missionskunde*, Paderborn 1909.

¹⁶ DERS., *Die Mission in Exegese und Patrologie*, Paderborn 1909.

¹⁷ Anton FREITAG, *Mission und Missionswissenschaft* (Steyler Missionsschriftenreihe 4), Kaldenkirchen 1961, 91.

¹⁸ Das Thema lautete: »Akademische Mittel zur Hebung der heimatlichen Missionspflege«. Die Broschüre erschien im Buchhandel unter dem Titel: *Akademische Mittel zur Hebung der heimatlichen Missionspflege* (Heidenmission). Promemoria, im Auftrage des Missionsausschusses des Zentralkomitees der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands, verfasst von Privatdozent Dr. SCHMIDLIN, Freiburg i. Br. 1910. Auch diese Denkschrift ist von Löwenstein an zahlreiche Entscheidungsträger versandt worden (siehe Anm. 13).

lichen. Er selber schuf im selben Jahr den Akademischen Missionsverein in Münster, dem sich bald weitere an anderen Hochschulen beigesellten, die eine rege Tätigkeit entfalteten. Ferner organisierte er mit der ihm eigenen Energie Missionskonferenzen und Missionsvereinigungen, vornehmlich für Geistliche, Lehrer und Lehrerinnen, um durch sie als Multiplikatoren den Missionsgedanken in breitere Kreise hineintragen zu lassen.

4 Errichtung des ersten Lehrstuhls für katholische Missionswissenschaft in Münster

Wie zuvor erwähnt, war das Thema »Mission« im katholischen Universitätsbetrieb ein Desiderat, das es dringend zu beseitigen galt. Im Frühjahr 1907 hatte sich Josef Schmidlin als erster Kandidat im Fach Kirchengeschichte an der 1903 neugegründeten Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Straßburg habilitiert. Wegen erheblicher Meinungsverschiedenheiten mit seinem elsässischen Landsmann Albert Ehrhard (1862-1940), Ordinarius für Kirchengeschichte, Patristik und Byzantinistik, der sich vehement gegen ein Verbleiben Schmidlins an der Universität ausgesprochen hatte, dabei von der Fakultät unterstützt, erwog dieser deshalb eine Umhabilitation. Zuletzt knüpfte er Kontakte mit der Theologischen Fakultät von Münster, die sich ihm gegenüber entgegenkommend zeigte. Am 27. April 1907 ließ sie ihn als Privatdozent für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte zu; die ministerielle Genehmigung traf am 13. August ein.¹⁹

Im Wintersemester 1909/10 hielt Schmidlin zusätzlich zu den Vorlesungen in Kirchengeschichte einmal in der Woche ein Kolleg über »Neuere Geschichte der auswärtigen Missionen, mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Kolonien«; die Vorlesung war unter den »Kolonialwissenschaften« rubriziert.²⁰ Im Sommer 1909 hatte nämlich das preußische Kultusministerium die Fakultäten aufgefordert, in den Vorlesungen auch das Kolonialwesen zu behandeln. Die Katholische Fakultät wandte sich an Schmidlin, der sich sogleich bereit erklärte. Daraufhin ersuchte diese den Minister, Schmidlin mit dem vakanten Extraordinariat für Dogmengeschichte und Patrologie zu betrauen, außerdem seinen Lehrauftrag für Kirchengeschichte zusätzlich auf Missionskunde auszustellen, eine Materie, »deren theologisch-wissenschaftliche Behandlung an den Hochschulen in neuerer

¹⁹ Max MEINERTZ, *Begegnungen in meinem Leben*, Münster/Westf. 1956, 38; Eduard HEGEL, Der Lehrstuhl für Missionswissenschaft und die missionswissenschaftlichen Studien-einrichtungen in der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster, in: Josef GLAZIK (Hg.), *Fünfzig Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster (1911-1961)*. Festschrift, Münster/Westf. 1961, 3-21, hier 5. Zu Person und Werk: Karl MÜLLER, *Josef Schmidlin (1876-1944)* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 47), Nettetal 1989; zu Josef Schmidlin ferner im Register von: Eduard HEGEL, *Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773-1964* (Münsterische Beiträge zur Theologie 30,1), 1. Teil, Münster 1966; DERS., ebd. (Münsterische Beiträge zur Theologie 30,2), 2. Teil, Münster 1971;

außerdem: Horst RZEPKOWSKI, Professor Dr. Josef Schmidlin, Begründer der katholischen Missionswissenschaft, in: *Verbum SVD* 35 (1994) 147-170; DERS., Zwischen Vision und Sendung – Zur Vorstellung der »Deutschen Kirche« bei Joseph Schmidlin, in: *ZMR* 80 (1996) 82-128; Karl MÜLLER, Deutung und Wirklichkeit. Zu dem Aufsatz »Zwischen Vision und Sendung« von Horst Rzepkowski, in: *NZM* 53 (1997) 115-129; Karl Josef RIVINIUS, Bemühungen von Josef Schmidlin um das katholische Schul- und Pressewesen in China (1913/1914), in: *China Heute* 30 (2011) 182-191.

²⁰ Die Konferenz der Missionskommission (wie Anm. 12), 40.

²¹ HEGEL, Der Lehrstuhl (wie Anm. 19), 6.

²² *Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen*, Freiburg i. Br. 1913, 16.

²³ Zitat in: LEUGERS, *Interessenpolitik* (wie Anm. 6), 50.

²⁴ Sitzungsbericht vom 4. Mai 1911, ebd.

²⁵ Einen markanten Beleg für diese beiderseitigen internen Schwierigkeiten und wechselseitige Emotionalisierung bietet ein Brief des Zentrumsleiters Karl Bachem an P. Kilian Müller, den Missionssekretär der Kapuziner auf Ehrenbreitstein, Köln, den 20. November 1915, in: Karl Josef RIVINIUS, *Errichtung des Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München* (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 30), Immensee 1985, 13-16.

Zeit infolge der kolonialen Aufgaben und Bestrebungen des deutschen Reiches immer mehr zum Bedürfnis« werde. Ganz im Sinn des Antrags traf am 20. August 1910 die Genehmigung des Ministeriums ein. Schmidlin war nun a. o. Professor, nicht nur für Dogmengeschichte und Patrologie, sondern auch für Missionskunde. Dabei handelte es sich nicht um die Etablierung eines neuen Extraordinariats, sondern lediglich um die Erweiterung eines bestehenden.²¹ Die rechtliche Konsolidierung der Missionswissenschaft erfolgte dadurch, dass der 1910 erteilte Lehrauftrag 1912 zur a. o. Professur und im Herbst 1914 zur ordentlichen Professur erhoben wurde. Ein Jahr danach erfolgten bereits die ersten Promotionen.

Neben dem allgemeinen Ziel der missionarischen Bewusstseinsbildung dienten die Vorlesungen über Missionskunde wesentlich dem Zweck, den künftigen Priestern und Seelsorgern während ihres Studiums eine gediegene Kenntnis über das Missionswesen und seine theologische Bedeutung, über die konkreten Gegebenheiten in den einzelnen Missionsgebieten und die Lebenssituation der in ihnen lebenden Menschen zu vermitteln. Denn wie könnte der Priester später auf der Kanzel, in der Schule, in den Vereinen von der Mission sprechen, die er selbst nicht kennengelernt habe? Das Sprechen über Mission ohne tiefere Kenntnis werde zur Phrase und die damit entfachte Begeisterung Strohfeuer.²²

Die Vereinigung der Ordensoberen verfolgte die Bestrebungen in Münster mit einem gewissen Argwohn. Sie befürchtete, dass in einer wesentlichen Angelegenheit über ihre Köpfe hinweg entschieden und sie mit nicht erwünschten Fakten konfrontiert werden könnte. Deshalb berieten die Oberen die neueren Entwicklungen auf dem missionswissenschaftlichen Gebiet bei einer außerordentlichen Sitzung am 3. Mai 1911 in Berlin unter Vorsitz des Provinzials der Weißen Väter Josef Froberger. Sie lehnten den geplanten Ausbau des missionswissenschaftlichen Schwerpunkts in Münster zu einem Kolonialinstitut entschieden ab. Wichtiger sei es, Studenten an die bestehenden Institute zu schicken, nämlich an das Orientalische Seminar in Berlin und das Kolonialinstitut in Hamburg, »und dort den Katholiken Geltung zu verschaffen«. Ansonsten wollten die Superioren keine ausschließliche Bindung an Münster. Laut Protokoll kamen sie überein, dass ihnen als Missionsoberen volle Freiheit verbleibe für die wichtige Frage der Beschickung der verschiedenen Institute; überdies gaben sie keinerlei Versprechen ab, auf Grund derer sie in Zukunft in ihrer Bewegungsfreiheit beschränkt wären.²³

Am folgenden Tag teilte Froberger auf der Sitzung des Missionsausschusses des Zentralkomitees der Katholikentage in Berlin im Namen der Missionsoberen mit, dass diese den Ausbau der missionstheoretischen Wissenschaften in Münster begrüßten, jedoch hinsichtlich der praktischen Seite ebenfalls die Offerten in Berlin und Hamburg schätzten. Im Übrigen seien sie gern bereit, die Vorlesungen [in Münster] nach Kräften zu beschicken.²⁴

Schmidlin unternahm enorme Anstrengungen, die neue Disziplin aufzuwerten, damit dem Lehrstuhl und sich selbst Prestige zu verschaffen. Im institutionellen Bereich und auf publizistischem Gebiet gelang ihm das mit Hilfe eines qualifizierten wissenschaftlichen Mitarbeiterstabs erstaunlich rasch. Weniger glücklich verliefen seine Bemühungen, eine stattliche Zahl von Hörern zu gewinnen. In den ersten Jahren litt der wissenschaftliche Vorlesungs- und Studienbetrieb unter einem chronischen Mangel an Studenten, und zwar nicht erst seit Ausbruch des Ersten Weltkriegs, infolge dessen die meisten Priesteramtskandidaten und Ordensleute als Soldaten einberufen wurden. Die Ursachen dafür lagen zum einen begründet im ungestümen, ja herrischen und aggressiven Verhalten Schmidlins, das häufig brüskierte, nicht selten zu unliebsamen Szenen und Konfrontationen führte, zum anderen fiel es den meisten Leitern von Orden und Kongregationen, deren Mitglieder meist einen vom Weltklerus verschiedenen Ausbildungsgang durchliefen, geraume Zeit schwer, für das an einer staatlichen Universität neu geschaffene Fach sich erwärmen zu lassen und Kandidaten aus ihren Reihen zum Studium nach Münster zu schicken.²⁵

5 Gründung der Zeitschrift für Missionswissenschaft

In seinen Ausführungen auf der Konferenz der Missionskommission des Zentralkomitees der Katholikentage am 22. Januar 1910 hatte P. Streit sich für die Gründung einer missionswissenschaftlichen Zeitschrift ausgesprochen als »eine gebieterische Forderung der Zeit«, denn ihr Mangel mache sich »in empfindsamer Weise« bemerkbar.²⁶ Dieses konstatierte Bedürfnis war nicht neu. So hatte beispielsweise schon 1898 Eberhard Limbrock (1859-1931), der vor seiner Ernennung zum Apostolischen Präfekten in Kaiser-Wilhelmsland 1895 zwölf Jahre als Missionar in Südshandong tätig gewesen war, die »Gründung einer wissenschaftlichen Zeitschrift zur Vorbereitung für den Missionseinsatz und die Obsorge für die Missionen« verlangt und dafür plausible Argumente angegeben. Nach seiner Überzeugung könnte die Zeitschrift »auch der Wissenschaft dienen und so der katholischen Missionstätigkeit mehr das Bürgerrecht verschaffen wie überhaupt großen Einfluss nach allen Seiten hin ausüben. Die Errungenschaften und Leistungen der früheren Missionare nach dieser Richtung, welche jetzt zumeist unter dem Staub der Bibliotheken vergessen liegen, könnten benutzt, und sofern der Inhalt auch wissenschaftlichen Wert oder Interesse biete, veröffentlicht werden. Die Missionare der Jetztzeit könnten unschwer durch entsprechende Fingerzeige angeleitet und in den Stand gesetzt werden, dass sie entsprechende Beobachtungen machen und brauchbare Berichte liefern [...]. Dadurch würde offenbar das Ansehen der katholischen Missionare und damit auch die Ehre unserer heiligen Religion ungemein steigen.« Limbrock wies weiter darauf hin, dass die zu Redakteuren des Periodikums zu bestimmenden Mitbrüder ihre Arbeit nicht dilettantisch verrichten dürften, um nicht ihrer Unprofessionalität wegen belächelt und verspottet oder im besten Fall bemitleidet zu werden, vielmehr müssten sie eine mehrjährige solide Ausbildung an Universitäten absolvieren.²⁷

Die Anregungen des erfahrenen und vorausschauenden Missionsoberen wurden von der Steyler Generalleitung jedoch nicht weiterverfolgt. Zehn Jahre später legte P. Friedrich Schwager (1876-1929), Redakteur des *Steyler Missionsboten*, Generalsuperior Janssen ein umfangreiches Manuskript vor, in dem er ebenfalls für eine allgemeine katholische Missionszeitschrift mit wissenschaftlichem Niveau plädierte, die sowohl Missionskunde und Missionspraxis als auch Missionstheorie umfassen sollte. Janssen erachtete es dagegen für besser, einen Hochschullehrer oder ein Mitglied eines älteren, verdienten Missionsordens dafür zu gewinnen. Als dann die Habilitationsschrift von Max Meinertz (1880-1965)

26 Robert STREIT, Die Pflichten und Aufgaben der Wissenschaft gegenüber der Mission, in: Konferenz der Missionskommission (wie Anm. 12), 37-43, hier 39 und 42.

27 Eberhard LIMBROCK, *Gutachten für das Dritte Steyler Generalkapitel 1897/98*, Steyl, den 22. Juli 1898, in: Archivum Generale SVD, Rom 0009-0022; das Memorandum ist ediert von Karl MÜLLER, Ein Beitrag zur Vorgeschichte der ZMR, in: ZMR 67 (1983) 137-144, hier 138-141. Im Anschluss an andere Autoren sieht Müller in Limbrock den Impulsgeber für die Zeitschriftengründung. Diese Annahme scheint mir jedoch aus zeitlichen Gründen und inhaltlichen Kriterien zu weit hergeholt. Viel eher dürfte die von P. Wilhelm Schmidt

SVD ins Leben gerufene Zeitschrift *Anthropos*, deren erstes Heft 1906 erschien und die in diversen Veröffentlichungen des Missionsausschusses erwähnt wird, den entscheidenden Anstoß gegeben haben. Näheres hierzu: Karl Josef RIVINIUS, *Im Dienst der Mission und der Wissenschaft*. Zur Entstehungsgeschichte der Zeitschrift *Anthropos* (Studia Instituti Anthropos, Vol. 51), Fribourg 2005, 105-116.

28 Max MEINERTZ, *Jesus und die Heidenmission*. Biblisch-theologische Untersuchung (Neutestamentliche Abhandlungen, Bd. 1, I + II), Münster 1908; 2., Neubearb. Aufl. 1925.

29 MEINERTZ, *Begegnungen* (wie Anm. 19), 40.

30 Josef SCHMIDLIN, Was wir wollen. Zur Einführung vom Herausgeber, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1 (1911) 5-10, hier 5.

31 Ebd., 7.

32 Ebd., 9. Zur Genese der Zeitschriftengründung in der Rückschau: Josef SCHMIDLIN, Wie unsere Missionswissenschaft entstand. Zu ihrem 20jährigen Bestand, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 20 (1930) 1-18, hier 2-5.

33 *Verhandlungen des Missionsausschusses des Zentralkomitees der Katholikenversammlungen Deutschlands am Freitag, den 16. August 1912, im großen Saale des Karlshauses zu Aachen*, Freiburg. i. Br. 1912, 5.

34 HEGEL, *Der Lehrstuhl* (wie Anm. 19), 7f.

*Jesus und die Heidenmission*²⁸, die sogleich viel Lob erfuhr, erschien und dieser im Frühjahr 1909 einen Ruf nach Münster erhalten hatte, stellte Schwager an ihn »die dringende Aufforderung, die Gründung einer missionswissenschaftlichen Zeitschrift in die Hand zu nehmen«. Sie sollte der Werbung für den Missionsgedanken wie auch der expliziten Förderung der Missionswissenschaft dienen. Meinertz, der die vorzügliche Bedeutung, ja zwingende Notwendigkeit des Plans zwar anerkannte, lehnte jedoch mit dem Hinweis ab, erst kürzlich das Neue Testament als Arbeitsgebiet gewählt zu haben, dem er treu bleiben wolle. Er erklärte sich aber bereit, das Zeitschriftenprojekt nach Kräften zu fördern und im Rahmen seiner Möglichkeiten mitzuarbeiten; die Leitung müsste allerdings ein anderer übernehmen.²⁹ Auf Schwagers hartnäckiges Drängen hin bemühte sich Meinertz, den ihm von seiner Straßburger Zeit her bekannten Schmidlin zur Übernahme der Redaktion zu bewegen. Dieser lehnte zunächst ab, schließlich gelang es Schwager aber doch, Schmidlin für die Gründung und Herausgabe einer solchen Zeitschrift zu gewinnen.³⁰

Anfangs war daran gedacht, dass Schmidlin allein oder mit einem oder zwei Missionsexperten aus den Orden als Redakteur fungierte. Dann aber setzte sich die Überzeugung durch, dass ein Gremium von Mitherausgebern – Theologieprofessoren, Mitglieder von Missionskongregationen und andere qualifizierte Personen – die redaktionelle Verantwortung übernehmen sollte. Die Hauptverhandlungen über sämtliche zu klärenden Punkte fanden am 5. Juni 1910 in Münster und am 24. August desselben Jahres in Augsburg statt. Im ersten Vierteljahresheft, das am 1. März 1911 erschien und in dem der Kölner Erzbischof, Kardinal Antonius Fischer (1840-1912), das Geleitwort geschrieben hat, legte Schmidlin in einem programmatischen Beitrag die Zielsetzung und das Bestreben der Zeitschrift als »Sammel-punkt missionswissenschaftlicher Arbeit« wie folgt dar: »Eine harmonische Vermählung zwischen Mission und Wissenschaft, eine Synthese, zu der Männer der Theorie und der Praxis, Vertreter der heimischen Theologie und der auswärtigen Missionen sich brüderlich die Hand reichen sollen. Beide sind ja zur Vollendung einer wahren Missionswissenschaft innigst aufeinander angewiesen.«³¹ Die wissenschaftliche Ausrichtung korrespondierte mit dem Wunsch, »dass die katholische Mission auch in den höheren Gesellschaftsklassen voll und ganz in ihre Rechte und in ihr Ansehen eingesetzt werde.«³²

Eineinhalb Jahre nach Erscheinen des ersten Hefts konnte Schmidlin im Missionsausschuss des Zentralkomitees der Katholikentage in Aachen berichten, dass die Zeitschrift derzeit neunhundert Abonnenten zähle und sich eines zahlreichen Mitarbeiterstabs erfreue, namentlich unter den Missionaren der verschiedenen Ordensgenossenschaften. Die Missionstheorie habe er als Herausgeber bewusst zurückhaltend behandelt. »Man habe nicht lehren, sondern vielmehr lernen wollen.«³³

Schmidlin beschränkte sein Engagement nicht auf die aus seinem Lehrauftrag sich ergebenden Veröffentlichungen und sonstigen Tätigkeiten, vielmehr intendierte er von Beginn an einen umfassenden Lehr- und Studienbetrieb auf breiter Basis. Bereits im Sommer 1911 ließ er unter den Fakultätsmitgliedern eine entsprechende Denkschrift zirkulieren. Ihre Quintessenz zielte auf die Etablierung eines Universitätsinstituts, das Träger der missionswissenschaftlichen Aktivitäten sein und außer den theologischen Fächern die Religionswissenschaft, Ethnologie und Linguistik umfassen sollte. Die Mehrheit der Fakultät sprach sich jedoch gegen das ambitionierte Projekt aus, hielt es stattdessen für geraten, schrittweise zu verfahren und zunächst den Erfolg der ersten Maßnahmen abzuwarten.³⁴

Bei einem anderen Gegenstand konvergierten Schmidlins Bestrebungen mit denen der Fakultät. Beide bemühten sich um eine Professur für Vergleichende Religionswissenschaft, die man als Ergänzung zur Missionswissenschaft wünschte. Schließlich erteilte der Kultusminister im Juni 1912 die Genehmigung zur Errichtung eines Extraordinariats für

Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft. Der von der Fakultät *primo loco* vorgeschlagene Würzburger Privatdozent Franz Josef Dölger (1879-1940), ein Gelehrter von später internationalem Ansehen, wurde am 27. Oktober 1912 auf den neuen Lehrstuhl berufen. Die erhoffte Kooperation zwischen Missions- und Religionswissenschaft blieb jedoch aus, da Dölgers prioritäres Interesse den antiken Religionen und dem Verhältnis des Christentums zu ihnen galt.³⁵

Erst aufgrund des Beschlusses der missionswissenschaftlichen Institutskommission und der Zustimmung der Schriftleitung erfolgte 1928 die Einbeziehung der Religionswissenschaft in das Arbeitsgebiet. Fortan firmierte das Periodikum unter *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Der neue Ordinarius für Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft in Münster, Johann Peter Steffens (1883-1955), zeichnete als verantwortlicher Mitherausgeber für diesen Fachbereich. Zur Begründung der Erweiterung heißt es: »Dadurch dürfte ein längst gehegtes Bedürfnis befriedigt werden, da katholischerseits weder für die Länder deutscher Zunge noch im Ausland oder international eine solche religionswissenschaftliche Zeitschrift besteht.«³⁶ Mit einer kurzen Unterbrechung hat Schmidlin die Zeitschrift, die in Fach- und Gelehrtenkreisen bald bekannt wurde, bis 1937 herausgegeben. Unter seiner Federführung erschienen siebenundzwanzig Bände.³⁷

6 Errichtung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen

Den Anstoß zur Gründung dieses Instituts hat der Zentrumsolitiker Matthias Erberger (1875-1921) auf der Konferenz des Missionsausschusses des Zentralkomitees der Katholikentage am 20. Januar 1911 im Reichstagsgebäude zu Berlin gegeben. Er hatte angeregt, sich beim Kolonialamt und dem Preußischen Kultusministerium um namhafte Geldmittel aus dem Afrika-Fonds zu bemühen, mit denen die geplante Publikation missionswissenschaftlicher Quellen und Abhandlungen wie auch der Missionsbibliographie finanziert werden könnte. Daraufhin stellte Fürst zu Löwenstein in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des Missionsausschusses den Antrag, dass ein Verein unter dem Titel *Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschung* gegründet werde. Diese Forschungsstätte sollte aus zwei Abteilungen bestehen, nämlich einer wissenschaftlichen

35 Ebd., 8.

36 Josef SCHMIDLIN, in: *Missions- und Religionswissenschaft* 18 (1928) 1-4, hier 1.

37 Das Fachorgan blieb bis zu Schmidlins Tod sein persönliches Eigentum. Durch das Verbot des nationalsozialistischen Regimes war das Erscheinen der *ZMR* 1941 für fünf Jahre unterbrochen worden. Über Genese, Entwicklung und Schicksal der Zeitschrift: MÜLLER, Josef Schmidlin (wie Anm. 19), 82-88 u. ö.; Josef GLAZIK, Fünfzig Jahre *ZMR*, in: DERS., *Fünfzig Jahre* (wie Anm. 19), 101-104; Johannes BECKMANN, Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, in: *NZM* 1 (1945), 3-11, hier 4 f; Mariano DELGADO /

David NEUHOLD, 90 Jahrgänge *ZMR* und 95 Jahre IIMF. Einige Aspekte ihrer Geschichte, in: *ZMR* 90 (2006) 275-298 (hier weitere Literaturhinweise!).

38 Josef GLAZIK, Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, in: DERS., *Fünfzig Jahre* (wie Anm. 19), 67-78, hier 67f.

39 Der Wortlaut der Satzung findet sich im Anhang der Werbebrochure [von Johannes PIETSCH], *Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen*, Freiburg i. Br. 1913, 34-40.

40 GLAZIK, *Das Internationale Institut* (wie Anm. 38), 68 Anm. 3. Am 30. November 1911 ist das Institut beim Amtsgericht in Münster i. W. in das Vereinsregister eingetragen worden.

41 [PIETSCH], *Das Internationale Institut* (wie Anm. 39), 7f.

42 Ebd., 34. In der Gründungssatzung werden Unterstützung und Förderung der Zeitschrift für Missionswissenschaft nicht eigens erwähnt.

43 Ebd., 35.

44 Ebd., 8.

45 Zur Entwicklung und dem theologischen Selbstverständnis des Instituts u. a. Robert STREIT, *Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen*. Ein Beitrag zur Geschichte des heimatischen Missionslebens und der missionswissenschaftlichen Bewegung in Deutschland (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte 45), Aachen 1923; Festschrift. Zum

Sektion und einer Finanzkommission, in das Vereinsregister eingetragen werden und juristischer Träger der projektierten Veröffentlichungen sein. Der Vorschlag fand allseits Zustimmung. Karl Bachem (1858-1945), ebenfalls wie die beiden zuvor genannten Personen ein Zentrumspolitiker, übernahm als Jurist die Aufgabe, mit Löwenstein die Satzung für die neue Institution zu entwerfen.³⁸

Auf der Versammlung vom 4. Mai 1911 in Berlin wurde von Vertretern der katholischen Missionswissenschaft die Bildung des Vereins befürwortet und die Satzung angenommen.³⁹ Aus missions- und kolonialpolitischen Gründen war zunächst Hamburg als Sitz des Instituts ins Auge gefasst worden, schließlich entschied man sich für Münster i.W.⁴⁰ Anlässlich des Katholikentags in Mainz erfolgte am 10. August 1911 im dortigen Priesterseminar der formelle Vollzug des Rechtsakts. Zum Vorsitzenden der Neugründung wurde Fürst zu Löwenstein gewählt; Schmidlin hatte die Leitung der wissenschaftlichen Kommission inne.⁴¹ In § 2 der Satzung ist als Zweck des Instituts »die Anregung und Förderung wissenschaftlicher Arbeiten und Forschungen jeglicher Art aus dem Gebiete des katholischen Missionswesens« festgelegt.⁴²

Gemäß § 3 wurde die Mitgliedschaft erworben durch Beschluss des geschäftsführenden Ausschusses. Mitglieder konnten sein Einzelpersonen sowie Vereine und Genossenschaften jeder Art.⁴³ Unter Leitung seines Vorsitzenden Löwenstein fand am 1. Dezember 1912 in Berlin die erste Generalversammlung nach seiner Gründung statt. Trotz eher bescheidener Werbearbeit zählte das Institut Anfang 1913 unter 67 Mitgliedern sieben Bischöfe und Weihbischöfe im Deutschen Reich, drei Domkapitel, ein erzbischöfliches Ordinariat, die Provinzoberen sämtlicher deutscher Missionsgesellschaften und neun Universitätsprofessoren.⁴⁴

Der missionswissenschaftliche Lehr- und Forschungsbetrieb an der Universität Münster wie auch der Ausbau des *Internationalen Instituts*⁴⁵ nahmen eine insgesamt günstige Entwicklung. Es war insbesondere Schmidlins Bemühungen zu verdanken, dass die neue Universitätsdisziplin über Deutschland hinaus im katholischen Raum hoffähig wurde und sie gegenüber der wissenschaftlichen Welt zu Ansehen gelangte. Allerdings kann nicht verschwiegen werden, dass manche Aufgaben, die man sich gestellt, und einige Ziele, die man sich gesetzt hatte, sich nicht haben verwirklichen lassen. Mangelnde Kooperation, innere Spannungen und Polarisierungen, hauptsächlich jedoch Schmidlins »Kampfnatur«⁴⁶ verhinderten neben sonstigen Faktoren eine rundum nutzbringende und erfolgreiche Arbeit. Unter dem wirkungsgeschichtlichen Aspekt betrachtet ist dennoch Beachtliches geleistet worden.⁴⁷

75-jährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, in: ZMR 75 (1986), Heft 2/3.

46 Einer vertraulichen Information zufolge war Schmidlin nicht nur bei den Missionsleuten sehr in Misskredit geraten, sondern selbst bei der Regierung in Berlin. »Nach dem Kriege wolle man gegen ihn vorgehen. Man nähme Schmidlin den Kampf gegen die Societas Jesu und P. [Amandus] Acker [Provinzial der Spiritaner und eine der markantesten Missionsgestalten der damaligen Zeit] übel. Der SVD würde nichts geschehen, da Professor Dr. Schmidlin mit der SVD eins sei (quod tamen non est verum). P. Schwager sei Schuld an allem, da

er Prof. Schmidlin auf den Schild gehoben [...] In Wirklichkeit wird P. Schwager doch wohl schon manchmal gesagt haben: *Die Geister, die ich rief, die werd' ich nicht mehr los*. Schmidlin ist m. E. eine Gefahr für die ganze Missionssache, aber Schmidlin nicht allein, sondern die ganze Universität« (Generalsuperior Nikolaus Blum SVD, Tagebuch, Eintrag vom 11. September 1915). Zu den hier angesprochenen Querelen: LEUGERS, *Interessenpolitik* (wie Anm. 6), 101-111.

47 Die Vorgänge und vielfältigen Aktivitäten im Kreis um Josef Schmidlin in Münster, aber auch die Einsicht weltblickender Persönlichkeiten, dass eine in vielerlei Hinsicht total gewandelte Zeitsituation eine entsprechende

Neuorientierung sowie eine profunde Kenntnis der kolonialen und missionarischen Wirklichkeiten gebieterisch erheischten, zeitigten Rückwirkungen unter anderem auf Bayern und Österreich. Ein Jahr nach Erteilung eines missionswissenschaftlichen Lehrauftrags an Schmidlin erhielt der Privatdozent Dr. Albert Michael Königer auf Antrag des Dekans der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München vom Königlich-Bayerischen Staatsministerium einen Lehrauftrag für Missions- und neueste Kirchengeschichte. Bereits das erste Kolleg im Sommersemester 1911 mit dem Thema »Übersicht über die neuere Missionsgeschichte« stieß auf reges Interesse.

7 Schlussbemerkungen

Die Veranstalter des Symposions haben das mir vorgegebene Thema des Vortrags mit einem Fragezeichen versehen. Mir ist nicht bekannt, welchen Bedeutungsinhalt sie dem Begriff Prophetie bei der Konzeption der Festveranstaltung zugrundegelegt haben. Sie verwenden ihn ohne nähere Erklärung. So heißt es beispielsweise im Programmentwurf vom Januar 2011: »Das prophetische Erbe der Mission bildet den Horizont, auf dem das Symposion [...] eine theologische Vertiefung im Hinblick auf ›Geistesgegenwart‹ in den Kulturen und die globale Verantwortung der Mission anzielt.«

Ich fasse den Terminus »Prophetie« als ein Kommunikationsgeschehen im weitesten Sinn auf. Propheten sind danach Individuen, die die Zeichen der Zeit als Kairos proleptisch hellseherisch erkennen, den klaren Durchblick haben und als innovative Impulsgeber demgemäß interaktiv wie nachhaltig reagieren. Nach dieser Begriffsbestimmung waren die maßgeblichen Akteure auf dem Gebiet des deutschen katholischen Missionswesens am Anfang des 20. Jahrhunderts keine Propheten. Sie reagierten auf Bestehendes, Ideen, Initiativen und Entwicklungen, die im protestantischen Raum teilweise bereits konkrete Formen angenommen hatten. Hatte Schmidlin in seinen frühen Veröffentlichungen noch den Eindruck erweckt, als sei die katholische Missionswissenschaft gleichsam aus dem Nichts entstanden, so konzidierte er selber im weiteren Verlauf einschränkend, dass unterschiedliche Ansätze bereits vorhanden waren und Kräfte verschiedener Art auf das Werden der katholischen Missionswissenschaft eingewirkt hatten.⁴⁸ Die damals diesbezüglich Agierenden waren gleichwohl Personen, die die Wichtigkeit und urgierende Verpflichtung zur Verkündigung der Frohen Botschaft wie auch die Bedeutung der Missionswissenschaft deutlich erkannt, in einer engagierten Aktionsgemeinschaft programmatische und zukunftsweisende Entscheidungen gefällt sowie entsprechende konstruktive Maßnahmen in Angriff genommen und exzellente Pionierleistungen vollbracht haben. Dabei kommt Josef Schmidlin als dem Begründer der katholischen Missionswissenschaft ein prioritäres Verdienst zu.

Bald wurde mit dem Aufbau einer eigenen Missionsbibliothek ein bescheidener Anfang gemacht. Infolge von Königers Ernennung zum außerordentlichen Hochschul-Professor an das Bamberger Lyzeum erhielt Dr. Johann Baptist Aufhauser, Privatdozent für Kirchengeschichte, am 2. Dezember 1911 den formellen Lehrauftrag für Missionsgeschichte und neueste Kirchengeschichte. Die Verhandlungen wegen Etablierung eines Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Münchener Universität wurden durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges im Sommer 1914 unterbrochen. Erst vier Jahre später genehmigte das Kultusministerium die etatmäßige außerordentliche Professur für Missionswissenschaft in der Theologischen Fakultät. Mit Wirkung vom 1. Oktober 1918 erhielt Aufhauser das Extraordinariat. Einzelheiten hierzu: RIVINIUS, *Errichtung* (wie Anm. 25), 23–32.

⁴⁸ In seiner siebenseitigen Besprechung von Schmidlins 1919 erschienenen *Missionslehre* machte etwa Johannes Warneck, Sohn von Gustav Warneck, einleitend auf dessen eigene Bemerkung aufmerksam, dass er wegen mangelnder Vorarbeiten auf katholischer Seite oft auf protestantische Autoren, namentlich Gustav Warneck, zurückgegriffen habe. Dazu bemerkt der Rezensent: »Natürlich sieht sich Sch[midlin] öfters genötigt, mehr oder weniger scharf gegen W[arneck] zu polemisieren, aber das tritt doch zurück gegenüber den weiten Wegstrecken, die er mit ihm gemeinsam geht. Er ist gerecht genug, vieles aus W's Missionslehre, die reichlich zu Wort kommt, anzuerkennen und *cum grano salis* für die römische Mission auszumünzen, ohne natürlich seinen katholischen Standpunkt je preiszugeben« (in: *AMZ* 46 [1919] 157–163, hier 157).

⁴⁹ Thomas OHM, Joseph Schmidlin, in: *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (1947/1948) 3–11, hier 8.

Bei aller berechtigten Kritik an seiner Person muss man ihm historische Gerechtigkeit zuteilwerden lassen. Denn es trifft zu, was Thomas Ohm (1892-1962) OSB, der 1946 Schmidlins Lehrstuhl übernommen hatte, in seiner um Differenzierung bemühten Würdigung des Altmeisters der katholischen Missionswissenschaft geschrieben hat: »Bei Schmidlin haben sich viele Theologen missionswissenschaftliches Wissen und Begeisterung für das Werk der Glaubensverbreitung geholt. Viele Missionare sind von ihm mit wertvollen Kenntnissen und Anregungen in die fernen Länder gezogen. Zahlreiche Gelehrte haben bei ihm das wissenschaftliche Arbeiten gelernt und den Wert der Schmidlinschen und Münsterschen Schule durch bedeutende Arbeiten bewiesen. Auch derjenige, welcher bei Schmidlin Brot für sein inneres Leben suchte, ist bei ihm oft genug auf die Rechnung gekommen.«⁴⁹

Zusammenfassung

Der Beitrag zeichnet die Anfänge missionswissenschaftlicher Initiativen unter den Katholiken in Deutschland nach, nämlich den Beginn des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen sowie der Zeitschrift für Missionswissenschaft (und Religionswissenschaft). Dabei wird auf die Bedeutung der Katholikentage für die Missionswissenschaft eingegangen, v.a. die des Breslauer Katholikentags 1909. Dieser wurde zu einem »Markstein« künftiger missionswissenschaftlicher Entwicklungen, die eng mit dem Namen Joseph Schmidlin und dessen Lehrstuhl in Münster verbunden sind. Vor allem Zentrumspolitiker schufen die Gefäße, die in späterer Folge für die katholische Missionswissenschaft vieles ermöglichten.

Abstract

The contribution traces the beginnings of missiological initiatives among Catholics in Germany, namely the foundation of the International Institute for Missiological Studies as well as the launching of the *Zeitschrift für Missionswissenschaft (und Religionswissenschaft)* [Journal for Missiology (and Religious Studies)]. In the process it looks at the Conventions of German Catholics with respect to their significance for missiology, above all the Breslau Convention of German Catholics in 1909. This became a »milestone« for future missiological developments which are closely connected to the name of Joseph Schmidlin and his university chair in Muenster. Politicians of the German Center Party in particular created the frameworks which later made many things possible for Catholic missiology.

Sumario

El artículo esboza el comienzo de la misiología bajo la iniciativa de los católicos alemanes, es decir el nacimiento del Instituto Internacional para Investigaciones Misiológicas y de la *Zeitschrift für Missionswissenschaft (und Religionswissenschaft)*. Se resalta el significado para la misiología de los »Katholikentage«, sobre todo del de Breslau en 1909, que se convirtió en un mojón para los desarrollos misiológicos posteriores protagonizados por Joseph Schmidlin y su cátedra en Münster. Políticos del partido del centro crearon los moldes que después harían posible muchas cosas para la misiología católica.

Die Zeichen der Zeit im Lateinamerika von heute: Wege für die Mission

Für eine Prophetie einer »gemeinsamen Mission«,
der Würde der Frauen und der Ausübung der Spiritualität
im städtischen Raum

von Virginia R. Azcuy

Für die Kirchen Lateinamerikas ist es heutzutage nicht möglich, über »Mission und Prophetie« außerhalb jenes Horizonts zu sprechen, der von der entscheidenden Etappe zwischen der Eröffnung des Zweiten Vatikanums im Jahr 1962 und der 2. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1968 in Medellín vorgegeben wurde.¹ 2007, fast vier Jahrzehnte später, wird in dem Schlussdokument der Bischofskonferenz in Aparecida mit einer gewissen Dringlichkeit daran angeknüpft, wenn es heißt: »Die Kirche ist aufgerufen, ihre Sendung unter den neuen Bedingungen Lateinamerikas und der Welt gründlich zu überdenken und sie in Treue mutig wieder aufzugreifen« (DA 11). Auf ebendieser Konferenz erarbeiteten die katholischen Bischöfe im Dialog mit Theologinnen und Theologen sowie verschiedenen Mitgliedern des christlichen Gottesvolkes ein herausforderndes Missionsprogramm, das eine plurale Reflexion in unserem Kontinent hervorrief.² Die Rezeptionsphase des Dokuments dauert an und entfaltet sich in einem Prozess, in dem ungenügende Aspekte ergänzt und neue Perspektiven eröffnet werden.³ In diesem Kontext möchte ich mich auf der Suche nach einer Aktualisierung der heutigen Theologie der Zeichen der Zeit⁴ auf folgende drei Fragestellungen konzentrieren, die ich für zentral erachte: 1) Eine »gemeinsame Mission« als Paradigma für eine pastorale Umkehr dahingehend, dass das ekklesiologische Subjekt der Mission neu zu bedenken ist; 2) die Würde der Frauen und die Notwendigkeit, diese auch in der vorrangigen Option für die Armen und Ausgeschlossenen als eine vorrangige Option für die armen und ausgeschlossenen Männer und Frauen auszudrücken; und 3) die Ausübung und das Leben einer christlichen Spiritualität in städtischen Gebieten. Aus meiner Perspektive einer auf der südlichen Erdhalbkugel lebenden und arbeitenden katholischen Theologin ist mein Anliegen dabei, drei Aneignungsmöglichkeiten der Beschlüsse von Aparecida anhand einer weiten und pluriformen Rezeption aufzuzeigen.

1 Die Zeichen der Zeit in Lateinamerika und ihre Lesart in Medellín

Die Theologie der Zeichen der Zeit als lehramtliches Erbe des II. Vatikanums in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* wirkte sich prophetisch auf das Nachsinnen über die Präsenz der Kirche in Lateinamerika aus. Das Zeichen der Zeit, das am stärksten die Kirche des Konzils herausforderte, war laut Paul VI. die Veränderung der zeitgenössischen Welt, die durch die Merkmale des Übergangs, der Verwirrung, des Widerspruchs und der Angst geprägt war. Nicht zuletzt im Lichte von *Gaudium et Spes* und der Enzyklika *Populorum*

*Progressio*⁵ beschäftigte sich die 1968 in Medellín stattfindende Zweite Generalversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrats mit der Rolle der Kirche im Wandlungsprozess Lateinamerikas. Die damals dort von den Bischöfen gelebte Kollegialität rief ein neues Kirchenverständnis hervor: »Jetzt ist der Augenblick gekommen, mit schöpferischem Elan das Handeln zu entwickeln, das an der Zeit ist und das mit der Kühnheit des Geistes und der Ausgewogenheit Gottes zu Ende geführt werden soll.«⁶ Dabei handelte es sich nicht um eine einfache Anwendung, sondern um eine Interpretation des II. Vatikanums, die ihren Ausgangspunkt in der sozio-historischen Situation Lateinamerikas hatte. Das Dilemma oder der kritische Punkt von Medellín war weniger die Unterscheidung des Erkennungszeichens *jener* Zeit, nämlich der vorherrschenden Unterentwicklung, als vielmehr die Unterscheidung des Strebens nach Gerechtigkeit und den vom Heiligen Geist vorangetriebenen Wegen, um Gerechtigkeit zu erlangen. Erforderlich waren aus der geschichtlichen Erfahrung gewachsenes Wissen, politische Klugheit und pastorale Weisheit, um so zu einem praktischen Urteil über zweckmäßige Beschlüsse gelangen zu können.⁷

Für die Teilnehmer der 2. Generalversammlung in Medellín war es offensichtlich, dass dort eine neue pastorale Methode in Gang gesetzt worden war und dass das Ergebnis als ein neues Pfingsten betrachtet werden konnte im Sinne eines neuen prophetischen Bewusstseins, das ein Aufwachen der lateinamerikanischen Kirche bedeutete. Zu den Zeichen der Zeit in Medellín vermerkte McGrath: »Hätte jemand auf den ersten Blick gedacht, dass das große Zeichen der Zeit auf unserem Kontinent die Sorge um die Entwicklung sein würde, er hätte recht bekommen. Jedoch handelt es sich um ein Zeichen, dem mehrere Aspekte, nämlich die bereits aufgezeigten [des Umschwungs, der Wertschätzung des Persönlichen und des Zeitlichen wie auch der weltweiten Perspektive] zugrunde liegen, und das nur im Lichte dieser Aspekte zu verstehen ist.«⁸ Zweifellos stachen in Lateinamerika die Realität der Armen und die Armut als eins der vorrangigen Zeichen der Zeit hervor und stellten einen einzigartigen Orientierungspunkt auf dem pastoralen und theologischen Weg unserer Kirchen dar. In Bezug auf die Rezeption in Argentinien wies Lucio Gera darauf hin, dass Medellín einen zweifachen Weg eröffnete: den Weg der Armut der Kirche, nämlich wie man sich arm macht, und den Weg der Armen als Dienst an und als Solidarität mit ihnen.⁹

1 Vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, Prefazione, in: Silvia CATENA, *In populo pauperum*. La Chiesa Latino-americana dal Concilio a Medellín (1962-1968), Bologna 2007, xi.
2 Vgl. AMERINDIA, *Tejiendo Redes de Vida y Esperanza*. Cristianismo, sociedad y profecía en América Latina y el Caribe, Bogotá 2006; Víctor M. FERNÁNDEZ/Carlos M. GALLI, *Discípulos misioneros*. Marco teológico-pastoral para la Quinta Conferencia de Aparecida, Buenos Aires 2006; Samuel YÁÑEZ/Diego GARCÍA (Hg.), *El porvenir de los católicos latino-americanos*. Hacia la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida 2007), Santiago de Chile 2006; AMERINDIA, *La Misión en cuestión*. Aportes a la luz de Aparecida, Montevideo/Bogotá 2009. Zitiert als *La Misión en cuestión*.
3 Vgl. José C. CAAMAÑO, Cristo y la vida plena. Aportes a la recepción de Aparecida, in: *Teología* 94 (2007)

445-456, 446; Carlos M. GALLI, Aparecida ¿un nuevo Pentecostés en América Latina y el Caribe?, in: *Criterio* 2328 (2007) 362-371, 363; Agenor BRIGHENTI, Pedagogia y método para una recepción creativa de Aparecida, in: AMERINDIA, *La Misión en cuestión* (wie Anm. 2), 229-240.
4 Vgl. Fernando BERRÍOS/Jorge COSTADOAT/Diego GARCÍA (Hg.), *Signos de estos tiempos*. Interpretación teológica de nuestra época, Santiago de Chile 2008. Zitiert als *Signos de estos tiempos*; Virginia R. AZCÚY, Lo Spirito e i Segni di questi tempi. Eredità, validità e avvenire di un discernimento teologico, in: *Concilium* 47 (2011) 123-135.
5 Vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, Desarrollo: nuevo nombre de la paz. A los treinta años de la Populorum Progressio, in: Ricardo FERRARA/Carlos M. GALLI (Hg.), *Presente y futuro de la Iglesia en América Latina*.

Homenaje a Lucio Gera, Buenos Aires 1997, 445-458, 453.

6 SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, México 1976, Bd. 2: Conclusiones, 41. Zitiert als *II Conferencia* 2.

7 Vgl. Lucio GERA, Teología de los procesos históricos y de la vida de las personas, in: Virginia R. AZCÚY/José C. CAAMAÑO/Carlos M. GALLI (Hg.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, Buenos Aires 2007, Bd. 2, 869-890, 888f.

8 Marcos MCGRATH, Los signos de los tiempos en América Latina hoy, in: *II Conferencia* (wie Anm. 6), Bd. 1: Ponencias, 73-100, 97.

9 Lucio GERA, San Miguel, una promesa escondida, in: AZCÚY/CAAMAÑO/GALLI (Hg.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, Bd. 2 (wie Anm. 7), 271-295, 279.

Die Mission der katholischen Kirche Lateinamerikas, die durch den Prophetismus von Medellín und das Aufkommen der Theologien der Befreiung angestoßen wurde, erlangte einen neuen Impuls und ihre theologische Reife auf der 3. Generalversammlung der Bischöfe 1979 in Puebla. Dort fand die in Medellín geforderte Zentralität der Förderung der menschlichen Würde ihren Platz in dem Vorschlag einer durch die vorrangige Option für die Armen geprägten Evangelisierung.¹⁰ Ausgehend von diesem Vorrang galt es, die Augen für das Neue im Handeln Gottes in der Geschichte offen zu halten: »Um sicherzustellen, dass die Adressatinnen und Adressaten des Evangeliums heute und immer die Armen sein werden, wird die Theologie der Befreiung ihre Methode nicht verraten noch sich der Geschichte der Neuigkeit des Geistes verschließen.«¹¹ Die Entwicklung der lateinamerikanischen Theologie und die Ausweitung des Paradigmas der Befreiung in andere Kontexte hinein zeigen das Wachstum und die Tragweite ihres prophetischen Charakters, ohne dass dabei die vorrangige Option für die Armen an Kraft verlieren würde. Die neuen Subjekte, die in das geschichtliche und kirchliche Bewusstsein hereinbrechen, sind die Frauen, die Indigenen, die Afroamerikanerinnen und Afroamerikaner sowie die so genannten »niños/as en riesgo«, womit in soziologischer Sprechweise die Mädchen und Jungen bezeichnet werden, die durch Gewalt, Alkohol, Drogen, Kriminalität, Menschenhandel etc. gefährdet sind.¹²

2 Das Missionsprojekt von Aparecida

Auf der Bischofskonferenz von Aparecida beschäftigte man sich mit der Lage des Christentums in Lateinamerika und der Karibik: Derzeit lebt in Nord- und Südamerika die Mehrheit aller Christen weltweit.¹³ Überraschend ist dabei die Zahl der autonomen Christen, also derjenigen Gläubigen, die keiner kirchlichen Institution angehören, am bedeutsamsten jedoch das Phänomen der Pfingstbewegung.¹⁴ In diesem Kontext einer *Metamorphose des Religiösen*, die eindeutig ein Zeichen unserer Zeit ist,¹⁵ stellt die Konferenz von Aparecida eine bei uns sehr geschätzte, tiefgreifende Herausforderung zur Missionsarbeit vor. Nach Clodovis Boff handelt es sich um den »Gipfelpunkt des lateinamerikanischen und karibischen Lehramtes [...], der eine neue Etappe in der kirchlichen Mission auf dem Kontinent einläutet.«¹⁶ Für den brasilianischen Theologen besteht der Erfolg der 5. Bischofskonferenz darin, dass sie »den Glauben als existenzielles Ereignis, als ›Gemeinschaftserfahrung‹ vorstellt, [...] sich gänzlich in den Bereich der Spiritualität, des innersten und lebendigsten Teils des Glaubens versetzt.«¹⁷ Unter dem Gesichtspunkt der

10 Vgl. Lucio GERA, Evangelización y promoción humana, in: AZCUY/CAAMAÑO/GALLI (Hg.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, Bd. 2 (wie Anm. 7), 297–364.

11 Jorge COSTADOAT, Los signos de los tiempos en la teología de la liberación, in: *Signos de estos tiempos* (wie Anm. 4), 131–148, 145.

12 Vgl. José Oscar BEOZZO/Peter HÜNERMANN/Carlos SCHICKENDANTZ, *Nuevas pobrezas e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, Córdoba 2006.

13 Siehe dazu: Oscar BEOZZO, El cristianismo en América Latina y el Caribe, in: AMERINDIA, *Tejiendo Redes de Vida y Esperanza* (wie Anm. 2), 187–218.

14 In Lateinamerika und der Karibik verzeichneten die Katholiken während der ersten 7 Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts einen Zuwachs, der sie von 47,7% auf 53,9% aller Christen brachte. Während der folgenden 3 Jahrzehnte sank ihr Anteil dann auf 52,8%. Die Pfingstgemeinden stellten gegen Ende des Jahrhunderts mit 27,2% den zweitgrößten Anteil aller Getauften. Vgl. El cristianismo en

América Latina y el Caribe (wie Anm. 13), 190ff.

15 Vgl. Samuel YÁÑEZ, Las metamorfosis de la religiosidad, in: YÁÑEZ/GARCÍA (Hg.), *El porvenir de los católicos latinoamericanos* (wie Anm. 2), 37–41.

16 Siehe dazu: Zeitschrift des »Instituto Humanitas Unisinos«: <http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php>.

17 Boff auf <http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php> (wie Anm. 16).

Missionsarbeit geht es darum, die extrovertierte, ekstatische Dimension der Kirchen zu entwickeln; es wird zu einer pastoralen Umkehr im Sinne der Missionsarbeit aufgerufen.

Die Herausforderung der von Prozessen der Desinstitutionalisierung des Christentums und neuem Suchen nach Spiritualität begleiteten religiösen Veränderungen lädt zu einer Neugestaltung der Glaubensgemeinschaften und Missionsformen ein; sie rüttelt die Kirchen aus ihrer Bequemlichkeit und innerlichen Eingeschlossenheit auf.¹⁸ Die missionarische Botschaft von Aparecida lässt sich aus dem Aufruf zur »pastoralen Umkehr« ablesen, welche darin besteht, »die morsch gewordenen Strukturen, die der Weitergabe des Glaubens nicht mehr dienen, aufzugeben« (DA 365), »pastoral immer neu umzukehren«, »alles dafür zu tun, dass das Reich des Lebens errichtet werde« und »spirituelle, pastorale und institutionelle Reformen« (DA 366, 367) einzuleiten. Es wird vorgeschlagen, »von einer rein bewahrenden Pastoral zu einer entschieden missionarischen Pastoral überzugehen« (DA 370), und zwar nicht im traditionellen Sinne einer punktuell erfolgenden »großen Kontinentalmission«, sondern in dem eines Erfahrens der Kirche »im Missionszustand«.¹⁹ Zu den Strategien für die bestimmte pastorale Umkehr zählen: ein Pastoralprojekt unter Mitbestimmung aller, die Unterteilung der Pfarreien in kleinere territoriale Einheiten, um eine größere Nähe zu den Menschen zu ermöglichen, und Einführung neuer Formen des missionarischen Voluntariats (DA 371-372).

Mit Blick auf die Adressaten, die Völker Lateinamerikas und der Karibik, bemerkt Víctor M. Fernández, dass bei Betrachtung der drei großen, das Dokument strukturierenden Themenbereiche – Leben, Missionare, Jünger – »der Dreh- und Angelpunkt der Thematik der ist, dass »unsere Völker in ihm das Leben haben sollen«. Damit wird das Ziel jedes kirchlichen Handelns aufgezeigt: »Denn Jesu Vorschlag für unsere Völker, *der Grundgedanke der Mission*, ist die Verheißung eines Lebens in Fülle für alle« (DA 361).²⁰ Im 8., dem Reich Gottes und der Förderung menschlicher Würde gewidmeten Kapitel, heißt es: »Unsere Mission, durch die unsere Völker in ihm das Leben haben sollen, beweist unsere Überzeugung, dass in dem von Jesus geoffenbarten lebendigen Gott das Leben seinen Sinn, seine Fruchtbarkeit und seine Würde findet. Uns drängt der Auftrag, unseren Völkern die Fülle und das Glück des Lebens weiterzugeben, das Jesus uns bringt, damit jeder Mensch gemäß der ihm von Gott verliehenen Würde leben kann.« (DA 389) Die vorrangige Option für die Armen wird in Aparecida als dem christlichen Glauben implizite Wahrheit bekräftigt.²¹ Der Linie der 4. Konferenz von Santo Domingo folgend wird auch in Aparecida die Lage der indigenen und afroamerikanischen Gemeinschaften im Zusammenhang mit dieser Option gesehen,²² die Gender-Perspektive wird jedoch nicht mit diesem Punkt in Verbindung gebracht, auch wenn sie implizit das gesamte Schlussdokument durchzieht.²³ Weitere an dem pastoralen

18 Virginia R. AZCÚY, *Sed de espiritualidad en la ciudad. El reto de un signo de estos tiempos*, in: <http://www.pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de> [19.7.2011]; aus dem Spanischen übersetzt von Miriam Leidinger: *Der Durst nach Spiritualität in der Stadt. Die Herausforderung eines Zeichens der Zeit*, in: Mariano DELGADO/Michael SIEVERNICH (Hg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität*. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911-2011, St. Ottilien 2011, 140-152.

19 Vgl. Olga Consuelo VÉLEZ CARO, *Aparecida y la »conversión pastoral«*. Una reflexión a partir de la V Conferencia, in: *Nuevo Mundo* 11 (2009) 83-100.

20 Víctor M. FERNÁNDEZ, *Estructuras internas de la vitalidad cristiana. La vida digna y plena como clave de interpretación de Aparecida*, in: *Teología* 94 (2007) 419-443, 424.

21 Vgl. BENEDIKT XVI., *Eröffnungsrede vom 13. Mai 2007*, in: *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Buenos Aires 2007, Nr. 3.

22 Vgl. Eleazar LÓPEZ HERNÁNDEZ/Silvia Regina DA SILVA, *Una misión descolonizadora de nuestras mentes en relación con los afrodescendientes*, in: *AMERINDIA, La misión en cuestión* (wie Anm. 2), 129-142, 143-152.

23 Vgl. Virginia R. AZCÚY, *Christologischer Glaube und Würde der Frauen. Vorschläge zu einem Weg der Enthüllung und der Partnership*, in: Virginia R. AZCÚY/Margit ECKHOLT (Hg.), *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft*, Münster 2009, 167-178.

Missionsprojekt hervorzuhebende Themen sind angesichts der neuen, bei Evangelisierung und Unterscheidung der Zeichen der Zeit zu berücksichtigenden Szenarien die Sorge um Umwelt und Biodiversität mit den Schwerpunkten Amazonien und Antarktis,²⁴ die zunehmende Landflucht, die im lateinamerikanischen Kontext mit einer ausgeprägten, das »Recht auf Stadtleben« in Frage stellenden Gesellschaftsspaltung einhergeht, sowie aus missionarischer Perspektive die urbane Pastoral der Kirchen.²⁵

3 »Gemeinsame Sendung«, die Prophetie der *Partnership*

Um das Primat der Missionsarbeit hervorzuheben, schreiben Stephen Bevans und Roger Schroeder: *the Mission has a Church*, und deshalb müssten viele Dinge abgeschafft werden: klerikale Privilegien ebenso wie Einschränkungen bei den Laienämtern, bei der Rolle der Frauen in der Pastoral und bei der Entscheidungsfindung in den Kirchen.²⁶ Ich möchte mich hier auf das von der Mission geforderte kirchliche Subjekt konzentrieren und auf die verschiedenen Initiativen und Charismen von Laien in Kirchen und Zivilgesellschaft als Zeichen unserer Zeit eingehen. Eine Bestandsaufnahme, die anhand soziologischer und pastoraltheologischer Studien dazu beiträgt, deren Praktiken christlichen Engagements in Kirche und Welt sichtbar zu machen, verhilft zu einem neuen Bewusstsein über die Vielfalt der Dienste an der *Communio*.²⁷ Was den Bereich des *Cono Sur* betrifft, wurde kürzlich in Santiago de Chile unter dem Namen »Iglesia entre todos« (Kirche aller miteinander) eine Laieninitiative einberufen.²⁸ Im März 2011 wurde sie mit einem offenen Brief bekannt gemacht, dessen Zweck es war, die Sichtweise von katholischen Laien darzustellen und zum Dialog einzuladen. In dem Brief werden die Herausforderungen angesprochen, die sich im Hinblick auf das Land und die Kirche stellen: vielfältige soziale Brüche, Ungleichheit im Bildungssystem, Notwendigkeit der Einsicht in Diversität, Macht und Missbrauch in der kirchlichen Organisation, das Gefühl der Ausgeschlossenheit, das viele in der Kirche empfinden. Auch beschreiben die Unterzeichnenden ihn als eine Art Einladung an die, die sich mit ihnen identifizieren, und zeichnen nach, was »Kirche sein« für sie bedeutet: die Berufung der Laien in der Nachfolge Christi zu leben, die Selbstlosigkeit als Weg der Hingabe, das Evangelium als Inspirationsquelle für die Errichtung einer gerechten und partizipativen Gesellschaft, die Freude an der Gemeinschaft und eine gastfreundliche Kirche, »die jede und jeden zu ihrer Erneuerung einlädt«.

In Übereinstimmung mit dem Missionsvorhaben von Aparecida weist José Comblin auf die Notwendigkeit einer »radikalen Umstellung« hin, die »das ganze 21. Jahrhundert in Anspruch nehmen wird«, da »die zukünftigen Missionare, die imstande sind, das

24 Vgl. Alfonso MURAD, *Ecología y misión: una mirada a partir del Documento de Aparecida*, in: AMERINDIA, *La misión en cuestión* (wie Anm. 2), 97–115.

25 Vgl. Ana Lourdes SUÁREZ, *Dinámicas urbanas que desafían el derecho a la ciudad. El caso de la Región Metropolitana de Buenos Aires*, in: <http://www.pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de> [19.7.2011].

26 Vgl. Stephen B. BEVANS / Roger P. SCHROEDER, *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today*, Maryknoll, NY 2011, 16; siehe

dazu auch: Stefan SILBER / Ursula SILBER, *Volk Gottes oder Fussvolk? Die Laien im Dokument von Aparecida*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 92 (2008) 96–104, vor allem 99ff.

27 Siehe dazu: Carolina BACHER MARTÍNEZ, *Como detectives de Dios. Visibilización y reflexión teológico-pastoral de una articulación vital entre espiritualidad y misión*, in: *Nuevo Mundo* 11 (2009) 101–117; Parroquianos y buenos vecinos: el matrimonio Espinosa, in: *Nuevo Mundo* 12 (2010) 211–232.

28 Vgl. <http://iglesiaentretodos.blogspot.com> [15.10.2011].

29 José COMBLIN, *El proyecto de Aparecida*, in: *Aparecida. Renacer de una esperanza*, México 2008, 173–187. Vgl. <http://www.exodo.org/spip.php> [15.4.2007].

30 LEHRER DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER GESELLSCHAFT JESU (Faje/Isi), *Hacia la V Conferencia en Aparecida*, in: *CÍAS LV*, 560–561 (2006) 649–659, 656.

31 KIRCHE BRASILIENS, *Síntesis de las contribuciones de la Iglesia de Brasil a la Conferencia de Aparecida*,

Erscheinungsbild der Kirche zu wandeln, Laien sein werden, Laienmissionare.«²⁹ Es wurde auch festgestellt, dass »die Kirche Laien braucht und LehrerInnen für Ethik und Moraltheologie, die für einen solchen Dialog gerüstet sind.«³⁰ Es scheint unerlässlich, sich auf den Weg einer *kirchlichen Erneuerung unter dem Vorzeichen der Inklusion* zu begeben, um der Teilnahme von Laien mehr Raum gewähren zu können; dringend müssen die Gründe untersucht werden, die in den Ortskirchen den Übergang zu einer anerkannten, ausgebildeten und eine zentrale Rolle spielenden Laienschaft verhindern. Im Zusammenhang mit der Konferenz von Aparecida wurde von der nötigen Erneuerung des Priesteramtes im Sinne eines von Autoritarismus und pastoralem Zentralismus bereinigten Dienstes gesprochen, besonders im Hinblick darauf, dass viele Katholiken sich von ihren Kirchengemeinden abwenden: »Die Ämter sind immer noch in der geweihten Priesterschaft gebündelt, die jedoch immer kleiner wird im Vergleich zu anderen Konfessionen.«³¹ Bezüglich der Akteure, die die Rezeption von Aparecida in missionarischer Hinsicht voranbringen sollen, beschreibt Agenor Brighenti die Gesamtheit des Volkes Gottes mit seiner Vielfalt an Berufungen als das eigentliche Subjekt der Rezeption; Aufgabe des Bischofs und des Klerus sei es, diesen Prozess anzustoßen: das Projekt bekannt zu machen, die Teilnahme Aller anzuregen und anzuerkennen, die sich in den Kirchen bemerkbar machende Vielfalt zu schützen und die Einheit zu bewahren, die lokale Rezeption im Einklang mit der gesamten Kirche zu halten. Seine Diagnose aber fällt niederschmetternd aus: »Es mangelt, vor allem beim Klerus, an Engagement, den Laien Gelegenheiten anzubieten, sich mit Geist und Inhalt des Schlussdokuments von Aparecida zu befassen.«³² Diese Tatsache geht einher sich mit einer Hintansetzung der für die Mission so wichtigen Bildung: die missionarische Jüngerschaft »erwächst und stärkt sich aus einer soliden und andauernden Bildung [...], die unentbehrlich ist für eine christologische und kirchliche Erneuerung.«³³ Dazu erklärt Consuelo Vélez, dass »Bildung ›empowerment‹ bedeutet für diejenigen, die sie erwerben. [...] Man sollte keine Angst vor den ›Resultaten‹ einer theologischen Ausbildung haben oder vor den von ihr ausgelösten ›Krisen‹. Vielmehr sollte man den Wunsch hegen, diesen Schritt zur Reife im Christenvolk zu tun, die Theologie bekannt zu machen, sie dem Volk Gottes zugänglich zu machen für einen reifen, bewussten, freien und verantwortungsvollen Glauben.«³⁴

Communio und Partizipation, Vielfalt und Freiheit, Ämter und Dienst am Nächsten, wonach viele Christen kraft ihrer Taufe streben, stellen unsere Glaubensgemeinschaften im Hinblick auf die *missionarische Communio* vor die Herausforderung einer Unterscheidung der Qualität der *gegenseitigen Beziehungen*.³⁵ Das Ordensleben zeichnet sich dadurch aus, bei den Beziehungen zwischen verschiedenen christlichen Lebensformen eine wichtige Entwicklung angestoßen und damit einen Beitrag zu einer inklusiven Jüngerschaft geleistet zu haben. 2003 empfahl das Beratende Organ der Kongregation für die Institute des geweihten

in: *Alternativas* 32 (2006) 241-262, 251. Siehe dazu auch: Joao B. LIBANIO, *Caminando hacia la V Conferencia de Aparecida*, in: *Selecciones de Teología* 46,182 (2007) 83-97, 93.

32 BRIGHENTI, *Pedagogía y Método para una recepción creativa de Aparecida* (wie Anm. 3), 233. Natürlich gibt es auch Ausnahmen, so die I Jornada Teológico Pastoral Misión Continental. Sie fand vom 9. bis 11. November, 5 Jahre nach der 5. Bischofskonferenz von Aparecida, in La Serena, Chile, statt und wurde von der Universidad del Norte und

der Chilenischen Bischofskonferenz organisiert.

33 VÉLEZ CARO, *Aparecida y la ›conversión pastoral‹* (wie Anm. 19), 93.

34 VÉLEZ CARO, *Aparecida y la ›conversión pastoral‹* (wie Anm. 19), 94. Vgl. Margit ECKHOLT, *Ciudadanía, sacramentalidad y empoderamiento de las mujeres*, in: *Stromata* LXIV, 1/2 (2008) 15-25, 17-22. Siehe dazu auch: KIRCHE BRASILIENS, *Síntesis de las contribuciones de la Iglesia de Brasil a la Conferencia de Aparecida* (wie Anm. 31), 252.

35 Das 1978 aus dem Geiste des II. Vatikanischen Konzils hervorgegangene Dokument *Mutuae Relationes* befasst sich mit den Beziehungen zwischen Bischöfen und Ordensleuten; die Grundsätze wurden später auf alle Angehörigen des Volks Gottes ausgedehnt. Zur »Missionarischen Gemeinschaft« siehe: JOHANNES PAUL II., *Christifideles Laici*, Nachsynodales apostolisches Schreiben über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt, 30.12.1988, Nr. 32.

Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, einen Text über die *Mutuae Relationes* im Volk Gottes zu verbreiten:³⁶ »Eins der Hoffnungszeichen für Kirche und Welt ist die mit Laien, anderen Geweihten, Priestern und Bischöfen gemeinsame Spiritualität und Sendung.«³⁷ Die Formen der Ausstrahlung und Fruchtbarkeit der Charismen erschöpfen sich nicht in der Wirklichkeit dieser »gemeinsamen Sendung«, auch wenn sie darin eine konkrete und zeitgemäße Form der Erneuerung und Neubedeutung finden. Für das geweihte Leben handelt es sich um eine grundlegende Forderung, die bereits zu einem Aufblühen verschiedener Formen von Austausch, Assoziierung und gegenseitiger Bereicherung mit dem Laienstand geführt hat, sowohl in spiritueller als auch in missionarischer Hinsicht.³⁸ Das Ziel ist, »in differenzierter Gleichheit und Gegenseitigkeit – die symmetrisch ist – Mission und Spiritualität mit anderen Lebensformen zu teilen; dies lässt uns *Vorrangstellungen* und *Komparative* überwinden und öffnet uns für ein *korporatives* Leben als Glieder ein und desselben Leibes, als Jünger und Zeugen Jesu; ein Leben in allumfassender Geschwisterlichkeit und als Apostel des Evangeliums, jederzeit beraten, ermuntert und angeleitet von den Priestern.«³⁹ Offenkundig wird, dass es wichtig ist, die tatsächliche Gleichheit in den Beziehungen zwischen Geweihten und Laien zu überprüfen und zu fördern und die Überreste jener Vorstellung, geweihtes und Ordensleben seien Zustände der Vollkommenheit, zu überwinden, da diese die gläubigen Laien immer noch abwertet.⁴⁰ Gerade in Aparecida werden Hirten und Ordensleute aufgerufen, dazu beizutragen, »dass eine neue Generation von Christen zu Jüngern und Missionaren wird und eine Gesellschaft entsteht, in der Gerechtigkeit und Menschenwürde geachtet werden« (DA 217).

Die »gemeinsame Sendung« wirft die Frage auf, ob wir uns zu einer neuen Ausrichtung in der Missionswissenschaft hin bewegen: Handelt es sich um das Entstehen einer neuen Weise, zu missionieren bzw. Kirche zu sein?⁴¹ Stehen wir am Anfang eines neuen Weges für die ganze Kirche oder einfach vor einer Option für einige? Die neuen Erscheinungen von »Laienbewegungen«, »Laienverbänden«, »gemeinsamer Sendung/gemeinsamem Charisma«, »VolksmissionarInnen«, unter anderen, scheinen auf die Neuigkeit einer Vitalität und Dynamik im Christentum hinzuweisen, wie sie dem Heiligen Geiste zu eigen ist. Als Äußerungsformen neuen Suchens und neuer Erfahrungen sind sie viel versprechende Indizien einer neuen Kirchlichkeit, eines inklusiven, prophetischen Sendungsbewusstseins inmitten häufig sich äußerndem klerikalen Autoritarismus und Machtzentralismus der Amtskirche. Die – noch bescheidene – Entwicklung einer echten gemeinsamen Sendung in der katholischen Kirche kann von den Anforderungen her verstanden werden, die einer gemeinsamen Heiligkeit innewohnen. Die, die diesen Weg beschreiten, erkennen an, dass die in den Dienst der Sendung gestellte Vielfalt eine große Gnade ist. Ein kontinentales Missionsprojekt wie das von Aparecida geforderte ruft nach einem neuen kirchlichen Subjekt; die gemeinsame

36 Autor ist Aquilino Bocos Merino CMF, Generaloberer der Claretiner Missionare von 1991 bis 2003. Der vollständige Text wurde veröffentlicht unter dem Titel: »Mutuae Relationes« en el Pueblo de Dios. »In bonum Ecclesiae et pro Mundi Vita«, in: *Vida Religiosa* 96 (2004) 45–80. In Deutschland wird von »einer vertieften Sensibilisierung und einer neuen Wertschätzung des Miteinanders« die Rede sein: Sabine DEMEL, Ein neues Miteinander von Klerikern und Laien, in: *Stimmen der Zeit* 3 (2011) 147–158, 147.

37 BOCOS MERINO, »Mutuae Relationes« en el Pueblo de Dios (wie Anm. 36), 46. Siehe auch Klemens SCHAUPP/Claudia Edith KUNZ (Hg.), *Erneuerung oder Neugründung*. Wie Orden und kirchliche Gemeinschaften lebendig bleiben können, Mainz 2002, 9–59.

38 Siehe dazu meine Reflexion: *Posibilidades de misión compartida*, in: *Nuevo Mundo* 10 (2008) 143–152.

39 BOCOS MERINO, »Mutuae Relationes« en el Pueblo de Dios (wie Anm. 36), 46.

40 Vgl. Virginia R. AZCUY, Hacia una nueva imaginación. Sobre el laicado y las mujeres en la Iglesia, in: *Teología* 88 (2005) 537–556, 538ff.

41 Als Beispiel siehe: FAMILIA CLARETIANA, *Hacer con otros, Taller sobre Misión Compartida*, Guatemala 2005, in: <http://claret.org/apostolado/documentos> [15.4.2007].

42 Siehe dazu: Letty M. RUSSELL, *Church in the Round*. Feminist Interpretation of the Church, Louisville/Kentucky 1993, und Virginia R. AZCUY, Reunirse alrededor de la mesa y del mundo. La vida de Letty M. Russell

Sendung kann die Gestalt sein, welche eine inklusive Gemeinschaft annimmt, die sich »um den Tisch und um die Welt herum« bildet und die die Prophetie der *Partnership* verkündet.⁴²

4 Die Würde der Frauen: eine noch unerfüllte Prophetie?

Im lateinamerikanischen und karibischen Umfeld ist die Thematik der sozioökonomisch Armen allmählich zurückgetreten hinter eine Wiederentdeckung der unterschiedlichen Gesichter der Exklusion: Frauen, Indigene, Afro-Amerikaner, Migranten und andere. Vor einem Horizont der Befreiung fand das Erkennen dieser Subjekte seine Entsprechung in der theologischen Reflexion: in den Theologien der Armen und den von Frauen gemachten, im Bereich der Frauenperspektive, bei lateinamerikanischer FeministInnen und BefreiungsfeministInnen.⁴³ In diesem Sinne können einige auf die Armen bezogene theologische und lehramtliche Aussagen – mit der gebührenden Nuancierung – auf die Frauen und ihre Würde übertragen werden, auch wenn der Unterschied zwischen Mann und Frau mit keinem anderen anthropologischen Unterschied vergleichbar ist. Tatsächlich ist dies der vom katholischen Lehramt eingeschlagene Weg: auf der 3. Konferenz von Puebla wurde von der »armen Frau als zweifach unterdrückter« gesprochen. Allerdings nur in der einzigen Fußnote des Dokuments!⁴⁴ Mit *Ecclesia in America* wurde die Formel von der »Feminisierung der Armut« eingeführt und gezeigt, dass die Mehrheit der Ärmsten und Ausgeschlossenen aus Frauen besteht, eben weil diese Diskriminierungen verschiedenster Art ausgesetzt sind: sozioökonomische, kulturelle, ethnische, religiöse etc. Dieses Korrelat wurde auch von der Befreiungstheologie und der feministischen lateinamerikanischen Theologie entwickelt.⁴⁵

Auf der 5. Bischofskonferenz, in Aparecida, war die Rede von der Würde des Menschen, und diese wurde einige Male als Würde der Frauen ausgeführt (vgl. DA 6, 48, 406, 451, 453); die seit GS 29 für das katholische Lehramt so klare Verbindung mit der vorrangigen Option für die Armen und dem christologischen Glauben wurde jedoch, von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen (vgl. DA 391-398),⁴⁶ nicht hergestellt. Als Kollektiv erscheinen die Frauen auch nicht unter den »leidenden Antlitzen, die uns schmerzen« (DA 407-430), wenn auch von »Jungen und Mädchen«, »Männern und Frauen« gesprochen wird (vgl. DA 409, 422). Die Mehrdeutigkeit der Formulierungen erweckt den Eindruck, man zögere, wenn es darum geht, die Frauen explizit unter die vorrangigen Adressaten der kirchlichen Mission, der vorrangigen Option, aufzunehmen, obwohl ihre tatsächliche Diskriminierung durch den Machismo in vielen von Ungleichheit und Gewalt geprägten Situationen konstatiert wird. Eine diesbezügliche Rezeption Aparecidas lädt neben dem Ausloten des Frauenthemas im Dokument dazu ein,⁴⁷ über

(1929-2007), in: Virginia R. AZCUY/Mercedes García BACHMANN/Celina LÉRTORA MENDOZA (Hg.), *Estudios de Autoras*. En América Latina, el Caribe y EE.UU., Buenos Aires 2009, 505-509.

⁴³ Vgl. Virginia R. AZCUY, Theologie vor den Herausforderung der Armut. Eine lateinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 87 (2003) 264-281.

⁴⁴ Siehe dazu: M. Clara BINGEMER, Aparecida, esperanzas y temores, in: *Criterio* 2326 (2007) 242-249, 245.

⁴⁵ Vgl. Virginia R. AZCUY/Gabriela DI RENZO/Celina LÉRTORA MENDOZA (Hg.), *Diccionario de Obras de Autoras*. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos, Buenos Aires 2007.

⁴⁶ In Aparecida Abs. 391 wird eine inklusive Sprache verwendet: »millones de latinoamericanos y latinoamericanas«; in Abs. 454 ist von einer »doppelten Marginalisierung« der armen, indigenen und afro-amerikanischen Frauen die Sprache.

⁴⁷ Vor Aparecida: Carmina Navia VELASCO, Otro modo de ser Iglesia, desde el ágape y la sororidad: la Iglesia de Betania, in: *Alternativas* 30 (2005) 147-156; nach Aparecida: O. Consuelo VELEZ CARO, Mujer, discipulado y misión. Una reflexión a propósito de la V Conferencia de Aparecida, in: *Teología* 94 (2007) 457-471; Mujer e Iglesia: rumbo a la ciudadanía eclesial?, in: *Stromata* LXIV, 1/2 (2008) 27-38.

die Beziehung zwischen Würde der Frauen, vorrangiger Option für die Armen und christologischem Glauben nachzudenken.⁴⁸ Mein Vorschlag zur Reflektion ist darauf ausgerichtet, über die *Stärkung der Würde der Frauen und die Solidarität mit ihnen nachzudenken als eine dem christologischen Glauben implizite Wahrheit*. Ich wähle zum Ausgangspunkt den Satz Benedikts XVI. aus der Eröffnungsrede der Konferenz von Aparecida: *Die Option für die Armen ist im christologischen Glauben mit beinhaltet* (Benedikt XVI.). Christus hat sich mit jedem Menschen, Mann und Frau, vereint (vgl. GS 22); deshalb ist die grundlegende Menschenwürde eines jeden und einer jeden eingeschrieben in die Wahrheit des fleischgewordenen Wortes. Angesichts der Diskriminierung, die Frauen wegen ihres Geschlechts erleiden, muss verkündet werden, dass die Wahrheit über Christus nicht trennbar ist vom Schutz des erfüllten Lebens der Frauen und eines jeden Menschen. Der Glaube an Christus verpflichtet uns zur Förderung der Frauen und aller Menschen sowie zur Anklage jeglicher Verletzung ihrer Würde. Wenn das erfüllte Leben der Frauen eine dem christologischen Glauben implizite Wahrheit ist, dann ist Solidarität mit ihnen Bestandteil der Christologie, die zu leben die christlichen Gemeinden angerufen sind.

Die Förderung der Würde der Frauen als im christologischen Glauben inbegriffene Wahrheit bedeutet eine wichtige Herausforderung für die christliche Mission, deren vorrangige Aufgabe die Verkündung des Evangeliums Jesu Christi ist. Geschichtlich gesehen⁴⁹ haben die Frauen – vor allem Indigene und afrikanische Sklavinnen – während des gesamten Kolonisationsprozesses, dessen Folgen bis heute andauern, politische Unterdrückung, wirtschaftliche Ausbeutung und sexuelle Gewalt durch die Eroberer erlitten. Bei der gewaltigen Aufgabe, die Würde der Frauen wiederherzustellen, müssen Patriarchat und Machismo überwunden und zugleich das Erbe der in der Vergangenheit unserer Kulturen verleugneten weiblichen Natur gerettet werden. Derzeit nimmt in Lateinamerika und der Karibik das Bewusstsein für die Entwicklung der Menschen im Allgemeinen und der Frauen im Besonderen zu, aber es bleibt noch viel zu tun. Dem Bericht der Vereinten Nationen über die menschliche Entwicklung in Chile 2010 zufolge »bedeutet das Bekämpfen des harten Kerns der Ungleichstellungen der Geschlechter das Eingeständnis, dass ungleiche Beziehungen der Geschlechter die Folge einer Gesellschaftsordnung sind, an der Akteure, Mächte, Interessen und tief verankerte kulturelle Überzeugungen beteiligt sind [...] Grundlage ist die radikale Gleichheit aller Bürger an Würde, Fähigkeiten und Chancen, ihre Lebensplanung zu verwirklichen. Dies ist nicht möglich ohne egalitäre Beziehungen zwischen den Geschlechtern.«⁵⁰ In der katholischen Kirche erheben viele Frauen und Männer ihre Stimmen und beharren auf der Priorität, die so vielen nach Gerechtigkeit und Partizipation

48 Siehe dazu: AZCUY, Christologischer Glaube und Würde der Frauen (wie Anm. 23), 167ff.

49 Vgl. BEOZZO, El cristianismo en América Latina y el Caribe (wie Anm. 13), 202ff.

50 Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen UNDP), *Desarrollo humano en Chile 2010*. Generell: Los desafíos de la igualdad, Santiago de Chile 2010, 46.

51 Vgl. KIRCHE BRASILIENS, Síntesis de las contribuciones de la Iglesia de Brasil a la Conferencia de Aparecida (wie Anm. 31), 252, 257, 261; Ivone GEBARA, Mujeres: ¿un tema?

¿un desafío? ¿o la otra mitad de la humanidad?, in: *Alternativas* 32 (2006) 165-175, und: Sobre las mujeres des-aparecidas. Breve crónica feminista a partir de la V CELAM, in: *Alternativas* 34 (2007) 185-202; Carmiña NAVIA VELASCO, La mujer y la Conferencia Episcopal Latinoamericana. Reflexiones y propuestas, in: *Alternativas* 32 (2006) 177-186.

52 VÉLEZ CARO, Mujer, discipulado y misión (wie Anm. 47), 468; Carlos EROLES, La Iglesia y la cuestión de género. Una reflexión a propósito de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Aparecida),

in: *CÍAS* LV, 560-561 (2006) 735-756; Diego IRARRÁZAVAL, Rostros y propuestas emergentes, in: AMERINDIA, *Tejiendo Redes de Vida y Esperanza* (wie Anm. 2), 219-228, 223.

53 Virginia R. AZCUY, Una vida humanamente digna para las mujeres. Aportes teológicos para la construcción ciudadana, in: Margit ECKHOLT/Salomón LERNER FEBRES (Hg.), *Ciudadanía, democracia y derechos humanos*, Quito 2009, 293-331, 308ff.

für die Frauen schreienden Situationen einzuräumen ist;⁵¹ ein inklusiver Genderentwurf, der auch Lage und Wünsche der Männer berücksichtigt, gewinnt an Umfang.⁵² Dennoch beharrt man darauf, die Ungleichheit zu leugnen und stigmatisiert den Feminismus, nur um die eigene Blindheit in Genderfragen nicht zuzugeben: von Frauen und ihrer Würde zu sprechen ist immer noch unbequem und dringlich.

Glauben und Gerechtigkeit waren immer ein Begriffspaar, das man beim Nachdenken über für die christliche Mission in Lateinamerika und der Karibik nicht umgehen konnte. Gerechtigkeit ist die Antwort auf jegliche die menschliche Würde beleidigende und sich dem Plan Gottes widersetzende Diskriminierung; zur Verkündigung des Reichs Gottes gehört die Verkündigung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Eine prophetische Mission für das 21. Jahrhundert verlangt, diese unaufschiebbare Herausforderung entschlossen anzugehen: ein menschenwürdiges Leben für die Frauen und für alle.⁵³ Die Ungleichstellung der Geschlechter und das Hereinbrechen der Frauen als Zeichen unserer Zeit werfen für das Christentum eine Forderung von ethischer Priorität und institutioneller Glaubwürdigkeit auf: das zu ergänzen, was an der Prophetie der Mission noch fehlt, und dazu in den Diskursen und Praktiken eine Wirklichkeit ans Licht hervor zu holen, welche die Verkündigung des Reichs Gottes an die Armen und Ausgeschlossenen auf die Probe stellt. In Übereinstimmung mit dem Missionsprojekt von Aparecida, das die Mission als Paradigma von »Bestätigung und Zusammenfassung« der kirchlichen Tradition Lateinamerikas und der Karibik darstellt,⁵⁴ lädt die heutige Zeit ein, die *Mission der Gerechtigkeit*⁵⁵ in Bezug auf die Frauen zu erklären, besonders wenn diese arm, ausgeschlossen, indigen und afroamerikanisch sind.⁵⁶ Wie Bevans und Schroeder schreiben, halten die Folgerungen aus Gal 3,28: *Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau* für die Kirche jeglicher Zeit und jeglichen Kontextes neue Herausforderungen bereit.⁵⁷ Auf diesem Weg stellt der Beitrag der feministischen Theologien zur Neu-Schreibung der Missionswissenschaft und zum Eröffnen neuer Horizonte eine Chance dar, die nicht vertan werden darf: Wozu braucht man eine Veränderung des Blickwinkels in der Mission? Um Überzeugungen und Praktiken dahin gehend zu verändern, dass sie in der pastoralen Fürsorge und in unseren Glaubensgemeinschaften wirksamer und getreuer dem Aufblühen des Lebens von Frauen, Männern und deren wechselseitiger Beziehungen dienen können. Die Sendung in feministischer, inklusiver Lesart neu zu formulieren, führt sicherlich zu einer Revision der Ekklesiologie; auch in dieser Hinsicht ist noch ein langer Weg zurückzulegen, damit die theologische Mitwirkung der Frauen, ihre Beiträge in egalitärer Anthropologie und ihre neuen Veränderungsperspektiven angenommen werden.⁵⁸

54 Vgl. Paulo SUESS, *Introdução à teologia da missão*. Convocar e enviar: servos e testemunhas do reino, Petrópolis 2007, 162–174; Paulo SUESS, Die missionarische Synthese nach Aparecida, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 92 (2008) 68–83.

55 Vgl. BEVANS/SCHROEDER, *Teología para la misión hoy* (wie Anm. 26), 618ff.

56 Vgl. Dana ROBERT, *Gospel Bearers, Gender Barriers: Missionary Women in the Twentieth Century* (American Society of Missiology), Maryknoll, NY 2002; Susan E. SMITH, *Women in Mission: From the New Testament to Today*, Maryknoll, NY 2007; Gabriela ZENGARINI, Latinoamérica: mi búsqueda de un lenguaje teológico desde la experiencia vivida por las mujeres, in: SEGUNDA ASAMBLEA MUNDIAL DE MISIONÓLOGOS CATÓLICOS, *Una fe, diversos lenguajes*, Cochabamba 2006, 111–118.

57 BEVANS / SCHROEDER, *Teología para la misión hoy* (wie Anm. 26), 198. Zur paulinischen Perspektive vgl. auch Virginia R. AZCUY, La dignidad de las mujeres, verdad implícita en la fe cristológica. Reflexiones para una nueva ciudadanía a la luz de Gal 3,28; 1 Cor 11,5 y Gén 1,27, in: Margit ECKHOLT/Gustavo ORTIZ (Hg.), *Ciudadanía, democracia y perspectiva de género*, Quito 2010, 473–505.

5 Spirituelle Übungen im städtischen Raum und missionarische Pastoral

Der Hunger nach Spiritualität ist ein Zeichen unserer Zeit und steht im Zusammenhang mit den Prozessen zunehmender Veränderung, Desinstitutionalisierung und religiösen Pluralismus.⁵⁹ Verschränkt ist diese Erscheinung mit einem weiteren Kennzeichen unserer Zeit, der unablässigen Verstädterung: die Stadt ist ein Zeichen der Zeit und gleichzeitig ein Schauplatz, um andere Zeichen wahrzunehmen.⁶⁰ Die Unterscheidung derjenigen spirituellen Übungen, die am besten geeignet sind, die »pastorale Umkehr« und den Übergang »von einer rein bewahrenden zu einer entschieden missionarischen Pastoral« (DA 370) voranzutreiben, ist ratsam, da im Zusammenhang mit der Suche nach Spiritualität oft ein Besorgnis erregender Befund geäußert wird: die mangelnde Spiritualität im pastoralen Handeln.⁶¹ Den Heiligen Geist außer Acht zu lassen bedeutet, die Sendung zu ignorieren; für das von Aparecida angeregte Missionsprojekt ist es aber nötig, seine Präsenz in unseren Kirchen lebhafter sichtbar zu machen.⁶² Von »spirituellen Übungen« zu sprechen setzt eine ganzheitliche Sicht voraus, einen Dialog zwischen Spiritualität und Pastoral; unter dem Begriff der »Übungen« versteht man die gelebte Spiritualität (*lived spirituality*), die mittels Praktiken ausgedrückte und konkretisierte Spiritualität.⁶³ Indem ich drei, nach meinem Erachten für den städtischen Raum grundlegende, spirituelle Übungen beschreibe, versuche ich, die Herausforderung einer »neuen urbanen Pastoral«, einer missionarischen Pastoral, aufzunehmen (vgl. DA 517).

Das Ausüben mitfühlender Solidarität unter dem Gesichtspunkt der vorrangigen Option für die Armen: Im Zusammenhang mit der weltweiten Globalisierung wird von Bangkok, Seoul, Taipeh, Sao Paulo, Mexiko City und Buenos Aires als vom »globalen Süden« gesprochen, der Anbindung an die wichtigsten internationalen Finanz- und Handelszentren hat.⁶⁴ Wegen des Phänomens der »Dualisierung«, bei dem globale Knotenpunkte mit informellen Wirtschaftsformen, unzureichenden städtischen Dienstleistungen, Armut, Arbeitslosigkeit und Unsicherheit einhergehen, werden die lateinamerikanischen Städte auch als »emergente Städte« betrachtet. In ihnen ist zunehmend die Trennung in Stadtteile für verschiedene gesellschaftliche Schichten zu beobachten mit den entsprechenden, die unterschiedlichen Gesellschaftsgruppen auseinander haltenden Barrieren: Mauern, Wachposten, geschlossene Viertel, Hochhäuser mit Zugangscodes. Der Bericht der UNDP für Argentinien spricht von »residentieller Segregation«,⁶⁵ wo er beschreibt, wie die sozialen Ungleichheiten sich im städtischen Raum darin niederschlagen, dass die ärmsten Bevölkerungsgruppen in Stadtteile mit schlechterer Grundversorgung abgedrängt werden, während sich die wohlhabenden Schichten in geschlossenen Stadtteilen abkapseln.⁶⁶ Exklusion zeigt sich hier als Zeichen unserer Zeit und Solidarität als konkrete Antwort der lateinamerikanischen Kirche darauf, in der vorrangigen Option für die Armen, wie sie von unseren Bischöfen und vielen anderen Angehörigen des Volks Gottes ergriffen wird.⁶⁷

58 Vgl. Zoë BENNETT MOORE, *Introducing Feminist Perspectives on Pastoral Theology*, Cleveland 2002, 106–120; RUSSELL, *Church in the round* (wie Anm. 42), 75–148; Natalie K. WATSON, *Feminist Ecclesiology*, Cleveland 2002, 53–65.

59 Vgl. AZCUY, Der Durst nach Spiritualität in der Stadt, in: Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität. Inspiriert wurden diese Reflexionen von der gemeinsamen Forschungsarbeit »Teología Urbana. Sentidos y prácticas de espiritualidad en espacios urbanos«, die von mir

in Argentinien koordiniert wird. Sie findet statt im Rahmen des von Margit Eckholt, Professorin am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück, geleiteten internationalen Projekts »Pastoral Urbana« (vgl. Anm. 18).

60 Kathryn TANNER, *Spirit in the Cities. Searching for the Soul in the Urban Landscape*, Minneapolis 2004, ix–xv; Virginia R. AZCUY, La ciudad, signo de estos tiempos y lugares. El discernimiento de los signos de Dios y el desafío de una espiritualidad

urbana, in: *Nuevo Mundo* 12 (2010) 111–129.

61 Vgl. Roberto CALVO PÉREZ, La conversión pastoral: criterios y perspectivas, in: *Burgense* 44 (2003) 485–513, 24ff.

62 Vgl. COMBLIN, El proyecto de Aparecida (wie Anm. 29), 182–183.

63 In diesem Punkt gebe ich mich als Anhängerin der biographischen und ethnografischen Methode in der Theologie zu erkennen und folge den Anregungen Elizabeth Lieberts, die auf die Nähe zwischen Pastoraltheologie und Spiritueller Theologie

Eine im Kontext der Zweihundertjahresfeier der Unabhängigkeit in Buenos Aires unter pastoraltheologischer Perspektive durchgeführte Fallstudie hilft bei der Vertiefung dieses Zeichens in unserem Umfeld, indem sie zwei konkrete, weltliche Verwirklichungen aufzeigt: das Solidarische Netzwerk der im Gesundheitswesen Arbeitenden (Red Solidaria de Profesionales de la Salud), koordiniert von Dr. Justo Carbajales, und das von Juan Carr gegründete Solidarische Netzwerk (Red Solidaria).⁶⁸ Beide Initiativen sind aus den Zuständen in Buenos Aires hervorgegangen und beinhalten eine Spiritualität der Hoffnung und Selbstlosigkeit, wie Aparecida sie für unsere neue urbane Pastoral empfiehlt (vgl. DA 517c).

Die Ausübung spiritueller Begleitung wird von den diversen Suchenden nach Spiritualität in unserer Zeit konstant gefordert und häufig als konkrete Anleitung für das praktische Leben der Gläubigen angefragt: Die geistliche stellt eine grundlegende Vermittlung dar im Werdegang des christlichen Glaubens und seiner Entfaltung zur Reife. Christliche Lebensläufe und Gemeinschaften zu begleiten erfordert ein besonderes Urteilsvermögen, um den Hauch des Heiligen Geistes inmitten der konkreten menschlichen und gesellschaftlichen Alltagswirklichkeiten auszumachen und die Gottesvorstellungen zu erforschen, die die Glaubenswelt der begleiteten Person oder Gruppe bestimmen. Wie sollte man diejenigen in ihrer Beziehung zu Gott begleiten, die in ihrem Beziehungsleben durch Verlassen oder Gewalt verletzt wurden? Wie sollte man helfen, wenn die Glaubenswelt einer Person bildenden Gottesvorstellungen im Widerspruch zur christlichen Heilsbotschaft stehen oder diese verzerren? Wie kann man die Gegenwart des Geistes und seine Anzeichen in persönlichem Leben und Berufung eines/einer jeden, in ihrem/seinem Zusammenleben mit Anderen, erkennen? Wie lässt sich der Irrweg der Illusion vermeiden, um sich wirklich der Mystik nähern zu können? In der Praxis der spirituellen Begleitung wird die Notwendigkeit einer ganzheitlichen christlichen Bildung deutlich, die sich auf die biblischen Fundamente der Theologie stützt sowie auf Beiträge der Human- und Gesellschaftswissenschaften, insbesondere Psychologie und Religionssoziologie. Als wichtige Räume für die Praxis der geistlichen Begleitung und die Ausbildung von Laien in der Stadt stellen die Spirituellen Zentren mit ihren diversen Merkmalen und Ansätzen eine grundlegende Vermittlung für die Mission dar.⁶⁹

Die Ausübung biblischer Spiritualität ist die Quelle der christlichen Spiritualität, besonders im Kontext religiösen Pluralismus und ökumenischen sowie interreligiösen Dialogs.⁷⁰ Blickt man zurück auf die letzten Jahrhunderte in der katholischen Kirche und betrachtet, wie dort Seelsorge »gemacht« wurde, dann ist festzustellen, dass das Lesen der und die Beschäftigung mit der Bibel dabei keine große Rolle gespielt haben. Im Laufe des 20. Jahrhunderts, vor allem seit den 1960er-Jahren, gibt es Bibelpastoral in der katholischen Kirche. Der Umgang mit der Bibel ist seither zu einem ganz wesentlichen Bestandteil der Seelsorge geworden; mehr noch: heute gilt der Grundsatz, jedes pastorale Handeln solle an die Bibel rückgebunden sein.⁷¹ In Lateinamerika und der Karibik hat diese Neuausrichtung

hinweist wegen des Vorrangs, den beide der Erfahrung einräumen.

Vgl. Elizabeth LIEBERT, Practice, in: Arthur HOLDER (Hg.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Malden, M. A. 2005, 496–514.

⁶⁴ Vgl. Saskia SASSEN, *Los espectros de la globalización*, Buenos Aires 2003; Néstor GARCÍA CANCLINI, *La globalización imaginada*, Buenos Aires/Barcelona/México 2001.

⁶⁵ Vgl. Ana Lourdes SUÁREZ, Segregación residencial en la Región metropolitana de Buenos Aires, in: Beatriz BALIÁN/Ana Lourdes SUÁREZ

(Hg.), *Pobreza y solidaridad social en la Argentina*, Buenos Aires 2011, 39–69.

⁶⁶ Aparecida fordert, dieser Realität mit einer neuen Stadtpastoral Rechnung zu tragen (vgl. *Aparecida* 517j, k, 518h).

⁶⁷ Juan C. SCANNONE, Signos de los tiempos en la Argentina de hoy, in: *Universitas* 6 (2011) 55–60, 56.

⁶⁸ Vgl. Carolina BACHER MARTÍNEZ, Celebrar la independencia desde la interdependencia. El bicentenario bajo la lupa de las redes solidarias, in: *Anatéllei* XII, 24 (2010) 63–84.

⁶⁹ Wegen ihrer zunehmenden Bedeutung sind die Spirituellen Zentren einer der städtischen Räume, die für die empirische Forschung des zuvor erwähnten Projekts »Teología Urbana« ausgewählt wurden.

⁷⁰ Siehe dazu die Perspektive der *Studies in Spirituality*, vertreten von Sandra Schneiders, Philip Sheldrake und Kees Waaijman. Vgl. auch AZCÚY, La espiritualidad como disciplina teológica.

an der Bibel in diversen Initiativen Form angenommen, hervorzuheben sind die Praktiken volkstümlicher Bibellesungen, Bibelkreise, *lectio divina* als Schriftgebet, Bibelkurse, Bibliodramen etc ... In Argentinien erfreuen sich die Initiativen zur betenden Lektüre der Bibel als »Worte, so süß wie Honig« (Palabras con miel) zunehmenden Interesses, sie sind von der Vorstellung des Wortes als einer Nahrung, süß wie Honig inspiriert (vgl. Ez 3,3) und arbeiten als Bibelkreise mit diversen Kursen in Kirchen und Gemeindehäusern in Buenos Aires.⁷² Ebenso gibt es biblische Fortbildungszentren wie die »Escuela Bíblica de Sión« in Buenos Aires und »Parresía« in Córdoba. Die Konferenz von Aparecida hat die Praxis der *lectio divina* als elementaren Ort der Begegnung mit Jesus und als unentbehrliche Vermittlung für eine biblische Pastoral hervorgehoben (vgl. DA 249, 247-248). Die Ausübung mitfühlender Solidarität und spiritueller Begleitung nährt sich zweifellos aus den verschiedenen Praktiken biblischer Spiritualität. Die von den Herausforderungen der Stadt in Anspruch genommene Mission macht eine vollständige Bildung der Getauften unerlässlich, um sie für die urbane Mission und das Beleben der christlichen Spiritualität zu befähigen.⁷³

6 Ein Sinnbild für die Mission:

»sie ließ ihren Wasserkrug stehen und eilte in die Stadt« (Joh 4,28)

Die Begegnung Jesu mit der Frau aus Samarien im vierten Evangelium (vgl. Joh 4,1-42), zeigt den Typus einer Geschichte auf, deren theologischer Fokus auf der Mission liegt. Die grundlegende Zielführung der Erzählung ist es, die Missionierung der Samariter zu legitimieren und eine volle Gleichheit zwischen den samaritanischen Christen und den Judenchristen innerhalb der johanneischen Gemeinde zu begründen. Die Verwunderung der Jünger (4,27ff.) und die Konversion der Samariter (4,39) bestätigen dabei die missionarische Rolle der Frau, deren fünf Ehemänner eher symbolisch als real zu sein scheinen. Die Interpretation (des Textes) zeigt eine »inklusive Jüngerschaft« als Schlüsselaussage des Textes auf: »Niemand wird ausgeschlossen, niemand soll ausgeschlossen werden aus dem universalen Reich des Retters der Welt.«⁷⁴ In dieser transformierenden Weisheit wird die prophetische Dimension der Erzählung sichtbar, die eine missionarische Praxis und eine Praxis der Spiritualität eröffnet. So können in diesem biblischen Bild auf gewisse Weise die in diesem Vortrag vorgestellten Aspekte des missionarischen Projektes von Aparecida zusammengefasst werden: die gemeinsame Mission, die Würde der Frauen und die Ausübung sowie das Leben einer Spiritualität in städtischen Gebieten. Die Figur Jesu, der sich auf den Dialog mit der samaritanischen Frau einlässt, stellt dabei eine Herausforderung dar angesichts der sozialen und rituellen Verbote; sie steht für einen Ruf zur Einheit durch Überwindung des Grabens zwischen den beiden Volksgruppen und für ein Wachrufen des Geistes Gottes, der jedwede Form von Diskriminierung durchbricht und in die Alltagswelt einbricht, um so einen Raum der spirituellen Erfahrung zu eröffnen. Ein Sinnbild für die Mission.

71 Vgl. Maria Elisabeth AIGNER / Anna FINDL-LUDESCHER / Veronika PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Grundbegriffe der Pastoraltheologie*, München 2005, 35-36.

72 Vgl. www.palabrasconmiel.wordpress.com [20.10.11].

73 Hier können die katholischen Kirchen von den Schwesternkirchen lernen, vgl. Harvie M. CONN / Manuel ORTIZ, *Urban Ministry. The Kingdom, the City and the People of God*, Illinois 2001.

74 Sandra M. SCHNEIDERS, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Collegeville, Minnesota 1999, 180-199, 196.

Zusammenfassung

Vor dem Hintergrund des Zweiten vatikanischen Konzils und der Generalversammlungen des lateinamerikanischen Bischofsrats, vor allem der letzten in Aparecida 2007, welche die Kirche aufgerufen hat, »ihre Sendung unter den neuen Bedingungen Lateinamerikas und der Welt gründlich zu überdenken und sie in Treue mutig wieder aufzugreifen« (DA 11), geht die Autorin dem Zusammenhang von Mission und Prophetie heute in Lateinamerika nach. Auf der Suche nach einer Aktualisierung der heutigen Theologie der Zeichen der Zeit in diesem Kontext konzentriert sich der Beitrag auf folgende drei Fragestellungen: 1) Eine »gemeinsame Mission« als Paradigma für eine pastorale Umkehr dahingehend, dass das ekklesiologische Subjekt der Mission neu zu bedenken ist; 2) die Würde der Frauen und die Notwendigkeit, diese auch in der vorrangigen Option für die Armen und Ausgeschlossenen als eine vorrangige Option für die armen und ausgeschlossenen Männer und Frauen auszudrücken; und 3) die Ausübung und das Leben einer christlichen Spiritualität in städtischen Gebieten. Das Anliegen der Autorin ist, drei Aneignungsmöglichkeiten der Beschlüsse von Aparecida anhand einer weiten und pluriformen Rezeption aufzuzeigen.

Abstract

Against the backdrop of the Second Vatican Council and the general meetings of the Latin American Episcopal Council, especially the last meeting in Aparecida in 2007 which called for the church »to profoundly rethink its mission and to relaunch it with fidelity and boldness in the new circumstances of Latin America and the world« (DA 11), the author traces the connection between mission and prophecy in Latin America today. Searching for an actualization of the contemporary theology of the signs of the times in this context, the contribution concentrates on the following three issues: 1) a »joint mission« as a paradigm for a pastoral turnabout to the effect that the ecclesiological subject of mission should be thought about in a new way; 2) the dignity of women and the necessity to express this in the preferential option for the poor and the outcast as a preferential option for the poor and outcast men and women; and 3) the practicing and living of a Christian spirituality in urban areas. The author is concerned with showing three possibilities for the adoption of the resolutions of Aparecida on the basis of a broad and multiform reception.

Sumario

Bajo la influencia del Concilio Vaticano II y de las Asambleas plenarias del Consejo Episcopal Latinoamericano, sobre todo de la última en Aparecida 2007, que ha llamado a la Iglesia a »repensar profundamente su misión en el contexto de las nuevas condiciones en Latinoamérica y en el mundo y a asumirla de nuevo con fidelidad y coraje« (DA 11), la autora se ocupa de la conexión entre misión y profecía en Latinoamérica hoy. Buscando actualizar la teología de los signos de los tiempos en dicho contexto, el artículo se concentra en las tres cuestiones siguientes: 1) una »misión conjunta« como paradigma para un cambio de rumbo pastoral, en el sentido de repensar el sujeto eclesiológico de la misión; 2) la dignidad de las mujeres y la necesidad de expresarla dentro de la opción preferencial por los pobres como una opción preferencial por los hombres y mujeres pobres y excluidos; y 3) la práctica y vida de una espiritualidad cristiana en el espacio urbano. La autora intenta mostrar tres posibilidades de una amplia y puriforme recepción de las conclusiones de Aparecida.

Christliches Zeugnis und die Rechte der Anderen

von Marianne Heimbach-Steins

1 Einleitung

Nachdem das II. Vatikanische Konzil das Recht der Person auf religiöse Freiheit ausdrücklich und aus theologischen Gründen anerkannt hat, bildet eben jenes Menschenrecht den normativen Rahmen auch für die hier anzustellenden Überlegungen zum Verhältnis von christlichem Zeugnis (»Mission«) und den Rechten der »Anderen«. Es geht um ein grundlegendes rechtliches und sittliches Anerkennungsverhältnis auf dem Boden des Respekts vor der (religiösen) Freiheit derer, die mit der eigenen religiösen Botschaft adressiert werden. Deshalb stelle ich an den Anfang meiner Ausführungen einen kurzen Blick auf die allgemeine menschenrechtliche Konstellation unseres Themas (2.). Daran anschließend werde ich im Blick auf die kirchliche Selbstpositionierung fragen, was es ethisch bedeutet, Mission unter dem Maßstab des Rechtes der Religionsfreiheit zu verstehen – ausgehend von der konziliaren Anerkennung des religiösen Freiheitsrechtes. Für jeden religiösen Wahrheitsanspruch bildet dabei das Recht auf Religionswechsel den unumgänglichen Stein des Anstoßes (3.). In einem ganz kurzen Ausblick möchte ich schließlich die Perspektiven ad extra und ad intra unter dem Vorzeichen der Kohärenz einer der Anerkennung der Religionsfreiheit verpflichteten »missionarischen Kirche« verknüpfen.¹

2 Das Recht auf Religionsfreiheit als normativer Rahmen

Mission und Religionswechsel gehören zu den Gütern, die das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ausdrücklich schützt. Es schließt »die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.«² Damit ist auch das Recht, missionarisch tätig zu werden, gesichert. Diese Weichenstellung ist maßgeblich für die Entwicklung der entsprechenden völkerrechtlichen Normen zur Religionsfreiheit.³ Artikel 18 des Internationalen Paktes für bürgerliche und politische Rechte (IPCCR) definiert das Recht auf Religionswechsel, ohne es ausdrücklich zu nennen; darin spiegelt sich die Rücksicht auf Vorbehalte einiger islamischer Staaten: »Niemand darf einem Zwang ausgesetzt werden, der seine Freiheit, eine Religion oder Weltanschauung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen, beeinträchtigen würde.«⁴ Explizit schützt Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) »die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln« und das eigene Bekenntnis allein oder in Gemeinschaft öffentlich zu bekunden.⁵ Eine Reihe einschlägiger Urteile des Gerichtshofs aus jüngster Zeit spiegelt Auseinandersetzungen gerade um diese Gewährleistungsinhalte des religiösen Freiheitsrechtes.⁶

Mission und Religionswechsel stellen ein erhebliches Konfliktpotential im gesellschaftlichen Zusammenleben der Religionen und im Feld zwischen Religion und Politik/Staat dar. Skepsis oder Ablehnung gegenüber dem Recht auf Mission als

Bestandteil des religiösen Freiheitsrechtes speisen sich aus einem großen Reservoir an Negativerfahrungen. Völker, Religionsgemeinschaften und Staaten verfügen in ihrem kollektiven Langzeitgedächtnis über Erfahrungen religiös legitimer Unterdrückung, Kolonisierung und Ausbeutung sowie identitätspolitischer Vereinnahmung von Religion. Von den Kreuzzügen über die Kolonialgeschichte der Neuzeit bis zu fragwürdigen Praktiken mancher missionarischer Gruppen in der Gegenwart ziehen sich Spuren der Gewalt, der Ausübung von Druck und Zwang sowie der Ausnutzung von Machtüberlegenheit angesichts materieller Armut, Bildungsarmut und politischer Ohnmacht auch durch die Christentumsgeschichte. Entsprechende Erfahrungen der Vergangenheit wirken bis heute in den globalen Menschenrechtsdiskursen (weit über das Thema Religionsfreiheit hinaus) nach; auch zeitgenössische Gewalterfahrungen, die mit dem Streit um religiöse Dominanz verbunden sind, werden solche Langzeitfolgen hervorbringen (Ägypten, Irak u. a.).

So notwendig die ernsthafte und schonungslose Auseinandersetzung mit diesen Hypothesen der Geschichte ist, so unerlässlich ist andererseits eine genaue Differenzierung der Argumente. Wenn historische Erfahrungen dazu benutzt werden, um legitime religionsfreiheitsrechtliche Ansprüche zurückzuweisen, ist Kritik angebracht. So etwa, wenn der missionarische Charakter einer Religionsgemeinschaft als Vorwand für Diskriminierung, Unterdrückung oder Verfolgung religiöser Minderheiten herangezogen wird.⁷ Diskriminierung und Intoleranz gegenüber der religiösen Minderheit erscheinen häufig weit eher als Ausübung von Zwang, als es den missionarischen Aktivitäten der Betroffenen unterstellt werden kann. Häufig besteht die Diskriminierung genau darin, der religiösen Minorität eben die Rechte vorzuenthalten bzw. die Handlungsformen zu untersagen, die der Staat für sich reklamiert oder die die Mehrheitsreligion im eigenen Interesse aktiv unterstützt.⁸

Die Rahmenbedingungen religiöser Freiheit zu garantieren, ist zunächst einmal Aufgabe der durch die Menschenrechte verpflichteten Staaten. Gleichwohl richtet sich der Anspruch des religiösen Freiheitsrechtes auch an die Religionsgemeinschaften selbst, zumal wenn sie auch für sich das Recht auf freie Religionsausübung reklamieren. Richten wir also unter diesem Vorzeichen nun den Blick auf die (katholische) Kirche und ihr missionarisches Selbstverständnis.

1 Der Beitrag basiert auf dem für den Druck leicht überarbeiteten Vortrag, den ich im Rahmen des Symposiums »Mission und Prophetie im Zeitalter der Interkulturalität« anlässlich des hundertjährigen Bestehens des IIMF, 4. bis 6. November 2011, im Franz-Hitze-Haus, Münster gehalten habe. Für eine weit ausführlichere Entfaltung des hier vorgetragenen Gedankengangs verweise ich auf meine Monographie: *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*, Paderborn 2012 (Kapitel 3).

2 AEMR, 10. Dezember 1948, zit. nach: BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hg.), *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bonn, 2004, 54–59, 57.

3 Vgl. dazu u. a. Paul M. TAYLOR, *Freedom of Religion*. UN and European Human Rights Law and Practice, Cambridge 2005.

4 IPCCR (1966/1976), Art. 18 (2), zit. nach: BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hg.), *Menschenrechte* (wie Anm. 2), 69–85, 75.

5 EMRK (1950), Art. 9 (1), zit. nach: BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hg.), *Menschenrechte* (wie Anm. 2), 346–359, 349.

6 Vgl. dazu Christoph GRABENWARTER, Die Religionsfreiheit in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR), in: Heiner BIELEFELD u. a. (Hg.), *Jahrbuch Menschenrechte* 2009, Wien 2008, 89–101; Gerhard ROBBERS, Mission und Religionswechsel als Gewährleistungsinhalt der Religionsfreiheit, in: Marianne HEIMBACH-STEINS/Heiner BIELEFELD (Hg., in Kooperation mit der Deutschen Kommission Justitia et Pax), *Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im*

Spannungsfeld von Mission und Konversion (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien 7), Würzburg 2010, 37–45; für eine ausführliche Diskussion der Rechtsgrundlagen vgl. u. a. TAYLOR, *Freedom of Religion* (wie Anm. 3).

7 Beispielhaft dafür werden in der Literatur immer wieder Fälle aus Griechenland herangezogen, die vor dem EGMR verhandelt wurden, in denen es um Diskriminierung von Angehörigen der Zeugen Jehovas durch den griechischen Staat geht. Vgl. ROBBERS, Mission und Religionswechsel (wie Anm. 6), 39–41; TAYLOR, *Freedom of Religion* (wie Anm. 3), 65–77.

8 TAYLOR, *Freedom of Religion* (wie Anm. 3), 112f.

3 Mission unter dem Anspruch der Glaubensfreiheit

Wahrheitsanspruch und Missionsauftrag der Kirche gründen theologisch in dem universalen, in der Menschwerdung Jesu Christi in besonderer und unüberbietbarer Weise geschichtlich konkret gewordenen Heilswillen Gottes, der nach biblischem Zeugnis allen Geschöpfen gilt und deshalb keinen Menschen ausschließt. Diesem Glauben ist auch der theologisch-ethische Anspruch authentischer christlicher Mission verpflichtet, auf dem gerade auch gegen historisch konträre Erfahrungen zu bestehen ist: Er verbindet die Dynamik der Weitergabe und Ausbreitung des Glaubens mit dem Respekt vor der Freiheit der Anderen in ihrer Andersheit und vor der Vielfalt der Wege zur Erkenntnis der Wahrheit. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese theologische Konsequenz des christlichen Credo in der Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen und in einem erneuerten Missionsverständnis jedenfalls im Grundsatz eingeholt.⁹ Potentiale, aber auch bleibende Aufgaben einer dem Grundgedanken der Freiheit der Anderen verpflichteten »Mission« spiegeln sich in der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht, welches das Recht auf Mission einschließt und es zugleich einem hohen ethischen Anspruch unterstellt.

Die sowohl innerkirchlich als auch von einem externen Standpunkt her gelegentlich erhobene Behauptung, Religionsfreiheit stehe im Gegensatz zum missionarischen Auftrag der Kirche, nennt Joseph Ratzinger in einem Text aus dem Jahr 1967 »ein totales Missverständnis«. Man werde »sogar umgekehrt sagen müssen: Religionsfreiheit ist die Bedingung dafür, daß Mission überhaupt stattfinden kann.«¹⁰ Das gilt zunächst einmal für *die äußeren Bedingungen*, auf die die Kirche (wie jede missionarische Religionsgemeinschaft) angewiesen ist, um missionarisch tätig sein zu können: Sie braucht positive Religionsfreiheit. Deshalb sei Religionsfreiheit selbst »ein inneres Postulat der Mission; die missionarische Idee bedeutet zugleich die Bestreitung der Exklusivsetzung einer bestimmten Religion durch politische oder gesellschaftliche Zwangsmittel.«¹¹ Ohne Bekenntnisfreiheit und ohne Religionsausübungsfreiheit ist Mission allenfalls eingeschränkt – im Sinne eines »stillen« Zeugnisses – möglich.

Der Zusammenhang zwischen Religionsfreiheit und Mission betrifft aber ebenso grundlegend *die innere Qualität* der Beziehung zwischen den Verkündenden und den Adressaten der Mission. Der Glaube kann nur in Freiheit angenommen, die Wahrheit nur in Freiheit gesucht und gefunden werden. Freiheit von Zwang ist Voraussetzung der Wahrheitssuche und der Glaubensannahme als personaler Akt. »Bekehrung« unter Druck, wie subtil er auch immer ausgeübt werden mag, setzt die Mission selbst ins Unrecht; denn sie gerät in Widerspruch zu dem, was sie als Inhalt der Verkündigung behauptet. Die missionarische

9 Vgl. neben der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* insbesondere die Erklärungen über die nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* und über die Mission *Ad gentes*. Dazu jetzt auch: Peter WALTER, Geistes-Gegenwart und Missio-Ekklesiologie, Perspektiven des II. Vaticanums (in dieser Zeitschrift).

10 Joseph RATZINGER, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in: Johannes SCHÜTTE (Hg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967, 21–47, 40f, vgl. auch den Neuabdruck des Textes in: *ZMR* 89 (2005) 243–262.

11 RATZINGER, Konzilsaussagen (wie Anm. 10), 41.

12 Vgl. WALTER, Geistes-Gegenwart (wie Anm. 9); Peter Walter arbeitet heraus, wie dieser Strang einer freiheitstheologisch dimensionierten Ekklesiologie und Missiologie im Konzil konkurriert mit einer traditionellen »Notwendigkeits-Ekklesiologie«, der ein Verständnis von Mission entspricht, welches teleologisch exklusiv von der »Bekehrung« der Anderen her denkt.

13 Vgl. Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae* (DiH), 1965. Zitiert nach Peter HÜNERMANN (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg 2004, 436–458, 12,1.

14 Vgl. Lukas VISCHER, *Dignitatis humanae* – Zur Notwendigkeit eines kirchlichen Menschenrechtsprogramms, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg 2006, 439–442, 440f. (unter Bezugnahme auf DiH 12).

Tätigkeit der Kirche ist einem Ethos der Freiheit verpflichtet und nimmt Maß an der Anerkennung der Religionsfreiheit als Recht der Person. Dies spiegelt sich in der vom Zweiten Vatikanum ausformulierten »Freiheits- bzw. Zeugnis-Missiologie« als dem Pendant einer »Missio-Ekklesiologie«, deren Kristallisationspunkt die sakramentale Struktur der Kirche und die Relationierung der Kirche als eschatologische Heilsgemeinschaft im Sinne der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* bilden.¹²

Die Spannung zwischen der konsistenten theologischen Grundidee und bestimmten, nicht nur punktuellen geschichtlichen Realisierungen des christlichen Missionsauftrags ist unübersehbar. Die Idee religiöser Freiheit als Personrecht wurde in der katholischen Kirche lange Zeit als moderner Irrtum disqualifiziert. Freiheit des Gewissens und Freiheit des Glaubens wurden als »Konkurrenz« zum Wahrheitsanspruch und zum Missionsauftrag des Christentums wahrgenommen; die Spannung zwischen der Freiheit des religiösen Bekenntnisses und der Pflicht, Jesus Christus als Heil aller Menschen zu bezeugen, konnte theologisch und ekklesiologisch nicht überwunden werden.

Selbst die Erklärung *Dignitatis humanae* ist beim Thema Mission vor allem darauf bedacht, trotz der historisch neuen Position die Kontinuität der kirchlichen Lehre (gegen die Evidenz der Praxis) herauszustreichen.¹³ Vor allem nicht-katholische Kommentatoren nehmen die nur sehr vorsichtige Andeutung gegenläufiger historischer Praktiken als befremdlich wahr. Vor dem Hintergrund des traditionellen Verhältnisses der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Konfessionen wie zu den nichtchristlichen Religionen und angesichts der – vorsichtig formuliert – Ambivalenzen der realen christlichen Missionsgeschichte darf dies wiederum nicht verwundern. So bezweifelt Lukas Vischer in einer kritischen Replik auf den zitierten Text, dass diese Darstellung der Geschichte gerecht werde, und schließt die rhetorische Frage an: »Ist nicht offensichtlich, dass das Versagen der Kirche in Wirklichkeit viel tiefere Wurzeln hat? Von Augustin und seiner Haltung gegenüber den Donatisten über die Verfolgung der Katharer und Waldenser, die konfessionellen Kriege und die Hexenprozesse bis zu dem sanfteren Druck späterer Jahrhunderte führt ein Weg der Gewalt gegenüber Andersdenkenden. Alle Kirchen sind an dieser düsteren Praxis beteiligt. Alle haben mit einer Vergangenheit umzugehen, die ihnen bis heute nachgeht. Es ist eine Verharmlosung, ja fast ein Hohn, wenn die Erklärung behauptet, dass ›bisweilen eine Weise des Handelns vorgekommen sei, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprach‹. In Wirklichkeit zieht sich eine von Christen selbst verursachte Blutspur durch die Geschichte der Kirchen.«¹⁴

Das ist nicht zu bestreiten. Erfahrungen solcher vermachteten und von durchaus irdischen Interessen geleiteten »Mission« sind tief in das kollektive Gedächtnis der kolonisierten Völker eingeschrieben. Sie wirken bis heute im Verhältnis der Religionen zueinander fort. Zudem finden sie ihren Niederschlag in der zwar vereinfachenden, aber vor dem Hintergrund der Kolonialgeschichte dennoch nicht einfach aus der Luft gegriffenen Identifizierung von »westlich« mit »christlich« und »imperialistisch«, was sich im interkulturellen Menschenrechtsdialog durchaus erschwerend auswirkt.

Es bleibt Aufgabe der katholischen wie aller christlichen Kirchen, sich ohne Beschönigungen mit ihrer eigenen Gewalt- und Schuldgeschichte – der Geschichte von Gewalt in den eigenen Reihen, der wechselseitig zwischen den Konfessionen zugemuteten und der gegenüber Nicht-Christen, gegenüber den Juden, den so genannten Heiden und den kolonisierten Völkern verübten – sowie mit zweifelhaften Strategien ihrer Legitimation auseinanderzusetzen und mit äußerster Sorgfalt ideologische »Rückfälle« zu vermeiden. Seit dem Konzil sind wichtige theologische, kirchenpolitische und praktische Schritte in die richtige Richtung getan worden – im ökumenischen und interreligiösen Dialog, im Verhältnis zu den Juden, in der Erarbeitung einer neuen Sicht auf die Rolle der Kirche in

der Kolonialgeschichte. Sichtbar wurde dies unter anderem auf der symbolischen Ebene der Schuldbekennnisse und Vergebungsbitten, mit denen Papst Johannes Paul II. die historische Verantwortung und die Schuld der Kirche zum öffentlichen Thema gemacht hat. Aber wir wissen auch, dass die Gefahr von Rückschritten nicht gebannt ist (z. B. bzgl. des unseligen Themas »Judenmission«).

4 Positiver Einsatz für Religionsfreiheit

Die Anerkennung des Rechtes auf Religionsfreiheit im Konzil hat zweifellos einen neuen Maßstab für eine legitime Praxis der Mission gesetzt: Die Freiheit, den eigenen Glauben ungehindert zu bezeugen und zu lehren, wird als ein Element des religiösen Freiheitsrechtes hervorgehoben, und sie wird selbst unter den Anspruch gestellt, der Religionsfreiheit der Adressaten Rechnung zu tragen. Methoden, die der Freiheit des Glaubens unangemessen sind, werden deshalb nicht nur als moralisch fragwürdig verurteilt, sondern ausdrücklich als Rechtsmissbrauch ausgeschlossen: »Die religiösen Gemeinschaften haben auch das Recht, bei der öffentlichen Lehre und Bezeugung ihres Glaubens in Wort und Schrift nicht behindert zu werden. Bei der Ausbreitung des religiösen Glaubens und bei der Einführung von Bräuchen aber muss man sich stets von jeder Art Handlung fernhalten, die nach Zwang bzw. unehrenhafter oder weniger rechter Überredung zu schmecken scheint, insbesondere wenn es sich um Ungebildete oder um Bedürftige handelt. Eine solche Handlungsweise muss als Missbrauch des eigenen Rechts und als Verletzung des Rechtes anderer angesehen werden.«¹⁵

Die Anerkennung der Religionsfreiheit und der Wandel im theologischen Verständnis von Mission hängen zusammen. Von ihren theologischen Grundlagen her, insbesondere von der im Konzil wieder deutlicher wahrgenommenen geist-theologischen (pneumatologischen) Dimension her, kann Mission als Dienst an der Freiheit der Menschen verstanden werden und wird, so Katja Heidemanns, »zum dynamischen Ausdruck der Katholizität der Kirche, die in einer immer tiefer gehenden Lernbereitschaft unermüdlich das immer größere Ganze sucht, wissend, dass dieses Ganze nicht Ergebnis menschlicher Leistungen ist, sondern Geschenk«¹⁶.

Weder ethisch noch theologisch ist ein grundsätzlicher Widerspruch zwischen Religionsfreiheit und Mission anzunehmen. Dies theologisch auszuweisen, ist gerade deswegen besonders wichtig, weil bestimmte »missionarische« Praktiken faktisch in einen solchen Widerspruch geführt haben (und immer wieder führen). Ein freiheitliches Verständnis von Mission verträgt sich nicht mit Praktiken, die der Freiheit des Glaubens und des Gewissens widersprechen. Jede Form von Zwang, Gewalt und Ausnutzung von Machtüberlegenheit in einer »missionarischen« Praxis muss vom Maßstab einer am Freiheitsanspruch geschulten

15 *DiH* 4,4; vgl. auch das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* (AG) 13,3.

16 Katja HEIDEMANNs, Achtung der Religionsfreiheit und Pflicht zum christlichen Zeugnis – ein Widerspruch? Katholisch-theologische Überlegungen im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil, in: Marianne HEIMBACH-STEINS/Heiner BIELEFELDT (Hg.), in Kooperation mit der Deutschen Kommission *Iustitia et Pax*, Religionen und Religionsfreiheit.

Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien 7), Würzburg 2010, 83–91, 84.

17 HEIDEMANNs, Achtung der Religionsfreiheit (wie Anm. 16), 87.

18 HEIDEMANNs, Achtung der Religionsfreiheit (wie Anm. 16), 86 (vgl. *DiH* 4,4).

19 Jan WILLEBRANDs, Religionsfreiheit und Ökumenismus, in: Jérôme HAMER / Yves CONGAR (Hg.), Die

Konzilerklärung *Über die Religionsfreiheit*. Lateinischer und deutscher Text, Paderborn 1967, 261–272, 270.

20 WILLEBRANDs, Religionsfreiheit (wie Anm. 19), 270.

21 Evanston/Neu-Delhi, Bericht des Zentralausschusses an die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1961, Nr. 269, zit. nach WILLEBRANDs, Religionsfreiheit (wie Anm. 19), 271f.

christlichen Ethik her zurückgewiesen werden. Konturen eines Ethos der Mission, das die Freiheit der Person achtet, kommen auf diesem Fundament neu in den Blick. Mission verlangt konsequenterweise den Einsatz der »missionarischen Kirche« für die Religionsfreiheit als Menschenrecht. Nur unter aktiver Anerkennung dieser Freiheit *aller Menschen* kann sie »erfolgreich« sein. »Aus katholisch-missionstheologischer Sicht ist die Kirche, gerade weil sie als Gesandte unterwegs ist (*Ad Gentes* 2), dem Einsatz für die Religionsfreiheit der anderen verpflichtet. [...] In ihrer religionsfreiheitlichen Advocacy-Arbeit kommt die Kirche eben der Sendung nach, die sie konstituiert, und ist so ganz bei sich selbst.«¹⁷

Missionarische Praxis muss dementsprechend selbstkritisch sein: Sie bedarf einer besonderen Sensibilität in Situationen asymmetrischer Machtverhältnisse, in denen »die Kirche in ihrem missionarischen Handeln auf Menschen trifft, die in ökonomisch, sozial und kulturell bedingten Unterdrückungs- und Armutsverhältnissen leben und die sie durch ihre Verkündigung in Wort und Tat für die christliche Botschaft zu gewinnen sucht.«¹⁸ So verstandene Mission der Kirche bindet sich an eine klare Option für die Armen: Sie nimmt die Adressaten als Subjekte ernst; die missionarischen Akteure enthalten sich jeder Art von Bevormundung oder der Ausnutzung einer Situation der Unfreiheit. Keinesfalls werden sie diakonische Dienste gegenüber Bedürftigen instrumentalisieren, indem auf die Empfänger Druck ausgeübt oder gar die Hilfeleistung von einer religiösen »Gegenleistung« abhängig gemacht wird. Die Glaubensverkündigung im engeren Sinne wird alles vermeiden, was die Freiheit der Adressaten verletzt.

5 Verbot des Proselytismus

Die Grundkoordinaten eines missionarischen Ethos, das von der Anerkennung der Religionsfreiheit ausgeht, fallen zusammen mit den Grenzen, die die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit für eine legitime Inanspruchnahme des Rechtes auf Mission zieht. »Die Erklärung ermutigt das christliche Zeugnis und entmutigt den Proselytismus.«¹⁹ Obwohl der Begriff in der Endfassung des Konziltextes nicht verwendet wird, ist die Ablehnung unmissverständlich. Sie subsumiert unter »Proselytismus« alle möglichen Bemühungen, »zu jedem Preis und durch Anwendung aller irgendwie wirksamen Mittel Anhänger zu gewinnen, wobei auf die Eigenschaft dieser Mittel keine Rücksicht genommen wird.«²⁰ Einer Position, die zum Zweck der Vermehrung der Mitglieder der Kirche alle Mittel »geheiligt« sähe, wird eine klare Absage erteilt. Kardinal Willebrands zitiert in seinem Kommentar zu dieser Frage ausdrücklich zustimmend ein Studiendokument des Ökumenischen Weltrates der Kirchen aus dem Jahr 1960, in dem die Verkehrung des christlichen Zeugnisses durch Proselytismus luzide dargelegt wird: »Proselytismus ist nicht etwas völlig anderes als echtes Zeugnis: er ist das Zerrbild des Zeugnisses. Das Zeugnis wird verzerrt, wenn – heimlich oder offen – Überredungskünste, Bestechung, unerlaubter Druck oder Einschüchterung angewandt werden, um eine scheinbare Bekehrung zu erreichen; wenn wir die Erfolge unserer Kirche der Ehre Christi überordnen; wenn wir die Unredlichkeit begehen, das Idealbild unserer Kirche mit der Wirklichkeit einer anderen zu vergleichen; wenn wir den Vorteil unserer Sache durch falsches Zeugnis gegen eine andere Kirche zu erreichen suchen; wenn an die Stelle echter Liebe zu jedem einzelnen Menschen, mit dem wir es zu tun haben, persönliche oder Gruppenselbstsucht tritt. Ein derartiges Zerrbild des christlichen Zeugnisses weist hin auf mangelndes Vertrauen in die Kraft des heiligen Geistes, mangelnde Achtung vor dem Wesen des Menschen und mangelnde Anerkennung des wahren Wesens des Evangeliums.«²¹

Im Spiegel der nicht nur theoretisch möglichen, sondern in der Missionsgeschichte aller Kirchen anzutreffenden Verkehrungen scheint hier ein Ziel auf, an dem sich die gemeinsamen Bemühungen der christlichen Kirchen um eine authentische Gestalt des Zeugnisses bzw. der Mission orientieren sollen; sie betreffen die rhetorische, die moralische, die theologische und auch die »politische« Ebene kirchlichen Handelns.

6 Mission und Religionswechsel

Aus dem inneren Zusammenhang von Religionsfreiheit und Mission folgt: Die Anerkennung der Freiheit der Person in religiösen Dingen, das missionarische Selbstverständnis der Kirche und das Festhalten an dem Wahrheitsanspruch des christlichen Bekenntnisses gehören zusammen. Nur dort, wo die Möglichkeit besteht, sich frei von Zwang auch gegen die Kirche und ihre Botschaft zu entscheiden, kann die Kirche im vollen Sinne missionarisch sein. Zu Ende gedacht, schließt dies auch die Freiheit zum Religionswechsel ein, die auch von der missionarischen Kirche als solche respektiert werden muss.

Die Frage des Religionswechsels wird in dem gemeinsamen Dokument des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker *Dialog und Verkündigung* aus dem Jahr 1991 angesprochen. Anknüpfend an die wegweisenden Dokumente des Konzils²² und die Missionsenzyklika Papst Johannes Pauls II.²³ wird mit diesem Text eine neue Theologie des Dialogs vorgelegt.²⁴ Die folgenden Aussagen zum interreligiösen Dialog fordern auch ein missionarisches Ethos heraus: »Unter dieser Zielperspektive, nämlich einer tieferen Bekehrung zu Gott hin, besitzt der interreligiöse Dialog seinen eigenen Wert. In diesem Bekehrungsprozeß ›kann sich die Entscheidung ergeben, eine frühere geistliche oder religiöse Situation aufzugeben, um sich einer anderen zuzuwenden‹ (DM 37). Aufrichtiger Dialog schließt einerseits die gegenseitige Akzeptanz der Unterschiede oder gar der Widersprüche und andererseits die Achtung vor der freien, persönlichen Entscheidung gemäß dem Spruch des Gewissens mit ein (vgl. DiH 2). Nichtsdestoweniger muß an die Lehre des Konzils erinnert werden: ›Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit [...] zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren‹ (DiH 1).«²⁵

Bemerkenswert ist schon, dass im Zusammenhang des interreligiösen Dialogs die Möglichkeit des Religionswechsels *explizit* in Betracht gezogen wird. Bei diesem höchst

22 D.h. vor allem an die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* und die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* sowie das Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche *Ad gentes* und die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate*.

23 Vgl. die Enzyklika *Redemptoris missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags vom 7. Dezember 1990, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (VAS 100), Bonn 1990. Hierzu auch WALTER, Geistes-Gegenwart (wie Anm. 9).

24 Vgl. Peter HÜNERMANN, Zur theologischen Grundlegung des Dialogs mit den Religionen. Die fundierenden

Aussagen von *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* und *Ad gentes*, in: Peter HÜNERMANN / Jochen HILBERATH (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 5), Freiburg 2006, 329–339, v. a. 336.

25 PÄPSTLICHER RAT FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG / KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*, Nr. 40/41 (mit Bezug auf das Schreiben *Dialog und Mission [DM]* des Sekretariates für die Nicht-Christen – so der

ursprüngliche Name des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog – aus dem Jahr 1984).

26 *Dialog und Verkündigung* (wie Anm. 25), Nr. 11.

27 Vgl. dazu JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990), Nr. 56.

28 *Dialog und Verkündigung* (wie Anm. 25), Nr. 36–41.

29 *Dialog und Verkündigung* (wie Anm. 25), Nr. 36.

30 *Dialog und Verkündigung* (wie Anm. 25), Nr. 36 (mit Verweis *Unitatis redintegratio*, 6).

31 Vgl. *Dialog und Verkündigung* (wie Anm. 25), Nr. 37 (Zitat aus *Dei verbum*, 8); Hervorhebung mhs.

sensiblen Thema muss mit unterschiedlichen Bewertungen gerechnet werden, je nachdem in welche Richtung ein Religionswechsel zur Debatte steht. Typischerweise wird der Vorgang nicht nur anders bezeichnet, sondern auch unterschiedlich bewertet: Geht es aus der Innensicht der jeweiligen Religionsgemeinschaft um Religionswechsel vom eigenen zu einem anderen Bekenntnis, was üblicherweise als »Glaubensabfall« oder »Apostasie« bezeichnet wird, so ist mit scharfer Ablehnung zu rechnen. Geht es hingegen um die Außenperspektive auf die »Anderen«, die sich potentiell dem eigenen Bekenntnis zuwenden, so ist üblicherweise von »Bekehrung« oder »Konversion« die Rede und das Ergebnis der Entscheidung wird begrüßt.

Unter dem ausdrücklichen Vorzeichen der Gewissensfreiheit wird der interreligiöse Dialog in dem zitierten Dokument als Medium oder Ort der Wahrheitssuche, der »tieferen Bekehrung zu Gott hin«, gedeutet. An keiner Stelle des Textes wird behauptet, diese Bewegung müsse zwingend und ausschließlich in eine Bekehrung zum christlichen Glauben bzw. zur katholischen Kirche münden. Das ergibt sich aus dem Gesamtkontext des Dokuments: »Bekehrung« meint darin »immer eine allgemeine Hinwendung zu Gott«; zudem *kann* sich der Begriff »auch auf den Wechsel der Religionszugehörigkeit beziehen und noch spezieller die Annahme des christlichen Glaubens meinen«, wobei darauf hingewiesen wird, dass die besonderen Bedeutungsaspekte jeweils aus dem Kontext hervorgehen.²⁶ In der zitierten Passage wird die Bedeutung des interreligiösen Dialogs als Ort der Glaubenshermeneutik hervorgehoben: Der aufrichtige Dialog zwischen Gläubigen unterschiedlicher Bekenntnisse kann die Vertiefung der eigenen Glaubensüberzeugung fördern;²⁷ er hat einen »eigenen Wert« gegenüber anderen Formen religiöser Kommunikation, über die die Kirche im Rahmen ihres »Evangelisierungsauftrags« – das ist in der Logik des Textes der weitere Oberbegriff – nachdenkt. Der Dialog kann aber auch neue Glaubenseinsichten hervorbringen – im äußersten Fall bis zum Bekenntniswechsel.

Damit gerät unweigerlich die grundlegende Spannung zwischen dem Recht der Person, der subjektiv erreichbaren Wahrheitserkenntnis und dem objektiven Anspruch der Wahrheit in den Blick. Mit einem direkten Zitat aus *Dignitatis humanae* werden sowohl die Achtung vor der Freiheit des Gewissens als auch die Gewissensverpflichtung hervorgehoben, an der einmal erkannten und angenommenen Wahrheit festzuhalten.

Die Aussagen über den Dialog als Medium der Wahrheitsfindung im Dokument des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog rechnen bewusst mit der *Geschichtlichkeit* der Wahrheitserkenntnis. Der Prozesscharakter der Wahrheitsfindung ist nicht nur für die Einzelnen, sondern auch für die Kirche als ganze unhintergebar. Wiederum bestätigt sich dies mit Blick auf den größeren Textzusammenhang, in dem der Leitsatz entfaltet wird: »Die pilgernde Kirche nähert sich der Fülle der göttlichen Wahrheit in einem Dialog des Heils mit Menschen anderer Religionen, der zu einem höheren Einsatz und zur Bekehrung zu Gott führen wird.«²⁸ In Übereinstimmung mit zentralen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils wird die Kirche als *pilgernde* vorgestellt; aufgrund der Unvollkommenheit ihrer Glieder ist ihre »Transparenz als Sakrament des Heils beschattet«²⁹. Deshalb ist sie, »soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist«, selbst dauerhaft entwicklungs- und reformbedürftig³⁰ und versteht sich auf ihrem Weg durch die Geschichte als eine, die »der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegenstrebt«.³¹

Ohne den Wahrheitsanspruch der Kirche zur Disposition zu stellen, lassen diese Überlegungen zusammen mit dem Bewusstsein des Unterwegs-Seins auf dem Weg der Wahrheitssuche eine hohe Wertschätzung der anderen Religionen und eine gewisse Gelassenheit erkennen. Sie scheint sich aus der Einsicht in die geschichtliche Begrenztheit und Bedingtheit dessen zu speisen, was Menschen, seien sie Christen oder Andersgläubige, auf ihrer

Suche nach der Wahrheit vollbringen können. Die im Dialog bekundete »Offenheit für die Wahrheit betont«, so Peter Hünemann, »die Differenz zwischen der in Christus geschenkten Fülle der Wahrheit und der persönlichen Aneignung durch die Glaubenden. Diese Differenz wird durch einen personalen Wahrheitsbegriff fundiert, wonach Wahrheit keine Sache und damit auch nicht allein ein Qualifikator für Behauptungssätze ist, sondern eine Person, die von uns Besitz ergreifen kann. Der dadurch eröffnete Prozess endet nicht.«³²

Die »Fülle der göttlichen Wahrheit« *zeigt sich* auch der Kirche erst von Gott her. Damit lässt sich ein personales Wahrheitsverständnis als theologischer Kern benennen, aus dem die Frucht des Dialogs – und die Haltung der Anerkennung der Anderen, denen die Akteure des christlichen Missionsauftrags als Verkünder und Suchende zugleich begegnen, – erwachsen.

7 Ausblick

Ein Missionsverständnis, das am Maßstab der Religionsfreiheit (als Freiheit zur Wahrheit) orientiert ist, wendet sich daher notwendigerweise wieder zurück auf das kirchliche »Innen« und auf die Frage, wie das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit im Leben der Kirche praktisch darzustellen ist: Innerkirchliche Kommunikation, das Ringen um Deutungen der Offenbarung, der Glaubenswahrheit und um Konsequenzen für die christliche Praxis, alle Anstrengungen zur Verlebendigung des Glaubenslebens, der Evangelisierung etc. sind diesem Maßstab der Freiheit und einem die Freiheit schützenden Recht zu unterstellen. Nur so kann die Kirche es vermeiden, sich in Selbstwidersprüche zu verstricken. Mit Saskia Wendel gesprochen: »Denn eine Kirche, deren Wesen nicht Freiheit und Gerechtigkeit ist, verdunkelt und verstellt ihr eigenes Zeugnis und ihren eigenen Grund und Ursprung. Sie versündigt sich an ihrer Aufgabe und ihrem Auftrag, den freien Gott freier Menschen zu bezeugen. Zudem vertraut sie nicht auf diejenige Kraft, die sie doch in ihrem Innersten bestimmt und ausmacht: die Kraft des Geistes Gottes, der an alle ergeht, und der alle zur Freiheit befreit.«³³

32 HÜNNERMANN, Zur theologischen Grundlegung des Dialogs mit den Religionen (wie Anm. 24), 336.

33 Saskia WENDEL, Kirche – Zeichen und Werkzeug der Freiheit Gottes und der Menschen, in: Marianne HEIMBACH-STEINS/Gerhard KRUIP/Saskia WENDEL, »Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch«, Argumente zum Memorandum 2011, Freiburg i. Br. 2011, 97.

Zusammenfassung

Mission und Religionswechsel gehören zu den Gütern, die das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ausdrücklich schützt. Diesem Aspekt geht der Beitrag nach, der sich mit dem Zweiten Vatikanum für eine missionarische Praxis ausspricht, die eine besondere Sensibilität für Situationen mit asymmetrischen Machtverhältnissen an den Tag legt. Zudem wird verstärkt auf den Bereich des Religionswechsels eingegangen, der sich vielfach als springender und höchst sensibler Punkt in der Frage der Religionsfreiheit erweist, bezeichnen doch »Apostasie« und »Konversion« ja, je nach Sichtweise, den gleichen Vorgang.

Abstract

Missionary work and changing one's religion are among the goods explicitly protected by the human right to freedom of religion. The contribution investigates this aspect and, with the Second Vatican Council, voices support for a missionary praxis which displays a special sensitivity to situations with asymmetric power relationships. Moreover, it highlights the issue of the change of religion. Changing one's religion frequently proves to be the crucial and most sensitive point in the question of religious freedom, since ›apostasy‹ and ›conversion‹ indeed describe the same event, depending on the perspective.

Sumario

Misión y libertad religiosa pertenecen a los bienes que el derecho humano a la libertad religiosa protege explícitamente. El artículo se ocupa de este aspecto y aboga con el Concilio Vaticano II por una praxis misionera que tenga una especial sensibilidad para situaciones con relaciones de poder asimétricas. Además se hace hincapié en el problema del cambio de religión, que es normalmente el punto central y muy sensible en la cuestión de la libertad religiosa, pues »apostasía« y »conversión« denominan, en diferentes perspectivas, el mismo hecho.

Inkulturation, Interkulturalität und Globalisierung

von Robert Schreiter

1 Einleitung

Ihre Einladung ehrt mich und ich freue mich, an diesem Festakt zum hundertjährigen Bestehen des *Internationalen Institutes für missionswissenschaftliche Forschung* teilnehmen zu können. Viel hat sich in der Tat an unserem Missionsverständnis geändert, bewirkt zu einem großen Teil durch das wissenschaftliche Studium der Mission, das dieses und spätere Forschungsinstituten unternommen haben. Dass dieses Symposium einen wesentlichen Teil seiner Zeit dem gegenwärtigen Stand der Missiologie und ihrer unmittelbaren Zukunft widmet, bezeugt die Vitalität, die trotz der Irrungen und Wirrungen, die das vergangene Jahrhundert gekennzeichnet haben, noch immer eine Charakteristik heutiger Missiologie ist.

Das Thema, das ich zu behandeln gebeten wurde, ist Inkulturation und die Dynamik der Interkulturalität, besonders wie sie sich in Zeiten der Globalisierung entwickeln. Was ich in diesem Vortrag tun möchte, gliedert sich in drei Teile. Ich beginne mit einigen einleitenden Beobachtungen zu Globalisierung und Kultur, und daher Inkulturation. Es ist wichtig, zu Beginn einiges über diese beiden Begriffe klarzustellen, um dann in der Lage zu sein, einige dieser Fragen gründlicher zu durchdenken. Im zweiten Teil werde ich die vier Hauptweisen untersuchen, in denen der Globalisierungsprozess die Kultur, vor allem auf lokaler Ebene, beeinflusst. Diese vier Weisen zeigen sowohl die Herausforderungen an als auch die Grenzen von Inkulturationsprozessen. Sie stellen auch den Kontext für das Sprechen über Interkulturalität dar. Im dritten Teil werde ich die aktuellen Herausforderungen der Interkulturalität illustrieren, indem ich mich auf drei konkrete Bereiche konzentriere, in denen interkulturelle Fragen oft am hervorstechendsten sind und unserer Aufmerksamkeit am meisten bedürfen. Diese Bereiche sind Immigration, ethnischer Konflikt und interkulturelle Beziehungen in einer pluralistischen Gesellschaft.

2 Globalisierung und Kultur: Einige einleitende Bemerkungen

Ich möchte mit einem Blick auf die beiden zentralen Begriffe beginnen, die diese Diskussion bestimmen, nämlich Globalisierung und Kultur.

Beginnen wir mit Globalisierung. Wie jedes gesellschaftliche Phänomen steht die Globalisierung nicht still. Jetzt, da wir uns im dritten Jahrzehnt der aktuellen Runde der Globalisierung befinden, erscheinen einige Dinge klarer als sie es vor zehn Jahren waren. Drei Dinge treten besonders hervor: Zunächst ist klar, dass die Globalisierung, wenn sie einmal begonnen hat, weder unausweichlich noch unaufhaltsam ist. Je nachdem, wie man die Begriffe definiert, können wir von drei Perioden intensiver Globalisierung in den letzten fünfhundert Jahren sprechen. Die erste begann mit den Entdeckungseisen der Spanier und Portugiesen im fünfzehnten Jahrhundert. Fortschritte in der Navigation und im Schiffsbau machten Seereisen über längere Strecken möglich. Die zweite Periode erstreckte sich mehr oder weniger von 1850 bis 1914. Diese Periode war geprägt durch die Nutzung der Dampf-

energie und die Fortschritte in den Kommunikationstechnologien Telegrafie und Telefon. Unsere derzeitige Runde der Globalisierung ist geprägt durch Flugverkehr und Fortschritte in der elektronischen Kommunikationstechnologie. Die Zunahme des Handels ist das Markenzeichen wirtschaftlicher Globalisierung. Der Erste Weltkrieg 1914 bis 1918 brachte einen großen Teil des internationalen Handels zu einem abrupten Ende und kündigte den Anfang vom Ende der europäischen Imperien an, die dessen Infrastruktur garantiert hatten. Die Lektion, die wir daraus lernen können, ist, dass bestimmte Bereiche der Globalisierung in der Tat beendet werden können. Ob die derzeitige internationale Finanzkrise ein Bote solcher Veränderung ist, ist noch unklar. Der Zusammenbruch des Euros z. B. würde in diese Richtung weisen. Ebenso könnten zukünftige Kämpfe um Rohstoffe – vor allem Wasser – oder Terrorismus, der den internationalen Transport zum Erliegen bringt, durch das Ende der Globalisierung in der nahen Zukunft bedeuten.

Zweitens gibt es heute eine größere Differenzierung im Denken über die verschiedenen Sphären der Globalisierung. Die ökonomische Dimension der Globalisierung ist die offensichtlichste und hat den unmittelbarsten Einfluss sowohl auf reiche als auch auf arme Länder. Aber die ökonomische Form der Globalisierung bestimmt nicht a priori deren andere Sphären, und das wird immer klarer erkannt. Veränderungen im Muster der politischen Globalisierung können schnell und unerwartet eintreten, wie die derzeitigen Unruhen in Nordafrika und im Nahen Osten gezeigt haben. Immer mehr zeigen die Sphären der Globalisierung ihre eigenen differenzierten Richtungen. Was das in der gesellschaftlichen und kulturellen Sphäre bedeutet, wird Gegenstand des nächsten Abschnitts dieses Vortrags sein.

Drittens herrscht unter Wissenschaftlern, die sich mit der Globalisierung befassen, der Eindruck vor, dass wir noch immer versuchen, ein neues Phänomen mit älteren, nur teilweise wirksamen Methoden zu analysieren. Ein vor drei Jahren erschienener Band mit Essays, die den Grenzbereichen der Globalisierung in den Sozialwissenschaften gewidmet sind, macht diesen Punkt deutlich.¹ Sei es Immanuel Wallersteins »Weltsystemanalyse« oder Hardt und Negris »Empire« oder verschiedene Formen der Kolonialtheorie, Kern-Peripherie-Theorie oder Dependenztheorie, wir scheinen neuen Wein in alte Schläuche zu gießen. Auch die Unterscheidung zwischen »Mondialisierung« und »Globalisierung« in der frankophonen Literatur wurde in der weiteren Diskussion nicht als hilfreich empfunden. Es hat einige kreative Versuche gegeben, dies anzugehen. Der in Argentinien geborene und jetzt hauptsächlich in Mexiko arbeitende Néstor García Canclini hat einige der einfallsreichsten Vorschläge gemacht, besonders zu Mustern der Modernität und der Entwicklung verschiedener gesellschaftlicher Imaginarien in Lateinamerika.² Ich habe keine Lösung hierfür, sondern erwähne es nur, da es den Bereich unserer Diskussion eingrenzt.

»Kultur« bleibt ein problematischer Begriff in der wissenschaftlichen Erforschung der Globalisierung. Jeder weiß, dass es keine allgemein akzeptierte Definition von Kultur gibt, noch wenigstens einen allgemein akzeptierten Ansatz, Kultur zu verstehen. Man kann einen humanistischen und integrativen Ansatz wählen, der die fundamentale Einheit der menschlichen Kultur hervorhebt. Aus theologischer Perspektive hat sich das als besonders nützlich erwiesen, wie man in kirchlichen Dokumenten sehen kann. Oder man kann das Hauptaugen-

¹ *Frontiers of Globalization Research. Theoretical and Methodological Approaches*, hg. v. Ino Rossi, New York 2008. Der Essay von George RITZER in diesem Band macht diesen Punkt besonders deutlich:

A »New« Global Age but Is There Anything New About It? (361-371).

² *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis 1995.

merk auf Unterschiede als das definierende Element richten, wie es postkoloniale Ansätze tun. Wenn man die in der englischsprachigen Welt weit verbreitete dreifache Unterscheidung der Formen von Kultur benutzt – klassisch oder normativ; modern (d.h. Einheit von Sprache, geografischer Abgrenzung und Bräuchen); und postmodern oder globalisiert (d.h. ein Kräftefeld, in dem Identitäten aus konkurrierenden Fragmenten konstruiert werden) – kommt man noch immer nicht zu zufrieden stellenden Weisen, über Kultur nachzudenken. Der normative Ansatz bietet nicht genug Raum für kulturellen Pluralismus (und ist deshalb in der Diskussion der Multikulturalität nicht hilfreich). Der moderne Ansatz ist zum Scheitern verurteilt, weil Migration den Verlust der geografischen Abgrenzung und der Begrenztheit mit sich bringt, vor allem im städtischen Bereich. Und der postmoderne scheint als humanisierender Faktor nicht haltbar zu sein. Die Reichen können von einer Kombination von Fragmenten zur nächsten schwirren. Für die Armen bedeutet die in Flüchtlingslagern erlebte Fragmentierung eine Bedrohung ihres Überlebens. Die Auswirkungen des Lebens in einer fragmentierten Kultur kann man besonders deutlich an unzufriedenen Jugendlichen in Großstädten sehen.

Ein vielleicht vielversprechenderes Modell ist eines, das Kultur als Realität mit mehreren Schichten versteht, wo bestimmte Teile leichter zugänglich sind für Außenstehende und für Interaktion (so wie Sprache und bestimmte Praktiken), während andere (so wie die Faktoren, die die gesellschaftlichen Imaginarien formen) in interkultureller Interaktion schwieriger zu erreichen sind.³ Ein solcher Ansatz erklärt möglicherweise einen Teil der Schwierigkeiten mit der Akkulturation von Immigranten in Europa heute.

Was bedeutet das nun für unser Verständnis von Inkulturation? Die frühen Diskussionen über Inkulturation haben sich auf kulturelle Identität konzentriert und dabei moderne, sozialwissenschaftliche Begriffe von Kultur verwendet. Eine zweite Welle, die in den späten 80er Jahren begann, hat Inkulturation als Mittel zur Revitalisierung des Glaubens betrachtet – so etwa wie das aktuelle Interesse an der Neuen Evangelisierung. Mehr und mehr aber wird die Inkulturation in den Sog von Verstädterung, Globalisierung und einer Reihe anderer Formen der Modernität und Postmodernität gezogen. Wenn man sich heute mit Inkulturation befasst, muss das innerhalb dieses Soges geschehen.

Wenn wir uns also jetzt anschauen, wie die Globalisierung Kultur beeinflusst, ist es wichtig, alle diese Dinge im Kopf zu behalten. Unsere Fähigkeit, den Einfluss der Globalisierung zu begreifen, ist nach wie vor dürftig. Wie Kultur analysiert werden kann, bleibt schwer fassbar. Doch trotz dieser Vorbehalte müssen wir weitermachen und uns so gut wir können einen Weg durch die vor uns liegenden Herausforderungen bahnen.

3 Der Einfluss der Globalisierung auf das Verständnis von Kultur

In sozialwissenschaftlichen Studien der sozialen Sphäre der Globalisierung sind vier Prozesse identifiziert worden, die in unterschiedlicher Weise den Einfluss der Globalisierung auf die Kultur formen. Mit »Kultur« meine ich hier lokale, konkrete Kulturen unabhängig davon, wie weit oder eng sie angelegt sein mögen. Mit anderen Worten, Kultur wird hier als eine ethnische Kultur, regionale oder nationale Kultur verstanden. Die vier Prozesse sind nicht vollständig unabhängig voneinander, sie überschneiden sich und treten während des Geschehens zueinander in Beziehung. Für den Zweck der Analyse kann es jedoch hilfreich sein, von ihnen getrennt zu sprechen. Sie werden durch vier sehr abstrakte Begriffe identifiziert, die zuerst abschreckend wirken können. Aber mit einigen Erklärungen werden sie zugänglicher für unseren Zweck hier. Sie sind: Homogenisierung, Überdifferenzierung, Entterritorialisierung und Hybridisierung. Lassen Sie mich zu jedem Begriff etwas sagen.

Homogenisierung ist die am meisten kommentierte Dimension der sozialen Globalisierung. Die Idee ist hier, dass mächtige kulturelle Kräfte und Produkte, die aus den reichen Ländern (vor allem den USA) kommen, alle anderen Kulturen überschwemmen und dabei lokale Formen und Bräuche auslöschen. Ausdrücke wie »McWorld«, was die Hegemonie von McDonald's bezeichnet, oder die »Coca-Kolonisierung« der Welt sind Beispiele dafür. Die wachsende Präsenz und Vormachtstellung der englischen Sprache in Handel, Unterhaltung und Wissenschaft scheint das Überleben kleinerer Sprachen zu bedrohen. Die Angst vor derartiger kultureller Homogenisierung (vor allem was die Jugendkultur betrifft) war in den 90er Jahren besonders stark. Seither sind drei Dinge deutlich geworden.

Zunächst hat sich gezeigt, dass die Angst vor derartiger Homogenisierung in vielen Teilen der Welt begeisterten Widerstand gegen solche kulturelle Hegemonie geweckt hat. In Europa z. B. haben gefährdete Sprachen wie Walisisch, Baskisch (Euskadi) oder Westfriesisch eine Renaissance erlebt. Widerstand, ein starkes Motiv in postkolonialen Schriften, ist sicherlich deutlich erkennbar in der Revitalisierung von Aspekten der Kultur in vielen Teilen der Welt. Es stimmt, dass rund um die Welt Sprachen aussterben, aber die Hauptursache dafür ist oft, dass die letzten Muttersprachler alt werden und die Sprache nicht an ihre Kinder weitergeben, oder dass es nicht mehr genug Leute gibt, um eine Sprachgemeinschaft zu bilden.⁴

Zweitens hat sich herausgestellt, dass die Allgegenwärtigkeit globaler Kulturprodukte nicht notwendigerweise bedeutet, dass sie in der lokalen Kultur in derselben Weise aufgenommen werden wie in der Kultur, aus der sie kommen. Sie ersetzen auch nicht unbedingt lokale Produkte. Diese globalen Kulturprodukte werden oft den lokalen Gegebenheiten angepasst. In manchen Ländern ist ein Besuch bei McDonald's eine Gelegenheit für feines Ausgehen. In Haiti wird örtlicher Rum mit Coca-Cola zu dem beliebten Getränk »Cuba libre« gemixt – sicherlich eine mehrfache antikapitalistische Ironie. Medienstudien amerikanischer Seifenopern oder südamerikanischer *Telenovelas* zeigen, dass sie sehr verschieden aufgenommen werden, wenn sie außerhalb ihrer Herkunftsländer gezeigt werden: Identifikation mit den Personen in der Geschichte kann anderen Linien folgen als im Herkunftsland. Solche Aufnahme kultureller Produkte zeigt, dass es in lokalen Kulturen ein größeres Maß an Handlungsfähigkeit und Widerstand gibt, als man angenommen hatte. Es stimmt, dass das Erscheinen verführerischer kultureller Produkte aus mächtigen Kulturen eine lokale Kultur zunächst zu überwältigen scheint. Man muss über einen längeren Zeitraum beobachten, wie globale kulturelle Produkte in Kulturen verortet werden.⁵

Drittens ist deutlich geworden, dass Modernität – die soziale Form, die durch die Globalisierung verbreitet wird und traditionelle Formen der Kultur zu überwältigen droht – auch nicht einheitlich oder uniform ist. Genau wie man festgestellt hat, dass globaler Kapitalismus sowohl unter demokratischen als auch unter autoritären Regierungen gedeihen kann, so ist auch die Modernität nicht aus einem Guss. Der von Max Weber ausgearbeitete Modernisierungsprozess wurde früher als die einzige und unausweichliche Form der Modernität angesehen, die in Europa begann und sich nach und nach in der ganzen Welt ausbreiten würde. Heute ist es üblicher von Modernitäten im Plural statt im Singular zu sprechen.⁶ Europa wird sich seiner Partikularität in dieser Hinsicht auch allmählich

3 Der U.S. Theologe Allan Figueroa DECK schlägt in seinem Buch *The Second Wave. Hispanic Ministry and the New Evangelization*, New York 1989, einen solchen Ansatz vor. Er spricht von fünf Schichten der Kultur.

4 Der Tod von Kulturen ist ein wichtiges Thema, das vor allem mit Blick auf die indigenen Kulturen Lateinamerikas aufgeworfen wird. Für eine gute neuere Studie zu diesem Thema siehe Jonathan LEAR, *Radical Hope*. Ethics

in the Face of Cultural Destruction, Cambridge, MA 2007.

5 John TOMLINSON, *Globalization and Culture*, Chicago 1999, ist nach wie vor eine sehr gute Erklärung hierfür.

bewusst. Heute erscheint Europa in seiner Rationalisierung und Säkularisierung nicht so sehr als die Avantgarde der Zukunft, sondern eher als ein Sonderweg.

Überdifferenzierung beginnt mit einer Perspektive, die fast vollständig von dem deutschen Soziologen Niklas Luhmann entwickelt wurde. Wenn moderne Gesellschaften sich entwickeln, werden sie immer differenzierter. Unter dem Einfluss der Globalisierung wird die Differenzierung dann zu einer Angelegenheit der Verschiedenheit und Unverwechselbarkeit – so dass manche von »Heterogenisierung« als Gegenstück zur globalen Homogenisierung sprechen. Die durch die Globalisierung hervorgerufene Überdifferenzierung bedeutet dann eine gesteigerte – sogar frenetische – Kreation von Unverwechselbarkeit und Unterschieden. Es ist mit der wirtschaftlichen Sphäre durch eine ständige Tendenz zur Kommodifikation verbunden, etwas was Karl Marx bereits im 19. Jahrhundert festgestellt hat. Jedes Ding oder jede Aktivität, die quantifiziert, verpackt und vermarktet werden kann, wird produziert und entsprechend auf dem globalen Markt angeboten. Die Diskussionen um die Umsetzung der Hochschulreformen des Bologna-Prozesses reflektieren diese Ängste vor einer Kommodifikation der Bildung.

Diese Überdifferenzierung hat verschiedene Aspekte, je nachdem, wo man sich auf dem Wohlstandsspektrum befindet. In reichen Ländern, die eine immer größere Auswahl von Produkten produzieren und anbieten, ist die Entwicklung von Nischen zu beobachten. Menschen wählen eine spezifische Nische, wo sie von Gleichgesinnten umgeben sind und die Meinungen hören, die bestätigen, was sie bereits denken und glauben. In den Vereinigten Staaten z. B. wählen die Leute, ob sie ihre Nachrichten von National Public Radio, CNN oder Fox News beziehen. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass es vor allem zwischen den letzten beiden zu Überschneidungen kommt. Vincent Miller hat in seiner Studie über den Einfluss der Globalisierung auf den amerikanischen Katholizismus festgestellt, dass die Pfarrei, die früher die volle Bandbreite von Leuten und Meinungen in einem bestimmten Gebiet versammelte, in Großstädten durch ein Gemeindemodell abgelöst wird, wo Leute die Kirche aussuchen, die ihrem Geschmack und ihren Bedürfnissen entspricht.⁷

Andererseits empfinden diejenigen, deren Optionen eingeschränkt werden oder die sich von außen bedrängt fühlen, die Überdifferenzierung als eine Einengung ihrer Identität. Anstatt sich selbst durch vielfältige Merkmale zu identifizieren (Nationalität, ethnische Zugehörigkeit, Religion, Beruf, Familie, etc.) wählen sie ein einziges Merkmal als Quelle ihrer Identität. Diese eindimensionale Identifikation kann in ethnischen und religiösen Konflikten mobilisiert werden, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden. Es kann eine wichtige Strategie des Widerstandes gegen Assimilierung an eine neue kulturelle Umgebung werden, wie es bei Migranten der Fall ist, von denen einige behaupten, dass Muslim zu sein jede Identifikation mit westlichen demokratischen und liberalen Institutionen ausschließt – oder auch, dass Muslime nie wahre Europäer sein können. Solche eingeeengten Identitäten sind notwendigerweise »stärkere«. Der indische Wirtschaftswissenschaftler Amartya Sen hat sich unermüdlich bemüht, Menschen klarzumachen, dass sie in einer globalisierten Welt nur durch vielfältige Identifizierungen sie selbst sein können.⁸ Die

6 Der klassische Artikel hierzu ist S. N. EISENSTADT, *Multiple Modernities*, in: *Daedalus* 129 (1) (2000) 1–29. Deutsch: *Die Vielfalt der Moderne*, Velbrück 2000.

7 Vincent MILLER, *Where is the Church? Globalization and Catholicity*, in: *Theological Studies* 69 (2008) 412–432.

8 Siehe besonders sein *Identity and Violence*, Harmondsworth 2006. Deutsch: *Die Identitätsfalle*. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2007.

9 Richard WILSON, *Maya Resurgence in Guatemala*. Q'eqchi Experiences, Norman OK 1995.

10 Es wäre interessant zu untersuchen, in welchem Maß ein Teil des leidenschaftlichen Widerstands gegen genetische Modifizierung in Lebensmitteln ein Überbleibsel der Reinheitsideologien des neunzehnten Jahrhunderts ist.

Einengung der Identitäten (im Gegensatz zu ihrer Homogenisierung) stellt eine besondere Bedrohung nicht nur für Gesellschaften, sondern auch für die katholische Kirche dar, wenn Leute sich ausschließlich mit der einen oder anderen Strömung in der Kirche identifizieren.

Entterritorialisierung bedeutet die Herausnahme kultureller Phänomene aus ihrem ursprünglichen physischen und sozialen Zusammenhang, was ihnen die Möglichkeit gibt, in globalen Strömungen zu zirkulieren und sich anderswo neu einzunisten. Das ist das Auseinanderbrechen der Einheit von Sprache, geografischer Abgrenzung und Bräuchen, die die moderne Definition von Kultur ausgemacht hat. Viele Bestandteile der legeren Kleidung der globalen Kultur – Turnschuhe, T-Shirts, Jeans – sind Beispiele solcher Herausnahme aus dem ursprünglichen Kontext. Entterritorialisierung hat eine Bandbreite verschiedener Wirkungen. Im Fall eingeborener Völker, deren Identität eng mit einer bestimmten Gegend verknüpft ist, kann die Vertreibung aus diesem Gebiet den kulturellen Tod bedeuten. Das war z.B. der Fall, als im Bürgerkrieg in den 80er Jahren die Q'eqchi sehr unter Desorientierung litten, weil sie den Kontakt mit den Berggeistern nicht aufrechterhalten konnten.⁹

Andererseits kann in Gesellschaften, in denen solche entterritorialisierten Elemente der Kultur gelandet sind, ein Gefühl des Verlusts des territorialen Zusammenhangs entstehen: eine begrenzte geografische Gegend steht in keinerlei Beziehung zu den anderen kulturellen Dimensionen, die es dort gibt. Man erlebt das in Städten in Lateinamerika, wo das Vormoderne, Moderne und Postmoderne nebeneinander existieren. Eine ähnliche Erfahrung kann man in großen multikulturellen Städten wie London, Toronto oder Sydney beobachten: eine Fülle von Sprachen, Völkern und kulturellen Produkten rempeln im selben Raum aneinander. Hier – am klassischen Ort postmoderner Identität – werden Elemente der Umgebung aufgegriffen und ohne Berücksichtigung ihres Ursprungs zu einer Identität zusammengeschustert. Identitäten dieser Art sind verständlicherweise ohne tiefe Struktur. Die gerade angesprochenen Nischen-Identitäten sind hier üblich. Weil nichts wirklich mit etwas anderem verbunden ist, fehlt die Sorge für das Ganze, selbst wenn die Menschen sich nach einer Ganzheit sehnen mögen, die schwer fassbar bleibt. Unzufriedene Jugendliche z.B. nehmen möglicherweise auf der Suche nach einer solchen wahrgenommenen Ganzheit eine extreme Form religiöser Praxis an – zum Erstaunen ihrer nicht religiösen Eltern. Was bei solchem Stückwerk herauskommt ist nicht größere Toleranz für Unterschiede oder Anerkennung für das Ganze, sondern vielmehr ein reduzierter Sinn für beides. Ein Verantwortungsgefühl für das Allgemeine oder die gesellschaftliche Ordnung, das in einer anderen Art von Gesellschaft existiert, wo Zugehörigkeit und geografischer Raum leichter zusammenpassen, löst sich auf. Das wirft die Frage auf, was eine Gesellschaft zusammenhält, wenn es keine gemeinsamen Werte oder die Anerkennung eines gemeinsamen Erbes gibt. Diese Brüchigkeit ist ebenfalls offensichtlich in der Diskussion der vormalig kommunistisch regierten Länder Europas darüber, wie schwierig es ist, die Zivilgesellschaft wieder aufzubauen.

Überdifferenzierung und Entterritorialisierung bilden eine ideale Brutstätte für *Hybridisierung*. Die rassistischen Ideologien der Konquista in der westlichen Hemisphäre und die Ängste vor rassischer Vermischung in den imperialen Ideologien des neunzehnten Jahrhunderts drehten sich um ein Thema der Reinheit: dass das Vermischen der »Rassen« (was im neunzehnten Jahrhundert manchmal »Kulturen« bedeutete) die höhere (d.h. weiße europäische) Rasse schwächen würde. In moderner Genetik werden hybride Pflanzen gezüchtet, um dem Klimawandel zu widerstehen und werden also als widerstandsfähiger und besser geeignet zum Überleben und Gedeihen angesehen.¹⁰ Kulturell und vor allem theologisch hat sich die Diskussion um Hybridität vor allem auf Synkretismus und mehrfache religiöse Zugehörigkeit konzentriert. In der aktuellen Diskussion der Hybridität in den Sozialwissenschaften gibt es insbesondere zwei Sichtweisen, die für unsere Diskussionen der Globalisierung hier

relevant sind. Die erste betrachtet Hybridisierung als Vermischung von zwei Einheiten, wobei das Hybride in dem Raum zwischen den beiden erscheint. Dieser Ansatz scheint in der theologischen Diskussion über Synkretismus durch, wo der »Synkretismus« als Resultat eines implizit reinen Christentums mit einer implizit reinen anderen Tradition (sei es eingeboren, kulturell oder überlokal religiös) gesehen wird. Dieser Ansatz ist Erbe der Rassentheorie des neunzehnten Jahrhunderts. Der andere Ansatz ist als »Transkulturations«-Ansatz bezeichnet worden, wo »ausleihen« und nicht »vermischen« das leitende Bild ist. Hier wird verstanden, dass Kulturen begrenzte aber doch poröse Einheiten sind, die ständig Elemente von anderen Kulturen ausleihen und benutzen. Es stimmt, dass diese Elemente aus ihrem ursprünglichen Kontext gelöst sind, aber sie gewinnen möglicherweise in ihrem neuen Kontext neue Bedeutung.

Wenn das Problem der Identität (so wie »christliche Identität«) ins Spiel kommt, besonders wegen des offensichtlich stattfindenden Vermischens/Ausleihens in einem globalisierten Kontext, besteht die Versuchung, einen eingeeengten (oder überdifferenzierten) Begriff von Identität zu benutzen statt eines umfassenderen Sinnes von Identität, der von mehreren Merkmalen geprägt ist. In einer Atmosphäre flüchtiger und vielfältiger Möglichkeiten wird eine solche Verengung von Identitäten mit höherer Wahrscheinlichkeit vorgenommen.

Ich hoffe, dieser kurze Überblick über die vier Weisen, in denen die Globalisierung Kultur beeinflusst, macht deutlich, dass die vier zusammenspielen und sich gegenseitig verstärken können. Aufnahme kultureller Elemente in Homogenisierung kann zu Überdifferenzierung und Entterritorialisierung führen, die dann zu neuen Hybriditäten führen. Wenn Menschen versuchen, Identitäten zu entwickeln oder zu erhalten, machen sie es sich manchmal unbewusst schwieriger dadurch, dass sie ihre Wahlmöglichkeiten einschränken oder eingebildete Reinheiten schaffen, die wahrscheinlich nie existiert haben. Wenn man einige der zurzeit in der Kirche stattfindende Diskussionen liest (wie die Wiederbelebung der tridentinischen Liturgie), kann man diese Prozesse am Werk sehen. Wenn Entterritorialisierung schon zu einem Mangel an gemeinsamem Engagement an einem bestimmten Ort führt, lässt uns das Dilemma in Bezug auf die Schaffung internationalen Rechts für bioethische Forschung z. B. erahnen, was auf uns zukommt.

4 Globalisierung und Interkulturalität

Nach dem Versuch einer Darstellung der wichtigsten am Zusammenspiel von Globalisierung und Kultur beteiligten Prozesse können wir uns jetzt dem dritten Teil dieses Vortrags zuwenden, um Interkulturalität zu untersuchen. Ich will die theoretische Diskussion der Interkulturalität hier außen vor lassen, die sich an zwei Hauptschauplätzen ereignet. Der eine ist in Lateinamerika, wo die Diskussion einen meist philosophischen Charakter angenommen hat.¹¹ Der andere ist in der aktuellen missionswissenschaftlichen Diskussion, sowohl in Europa als auch in Nordamerika. Über diesen letzten Punkt habe ich mein Missfallen bereits zum Ausdruck gebracht.¹² An diesem Punkt der Diskussion mag es hilfreicher sein, bestimmte Bereiche der Interkulturalität anzuschauen. Ich schlage vor, hier drei anzuschauen: Immigration, ethnischer Konflikt und multikulturelle Interaktion in pluralistischen Gesellschaften.

11 Hier sind die Arbeiten von Raul Fournet-Betancourt, Enrique Dussel und Orlando Espin am wichtigsten.

12 Robert SCHREITER, Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie? Was meinen wir, wenn wir von Mission sprechen?, in: *Interkulturelle Theologie* 36 (2010) 13–31.

13 Eine der besten Studien in diesem Bereich ist Stefan WOLFF, *Ethnic Conflict. A Global Perspective*, Oxford 2006.

4.1 (Im)migration

Einwanderung ist ein wichtiges Thema in den Ländern der so genannten entwickelten Welt. Auswanderung ist woanders ein bedeutendes Thema. Die wirtschaftliche Seite der Migration – vor allem die Rücküberweisungen, die dreimal so viel Kapitalfluss in arme Länder bringen wie alle Entwicklungshilfe zusammen – ist gut kommentiert. Ich möchte mich auch nicht mit den politischen und rechtlichen Dimensionen befassen, sondern möchte mich hier auf die kulturelle und interkulturelle Dimension konzentrieren.

Zunächst einmal kann man sagen, dass die Entterritorialisierung die Immigranten betrifft. Sosehr auch ein Immigrant versucht, sein Heimatland in der neuen Umgebung wiederherzustellen, ist es doch, selbst in gesellschaftlich geschlossenen Stadtvierteln, eine aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöste Situation. Das wird am deutlichsten an den Konflikten, die in Migrantengemeinschaften zwischen der ersten und zweiten Generation entstehen. Die zweite Generation wird von der ersten Generation als zu angepasst an die dominante Kultur angesehen oder (wenn die Eltern soziale Aufsteiger sind) als zu beschäftigt damit, eine eingebildete Identität der Heimatkultur anzunehmen. Zweitens kann man beobachten, dass sich die Identitätsmerkmale normalerweise verengen. Daher gewinnt das Thema der Kopfbedeckung für muslimische Frauen und Mädchen eine übertriebene Bedeutung. Der früher erwähnte Ansatz, Kultur als geschichtete Realität zu verstehen, kann dazu beitragen, interkulturelle Interaktion und interkulturellen Konflikt zu erklären. Die Gastkultur glaubt, dass wenn Sprache und demokratische Bräuche angenommen werden (sagen wir, z. B. in Europa), die volle Assimilation folgen wird. Aus der Perspektive des Immigranten jedoch werden bestimmte Bräuche des Gastlandes als beleidigend empfunden, und so wird jedem Versuch, die Schichten der Kultur des Immigranten zu durchdringen, mit Widerstand begegnet werden. Für Flüchtlinge stellen sich diese Prozesse noch intensiver dar, da der Flüchtling sich dem Gastland nicht verpflichtet fühlt und hofft, nach Hause zurückzukehren.

4.2 Ethnischer Konflikt

Obwohl die Zahl der innerstaatlichen Konflikte, die oft entlang ethnischer oder religiöser Grenzen ausgetragen werden, seit Mitte der 90er Jahre zurückgegangen ist, stellen sie noch immer einen Großteil an der Gesamtheit heutiger Konflikte. Interreligiöse Konflikte sollen hier in einer Diskussion der Interkulturalität besonders erwähnt werden, da es gewöhnlich die kulturelle Dimension der Religion ist (und nicht bestimmte Glaubenssätze), die in den Konflikt verwickelt ist. Ich konzentriere mich hier auf Fragen der Kultur und Identität.

Eine Sache, die erklärt werden muss, ist, wie Menschen mit verschiedenem ethnischen Hintergrund oft ohne nennenswerten Konflikt über ethnische Grenzen hinweg leben können, selbst wenn sie das gleiche geografische Gebiet teilen.¹³ Wenn wir versuchen herauszufinden, was Konflikte auslöst, gewinnen wir einen besseren Blick dafür, wie Kultur und Identität zusammenwirken. Wie schaffen Gebiete wie Bosnien, das Kosovo oder Ruanda es, für längere Zeiträume in relativem Frieden zu leben, und dann in Gewalt auszubrechen? Oft hatten diese Gebiete im Laufe der Zeit gesellschaftliche Arrangements ausgehandelt, die es ermöglichten, die Ungleichheiten auszubalancieren. Dann bringt irgendetwas die Waage aus dem Gleichgewicht. Obwohl manche Leute auf so genannte »ursprüngliche« Theorien ethnischer Konflikte setzen (so genannter »alter Hass«), ist das, was die Waage aus dem Gleichgewicht bringt, meist instrumentalisiert: Ethnizität wird als einziges Identitätsmerkmal angerufen, um Aggression zu mobilisieren.¹⁴ Dieses einzige Identitätsmerkmal, das als Unterscheidungsmerkmal fungiert, wird entweder Grundlage für blinde Zugehörigkeit oder

das Objekt konzentrierten Hasses. Die RSS-Bewegung und die BJP-Partei haben *hindutva* oder »Hinduheit« als einen Litmustest dafür entworfen, wer wahrer Inder ist. Fundamentalismus in jeder Religion appelliert gewöhnlich an klare Identitätsmerkmale, die sich nicht so sehr auf die Glaubensinhalte dieser Traditionen berufen als vielmehr auf bestimmte Praktiken, die sie als gegen die Modernität oder liberale Gesellschaften ausgerichtet ausweisen. Wenn solche Kulturmerkmale entterritorialisiert wurden, wie es bei Migranten oft der Fall ist, werden sie zu einer ausweglosen Sackgasse, wie man an den Diskussionen um den Islam heute sehen kann. Wird der Islamunterricht an deutschen Schulen einen Unterschied machen? Wahrscheinlich nur teilweise, weil das Problem nicht so sehr die Lehre des Islam ist als vielmehr kulturelle Praktiken, die sich an manchen Arten muslimischer Religionsausübung festmachen, die bestimmte muslimische Identitäten ausmachen.¹⁵

Eines der Ergebnisse ethnischer Konflikte ist es, dass sie zu weniger anstatt mehr interkultureller Interaktion führen können. Stadtviertel in Belfast sind getrennter als je. Nach den Konflikten nach den Wahlen in Kenia sind die Menschen umgezogen, um in ethnisch homogenen Vierteln zu leben. Geografische Abgrenzung und ethnische Identität können sich gegenseitig beeinflussen. Die Bildung zahlreicher neuer Staaten nach dem Ende der Sowjetunion und dem Fall der Berliner Mauer war oft ein Versuch, geografische Abgrenzung und Ethnizität in Übereinstimmung zu bringen. Anstatt die Art von komplexerer oder stärkerer Identität zu bilden, die nötig ist, um in einer globalisierten Welt zu leben, wurde das Gegenteil erreicht. Religiöse Grenzen werden, wie bereits erwähnt, nicht viel anders gezogen als ethnische.

Was ist die Lösung dieser tödlichen Verbindung zwischen Identität und Ethnizität? Es beinhaltet offensichtlich eine Erweiterung des Verständnisses von Identität. Im Falle der Religion hilft der Dialog über Glaubensinhalte – um das Wissen von der Religion der Anderen zu vermehren – ein bisschen. Das ist hauptsächlich, um die Verzerrung von Traditionen aufzudecken und zu stoppen. Gemeinsames gesellschaftliches Handeln, die Begegnung von Kindern und Familien und die öffentliche Kommunikation zwischen religiösen Führern haben sich als die wirksamsten Mittel in diesem Bereich erwiesen.

4.3 Multikulturelle Interaktion in pluralistischen Gesellschaften

Ein Produkt der Migration und Globalisierung ist größere kulturelle Interaktion. Mobilität und Kommunikation schließen Modelle einfacher Assimilation, die im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert vorherrschten, aus. Gleicherweise stellen andere Systeme, wie das im Osmanischen Reich benutzte *Millet*-System, die *Dhimmi*-Position für Juden und Christen unter dem Kalifat oder die *Convivencia* des mittelalterlichen Spanien in einer mobilen Welt wie der unseren wahrscheinlich keine Möglichkeiten mehr dar. Auch die Strategie liberaler Demokratien, relativ unabhängige Gemeinschaften innerhalb der Gastkultur zu unterstützen, schafft keine Integration. In Kanada funktioniert das noch in gewissem Maße, aber anderswo wird es als gescheitert beurteilt, wie in den Niederlanden, wo man gehofft hatte, dass sich ihr älteres System der Versäulung (*verzuiling*) für Indonesier, Südeuropäer und Nordafrikaner wiederholen ließe. Der französische republikanische

14 Ebd., 33.

15 Die durch Thilo SARRAZINS *Deutschland schafft sich ab*. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen, München 2009, hervorgerufene Debatte zeichnet ein Bild hiervon.

16 Die Diskussion in Belgien über die *Vlaams Belang* Partei ist ein Beispiel für ersteres. Kontroversen um Paul SCHEFFERS Buch *Het land van aankomst* Amsterdam 2007 (deutsch: *Die Eingewanderten*. Toleranz in einer

grenzenlosen Welt, München 2008) ist ein Beispiel für letzteres.

17 Bhiku PAREKH, *Rethinking Multiculturalism*. Cultural Diversity and Political Theory, New York 2006.

laizistische Ansatz, Rasse und andere Identitätsmerkmale einfach zu ignorieren, hat sich auch als nicht praktikabel erwiesen. Was wird also zum Modell für multikulturelle Interaktion in einer globalisierten Welt?

Wir sind gegenwärtig, glaube ich, ratlos. Es herrscht Übereinstimmung über einige Dinge: Es muss gesunde Interaktion geben, wenn es eine lebensfähige Gesellschaft geben soll. Faktoren wie Rassismus müssen berücksichtigt werden. Es ist nicht einfach, von »Gleichheit« zu sprechen. Man kann einige Merkmale nennen, die notwendigerweise berücksichtigt werden müssen.

Zunächst muss die Geschichte des Landes im Umgang mit Einwanderung als Horizont berücksichtigt werden, da das das Verständnis der Zivilgesellschaft beeinflusst. Die Vereinigten Staaten, Kanada und Australien sind Einwanderungsländer. Ihre Kapazität, Einwanderer aufzunehmen, ist verschieden von der der meisten europäischen Länder, die in den letzten Jahrhunderten Orte der Auswanderung waren. Einige europäische Länder beginnen nun, sich als Einwanderungsländer zu sehen. Zweitens beeinflusst die Geschichte eines Landes im Umgang mit Minderheiten sowohl positiv als auch negativ, wie fähig das Land heute ist, kulturelle Differenz zu akzeptieren. Deutschlands dunkle Geschichte des Faschismus hat zu einem geschärften Sinn für Fremdenfeindlichkeit und Extremismus geführt, mit angemessener Rechtssetzung, das umzusetzen.

Drittens ist das liberale Modell der Aufklärung von Gleichheit und Nicht-Diskriminierung selbst nicht ganz adäquat. Es setzt Ideale der Gleichheit voraus, die trotzdem implizit Urteile über den relativen Wert von Dingen fällen. So marginalisiert z.B. die säkulare Voreingenommenheit religiöses Verhalten als weniger wichtig für die Integration in die Zivilgesellschaft, während es für Immigranten ein Schlüsselfaktor ist. Die Diskussion in manchen europäischen Ländern über den Bau von Moscheen ist ein Beispiel hierfür. Gleichzeitig ist der liberale Ansatz eine wichtige Kontrolle für extremistische Modelle oder andere, nicht demokratische Ansätze, die zwar vernünftig erscheinen können, es aber nicht sind.¹⁶ Alle liberalen Ansätze favorisieren die demokratischen Traditionen des Gastlandes und messen, in den Augen der Einwanderer, ihrer eigenen Kultur nicht genug Wert bei.

Viertens stellt sich die Frage, ob eine Alternative ausgearbeitet werden kann. Bhiku Parekhs Arbeit in Großbritannien ist ein Beispiel für den Versuch, die Werte und Bedürfnisse der Immigranten stärker zu berücksichtigen.¹⁷ Es hat, besonders unter liberalen Denkern, eine Kontroverse ausgelöst. Wie multikulturelle Interaktion in pluralistischen Gesellschaften verhandelt werden sollte, bleibt also eine offene Frage.

5 Schluss

Ich hoffe, diese Übersicht über Kultur und Fragen der Interkulturalität unter dem Einfluss der Globalisierung zeigt, wie wir uns heute in Fragen der Inkulturation an einer anderen Stelle befinden. In dem Maß, wie die Missionswissenschaft Interkulturalität als Teil ihres Aufgabengebiets ansieht, muss sie diese Veränderungen und neuen Fragen zur Kenntnis nehmen, die Interkulturalität im Zeitalter der Globalisierung aufwirft. Vor hundert Jahren stand die Missionswissenschaft vor anderen Herausforderungen. Wenn wir unseren Blick jetzt vorwärts richten, sehen wir uns vielen Fragen gegenüber, die anzugehen sind. Meine Hoffnung ist, dass der Lehrstuhl hier in Münster in der Lage sein wird, eine Führungsrolle für Europa und den Rest von uns in anderen Teilen der Welt zu ergreifen.

Zusammenfassung

Der Beitrag geht dem gegenwärtigen Stand der Interaktion zwischen Globalisierung und Inkulturation nach, um neue Muster der Interkulturalität zu erstellen. Am Beginn steht ein Blick auf den Forschungsstand hinsichtlich Globalisierung in seiner Verbindung zu Kultur. Globalisierung wird nicht länger als unvermeidlich und unaufhaltbar angesehen. Den Prozessen der Modernisierung nachfolgend existiert ein größerer Unterschied zwischen und in den Sphären von Wirtschaft, Politik und sozialem Leben. Auch gibt es keine Übereinkunft in Analysemodellen. In einem zweiten Teil werden vier Prozesse untersucht, die sich in der Globalisierung herauskristallisiert haben: Homogenisierung (Auslöschen von lokalen Differenzen), Hyperdifferenzierung (Formung von sozialen Nischen und fehlender Blick für das Ganze), Entterritorialisierung (Loslösung von Symbolen und Verhaltensmustern aus ihrem Herkunftskontext) sowie Hybridität (Synkretismus). Diese Vorgänge werden dann auf drei neuralgische Bereiche modernen Lebens bezogen: Immigration, ethnischer Konflikt und interkulturelle Beziehungen in einer multikulturellen Gesellschaft. Alle diese Gesichtspunkte verändern die Herausforderungen an Mission als Interkulturalität im 21. Jahrhundert.

Abstract

This article explores the current state of interaction between globalization and inculturation to form new patterns of interculturality. It begins by looking at the current state of research into globalization as it relates to culture. Globalization is no longer considered inevitable or unstoppable. Following the processes of modernity there is greater differentiation among and within the spheres of economics, politics, and social life. Nor is there an agreement on models for analysis. In the second part, four cultural processes are investigated that become highlighted in globalization: homogenization (erasing of local differences), hyperdifferentiation (the formation of social niches and disregard for the whole), deterritorialization (the disembedding of symbols and commodities from their original context), and hybridity (syncretic mixing). These processes are then applied to three neuralgic areas of modern life: immigration, ethnic conflict, and intercultural relations in a multicultural society. All of these reshape the challenges to mission as interculturality in the twenty-first century.

Sumario

El artículo se ocupa del estado de la interacción entre globalización e inculturación para buscar nuevos modelos de interculturalidad. Primero se esboza el estado de la investigación sobre la unión entre globalización y cultura. La globalización ya no se ve como un proceso inevitable e imparable. Según los procesos de la modernización existe una diferencia grande entre y en las esferas de la economía, la política y la vida social. Tampoco hay unanimidad en los modelos de análisis. En la segunda parte se estudian cuatro procesos que se desprenden de la globalización: homogenización (erradicación de las diferencias locales), hyperdiferenciación (formación de nichos sociales y falta de perspectiva de conjunto), desterritorialización (despedida de los símbolos y los comportamientos del contexto originario) e hybridización (sincretismo). Estos procesos se aplican a tres campos neurálgicos de la vida moderna: inmigración, conflicto étnico y relaciones interculturales en una sociedad multicultural. Todos estos aspectos cambian los desafíos a la misión y la interculturalidad en el siglo 21.

Die Herausforderungen kontextueller Mission heute

Asiatische Perspektiven

von Felix Wilfred

Mission ist *kontextuell*. Beständig ist sie an einem bestimmten historischen Zeitpunkt und in Verbindung mit verschiedenen politischen, sozialen und kulturellen Kräften situiert. Die sich ändernden Zeiten und Zusammenhänge verlangen nach einem dauernden Neudenken dessen, was Mission ist und wie sie gestaltet werden muss. Ich trete hier nicht in Details bezüglich der Veränderungen des Missionsverständnisses ein;¹ eher konzentriere ich mich auf die Notwendigkeit einer neuen Praxis der Mission. Die soziale, politische und kulturelle Situation in Indien und Asien stellt beispiellose Herausforderungen an unsere christliche Missionspraxis. Um darauf antworten zu können, müssen wir theologisch über den Kontext nachdenken.

Ich möchte fünf fundamentale Herausforderungen an die Mission heute herausstellen, jede von ihnen in binärer Form.

1 Inkarnation und Prophetie

An die Inkarnation zu glauben heißt mit allen Arten von schädlichen Dualismen Schluss zu machen. Gott wird in Jesus durch einen Prozess der Identifizierung zu einer säkularen Wirklichkeit (*saeculum* – die Welt). »Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.« (Joh 1,14). Dies hat Raum gegeben, an der Wurzel von Ent-Sakralisierung und Säkularisierung vom Christentum zu sprechen. Ein genuines Verstehen der Inkarnation hilft uns, auch das Modell von zweierlei Geschichte (*histories*) zu transzendieren – eine Geschichte des Heils und eine andere Geschichte der Welt.² Es gibt nur eine einzige Geschichte, in der unser Glaube uns dahin führt, die Anwesenheit und das Wirken Gottes zu sehen.

Inkarnation hat auch eine wahrhaft universale oder katholische Dimension. Sie umfasst alle Menschen ohne Hindernisse und akzeptiert sie in ihrem Kontext mit ihren einzigartigen Eigenschaften. Man denke an die christliche Tradition, das Wort Gottes zu übersetzen. Es ist auch *in der Übersetzung* das Wort Gottes, weil keine Sprache und kein Volk dem Mysterium Gottes fremd sind, der sich mit dem Volk identifiziert.³ Übersetzung ist gewissermaßen eine Unterwerfung unter das, was nicht das Eigene ist. Sie lässt die eigene vertraute Welt zurück und tritt in eine neue Welt ein. Wir verstehen diesen Punkt besser,

1 Vgl. hierzu das zusammenfassende Werk von David BOSCH, *Transforming Mission. Paradigm Shift in Theology of Mission*, New York 1997; vgl. auch Philip L. WICKERI (Ed.), *The People of God among all God's peoples. Frontiers in Christian Mission*, Hong Kong 2000; s. Felix WILFRED, *Our Neighbours and Our Christian Mission. De-*

construction Mission without Destroying the Gospel, in: ebd., 78–100.

2 Vgl. Felix WILFRED, *A Matter of theological Education. Some critical Reflections on the Suitability of »Salvation History« as a Theological Model of India*, in: *Vidyajyoti Journal of Theological reflection* 48 (1984) 538–556.

3 Vgl. Lamin SANNEH, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, New York 2009; DERS., *Whose Religion is Christianity?* Cambridge 2003; s. auch William A. GRAHAM, *Beyond the Written Word*, Cambridge 1987.

wenn wir die Tatsache in Betracht ziehen, dass der Islam glaubt, Gottes Wort komme in der arabischen Sprache zur Menschheit, ein Status, den keine andere Sprache für sich in Anspruch nehmen könne. Der Glaube an das Wort Gottes, das in unserem Fleisch zu uns kommt, in unserer Sprache, hat dazu beigetragen, die Kulturen und Sprachen der Völker, wertzuschätzen, anzuerkennen und zu bestätigen. Die Anstrengungen dazu, was unter Inkulturation oder Kontextualisierung in Gottesdienst, Kunst, Architektur, Theologie usw. bekannt ist, spiegeln den Geist der göttlichen Inkarnation wider.

»Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinem einzigen Sohn hingab ...« (Joh 3,16). Wenn dies der Fall ist, dann muss die Kirche die Welt, die Gesellschaft, die Kulturen und Traditionen der Völker lieben. Darin besteht das Zeugnis für die Inkarnation. Inkarnation verlangt nach dem Einsatz und nach aktiver Teilnahme in der Geschichte der Gesellschaft, des Volkes, mit dem Christen ihr Leben teilen. Für diese Identifizierung gibt es weder Ende noch Grenze.

Die Frage ist, in welchem Ausmaß die Kirche mit dem Volk eins ist? Was wir bemerken, ist die Versuchung der Kirche, sich in ihre Schale der Sicherheit zurückzuziehen. Die Weise mit einem Mangel an Identifizierung Kirche zu sein, führt leicht dazu, es als »fremd« zu stigmatisieren. Es gibt große Sorge um sich selbst. Viel Zeit, Energie und Mittel, die dem Wirken nach Außen gelten sollten, werden durch innere Fragen und Probleme verbraucht. Kirche fühlt sich wohl bei vielen Dingen, aber nicht bei den Anderen. Sie pflegt *parallele Strukturen*, unternimmt isolierte Aktivitäten und ist selbstzufrieden. Christliche Gemeinschaften und Einrichtungen sind stolz auf ihrem Erfolg. Aber wenn es dazu kommt, mit Anderen zu handeln, gibt es Widerwillen und sogar Widerstand. Es gibt keine Bereitschaft, das Risiko des Tuns mit anderen einzugehen, selbst wenn Dinge nicht sehr »erfolgreich« laufen.

Kurzum, christliche Gemeinschaft ist missionarisch, wenn sie das Mysterium der Inkarnation lebt. Mission ist Förderung der Inkarnation Gottes heute. Inkarnation ist kein einzelnes Ereignis der Vergangenheit; es ist eine Weise zu sein und zu handeln. Dann gibt es Raum, um von der »dauernden Inkarnation« zu sprechen.

Mission als Inkarnation und Identifizierung muss Hand in Hand gehen mit der Mission als Prophetie. Prophetisch zu sein, ist eine Weise, zu sein und zu handeln, die unkonventionell und meistens beunruhigend ist. Die prophetische Natur der Mission der Kirche sagt uns, dass sie nicht in dem aufgehen kann, was besteht. Kirche dient höchst effektiv, wenn sie Alternativen entwirft und plant. Nie zufrieden mit dem Bestehenden, ist Prophetie mit einem Sinn für die Zukunft erfüllt, die heller, gerechter und unterschiedlich ausfällt. Wie der große jüdische biblische Gelehrte Rabbi Heschel sagte, sind die Propheten diejenigen, die eine Oktave hoch singen.⁴ Indem sie auf höhere Ideale und edle Werte hinweisen, lassen sie uns unsere Köpfe und Blicke erheben. Mächte dagegen decken im Gegenteil die Wahrheit zu und kehren sie unter den Teppich, um eine Realpolitik zu verfolgen und die Vorteile davon zu ernten. Propheten verbergen die Wahrheit nicht, sondern lassen sie alle sehen. Sie sind mutig genug, um zu sagen, dass der Kaiser nackt ist.

Nun mag man mutig sein, aber was er oder sie sagt, kann auf taube Ohren stoßen, wenn diese Person nicht im Boden eingewurzelt, nicht im Volk inkarniert ist. In den Evangelien könnten wir zwei Typen von Propheten unterscheiden, Johannes den Täufer und Jesus von Nazareth. Johannes der Täufer war ein Prophet, der für seine Strenge bekannt war. Tatsächlich wuchs er in der Wüste auf, vom Volk entfernt (Lk 1,80) erzogen. Das Volk hörte ihm und seinen Worten zu, die das Unglück voraussagen, das ihnen widerfahren sollte. Aber den

4 Abraham Joshua HESCHEL,
The Prophets, New York 2001.

Rest der Zeit war er weit weg von ihnen, und sie mussten sich keine großen Sorgen darüber machen, was er sagte. Jesus von Nazareth, wie ihn die Evangelien porträtieren, war dagegen ständig mitten unter dem Volk. Wiederholt sagt das Evangelium, dass er unterwegs überall vom Volk umgeben war, so dass Zachäus auf einen Maulbeerfeigenbaum hinaufklettern musste, um ihn zu sehen (Lk 19,1-10), und der Gelähmte durch das Dach hinabgelassen werden musste, um ihn zu erreichen (Mk 2,4).

Er war so sehr eins mit dem Volk, dass sie ihn sogar beschuldigten, »ein Fresser und Säufer« zu sein (Mt 11,19; Lk 7,34). Genau weil er eins mit dem Volk war und dessen Leben teilte, konnte er es mit seiner prophetischen Haltung bei verschiedenen Themen und mit seiner radikalen Lehre herausfordern.

Um wirkungsvoll zu sein, muss die Mission der Kirche wirklich im Boden verwurzelt sein und sich dort befinden, wo das Volk ist. Das heißt in anderen Worten, die Praxis der Inkarnation ist die Bedingung für wirkungsvolle Prophetie. Bei dieser Sichtweise ist die Herausforderung von Inkarnation und Prophetie nicht entgegengesetzt. Es handelt sich um die zwei Seiten der gleichen Münze.

Dieser Punkt könnte durch die Frage der Kasten in der christlichen Geschichte Indiens veranschaulicht werden. Solange die Kirche nicht mit dem Volk identifiziert und in dessen Kultur und Tradition verwurzelt war, sondern den Eindruck eines Fremdkörpers machte, musste ihre prophetische Anklage des Kastenwesens scheitern und wirkungslos bleiben. Sie wurde als Kritik von außen betrachtet. So wie es heute ist, gibt es einen Fehlschlag auf beiden Seiten – sowohl bei der Inkarnation wie bei der Prophetie. Die Herausforderung der Mission für die Kirche besteht also darin, sich dem Volk anzunähern ohne aufzuhören prophetisch zu sein.

2 Dienst und radikale Umwandlung

Der Einbezug der Kirchen in Bildung, Gesundheitswesen, Verbesserung für die Armen, Entwicklung usw. führten viele unserer Landsleute dazu, das Christentum als Synonym für Dienst (service) zu sehen. Offensichtlich ist der Dienst, angeregt durch Glaube und Lehre Jesu, charakteristisch für einen Christen. Der Dienst jedoch muss in den Kontext gestellt werden. Wir müssen überlegen, ob er zu einem Zeugnis wird, das wir uns vorstellen. In einer von Kasten geprägten Gesellschaft können wir nicht erwarten, dass Dienst als Zeugnis, Selbstlosigkeit usw. wahrgenommen wird. In Wirklichkeit wird der Dienst in einer geschichteten Kastengesellschaft mit klar markierten Rollen dem Zustand der *Shudra* (vierte, unterste Kaste der Handwerker und Diener, Anm. des Übers.) zugeordnet. Im Unterbewusstsein unserer Landsleute ist Kirche die kollektive *Shudra* der Gesellschaft. Es ist die Pflicht der Christen zu dienen, wie es die selbstverständliche Pflicht der *Kshatrya* (zweite Kaste der Krieger und Fürsten, Anm. des Übers.) ist zu kämpfen. Wenn also Christen Dienste verrichten, tun sie nur ihre Pflicht, die sie ohnehin zu tun haben.

Die vielen Werke des Dienstes, welche die Kirchen verrichten, bringen also keinen Einschnitt, es sei denn, die Kirche bringt dem nationalen Bewusstsein und allen Schichten der Gesellschaft die Bedeutung des Dienstes nahe, der jedem obliegt und nicht nur der *Shudra* und der Kirche. Es ist also ein radikaler Wandel in den Werten der Gesellschaft und in den Köpfen der Menschen erforderlich. »Des Menschen Sohn kam nicht, um bedient zu werden, sondern um zu dienen.« (Mt 20,28; Mk 10,45). Dies ist der Geist der Mission für jedes menschliche Wesen. Es ist die Verantwortung jedes einzelnen für den Nachbarn und für die Förderung des Gemeinwohls. Die Kastengesellschaft mit ihrer wasserdichten sozialen Einteilung scheint heute die Frage Kains stellen: »Bin ich der Hüter meines Bruders?« (Gen 4,9).

Von der Kirche wird also nicht einfach verlangt, ihre Dienste auszuweiten und mehr Bildungseinrichtungen, Krankenhäuser und Entwicklungsdienste zu errichten. Die eigentliche Herausforderung besteht darin, den *Geist und die Motivation des Dienstes hinter diesen Werken zu verallgemeinern*. Anderen zu dienen, ist nicht etwas Exklusives für Christen. Der Geist und die Praxis des Dienstes sind für jeden notwendig, um ein wahres menschliches Wesen zu werden. Es ist eine Kraft des Lebens und generiert eine zentrifugale Bewegung zum Anderen hin, im Gegensatz zur zentripetalen Bewegung der Selbstsuche. Service wird zum konkreten Ausdruck der Solidarität mit dem Anderen und der Verantwortung für das Wohlergehen der Gemeinschaft.

Kirche hat die immense Gelegenheit, den Geist des Dienens zu universalisieren. So gibt es beispielsweise unzählige soziale Aktivitäten, in denen die Kirche in Indien involviert ist. Sie betreibt etwa 400 Hochschulen (colleges) und 25.000 Schulen, die zahlreiche Kinder und Studierende mit verschiedenen Hintergründen und Religionszugehörigkeiten durchlaufen. In welchem Umfang vermitteln diese Institutionen den Geist des Dienstes in die Köpfe der Jungen? Wenn sie von diesen Institutionen in ihre Arbeitsplätze oder Karrieren kommen, sind viele von ihnen egoistisch, korrupt und kastenfixiert. Wäre es nicht an der Zeit, an die Mission der Kirche und zu einem radikalen Wandel des Denkens, der Verhaltensweisen und der Praktiken beizutragen? Hier liegt eine Mission in die Tiefe. Die Mission ist für eine radikale Transformation des Bewusstseins in der Nation, unter Völkern und in allen Schichten der Gesellschaft. Es ist eine alltägliche Mission für die Jünger Jesu.

3 Identität und Überschreitung der Grenzen

Eine der brennenden globalen Fragen von heute ist die der Identität.⁵ Auch im heutigen Indien ist es eine entscheidende Frage. Identität ist auch ein wichtiges Thema in religiösen Traditionen. Die Art und Weise, wie wir christliche Identität definieren, hat zahlreiche Implikationen für die missionarische Praxis. Wir können christliche Identität so verstehen, dass sie auch definiert, was unsere Mission ist. Christliche Identität muss in *Beziehung* und nicht isoliert definiert werden.⁶

In einer Situation der Minderheit befindlich sind Christen und Kirchen anfällig für die Versuchung ihre Gruppenidentität zu befestigen. Aber wir müssen daran erinnern, dass Christen, wie alle anderen Bürger in diesem Land, *multiple Identitäten* haben. Die Beziehung, die wir auf der alltäglichen Basis schmieden, spiegelt die Vielfalt unserer Identitäten. Im Kontext von Kommunalismus und Gewalt muss unsere religiöse Identität als Christen als eine *offene Identität* betrachtet werden. Das schafft das richtige Umfeld für Mission, die darin besteht, Beziehungen mit der Gesellschaft, mit Kulturen, Religionen usw. aufzubauen. Offene Identität führt uns zum Dialog mit anderen religiösen Traditionen, mit der sozialen und politischen Ordnung, mit der Zivilgesellschaft usw. In diesem Prozess des Dialogs werden die Kirchen ihre konkrete Mission im Kontext unterscheiden und entdecken.

Kurz gesagt besteht die *Herausforderung der Mission darin, Grenzen zu überschreiten*. Aber möglicherweise werden wir dabei durch die *Tradition* gehindert. Aber dann müssen

5 Amartya SEN, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York 2007.

6 Felix WILFRED, *Becoming Christian Interreligiously*, in: *Concilium* 47/2 (2011) 59–67.

7 Dies drückte der frühchristliche

Schriftsteller Tertullian so aus:

»Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit.« (De virg. vel. 1,1).

8 Abbé J. A. DUBOIS, *Three Letters on the State of Christianity in India: in which the conversion of Hindus is*

considered as impracticable, New Delhi 1995; vgl. auch sein Hauptwerk: Jean Antoine DUBOIS, *Leben und Riten der Inder*. Kastenwesen und Hinduglaube in Südindien um 1800, übers. und hg. von Thomas KOHL, Bielefeld 2002.

wir unsere Tradition kritisch betrachten. Jesus sagte nicht, »ich bin die Tradition«, er sagte, »ich bin die Wahrheit«. ⁷ Mission muss mehr auf Wahrheit als auf Tradition zentriert werden. In dem Maße, in dem Tradition der Wahrheit dient, gewinnt sie an Wert und nicht ipso facto. Jesus hat bei seiner Sendung ständig Grenzen überschritten – die Grenze von Reinheit und Unreinheit, von ethnischen Identitäten, religiösen Identitäten, sozialen Konventionen wie im Fall des Umgangs mit Frauen und Jüngerinnen.

Um es in theologische Begriffe zu gießen, sind Christen auf Mission, wenn sie dem Pfad des historischen Jesus auf Mission folgen. Dies kann man nicht auf eine Missionspredigt über Jesus reduzieren. Seine Sendung war eine solche für das Wohlergehen und das ganzheitliche Heil aller, das heißt für das Kommen des Reiches Gottes. Dies fällt zusammen mit der Erneuerung der Menschheit und der gesamten Schöpfung. Diese Mission mit einem breiten Spektrum war die Sendung Jesu, und es würde unter den Menschen heute Widerhall finden. Wenn wir andererseits Mission als Übertragung einiger Wahrheiten unseres Glaubens interpretieren, werden wir vielleicht enttäuscht sein. Dies war leider die Erfahrung von vielen wohlmeinenden und engagierten Missionaren, deren Predigten kaum Resonanz unter den Menschen finden konnten. Lassen Sie mich den Fall von Abbé Jean Antoine Dubois (1765-1848) von der französischen *Société des Missions Étrangères de Paris* (MEP) zitieren. Nach mehr als dreißig Jahren Mission kehrte er als enttäuschter Mann in seine Heimat Frankreich zurück. Dies aufgrund der Tatsache, weil er fühlte, dass die Leute keine richtige Antwort auf die noblen christlichen Wahrheiten gaben, die er lehrte. Viele von ihnen fielen ab und kehrten zu ihren traditionellen religiösen Praktiken zurück; die aber blieben, waren die Schlimmsten von allen, fand er. Seine drei Briefe über den Stand des Christentums trugen den Untertitel »Die praktisch undurchführbare Konversion der Hindus.« ⁸ Der Fall von Abbé Dubois mag dramatisch sein. Wir können einiges Verständnis für ihn aufbringen unter Berücksichtigung der Zeit, in der er lebte. Heute mit der Vorstellung fortzufahren, dass Mission die Übermittlung von christlichen Wahrheiten sei, hieße eine Methode zu wiederholen, die sich historisch gegenüber unsern Nachbarn als ungeeignet erwiesen hat. Um es anders auszudrücken: in unserer Missionspraxis über den Glauben an Jesus zu sprechen ohne den Jesus der Geschichte hieße uns von unseren Nachbarn zu entfremden. Es ist die Praxis der Kirche in den Fußspuren des Jesus der Geschichte, welche die christliche Mission und das Zeugnis glaubwürdig und heute greifbar machen.

4 Lehren und Lernen

»Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen.« (Mk 16,15), dies ist der große Missionsauftrag. Eine Vermischung der spirituellen Mission Jesu mit der Ambition politischer Macht – von der Zeit Kaiser Konstantins bis zur Kolonialgeschichte der jüngeren Zeit – hat die Gute Nachricht Wirksamkeit gekostet. Dies verursachte ein Gefühl der *Entfremdung* unter einer großen Zahl von Menschen in unserem eigenen Land. Lassen Sie mich aus dem berühmten Buch von Kavalam Madhava Panikkar (1895-1963) zitieren, einem renommierten Historiker und ehemaligen Botschafter Indiens in China und Frankreich. »Man kann in der Tat sagen, dass die ernsteste, andauernde und geplante Anstrengung der europäischen Nationen im neunzehnten Jahrhundert ihre missionarischen Aktivitäten in Indien und China waren. Hier wurde ein groß angelegter Versuch der mentalen und geistigen Eroberung (spiritual conquest) unternommen, als Ergänzung der politischen Autorität, die Europa schon genoss. Obwohl die Ergebnisse aus missionarischer Sicht höchst enttäuschend waren, hatte dieser Angriff auf die geistigen

Grundlagen der asiatischen Länder weitreichende Konsequenzen in der religiösen und gesellschaftlichen Organisation der Völker.«⁹

Die Lehre der christlichen Glaubenswahrheiten durch die traditionelle Mission erfolgte mit einem Gefühl der religiösen und spirituellen Überlegenheit, wenn nicht Arroganz. Die anderen wurden als Objekte der Wissensvermittlung, bar jeden Verständnisses betrachtet. Der *Lehrkomplex* des Christentums führte nicht nur zur Vernachlässigung, sondern auch zur Verunglimpfung der religiösen und kulturellen Traditionen des Volkes in diesem Land. Diese wurden als Dunkelheit angesehen, in welche die Predigt des Evangeliums erst Licht gebracht habe. Der Fokus lag einseitig auf der Wahrheit und ihrem Wert, die das Christentum lehrte. Es war nicht wenigen Missionaren unverständlich – vielen lokalen Evangelisten selbst heute noch nicht –, wie man sich weigern könnte, die Wahrheit des Christentums zu akzeptieren und ihr anzuhängen, sobald sie gepredigt wird. Diese Art der Forderung durch die selbsternannten Lehrer der Wahrheit verrät zwei wichtige Dinge: Erstens die Tatsache, dass diejenigen, denen das Evangelium gepredigt wird, *Subjekte* sind. Sie haben ihre eigene Geschichte, Weltsicht, Werte, Optionen usw., die alle respektiert werden müssen. Zweitens fehlt der Fokus auf das Wohlergehen des Volkes, der Nation, der Gruppe, denen das Evangelium gepredigt wird.

Ohne Berücksichtigung der Subjektivität des Volkes und seines Wohlergehens, erweist sich der Missionsauftrag als aggressiver Proselytismus um die christliche religiöse Institution zu stärken. Viel zu lange lag die Sorge auf der Botschaft. Die Dringlichkeit, sie zu kommunizieren war so überwältigend, dass dabei das Wohlergehen der Menschen, zu denen die Jünger gesandt waren, vergessen wurde. Es kann keine Lehre geben, keine Mission ohne das Wohlergehen des Volkes, an das sie sich richtet.

Der bekannte indische Bibelgelehrte George Soares-Prabhu erforschte aus einer vergleichenden Perspektive den großen Missionsbefehl im Matthäusevangelium (Mt 28,18-20) mit einem ähnlichen Befehl des Buddha an seine Jünger, wie man ihn in den *Mahavakya*¹⁰ findet. Als er den matthäischen Missionsbefehl im Licht des buddhistischen las, stellte er fest, wie in dem buddhistischen Befehl, wenn die Jünger gesandt werden, der Zweck dieser Sendung angezeigt wird, und in der Tat ist es das Wohlergehen und Glück des Volkes, dem die Botschaft gepredigt wird. »Geht nun, o Bhikkus, und macht euch auf den Weg für den Gewinn vieler, für das Glück vieler und aus Mitgefühl für die Welt, für die guten Gewinn und das Glück der Götter und der menschlichen Wesen.«¹¹

Über das Wohlergehen des Volkes, des Adressaten der Mission hinaus spricht der buddhistische Befehl vom Zustand der Erlösung derer, welche die Botschaft überbringen. Er spricht mit anderen Worten vom Zeugnis der Prediger. Dies ist wichtig für die Glaubwürdigkeit der übermittelten Botschaft. »Der Herr sprach zu den Bhikkus: Ich bin befreit, o Bhikkus, von alle Fesseln menschlichen und göttlichen. Ihr, o Bhikkus, seid ebenfalls von allen Fesseln, menschlichen und göttlichen, befreit.«¹²

Mission bedeutet heute nicht nur Lehren, sondern auch Lernen, nicht nur Säen, sondern auch Ernten – ja, die Früchte ernten, die Gott in den Köpfen, im Leben, in der Tradition und in den Kulturen unseres Volkes gepflanzt hat. Um fähig zu werden, diesen Punkt wahrzunehmen, muss die Mission mit einem *Sinn für das Geheimnis* durchdrungen sein. Missionarische Predigt und Lehre erschöpfen nicht das Geheimnis, das weit über das hinausgeht, was wir kennen und erfahren.

9 Kavalam Madhava PANIKKAR, *Asia and Western Dominance*, London 1954; Anm. des Übers.: In der deutschen Übersetzung »Asien und die Herrschaft des Westens« (Zürich 1955), ist die zitierte Aussage ausgelassen (S. 430), ohne dass dies

kenntlich gemacht worden wäre.

10 George M. SOARES-PRABHU, *Two Mission Commandments. An Interpretation of Matthew 28:16-20 in the light of a Buddhist Text*, in: *Biblical interpretation* 2 (1994) 264-282.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Vgl. Felix WILFRED, *Asian Public Theology*, Delhi 2010.

14 Louis DUMONT, *Homo hierarchicus. The Caste System and its implications*, Chicago 1981.

Wahres Lernen bedeutet einen *Sinn für Wunder, Erstaunen*. Kirche muss ohne Instrumentalisierung von dem erfasst werden, was Gott in der Welt, in der Gesellschaft, in Kulturen und religiösen Traditionen getan hat. Die Kirche ist nicht nur berufen, das Geheimnis der Liebe Gottes zur Welt zu sein, sondern auch die Wunder zu bestaunen, die Gott in der Welt bewirkt hat. Je mehr sie sich wundert, desto mehr wird sie sich dazu öffnen, von der Welt zu lernen.

Einige Christen mögen argumentieren: Warum sollte die Kirche von der Welt lernen, wenn sie selbst der Speicher von Gottes Offenbarung ist? Es gibt viele Gründe zu lernen.

Erstens ist aus theologischer Sicht die Schöpfung auch Offenbarung Gottes; sie ist Gottes Manifestation. All die wunderbaren Realitäten, die der menschliche Geist geschaffen hat, offenbaren ebenfalls das göttliche Geheimnis. Das erste Buch Gottes ist die Schöpfung, wie man sagt. Um dies verstehen zu können, gab Gott ein weiteres Buch, die Bibel. Zweitens zeigt die Geschichte, dass die Reformen in der säkularen Welt oft denjenigen in der Kirche vorangingen. Die Kirche war zum Beispiel zögerlich, Demokratie, Menschenrechte, Gleichheit der Frauen, Religionsfreiheit, ökologischen Bewegungen usw. zuzulassen. Diese blühten zuerst in der Welt auf, und die Kirche nahm sie nachträglich in ihre eigene Agenda auf. Wenn die Kirche lernfähig und -bereit ist, können die Entwicklungen in der Welt ihr helfen, den Geist des Evangeliums und den Weg Jesu besser zu verstehen. Drittens hat die Kirche keine Lösung für alle Probleme, welche die Menschheit befallen. Sie ist auch tastend und suchend. Als pilgernde Kirche ist sie auch auf einer Reise. Auch muss sie viele andere auf dem Weg als ihre Begleiter ernstnehmen. Schließlich erfordert die Antwort auf viele Fragen und Probleme von heute Solidarität und Zusammenarbeit zwischen verschiedenen moralischen Kräften. Die Kirche muss enge Beziehungen mit ihnen knüpfen, besonders mit den verschiedenen Bewegungen – Frauenbewegungen, ökologischen Bewegungen, Friedensbewegungen usw. Es ist besser, mit anderen zu arbeiten, auch wenn nicht alles perfekt ist, als alles perfekt selbst zu machen.

5 Mitgefühl (compassion) und integrierende Gemeinschaften

Wie das Problem der Identitäten ist die Menschheit heute auch mit der Frage der *Exklusion* konfrontiert. Überall auf der ganzen Welt beobachten wir die Praxis der Ausgrenzung unterschiedlicher Art, die in unserem Land und überall in unserer Gesellschaft gegenwärtig sind.¹³ Es gibt eine soziale Hierarchie und religiös inspirierte Hierarchien. Als »homo hierarchicus«¹⁴ charakterisierte Louis Dumont das Kastensystem im Land. Kaste ist nicht nur eine soziale Struktur, sondern auch ein Paket von Werten und Verhaltensweisen. Hierarchie ist tendenziell exklusiv und platziert Menschen auf einer Skala von hoch und niedrig. Die stärkste Ausgrenzung bekommen die so genannten Kastenlosen (out-castes), die Dalit zu spüren. Patriarchat ist ebenfalls eine Form der Hierarchie, die Frauen unterjocht und sie in einer den Männern untergeordneten Stellung positioniert. Die Herausforderung von heute besteht darin, sich von all diesen Praktiken, Denk- und Verhaltensweisen, die auf Ungleichheit beruhen, zur Schaffung inklusiver Gemeinschaften hin zu bewegen.

Compassion, Mitgefühl ist eines der wichtigen Mittel, durch welche die Kirche auf Exklusion reagiert hat. Das Missionswerk war begleitet von Liebeswerken und Mitgefühl. Engagierte und heroische Missionare wirkten, durch Mitgefühl bewegt, für das Wohlergehen derer am Rande der Gesellschaft. Mission ging an die Peripherie, um das Leid der Unterdrückten, der Opfer zu lindern. Heute ist Mitgefühl nicht genug. Die Opfer sind keine Objekte, sondern *Subjekte* mit eigenen Sehnsüchten, Träumen und Hoffnungen. Das traditionell mit der Mission verbundene Mitgefühl muss sich heute in eine neue Richtung entwickeln. Heute leben Menschen

deshalb an der Peripherie, an den Rändern, weil sie aus der Gemeinschaft ausgeschlossen sind. Sie werden ausgeschlossen von der Gemeinschaft (communion) mit anderen, ausgeschlossen von Teilnahme, Würde und Rechten. Mission ist demnach die Anstrengung zur Inklusion, um alle Formen der Exklusion, der Ausgrenzung zu überwinden und Menschen in Gemeinschaften von Gleichen zu bringen. Eine solche Mission hat gegen Kräfte zu kämpfen, die aus verschiedenen Gründen ausgrenzen, sei es zur Bewahrung der Reinheit vor Befleckung oder zur Beibehaltung der Überlegenheit von Kaste und Geschlecht (gender). Niemand versteht besser, was Ausgrenzung bedeutet, als arme Migranten. Sie sind nicht in der Gemeinschaft integriert, sondern werden zur Seite geschoben, stigmatisiert, ihnen werden Menschenwürde und Menschenrechte vorenthalten. Heute müssen wir inklusive Gemeinschaften aufbauen. Dies ist die ultimative Garantie für die Praxis der Menschenwürde und -rechte. Schaffung von inklusiven Gemeinschaften gilt gleichermaßen für die Kirche und die Gesellschaft.

In unserer Welt der Globalisierung und des Marktes, in der Wettbewerb als die treibende Kraft gilt, werden die Armen vernachlässigt. Die Armen werden schlecht behandelt, aber ihre Arbeit wird von der Gesellschaft, der Industrie usw. gebraucht. Heute besteht das schlimmste Elend der Armen darin, dass sie nicht erwünscht sind. Sie werden als überflüssig angesehen, sogar als eine Belastung. In diesen Zeiten der Globalisierung und des fortgeschrittenen Kapitalismus stellen wir eine allgemeine Verminderung des sozialen Bewusstseins auf allen Ebenen fest. Die Mission der Kirche hat sich heute gegen die dominierenden Trends zu richten und die Sache der Armen und der marginalisierten Sektoren der Gesellschaft in den Vordergrund zu rücken. Die Armen im Verständnis des Neuen Testaments sind diejenigen, die so sind, weil sie aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wurden. An der Wurzel der Armut steht die Praxis der Ausgrenzung. Wie könnte die Mission der Kirche heute zur Sendung werden, die Ausgeschlossenen zu integrieren?

Dies kann dadurch geschehen, dass für die Armen, denen das soziale und kulturelle Kapital fehlt, Möglichkeiten geschaffen werden, und dass sie in neue Netzwerke von Beziehungen gebracht werden. Neue Mission sollte als Kampf gegen das Kastenwesen (casteism) gesehen werden, die Mutter aller Exklusionen in unserem Land. In einer inklusiven Gemeinschaft hat die Hierarchie der Kaste keinen Platz. Aber dann wissen wir auch, wie viel Kasten-Hierarchie in der Gesellschaft und in den Kirchen selbst existiert. Die Reinigung der Kirche vom Kastenwesen wird eine wichtige Voraussetzung für die Wirksamkeit der kirchlichen Mission in unserem Land sein.

6 Ausblick

Unsere Welt leidet heute am Mangel an Vision. Es gibt eine Menge von Technik und Wissenschaft, aber das Fehlen einer Vision für die Welt, für die Gesellschaft und für das Wohl von Menschheit und Natur wird uns teuer zu stehen kommen. Das gilt auch für die Mission. Mission ohne die Vision vom Reich Gottes könnte zu einem religiösen Zeltismus führen, der Frieden und Harmonie in der Gesellschaft und das Wohlergehen aller beschädigen könnte. Ein aufgeklärter Zugang zur Mission ist gefragt. Eine solche Mission wird aufmerksam sein für den Kontext, für die Probleme und Fragen, welche die Gesellschaft und die Menschen in ihr bewegen. Sie kommt nicht als etwas Fremdes, sondern als etwas, das dem Leben in seinen verschiedenen Formen und Ausdrucksmöglichkeiten hilft und es verbessert.

Unsere Überlegungen haben die neuen Herausforderungen und die Grenzen der Mission und die Notwendigkeit für eine erneuerte Praxis aufgezeigt. Diese Praxis hat einen zugleich inkarnatorischen und prophetischen Charakter. Mission könnte die Grenzen aller

Art überschreiten, ohne die christliche Identität in den Vordergrund zu rücken. Es impliziert Lernen und Überwindung des Lehrkomplexes und die Schaffung inklusiver Gemeinschaften.

Der Geist dieser Art der Mission des Reiches Gottes ist verkörpert, in der Praxis einiger hervorragender religiöser Persönlichkeiten unserer Zeit, welche die Aufgabe innovativ aufgegriffen haben. Martin Luther King, Bischof Desmond Tutu aus Südafrika, Bischof Belo von Ost-Timor und Mutter Theresa von Kalkutta wurden durch die Verleihung des Friedensnobelpreises anerkannt, nicht für die Lehre der Wahrheiten und Tradition des Christentums, sondern dafür, was sie für die Menschheit, für das Wohlergehen der Gesellschaft und der Welt insgesamt taten. Der Dalai Lama wurde nicht für das anerkannt, was er zur Förderung der buddhistischen Gemeinschaft tat. Er wurde für das anerkannt, was er für Frieden, Gerechtigkeit und Harmonie in der Welt aus der buddhistischen Tradition und seiner religiösen Erfahrung von Aufklärung (Enlightenment) leistete. Christliche Mission hängt nicht davon ab, wie laut wir Jesus Christus als den Erlöser der Welt predigen; sie geschieht, wenn wir aus seinem Leben und Lehren die Dinge hervorziehen, die zum Aufblühen des Lebens helfen können. Christliche Mission ist eine Jüngerschaft in den Spuren Jesu, im ständigen Ausrichten und Bewegen auf das Reich Gottes hin.

Zusammenfassung

Mission ist kontextuell. Sich verändernde Zeiten und Zusammenhänge verlangen andauerndes Neudenken darüber, was Mission ist und wie sie gestaltet werden muss. Der Beitrag weist fünf Herausforderungen an die Mission nach, die sich auch aus den Erfahrungen auf dem indischen Subkontinent speisen: 1. Bedeutung der Inkarnation und der Prophetie, 2. Überlegungen zum Dienstcharakter allgemein, 3. Fragen nach Identität, 4. »Lehren und Lernen« sowie 5. Mitgefühl und Integration. Christliche Mission hängt nicht davon ab, wie laut Jesus als der Erlöser der Welt gepredigt wird, sie geschieht vielmehr dort, wo aus seinem Leben und Lehren Dinge hervorgezogen werden, die zum Aufblühen des Lebens beitragen können.

Abstract

Missionary work is contextual. Changing times and changing contexts demand continual reflection about what missionary work is and how it must be structured. The contribution shows five challenges for missionary work which also draw on experiences on the Indian subcontinent: 1. significance of the incarnation and of prophecy, 2. reflections on the character of service in general, 3. questions about identity, 4. ›teaching and learning‹, and 5. empathy and integration. Christian mission does not depend on how loudly one preaches about Jesus as the savior of the world; instead it occurs where things are extracted from his life and teachings which can contribute to the flourishing of life.

Sumario

La misión es contextual. Cambios en los tiempos y los contextos exigen una continua reflexión sobre lo que es la misión y cómo hay que llevarla a la práctica. El artículo muestra cinco desafíos de la misión que provienen de las experiencias en el subcontinente indio: 1. El significado de la encarnación y de la profecía; 2. reflexiones sobre el carácter ministerial en general; 3. preguntas sobre la identidad; 4. »enseñar y aprender«; 5. compasión e integración. La misión cristiana no depende de predicar alto a Jesucristo como salvador del mundo. Tiene más bien lugar allí donde de su vida y doctrina se desprenden cosas que contribuyen a un renacimiento de la vida.

Geistes-Gegenwart und Missio-Ekklesiologie Perspektiven des II. Vaticanums

von Peter Walter

Im Vorfeld des von Papst Benedikt XVI. initiierten Gebetstags der Weltreligionen in Assisi am 27. Oktober 2011 hat die Piusbruderschaft tausend Messen lesen lassen, um dieses Treffen zu verhindern, das sie ebenso missbilligt wie dasjenige, das vor 25 Jahren auf Einladung von Papst Johannes Paul II. stattgefunden hat. Der Generalobere hat vielmehr im Januar gefordert, die Versammlung in Assisi zur Bekehrung der anderen Religion zu benutzen.¹ Einer der Vorwürfe, den Leute wie die Piusbrüder dem II. Vaticanum immer wieder machen, lautet, nach diesem Konzil, und das heißt in deren Perspektive nicht nur *post*, sondern *propter hoc*, sei der katholischen Kirche der missionarische Impetus abhanden gekommen. Ich bin kein Fachmann für die jüngere Missionsgeschichte und kann deshalb zu diesem Vorwurf nicht Stellung nehmen, der wahrscheinlich genauso unberechtigt ist wie derjenige, nach dem Konzil – und *propter concilium* – sei der sonntägliche Gottesdienstbesuch und das kirchliche Leben eingebrochen.² Ich nehme jedenfalls wahr, dass bereits auf dem Konzil der Rückgang an Missionsberufen und der Zweifel an der Dringlichkeit der Mission ein Thema war.³ Meine Frage lautet, ob das Konzil und maßgeblich daran beteiligte Theologen wie Karl Rahner mit seiner Theorie vom »anonymen Christen« wirklich den Wind aus den Segeln genommen haben, mit dem das Schiff der Kirche zuvor Kurs hielt in Richtung Weltmission, weil die Bekehrung der Heiden jetzt nicht mehr als ein um Gottes und des Heiles der Menschen willen notwendiges Ziel erschien. Um zu klären, was das II. Vaticanum unter Mission versteht, ziehe ich zum einen das »Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*« heran, das, wie ich gestehe, keineswegs zu den Konzilstexten zählt, mit denen ich vertraut war und das ich deshalb mit umso größeren Interesse wieder gelesen habe. Zum anderen aber möchte ich weitere Aussagen des Konzils und des nachkonziliaren Lehramtes aufgreifen, die mir für die Fragestellung einschlägig erscheinen.

1 »Zwei Missiologien«

1.1 Notwendigkeits- bzw. Bekehrungs-Missiologie

Man kann in *Ad gentes* eine ganz traditionelle Begründung der Mission finden, allerdings auch einen Neuanatz. So kann man, ähnlich wie man in Bezug auf *Lumen gentium* von »due ecclesiology« sprach,⁴ »due missiology« ausmachen, eine traditionelle Notwendigkeits- bzw. Bekehrungs-Missiologie, wie ich sie nennen möchte – wobei Bekehrung im transitiven Sinne zu verstehen ist –, und eine andere, zu der ich mich später äußern werde. Zuerst die Notwendigkeits-Missiologie: In Nr. 5 wird im Anschluss an den so genannten Taufbefehl Mt 28,19f, den man als positiven Auftrag Jesu verstehen kann, Mk 16,15f zitiert: »Geht in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium aller Kreatur. Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.« Damit werden die Konsequenzen im Falle des nicht zum Glauben Kommens verdeutlicht, um

nicht zu sagen: angedroht. »So liegt auf der Kirche die Pflicht, den Glauben und das Heil Christi auszubreiten« (AG 5). In AG 7 wird mit Berufung auf die Aussage von der alleinigen Heilsmittlerschaft Jesu Christi in 1 Tim 2,4-6 und Apg 4,12 nochmals die Notwendigkeit der Mission unterstrichen: »So ist es nötig, daß sich alle zu ihm, der durch die Verkündigung der Kirche erkannt wird, bekehren sowie ihm und seinem Leib, der Kirche, durch die Taufe eingegliedert werden.« (AG 7) Zur Begründung wird sodann eine längere Passage aus der Kirchenkonstitution zitiert: »Christus selbst hat nämlich ›mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont [Mk 16,16; Joh 3,5] und damit zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Tür eintreten, bekräftigt. Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten« [LG 14]. Wenngleich Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen, so liegt doch auf der Kirche die Notwendigkeit und zugleich das heilige Recht der Evangeliumsverkündigung.« (AG 7) Dreimal begegnet in dieser kurzen Sequenz das Wort Notwendigkeit: Aus der Notwendigkeit 1) des Glaubens und der Taufe sowie 2) der Kirche wird 3) auf die Notwendigkeit der Mission geschlossen.

Die Relativierung dieser Notwendigkeit, dass Gott nämlich Menschen auch auf andere Weise zum Glauben führen kann, wird nur kurz einschränkend erwähnt: »Wenngleich Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann [...]«. In *Lumen gentium*, worauf dieser Satz anspielt, heißt es hingegen ausführlicher und theologisch gefüllter: »Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe.« (LG 16) Diese recht positive Sicht der noch nicht christianisierten Menschen könnte in der Tat die Frage aufkommen lassen, warum es überhaupt der christlichen Mission bedarf. Um einer allzu harmonisierenden Sicht zu wehren, nennt *Lumen gentium* an dieser Stelle auch die Verführung durch das Böse/den Bösen und die Verzweiflung der ohne Gott lebenden und sterbenden Menschen, um in ein verkürztes Zitat aus dem kanonischen Markusschluss zu münden, das nur den Missionsauftrag Jesu enthält: »Predigt das Evangelium der ganzen Schöpfung« (Mk 16,15), und nicht die ganze, in AG 5 zitierte Passage einschließlich der angedrohten Verdammnis.

Diejenigen, welche die relativierende Darstellung von LG 16 als »Leisetreterei« verdächtigen, seien darauf hingewiesen, dass man auch in früheren Zeiten, als man die Bibel genau las und wörtlich interpretierte, in Mk 16,15f sehr wohl den Unterschied zwischen

1 Vgl. Jörg BREMER, Pilger der Wahrheit und des Friedens. Papst Benedikt XVI. hat zum Gebetstag der Weltreligionen nach Assisi eingeladen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 27. Oktober 2011, Nr. 250/2011, 10.

2 Vgl. Wilhelm DAMBERG, Pfarrgemeinden und katholische Verbände vor dem Konzil, in: Günther WASSILOWSKY (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (Quaestiones disputatae 207), Freiburg/Basel/Wien 2004, 9-30.

3 Vgl. Suso BRECHTER, Die Entstehungsgeschichte des Missionsdekrets, in: *LThK²*, E Bd. 3, 10-21, hier: 10, 15.

4 Vgl. Antonio ACERBI, *Due ecclesiologie*. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella ›Lumen gentium‹, Bologna 1975.

der verheißenen Rettung aufgrund von Glaube und Taufe einerseits und der angedrohten Verdammnis aufgrund allein des Unglaubens andererseits feststellte und darüber nachdachte. Dieses Nachdenken betraf nicht nur Überlegungen zur relativen Heilsnotwendigkeit der Taufe, sondern kreiste auch um die Frage, was mit dem auf jeden Fall heilsnotwendigen Glauben gemeint und wie explizit dieser anzunehmen sei. Am bekanntesten ist ein Brief Bernhards von Clairvaux an Hugo von St. Viktor zu dieser Frage.⁵ Die großen Theologen des 12. Jahrhunderts sind jedenfalls näher beim II. Vaticanum als bei den Piusbrüdern, die sich gerne auf das Mittelalter berufen.

Kehren wir zum II. Vaticanum zurück. Theologisch entscheidend an der zitierten Passage aus LG 16 ist die Begründung, warum Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche das Heil finden können. Es ist möglich, weil Gottes Gnade schon in ihnen wirkt. Wenn wir die Zuordnung der Gnade zur dritten trinitarischen Person bedenken, dann ist hier vom Wirken des Heiligen Geistes die Rede, ohne dass dieser ausdrücklich genannt wird. Womit wir beim Thema »Geistesgegenwart« wären. Aber dann stellt sich die Frage, warum, wenn Gottes Geist immer schon in den Menschen wirkt, es noch der Mission bedarf.

1.2 Freiheits- bzw. Zeugnis-Missiologie

Damit sind wir bei der zweiten Form von Missiologie, die ich in *Ad gentes* erkenne, und die ich Freiheits- bzw. Zeugnis-Missiologie nennen möchte. Zu Beginn des zweiten Kapitels, in der den einzelnen Unterpunkten vorangestellten Einleitung, heißt es: »Um allen Menschen das Geheimnis des Heils und das von Gott kommende Leben anbieten zu können, muß sich die Kirche all diesen Gruppen einpflanzen, und zwar mit dem gleichen Antrieb, wie sich Christus selbst in der Menschwerdung von der konkreten sozialen und kulturellen Welt der Menschen einschließen ließ, unter denen er lebte.« (AG 10) Im lateinischen Original steht, wo der deutsche Text »anbieten« hat, »offerre«, im Italienischen »offrire«, im Englischen »offer«, im Französischen allerdings, obwohl es auch hier »offrir« gäbe, »présenter«. Das deutsche »anbieten« trifft durchaus den Sinn des lateinischen Wortes, das etwas von

5 Vgl. Bernhard VON CLAIRVAUX, ep. 77, 8; Bernhard VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. von Gerhard B. WINKLER u. a., Bd. 2, Innsbruck 1992, 620-625. Den weiteren Horizont umreißt Artur Michael LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Bd. 2, 1, Regensburg 1954, 210-253 (Das *Sacramentum in voto*), 279-345 (Kinder-taufe und Glaube).

6 Heinrich FRIES, *Glaube und Kirche als Angebot*, Graz/Wien/Köln 1976, 9. Das Buch ist übrigens Karl Rahner gewidmet, »der dem Thema Glaube und Kirche als Angebot in seiner theologischen Arbeit bis zur Stunde treu geblieben ist und es mit immer neuen Erkenntnissen und Anregungen bereichert.« (ebd., 12).

7 *Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft*: Brief an die Katholiken Frankreichs; 11. Juni 2000, hg. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Stimmen der Weltkirche 37), Bonn 2000.

8 AG 10. Die von Peter Hünemann besorgte Übersetzung in der von ihm hg. lateinisch-deutschen Studienausgabe der Konzilsdokumente gibt den lateinischen Text an dieser Stelle besser wieder als die offizielle deutsche Übersetzung: »[...] mit der Christus selbst durch seine Fleischwerdung sich bestimmten gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen der Menschen verpflichtet hat, mit denen er verkehrte.« *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, hg. von Peter HÜNNERMANN (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von Peter HÜNNERMANN/Bernd Jochen HILBERATH 1), Freiburg/Basel/Wien 2004, 478.

9 Vgl. AG 12. Auch hier bleibt die offizielle deutsche Übersetzung hinter derjenigen der Studienausgabe (wie Anm. 8), 482, zurück. Dieser ist es gelungen, die Steigerung des Lateinischen (»plene«, »plenior«) auch im Deutschen treffend wiederzugeben (»voll«, »voller«), während die Ersteren den sprachlichen Zusammenhang vermissen lässt (»ganz«, »voller«). Auch in AG 15, 6 ist von der »vollen Annahme Christi« die Rede.

10 Vgl. Ansgar KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft*. Die Pastoral-konstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker theologische Studien 75), Innsbruck/Wien 2006.

»feilbieten« an sich hat. »Glaube als Angebot«, das die Freiheit dessen wahrt, dem dieses Angebot gemacht wird. Der deutsche Fundamentaltheologe Heinrich Fries, der 1976 ein Buch mit einem ähnlichen Titel herausbrachte, schreibt im Vorwort: »Glaube und Kirche können heute im Zeichen eines weltanschaulichen Pluralismus nicht wie selbstverständlich vorausgesetzt, behandelt oder verkündet werden, noch weniger können sie sich nur als Gesetz und Vorschrift darstellen. Glaube und Kirche, die auf den Menschen bezogen sind, sind dem Menschen durch Begründung und Rechenschaft zu vermitteln.«⁶ Die französische Bischofskonferenz hat dies mit ihrem Projekt *Proposer la foi dans la société actuelle* (2000) zu verwirklichen versucht, dessen Titel in der amtlichen deutschen Übersetzung *Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft* wiedergegeben wird.⁷ Man kann diese Sprechweise natürlich lächerlich machen, indem man Angebot als Selbstbedienungsladen in Misskredit bringt. Darum geht es nicht, sondern um die Wahrung der Freiheit der Adressaten, die dadurch zu Ausdruck kommt. Das Angebot ist durchaus nicht beliebig, sondern nimmt am Leben Christi Maß, der sich »selbst in der Menschwerdung von der konkreten sozialen und kulturellen Welt der Menschen einschließen ließ, unter denen er lebte.«⁸ Soviel zum Thema Entweltlichung!

2 Pneumatologische Konkretisierung der Zeugnis-Missiologie

Die konkrete Form, in der das Angebot vorgestellt wird, ist »Das christliche Zeugnis«, so ist auch der erste Artikel des zweiten Kapitels von *Ad gentes* überschrieben. Das Zeugnis der Christen geschieht durch »das Beispiel ihres Lebens« in ihrer konkreten Umgebung und durch ihr Wort. Dadurch bezeugen sie »den neuen Menschen, den sie durch die Taufe angezogen haben, und die Kraft des Heiligen Geistes, der sie durch die Firmung gestärkt hat« (AG 11). Das erste mithin, was hier genannt wird, ist das Zeugnis aller getauften und gefirmten Christen, nicht der amtlich dafür bestellten Verkündiger. Wegen ihrer guten Werke sollen die Mitmenschen, die (noch) nicht Christen sind, »den Vater preisen«, wie mit einer Anspielung auf die Bergpredigt (Mt 5,16) formuliert wird. Sie sollen »an ihnen den wahren Sinn menschlichen Lebens und das alle umfassende Band der menschlichen Gemeinschaft vollkommener wahrnehmen können.« (AG 11) Der Komparativ »vollkommener« bringt ebenso wie das Adjektiv »wahr« zum Ausdruck, dass nach Überzeugung des Konzils außerhalb des Christentums nicht das Nichts herrscht, sondern dass hier durchaus etwas ist, das allerdings für Klärung und Vervollkommen offen ist. Diese geschehen, wie am Ende dieses Artikels ausgeführt wird, nicht gleich in voller Weise (»plene«), sondern das Zeugnis der Christen eröffnet den Mitmenschen stufenweise einen volleren Zugang (»aditum plenior«) zu Gott.⁹ Auf die in diesem Artikel gegebene Beschreibung des vor allem durch das Mitleben der Christen in ihrer Gesellschaft gegebenen Zeugnisses muss ich hier nicht näher eingehen. Ich möchte nur darauf hinweisen, dass hier vielfach Gedanken der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* aufgenommen werden, etwa der berühmte Anfang von GS in AG 12 am Ende des zweiten Abschnittes. Der Linzer Fundamentaltheologe Ansgar Kreutzer hat die von *Gaudium et spes* ausgehenden Impulse auf die kurze Formel »kritische Zeitgenossenschaft« gebracht.¹⁰

Vom Lebenszeugnis unterscheidet das Konzilsdekret die ausdrückliche »Verkündigung des Evangeliums und die Sammlung des Gottesvolkes«, von denen der zweite Artikel des zweiten Kapitels handelt. Hier ist zunächst zweimal von einer der Verkündigung vorangehenden Öffnung für diese die Rede, einmal mit dem Bild der Tür, die Gott öffnet, das

auch Papst Benedikt in seinem jüngsten Motuproprio zur Ausrufung eines Jahres des Glaubens *Porta fidei* benutzt,¹¹ sodann mit der Metapher des durch den Heiligen Geist geöffneten Herzens (AG 13). Auf diese Weise beginnt ein Weg der Bekehrung, nun intransitiv verstanden, zu Jesus Christus, der ausführlich beschrieben wird. Mehrfach wird die notwendige Freiheit dieses Schrittes betont: Diejenigen, die sich auf Antrieb des Heiligen Geistes öffnen, sollen »sich frei zum Herrn bekehren und ihm aufrichtig anhängen« (AG 13, 1). Mit Berufung auf die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* und die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* macht das Konzil in gleichsam juristischen Formulierungen deutlich: »Die Kirche verbietet streng, daß jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder durch ungehörige Mittel beeinflusst oder angelockt werde, wie sie umgekehrt auch mit Nachdruck für das Recht eintritt, daß niemand durch üble Druckmittel vom Glauben abhalten werde.«¹²

Im zweiten Absatz von Nr. 13 wird die Bekehrung eines so von Gottes Geist für den christlichen Glauben gewonnenen Menschen als ein Weg beschrieben, bei dem sowohl kognitive als auch emotionale, personale wie interpersonale Aspekte und Verhaltensweisen eine Rolle spielen. In Nr. 14 folgen die Schritte der sakramentalen Eingliederung in die Kirche, für deren liturgische Feier die Fasten- und Osterliturgie bevorzugt wird, da dabei das Mitsterben und -auferstehen mit Christus, die Schwerpunktverlagerung des in die Kirche eingegliederten Menschen, besonders deutlich wird. Beim Lesen dieser beiden Abschnitte fiel mir das Wort von Romano Guardini ein, der den Glauben als »Umbau des Wirklichkeitsbewußtseins« bezeichnet hat.¹³ All dies trifft heutzutage nicht nur für die Situation in den so genannten Missionsländern zu, sondern auch für die der »inneren Mission« hiezulande, nicht nur für diejenigen, die erst im Jugendlichen- oder Erwachsenenalter in die Kirche aufgenommen werden, sondern auch für die als Säuglinge Getauften. Auch sie bedürfen dessen, was man die »zweite Bekehrung« nennt.¹⁴

Nicht nur die Öffnung der Menschen für die ausdrückliche Verkündigung wird von Gottes Geist gewirkt, auch die Verkündigung selber ist, wie zu Beginn des dritten Artikels gesagt wird, sein Werk. Dieser ist dem »Aufbau der christlichen Gemeinschaft« gewidmet. Beginnend mit der Aufgabe aller Gläubigen, die in Ausübung ihres priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes an diesem Aufbau mitwirken, wird in diesem umfangreichen Artikel der unterschiedliche Beitrag der Priester, Diakone, Katechisten und Ordensleute zu diesem Werk gewürdigt (vgl. AG 15–18). Da der Heilige Geist bei der Beschreibung des sakramentalen Wegs vom Katechumenat bis zur Feier der Initiation nur genannt wird, wenn es um den Empfang des Geistes im engeren Sinn, also die Firmung, geht (AG 14,2),

11 Vgl. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei_it.html (28. 10. 2011). Warum das lateinische Wort *porta* (Stadttor) gebraucht wird, obwohl in dem Bibeltext, auf den verwiesen wird, sowohl in der Vulgata als auch in der Nova Vulgata *ostium* steht (Apg 14,27), ist unerfindlich. AG 13 verweist auf einen anderen biblischen Text, Kol 4,3, wo sich ebenfalls *ostium* findet, und verwendet diesen Ausdruck. Auch in der berühmten Tür-Rede Jesu in Joh 10 begegnet in der Vulgata stets *ostium*.

12 AG 13,3 mit Berufung auf DH 2.4.10 und GS 21.

13 Romano GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1961, 231.

14 Vgl. Heinz SCHÜRMANN, *Worte an Mitbrüder. Über geistliches Tun* (Kriterien 65), Einsiedeln 1983, 9–26 (Der neue Anfang: Die zweite Bekehrung).

entsteht im Duktus des Gedankens ein gewisses Ungleichgewicht. Hier hätte man sich gewünscht, dass der gesamte Eingliederungs-Prozess als ein von Gottes Geist gewirktes Geschehen gewürdigt worden wäre. Ein Verweis auf die Liturgiekonstitution, wo dies in Bezug auf die Feier des Pascha-Mysteriums in aller Deutlichkeit gesagt wird,¹⁵ wäre hilfreich gewesen.

Vom Heiligen Geist ist auch in den folgenden Kapiteln die Rede, gleich mehrfach im vierten Kapitel, das von den Missionaren handelt. Diese, »seien es Einheimische oder Auswärtige: Priester, Ordensleute oder Laien« (AG 23,2) verdanken ihre Berufung dem Heiligen Geist, »der seine Gnadengaben, wie er will, zum allgemeinen Nutzen austeilte, im Herzen einzelner die Berufung zum Missionar an[regt] und [...] gleichzeitig in der Kirche Institute [erweckt], welche die Pflicht der Evangeliumsverkündigung, die der gesamten Kirche obliegt, gewissermaßen als ihre ureigene Aufgabe auf sich nehmen.« (AG 23,1; vgl. auch AG 24,1) Der Heilige Geist begegnet auch in einem Zitat aus dem Römerbrief, in dem Paulus seinen Verkündigungsdienst an den Heiden als das Darbringen einer Opfergabe an Gott beschreibt, die durch den Heiligen Geist geheiligt ist (Röm 15,16 zit. AG 23,2).

Auch im fünften Kapitel, das »Die Ordnung der missionarischen Tätigkeit« und die Zuständigkeit der römischen »Propaganda«-Kongregation behandelt, begegnet der Heilige Geist. Indirekt zunächst, wenn von den unterschiedlichen Charismen die Rede ist, die zur Auferbauung der Kirche beitragen (AG 28,1). Nicht zufällig wird hier der Wunsch des Apostels Paulus zitiert, der mit den charismatischen Korinthern seine Liebe Not hatte, dass »alles in der rechten Ordnung geschehe (1 Kor 14,40).« (AG 28,2) Das Wirken des Heiligen Geistes macht also, so kann man schmunzelnd feststellen, das ordnende Eingreifen der kirchlichen Behörden notwendig. Dies wird dann noch einmal betont, wenn in einem Adversativsatz dasselbe weiter ausgeführt wird: »Wenn der Heilige Geist auch auf vielfache Weise den Missionsgeist in der Kirche Gottes weckt und nicht selten der Tätigkeit derer, die das Leben der Kirche zu leiten haben, vorausseilt, so soll diese Kongregation doch [...]«. (AG 29,3). Ähnlich klingt die Aufforderung im Abschnitt über die Säkularinstitute: Zwar wird deren Zunahme dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben, doch scheint ihr Wirken in den Missionen nur erwünscht zu sein »in Unterordnung unter die Autorität des Bischofs« (AG 40,4).

Das Dekret schließt mit einem Gruß der Konzilsväter und des Papstes an die Missionare, deren teilweise unter Verfolgung sich vollziehende ebenso wichtige wie schwierige Aufgabe gewürdigt wird. Die Väter versichern diese ihres Gebets, damit »die Völker baldmöglichst zur Erkenntnis der Wahrheit geführt werden und die Herrlichkeit Gottes, die im Antlitz Christi erstrahlt, durch den Heiligen Geist allen aufleuchte.« (AG 42,2). Hier werden zwei neutestamentliche Zitate miteinander verknüpft, zum einen der *locus classicus* für den allgemeinen Heilswillen Gottes 1 Tim 2,4 – »dass alle Menschen [...] zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« – und zum andern eine zentrale Aussage der paulinischen Christumystik: »Denn Gott, der sprach: Aus Finsternis soll Licht aufleuchten!, er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi.« (2 Kor 4,6). Mit dem Zitat von 1 Tim 2,4 schließt sich ein Kreis, dieselbe Stelle wurde – vollständig – zu Beginn von *Ad gentes* in Nr. 7 zitiert. Bei dem Zitat aus 2 Kor 4 haben sich die Väter eine Freiheit erlaubt. Paulus selber nennt an dieser Stelle den Heiligen Geist nicht. Wenn das Konzil es trotzdem tut, dann ist dies im Hinblick auf den weiteren Zusammenhang bei Paulus durchaus sachgemäß (vgl. 2 Kor 3,17f.). Es geschieht wohl, um alle drei Personen der Trinität am Schluss des Dokumentes zu nennen.

3 Missio-Ekklesiologie

Die Ekklesiologie des II. Vaticanums ist nicht erst im Dekret über die Mission, sondern bereits in der Kirchenkonstitution vom Gedanken der Mission bestimmt. *Lumen gentium* bedeutet allein schon dadurch einen großen Fortschritt, dass die Kirche hier nicht zunächst in sich selber betrachtet, sondern in einen größeren Kontext, den der Heilsökonomie, gerückt wird. In diesem umfassenden Gesamtrahmen der Begegnung von Gott und Mensch werden die Aufgabe und das Wesen der Kirche umschrieben. Dies geschieht gleich zu Beginn von *Lumen gentium* mittels des Sakramentsbegriffs: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament (*veluti sacramentum*), das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung (*unio*) mit Gott und für die Einheit (*unitas*) der ganzen Menschheit.« (LG 1).

Mit dieser für Nichtspezialisten noch immer ungewohnten Sprechweise möchte das Konzil aussagen, dass die Kirche sakramentale Struktur hat. So wie die einzelnen Sakramente nach der klassischen Sakramentsdefinition Zeichen und Instrumente für Gottes Heilshandeln sind, so ist es die Kirche als ganze. Sie wird also, wenn man sie als Sakrament bezeichnet, gerade nicht in sich und für sich selber betrachtet, sondern als Werkzeug Gottes im Hinblick auf ein über sie hinausweisendes Ziel und als von Gott gesetztes Zeichen für dieses Ziel. Das Ziel ist, wie der Text sagt, die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander. Die Kirche als Gemeinschaft von Menschen, die sich an Jesus Christus orientieren, ist nicht nur sichtbares Zeichen dafür, dass der Glaube Gemeinschaft eröffnet, sondern auch dafür, dass diese Gemeinschaft nicht einfach von unten her wächst, sondern sich dem Wirken dessen verdankt, der Menschen über alle bestehenden Schranken von Rasse, Klasse und Geschlecht miteinander verbindet, Gottes Geist.

Gott will sein Heil, das ja letztlich nichts anderes als er selber ist, den Menschen nicht einzeln, sondern in Gemeinschaft schenken (vgl. LG 9). Das hängt zutiefst damit zusammen, dass der dreieine Gott, an den die Christen glauben, als Einheit von Vater und Sohn im Heiligen Geist existiert. Die Gemeinschaft der Glaubenden ist somit ein »Bild des dreieinen Gottes«, aber auch eine Einladung an die Menschen, durch die Gemeinschaft mit Gott zur Gemeinschaft untereinander zu finden.

Was auf den ersten Blick recht abstrakt-theologisch klingt, wird einleuchtend, wenn wir auf Jesus Christus schauen, der gekommen ist, den Menschen die Gottesherrschaft zu verkünden und der den Anspruch erhob, dass diese in seiner Person schon angebrochen und mitten unter ihnen sei. Indem er Kranke heilte und mit Sündern Mahl hielt, hat Jesus den Anbruch der Gottesherrschaft zum Ausdruck gebracht. Die Bergpredigt ist ihr Manifest. Hier legt Jesus dar, dass die Gottesherrschaft nicht eine die Menschen sich selber entfremdende Bevormundung ist, sondern dass es darum geht, ihr wahres Menschsein zu finden. Dies kann freilich nur geschehen, wenn sie Gott nicht aus ihrem Leben ausschließen, sondern ihn wirklich Gott sein lassen, indem sie ihm die Ehre geben und ihm entsprechend leben. Zur Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gehört die Berufung von Menschen in seine Nachfolge und vor allem die Konstituierung des Zwölferkreises als sichtbares Zeichen für das erneuerte Volk Gottes. Gerade diese zuletzt genannten Handlungen Jesu machen deutlich, dass es ihm nicht um eine rein innerliche Erneuerung der Menschen ging, sondern um die Sammlung des Volkes Israel und, als dieses sich in seinen führenden Schichten verweigerte, um die Sammlung derer, die sich auf seine Botschaft einließen, jedenfalls um eine sichtbare Gemeinschaft von Glaubenden und entsprechend Lebenden in dieser Weltwirklichkeit.

Die Kirche steht damit in Kontinuität zum Volk Israel, das Gott erwählt hat, sein Heil unter den Völkern zeichenhaft sichtbar zu machen. Sie symbolisiert den eschatologischen Anbruch des Reiches Gottes, ohne einfach mit der *basileia* identisch zu sein. Sie ist als das »messianische Volk, obwohl es nicht alle Menschen umfaßt und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils.« (LG 9).

Daraus ergibt sich der wesentlich missionarische Charakter der Kirche. Die Kirche hat den bleibenden Auftrag, das von Gott in Jesus Christus gewirkte Heil in dieser Welt zeichenhaft und instrumental – in Verkündigung und Sakramentsfeier, v.a. in der Feier der Eucharistie, sowie in der gelebten Diakonie – sichtbar zu machen. Sie ist Zeichen, aber nicht mit der Sache identisch, sie ist Instrument, also nicht der mit diesem Handelnde selbst. Die Sache, um die es geht, ist Gottes Heil, der Handelnde bzw. der Geber dieser Gabe ist Gott selber. Die Kirche wird durch die von *Lumen gentium* gewählte Begrifflichkeit (Sakrament, Zeichen, Werkzeug) also deutlich relativiert, aber sie wird keineswegs als eine theologische »quantité négligeable«, als eine bloß soziologische Größe gesehen, als der nachträgliche Zusammenschluss von Menschen mit den gleichen Zielen und Idealen. Die Kirche hat als Zeichen und Werkzeug Gottes eine unersetzbare Aufgabe. Denn Gott, bei dem allein die Initiative liegt, will, wie ein Blick auf die Heilsgeschichte zeigt, dieses Heil nicht ohne das Mittun von Menschen, die er beruft und sendet, verwirklichen. Diese Menschen sind nun nicht nur einzelne herausragende Persönlichkeiten wie die Propheten oder die Apostel, sondern es ist die Gemeinschaft des Volkes Israel bzw. der Kirche als ganze, die, wenn auch in differenzierter Weise, Gottes eschatologisches Heil in der Welt präsent macht. Dies geschieht aber nicht nur durch das, was die Gemeinschaft der Glaubenden tut, sondern bereits durch das, was sie ist.

Das Heil wird vom Neuen Testament immer wieder als *koinonia*, als von Gott geschenkte Gemeinschaft mit Gott beschrieben, die die Gemeinschaft der Menschen untereinander ermöglicht. Besonders deutlich kommt dies zum Ausdruck im ersten Korintherbrief, wo Paulus schreibt: »Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe [*koinonia*] am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe [*koinonia*] am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben teil [*metechomen*] an dem einen Brot.« (1 Kor 10, 16f.). In der Feier der Eucharistie zeigt sich, was die Kirche zutiefst ist: Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander; in der Eucharistiefeier ist diese zweifach-eine Gemeinschaft bereits jetzt Wirklichkeit, freilich durchaus differenziert zu betrachten. Wirklichkeit ist die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander, insofern der Vater diese Gemeinschaft in seiner Selbstmitteilung durch den Sohn im Heiligen Geist bleibend gestiftet hat. Von den Menschen her kann sie nur in unvollkommener Weise verwirklicht werden, insofern sie als Sünder immer gegenüber dem Angebot Gottes zurückbleiben und auch die Gemeinschaft untereinander nur bruchstückhaft verwirklichen. Da aber Gott die Gemeinschaft der Menschen mit ihm und untereinander in Jesus Christus nicht nur anbietet, sondern durch seinen Geist auch deren Verwirklichung ermöglicht, muss diese von Gott eröffnete Gemeinschaft der Menschen mit ihm und untereinander wenigstens anfanghaft bereits Wirklichkeit sein, eben in der auf Gottes Wort hörenden und die Sakramente, besonders die Eucharistie, feiernden Kirche (vgl. LG 2-4).

Das II. Vaticanum war sich bei diesen Aussagen über die Kirche bewusst, das das, was es hier über die eschatologische Heilsgemeinschaft der Kirche sagt, nicht einfach nur für die römisch-katholische Kirche gilt. In einer wohlüberlegten Formulierung hat das Konzil eine ursprüngliche Identifikation beider Wirklichkeiten offener formuliert: »Diese Kirche,

in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht (*subsistit*) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und [wie das Konzil ausdrücklich hinzugefügt hat] der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.« (LG 8). Im Zusammenhang mit der Katholizität als Wesensmerkmal der Kirche Jesu Christi heißt es: »Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind.« (LG 13). Es folgen die Passagen über die Heilsnotwendigkeit der Kirche und die Möglichkeit der Rettung von Menschen, die sich außerhalb der sichtbar verfassten Kirche befinden, in LG 14 und 16, die wir oben schon betrachtet haben.

Wenn die Kirche Sakrament des Heils für die Welt ist, Zeichen und Werkzeug für die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander, dann muss diese Wesensbestimmung auch Folgen haben für die Struktur der Kirche, die das Konzil mit dem biblischen Begriff als »Volk Gottes« bezeichnet. Das II. Vaticanum hat nach langen Auseinandersetzungen einem alten und doch für die katholische Kirche wieder neuen Kirchenverständnis die Tore geöffnet. Hatte das I. Vaticanum mit seiner gewiss durch die Zeit und die Umstände bedingten Fixierung auf den Papst das traditionell an der Hierarchie orientierte Kirchenbild fortgeschrieben, so bringt das II. Vaticanum hier eine in der konkreten Kirchenwirklichkeit noch kaum adäquat eingeholte Wende. Die Kirche wird in *Lumen gentium* nicht länger mit der Hierarchie bzw. dem Klerus identifiziert, sondern in umfassender Weise als Volk Gottes betrachtet, das eine in sich strukturierte Gemeinschaft bildet, in der die Hierarchie, oder drücken wir es weniger problembelastet aus: das Amt, eine wichtige Aufgabe wahrnimmt, in der aber auch die so genannten Laien wichtige und genuine Aufgaben haben. In dieser Perspektive kann das Konzil einen Gedanken aufnehmen, der für das reformatorische Denken von zentraler Bedeutung ist und der dementsprechend im nachtridentinischen Katholizismus so gut wie keine Rolle gespielt hat, nämlich den Gedanken des allgemeinen Priestertums bzw., wie das II. Vaticanum sagt, des »gemeinsamen Priestertums«.

4 Schluss: Zeugnis im Dialog

Eine, wenn auch nicht die einzige, aber eine heute immer wichtiger werdende Form des christlichen Zeugnisses ist der Dialog mit denen, die eine andere Überzeugung oder Meinung haben, in Bezug auf die Mission: der Dialog mit den Nichtchristen, gehören sie nun einer anderen oder keiner Religion an. In *Ad gentes* begegnet das Stichwort des Dialogs mit den Nichtchristen nur eher am Rande, einmal, wenn es heißt, dass die Priesteramtskandidaten gut darauf vorbereitet werden sollen, diesen zu führen (AG 16), und zum andern in Bezug auf die Laien, welche diesen Dialog vorbereiten sollen (AG 41). Der Dialog selbst wird nicht thematisiert. Anders in der Enzyklika *Redemptoris missio* Papst Johannes

15 Am Ende der Beschreibung des Pascha-Mysteriums, heißt es zusammenfassend: »All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes.« (SC 6).

16 Peter L. BERGER, *Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität*, hg. von Friedrich SCHWEIZER, Tübingen 2011, 47.

17 BERGER, *Dialog* (wie Anm. 16), 47.

18 Ebd.

Paul II. vom 7. Dezember 1990. Hier wird zwar zu Beginn des ersten Kapitels die rhetorische Frage gestellt, ob Mission durch den Dialog der Religionen ersetzt werden solle (RM 4). Im 5. Kapitel jedoch, das »Wege der Mission« entfaltet, finden sich beherzigenswerte Aussagen zum »Dialog mit den Brüdern aus anderen Religionen« (RM 55-57). Auch hier begegnen sich die beiden von mir in AG festgestellten Missiologien. Zunächst wird der Dialog als Form der Notwendigkeits-Mission vorgestellt (Nr. 55). Solcher »missionarische[r] Dialog – man redet mit ›den anderen‹, um sie zu bekehren [...] stößt«, wie Peter L. Berger in seiner Dankesrede zur Verleihung des renommierten Dr.-Leopold-Lucas-Preises in Tübingen im letzten Jahr ausgeführt hat, »inzwischen zu recht auf Ablehnung.«¹⁶ Dies wird auch in den folgenden Abschnitten von *Redemptoris Missio* deutlich, wenn es heißt: »Der Dialog entsteht nicht aus Taktik oder Eigeninteresse, sondern hat Gründe, Erfordernisse und Würde eigener Art. Er kommt aus dem tiefen Respekt vor allem, was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat.« (Nr. 56) Die Dialogpartner werden nicht nur als zu Bekehrende gesehen. Vielmehr stellen »[d]ie anderen Religionen [...] eine positive Herausforderung für die Kirche dar; sie regen sie sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens seines Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, de[r]en Wahrerin sie zum Wohl aller ist.« (ebd.). Jeder der Dialogpartner muss »seinen eigenen Traditionen und religiösen Überzeugungen entsprechen und offen sein, um die des anderen zu verstehen, ohne Vortäuschungen einerseits und Sperren andererseits, sondern im Geist der Wahrheit, Demut und Loyalität, im Wissen darum, daß der Dialog jeden bereichern kann. Dabei darf es keine Verzichtserklärungen und keine falsche Friedfertigkeit geben. Es braucht das gegenseitige Zeugnis für einen gemeinsamen Fortschritt auf dem Weg der religiösen Suche und Erfahrung. Dies dient zugleich der Überwindung von Vorurteilen, Mißverständnissen und Intoleranz. Der Dialog zielt auf die innere Läuterung und Umkehr, der geistlich fruchtbar sein wird, wenn er sich wirklich vom Geist leiten läßt.« (ebd.). Papst Johannes Paul erwähnt in diesem Zusammenhang nicht nur den Dialog zwischen Experten, sondern auch den, wie er es nennt, »Dialog des Lebens«, »in dem die Gläubigen verschiedener Religionen einander im Alltag die eigenen menschlichen und religiösen Werte bezeugen und einander helfen, diese zu leben und so eine gerechtere und brüderlichere Gesellschaft zu schaffen.« (Nr. 57). Die unglückliche Aufteilung zwischen den Dialog, den die Priester führen, und dessen Vorbereitung durch Laien ist damit überwunden.

Peter L. Berger nennt in der genannten Rede neben dem missionarischen Dialog, den er für überholt hält, noch »den gelehrten Dialog, der rein mit dem Ziel eines intellektuellen Verstehens geführt wird, den empathischen Dialog, der eine positive Einstellung ›den anderen gegenüber hervorbringen möchte‹, und den politisch motivierten Dialog, dessen Anliegen es ist, im Dienst moralisch erstrebenswerter Ziele (wie beispielsweise Friede, soziale Gerechtigkeit oder Menschenrechte) eine gemeinsame Grundlage zwischen religiösen Menschen zu schaffen.«¹⁷ Ohne diese Formen des Dialogs beiseite schieben zu wollen, nennt er eine weitere: »Dialog mit dem Ziel, das eigene Begreifen der Wahrheit zu erweitern.«¹⁸ Aus seinen lesenswerten Ausführungen dazu möchte ich nur einige wenige Sätze zitieren: »Lässt man sich auf eine echte dialogische Auseinandersetzung ein, so muss man die Wahrscheinlichkeit akzeptieren, dass sich die eigenen Sichtweisen verändern, zumindest in einem gewissen Maß. Mit anderen Worten wird man den Dialog anders verlassen, als man ihn begonnen hat. Natürlich bedeutet das nicht, dass man sich zu der Weltanschauung seines jeweiligen Gesprächspartners bekehrt. Zahlreiche soziale und psychologische Gründe lassen dies in den allermeisten Fällen als unwahrscheinlich erscheinen. Dennoch sollte man diese Möglichkeit nicht *a priori* ausschließen. Auf alle Fälle wird es einige Veränderungen

geben.«¹⁹ Daraus leitet Berger die Schlussfolgerung ab: »Deshalb müssen Fundamentalisten das Gespräch mit andersdenkenden Gesprächspartnern meiden.«²⁰ Womit wir wieder bei den zu Beginn genannten Piusbrüdern wären. Ihre tausend Messen haben das Treffen der Vertreter der Weltreligionen letzte Woche in Assisi nicht verhindert. Aber die Intervention dieser Gruppierung hat doch das Erscheinungsbild des diesjährigen Assisi-Treffens verändert. Gebetet haben die jeweiligen Religionen nur noch unter sich und nicht, wie beim ersten Mal, am gleichen Ort, wenn auch nicht gemeinsam. Und es heißt, dass auch der Papst kein Gespräch über den Gottesbegriff der Religionen wollte.²¹

Zusammenfassung

Zwei verschiedene »Missiologien« finden sich im Konzilsdokument *Ad gentes*: Einerseits eine Notwendigkeits- und Bekehrungs-Missiologie, die in transitiver Weise verstanden wird, andererseits eine Freiheits- bzw. Zeugnis-Missiologie. Diese zweite versucht der Beitrag pneumatologisch zu konkretisieren, sowie er in der Folge eine Missio-Ekklesiologie entwirft, die auf dem II. Vatikanum fußend die Kirche als Sakrament und Werkzeug Gottes versteht. Abschließend wird unter Rückgriff auf *Redemptoris Missio* und Peter L. Berger ein Blick auf den Dialog als ein Geschehen geworfen, dem sich Fundamentalisten verschließen müssen, weil er immer zu Veränderungen führen wird.

Abstract

In the council document *Ad gentes* two different types of missiology can be found. On the one hand there is a missiology of necessity and conversion that is understood in a transitive way, on the other hand a missiology of freedom and witness. The contribution attempts to concretize this second type of missiology in a pneumatological way; subsequently it outlines a missional ecclesiology which, based on the Second Vatican Council, understands the church as a sacrament and an instrument of God. Finally, reverting to *Redemptoris Missio* and Peter L. Berger, the author takes a look at dialog as an event which fundamentalists must shut themselves off from because it will always lead to changes.

Sumario

En el documento conciliar *Ad gentes* coexisten dos misiologías diferentes. Por una parte la misiología de la necesidad y de la conversión, entendida en sentido transitivo; y por otra parte la misiología de la libertad y el testimonio. El artículo intenta concretizar esta última en sentido pneumatológico y esboza una eclesiología de la »missio« que, basada en el Concilio Vaticano II, comprende la Iglesia como sacramento e instrumento de Dios. Finalmente, apoyándose en *Redemptoris Missio* y en Peter L. Berger, el artículo se ocupa del diálogo como regalo, al que se cierran los fundamentalistas, porque siempre conducirá a transformaciones.

¹⁹ BERGER, *Dialog* (wie Anm. 16), 55.

²⁰ BERGER, *Dialog* (wie Anm. 16), 57.

²¹ BREMER, *Pilger* (wie Anm. 1).

Ein Leitbild für die interkulturelle Reform katholisch-theologischer Ausbildung

von Felix Körner

Religiöse und kulturelle Pluralität ist als Umfeld und Herausforderung für theologische Studienentwürfe im Blick. Was ist in dieser Lage als Ausbildungsziel zu markieren? Das Schlagwort lautet: Dialogkompetenz. Was aber bedeutet diese Zielvorgabe für die Studiengestaltung? Hier sind drei Begriffe ins Spiel zu bringen, die zugleich Verfahrensbeschreibung und Lernziel sind: Pluralitätsfreude, Unterscheidungsvermögen und Begegnungserfahrung.

1 Pluralitätsfreude

a Gefragtheit. Wer eine westliche Gesellschaft wie die der Bundesrepublik heute unter der Rücksicht der Religionszugehörigkeit betrachtet, stellt fest: Sie zerfällt nicht in die Lager »Gläubige/Ungläubige«, sondern umfasst »Interessierte«, »Wanderer«, vor allem aber »Verschieden-gläubige«. Hier müssen katholische Theologen mehr können als die Existenz Gottes philosophisch verteidigen. Die Theologie der Religionen ist der Ort, wo die neue Ausgangslage bedacht wird, nämlich die Infragestellung des christlichen Glaubens von einem anderen Glaubensstandpunkt aus; infrage gestellt heißt auch: gefragt. Es zeigt sich ein neues Interesse.

b Themenerweiterung. Die Theologie der Religionen ist jedoch fatal verkürzt, wenn sie soteriologisch eingeführt wird; das heißt, wenn sie sich auf die Frage beschränkt: Können Nichtchristen das ewige Heil erlangen? Katholischerseits ist dies ohnehin mit *Lumen Gentium* geklärt: Sie können, wenn sie ihrem Gewissen folgen! Es gibt zahlreiche andere Forschungsbereiche der Glaubensreflexion, die beackert werden müssen, angefangen vom Sinn des christlichen Zeugnisses für Andersgläubige bis zu dessen Neuerkundung und -formulierung angesichts dem Evangelium zuwiderlaufender Weltdeutungen. Im Gespräch mit dem Islam lohnen sich hier etwa neue Erforschungen der Begriffe »Einheit«, »Prophet«, »Rationalität« oder »Heilsgeschichte«. Mit dem Buddhismus etwa lässt sich schöpfungstheologisch neu fragen, was »Kausalität« ist.

c Religionsfreiheit. »Pluralitätsfreude« als theologisches Ausbildungsziel ist aber nicht nur die Wertschätzung neuer Fragen. Die Theologie muss auch ein Sensorium für Religionsfreiheit vermitteln: Wo wird sie eingeschränkt, und zwar bei der eigenen oder der anderen Religion? Es sind Begründungen zu entwickeln für die Förderungswürdigkeit institutionalisierter religiöser Vielfalt, Begründungen, die sozialpolitisch überzeugen und die die Kompatibilität von positiver Religionsfreiheit mit religiösen Reflexionstraditionen erweisen. Soziopolitisch ist etwa vorzubringen, dass eine Gesellschaft, die sich als religiös (oder anderweitig) einheitlich erklärt, immer irgendwelche Störenfriede benennen wird, die »anderen«, die die angebliche Einheit verhindern. Gesellschaften leben vielmehr aus der Bereitschaft, immer neu in der Verschiedenheit produktiv zusammenzukommen. Religiöse Begründungen für Religionsfreiheit könnten etwa so gelagert sein: Die Schrift ruft zur Bekehrung, eine solche ist nur in Freiheit möglich; die Schrift setzt also Religionsfreiheit voraus: eine von Muslimen für den Koran vorgetragene Argumentation!

d Kulturalität. Während der Seminar-ausbildung ebenso wie im hochtechnisierten Umfeld theologischen Wissenschaftsbetriebs kommen inzwischen andere Religionen leichter in den Blick als säkulare Ausdrucksformen für existenzielle Erfahrungen. Was sich nicht der Formensprache einer religiösen Tradition bedient, scheint theologisch weniger interessant. Interreligiöser Dialog wird, so zeigt sich damit, gelegentlich missverstanden als Schulterchluss der Gläubigen gegen das Areligiöse. Gerade vom lernbereiten Interesse an der andersgläubigen Sicht kann man aber auch neu den Sinn entdecken, der im Dialog mit nicht traditionell-religiösen Lebensäußerungen liegt. Kunst und Religion, Ortsbräuche und Heilsbotschaft, »Szene« und Glaube können sich gegenseitig beleuchten.

2 Unterscheidungsvermögen

Hier ist ein Begriff einzuführen, der in der neutestamentlichen Spiritualität bereits eine ausdrückliche Rolle spielt und der durch Ignatius von Loyola eine fast methodische Anwendbarkeit erhielt: die Unterscheidung (διάκρισις). Die ignatianische Kunst der Unterscheidung hat im Interreligiösen eine besondere Rolle. Sie ist dreifach zu verdeutlichen.

a Differenziertheit. Zu lernen ist ein sachliches, angst- wie naivitätsfreies Wahrnehmen und Darstellen der andern. Nichts ist ganz gut oder ganz schlecht. Zur Unterscheidungsfähigkeit gehört auch die ausführliche Informiertheit. Hier geht es etwa in deutschsprachigen Lebenswelten vor allem um den Islam. Eine Vertrautheit mit den andern muss so weit gehen, dass billig radikale oder billig harmonische Sichten (wie sie auch Muslime selbst oft vortragen) relativiert werden können. Muslime sind durch den Koran weder zum Töten von Ungläubigen in ihrer heutigen Umwelt verpflichtet; noch ist eine Einheitlichkeits-erklärung aller Religionen, wie sie der Koran nahelegt, religionstheologisch sinnvoll.

b Diskretion. »Unterscheidung« heißt auch, Entscheidungen geistlich zu treffen, nicht im opportunistisch-konjunkturellen Kalkül. Was etwa ist eine christus-gemäße Reaktion, was entspricht wirklich kirchlichem Handeln? Distanz zu schnellen Erfolg versprechenden Patentrezepten und zur Erstbegeisterung ist angezeigt.

c Differenz. Und mit theologischer Tiefe ist im Angesicht des andern auch das unterscheidend Christliche neu zu entdecken und überzeugend zu formulieren. So sind etwa die Folgen des Geschichts-engagement Gottes in wenigen theologischen Entwürfen ausführlich bedacht.

3 Begegnungserfahrung

Christliche Theologen fühlen sich angesichts des heftigen Tonfalls in islamisch-christlichen Glaubensgesprächen mitunter beleidigt. Wer schon in seinem Studium mit der kopftuchtragenden Kommilitonin diskutieren und die Vorlesung eines Imams erleben konnte, weiß: Das Evangelium bleibt ein Skandalon, Muslime werden es immer anzweifeln. Christliche Theologen haben heute die schöne Aufgabe, sich selbst und dann auch die nächste Generation darauf vorzubereiten, kenntnisreich und überzeugend, aber auch gelassen das Leben in Christus zu bezeugen; und dabei geht es um Zeugnis »ablegen«, das heißt, das Evangelium in aller Freiheit darlegen, vor Menschen, die sich auf eine andere Welt-erfahrung beziehen oder sie anders deuten wollen. Gleichzeitig aber ist Begegnungserfahrung für die theologische Ausbildung heute bedeutsamer Leitbegriff in einem anderen Sinne: Während des Theologiestudiums muss den jungen Menschen auch geholfen werden, eine persönliche Beziehung zum Herrn zu finden, nicht in der Vorlesung, aber in ihren Ausbildungszusammenhängen; nicht eine Gottesbeziehung in der fanatisierenden

Sicherheit, nun seinen Willen zu kennen, aber in Berührung mit seinem Geheimnis. Eine solche, geistliche Dimension ist deswegen hilfreich in der Dialogkompetenz, weil sie die Wortformeln, über die man debattieren kann, relativiert: Eine Erfahrung hat nicht nur eine einzige Ausdrucksweise, ja, sie kann sich darüber klar werden, dass ihr keine Ausdrucksweise voll gerecht wird.

Zur Zukunft der Mission im 21. Jahrhundert

von Albert-Peter Rethmann

Wenn man am Anfang des 21. Jahrhunderts über »Mission« spricht, muss man feststellen, dass es leichter auszumachen ist, was Mission *nicht* (mehr) ist, als das, was christliche Mission heute bedeutet. Sie ist keine Alternative zum Dialog der Religionen, keine Alternative zum interkulturellen Dialog, keine Alternative zum Respekt vor der Gewissensentscheidung jedes einzelnen und zur Religionsfreiheit, zur Freiheit also, sich zu einen religiösen Glauben zu bekennen oder nicht bzw. sich einer institutionalisierten Religion anzuschließen oder nicht.

Mission hat Zukunft und ist unverzichtbarer Teil des Selbstverständnisses von Christen und Kirchen, weil und wenn sie als Teilhabe an der *missio Dei* verstanden wird. Mit »*missio Dei*« ist (innertrinitarisch und heilsökonomisch) die Sendung des Geistes sowie die Sendung des Sohnes in der Inkarnation gemeint. Diese Rede ist der ursprüngliche Kontext der Rede von »Mission«. Wenn die *missio christiana* Teilhabe an der *missio Dei* ist, heißt das:

Erstes Ziel der Mission der Christen ist nicht die Rekrutierung von neuen Kirchenmitgliedern oder die Rückgewinnung »verlorener Schafe« (Mt 15,24), sondern Teilhabe an der Bewegung Gottes zu den Menschen, konkret zu jedem einzelnen Menschen in allen seinen Dimensionen als leibliche, geistige und geistliche Existenz.

Somit darf es dann auch kein Entweder-Oder geben von Leibsorge und Seelsorge, von Einsatz gegen Armut und für Gerechtigkeit einerseits und die Rede von Gott andererseits. Vielmehr geht es in der christlichen Mission um das Sowohl-Als-Auch von Entwicklungshilfe *und* Glaubensverkündigung, von Gesundheitsengagement, Bildungsengagement *und* expliziter Bezeugung des Christusereignisses. »Der Mensch lebt nicht vom Brot allein« (Mt 4,4; Dtn 8,3) – aber er kann als Mensch auch nicht leben ohne das Brot für den Leib, ohne das Brot für den Geist (Bildung) und ohne das Brot für die Seele auf ihrer Suche nach Sinn und endgültiger Liebe, die selbst den Tod überwindet.

1 Neue Herausforderungen für eine missionarische Kirche im 21. Jahrhundert

1.1 Abschied von der Klerikalisierung

Die Teilhabe an der *Missio Dei* gilt für jeden Christen – Mann und Frau, Priester und Laie. Für das Ernstnehmen des Engagements aller Getauften und Gefirmten und den Abschied von einer klerikalen Einengung des Missionsverständnisses gibt es keine Alternative. Ein Zeugnis aus Indien von Jerry Rosario SJ auf dem Hintergrund der Pfingstbewegung außerhalb der traditionellen Großkirchen spricht eine deutliche Sprache: »Ein bestimmtes ›Wir-Gefühl‹ wird in pentekostalen Kongregationen auf Seiten des Volkes Gottes erfahren, ausgedrückt und zur Schau gestellt. Dies fordert den Klerikalismus der institutionalisierten Kirchen direkt heraus. Zwischen 29 % und

34% der Befragten geben an, die traditionelle Kirche, der sie vorher angehörten, deswegen verlassen zu haben. Das bedeutet, dass ein Drittel der Pfingstler in Indien abgewandert ist, weil sie Teilhabe feiern wollten und in ihren Glaubensversammlungen und Gottesdiensten ein Gespür für Nachfolge entwickeln wollten. Bestätigt wird dies von weiteren Ergebnissen der Umfrage: 73% der Befragten haben ausdrücklich den Eindruck, dass sie von der partizipatorischen Form der Gottesdienste sowie von der Erfahrung der Nachfolge in pentekostalen Bewegungen profitieren. Wiederum 21% empfinden die nicht-autoritären Strukturen der Pfingstgemeinden als wertvoll und weitere 33% heißen die Beteiligung der Laien gut.«¹

1.2 Inkulturalisierung und Kontextualisierung in den Milieus heutiger pluraler Gesellschaft

Die Frage der Kontextualisierung des christlichen Glaubens ist nicht nur eine Herausforderung in Afrika, Asien und Lateinamerika, sondern auch in unseren europäischen Kontexten. Es ist schade, dass die Sinus-Milieustudie² nicht auf mehr Resonanz in Bezug auf die Veränderungsprozesse der kirchlichen Pastoral in Deutschland gestoßen ist. Nicht Gegengesellschaft, Kontrastgesellschaft, Entweltlichung sind das Programm der Christen, sondern: Gott in allem suchen, finden und ehren. Es geht darum, die Freiheit in Jesus Christus *in* dieser Welt zu leben. Mit Hegel bestimmt Medard Kehl diese Freiheit als jene, »die sich nicht von der Gesellschaft ‚abstrahiert‘, zurückzieht, sondern sich in die oft so widerständigen und fremden Formen der sozialen Wirklichkeit hineinbegibt und sie mit dem Geist der Freiheit belebt und gestaltet«³. Darüber hinaus gilt: Die Welt ist nicht einfach ein Gegenüber der Kirche. Die Welt ist – mit all ihren Brüchen und Fragen – durch die Gläubigen in der Kirche selbst präsent. Die Mission Jesu selbst sah ja nicht

anders aus: Er hat sich denen zugewandt, die sich mit den Brüchen ihres Lebens abgekapselt haben oder von außen marginalisiert wurden. Neutestamentlich werden diese Menschen »Zöllner und Sünder« genannt. Manchmal beachten wir auch wohl zu wenig, dass es nicht einfach um die fest und richtig Glaubenden auf der einen Seite und die Ungläubigen auf der anderen Seite geht. »Die Grenzlinie zwischen Evangelium und moderner bzw. postmoderner Kultur verläuft ja quer durch das Herz eines jeden von uns. Jeder [...] begegnet der Versuchung zum Unglauben zuallerst in sich selbst. Erst wenn wir mit diesem Konflikt in uns selbst umzugehen gelernt haben, können wir zu anderen von Gott reden.«⁴

1.3 Pluralisierung der Formen christlichen Lebens

In Bezug auf die Sozialformen christlichen Lebens nimmt die Pluralisierung noch weiter zu. Sie ist das Ergebnis der universalen Bedeutung der Botschaft und des Lebens Jesu auf der einen Seite und der Notwendigkeit der Inkarnation seiner Botschaft in die pluralen Kontexte, in denen Menschen heute leben. Diese Bewegung lässt sich nicht adäquat beantworten mit einer verstärkten kirchlichen Zentralisierung, sondern nur mit dem Mut, neue Ausdrucksformen des einen Christlichen, des einen Katholischen zuzulassen – wenn wir nicht im Ghetto partikularer Lebenswelten landen wollen.

¹ In: Tobias KESSLER/Albert-Peter RETHMANN (Hg.), *Pentekostalismus*. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche (Weltkirche und Mission 1), Regensburg 2012, 197.

² Vgl. mit den entsprechenden Aktualisierungen: <http://www.milieus-kirche.de>.

³ Medard KEHL, Kirche als Institution, in: Walter KERN (Hg.), *Handbuch der Fundamentalthologie*. Traktat Kirche (Bd. 3), Tübingen 2003, 129–145, 132–133.

⁴ 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu (1995), in: PROVINZIALSKONFERENZ DER ZENTRALEUROPAISCHEN ASSISTENZ (Hg.), *Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu*, München 1997, 377–560, 425f.

1.4 Einheit und Vielfalt

Angesichts der Pluralisierung christlicher Lebensentwürfe und Gemeinschaftsformen über das klassische Pfarrgemeindemodell hinaus kommt dem Ringen um ein neues Verständnis von Einheit über kulturelle Prägungen hinweg große Bedeutung zu. Hier liegt der Dienst des Lehramtes. Es bedarf noch intensiver Arbeit, interkultureller Kommunikation auch in der Kirche selbst, eines ehrlichen gegenseitigen Interesses, um Identität *und* Vielfalt in der einen Kirche zu ermöglichen. Das ist vielleicht eine der größten Herausforderung für die katholische Kirche am Beginn des 21. Jahrhunderts.

2 Fazit

Ziel allen missionarischen Bemühens ist es, dass der Gott Jesu Christi von Christen und Kirche in Wort und Tat bezeugt wird. Er soll als der Gott bezeugt werden, der sich gerade den Menschen zugewandt hat, die am Rande der Aufmerksamkeit stehen und die an den Fragen und Brüchen in ihrem Leben leiden. Die *missio christiana* des 21. Jahrhunderts muss sich neu als Teilhabe an der *missio Dei* zu den Menschen in allen seinen Dimensionen verstehen. Dann hat sie Zukunft und ist durch nichts ersetzbar.

Zur Zukunft der Mission im 21. Jahrhundert

von Klaus Krämer

Der ursprüngliche Auftrag der Mission meint die Verkündigung des Evangeliums. Über lange Zeit stand die Erstevangelisierung im Zentrum von missionarischen Aktivitäten

in allen Kontinenten. Damit verbunden war aber stets das Ziel, eigenständige Ortskirchen aufzubauen. Die Erfahrung zeigt, dass inzwischen fast flächendeckend rechtlich selbstständige Ortskirchen entstanden sind. Auf der anderen Seite muss aber die kritische Rückfrage gestellt werden, ob diese auch wirklich über die materiellen und auch personellen Ressourcen verfügen, um ihre Selbstständigkeit auch praktisch vollziehen zu können. Dieser Aspekt ist für die Missionswerke besonders im Blick.

Die Unterstützung der Ausbildung von Priestern, Ordensleuten, Katechisten und Laienmitarbeitern auf allen Ebenen ist in diesem Zusammenhang eine der zentralen Herausforderungen. Viele Ortskirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika verfügen nicht über die notwendigen finanziellen Ressourcen, um eine angemessene Ausbildung für ihren personellen Nachwuchs zu ermöglichen. Dass dies für die Zukunft einer Ortskirche aber von grundlegender Bedeutung ist, liegt auf der Hand.

Denn eine Diözese braucht ausgebildete Frauen und Männer, die Seelsorge vor Ort gewährleisten, Verantwortung in Pfarreien übernehmen oder kleine christliche Gemeinschaften leiten.

Begründet werden muss das nicht mit der pragmatischen Notwendigkeit aufgrund der zurückgehenden Anzahl von Priestern und Ordensleuten in Europa, die als Missionare in den Ortskirchen des Südens tätig werden könnten. Vielmehr steht die theologische Einsicht im Mittelpunkt, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil an Bedeutung noch gewonnen hat: Jede Ortskirche soll zunehmend von einheimischem Personal eigenständig getragen, verantwortet und geleitet werden. Dieses Personal auszubilden und Unterstützung für ihre Fort- und Weiterbildung zu leisten ist die aktuelle Herausforderung.

Zum einen ist dafür der Aufbau von Ausbildungsstrukturen in den Ländern des Südens notwendig, damit in diesen das kirchliche Personal von morgen eine

angemessene und fundierte Ausbildung bekommen kann. Weiterhin kommt der Qualifizierung des Lehrpersonals ein besonderes Gewicht zu. Dies geschieht durch die Vergabe von Stipendien, die ein Postgraduierststudium erst ermöglichen. Schließlich kommt der Unterstützung von Ausbildungsinstituten für Katechisten eine zunehmende Bedeutung zu.

Nur durch eine Kombination dieser verschiedenen Ansätze wird es gelingen, langfristig Personal zu qualifizieren, das in der Lage ist, an der Leitung der jeweiligen Ortskirchen qualifiziert mitzuwirken.

Mit einer zunehmenden Eigenständigkeit von Ortskirchen gewinnen gleichzeitig pastorale Planungen an Bedeutung, die im Hinblick auf den jeweiligen Kontext und die spezifischen Herausforderungen entwickelt werden. Langfristig gilt es, diese Planungsprozesse zu vernetzen und in einen Dialog zueinander zu bringen. Dabei geht es jedoch um mehr als den bloßen Austausch von Ideen und Best-practice-Beispielen. Dies würde der Versuchung Vorschub leisten, pastorale Modelle lediglich von einem Kontext in einen anderen zu transponieren, ohne dass die spezifischen Rahmenbedingungen und Gegebenheiten vor Ort ausreichend bedacht würden. Vielmehr muss das Ziel sein, einen umfassenderen Dialog- und Vernetzungsprozess zu initiieren. Dafür müssen zunächst die relevanten Themenfelder identifiziert werden, um dann geeignete Dialog- und Diskursprozesse mit relevanten Akteuren zu entwickeln. In einem langfristig angelegten Vernetzungsprozess können in solch einer kontinuierlichen Kommunikation Erfahrungen und Beurteilungen ausgetauscht werden, die in den verschiedenen Ortskirchen wiederum neue Impulse freisetzen.

Ein weiterer Bereich im Rahmen von missionarischer Arbeit gewinnt an Bedeutung, nämlich der Einsatz für Religionsfreiheit.

In vielen Regionen der Erde nimmt ein gewaltbereiter religiöser Fundamentalismus an Einfluss zu. Damit einher geht die Ver-

folgung von religiösen Minderheiten in den jeweiligen Regionen. Leider müssen wir feststellen, dass auch die Gewalt gegen Christen und in manchen Regionen ihre regelrechte Verfolgung faktisch zunimmt.

Vor diesem Hintergrund sind wir also dazu aufgerufen, mit verfolgten und bedrängten Christen unsere Solidarität zu zeigen – aber natürlich genauso mit Verfolgten anderer Religionsgemeinschaften. Konkret wird das in der öffentlichen Unterstützung für Verfolgte, in politischer Lobbyarbeit für Betroffene bei in- und ausländischen Regierungen und Politikern aber auch in der Bewusstseinsarbeit bei deutschen Medien und der Öffentlichkeit.

Es bedarf eines kontinuierlichen Engagements, um immer wieder in Erinnerung zu rufen, dass Religionsfreiheit ein fundamentales Menschenrecht ist, das im Wesen und in der Würde der menschlichen Person begründet ist. Deswegen ist sie nicht verhandelbar und wird in der Realität oftmals zu einem Prüfstein, wie es in einem Land um die Menschenrechte tatsächlich steht.

Ein weiterer Aspekt ist wichtig für das Christentum, das seinem Wesen nach missionarisch ist. Denn Religionsfreiheit bildet die Voraussetzung für Mission. Es muss die Möglichkeit gegeben sein, sich in einer freien Gewissensentscheidung für eine Religion oder auch gegen sie zu entscheiden. Weiterhin muss jeder Mensch das Recht zur Konversion haben, ohne dass ihm dadurch Nachteile entstehen. Auf der anderen Seite ist Mission aber auch die Bedingung der Möglichkeit von Religionsfreiheit. Denn in einer Gesellschaft, in der Religionsgemeinschaften nicht mehr für sich werben, wird auch Religionsfreiheit überflüssig.



Dokumentation der Festakademie zum 100. Jubiläum des IIMF

5. November 2011
18-21 Uhr
Akademie
Franz Hitze Haus
Münster

100 Jahre

Internationales Institut
für missionswissenschaftliche
Forschungen e.V. (IIMF)



IIMF

und Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft (ZMR)

zmr

Bericht von Symposium, Festakt und Festgottesdienst

Vom 4. bis 6. November 2011 fand in der Akademie Franz Hitze Haus in Münster/Westfalen ein Internationales Symposium zum Thema »Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität« statt. Es wurde maßgeblich konzipiert und veranstaltet vom *Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.* (IIMF), in Kooperation mit dem Franz Hitze Haus und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Anlass für das Symposium, den Festakt und den Festgottesdienst war das 100jährige Bestehen des 1911 gegründeten Instituts und der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR).

Symposium

Zum Symposium versammelten sich zahlreiche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, um aus den spezifischen Perspektiven ihrer Kontinente und dem Blickwinkel ihrer theologischen Disziplinen das Thema zu beleuchten. Das prophetische Erbe der Mission der Kirche bildete den Horizont, auf dem das Symposium eine theologische Vertiefung im Hinblick auf die »Geistesgegenwart« in den Kulturen und die globale Verantwortung der Mission in der Gegenwart anzielte. Insgesamt sollte der Blick auf die Zukunft der Mission der Weltkirche im 21. Jahrhundert geöffnet werden.

Nach der Eröffnung des Symposiums durch den Ersten Vorsitzenden des IIMF, Prof. Dr. Michael Sievernich SJ, wurden folgende Vorträge gehalten und diskutiert:

Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius

St. Augustin

Missionswissenschaftliche
Initiativen in Münster am Anfang
des 20. Jahrhunderts –
ein prophetisches Zeichen?

Prof. Dr. Paulo Suess

São Paulo

Zur Prophetie der Mission
im Horizont der Menschenwürde

Prof. Dr. Virginia Azcuy

Buenos Aires

Zeichen der Zeit in Lateinamerika.
Wege zur Mission

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins

Münster

Christliches Zeugnis und die Rechte
der Anderen

Prof. Dr. Robert Schreiter

Chicago

Inkulturation, Interkulturalität
und Globalisierung

Prof. Dr. Felix Wilfred*Chennai (Madras)*

Die Herausforderung
kontextueller Mission heute -
Asiatische Perspektiven

Prof. Dr. Peter Walter*Freiburg i. Br.*

Geistes-Gegenwart und
Missio-Ekklesiologie

Über diese Hauptvorträge hinaus diskutierte ein Podium mit allen Referenten unter Einbezug der zahlreichen Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Symposium die Fragen, die sich aus den Vorträgen ergeben hatten.

Auf einer weiteren Podiumsdiskussion nahmen Dr. Norbert Hintersteiner (Dublin), Prof. Dr. Felix Körner SJ (Rom), Prälat Dr. Klaus Krämer (Aachen) und Prof. Dr. Albert-Peter Rethmann (Frankfurt) teil, die jeweils ein Statement zum Thema »Zur Zukunft der Mission im 21. Jahrhundert« vortrugen und ihre Thesen mit dem Publikum diskutierten.

An der Moderation der Vorträge und Panels beteiligten sich Prof. DDR. Klaus Vellguth, Prof. DDR. Mariano Delgado, Prof. Dr. Claude Ozankom. Die Leitung seitens des Franz Hitze Hauses lag bei Dr. Martin Thiele. Insgesamt nahmen etwa 70 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus den Bereichen der Wissenschaft und der weltkirchlichen Arbeit teil, aber auch Studierende der Theologie sowie zahlreiche Interessenten aus dem deutschsprachigen und internationalen Bereich. Eine Bilderstrecke über Symposium und Festakt findet sich auf der Internetseite: www.iimf.de

Festakt

Am Abend des 6. November 2011 fand ein Festakt im Franz Hitze Haus statt, zu dem Kardinal Peter Kodwo A. Turkson, der aus Ghana stammende Präsident des *Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden* (Rom) eingeladen war. Er hielt auf Deutsch die Fest-

rede zum Thema »Mission und Gerechtigkeit«, in der er die beiden Sondersynoden für Afrika miteinander verglich und auf biblischem Hintergrund ihre Entwicklung von der Identität zur Sendung analysierte. Grußworte sprachen der Münsteraner Bischof Dr. Felix Genn und der Prodekan der Katholisch-Theologischen Fakultät, Prof. Dr. Reinhard Feiter. Es spielten die *Amici musici*, ein studentisches Barockensemble. Im Rahmen des Festaktes überreichten die Herausgeber der Jubiläums-Festschrift, Prof. DDR. Mariano Delgado und Prof. Dr. Michael Sievernich den Bischöfen die 500 Seiten starke Festschrift »Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität«, an der 40 Kolleginnen und Kollegen mitgewirkt haben. Alle Abonnenten der ZMR erhalten den Band als Jahresband, der aber auch über den Buchhandel erhältlich ist. Der Festakt klang in einem kommunikativen Empfang und einem guten Buffet aus.

Festgottesdienst

Der Dreiklang des Jubiläums fand seinen spirituellen Höhepunkt in der Feier der Sonntagsliturgie in der Münsteraner Dominikanerkirche, die als Universitätskirche fungiert und an diesem Sonntag voll besetzt war. Kardinal Peter Kodwo A. Turkson stand der Eucharistiefeier vor, Bischof Felix Genn hielt die Festpredigt, die Professoren Udo Schmälze (Vertreter der Fakultät), Michael Sievernich (Vorsitzender des IIMF) und Hans Waldenfels (Ehrenvorsitzender des IIMF) konzelebrierten. Es sang der Motettenchor der Katholisch-Theologischen Fakultät.

Das IIMF erhofft sich von den Jubiläumsaktivitäten ein verstärktes Interesse an den höchst aktuellen Fragestellungen, welche die Mission als Kommunikation und Translation des Evangeliums mit sich bringt, sowie eine weitere internationale und interdisziplinäre Diskussion der Themen, die mit der Mission der Weltkirche in Zusammenhang stehen.

Begrüßung zum Festakt

von Michael Sievernich SJ

Mit diesem Festakt begehen wir ein Doppeljubiläum: das 100jährige Bestehen des *Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen* (IIMF) und der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR). An diesem festlichen Abend darf ich Sie alle begrüßen, die in großer Zahl von Weit und Fern nach Münster gekommen sind, um mit uns zu feiern.

An erster Stelle heiße ich herzlich Seine Eminenz, Kardinal Peter Kodwo A. Turkson willkommen, der aus Rom zu uns gekommen ist, um heute den Festvortrag zu halten und morgen mit uns in der Eucharistie den Dank an Gott zu feiern. Wir danken für diese römische Unterstützung unserer Arbeit. Des weiteren begrüße ich den Münsteraner Bischof Dr. Felix Genn und danke ihm für seine vielfältige Unterstützung und für seine Teilnahme. Auch alle mitwirkenden Referentinnen und Referenten, die auf dem Symposium neue Antworten auf alte Fragen gegeben und damit Wege in die Zukunft gewiesen haben, seien herzlich begrüßt. Schließlich möchte ich besonders Prof. DDr. Dr. h. c. Hans Waldenfels SJ begrüßen, der über zwei Jahrzehnte hinweg als Vorsitzender die Geschicke des IIMF geleitet hat und heute dessen Ehrenvorsitzender ist. Da er kürzlich seinen 80. Geburtstag gefeiert hat, den die Universität Bonn, seine ehemalige Wirkungsstätte, mit einem Festakt und einer Festschrift begangen hat, möchte ich ihm nachträglich gratulieren und Gottes Segen wünschen.

Heute ist auch ein Tag des Dankes an all diejenigen, welche ihre Kraft und ihre Ideen für unser Institut und unsere

Zeitschrift eingesetzt haben, nicht selten unter widrigen Umständen. Exemplarisch möchte ich an die Gründerväter des IIMF im Jahr 1911 erinnern, vor allem an die Reichstagsabgeordneten Matthias Erzberger und Alois Fürst zu Löwenstein, sowie an den Begründer der ZMR, den Münsteraner Professor Joseph Schmidlin. Beide Initiativen begünstigten die Gründung des ersten katholischen Lehrstuhls für Missionswissenschaft im Jahr 1914, den zuerst Schmidlin innehatte, gefolgt unter anderen von den ersten Lehrstuhlinhabern nach dem II. Weltkrieg, dem Benediktiner Thomas Ohm und dem Hiltruper Missionar Josef Glazik. Erinnert sei auch an den letzten, nun emeritierten Inhaber des Lehrstuhls, Giancarlo Collet, den ich unter den Anwesenden begrüßen darf. Die Vakanz hält an und damit die Hoffnung auf baldige gute Neubesetzung.

Ein Jahrhundert ist eine lange Zeit für akademische Unternehmungen, zumal in schwierigen Zeiten, die von zwei Weltkriegen, der nationalsozialistischen Diktatur und dem Wiederaufbau geprägt waren. In der NS-Zeit wurde die Zeitschrift mit einem Verbot belegt, so dass die ZMR zwar einhundert Jahre alt wird, aber nicht alle Jahrgänge, sondern nur 95 erscheinen konnten. Heute ist die ZMR die einzige katholisch-theologische wissenschaftliche Fachzeitschrift für die beiden Disziplinen der Missionswissenschaft und der Religionswissenschaft im deutschsprachigen Raum. Seit nunmehr einem Jahrzehnt hat sie unter der kompetenten Schriftleitung von Kollegen Mariano Delgado ein solides Format erreicht, das ein breites Themenspektrum abdeckt. Als Herausgeber ist das IIMF stolz auf sein Flaggschiff und wünscht weiterhin gute Fahrt, auch bei Wellengang und Gegenwind; mit iberischer Takelage kann man bekanntlich mit dem Wind segeln, aber auch gegen den Wind kreuzen. Die Zeitschrift bietet

eine Plattform für den wissenschaftlichen Disput in Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, wobei diese beiden Disziplinen keine Zwangsehe eingehen, sondern als eigenständige Disziplinen bei aller methodischen Differenz durch gemeinsame Gegenstände aufeinander bezogen sind.

Mag der äußere Anlass das Jubiläum sein, so gibt es aber auch einen inneren Anlass, nämlich die der Kirche anvertraute Sendung im Kontext unserer Gegenwart resonanzfähig zu halten und zu machen. Im vergangenen Jahrhundert hat sich die weltpolitische Situation nach zwei Weltkriegen und dem Ende des Kolonialismus grundlegend geändert. Kirchlich hat das II. Vatikanische Konzil durch seine Dokumente zur Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*), zur Missionstätigkeit (*Ad gentes*), zum Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*) und zur Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*) neue Horizonte eröffnet und damit die multi-religiösen und sozio-kulturellen Kontexte einbezogen. Im Zeitalter der Globalisierung und der Interkulturalität steht damit die bleibende missionarische Aufgabe der kulturell vielfältig verwurzelten Weltkirche vor neuen Herausforderungen der Inkulturation und Translation, der Kontextualität und Interdisziplinarität. Sie steht vor dem Phänomen der Urbanisierung, die dem Christentum als Stadtreligion nicht fremd ist, und vor den Prozessen der weltweiten Migration sowie vor neuen Areopagen, von denen schon Johannes Paul II. in seiner Missionsenzyklika *Redemptoris missio* (1995) sprach (Nr. 37), als er den Schutz der Schöpfung, die Förderung der Frauen, die Entwicklungszusammenarbeit oder die neuen elektronischen Medien nannte.

Zur Tradition der Jubiläen des IIMF gehört im Sinn der Verbundenheit mit der Weltkirche auch die Einladung eines römischen Repräsentanten. Zum

fünfzigjährigen Jubiläum 1961 kam der armenische Kardinal Krikor Bedros Aghajanian (Agagianian), damals Präfekt der Römischen Kongregation *De propaganda Fide* nach Münster. Heute haben wir die Ehre, Seine Eminenz Kardinal Peter K. A. Turkson unter uns begrüßen zu können. Er fungiert in Rom als Präsident des *Päpstlichen Rates Iustitia et pax* und wird in seinem Vortrag auf das innere Verhältnis von Mission und Gerechtigkeit (Mission and Justice) eingehen. Kardinal Turkson stammt aus Ghana, wurde 1975 zum Priester geweiht und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom mit einer Arbeit in Exegese des Neuen Testaments promoviert. Nachdem er an Seminarien seines Heimatbistums gelehrt hatte, wurde er 1992 im Alter von 44 Jahren zum Erzbischof von Cape Coast (Ghana) ernannt und hatte längere Zeit den Vorsitz der Ghanaischen Bischofskonferenz inne. 1994 und 2009 nahm er an den Synoden für Afrika teil und wurde 2003 ins Kardinalskollegium berufen. Schließlich ernannte ihn Papst Benedikt XVI. im Jahr 2009 zum Präsidenten des *Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden*. Seitdem entfaltet er von dort eine rege internationale Tätigkeit. Ich nenne nur jüngst seine Rede auf einem Kongress zur Religionsfreiheit, den die CDU/CSU-Fraktion des Deutschen Bundestags in Berlin veranstaltete, und das kürzlich erschienene Dokument seines Dikasteriums zur Reform des internationalen Finanzsystems: *Towards reforming the international financial and monetary systems in a way that responds to the needs of all peoples* (Oktober 2011). Wir sind gespannt auf Ihren Vortrag, verehrter Kardinal Turkson. Dank für Ihr Kommen und herzlich willkommen!

Grußwort zum Festakt

von Bischof Felix Genn
Münster

Vor mehr als 2000 Jahren begann die christliche Mission durch Paulus und die anderen Apostel; vor 100 Jahren begann die wissenschaftliche Reflexion der Mission – zum einen durch die Gründung des *Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen* und zum anderen durch die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, besser unter ihrem Kürzel »ZMR« bekannt.

Es ist wohl nicht ganz unberechtigt, wenn ich feststelle, dass das Institut eine Organisation geblieben ist, deren große Bedeutung nur einige wenige Eingeweihte richtig einschätzen können. Dabei war es immerhin, zusammen mit dem missionswissenschaftlichen Institut an der Westfälischen Wilhelms-Universität das erste seiner Art in der katholischen Welt. Heute stehen die Institute nicht nur für Forschungen, sondern auch für Tagungen und Publikationen.

Es ist wohl auch nicht unberechtigt, wenn ich feststelle, dass die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* in der Fachwelt hohe Bekanntheit genießt. Sie ist schlicht und ergreifend die katholische Fachzeitschrift für die beiden theologischen Disziplinen Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Man wünschte sich, mehr Zeit zu haben, um möglichst viele der zumeist auf hohem Niveau verfassten Artikel lesen zu können. Ob »Christentum in Afrika« oder »Theologie der Religionen« oder »Religion in der Globalisierung«: Die Zeitschrift greift Tendenzen auf, beschreibt, sortiert, stimuliert die Diskussion.

Wir können also heute das Doppeljubiläum von Institut und Zeitschrift feiern. Allen Aktiven spreche ich meine Anerkennung aus und bedanke mich für den hohen wissenschaftlichen Standard, den Sie erreicht haben. Herzlichen Dank!

Es ist für mich eine hohe Ehre, Sie, verehrte Eminenz, Kardinal Turkson, hier begrüßen zu können. Mit Ihrer Anwesenheit zeigen Sie, wie sehr Ihnen die Würdigung der Aktivitäten, die von Münster mit Institut und Zeitschrift ausgegangen sind, am Herzen liegt. Ich freue mich besonders, weil Sie aus Ghana stammen, dem Land, dem sich unsere Diözese seit vielen Jahrzehnten partnerschaftlich verbunden weiß. Seien Sie uns herzlich willkommen!

Als Präsident des *Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden* vertreten Sie in der katholischen Weltkirche ein Anliegen, das seit der Enzyklika von Papst Paul VI. *Populorum progressio* nicht mehr wegzudenken ist. Ja, ich betrachte die Arbeit dieses Rates und auch der jeweiligen Kommissionen in den Ortskirchen als einen immerwährenden Stachel im Fleisch, in unserem gesellschaftlichen Engagement als Kirche nicht nachzulassen.

Im Übrigen finde ich es sehr schön, dass Sie als Kardinal in Rom die Titelkirche des heiligen Liborius inne haben, der zwar in unserer Nachbardiözese Paderborn in Ostwestfalen und weniger bei uns verehrt wird, aber für uns in Münster und Westfalen ist diese Verbindung ein schönes Zeichen unserer katholischen Weite.

Meine Damen und Herren, verehrte Gäste, es geht also um *Mission*, Gerechtigkeit und Frieden sind nicht Wirklichkeiten, die dem entgegen stehen, als sei die Mission eine mehr innerkirchliche Angelegenheit, das Wirken für Gerechtigkeit und Frieden ein Wirken der Kirche ad extra. Vielmehr gilt: Gerade weil wir das Evangelium zu allen Völkern

bringen wollen, weil uns das aufgetragen ist, sind wir zugleich verpflichtet, diesem Evangelium ein glaubhaftes Zeugnis zu schenken, indem wir uns für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen.

In historischer Perspektive muss man auf die wechselvolle Rezeption der Mission verweisen: In meiner Kindheit und Jugend etwa gehörte Mission ganz selbstverständlich und ohne hinterfragt zu werden zu den Aufgaben der Kirche. Man spendete für die Mission, man las Missionszeitschriften wie zum Beispiel die »Stadt Gottes«, man schwärmte als Pater oder als Ordensschwester in alle Länder aus.

Doch gibt es etwa seit den 70er Jahren auch den kritischen Blick zurück: War das alles wohl richtig? Wurde den Heiden der Glaube einfach übergestülpt? Haben sich unsere Altvordenen zu sehr auf die Taufe und auf die anderen Sakramente konzentriert? Und: Tragen wir als Kirche Verantwortung, weil die Missionare mit ausbeuterischen Kolonialmächten gemeinsame Sache gemacht haben? Im Ergebnis wurde »Mission« zum Unwort, zur Chiffre für ein intolerantes, vereinnahmendes Vorgehen der Kirche.

Jetzt ist das Pendel wieder in die andere Richtung geschwungen. »Mission«, »Missionarische Bewegung« »Missionarische Kirche« erscheinen geradezu als Zauberwörter. Man darf sich darauf verlassen: In jedem Gespräch, in dem über die aktuellen Probleme der Kirche diskutiert wird, proklamiert früher oder später irgendjemand: »Wir müssen wieder eine missionarische Kirche werden!«

»Mission« – ein Joker, der für alles einsetzbar ist? Auch auf die Gefahr hin, in dieser sachkundigen Runde Eulen nach Athen zu tragen, will ich doch zumindest kurz etwas zur *bleibenden, ja zur fundamentalen Bedeutung von Mission* sagen. Ich bin davon überzeugt: Entweder wir sind eine missionarische Kirche oder wir sind nicht die Kirche Jesu Christi.

Sicherlich, es ist leicht, ein solches Prinzip aufzustellen, doch schwer, es zu entfalten und umzusetzen. Hier und heute kann ich nur zwei Aspekte nennen.

Erstens. Zur Mission gehört unverzichtbar, mit einem echten Interesse den jeweiligen Menschen in seinem jeweiligen Leben wahrzunehmen und ihn anzunehmen. Dann »verringert Mission die Distanz zum Anderen«, wie es Juan Carlos, ein Priester aus unserer Partnerdiözese Tula in Mexiko, so treffend auf den Punkt gebracht hat. Das klingt vielleicht banal, ist aber der christliche motivierte Ausgangspunkt. Die Deutsche Bischofskonferenz hat daher Mission so definiert: »[...] die Grenzen zu den Anderen hin zu überschreiten und ihnen in Respekt vor ihrer Andersheit das Evangelium so glaubwürdig zu bezeugen und zu verkünden, dass sie sich eingeladen wissen, Jesus nachzufolgen und sein Evangelium anzunehmen.«¹

Zweitens. Nach meinem Verständnis von Mission ist ein zweiter Aspekt ebenso unverzichtbar. Mission eröffnet Wege einer umfassenden Befreiung. Das beginnt mit der Befreiung von individueller Schuld, geht über die Befreiung von Hunger und Krankheit bis zur Befreiung von Strukturen der Ungerechtigkeit. Beides ist untrennbar verknüpft: Wort und Tat, die Weitergabe des Glaubens und der Einsatz für menschenwürdige Lebensbedingungen, Evangelisierung und Entwicklung.

Grundlegende Haltung bei alldem ist der Dialog, und zwar: des Lebens, des Handelns, der religiösen Erfahrung und des theologischen Austausches.² Ein

¹ Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004, 37.

² Vgl. 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, Nr. 42.

schönes und aktuelles Beispiel eines solchen Dialogs, ja eines Lernens auf Wechselseitigkeit ist die aktuelle Ausgabe der Zeitschrift *Unsere Seelsorge* aus unserem Generalvikariat.³ Da werden als Diskussionsanstöße für die hiesigen Gemeindezusammenführungen aufschlussreiche Erfahrungen aus anderen Ortskirchen illustriert. Ich gehe nicht so weit zu sagen, dass sei jetzt schon »Mission umgekehrt«. Aber es ist doch Ausdruck eines erwachten Interesses an dem lange vernachlässigten pastoralen Schatz, den andere haben.

Mission ist und bleibt eine elementare Aufgabe. Und die wissenschaftliche Auseinandersetzung über Mission ist und bleibt eine elementare Aufgabe. Dazu benötigen wir auch weiterhin Instrumente wie das *Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen* und wie die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Daher wünsche ich den beiden »Jubilaren« nicht nur, dass ihre wissenschaftliche Arbeit weiterhin den Diskurs in der Fachöffentlichkeit prägen, sondern auch, dass ihre Ergebnisse über den Kreis der Experten hinaus in der gesamten Kirche das Bewusstsein für die identitätsstiftende Funktion von Mission wach hält. Dem Institut, der Zeitschrift: *ad multos annos!*

³ *Unsere Seelsorge*. Das Themenheft der Hauptabteilung Seelsorge im Bischöflichen Generalvikariat Münster, Themenheft »Weltkirchlich leben« (November 2011).

Mission und Gerechtigkeit – Im Lichte der Ersten und Zweiten Synode für Afrika

von Kardinal Peter Kodwo Turkson

1 Einführung

In der letzten Dekade des zweiten christlichen Jahrtausends hat Papst Johannes Paul II. nicht nur eine große Enzyklika *Redemptoris Missio* über die Mission geschrieben, sondern darüber hinaus die Verkündigung des Evangeliums in Afrika auf besondere Weise voran getrieben. Der Papst schrieb, dass »die Sendung Christi des Erlösers, die der Kirche anvertraut ist, noch sehr weit davon entfernt ist, vollendet zu sein, [...] und dass wir uns mit allen Kräften für den Dienst an dieser Sendung einsetzen müssen«.¹ Das erste Ereignis der Weltkirche nach der Publikation von *Redemptoris Missio* war die Erste Synode für Afrika (1994), die im Geist der Rede des Papstes die Evangelisierung der Kirche Afrikas zu seinem zentralen Thema machte.² In der Tat, während das zweite Jahrtausend nach Christi Geburt sich dem Ende näherte, wurde in Anbetracht der Gesamtsituation der Menschheitsfamilie klarer, dass die Mission Christi erst an ihrem Beginn stand und auch immer noch steht.³

2 Die Mission des Sohnes Gottes

Die evangelisierende Mission der Kirche ist die Mission Jesu Christi, des Sohnes Gottes, und wird aus der Quelle der Liebe des Vaters gespeist. Von ihm, dem Ursprung ohne Ursprung, ist der Sohn, der ewig ist mit dem Vater, gezeugt. Wie im Alten Testament an einigen Stellen erklärt, geht der Sohn aus dem Vater als Wort Gottes hervor und wurde in der Fülle der Zeit Mensch, um die Liebe des Vaters zu offenbaren und die Menschheit zu erlösen. In der Kraft des Heiligen Geistes kündigte er die Ankunft (Advent) der Herrschaft Gottes an, heilte die Kranken und befreite die vom Teufel Besessenen. Er gab sich hin in den Tod, der Sündlose für die Sünder, und erstand von den Toten, um alle zu erlösen, die an ihn glauben, als ein Geschenk der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, die im Glauben empfangen werden.

Jesus vertraute die Geschichte seiner Mission als dem Evangelium (Frohe Botschaft) des Heils seinen Aposteln an und allen, die durch das Wort der Apostel dazu kommen würden, an ihn zu glauben (Joh 17,20). Er stattete sie mit dem Heiligen Geist aus, um das Evangelium des Heils in Wort und Tat zu verkündigen und Nachfolger (Jünger) aus allen Nationen der Welt und bis zum Ende der Zeit (Mt 28,19) zu rufen.

¹ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio* über die fort-dauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990, Nr. 1.

² Vgl. *Special Assembly for Africa, Instrumentum Laboris*, Nr. 1.

³ *Redemptoris Missio*, Einleitung.

Evangelisierung ist in der Kraft des Geistes die Ankündigung dieser Mission Jesu Christi in Wort und Tat, um die Menschheit in das Leben der Dreifaltigkeit und zum Glauben zu ziehen. »Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes« (2 Kor 13,13) ist zugänglich geworden, um »alles neu zu machen« (Offb 21,5) und die Menschheit im Geist und durch den Sohn zum Vater zurückzuführen, so dass »Gott alles in allem« sei (1 Kor 15,28).

3 Die Mission des Gottessohns und Gerechtigkeit

3.1 Die Mission des Wortes Gottes im Alten Testament: die Berufung Abrahams/Israels und Gerechtigkeit

Die Sendung Jesu, die zur Sendung der Kirche wurde, begann im Alten Testament als das Wort Gottes, das Israel zu den Kindern Abrahams, das heißt: zum Volk Gottes formte. Die Sendung des Wortes Gottes im Alten Testament bestand darin, Abraham und seine Kinder zum Glauben an Jahwe zu rufen. Durch Abrahams Glauben an Jahwe wurde ihm Gerechtigkeit angerechnet (Gen 15,6). Wie sich später herausstellte, hat diese Anrechnung von Gerechtigkeit gleichzeitig Abrahams Sendung begründet, eine Nachkommenschaft von Rechtschaffenheit (Righteousness) und Gerechtigkeit (Justice) zu beginnen: »Denn ich habe ihn dazu auserwählt, daß er seinen Söhnen und seinem Haus nach ihm aufträgt, den Weg des Herrn einzuhalten und zu tun, was gut und recht ist.« (Gen 18,19). Weiterhin ist die Zusammenführung der Nachricht von Israels Berufung zur Gerechtigkeit mit der Verurteilung von Sodom und Gomorra aufgrund des Mangels an Gerechtigkeit – »schwer ist die Klage, die über die Leute zum Herrn gedrungen ist« (Gen 19,13) – sehr signifikant. So wirkt es, als hätte Abrahams Beginn einer Nachkommenschaft der Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit eine Sodomische Ära des Unrechts beendet. Dieselbe kontrastierende Vorstellung des Mangels an Gerechtigkeit in Sodom und Gomorra auf der einen Seite und der Berufung Israels auf der anderen gibt Jesajas Verurteilung Israels im »Lied vom Unfruchtbaren Weinberg« verstärkte Kraft. Israel war nun wie Sodom und Gomorra geworden!

Zu einem späteren Zeitpunkt wird Abrahams Sendung zu seinen Kindern zur Sendung Israels zu den Nationen werden, wobei der Inhalt der letzteren einerseits als rettende Kraft Jahwes, die von Israel als göttliche Gerechtigkeit und Rechtfertigung vor seinen Feinden erfahren wird, und andererseits als das Wissen über die Wege des Herrn, die Unterweisung und das Wort Gottes (Jes 2,3ff) präsentiert werden wird.

Während dieser Phase der Geschichte Israels ergeht das Wort Gottes als Wort der Berufung und Sendung des Moses, um Israel aus seiner Knechtschaft zu befreien (Ex 3ff). Es ergeht als das Wort des Bundes, um Israel zum Glauben an Jahwe zu ziehen und die Gebote des Lebens gelehrt zu bekommen (Bar 3,9ff; Ex 20-23; Dtn 4ff). Zur gleichen Zeit macht die Erfahrung mit dem Wort des Bundes Israel zu einer weisen Nation und zum Zeugen und Zeichen der Gegenwart Gottes mit seinem Volk (vgl. Dtn 4,6ff). Immer wieder ergeht so das Wort Gottes in der Sendung Joshuas, der Richter, der Könige und der Propheten, um Israel auf immer neue Weise Gerechtigkeit zu bringen. Einige verhalfen Israel zu einer Erfahrung von Gerechtigkeit, indem sie es aus Ungerechtigkeit und Unterdrückung befreiten. Andere mahnten und lehrten es den Pfad der Rechtschaffenheit vor Gott und den Menschen, ver-

4 John C. HAUGHEY, Jesus as the justice of God, in: *The Faith that does Justice*. Examining the Christian sources of social change (Woodstock

Studies 2), ed. John C. HAUGHEY, New York 1977, 266.

5 Vgl. HAUGHEY, Jesus (wie Anm. 4), 267.

urteilten seinen Unglauben und wandten sich gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung der Armen, der Witwen und Waisen und der Fremden in seiner Mitte. Die kumulative Erfahrung dieser göttlichen Interventionen sollte Israel zum Zeugen und Zeichen von Gottes Gerechtigkeit und seiner rettenden Kraft vor den Nationen darstellen. »Jahwe bereitete Israel im Laufe der Jahrhunderte vor, eine Erlösung zu erwarten, die in ihrer Form sozial war und Gerechtigkeit als Inhalt hatte.«⁴ Aber leider zeugen Jesajas Gesang vom unfruchtbaren Weinberg, seine Verurteilungen (Jes 58, 59) und die von Amos von den Schwierigkeiten Israels, Jahwes Gerechtigkeit und seine rettende Kraft vor den Völkern zu bezeugen.

3.2 Die Sendung des Gottesknechts und Gerechtigkeit

Als Folge der Erfahrung mit diesen besonders ausgestatteten Individuen stellte sich Israel eine idealisierte Zukunftsfigur vor, die den Mut eines Richters, die königliche Art eines neuen Davids und die durchdringende Botschaft der Propheten ausstrahlen sollte. Wie Moses sollte dieser Messias das Volk Israel aus dem dauernden Zustand, das Opfer der Ungerechtigkeiten anderer zu sein, herausführen. Und sobald Israel durch den erwarteten Messias gerechtfertigt würde, sollte es zum Epizentrum von Frieden und Recht und Ordnung werden, zur Nation, zu der alle Nationen kommen würden, wo Gott Herr aller Nationen wäre und er von diesen als solcher gefeiert werden würde.⁵

So wurde in den Händen des Propheten Jesaja, die Berufung und Sendung Israels (Jerusalem) in der Knechtsgestalt dargestellt. Der Diener Jahwes, mit Jahwes Geist ausgestattet, um ein Bund mit dem Volk und Licht für die Nationen zu sein (Jes 42,6; 49,8ff), sollte den Nationen Gerechtigkeit bringen: »Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, er bringt den Völkern das Recht. [...] bis er auf der Erde das Recht begründet hat.« (Jes 42,1,3-4; 51,4). Sein Ruf und seine Natur als »Bund und Licht der Nationen« sollte Jahwes Erlösung bis zu den Enden der Erde hin bringen; es war eine Erlösung, die er selbst (Jes 49,7) erfahren würde. In diesen Passagen vom Gottesknecht repräsentieren »Gerechtigkeit« und »Licht« das Wissen vom Gesetz und vom Heil Gottes; und diese sind universelle Geschenke Gottes, die dazu bestimmt sind, alle Menschen durch seinen Diener zu erreichen.

3.3 Die Mission Jesu Christi und Gerechtigkeit

In der Fülle der Zeit erfüllte Jesus durch seine Inkarnation (Mission) in sich selbst die Berufung und Sendung des Gottesknechts. Als das Wort Gottes, empfangen durch die Überschattung des Heiligen Geistes vom Vater in Eintracht mit dem Vater, erfüllte Jesus die alttestamentlichen Attribute des Gottesknechts.

Mt 4,16 zitiert Jes 9,2 und spielt auf den Stern bei der Geburt Jesu an, um die sich in Jesus ereignende Erfüllung und Kontinuität der offenbarenden und heilbringenden Symbolik des Lichts im Alten Testament zu unterstreichen. Lk 4,16-19 zitiert Jes 61,1-2, um die Ankunft der messianischen Erlösung in Jesus anzukündigen; und Mt 12,18-21 zitiert Jes 42,1-4, um in Jesus die Erfüllung der messianischen Proklamation der Gerechtigkeit für die Heiden bekannt zu geben. Auf der einen Seite würde Jesus hingehen, um die Ankunft des Reiches Gottes zu verkünden, Krankheiten zu heilen und Besessene aus der Macht des Teufels zu befreien. Auf der anderen Seite würde er »wegen unserer Verfehlungen dem Tod übergeben und wegen unserer Rechtmachung auferweckt« (Röm 4,25). Jesus ist »Licht der Erlösung Gottes« (Joh 1,5; 3,19; 8,12; 12,46); und er ist das »Licht von Gottes Wort/Recht/Weisheit« (Joh 1,4; 9,5; 12,36.46). Er stirbt und ersteht auf, um »dem Volk und den Heiden ein Licht zu verkünden« (Apg 26,23).

3.4 Die Mission der Apostel Jesu, die Mission der Kirche und Gerechtigkeit

Bereits im Lauf seines Dienstes machte Jesus klar, dass seine Apostel seine Mission teilen und nach ihm weiterführen sollten. Die Wahl der zwölf Apostel und ihre Amtseinsetzung mit Vollmacht zu predigen, zu heilen und Dämonen auszutreiben (Mk 3,14-15; 6,6-13; Mt 10,1.7-8; Lk 9,1-6) zeigt dies. Am Ende seines irdischen Dienstes wird Jesus ihnen durch Gegenwart des Heiligen Geistes weiterhin seine Mission bis zu den Enden der Erde übertragen. Denn es »steht in der Schrift: Der Messias wird leiden und am dritten Tag von den Toten auferstehen, und in seinem Namen wird man allen Völkern, angefangen in Jerusalem, verkünden, sie sollen umkehren, damit ihre Sünden vergeben werden. Ihr seid Zeugen dafür. Und ich werde die Gabe, die mein Vater verheißt hat, zu euch herabsenden.« (Lk 24,46-49).⁶

Die Kirche, die christliche Gemeinschaft »derjenigen, die durch das Wort der Apostel an Jesus glauben«, wird in der Kraft des Geistes weiterhin die Mission Jesu in der Welt fortführen.⁷ Untrennbar mit Christus als seinem Leib verbunden, und mit der Herrschaft, dem Reich Gottes als Saat, Zeichen und Instrument,⁸ setzt die Kirche die Sendung Christi fort und dient dem Reich Gottes durch ihr Predigen, die Gründung der Gemeinschaften, die Verbreitung der »Werte des Evangeliums«, und trägt zur Pilgerfahrt der Konversion der Menschheit nach Gottes Plan bei durch ihr Zeugnis und Aktivitäten wie Dialog, menschliche Förderung, Engagement für Gerechtigkeit und Frieden, Erziehung und Sorge um Kranke sowie Hilfe für die Armen und die Kinder.⁹

3.5 Mission, Glaube und Gerechtigkeit

Aus dem Überblick wird deutlich, dass alle Mission zum Ziel hat, Glauben zu zeugen: Glauben an den einen, der gesandt ist, und Glauben an den, der sendet; denn durch den Glauben akzeptieren wir unsere Teilnahme an einer Mission, auch wenn es die Mission Jesu selbst ist und wenn sie Gerechtigkeit zu schaffen hat. In der Tat ist die Frage nach der Gerechtigkeit integraler Teil des Glaubens an den Gott Abrahams, des Moses, der Propheten und Jesu Christi.¹⁰ Das Bild des Gottes des Alten Testaments und von Jesus Christus beschreibt einen Gott, der Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit liebt. Das, was er liebt, lässt er Wirklichkeit werden und etabliert so eine Mission für diejenigen, die es erfahren (z. B. Befreiung aus Sklaverei und Unterdrückung, Erziehung in der Heiligkeit, Verurteilung des Sündig-Seins, Erhöhung der Armen und Bedürftigen); und im Sinne von Gerechtigkeit in der Bibel ist, allgemein gesprochen, Treue zu den Ansprüchen einer Beziehung gefordert,

6 Vgl. auch Apg 1,4-5; Mt 28,18; Joh 14,26; 16,13-15; *Ad Gentes*, Nr. 4.

7 Vgl. Joh 17,20.

8 *Redemptoris Missio*, Nr. 18.

9 Ebd., Nr. 20.

10 Über die Zentralität des Konzepts der Gerechtigkeit in der Bibel vgl. Gerhard von RAD, *Old Testament Theology*, übers. D. M. STALKER, New York 1962, 1, 370: »There is absolutely no concept in the OT with so central a significance for all relationships of human life as that of *צדקה* justice/righteousness.« Vgl. auch Heinz-Horst SCHREY, *The Biblical Doctrine of Justice and Law* (Ecumenical Biblical Studies 3), London 1955, 50: »It can

be said without exaggeration that the Bible, taken as a whole, has one theme: The history of the revelation of God's righteousness.«

11 John C. DONAHUE, *Biblical Perspectives on Justice*, in: *The Faith that does Justice*. Examining the Christian sources of social change (Woodstock Studies 2), ed. John C. HAUGHEY, New York 1977, 77. Vgl. auch Peter K. TURKSON, *Relatio ante disceptationem*. II Special Assembly of Bishops for Africa, 2009, 20-21.

12 DONAHUE, *Biblical Perspectives on Justice* (wie Anm. 11), 69-70.

13 »intended to be an occasion of hope and resurrection, at the very moment when human events seemed to be tempting Africa to discouragement and despair«, SPECIAL ASSEMBLY FOR AFRICA OF THE SYNOD OF BISHOPS, *Message of the Synod* (6 May 1994), 2; Deutsch: JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Apostolisch-schreiben Ecclesia in Africa* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 123), Bonn 1995, hier Nr. 13, 57.

14 »a word of hope and encouragement« (*Ecclesia in Africa*, Nr. 13).

15 »strengthen in all Africans hope of genuine liberation« (*Ecclesia in Africa*, Nr. 14).

besonders zur Beziehung, die das Leben erhält, zu Jahwe, den Mit-Israeliten und dem Land. Mit-Israeliten und Land.¹¹ Folglich ist die zeitgenössische Überzeugung, dass Glauben in die Suche nach und den Ausdruck der Gerechtigkeit involviert sein muss, dem biblischen Denken nicht fremd. Eher entdeckt sie ein Herzstück des biblischen Erbes neu, welches bei Vernachlässigung die Gefahr mit sich bringt, auf ein Handbuch der persönlichen Frömmigkeit reduziert zu werden.¹²

4 Die Erste Synode für Afrika und der Evangelisierungsauftrag der Kirche

Papst Johannes Paul II. kündigte am 6. Januar 1989 die erste Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika an, welche unter dem Leitthema »Die Kirche in Afrika und ihr Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000: ›Ihr werdet meine Zeuge sein‹ (Apg 1,8)« stand und welche die Evangelisierung als Verkündigung, Inkulturation, Dialog, Gerechtigkeit und Frieden, aber auch als Kommunikation genauer untersuchen sollte. Beachtenswert ist, dass die Synode in der letzten Phase der päpstlichen Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* angekündigt wurde. Nach deren Veröffentlichung 1990 begleitete und leitete die Enzyklika die Vorbereitung der Ersten Synode für Afrika, um das Anliegen der Synode für die Mission auf diesem Kontinent zu unterstreichen.

Aber die eigentliche Feier der Synode 1994 war durch zwei Verweise auf ein weiteres Anliegen geprägt, welche die Mission der Kirche in Afrika ins Stocken geraten lassen sollte. Der Zusammenbruch des Apartheid-Regimes auf der einen Seite, eines Überbleibels aus den Zeiten des kolonialen Imperialismus, und der Genozid in Ruanda auf der anderen Seite, das nackte Gesicht des afrikanischen Ethnozentrismus, rückten bereits auf der ersten Synode den besorgniserregenden Zustand der Gerechtigkeit auf dem afrikanischen Kontinent in den Vordergrund. Während der Zusammenbruch der Apartheid einen euphorischen Ton in die Synode brachte, gab der Völkermord ihr einen schrecklichen und düsteren Abschluss. Dennoch wurde sie Synode der Auferstehung genannt!

Die Erste Synode für Afrika wurde vom 10. April bis zum 8. Mai 1994, also in der Osterzeit, abgehalten, und die Bedeutung dieses österlichen Datums wurde von den Vätern der Synode nicht vergessen. Dementsprechend intendierte die Synode selbst »Gelegenheit zur Hoffnung und Auferstehung zu sein, in genau jenem Moment, da von Menschen hervorgerufene Ereignisse Afrika zu Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit zu verführen scheinen«.¹³ Im Lichte des Evangeliums und im Geiste derselben österlichen Hoffnung, wurde die Synode auf ihre Weise eine Trägerin von »Worten der Hoffnung und der Ermutigung«¹⁴, die »für alle Afrikaner die Hoffnung auf wahre Befreiung stärken«¹⁵ sollte. Die Aufgabe der Kirche auf dem Kontinent wäre dann die fortwährende Verkündigung der Hoffnung des Ostermorgens, des Sieges des Lichtes über die Dunkelheit, des Lebens über den Tod, und der Freiheit über Versklavung durch Sünde in ihren verschiedenen Formen – sei es Sünde innerhalb von Individuen, Gesellschaften oder Strukturen.

Die darauf folgende Wahl des ekklesiologischen Modells von der Kirche als Familie Gottes im nachsynodalen Apostolischen Schreiben stellte die Wahl eines passenden Ortes und Bildes dar, durch die die Kirche Afrikas eine Erfahrung vom Leben in Gemeinschaft und als Kirche machen sollte, jenseits von jedweden entfremdenden Erfahrungen von Ethnozentrismus, Konflikten, Ungerechtigkeiten und Missbrauch von Rechten und Würden, etc. Eine Erfahrung von Gemeinschaft also, die durch den Tod der Sünden von Teilung und Entfremdung und durch tägliche Auferstehung zu neuem, gemeinschaftlichem Leben den Zusammenhang zwischen Glaube und dem Leben eines Jüngers offenbaren könnte.

Um zu diesem Zweck die Früchte der ersten Synode im nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Africa* zu sammeln, hat Papst Johannes Paul II. in erster Linie zwei Dinge getan: Erstens integrierte das Dokument das Paradigma Kirche-Familie Gottes, mit dem es die Identität und die Natur von Kirche (in Afrika) zu erfassen versuchte, die dazu aufgerufen ist, in der Gemeinschaft den inklusiven Zusammenhalt eines jeden Stammes und aller Völker (wie im Reich Gottes) in Hinblick auf das Evangelium zu leben. Und zweitens formulierte es eine Reihe von (missionarischen) pastoralen Prioritäten: Evangelisierung als Proklamation, Evangelisierung als Inkulturation, Evangelisierung als Dialog, Evangelisierung als Gerechtigkeit und Frieden und Evangelisierung als Kommunikation, um den Aufbau der Kirche-Familie Gottes zu fördern.

Papst Johannes Paul II. und die Väter der Ersten Synode hofften, der Kirche in Afrika mit diesen Maßnahmen einen neuen Impuls und einen neuen Elan für ihr Leben und für ihre Aktivität auf dem Kontinent als einer Missionskirche zu geben; eine Kirche, mit der Mission zu evangelisieren, zu inkulturieren, Dialog zu fördern, Gerechtigkeit und Frieden zu fördern und Kommunikationswege mit ihren Kulturen, Traditionen und der sich schnell entwickelnden Moderne zu entdecken. Sie hofften so, die Erfahrung der Synode vertiefen zu können und *Ecclesia in Africa* durch eine entschlossene und konzertierte Aktion zu implementieren, um so neue Kraft und eine fester verwurzelte Hoffnung in einem Kontinent wieder wachzurufen, der immer wieder von ethnischen oder religiösen Konflikten (manchmal mit politischem Hintergrund), von schlechtem Regieren, von unterdrückenden und unfairen Investor-Paketen, von Waffen-, Drogen- und Menschenhandel, von Migration, von Umweltverschmutzung, Armut und Krankheit und vielem mehr tief verwundet wird.

5 Die Zweite afrikanische Synode und die kirchlichen Dienste von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden

Die Erste Synode für Afrika wurde vor dem Hintergrund einer überwiegend pessimistischen Weltsicht von Afrika und vor dem Hintergrund von einer besonders schwierigen und »beklagenswert ungünstigen«¹⁶ Situation für die dortige Evangelisierung der Kirche in den letzten Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts einberufen. Sie wurde als die Synode der Auferstehung und der Hoffnung bezeichnet und man erwartete, einen Wendepunkt in der Geschichte des Kontinents zu markieren.¹⁷

¹⁶ Vgl. die Ansprache Johannes Paul II. an die Teilnehmer des zwölften Treffens des nachsynodalen Rates des Generalsekretariats der Synode der Bischöfe für die *Special Assembly for Africa*, 15. Juni 2004.

¹⁷ *Instrumentum Laboris: Special Assembly for Africa*, 1993, Nr. 1. Dasselbe Dokument meinte: »An hour of Africa appears to have come, a favourable hour which calls on Christ's messengers to launch out into the deep in order to haul in an abundant yield for Christ« (*Instrumentum Laboris*, 1993, Nr. 24).

¹⁸ Vgl. *Ecclesia in Africa*, Nr. 13-14, 39-42, 51; *Lineamenta: II Special Assembly for Africa*, »Preface« und Nr. 6-8.

¹⁹ »wounded human hearts, the ultimate hiding place for the causes of everything destabilizing the African continent«. II SPECIAL ASSEMBLY FOR AFRICA, *The Church in Africa in Service to Reconciliation, Justice and Peace*. *Instrumentum Laboris*, Vatican City 2009, hier Nr. 11; vgl. JOHANNES PAUL II., *Reconciliatio et Poenitentia* Nr. 2.

²⁰ »We pray that Pentecost may not only be an event of the past, at the very beginning of the Church, but that it may be today, indeed, »nunc, sancte, nobis Spiritus.«« Reflektionen seiner Heiligkeit Benedikt XVI. während der ersten Generalversammlung am 5. Oktober 2009.

²¹ Siehe oben.

²² Mit dem Heiligen Vater haben mindestens drei Synodenväter ebenfalls um den Heiligen Geist und die Erfahrung eines neuen Pfingsten gebetet, was sich in der zweiten Proposition widerspiegelt. Die Synode selbst, die durch das Aufeinandertreffen der verschiedenen Teile der Welt und in der Erwartung des Herrn eine Übung der Kollegialität darstellte, reflektierte den Geist des pfingstlichen Hochfestes.

Als aber die Bischöfe der Kirche Afrikas ein zweites Mal in Synode mit dem Heiligen Vater und anderen Bischöfen zusammenkamen, hatte sich die Situation auf dem Kontinent erheblich verändert.¹⁸ Man hoffte, dass das Streben nach Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden, christlich verwurzelt in den Werten des Evangeliums, Liebe und Barmherzigkeit, die Ganzheit der Kirche-Familie Gottes auf dem Kontinent wiederherstellen und die verwundeten Herzen heilen würde, die den letzten Schlupfwinkel der Ursachen aller Destabilisierung Afrikas darstellen.¹⁹

6 Von einer Synode der Auferstehung und Hoffnung zu einer Synode des neuen Pfingsten

Als die Bischofssynode fünfzehn Jahre nach der ersten Versammlung erneut zusammentrat, ging es nicht länger darum, die Kirche in Afrika in ihrer Identität und ihrem Selbstverständnis als Zeugin Christi (mit einem Evangelisierungsauftrag) und als Kirche-Familie Gottes zu untersuchen. Vielmehr sollte sie bei dieser Zusammenkunft Aktivität und Mission als Salz der Erde und Licht der Welt, als Dienerin der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens genauer beleuchten. Die Kirche-Familie Gottes sollte in der Zweiten Synode ihre Mission auf dem Kontinent (und in der Welt) prüfen, weswegen der Heilige Vater beim ersten Treffen der Synode in Anspielung an das Eröffnungslied des Vormittagsgebets »nunc, sancte, nobis Spiritus« sagte: »Wir beten, dass Pfingsten nicht nur als ein Ereignis der Vergangenheit ganz am Anfang der Kirche steht, sondern dass es heutig sei, in der Tat, nunc, sancte, nobis Spiritus.«²⁰ Er fuhr fort, die synodale Versammlung zu ermahnen: »Lasst uns den Herrn um den Heiligen Geist bitten, dass er ein neues Pfingsten inspiriere und uns helfe, Diener der Welt in dieser Zeit zu sein.«²¹ Diener zu sein, Diener der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens in dieser Welt, war die ersehnte Frucht des neuen Pfingsten der Zweiten Synode für Afrika.²²

7 Von der Kirche-Familie Gottes zu kirchlichen Dienern der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens

So liegt ein wichtiger Schlüssel zum Selbstverständnis der aus der Zweiten Synode entstehenden Afrikanischen Kirche im Übergang vom Begriff der Kirche-Familie Gottes zur Einladung, sich als Diener der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens und als Salz der Erde und Licht der Welt zu verstehen.

Tatsächlich haben sich, als die Zweite Synode für Afrika angekündigt wurde, einige wichtige kirchliche Gruppierungen gefragt, ob es nicht zu früh wäre, erneut eine Synode für Afrika einzuberufen. Doch als sie begann und durch ihr Leitthema klar wurde, dass sie Fragen der sozialen Gerechtigkeit ansprechen würde – nämlich Fragen der menschlichen Gesellschaft, des Zusammenlebens in der Gesellschaft und der Herausforderungen und Anforderungen von zwischenmenschlichen Beziehungen, – begannen sich diese Einstellungen zu verändern.

Man begann zu verstehen, dass man zwischen beiden Synoden unterscheiden muss – und dennoch gleichzeitig anerkennen sollte, in welcher enger Relation sie stehen. Die Erste Synode mit den prägenden Ideen des Zeugnisses und der Kirche-Familie Gottes hat Fragen der Identität und der Natur von Kirche behandelt. Im Unterschied dazu konzentriert sich die Zweite Synode auf die Mission der

Kirche als Familie Gottes, und somit auf die Werke einer Glaubensgemeinschaft. Das Bild der Kirche-Familie Gottes beschrieb zu allererst die Gemeinschaft als die grundlegende Natur und Identität von Kirche. Die Kirche-Familie Gottes ist daher ein Ausdruck für die Identität von Kirche als Wirklichkeit in der Gemeinschaft, in der Gemeinschaft mit Gott und in der Gemeinschaft untereinander (und der Welt). In diesem Licht folgt das Leitthema der Zweiten Synode dem der Ersten als Mission (Aktivität) für eine Zeugen-Kirche und eine Kirche-Familie Gottes, deren Identität und Natur die Gemeinschaft ist.

Weiterhin begann man zu verstehen, dass eine dialektische Spannung zwischen Identität und Mission von Kirche besteht, und dass die Kirche Afrikas im Umgang mit dieser dialektischen Spannung ihren eigenen historischen Charakter verstehen und so ihre wirkliche Identität als Zeugnis und Kirche-Familie Gottes annehmen kann. Die Afrikanische Kirche erkannte in der zweiten Synode, dass sie nur in soweit wirklich Zeuge Christi und Kirche-Familie Gottes werden kann, als sie eine Kirche und eine Gesellschaft fördert, die wirklich eine Familie darstellt; eine Familie, in der sich die Menschen jenseits von ihren Stammes- und ethnischen Grenzen, von Rassen- oder Klassen-Determinierungen und Geschlechter-Vorurteilen versöhnen. Sie erkannte, dass sie wirklich Zeuge Christi und Familie Gottes werden kann, wenn sie den Respekt für Gesetz und Ordnung, für die Rechte der Anderen, für einen gleichen Zugang zu den Ressourcen des Landes und des Wassers fördert, um eine Gesellschaft der sozialen Gerechtigkeit zu schaffen, die in Gemeinschaft leben und Frieden genießen kann. Das heißt in anderen Worten, dass die Kirche-Familie Gottes ihrer Natur und Identität dann gerecht wird, wenn sie »Familie« und »Bruderschaft« auslöst und wenn sie Wirklichkeit auf der Erde, in den christlichen Gemeinschaften, in der Menschheit und in ihrer Geschichte wird.

Tatsächlich muss die Afrikanische Kirche die historische Form des Reiches Gottes auf dem Kontinent werden, um ein neues Aufblühen der Gerechtigkeit und der Werte des Reiches auszulösen. Kirche kann keine Identität haben, die nicht historisch und real in der Geschichte würde. Daher ist die synodale Einladung an die Kirche-Familie Gottes, Dienerin der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens als Salz der Erde und Licht der Welt zu sein, eine Herausforderung an die Kirche Afrikas. Es ist die Herausforderung, ihrer Identität im historischen und konkreten Leben auf dem Kontinent durch das Vorantreiben von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden zu entsprechen. Es ist die Herausforderung zur historischen Relevanz und zum konkreten Zeugnis für eine Identität, die das Leben und die Erfahrung des Kontinents in sich mit aufnimmt (inkulturiert).

Nun entsteht eine spezielle Problemstellung aus dieser Notwendigkeit die Identität der Afrikanischen Kirche zu inkulturieren und sie relevant und responsiv für die Erfahrungen sozialer Gerechtigkeit bei den Menschen des Kontinents zu machen – und diese Problemstellung ist methodischer Art: Was muss getan werden, damit die Kirche-Familie Gottes mit

23 Ansprache seiner Heiligkeit Benedikt XVI. vor der Römischen Kurie am 21. Dez. 2009

24 Denn rein immanente Aktionen können weder die Bedürfnisse von Menschen befriedigen, noch Lösungen für soziale Probleme finden. Denn »zu übersehen, dass der Mensch eine verwundete, zum Bösen geneigte Natur hat, führt zu schlimmen Irrtümern im Bereich der Erziehung, der Politik, des gesell-

schaftlichen Handelns und der Sittlichkeit. [...] Die Überzeugung, sich selbst zu genügen und in der Lage zu sein, das in der Geschichte gegenwärtige Übel allein durch das eigene Handeln überwinden zu können, hat den Menschen dazu verleitet, das Glück und das Heil in immanenten Formen des materiellen Wohlstands und des sozialen Engagements zu sehen.« (BENEDIKT XVI., Enzyklika *Caritas in veritate* über die ganz-

heitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186], Bonn 2009, Nr. 34).

25 Vgl. Anm. 16 und 24.

einbezogen wird, damit sie relevant wird? Was muss getan werden, damit soziale Gerechtigkeit und Frieden auf dem Kontinent vorherrschen? Wie kann man das bewerkstelligen?

Tatsächlich kann das Bild und die Identität von Kirche als Zeugin und Kirche - Familie Gottes nicht nur eine bloße Behauptung sein, es muss eine Mission, eine Aktion erzeugen. Denn wie der Heilige Vater in der Eröffnungsmesse der Synode erklärte, wäre es ideologisch nur Vorschläge zu unterbreiten, ohne selbst zur Aktion zu schreiten (*fare proposte senza passare all' azione è un' ideologia*). Dementsprechend formulierte er vor der römischen Kurie über die Synode als Missionsrichtlinie für die Kirche in Afrika: »Die Aufgabe der Bischöfe war es, Theologie in Seelsorge zu transformieren, und zwar in eine sehr konkrete Form des pastoralen Dienstes, in dem die großen Perspektiven der heiligen Schriften und Tradition in der Aktivität der Bischöfe und Priester in spezifischen Orten und Zeiten zur Anwendung kommen können.«²³ Gleichzeitig ist es jedoch von zentraler Bedeutung, bei dieser Arbeit ›pastoral‹ nicht mit ›politisch‹ zu verwechseln. Klarheit bezüglich der eigenen Identität als Kirche-Familie Gottes und als Zeuge Christi bewahrt davor, dieser Vermischung von ›pastoraler Aktivität‹ und ›politischer Aktivität‹ zu unterlaufen.

So kann die erste Synode und das kirchliche Modell der Kirche-Familie Gottes seine volle Bedeutung und Wirkung nur entfalten, wenn es die Unterscheidung von Soziologie, Politischer Philosophie und Kultureller Anthropologie auf der einen Seite, und Theologie und Seelsorge auf der anderen Seite akzeptiert.²⁴ Daher ist es Klarheit über die eigene Identität, als Zeuge und Kirche-Familie Gottes, die bestimmt, wie Gerechtigkeits- und Friedensfragen verfolgt werden sollen und wie die reiche Kultur des Kontinents mit einbezogen werden kann.

Die Zweite Synode ist also, wie beschrieben, unmittelbar von der Ersten abhängig. Gemeinsam fordern beide Synoden die Kirche Afrikas dazu auf, aktiv zu werden, um den Bedürfnissen nach Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden auf dem Kontinent und gleichzeitig der Identität der Kirche gerecht zu werden. Es ist dieser Fokus auf die spezifische Identität als Kirche-Familie Gottes der Ersten Synode, der die Mission und apostolische Tätigkeit, Salz der Erde zu werden, die in der Zweiten Synode formuliert wird, festhält und davor bewahrt, zur politischen Ideologie zu werden.²⁵ Die Mission, die in den theologischen Kontext dieser Identität eingebettet ist, kann Kirche in einen Vorläufer des Reiches Gottes auf der Welt und in der Zeit verwandeln, indem sie dessen Werte von der Bekehrung der Herzen, der Versöhnung, der Gerechtigkeit, der Wahrheit und des Friedens proklamiert. Nur so kann die Kirche die Menschen und den Kontinent zur Ganzheit und zur Erfahrung der eigenen gottgegebenen Gaben und Möglichkeiten führen – und das ist die Hoffnung der Zweiten Synode für Afrika.

8 Eine Mission und ein Glaube, die Gerechtigkeit tun:

»Der Weg des Hirten«

Vielfältig sind die Herausforderungen und Missbräuche der Gemeinschaft und der sozialen Ordnung, die von der Missachtung der berechtigten Forderungen nach Beziehung (*justice*) auf dem Kontinent herrühren. Die Herausforderungen und Missbräuche betreffen alle Schichten des Lebens, also Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Religion, Stamm, Ethnie und Umwelt. Die Wiederherstellung von Gemeinschaft und gerechter Ordnung fordert in solchen Fällen Versöhnung; sie nimmt die Form der Wiedererrichtung von Gerechtigkeit an, der alleinigen Quelle für Frieden und Harmonie in der Kirche und in der Gesellschaft.

Die Zweite Synode beschäftigt sich unter dem Leitthema »Die Kirche in Afrika im Dienst von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden« also in der Tat mit dem menschlichen Leben in der Gemeinschaft. Dennoch handelt es sich, wie angedeutet, nicht um ein politisches Thema, zumindest nicht primär. Es ist vielmehr ein theologisches und ein pastorales Thema. Eines, welches der Idee der ersten Synode entspringt und die Hirten der Kirche dazu auffordert, »Theologie in Seelsorge zu transformieren«, die zu spezifischen »Orten und Zeiten zur Anwendung« kommen kann,²⁶ zur menschlichen Förderung und Gerechtigkeit auf allen Ebenen.

Wie der Heilige Vater die Synode daran erinnerte, dass es sich nicht etwa um eine Studientagung handele, so haben die Synoden-Väter selbst wiederholt darauf hingewiesen, dass ihre Versammlung keine »Art Generalversammlung der Vereinten Nationen« sei, auf der politische Aktionslinien diskutiert und angenommen werden.

Die Synode war vielmehr durch einen einfachen Gedanken geprägt: »Die, die durch den Glauben gerechtfertigt sind, sind nicht nur in ihrer Beziehung mit Gott, sondern auch in ihrer Beziehung mit allen Menschen gerufen gerecht zu sein.«²⁷ Dies ist Gerechtigkeit; und die klare Lehre, die man aus den Erfahrungen der lokalen Kirchen in Lateinamerika und ihren Anwendungen in der Theologie der Befreiung lernt, heißt: Sich den Gerechtigkeits- und Friedens-Bedürfnissen der Unterdrückten und schwer verwundeten Völker zuzuwenden, ist ein sehr schwieriges Geschäft und gleicht einem Seiltanz über ein politisches und ideologisches Minenfeld! Lokalkirchen in Lateinamerika und in Afrika wissen von Hirten, die ihrer pastoralen Arbeit abgeschworen haben, um politischen Ambitionen zu folgen. Im Angesicht von drohenden und weitverbreiteten Ungerechtigkeiten haben es manche Priester (Pfarrer) bevorzugt, Politiker und politischer Führer zu sein, weil sie mehr an politische als an pastorale Lösungen für die Missstände in ihren Gemeinschaften glauben.

Aber »Woher kommen die Kriege bei euch, woher die Streitigkeiten? Doch nur vom Kampf der Leidenschaften in euerem Innern.« (Jak 4,1). »Wo nämlich Eifersucht und Ehrgeiz herrschen, da gibt es Unordnung und böse Taten jeder Art.« (Jak 3,16). Wie Jesus sagte: Was die Menschen wirklich verunreinigt, kommt von innen, vom Herzen. Es sind wieder die von Sünde verletzten und vernarbten Herzen, die letztlich den verborgenen Schlupfwinkel von allem darstellen, was den Kontinent Afrika plagt und destabilisiert. Mit seiner Botschaft von der Umkehr der Herzen und dem reichen Erbe des Evangeliums und der Soziallehre der katholischen Kirche ist es der Weg des Hirten, den Mission und Glaube einschlagen müssen, wenn sie Gerechtigkeit und Frieden verbreiten wollen! Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit und Gottes reichen Segen.

²⁶ Siehe vorheriges Zitat zur Ansprache seiner Heiligkeit Benedikt XVI. vor der Römischen Kurie am 21. Dez. 2009 (Anm. 23).

²⁷ DONAHUE, *The Faith that does Justice* (wie Anm. 11), 5: »Those who are justified by faith are called on to be faithful not only to the demands of the relationship with God, but faithful to the relationships with all people.«

Präsentation der Festschrift »Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität«

von Mariano Delgado

Von »Mission und Prophetie« zu sprechen, ist eigentlich ein Pleonasmus. Denn das Christentum und seine Sendung sind von Anfang an »prophetisch«. Wir kennen ja die Worte aus dem Buch Jesaja, mit denen Jesus in der Synagoge Nazarets seine Botschaft vom Reich Gottes in der Tradition des ethisch-prophetischen Kerns des Alten Testaments versteht:

»Der Geist des Herrn ruht auf mir;
Denn der Herr hat mich gesalbt.
Er hat mich gesandt,
damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe;
damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde
und den Blinden das Augenlicht;
damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze
und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.«

Danach sagte Jesus zu den Menschen seines Dorfes: »Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt.« (Lk 4,16-21)

Diese Worte werden heute bekanntlich von der Theologie der Befreiung immer wieder zitiert. Wir sollten aber nicht vergessen, dass uns das Zweite Vatikanische Konzil an zentralen Stellen (*Lumen gentium* 8, *Ad gentes* 3) auf dieses prophetische Selbstverständnis Jesu explizit verweist. Prophetisch sind auch andere Merkmale, die dem Christentum in die Wiege gelegt worden sind:

- ♦ So etwa die universale Ausweitung des Volk-Gottes-Begriffs, die mit dem römischen Universalismus konvergiert und dem jüdischen Partikularismus hinter sich lässt. Die Apostelgeschichte und die Briefe des Neuen Testaments belegen, wie die ersten Christen allmählich verstehen, dass es bei der Nachfolge Jesu um ein neues Volk Gottes geht, zu dem alle Menschen berufen sind: »Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist« (Apg 10,34-35). Auch die Heiden, die sich zu Christus bekennen, sind »Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung« (Gal 3,29).

- ♦ Ebenso prophetisch ist das trinitarische Gottesverständnis der Christen. Sie sassen damit zwischen dem Nationalmonotheismus des Judentums und dem Polytheismus von Römern und Griechen, was ihnen den Ruf einbrachte ein »genus tertium«, ein drittes Geschlecht zu sein.

- ♦ Prophetisch ist auch die tendenziell universalistische Auslegung der Gerichtsrede Jesu im 25. Kapitel des Matthäusevangeliums.

- ♦ Prophetisch ist nicht zuletzt das Lebenszeugnis – einschließlich des martyrialen Bluteignisses – der ersten Christen, die damit zu verstehen gaben, dass man Gott mehr gehorchen muss als den Menschen (Apg 5,29).

Diese prophetischen Merkmale, verbunden mit der kapillaren Form der Mission sind der Grund für den Erfolg des Christentums in der Antike; und dies wird indirekt auch von ihren Gegnern bestätigt: so etwa, wenn Kaiser Julian, der im 4. Jahrhundert bekanntlich das Rad der Religionsgeschichte zurück drehen wollte, beklagte, dass die vornehmliche Reinheit ihres Lebenswandels, die Liebe zu den Fremden und die Sorge um die Bestattung der Toten zum Erfolg der verfluchten Sekte der Galiläer geführt hätten.

Aber irgendwann fand ein Umschwung statt: von einer Religion der Verfolgten zu einer von Verfolgern, von einer Religion der kapillaren, friedlichen Mission zu einer der planmäßigen, professionellen Ausbreitung im Geiste imperativer Missionsbefehle, nicht frei von Zwangsformen in der Verquickung von geistlicher und weltlicher Macht, von pyramidalen Verkirklichung und territorialer Expansion, von Mission und Kolonialismus. Gewiss, bei diesem Prozess vermochten Christen und Kirche stets, sich aufzurichten und zu erneuern; denn es blieb immer die Möglichkeit, sich am Evangelium als der normativen Grundlage des Glaubens zu messen und dieses als »eine Botschaft der Freiheit und eine Kraft zur Befreiung« (*Libertatis nuntius*, Vorwort) zu verstehen und zu verkünden. Es genüge hier, an die »prophetische« Verteidigung der Universalität christlicher Nächstenliebe nach Mt 25 durch den Dominikaner Antón Montesino im Advent 1511, also 500 Jahre vor der Gründung des IIMF, zu erinnern: »Mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in solch grausamer und entsetzlicher Knechtschaft? ... Sind sie etwa keine Menschen? ... Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben?« (Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 2, Paderborn 1995, 226). Wie so oft musste das Evangelium zunächst und vor allem »in der Kirche« gepredigt werden.

Die Schattenseiten christlicher Mission wie andere »Pathologien« von Kirche und Theologie wiegen schwer, so dass die Kirchengeschichte nicht »unschuldig« ist. Längst bevor Papst Johannes Paul II. in der Liturgie zum Aschermittwoch des Jahres 2000 um Vergebung dafür bat, hatte ein Bartolomé de Las Casas »prophetisch« seine Sorge ausgedrückt, es werde eine Zeit kommen, »da Gott unsere Befleckungen aufdecken und dem gesamten Heidentum unsere Nacktheit enthüllen wird« (LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 3/1, Paderborn 1996, 512).

Heute aber, nachdem sich die Kirche mit einer Reinigung des historischen Gedächtnisses den Fehlern in ihrer Vergangenheit gestellt hat, haben wir die Chance ein »prophetisches Christentum« wie in der alten Kirche wieder zu entdecken. Mit dem Konzil verstehen wir heute allgemein darunter, dass die Christen und die Kirche »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen, besonders der Armen und Bedrängten aller Art«, als eigene »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« empfinden (*Gaudium et spes*, 1), in den »Armen und Leidenden« das Antlitz Christi suchen und erkennen (*Lumen gentium*, 8), und mitten in den Konflikten der Zeit für Gerechtigkeit und Recht, für Frieden, Freiheit und Wahrheit eintreten (wie es an vielen Stellen von *Gaudium et spes* heißt). Es ist allerdings ein paradoxer Befund, dass die Konzilstexte, die ein solches Christentum vertreten, Worte wie »Prophet« oder »prophetisch« überhaupt nicht verwenden. Diese kommen in den Konzilstexten eher im Sinne der Bezeichnung der drei Ämter Christi und der Teilhabe der gesamten Kirche daran, nicht nur der Hierarchie, sondern auch der Laien vor (*Lumen gentium*, 12, 17, 31, 35; *Ad gentes*, 15; *Apostolicam auctoritatem*, 2, 10); oder es ist im Sinne der Ankündigung und Erfüllung der Verheißung (*Lumen gentium*, 6, 55; *Dei verbum*, 3, 4, 7, 12, 14, 17; *Ad gentes*, 9; *Presbyterorum ordinis*, 11; *Unitatis redintegratio*, 21; *Nostra aetate*, 4) bzw. der Anerkennung Jesu als Propheten durch die Muslime davon die Rede (*Nostra aetate*, 3).

Mit den Propheten als Verkündern des Evangeliums »in der Kirche« und Weckern der verschlafenen Christenheit tat sich das Konzil offensichtlich schwer. Lediglich in *Gaudium et spes* 43 werden »die Propheten im Alten Bund« als Ankläger der skandalösen Spaltung

»zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben« gepriesen, während dies »im Neuen Bund« Christus selbst – und viel strenger – getan habe. Versuche einiger Konzilsväter, das unbequeme Charisma der Prophetie expliziter zur Geltung zu bringen, wurden nicht vom Erfolg gekrönt.

Bei der Diskussion des Schemas von *Lumen gentium* in der 53. Generalkongregation vom 22. Oktober 1963 warb der Brüsseler Kardinal Suenens vergeblich für eine stärkere Betonung des Prophetischen: »Was wäre unsere Kirche ohne die Charismen der Propheten als jener Menschen, die vom Geist erfüllt sprachen, die ›gelegen wie ungelegen‹ [2 Tim 4,2] insistierten und die Kirche, wenn diese manchmal schlief, weckten, damit sie in ihrem Wirken das Evangelium Christi nicht vernachlässigte?« (ASCOV II/3, 176). Trotzdem spricht das Konzil nicht von Propheten in diesem Kontext – und in manchen römischen Texten merkt man heute noch eine mangelnde Sensibilität für das Prophetische.

Als Beispiel dafür mögen die Lineamenta der XIII. ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode (2012) »Neuevangelisierung für die Weitergabe des Glaubens« vom 4. März 2011 gelten, die unter der Federführung des neuen Rates zur Förderung der Neuevangelisierung entworfen worden sind. Sie zitieren wiederholt viele imperative »Missionsbefehle« aus dem Neuen Testament (u. a. Mt 28,19-20, Mk 16,15-16). Aber die eingangs zitierte Rede Jesu in der Synagoge Nazarets (Lk 4,16-21), in der er uns selbst sagt, wofür er vom »Geist des Herrn« gesalbt und gesandt wurde, sucht man darin vergeblich. Bei der Betonung der Notwendigkeit der Begegnung mit Jesus Christus in der universalen Nächstenliebe als Hauptziel der Evangelisierung ist von Mt 25 überhaupt nicht die Rede, sondern nur von der Eucharistie, als ob Jesus in der Gerichtsrede uns nicht eine zweite Realpräsenz in der Welt nahe gelegt hätte. Ebenso wenig werden *Lumen gentium* 8 oder *Gaudium et spes* 1 zitiert, Stellen, die dem Wirken der Kirche heute ein unverkennbares Gesicht geben. So bleibt die Vision vom Reich Gottes, die am Ende der Lineamenta erwähnt wird, ohne den entsprechenden prophetischen Geist.

Im Namen der Herausgeber und der Autoren darf ich nun diese Festschrift – *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911-2011* (ZMR, Sonderband 95. Jahrgang, 2011), hg. von Mariano DELGADO / Michael SIEVERNICH, St. Ottilien 2011, 507 S. – dem Präfekten des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, Peter K. A. Kardinal Turkson, sowie dem Münsteraner Ortsbischof Felix Genn überreichen. Die historischen und systematischen Beiträge, die verschiedene kontinentale und kulturelle Perspektiven repräsentieren, sind vier Abteilungen zugeordnet, die exemplarisch das Verhältnis von Christentum und Menschenwürde reflektieren, den Dialog der Religionen in Geschichte und Gegenwart bedenken, allgemein und speziell den Fragen von Inkulturation und Interkulturalität nachgehen sowie verschiedene Perspektiven in der Missionswissenschaft aufzeigen. Möge damit nicht nur deutlich werden, dass die katholische Kirche in Deutschland einen Teil der Weltkirche darstellt, sondern auch die Bedeutung der Ortskirchen Afrikas, Amerikas, Asiens und Ozeaniens sowie die Verknüpfung der christlichen Mission mit Fragen der Gerechtigkeit und des Friedens, der Gesundheit und der Bildung, der Umwelt und der Demokratie, auf dass »Mission und Prophetie« erneut als Pleonasmus verstanden werden.

Predigt im Festgottesdienst in der Dominikanerkirche

von Bischof Felix Genn
Münster

[Lesungen vom 32. Sonntag im Jahreskreis A:
Weish 6,12-16; 1 Thess 4,13-18; Mt 25,1-13]

**Verehrter Herr Kardinal,
liebe Schwestern und Brüder
im Glauben!**

Die Feier des 100-jährigen Bestehens des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen gibt dieser Eucharistie am heutigen Sonntag einen eigenen Akzent und betont eine ganz besondere Dimension unseres Christseins. Auch die Anwesenheit von Ihnen, verehrter Herr Kardinal, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, gibt dieser Feier eine ganz besondere Würde. Sie zeigt nämlich diesen Akzent und diese Dimension der Mission unter dem besonderen Aspekt von Gerechtigkeit und Frieden und dem Einsatz dafür.

Nun, liebe Schwestern und Brüder, jede Eucharistie sendet uns hinaus, denn am Ende wird immer wieder gesagt »Gehet«, und mit diesem schlichten Wort ist der Auftrag des Herrn an Seine Jüngerinnen und Jünger betont: Hinauszugehen aus der Verbindung und Gemeinschaft mit Ihm, aus dem Hören des Wortes hinauszugehen und Frieden zu bringen. Zweifellos, wie so vieles in unserem menschlichen Leben, ist uns diese Dimension nicht immer aktuell bewusst und steht im Vordergrund unseres Denkens und Tuns. Aber sie ergibt sich aus der Feier der Eucharistie »Gehet, ich sende Euch«.

Liebe Schwestern und Brüder, 100 Jahre haben Verantwortliche hier an unserer Fakultät und weit darüber hinaus diesen Missionsauftrag Jesu bedacht, in Lehre und Forschung, in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Religionen, mit dem, was auch in der Missionsgeschichte nicht dem Auftrag Jesu entsprochen hat. Dieser Auftrag des Instituts wie der Zeitschrift wird auch in Zukunft weiter gepflegt werden können mit dem Blick auf die aktuellen Auseinandersetzungen, gerade in der viel unmittelbareren Begegnung auch hier bei uns mit den unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen, und im Blick auf das, was sich außerhalb unseres Landes und unseres Kontinents in der Theologie bewegt.

Mission – mit Blick auf die Texte, die wir an diesem Sonntag hören, werden Sie zurecht sagen: Von Mission ist da keine Rede. Da ist die Rede von der Weisheit, die spricht und einlädt, umher geht und Hörerinnen und Hörer sucht, solche, die sie einlassen, weil sie unmittelbar vor der Tür ihres Hauses ist. Da ist die Rede von der Auferstehung der Toten, die Paulus, auf seiner Missionsreise freilich, der Gemeinde von Thessalonich nahe gebracht, und durch die er sie gewinnen konnte, die er nun noch einmal betont und ins Zentrum stellt, damit man in dieser Botschaft »einander tröstet« (vgl. 1 Thess 4,18).

Liebe Schwestern und Brüder, das sind Texte, die gleich zu Beginn, als die Apostel und alle, die sich Jesus verbunden wussten und von Ihm gesandt waren, aufmachten und gingen, um den Menschen zu verkünden, was es mit diesem Jesus von Nazareth und mit Gott, den Er verkündet hat, auf sich hat. Insofern sind immer in den Texten der Liturgie die Missionspredigten derer anwesend, die uns den Glauben geschenkt haben. Das gilt auch für die Gemeinde, der Matthäus diese Gleichnisrede des Herrn übermittelt. Gerade in den letzten Sonntagen des Kirchenjahres richtet die Liturgie der Kirche ihren Fokus auf diese Reden von der Endzeit und dem, was sich für die Gegenwart daraus ergibt. Es sind bei Matthäus fünf Texte: Vom wachsamem Hausherrn, vom treuen und nutzlosen Knecht, von den fünf klugen und den fünf törichten Jungfrauen, von dem anvertrauten Gut und vom Endgericht, bei dem entschieden wird, ob jemand in der Liebe gelebt und deshalb Jesus getroffen hat.

In der Mitte steht dieses Gleichnis, in dem Jesus Seine Sendung, Seine Mission entfaltet, in dem er den Menschen nahe bringt, wie Er das Reich Gottes sieht – nicht nur in diesen praktischen Bildern vom Knecht und vom Hausherrn, in dem praktischen Tun der Liebe, sondern im Bild von der Begegnung mit dem Bräutigam, vom Zugehen auf die Hochzeit, von der Spannung, die das Zugehen im Jetzt auslöst und bewirkt. Es steht also vor uns das Bild, dass Gottes Reich, das anzukündigen und aufzubauen er sich gesandt weiß, dass dieses Reich sich am tiefsten in der persönlichen Begegnung zeigt, wenn der Bräutigam zur Hochzeit kommt, dass wir da erwartet werden, dass das Reich Gottes da sozusagen seinen Zielpunkt erhält, wo Gott wirklich mit mir sich verbündet, einigt mit seinem Volk und mit sich jedem Einzelnen, dass er dazu einlädt und die Menschen zu gewinnen versucht.

So versteht Jesus seine Sendung, fast möchte ich sagen, wie die Weisheit, die zu uns gesprochen hat in der ersten Lesung, die umher geht und Menschen sucht, die ihrer würdig sind, »deren Freundlichkeit auf allen Wegen erscheint und jenen entgegen kommt, die an sie denken« (vgl. Weish 6,16) und sie aufnehmen. Diese Weisheit, von der ein anderer Text aus demselben Buch sagt, »sie sei voll Unsterblichkeit« (Weish 3,4), voll Hoffnung und voll Leben, weil es eben um den inneren Bund Gottes mit seinem Volk geht. Wenn der Apostel Paulus den Thessalonichern die Botschaft der Auferstehung noch einmal neu vor Augen stellt, dann schließt er seine ermahnende Rede mit den Worten »Dann werden wir immer beim Herrn sein« (1 Thess 4,17). Das ist das Ziel, dann werden wir mit ihm verbunden werden, dann ist Hochzeit für jeden einzelnen.

Und das ist nicht nur ein Zukunftsbild, mit dem man vielleicht die Leiden der Gegenwart übergehen und eine falsche Tröstung vermitteln will, sondern das greift in die Gegenwart hinein, weil es eine Spannung auslöst und eine Sensibilität weckt und Wachsamkeit erfordert. Lebe ich aus diesem Glauben, aus dieser Hoffnung, aus dieser Erwartung, dass sie für mich selbst einen hohen Wert darstellt und dass davon auch andere berührt werden, wenn sie mir begegnen, und ich ihnen Rede und Antwort stehe, wenn ich nach der Hoffnung gefragt werde, die mir auf das Gesicht und in die Hände geschrieben steht (vgl. 1 Petr 3,15)? Das ist unsere Sendung, freundlich auf allen Wegen der Menschen ihnen entgegen zu kommen und ihnen von dieser Weisheit Gottes zu erzählen, die sich in Jesus als Person zeigt.

Liebe Schwestern und Brüder, »Gehet hin Frieden«, auch heute werden wir in diese Sendung hinein gestellt, auch heute sind wir herausgefordert zu schauen: Wo ist vielleicht dieses Potential unseres

Glaubens nicht mehr vorhanden, weil wir zuviel mit uns beschäftigt sind, weil dieses Öl des Wortes Gottes ausgegangen ist, so dass der Ruf mich nicht mehr treffen kann. Ein Kriterium, gerade für die Wachheit, ist meines Erachtens, ob ich bereit bin, den Ruf des Bräutigams in den Armen zu hören.

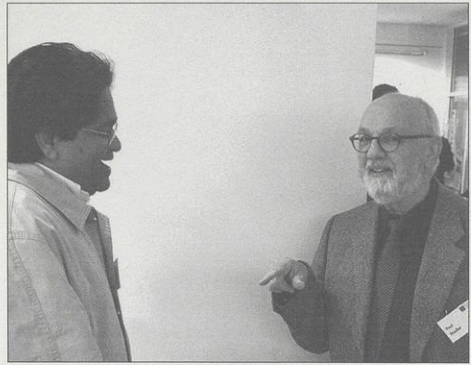
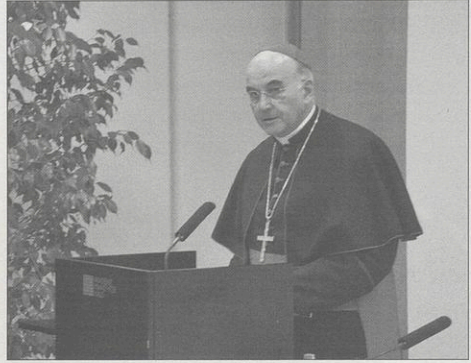
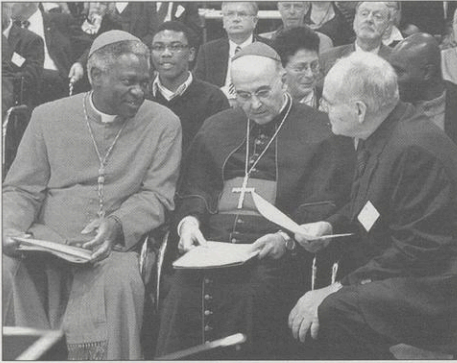
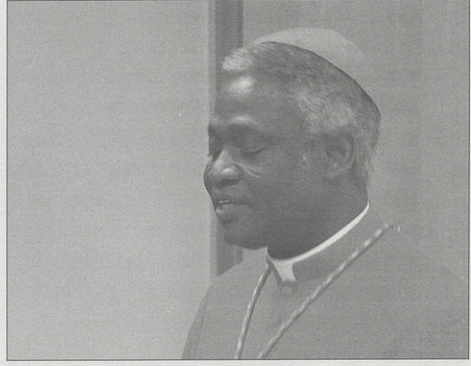
Vor 500 Jahren, im Angesicht der Kolonialmacht Spanien, hat ein Dominikaner – deswegen sind wir auch hier in der Dominikanerkirche – Antonio Montesinos, gespürt, dass seine Verkündigung fruchtlos wird und konterkariert, wenn die indigene Bevölkerung keine Würde zugesprochen bekommt, und dagegen protestiert. Da hat er in dieser Stunde den Ruf gespürt, der vom Bräutigam ausgeht, der sich im Gesicht dieser Armen zeigt, und in großer Wachsamkeit, Sensibilität, aber auch mit Herz und Kraft, voll Geist und Kraft dagegen Stellung genommen. Das gehört, gottlob, auch zur Missionsgeschichte.

Zu meiner persönlichen Biographie zähle ich die Begegnung mit Reinhold Schneiders »Las Casas vor Karl V.« Es ist, das darf ich hier sagen, ein Buch, das mich auch motiviert hat, Priester zu werden. Die Auseinandersetzung dieses Dominikaners Las Casas mit Karl V. und den Spaniern, die der Bevölkerung Lateinamerikas ihre Würde nicht zusprachen, hat ihn dazu geführt, ihm immer mehr bewusst zu machen, dass er zwar ausgezogen war, um das Kreuz zu predigen, es aber nicht kann, wenn er nicht selber von diesem Kreuz durchdrungen wird. Es war das Kreuz der Armen, darin war für ihn am meisten der Bräutigam sichtbar. Die tiefste Hochzeit geschieht ja gerade am Kreuz, wenn Gott sich verbindet mit uns Menschen bis ins tiefste Leid hinein.

Das wollen wir jetzt feiern, so dass wir gestärkt das Wort aufnehmen können: »Gehet hin in Frieden.« Amen.

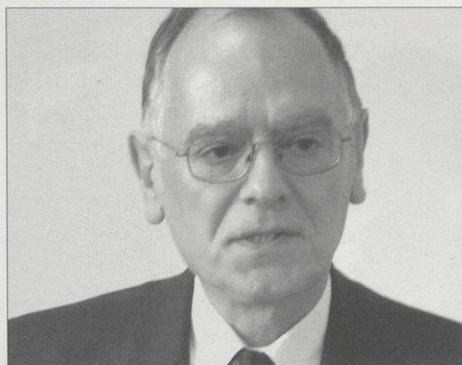
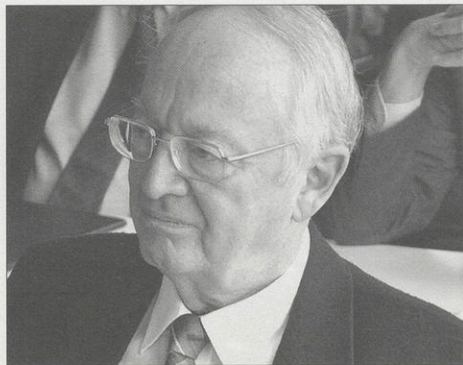
Bildergalerie Dokumentation der Festakademie zum 100. Jubiläum des IIMF

5. November 2011
18-21 Uhr
Akademie
Franz Hitze Haus
Münster



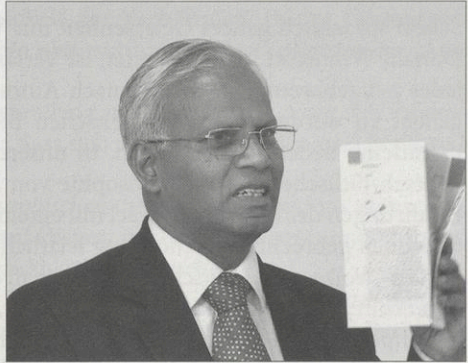
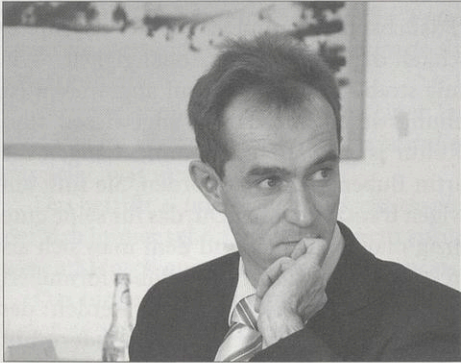
- 1 Festakt
- 2 Kardinal Turkson
Bischof Genn
Prof. Sievernich
- 3 Überreichung
der Festschrift

- 4 Kardinal Turkson
- 5 Bischof Genn
- 6 Interkulturelles
Gespräch



- 7 Prof. Suess
- 8 Prof.in Azcuy
- 9 Prof. Walter

- 10 Prof. Körner
- Prälat Krämer
- 11 Prof. Rivinius
- 12 Gespräch



- 13 Prof. Delgado
- 14 Prof. Vellguth
- 15 Prof. Ozankom

- 16 Prof. Sieverich
- 17 Prof. in Heimbach-Steins
- 18 Prof. Wilfred
- 19 Sr. Ortrud

Gelassenheit.

Ein multireligiöser und interreligiöser Konfliktlösungsansatz

von Christoph Elsas

1 Philosophische Aspekte im Anschluss an jüdisches Ich-Du, antike Ideale und das altindische Yogasutra

Schon sprachlich gehört Gelassenheit mit Verlässlichkeit zusammen. Wie der Psychiater Donald Winnicott herausarbeitet, ist Verlässlichkeit die Antwort auf Abhängigkeit.¹ Wie jedes neugeborene Kind gleich nach Autonomie strebt und doch darauf angewiesen ist, geliebt zu werden, sind die Menschen Beziehungswesen, die darauf angewiesen sind, irgendeine Bedeutung zu haben. In unserer Kultur ist in diesen Zusammenhängen die deutsch-jüdische Ich-Du-Philosophie von Martin Buber wichtig geworden. Sie fußt auf Erfahrungen des biblischen Israel mit einem ewigen transzendenten Du, das für seine gute und doch gebrechliche Schöpfung letztlich einzig maßgeblich ist und dem man sich als Sippen-, Volks- und Menschengemeinschaft durch Treue verbunden weiß. Buber formuliert daraufhin: »Vom Schicksal, von der Natur, von den Menschen gezwungen werden: der Gegenpol ist nicht, vom Schicksal, von der Natur, von den Menschen frei, sondern mit ihm, mit ihr, mit ihnen verbunden und verbündet sein.«²

Daneben stehen in antiker und altindischer Tradition Einsichten, die eher einer Elite das Gefühl eigener Souveränität vermitteln: Für die unruhigen Zeiten der hellenistisch-römischen Globalisierung von Alexanders Welteroberung bis zu Neros kaiserlicher Tyrannei sind es Epikur und Seneca, an die viele bei »Gelassenheit« zuerst denken. »Windstille« (*galēnē*) war bei Epikur das Ideal: Lebenszufriedenheit, die frei ist von Furcht vor dem Tod und vor der Willkür von Göttern. Die stoische »Seelenruhe« (*tranquillitas animi*) war es bei Seneca, der sich – von seinem früheren Schüler und jetzigen Herrscher Nero dazu aufgefordert – das Leben nahm: Vernünftige Selbstbeherrschung in der relativen Gleichgültigkeit (*apatheia*) gegenüber Leidenschaften und Emotionen sollte ihm – wie für sein Leben, so auch für sein Sterben – die Würde eines freien Menschen wahren.³

In der heutigen Globalisierung kann postmoderne Philosophie alle Konflikte mit der Haltung »Nichts als ein Spiel« angehen lehren: im Sinne eines Vertrauens in die Offenheit, die bejaht werden kann, weil sie nicht mehr bedrohlich gefunden wird. Die Gedanken dieser Einleitung trug der Wiener Philosoph Arno Böhler im Rahmen des Marburger Studium Generale Sommersemester 2010 vor. Ich gliederte sie meiner Themenstellung entsprechend nach fünf Gesichtspunkten, die ich für Gelassenheit als Konfliktlösungsansatz in verschiedenen religiösen Traditionen herausarbeiten will.

Dazu gehört 1. *Bemühen um Distanz gegenüber den Dingen*, um einen Schritt zurück von dem; was wir wahrnehmen, um Auslassen der Dinge, indem wir nicht uns ihrer bemächtigen wollen, sondern den Mut aufbringen, nichts zu tun. Das kann außerhalb unserer Religionskultur an die altindische Tradition anknüpfen, wie sie um 200 n. Chr. Patanjali im *Yogasutra* 1.2-15 niederschrieb. Da steht sinngemäß: Werden

die Wirbelbewegungen des eingekörperten Bewusstseins zum Stillstand gebracht, dann können sie durch Beharrlichkeit und Gelassenheit – *das ist vairāgya im Sinne von Sein-lassen-können* der gegenwärtigen Objekte – in eine dynamische Stille verwandelt werden. Doch ist die eigene Begrenztheit und Ohnmacht anzuerkennen: Denn sonst müsste, wenn wir berührt werden oder berühren, das Gegenüber entmachtet werden, um selbst verfügen zu können – aber das wäre das Gegenteil zum Bemühen um Distanz. Damit kommt es zur Frage, was der Mensch tun kann mit Bezug auf etwas, was er nicht in der Hand hat, weil es von außen über ihn kommen muss.

Es geht so darum, 2. *im Sinne der griechisch-philosophischen ekstasis* herauszutreten aus dem Bereich eigener Verfügung, um *das Ganze zu sehen*. Postmoderne Philosophie kann davon ausgehen, dass mir immer etwas zuvorkommt: Die Welt hat mich angesprochen, bevor ich antworte, so dass mir nur übrig bleibt, Ja sagen zu können zu den Grundkonstellationen, wenn ich sie nicht beherrschen kann. Gelassenheit als solches Vertrauen, das sich einlässt auf die Tragfähigkeit der Verhältnisse in der Gesamtperspektive, verbindet man so mit *ekstasis* als dem philosophischen Heraustreten zu »Ausgelassenheit«.

Wenn man ohne die Hinterwelt einer Transzendenz argumentiert, ist 3. *vor den Prozessabläufen im Weltgeschehen nicht zu postulieren*, dass sich im Berührtwerden und Berühren das zeigt, was wesentlich ist.

Das betrifft 4. *im Sinne der griechisch-philosophischen theoria* den Aspekt im Menschen, der sich immer schon in jenem Schritt zurück auf Distanz befindet; sich sogar das Antriebswesen Mensch anschaut und nichts tut, als den Abläufen zuzusehen.

Das hieße aus solchen Prozessabläufen im Weltgeschehen 5. *aktiv »Gesetze« für das Leben entwickeln* – gelassen im Sinne von ausgelassen, wenn Berührtwerden und Berühren stimmig sind.

2 Gelassenheit – christlich bei Meister Eckhart aus dem Geschenk der Gottesgeburt im Menschen begründet

Im 18. Jh. wurde der Begriff der Gelassenheit zu einem philosophischen Ideal der Lebensführung säkularisiert im Sinne der stoischen, unbekümmerten Ruhe, der *apatheia*, oder der epikureischen Leidenschaftslosigkeit, der *ataraxia*. Mir geht es um die religiöse Seite des Begriffs und ihre Bedeutung für heute.⁴

Vor 750 Jahren, um 1260, wurde in Thüringen Eckhart geboren, auf den mit einiger Sicherheit die deutschen Worte »Gelassenheit« und »Abgeschiedenheit« zurückzuführen sind. Sie sind schwer in andere Sprachen zu übersetzen.⁵ Trotzdem hat Meister Eckhart, wie dieser gelehrte und den Menschen zugewandte Dominikanermönch respektvoll genannt wird, weltweit bis in unsere Zeit viele Anregungen gegeben. In diesem ersten Schritt soll es deshalb um sein christliches Verständnis von Gelassenheit und deren Rolle

1 Vgl. Donald W. WINNICOTT, *Der Anfang ist unsere Heimat*. Essays zur gesellschaftlichen Entwicklung des Individuums, Stuttgart 1990.

2 Martin BUBER, Rede über das Erziehende (1925), in: DERS., *Reden über Erziehung*, Gerlingen 1995, 26f.

3 Vgl. Dieter VOIGT/Sabine HECK, *Gelassenheit*. Geschichte und

Bedeutung, Darmstadt 2005, 17–36; Christoph ELSAS, Religionsgeschichtliche Überlegungen zu menschengerechter Endlichkeit, in: DERS. (Hg.), *Sterben, Trauer und Tod in den Religionen und Kulturen der Welt*. Band 2: Menschenwürde am Lebensende in Theorie und Praxis, Berlin 2011, 9–62.

4 Adeltrud BUNDSCHUH, *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften*, Frankfurt a. M. 1990, 117–119.

5 Ebd., 108–111.

als Konfliktlösungsansatz gehen. Denn sein Orden hat ihn nicht nur ehrenvoll zweimal an die berühmte Pariser Universität abgeordnet, sondern auch mit der Lösung brisanter kirchlich-gesellschaftspolitischer Konflikte mit religiös engagierten Frauen betraut. Den so genannten Brüdern und Schwestern des freien Geistes wurde vorgeworfen, eine Art Gelassenheit im Sinne einer völligen Gleichgültigkeit, Teilnahmslosigkeit und eines Libertinismus zu praktizieren. Mit solchen heterodoxen Ansichten brachte die kirchliche Hierarchie auch die Konvente der Beginen zusammen, in denen Frauen unter sich zusammenwohnten und unabhängig Formen christlicher Spiritualität entwickelten. Nach Auflösung der verbotenen Beginenhöfe wurden viele Frauen Nonnen. Es liegt nahe, Eckharts Konzept der Gelassenheit als Konfliktlösungsansatz in diesen Zusammenhängen zu verorten. Denn ihm war schon in Erfurt und dann inmitten des Beginengebietes in Straßburg die Nonnenseelsorge – mit auch deutschen Predigten für die weniger Gelehrten – übertragen.⁶ Von diesen Kontexten kann auch sein deutsches Trostbuch für die halbgeistlich lebende verwitwete Königin Agnes bestimmt sein, das wie die deutschen Predigten Anlass zu einem Verfahren gegen Eckhart selbst wegen Häresieverdachts gab. Sein Vermittlungsversuch zwischen individualistischem Überschwang solcher Frauen und hierarchischer Reglementierung impliziert Kritik an exklusiven Festlegungen hier wie dort, wenn er wie folgt predigt:

»Wenn einer wähnt, in Innerlichkeit, Andacht, süßer Verzücktheit und in besonderer Begnadung Gottes mehr zu bekommen als beim Herdfeuer oder im Stalle, so tust du nichts anderes, als ob du Gott nähmest, wändest ihm einen Mantel um das Haupt und schöbest ihn unter eine Bank. Denn wer Gott in einer (bestimmten) Weise sucht, der nimmt die Weise und verfehlt Gott, der in der Weise verborgen ist. Wer aber Gott ohne Weise sucht, der erfährt ihn, wie er in sich selbst ist; und ein solcher Mensch lebt mit dem Sohn [Gottes], und er ist das Leben selbst« (DW II, 363 *Predigt 5b Quint*).⁷ Solche Worte deuten Eckharts Verständnis von »Gelassenheit« an.

Ebenso bildhaft formuliert Eckhart seinen Lösungsansatz für die großen Konflikte von Leid und Trauer: »Ein Mensch, der sich des Seinen ganz entäußert hätte, der würde so mit Gott verhüllt, daß alle Kreaturen ihn nicht zu berühren vermöchten, ohne zuerst Gott zu berühren [...] Wie groß ein Leiden auch sei, kommt es über Gott, so leidet zuerst Gott darunter [...], und bist du willens, das zu leiden, was Gott leidet und über ihn an dich kommt, so wird es naturgemäß gotthaft ...« (DW V, 228f. = *Reden der Unterweisung 11*).

In diesem Sinne hat Eckhart gesagt: »Wenn ich predige, so pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und daß der Mensch frei werden soll von sich selbst und von allen Dingen. Zum zweiten, daß man wieder eingebildet werden soll in das einfaltige Gut, das Gott ist. Zum dritten, daß man des großen Adels gedenken soll, den Gott in die Seele gelegt

6 Vgl. Meister ECKHART, *Werke I und II*, hg. u. kommentiert von Niklaus LARGIER, Frankfurt 1993, hier I, 722f.; Markus ENDERS, *Gelassenheit und Abgeschiedenheit. Studien zur deutschen Mystik*, Hamburg 2008, 30f.

7 Zitate nach der Übersetzung zur kritischen Edition: Meister ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke [= DW]*, hg. v. Josef QUINT, Bde. I, II, III, V, Stuttgart 1958/1971/1976/1963; ECKHART, *Werke* (wie Anm. 6), II 102 1–1023.

8 BUNDSCHUH, *Bedeutung* (wie Anm. 4), 113f.

9 Vgl. ENDERS, *Gelassenheit* (wie Anm. 6), 29f.

10 Vgl. BUNDSCHUH, *Bedeutung* (wie Anm. 4), 127.

11 Ebd., 131 mit Zitat aus der kritischen Edition: Meister ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke [= LW]*, Bde. I/II/III/IV/V, Stuttgart 1964/1992/1994/1956/2006.

12 ENDERS, *Gelassenheit* (wie Anm. 6), 108.

13 Vgl. Peter REITER, *Der Seelen Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Würzburg 1993, 182ff. und 338ff.

hat, auf daß der Mensch damit auf wunderbare Weise zu Gott komme. Zum vierten von der Lauterkeit göttlicher Natur [...]« (DW II 528f. = Pr. 53 Q). Indem ich Eckharts dritten Gedanken – zur Gottesgeburt – unterteile, soll das, abgestimmt auf die 5 Punkte meiner Einleitung, die Gliederung meiner Ausführungen zu Gelassenheit als Konfliktlösungsansatz sein, zunächst mit der christlichen Begründung bei Meister Eckhart, dann mit einer islamischen Begründung bei dem türkischen Gelehrten Said Nursi, vor einem Ausblick auf Entsprechungen in der atheistischen japanisch-buddhistischen Philosophie, auf die in diesem Rahmen nur hingewiesen werden kann.

2.1 Die allgemeine kreatürliche Bedürftigkeit anzuerkennen gibt Anlass, sich selbst und die Welt zu lassen im Sinne von lateinisch *relinquere*: zu verlassen

Adeltrud Bundschuh hat in ihrer grundlegenden Untersuchung zum Begriff Gelassenheit zu Recht darauf hingewiesen, dass auch die Stoa oder ebenso in der Moderne auch Martin Heidegger von Gelassenheit sprechen, aber nicht wie Eckhart in Verbindung mit Abgeschiedenheit: »weil Abgeschiedenheit auf Transzendenz bezogen ist, Gelassenheit aber nicht notwendig auf Transzendenz bezogen sein muß.«⁸ Eckhart aber hat noch schärfer als Thomas von Aquin betont, dass »alle Kreaturen [...] ein schlechthinniges Nichts« (DW I, 69 = Pr. 4 Q) sind – im Sinne von »nichts anderes als Bedürftigkeit nach Gott.«⁹

Den Menschen zeichnet dabei die Besonderheit aus, darüber reflektieren zu können – bis dahin, dass zum eigenen Leben der Tod gehört, mit dem er alles, was mit den Sinnen wahrnehmbar ist, lassen muss. Damit der Mensch zu seinem eigenen Wesen kommt, ist deshalb alles Äußere zu lassen, argumentiert Eckhart, muss er von allem Wandelbaren »abgezogen« (lateinisch: *abstractus*) sein. Um vorwegzunehmen, was erst mit dem Tod bleibend Wirklichkeit werden kann, muss der Intellekt – so Eckhart – »abgeschieden« (lateinisch: *separatus*) sein, denn es bedarf eines »ledigen Gemüts«, der »Armut«, der »Gerechtigkeit« für den mystischen Aufstieg. So lehrt Eckhart auch das Ideal der Jungfräulichkeit verstehen: dass der Mensch von allen fremden Bildern ledig ist, und zwar so »frei und ledig«, »wie er war, da er noch nicht war«, als er noch im Ursprung ruhte (DW I, 24-26 = Pr. 2 Q).¹⁰ Eckhart spricht auch von »das Eigene verleugnen« (lat. *abnegatio*), »sich selbst und allen geschaffenen Dingen tot sein« (DW I, 201 = Pr. 12 Q), – denn »es ist auch ohne Gott wirklich nichts« (*vere nihil sunt sine deo*, LW II, 424 = Expos. lib. Sap. 7,6).¹¹

Entsprechend sieht Eckhart den Grund für die allgemeine Überlegenheit der Abgeschiedenheit »in ihrer gänzlichen Beziehungslosigkeit zu allem Kreatürlichen«¹². Und er folgert daraus: »Die Leute brauchten nicht so viel nachzudenken, was sie tun sollten, sollten vielmehr bedenken, was sie wären« (DW V, 197 = Reden 4). Zur philosophischen Absicherung dieser Haltung gehören bei Eckhart – wie in der mystischen Theologie des Dionysios Areopagita – die über Proklos aufgenommenen neuplatonischen Voraussetzungen der Einheit. Das sind Reinigung, Ablassen von Zeit- und Raumgebundenheit, von Körperlichkeit zugunsten von Bildlosigkeit und Stille. Eckhart greift damit die Tradition vom *intellectus purus* auf: »Ein einfaltiges Erkennen ist so rein in sich selbst, daß es das reine, bloße göttliche Sein unmittelbar erkennt« (DW I, 250 = Pr. 15 Q).¹³ Dieses philosophische Konzept von Reinheit ließ sich mit Jesu Wort in der Bergpredigt verbinden: »Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen« (Mt. 5,8).

2.2 Zur Anerkennung von Gott als dem alleinigen Sein gehört, sich Gott zu lassen – im Sinne von lateinisch *committere*: zu überlassen

Das ist nach dem Frei- und Ledigwerden der Punkt, »dass man wieder eingebildet werden soll in das einfaltige Gut, das Gott ist«. Da auch dieser Aspekt zu dem von Eckhart geprägten mittelhochdeutschen Wort *gelâzenheit* gehört, beinhaltet es mehr als das lateinische *resignatio*, *tranquillitas* oder *impassibilitas*¹⁴. So heißt es bei Eckhart: »Was unterhalb der Seele in allen Dingen das Edelste [...] ist, das gießt Gott [...] in sie. Gott ist alles und ist Eins« (DW I, 370 = Pr. 21 Q). Das ist die andere Seite des Lassens, in dem man alles, was von äußeren Dingen zufällt, zu Gott kehrt.

Sich so mit allem Gott zu überlassen, bedeutet für Eckhart, »daß der Mensch durchschreite und hinausschreite über alle Geschaffenheit und ... eingehe in den Grund, der grundlos ist.« (DW II, 309 = Pr. 42 Q). Eckharts Ansatz ist deshalb: »Sollen wir je in den Grund Gottes und in sein Innerstes kommen, so müssen wir zuerst in lauterer Demut in unseren eigenen Grund und in unser Innerstes kommen« (DW II, 550f. = Pr. 54a Q). Zur philosophischen Absicherung dieser Haltung kann Eckhart aus der antiken stoischen Tradition aufgreifen, dass man alles andere lassen und die Vernunft als das göttliche Orientierungsprinzip in sich hoch schätzen soll.¹⁵

Er konkretisiert dieses Lassen als Nichts-Wollen, Nichts-Wissen, Nichts-Haben zum Einswerden mit Gott im Willen, in der Vernunft und im Seelen- und Gottesgrund (DW II, 488 = Pr. 52 Q). Das meint »sich [...] in den guten und liebsten Willen Gottes legen« (DW V, 283 = Reden 21). Das beinhaltet mit Dionysios Areopagita »Erkenntnis dessen, der über allem Erkennbaren ist« (LW IV, 196 = Sermo 22), die in der Eckhart-Tradition berühmte »gelehrte Unwissenheit« (*docta ignorantia*) des Nikolaus von Kues. Und das bedeutet die Armut des Nichtverfügens, in der »Gott eins mit dem Geiste« ist (DW II, 499 = Pr. 52 Q), damit der Geist eine Stätte ist, in der Gott wirken kann, und zwar als »wesenhafter« und nicht nur als »gedachter« Gott: »Darum bitte ich Gott« – so Eckhart, »daß er mich ›Gottes‹ quitt mache, denn mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Ursprung der Kreaturen fassen.« (DW II, 49 = Pr. 52 Q).¹⁶ Am Schluss des Traktats *Von Abgeschiedenheit* wird dann erstmals in deutscher Sprache formuliert, dass Gottes Wesen Abgeschiedenheit ist.¹⁷

2.3 Der Mensch kann eine Gottesgeburt gnadenhafter Art in sich erfahren, weil Jesus Christus die Liebe Gottes manifestiert

Das ist der Punkt, »daß man des großen Adels gedenken soll, den Gott in die Seele gelegt hat«. Eckhart lehrt in gelehrtem Latein (LW IV, 19), dass der Mensch in der Gnade mit Gott gleichförmig ist (*conformatatem*) und zugleich von ihm unterschieden ist (*distinctionem*). In seinem Traktat *Von Abgeschiedenheit* heißt es, durch die Gnade stehe der Mensch in der größten Übereinstimmung mit dem Bilde, das er vor seiner Erdenexistenz in Gott war (DW V, 401).

¹⁴ Vgl. BUNDSCHUH, *Bedeutung* (wie Anm. 4), 100–110.

¹⁵ Ebd., 131 u. 136; REITER, *Der Seelen Grund* (wie Anm. 13), 122f.

¹⁶ BUNDSCHUH, *Bedeutung* (wie Anm. 4), 153–160.

¹⁷ Ebd., 278; Text, Übersetzung, Diskussion um die Autorschaft Eckharts und Kommentar bei LARGIER, *Werke* (wie Anm. 6), II, 434–459 und 802–815.

¹⁸ BUNDSCHUH, *Bedeutung* (wie Anm. 4), 231.

¹⁹ REITER, *Der Seelen Grund* (wie Anm. 13), 84ff., 116ff., 160ff.; ich arbeite seit langem an einer Mono-

graphie zu den orientalischen und griechischen Traditionen der um 180 n. Chr. in Kleinasien veröffentlichten Chaldäischen Orakel und ihrer Wirkungsgeschichte.

²⁰ ENDERS, *Gelassenheit* (wie Anm. 6), 30.

²¹ BUNDSCHUH, *Bedeutung* (wie Anm. 4), 174, 222, 245.

Eckhart greift zur philosophischen Absicherung dieser Erfahrung, dass der Mensch im Grund schon immer eins mit Gott ist, den platonisch-scholastischen Gedanken von der Präexistenz des Menschen als Idee in Gott auf.¹⁸ Er zitiert auch gern die Stoiker Seneca und Cicero, um die universale Wahrheit seiner Aussagen zu unterstreichen, so für den Samen Gottes in uns. Aber hier wie in den neuplatonisch kommentierten *Chaldäischen Orakeln*, wo Idee und Begriff des Seelenfünkles geistiger Natur zum ersten Mal auftauchen,¹⁹ bleibt diese Einsicht Eingeweihten und Philosophen vorbehalten. Eckhart aber predigt davon in der Volkssprache. Es kommt ihm dabei auf die Fähigkeit des Menschen an, die in seinen höchsten Seelenvermögen der Vernunft und des Willens angelegt ist, des Seins selbst als des Grundes seiner und aller Geschöpflichkeit inne zu werden.²⁰

Dass der Mensch sein kreatürliches Nichts reflektieren kann, lässt ihn auch erkennen, »daß Gott, sofern er in der Seele wirken will, selbst die Stätte sei, darin er wirken will« (DW II, 500 = Pr. 52 Q). Voraussetzung ist, dass er frei von sich selbst und sogar von jeder Gottesvorstellung ist – mit Eckharts provokanten Worten »ledig Gottes und aller seiner Werke steht«. Nur der wie Maria jungfräuliche, der bildlose Charakter des Wesens der Seele macht sie zu einem Ort, in dem Gott sich zur Geburt des Gottessohns, der Manifestation seiner Liebe, mitteilen kann. Parallel zur wesenhaften Gottesgeburt in der Trinität betont Eckhart deshalb von der jedem Menschen angebotenen Gottesgeburt: »Wo Gott in der Seele geboren werden soll, da muß alle Zeit abgefallen [...] sein« (DW II, 231 = Pr. 38 Q). Eckhart argumentiert dann im Traktat *Von Abgeschiedenheit*: Weil die Gottes Abgeschiedenheit gemäße Stätte Einheit und Lauterkeit ist, »muß Gott notwendig (*muoz got von nôt*) sich selbst einem abgeschiedenen Herzen geben« (DW V, 403). So sagt Eckhart von Gott sogar: »Sein Sein hängt daran, daß er mich liebt« – denn mit der einen Liebe, mit der in der Trinität der Vater seinen Sohn liebt, liebt er auch den Menschen (DW II, 287 = Pr. 41 Q). So ist für Eckhart die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, die seine Liebe offenbart, »das allergrößte Heil, das Gott dem Menschen je zuteil werden ließ« (DW, 377 = Pr. 22 Q).

2.4 Indem der Mensch sich auf das verlässt, was die Gott eigene Gnade in ihm angelegt hat, tut er alles Notwendige zur Gottesgeburt in sich

Das ist der Punkt, sich darauf zu konzentrieren, »auf daß der Mensch damit auf wunderbare Weise zu Gott komme«: Weil Gott selbst alles ist, worin er wirken will, gebiert – wie es christliche Theologie auszudrücken versucht – der Vater seinen Sohn in sich und zugleich in den Menschen, sobald der menschliche Wille eins wird mit dem Willen Gottes. Werden sie Gottes Abgeschiedenheit gleich in der Ledigkeit und Bloßheit, so werden sie für Gott empfänglich. Denn »Gott ist ein Nichts und Gott ist ein Etwas [...] Daher sagt der erleuchtete Dionysius ...: Er ist [ein] Über-Sein, er ist [ein] Über-Leben, er ist [ein] Über-Licht [...] Wer aber mit nichts von Gott redet, der redet zutreffend von ihm« (DW III, 223f. = Pr. 71 Q). Und »die nichts gleich sind, die allein sind Gott gleich« (DW I, 107 = Pr. 6 Q). Adeltrud Bundschuh formuliert deshalb: »Das Höchste an Bereitschaft und Offenheit ist somit das Nichts. Es ist Anzeichen der höchsten Fülle: denn es ist nicht nur Leere da, sondern es ist beginnendes ›Sich-zeigen‹, über das der Mensch freilich nicht verfügen kann« – weil »das Fünklein der Seele als Anlage zwar geschaffen ist, seine Inhalte jedoch [...] ungeschaffen« sind: »Die ›Tiefe‹, das ›gelâzen hân‹ (Gelassenheit als Weg zu Gott) und die ›Höhe‹, das ›gelâzen sîn‹ (Gelassenheit als Einheit mit Gott) sind eins.«²¹

Eckhart predigt von der Gottesgeburt in der Seele: »Wenn Gott die Seele in sich zieht, so wird sie verwandelt in Gott, so dass die Seele göttlich wird, nicht aber Gott zur Seele. Da verliert die Seele ihren Namen und ihre Kraft, nicht aber ihren Willen und ihr Sein. Da bleibt die Seele in Gott [...]« (DW III, 387 = Pr. 80 Q). Die Seele wird »in dasselbe göttliche Sein verwandelt, durch das Gott selbst ist und lebt« (LW IV, 465 = Sermo 43,3). Die Gott eigene Gnade bewirkt diese »Umwandlung (*transformatio*) ›in dasselbe Bild‹ mit Gott (2 Kor 3,18)« (LW V, 97f. = Sermo die b. Aug.): »Das Höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, daß er Gott um Gottes willen lasse«, d.h., dass er es aufgibt, sich Gottes bemächtigen zu wollen. »Es ist ein Eines und eine lautere Einung. Hier ist der Mensch ein wahrer Mensch« – so Eckhart (DW I, 197 = Pr. 12 Q). »Gott erschafft die Welt und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun [...] Die Seele, die da steht in einem gegenwärtigen Nun, in die gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn, und in derselben Geburt wird die Seele wieder in Gott geboren.« (DW I, 172 = Pr. 10).

Das impliziert den Lösungsansatz für den Grundkonflikt Sterben: »Einssein in der Gottheit und in der Ewigkeit« (DW I, 216 = Pr. 13 Q), weshalb Eckhart predigt:²² Seht ab von allem Zufälligen »und nehmt euch nach der freien, ungeteilten menschlichen Natur«. Denn es ist diese universale menschliche Natur, die von Christus angenommen wurde und so »das göttliche Bild geworden ist« (DW II, 381f. = Pr. 46 Q).

Insofern sie zur Empfänglichkeit für Gottes Kraft führt, kann Eckhart die Liebe als Seelenvermögen auch die oberste kreatürliche Kraft nennen. Denn Liebe ist die notwendige und hinreichende Bereitschaft, dass Gott selbst die Seele mit sich vereinigt durch die Liebeskraft des Heiligen Geistes. Dann – so Eckhart – »wirkt Gott oberhalb der Kraft der Seele, nicht als in der Seele, sondern als göttlich in Gott. Dort wird die Seele getaucht in Gott und getauft in göttlicher Natur, und sie empfängt darin ein göttliches Leben und nimmt göttliche Ordnung an, so dass sie nach Gott geordnet wird« (DW III, 23f. = Pr. 60 Q).²³ So erfährt sie Gottes wesenhaft überströmende Liebe, die nur dem Menschen die Freiheit lässt, sich ihr zu öffnen, sie zu »empfangen«.

Davon predigt Eckhart: »Wenn die Seele nicht hinausgeht zu äußeren Dingen, so ist sie heimgekommen und wohnt in ihrem einfaltigen, lauterem Licht« (DW III, 547=Pr. 71 Q). Und: »In dem Durchbrechen aber, wo ich ledig stehe [...], da bin ich über allen Kreaturen und bin weder ›Gott‹ noch Kreatur, [...] denn mir wird in diesem Durchbrechen zuteil, daß ich und Gott eins sind« (DW II, 504f. = Pr. 52 Q). »Ein solcher Mensch lebt nun in einer ledigen Freiheit [...]; denn alles, was Gottes Eigen ist, das ist sein Eigen« (DW I, 246 = Pr. 15 Q). Daraus folgt auch: »Dasselbe Erkennen, in dem sich Gott selbst erkennt, das ist eines jeden losgelösten Geistes Erkennen« (DW I, 162 = Pr. 10 Q).

Voraussetzung ist, dass der Seelengrund »von allen Namen frei [...], wie Gott ledig und frei ist in sich selbst« (DW I, 40 = Pr. 2 Q), auch wenn dann nur Namensvielfalt das Namenlose anzudeuten versuchen kann.²⁴ Denn in der Gottesgeburt wird der Mensch dem Gottes-

²² Zitate nach den Kapiteln »Gelassenheit ist das Ziel« und »Einssein – nicht Vereinigung« ebd., 279–281.

²³ Nach den Kapiteln »Die Vorrangstellung des Seelenvermögens der Liebe gegenüber dem des Intellekts« und »Die gnadenhafte Transformation der Seele in die Natur und das Leben Gottes« bei ENDERS, *Gelassenheit* (wie Anm. 6), 147–150.

²⁴ Nach dem Kapitel »Bestimmung des Seelengrundes« bei REITER, *Der Seelen Grund* (wie Anm. 13), 406–415.

²⁵ ENDERS, *Gelassenheit* (wie Anm. 6), 33, 82f.

²⁶ Ebd., 117 im Anschluss an DW V, 411=Von Abgeschiedenheit.

²⁷ ENDERS, *Gelassenheit* (wie Anm. 6), 120–134 u. 357–359.

²⁸ BUNDSCHUH, *Bedeutung* (wie Anm. 4), 318.

sohn als »Bild« des Vaters, in welchem alle ›Bilder‹ ausgeflossen und herausgelassen sind, gleich und in diesem ›Bilde‹ dann widergebildet« (DW III, 197f. = Pr. 70 Q). So zu einem »Sohn der Güte« zu werden, ist das »innere Werk« des Menschen – in Liebe, Gleichheit, Frieden als der Aufhebung der Gegensätze²⁵: Wenn der abgeschiedene menschliche Geist alles ihn von Gott »Entzweieude aufgehoben hat, dann muß er Gottes Eigenschaft, die Eigentümlichkeit des göttlichen Wissens und Wollens, annehmen, dann muß Gott aus eigener Seinsnotwendigkeit heraus sein eigenes Wissen und Wollen in ihm hervorbringen.²⁶

2.5 Der Körper dient zur Umsetzung der Gottesgeburt zur Gelassenheit im Leben

Nach christlicher Überzeugung hat im Leben und Sterben Jesu Christi Gott mit gelitten. Das lässt Eckhart den Gedanken der Gottesgeburt im Menschen mit der *compassio*, dem Mit-Leiden verbinden. Es kann in der Nachfolge, der *imitatio* Christi zur Vergewisserung der unmittelbaren Gegenwart der göttlichen Liebe führen; deshalb geht es um eine »wohlgeübte Abgeschiedenheit«, wie er im 11. Kapitel der »Reden der Unterweisung« ausführt: »So lange lerne man sich lassen, bis man nichts Eigenes mehr behält. Alles Gestürr und aller Unfriede kommt allemal vom Eigenwillen ... Man soll sich selbst mit allem dem Seinen in lauterem Entwerden des Wollens und Begehrens in den guten und liebsten Willen Gottes legen.« (DW V, 280f. = Reden 21). Auch die Todesangst Jesu und Marias Klage unter dem Kreuz bezieht Eckhart nur auf ihren äußeren Menschen, der sinnlich wahrnimmt und heftige Gemütsbewegungen empfindet – so wie bei einer sich öffnenden Tür die Türangel unbewegt bleibt, während sich das Türbrett bewegt (DW V, 419–422 = Abgeschiedenheit). Im Innern bleibt der Mensch, der sich Gott vollkommen überlassen hat, selbst wenn er die Erfahrung der eigenen Gottverlassenheit erleidet, durch Gottes Eigenschaften »in der Einheit und bleibt völlig gleich«: »Der Mensch, der gelassen hat und gelassen ist und der niemals mehr nur einen Augenblick auf das sieht, was er gelassen hat, und beständig bleibt, unbewegt in sich selbst und unwandelbar – der Mensch allein ist gelassen« (DW I, 203=Pr. 12 Q). Äußere Bewegung und inneres Beständigbleiben gehören beim himmlischen Menschen zusammen – auch »der Himmel läuft beständig um, und im Laufe sucht er Frieden« (DW I, 118 = Pr. 7 Q). Denn alle Formen von Gegensätzlichkeit und Differenz fallen in der vollkommenen Einfachheit des göttlichen Wesens zusammen.²⁷

So führt Abgeschiedenheit »ohne Warum« zum Wirken aus der Einheit von Seelengrund und Grund Gottes: »Wer nun einen wahrhaftigen Menschen, der aus seinem eigenen Grunde wirkt, fragen würde, warum wirkst du deine Werke? – sollte er recht antworten, er spräche nichts anderes als: ‚Ich wirke darum, dass ich wirke‘. Wo die Kreatur endet, da beginnt Gott zu sein.« (DW I, 91 f. = Pr. 5b Q).

Dass Kontemplation und Aktivität zusammen gehören, begründet Eckhart christlich mit Jesu Weitergabe des Heiligen Geistes an die Jünger: »Nach dem Zeitpunkt, da die Jünger den Heiligen Geist empfangen, da erst fingen sie an, Tugenden zu wirken« (DW III, 492 = Pr. 86 Q). Im Sinne dieser Mystik geht es um Welt- und Lebenssteigerung: »Der Gelassene steht nämlich in der inneren Freiheit; er weiß, daß alles Sein dieser Welt, sein Leben, getragen ist vom göttlichen Urgrund.«²⁸ Eckhart beruft sich für sein Motto »Nimm Gott in allen Dingen, denn Gott ist in allen Dingen« auf den Kirchenvater Augustinus, der sagt: »Gott hat alle Dinge geschaffen, nicht dass er sie werden ließ und dann seines Weges gegangen wäre, sondern: er ist in ihnen geblieben (DW II, 100f. = Pr. 30 Q) – ohne dass von Pantheismus, einer Vergöttlichung der Welt gesprochen werden kann. Daraus folgen Gottes-

und Nächstenliebe (DW II, 104 = Pr. 30 Q) in der Gewissheit, dass, wer seinen Eigenwillen gelassen hat, von der »Gerechtigkeit gerecht« wird (LW III, 104 = Expos. ev. Joh. 1,14). »So liebt Gott alle Kreaturen gleich und erfüllt sie mit seinem Sein. Und ebenso sollen wir mit Liebe allen Kreaturen begegnen (*mit minne vliezen úf alle crêatûren*)« (DW III, 296 = Pr. 75 Q). »Was Gott wirkt, das wirkt der demütige Mensch« (DW I, 235 = Pr. 14 Q).

3 Seelenruhe (*rahat-i ruh*) – als islamische Entsprechung bei Bediüzzaman Said Nursi aus dem Geschenck der Gottesgegenwart in der Meditation der Offenbarung begründet

Angesichts des Endes von Osmanenreich und Kalifat Anfang des 20. Jahrhunderts schrieb der schon zu Lebzeiten mit dem Titel Bediüzzaman – dem Titel Meister für Eckhart vergleichbar – geehrte und heute weit über die Türkei hinaus beachtete Korangelehrte Said Nursi (1876-1960)²⁹ von der Grundproblematik menschlichen Lebens, die ihn als Gelehrten aktiv werden lässt: »Gäbe es keine wahre Religion und hätte sie keine Wirkungen auf die Seelen der Menschen, würde die Welt dadurch in ein Gefängnis verwandelt werden« (am Anfang des 8. Wortes). Denn für den schwachen Menschen »ist das Leben eine schwere Bürde. Andererseits steht er in kosmischen Beziehungen« (9. Wort, 67).

3.1 Die eigene Ohnmacht und Schwäche anzuerkennen gibt Anlass zur Reinigung vom menschlichen Verfügen-wollen

In seinem 1. Wort ruft Nursi seine Leserschaft auf: »O du unglücklicher Mensch, der du mit unendlicher Schwäche und großer Armut kämpfst!« (39) Und doch geben »Ohnmacht und Schwäche, [...] Armut und Bedürftigkeit« gerade auch die Möglichkeit, die menschliche Situation zu reflektieren (so etwa Nursis 11. Wort, 174).

Denn alles zeigt sich, vom Schöpfer selbst erleuchtet, in seiner Realität, wenn sich der Mensch dazu aufrafft, die ihm zur Beleuchtung seiner Lebenssituation selbst zur Verfügung stehende »jämmerlich kleine Fackel [...] ärgerlich zu Boden« zu werfen und auszutreten. So stellt es Nursis 23. Wort bildhaft vor Augen (399). Dieser Erkenntnis, »dass der Mensch ein Gast ist, der hier einige Verpflichtungen hat, dass alles vergänglich ist«, entspricht die rituelle Reinigung zum Gebet (9. Wort, 68) angesichts »des wirklichen Charakters der zeitlich gebundenen und unbedeutenden Welt, die sich selbst zerstört [...]« (69).

²⁹ Die Zitate sind entnommen aus: Bediüzzaman Said NURSI, *Die Worte*. Über die Natur des Menschen, seinen Zweck und die Dinge insgesamt, Köln u. a. 2002; vgl. auch die andere deutsche Übersetzung von NURSI Risale-i Nur online www.lichtstr.de sowie die in Istanbul erschienenen türkischen und englischen Ausgaben; zur Verankerung der Erörterungen Nursis in der islamischen Tradition Bilal KUSPINAR, Nursis Analyse der Freiheit der Gläubigen im Islam, in: Wolf D. ARIES/Rüstem ÜLKER (Hg.),

Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp und Said Nursi: Christentum und Islam im Gegenüber zu den Totalitarismen, Münster 2004, 55-65; allgemein Şükran VAHIDE, *Islam in der modernen Türkei*. Die intellektuelle Biographie des Bediüzzaman Said Nursi, hg. v. Wolf D. ARIES, Ibrahim M. ABU RABI' /R. ÜLKER, Berlin 2009; THE ISTANBUL FOUNDATION FOR SCIENCE AND CULTURE, *The Risale – i Nur »Knowledge, Faith, Morality and the Future of Humankind«* Symposium Papers, Istanbul 2010 (www.sempozyum2010.com).

³⁰ So in Nursis osmanischem Türkisch, das die neutürkische Ausgabe durch *ruh rahatlığı* erläutert (Said NURSI, *Sözler*, Istanbul o. J., 75).

3.2 Die Anerkennung menschlicher Ohnmacht und Armut lässt auf Gott als alleinige Hilfe trauen

Das ermöglicht es, einer Offenbarung wie dem Koranvers Glauben zu schenken »Gott ist der Freund derer, die glauben. Er führt sie aus den Finsternissen hinaus ins Licht.« (Sure 2, 257). Entsprechend charakterisiert Nursi im 23. Wort den Menschen, der sein Vertrauen in Gott setzt: »All seine Bürde vertraut er der Hand der Kraft des absolut kraftvollen Einen an [...], die Hingabe an Gott erfordert das Vertrauen auf Gott [...]« (401) »Man muss sich durch die Zunge der Ohnmacht und Armut an den Fürsorger der Bedürfnisse wenden und Ihn anflehen und ihre Erfüllung von Ihm (Gott) erbitten. Man muss auf den Flügeln der Ohnmacht und Armut zur Station der Gottesanbetung und des Dienstes fliegen [...] Weil der Mensch endlosen Bedürfnissen unterworfen ist und trotz schrankenloser Ohnmacht von zahllosen Feinden heimgesucht wird, und da er trotz schrankenloser Armut an endlosen Bedürfnissen und unzähligen Begierden leidet, bleibt ihm nur die immerwährende Pflicht, Gott anzuflehen.« (403; vgl. 404-406).

Nursi charakterisiert die verständigen Menschen: »Sie verbeugen sich huldigend in ihrer Ohnmacht, und sie werfen sich demütig nieder in Liebe und Bewunderung. Dann bekennen sie ihre Armut und Bedürftigkeit, und sie antworten mit Flehgebeten und Bittgesuchen [...], und sie verkünden: ›Von Dir allein erwarten wir Hilfe!‹« (11. Wort, 170f.).

Entsprechend sichert Nursi von der Anrufung »Im Namen Gottes« zu: »Dieses Wort ist ein erhabener Reichtum, mit dessen Hilfe kannst du dich durch deine unendliche Schwäche und Armut an die unendliche Macht und Gnade fügen, und Schwäche und Armut werden vor dem Thron des Allmächtigen, Gnädigen Herrschers Bittsteller sein, deren Fürbitte erhört wird« (1. Wort, 28).

»Er wird seine Aufgabe schon erfüllen. Du aber bist arm und kraftlos.« »Verbundenheit mit ihm bedeutet Sicherheit [...] Er ist es, der das Leben [...] erschafft. Er ist es, der das Leben bewahrt. Niemand außer ihm! Du möchtest Beweise? Die schwächsten und unbeholfensten Tiere wie [...] Würmer werden am Besten versorgt« (5. Wort, 48 u. 49).

Deshalb ist die Gebetsorientierung entscheidend für den Menschen: »Man gesteht die eigenen Fehler und Schwächen ein und begreift die eigene Unwissenheit« (9. Wort, 65). Und »in Dankbarkeit für den endlosen Segen ... ist wahrer Trost. Man findet Seelenruhe [...]« (68: *rahat-i ruh*)³⁰ entsprechend Eckharts »Gelassenheit«.

3.3 Der Koran lehrt Welt und Mensch als Spiegel des Schöpfers und Manifestation seiner Namen verstehen

Nursi betont (im 23. Wort): »Der Glaube bindet den Menschen an den glorreichen Schöpfer; das ist eine Beziehung. So erwirbt der Mensch Wert kraft der göttlichen Kunst und der Inschriften der fürstlichen Namen (Gottes), die durch den Glauben in ihm offenkundig werden« (397). »Gott schuf den Menschen, um alle Namen Gottes und deren Inschriften zu manifestieren. Er schuf ihn in Form eines Miniatur-Musters des Universums« (398). So wie die Zeichen Gottes im Universum zu finden sind, so sind sie auch im Menschen zu finden.

In seinem Kommentar zum Einleitungsvers der Suren des Koran sieht Nursi eine Erinnerung daran: »Auf dem Antlitz des Universums, dem Antlitz der Erde und dem Antlitz des Menschen sind drei Siegel der Herrlichkeit [...] Das bedeutet, ›Im Namen Gottes, des Gnädigen und Barmherzigen‹ ist das heilige Zeichen der drei Siegel der Göttlichen Einheit [...] Es ist ein Weg für den Menschen, um zum Göttlichen Thron aufzusteigen« (1. Wort, 32). Darauf allein beruht für Nursi die Gelassenheit als »Seelenruhe«: »So ist

die vollständige Erscheinung des Namens der ›All-Gnädige‹ im kleinen Maßstab in der umfassenden Gestalt des Menschen offensichtlich, genauso wie [...] von einem strahlenden Spiegel, der die Sonne reflektiert, gesagt werden kann: ›Dieser Spiegel ist die Sonne‹, um so auf seine Klarheit und sein Strahlen hinzuweisen [...]« (38). »Nur das Licht Seiner Gnade bringt uns Ihm nahe« (39).

Nursi Kommentierung des Koran will darüber hinaus begreifen lassen, »dass gewisse geringfügige Ereignisse im Koran, die in der Form von historischen Vorfällen erwähnt werden«, Hinweise auf die »universalen Prinzipien« sind (20. Wort, 319) – weil »der all-weise Koran [...] im Detail alle Namen manifestierte, die dem Adam (Friede sei mit ihm) gelehrt worden sind« (338).

3.4 Auf Gottes Angebot von Glauben und Treuhänderschaft hin verwirklicht der Mensch seine Würde als Spiegel dieser Erleuchtung

Nursi sagt: Menschen »werden vertrauenswürdige Statthalter Gottes auf Erden durch die Gunst des Glaubens und durch die Treuhänderschaft (Amana)« und werden dann als »die begehrenden, spiegeltragenden Liebhaber einer ewigen, bleibenden Schönheit [...] in die Ewigkeit eingehen.« So Nursi im 11. Wort (171), das er deshalb schließt: »Nimm wahr die Lichter der vorewigen Sonne, die im Spiegel deines Lebens schillern. Geh über dich selbst hinaus durch Liebe zu Gott. Reflektiere das göttliche Licht, ins Zentrum deines Herzens herabgesandt« (175).

Im 23. Wort drückt Nursi diese Verwirklichung der von Gott geschenkten besonderen Würde des Menschen aus: »Wenn das Licht des Glaubens an Gott das Sein des Menschen durchdringt, dann können alle bedeutungsvollen Inschriften auf ihm gelesen werden. Der gläubige Mensch liest die Inschriften bewusst, und durch diese Beziehung lässt er sie andere lesen [...] In dieser Hinsicht wird der unbedeutende Mensch Gottes Ansprechpartner. Er wird zum Gast des Herrgottes, würdig des Paradieses« (398). »Der Glaube an Gott macht den Menschen zum Menschen; ja er macht den Menschen zu einem König« (402).

Nursi findet so in der Formel »Im Namen Gottes, des Gnädigen und Barmherzigen« die Aufforderung »Komme nahe heran an den Thron des Vorewigen und Nachewigen Königs, werde, durch das Mitleid und die Strahlen der Göttlichen Gnade zum Gesprächspartner, dem Freund und dem Geliebten des Königs« (1. Wort, 33).

3.5 Der Körper dient zur Umsetzung der Namen Gottes im Leben

Aus seinem Koranstudium gewinnt Nursi Prämissen wie: »Mache durch dein Leben den Geschöpfen ... die edlen Manifestationen bekannt, die dir von den göttlichen Namen gegeben worden sind« (11. Wort, 173) und zugleich: »Beobachte bewusst die Ehrenbezeugungen der Lebewesen für ihren Schöpfer, bekannt als die Manifestationen des Lebens« (174).

Die universale Perspektive lässt Nursi auf alle natürlichen Ursachen achten und sie doch auf den einen Gott rückbeziehen: »Vertrauen in Gott heißt nicht, die Ursachen insgesamt zurückzuweisen. Vielmehr bedeutet es, dass Ursachen ein Schleier für die Hand der Kraft (Gottes) sind und von ihr abhängen. Zu wissen, dass Ursachen-anpacken ein aktives Gebet ist, heißt die Wirkungen nur vom allmächtigen Gott zu begehren.« Als Resultat aus diesen Überlegungen (im 23. Wort, 401) nennt er – neben »Fürbittgebet mit Zunge und Herz« – auch »ein Feld zu pflügen« eine »Art von aktivem Bittgebet an Namen und Titel

des absolut großzügigen Einen (Gottes)«. Denn letztlich lässt es Gott vom Säen zum Ernten kommen, wenn auch mittels vieler natürlicher Ursachen. So ruft Nursi den Menschen auf: »Integriere, wie ein König, in deine Bittgebete jene des gesamten Universums« (406)!

Auch in seiner Koranauslegung weiß sich Nursi abhängig von Gottes Weisheit und streut deshalb Bittgebete ein, wie: »O Gott! Gewähre uns Verständnis für die Mysterien des Koran, so wie es Dir beliebt und angenehm ist. Und gewähre uns Erfolg im Dienste am Koran.« (20. Wort, 324). Dabei gelingt es ihm durch die Parallelisierung der Namen Gottes, die im Koran und im Universum aufzufinden sind, traditionelle Koranwissenschaft und z. Z. westlich bestimmte Naturwissenschaft positiv aufeinander zu beziehen: »Kommt her, schreitet voran, hängt euch an jeden der Namen und [...] studiert sorgfältig Meine wunderschönen Namen, und macht so eure Naturwissenschaft und euren Fortschritt zu Stufen, auf denen ihr zu jenen Himmeln aufsteigt« (337).

Daraus resultiert eine doppelt fundierte Gelassenheit für Diesseits und Jenseits: »Wer [...] das weltliche Leben richtig erfasst, wird in beiden Welten Heilung finden. Wie schwer auch seine weltliche Last sein mag, er sieht darin die gute Seite, ein Aufenthalt im Wartesaal auf das Paradies, worin er geduldig und nachsichtig in Dankbarkeit für Gott verharnt« (8. Wort, 64).

Das Wichtigste dafür ist die Grundorientierung durch das fünfmalige tägliche Gebet, von der Nursis (im 9. Wort) ausführt: »Ja, die Zeit jedes Pflichtgebets ist der Beginn einer Erneuerung« (65). »Die bedeutungslosen und vergänglichen Dinge werden beiseite gelegt und in Göttliche Obhut gegeben [...]« (67) »gemeinsam mit dem gesamten Universum« (68) – »in harmonischer Gemeinsamkeit aller Geschöpfe« (70).

Das lässt Nursi (im 20. Wort) ausrufen: »Schau auf das große Buch des Universums. Du wirst sehen, dass auf ihm als Ganzes ein Stempel der Einheit (Gottes) zu lesen ist [...], so stützen die Dinge des Universums einander, strecken ihre Hände zum gegenseitigen Beistand aus [...]« (386).

4 Konvergenzen für Antworten auf gesellschaftliche Herausforderungen

Eckhart und Nursi sind beide im höchsten Maße geschulte Theologen ihrer Religionen. Sie sind fest verankert im Christentum und im Islam, die in der Geschichte oft religiös intolerant und patriarchal gehandhabt worden sind. Beide aber tun den Schritt zurück zur Besinnung auf die Offenbarungsschriften und deren Intentionen und arbeiten von daher kreativ ihre Religionskulturen durch. Sie treffen sich dabei in der Gelassenheit als Konfliktlösungsansatz, mit christlicher und mit islamischer Begründung.

4.1 Beispiel Zusammenleben in religiöser Vielfalt

Eckharts Ansatz wendet sich dagegen, die eigenen Interessen wichtiger als andere zu nehmen, sogar in der Frömmigkeit: »Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe« (DW V, 221 = Reden 10). Diese Ausführungen im 10. Kapitel der Reden der Unterweisung, eines der Frühwerke von Eckhart, zeigen, wie bedeutsam die Vielfalt der Formen ist, in denen sich das Wirken aus Gott im Leben als Liebe aktiv umsetzen lässt.

Damals wie heute sind dabei unterschiedliche Handlungs- und Verhaltensweisen von Männern und Frauen im Blick, heute mehr als früher auch unterschiedliche Wege von Konfessionen und Religionen, wenn Eckhart in Kapitel 17 einschärft: »Gott hat der Menschen Heil nicht an irgendeine besondere Weise gebunden. Was eine Weise hat, das hat die andere nicht; das Leistungsvermögen aber hat Gott allen guten Weisen verliehen, und keiner guten Weise ist es versagt, denn ein Gutes ist nicht wider das andere [...] Ein jeder behalte seine gute Weise und beziehe alle (anderen) Weisen darin ein und ergreife in seiner Weise alles Gute und alle Weisen« (DW V, 251f.).

Von *Nursi* wissen wir, dass er für die Freiheit der christlichen Volksgruppen der Griechen und Armenier in Ostanatolien inmitten der Spannungen vor Ausbruch der Gewalttätigkeiten gegen Ende des 1. Weltkrieges eingetreten ist: Ihre Freiheit besteht darin, sie in Ruhe zu lassen und nicht zu unterdrücken, da dies ein Gebot der Scharia ist. Das ist damit für ihn definitiv göttlicher Wille, auch ist der wirkliche Feind für ihn nicht eine christliche Gemeinschaft, vielmehr die Ignoranz, die daraus folgende Armut und die davon abgeleitete Feindseligkeit.³¹

4.2 Schlussbeispiel Zusammenleben von Männern und Frauen

Nursi widmete einem zeitbedingten Konflikt um die islamische Lebensordnung (Scharia) angesichts der Kapitulation des Osmanischen Reiches und des Übergangs zur modernen Republik Türkei (als 27. Wort) seinen *Traktat über unabhängige Rechtsentscheidungen* (*Idjtihad*). Er beginnt ihn: »Das Tor des Idjtihad über das Gesetz ist offen, aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt gibt es sechs Hindernisse« – »in dieser Zeit der Glaubensverleugnung, des Hereinbrechens europäischer Sitten, der Unzahl von Neuerungen und der zerstörerischen Irreleitung ...«.

Weil er überzeugt war von der menschlichen Aufgabe, die Namen Gottes im Leben umzusetzen, hat *Nursi* sich in seinem Traktat gegen nur vermeintlich notwendige Neuerungen gewandt: »Die Scharia ist himmlisch, wurde offenbart, und da ihre Auslegungen die verborgenen Vorschriften bekannt gemacht haben, so sind diese ebenfalls himmlisch« (27. Wort, 614). *Nursi* betont dabei die innere, ethische Bedeutung der Scharia: »Die einfachen Leute brauchen nicht in allen Vorschriften unterwiesen zu werden. Aber sie sollen durch Ermunterung und Warnung an diese heiligen Dekrete erinnert werden« (616). Und: »Dadurch, dass die Scharia eine Barriere gegen die Angriffe der Natur bildet, verändert die Scharia sie [...]« (619).

Am Ende des Traktats deutet *Nursi* einen Ansatz zur Konfliktlösung damit an, dass in Abhängigkeit von verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten sich schon die anerkannten islamischen Rechtsschulen in der Interpretation der Vorschriften der Scharia, die menschliche Umstände – und damit zweitrangige Sachverhalte – betreffen, nach den Umständen

31 Vgl. ebd. VAHIDE (wie Anm. 29), 131ff.

32 619f.; vgl. Christoph ELSAS, Religionsfreiheit und Kopftuch. Denkanstöße aus dem Werk des türkischen Islam-Gelehrten Said Nursi (1876-1960) für das Zusammenleben in Europa, in: *ZMR* 89 (2005) 221-230, hier bes. zu Nursis Traktat »Über islamische Kleidung für Frauen« und seine Erweiterung.

33 Said NURSI, *The Flashes Collection*, Istanbul, 2000, The Twenty-Fourth Flash: On Islamic Dress for Women, 255-265.

34 Dazu LARGIERS Kommentar zu ECKHART, *Werke* (wie Anm. 6), I, 964: Was die Natur nicht vermag, »geschieht in der Überformung des naturhaft gezeugten Kindes durch die ihm von Gott ... eingegossene Seele«.

35 Vgl. LARGIERS Kommentar zu ECKHART, *Werke* (wie Anm. 6), I, 812f. und II, 492 zu »bei«/mhd. bi/lat. apud und »Gleichheit«/mhd. glicheit/lat. aequalitas.

richten, um wie Medizin wirken zu können (617–620). Das betrifft etwa das von den gesellschaftlichen Gegebenheiten abhängige Verhalten zwischen Männern und Frauen.³²

Entsprechend finden wir in Nursis Traktat *Über islamische Kleidung für Frauen* und dessen späterer Erweiterung die Anerkennung kultureller Verschiebungen: Er akzeptierte, dass Frauen teilweise unverhüllt in der Öffentlichkeit ihrer Arbeit nachgehen, wenn das für ihren Lebensunterhalt wichtig ist und sie bei Männern nicht sexuelles Begehren provozieren. Er wollte das nur nicht zur allgemeinen Regel gemacht wissen und betonte mit Blick auf drohende Überfremdung islamischer Werte, dass die hochgeschätzten Eigenschaften der Frauen sich in einer solchen Zeit nur im Schutz der Scharia entfalten könnten.³³

Der primäre Konflikt bleibt der zwischen Leben und Tod, für den Nursi den Lösungsansatz allein im Glauben an die Auferstehung findet, gestützt auf den Aufruf zum Gotteslob im Koran: »Er bringt das Lebendige aus dem Toten, und er bringt das Tote aus dem Lebendigen hervor. Und er belebt die Erde erneut nach ihrem Absterben. Und so werdet auch ihr einst wieder aus dem Grab steigen« (Sure 30, 19; vgl. Nursi, Ergänzung zum 10. Wort, 134ff). Auferstehungsglaube wird auch das entscheidende Kriterium für das vom Äußerer unabhängige Verhalten zwischen Mann und Frau. Zur Ausmalung der Verheißungen für das Paradies gehört im Koran bekanntlich das Zusammensein mit wunderschönen Paradiesjungfrauen. Nursi korrigiert hier volkstümliche Erwartungen der Männerwelt mit Sätzen, die natürlich aus der Perspektive beider Ehepartner gelten: »Beispielsweise mag jemand sagen: ›Diese meine Frau soll meine dauernde Gefährtin sein in einer ewigen Welt und in einem ewigen Leben. Wenn sie nun alt und hässlich geworden ist, macht das nichts, denn sie hat eine ewige Schönheit [...]‹ So wird er sein betagtes Eheweib mit so viel Liebe, Leidenschaft und Fürsorge behandeln, als wäre sie eine wunderschöne Paradiesfrau« (137).

Eckhart hat zum Teil als mittelalterlicher Theologe in seinen Predigten gesellschaftliche Traditionen von der Höherstellung des Mannes gegenüber der Frau aufgegriffen, wie sie sich – antikem Ordnungsdenken entsprechend – auch im Neuen Testament finden: »Den Männern soll das Haupt entblößt sein und den Frauen bedeckt (1 Kor 11, 7 u. 6). Die ›Frauen‹, das sind die niedersten Kräfte, die sollen bedeckt sein. Der ›Mann‹ aber, das ist jene Kraft, die soll entblößt und unbedeckt sein« (DW I, 184 = Pr. 11 Q). Hier knüpft Eckhart beim Vorverständnis seiner Zeitgenossen vor 700 Jahren an, allerdings nur, um sie beim Gewohnten abzuholen für sein Thema: von allem »Dies und Das« zu »lassen«, um die höchste Seelenkraft frei zu haben. In einer anderen Predigt greift er die Traditionen von Antike und Mittelalter auf, dass der Mann das Natürlich-normale ist. Doch dann argumentiert Eckhart gerade mit Gottes Eintreten für das – vermeintlich – als unnormale von der Natur Benachteiligte: »Wo [...] die Natur von ihrem Werke abläßt, da hebt Gott zu wirken und zu schaffen an; denn wären nicht Frauen, so wären auch keine Männer.« (DW II, 64 = Pr. 28 Q)³⁴

Ein weiterer Argumentationsschritt führt zur Gleichheit in der Liebe: »Liebe will nirgends sein als da, wo Gleichheit und Einheit ist. Zwischen einem Herrn und einem Knecht, den er hat, gibt es keinen Frieden, weil da keine Gleichheit besteht. Eine Frau und ein Mann, die sind einander ungleich; in der Liebe aber sind sie gar gleich [...]« (DW II, 47 = Pr. 27 Q). Typisch für Eckhart ist dann der Rückbezug auf die Gott eigene Liebe: »Sankt Johannes spricht: ›Das Wort war bei Gott‹ (Joh. 1,1). Es war völlig gleich und daneben, nicht darunter noch darüber, sondern gleich. Als Gott den Menschen schuf, da schuf er die Frau aus des Mannes Seite, auf daß sie ihm gleich wäre. Er schuf sie weder aus dem Haupte noch aus den Füßen, auf daß sie weder unter noch über ihm wäre, sondern daß sie gleich wäre, auch soll die gerechte Seele gleich bei Gott sein und neben Gott [...] Die nichts gleich sind, die allein

sind Gott gleich, in ihm gibt es weder Bild noch Form. Die Seelen, die in solcher Weise gleich sind, denen gibt der Vater gleich [...]» (DW I, 106 = Pr. 6, Q).³⁵

Dieser Paragraph endet mit den Worten: »Auch soll die gerechte Seele gleich bei Gott sein und neben Gott.« Dieser Satz zeigt, dass in Eckharts Argumentation Liebe und Gerechtigkeit³⁶, die von Gott ausgehen, die Gelassenheit als Konfliktlösungsansatz begründen. Zusammen mit Nursis paralleler Argumentation ist das ein multireligiöser Weg mit interreligiösen Implikationen.

5 Ausblick auf Entsprechungen im Daoismus und im japanischen Buddhismus

Das scheint sich auch bei einem Blick über die monotheistischen Religionskulturen hinaus zu bewähren. Der einleuchtenden Argumentation des Berliner Philosophen Ernst Tugendhat entsprechend reicht »das Universale des Menschlichen [...] so weit wie [...] das Verstehen von Gründen«³⁷, etwa bei daoistischen (alte Schreibweise taoistischen) Schriften des 4. Jh. in China: So »dient dem Mystiker das Sichbewußtmachen der Existenz des Numinosen – mag er es nun das Universum oder Sein oder Tao nennen oder es auch als Gott sehen – als Bezugspunkt, auf den hin er von seinen Wünschen – sei es schlechterdings, sei es einen Schritt – zurücktritt und so versucht, einen Zustand des Seelenfriedens zu erreichen«.³⁸ Tugendhat sieht eine Möglichkeit, auf das »Bewußtsein des radikalen Ungenügens des eigenen Handelns«³⁹ mystisch zu reagieren, »am eindringlichsten vom Taoismus repräsentiert [...]: der Seelenfrieden, der angestrebt wird, ist ein solcher innerhalb unseres normalen Lebens; das Wollen wird nicht verneint, sondern relativiert und eingeschränkt; die Frustrationen werden nicht überwunden, sondern integriert.«⁴⁰ Denn »wer sich vor das vom Tao durchherrschte Universum stellt, wird sich angesichts seiner Immensität der Relativität der Unterscheidungen von ›groß‹ und ›klein‹ bewußt und bringt sich die eigene Geringfügigkeit und Unwichtigkeit zu Bewußtsein [...] Die Taoisten sprechen hier von einem ›Nicht Handeln‹ (wu wei). Gemeint ist nicht Untätigkeit, sondern ein Tun, das möglichst absichtslos ist wie das der Natur«. Das bedeutet »nicht auf Anerkennung aus sein; zweitens, sich nicht unnötige Ziele setzen [...]; drittens, im Wirken nicht auf sich reflektieren (acting without self-consciousness, könnte man auf Englisch sagen): ein Gedanke, der dann vom Zen-Buddhismus aufgenommen worden ist.«⁴¹

Hier ist die Eckhart-Rezeption im japanischen Mahāyāna-Buddhismus mit seinen interreligiös besonders relevanten Zen- und Amida-Traditionen interessant. So hat die Kyoto-Schule der Philosophie von Kitarō Nishida Mitte des 20. Jahrhunderts drei

36 ENDERS, *Gelassenheit* (wie Anm. 6), 82f. Dazu kommt: Wie bei der Liebe gibt es allgemein im Menschenleben zwei Möglichkeiten, mit Bildern umzugehen. Eckhart nennt das die Bilder »mit Eigenschaft« und »ohne Eigenschaft« haben: »Der Mensch hat die Bilder mit Eigenschaft, wenn er sie als sein Eigentum ansieht, wenn er über sie verfügt, sie zu seinen eigenen Zwecken gebraucht«. Wobei gesellschaftliche und persönliche Vorstellungen wie »auch religiöse Übungen mit Eigenschaft vor

gebracht werden können. Durch all dies bindet sich der Mensch an die Eigenschaft ... Der Mensch soll deshalb die Bilder ohne Eigenschaft, ohne Ich-Bindung, haben.«

37 Ernst TUGENDHAT, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie* (Beck'sche Reihe 1726), München 2006 ('2003), 170; vgl. das 4. Kapitel »Endlichkeit und Unendlichkeit in Philosophie und Mystik als Verständnisbrücke zu verschiedenartigen Konzeptionen von Menschenwürde« meiner Einleitung in: ELSAS, *Sterben* (wie Anm. 3).

38 Ebd., 124; vgl. insgesamt den 2. Teil: Zurücktreten von sich (109ff.).

39 Ebd., 121.

40 Ebd., 125.

41 Ebd., 133; vgl. Markus Maria WAGNER, *Ziran und Istlichkeit: Selbstursprünglichkeit bei Laozi und Meister Eckhart*, in meiner Festschrift: Adelheid HERRMANN-PFANDT (Hg.), *Moderne Religionsgeschichte im Gespräch: Interreligiös – Interkulturell – Interdisziplinär*, Berlin 2010, 525–542.

wichtige Eckhart-Bücher aus buddhistischer Perspektive angeregt: das japanische von Keiji Nishitani⁴², das amerikanische von Daisetz Teitaro Suzuki⁴³ und als Marburger Dissertation das deutsche von Shizuteru Ueda⁴⁴. Ich konzentriere mich hier auf das weitere, ganz grundlegend diskutierte Buch von Nishitani *Was ist Religion*⁴⁵, um anzuregen, den Blick nicht auf eine Allianz der so genannten monotheistischen Offenbarungsreligionen zu beschränken.

So möchte ich auf Entsprechungen zu den für Eckhart und Nursi ausgeführten 5 Punkten auch bei Nishitani aufmerksam machen: 1. »Das Gewahrsein dessen, daß das Selbst nichts ist, daß es ohnmächtig ist«, muss 2. »das offene Feld sein [...], daß wir für Erlösung und Liebe von der anderen Seite, von Gott, empfänglich werden« und 3. »unser Selbst [...] von jenseits, durch die Liebe Gottes, erschlossen wird [...] als Mutterschoß – eben dieser Liebe«. (71) Den 4. Punkt formuliert Nishitani parallel für Christentum und Buddhismus: »Wo die Liebe Gottes empfangen wird, sprechen wir von Glaube [...] Im Christentum wird der Glaube als Gnade angesehen [...], der Glaube des ›Dharma‹[...] besagt, daß der Glaube an die Erlösung als solcher ein Gewähren der rettenden ›Kraft des Urgelübes‹ (des rettenden Willens) des Buddha Amida ist.« D. h., »daß die Realisierung des ›Großen Erbarmens‹ des Buddha sowie der Glaube und das Bezeugen beim Menschen wirklich eins, zu einer einzigen Realisierung werden.« (73)

Dem Übergang zur Umsetzung im Leben und zu den Konvergenzen bei gesellschaftlichen Herausforderungen entspricht bei Nishitani der Ansatz bei der »ekstatischen Transzendenz« (274ff.), der »Selbst-Transzendenz« im buddhistischen Sinn: »Dieses Leben muß so, wie es ist, genau der Ort sein, wo nirvana sich vergegenwärtigt« (283). Aus diesem »Außer-sich-Stehen« – Nishitani greift dafür auch Eckharts Wort »Gelassenheit« auf (269f.) – resultiert »die Indifferenz der Liebe«, die »das Unterschiedliche, so, wie es ist, empfängt« (116). Bevor Nishitani auf Eckhart zu sprechen kommt, bemerkt er dazu: »In der buddhistischen Terminologie wird dies *anātman* oder *muga* genannt, d. h. *non-ego* oder Selbst-Losigkeit«, und im Mahāyana-Buddhismus mit Dharma-Leib des Buddha und dem Begriff *Sūnyatā* verbunden: »Sūnyatā ist die ursprüngliche Natur des Ewigen Buddha [...] Der ursprüngliche ›leere‹ und ›gestaltlose‹ Buddha nimmt die Gestalt des ›So-Gekommenen‹ an, sei es die einfache Buddhagestalt im Sambogha-Leib oder die zwiefältige Gestalt des Menschen Buddha [...] Der Übergang von der ›Gestaltlosigkeit‹ in die ›Gestalthaftigkeit‹ meint Selbstlosigkeit und Mitleiden.«⁴⁶

Damit kann – wie monotheistisch bei Eckhart und Nursi – auch nach Nishitanis Argumentation »ein Bereich erschlossen werden, wo einander kontradiktorische Standpunkte zusammen zur Einheit oder vielmehr zur Selbstidentität gelangen und so ihre Erfüllung finden, und zwar gerade indem jeder der beiden seiner eigenen Intention bis zum äußersten Ende unbeirrbar folgt« (424).

42 *Kami to Zettainu* (Gott und das Absolute Nichts), Tokyo 1948, rev. Ausg. Tokyo 1971.

43 *Mysticism. Christian and Buddhist*, New York 1957, repr. 1975; deutsch: *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik*, Berlin 1960.

44 *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh 1965.

45 Jap. 1961; engl.: *Religion and Nothingness*, Berkeley 1980; deutsch: Frankfurt a. M. 1982, rev. Aufl. 1986, hier 120ff. in direkter Bezugnahme.

46 Ebd., 117 mit Anm. 3 auf 428f; entsprechend interpretiert er Eckhart: »Selbst wenn vom absoluten Nichts gesprochen wird, muß es doch im praktischen Leben als das, was innerhalb dieses Lebens stets unmittelbar offensteht, gelebt werden« (124). Er selbst nennt das buddhistische *Sūnyatā* den dem entsprechenden »Ort, wo jeder von uns sich ... realisiert als der konkrete und ganze

Mensch, der er ist, was nicht nur seine Persönlichkeit mit einschließt, sondern auch seinen Leib« (162). Und: »›Person‹ als Selbstzweck ist nicht möglich, ohne die Anerkennung anderer, die ebenfalls Selbstzweck sind« (409).

Zusammenfassung

Meister Eckhart begründet im christlichen Mittelalter die »Gelassenheit« aus dem Geschenk der Gottesgeburt in der Menschenseele. Bediüzzaman Said Nursi begründet im Islam zur Zeit der Gründung der säkularen Republik Türkei die »Seelenruhe« aus dem Geschenk der Gottesgegenwart in der Meditation seiner Offenbarung. Der Vergleich zielt darauf, dass sie sich in der Gelassenheit als Lösungsansatz mit Konvergenzen für Antworten auf gesellschaftliche Herausforderungen treffen. Die Rahmung durch Überlegungen zu antiken und altindischen Traditionen und zur modernen buddhistischen Philosophie der Kyoto-Schule deutet weitere Möglichkeiten des Vergleichs an.

Abstract

In the Christian Middle Ages Meister Eckhart explained ›calmness‹ as a result of the gift of God's birth in the human soul. In Islam at the time of the founding of the secular republic of Turkey, Bediüzzaman Said Nursi explained ›the peace of the soul‹ or calmness as a result of the gift of God's presence in the meditation of His revelation. The comparison is aimed at the fact that these two meet in calmness as a starting point for solutions with convergences for responses to social challenges. Framing this discussion with reflections on antique and ancient-Indian traditions and on the modern Buddhist philosophy of the Kyoto School indicates further possibilities for comparison.

Sumario

En el medioevo cristiano, el Maestro Ecardo justifica el »desasimiento« haciendo referencia al regalo del nacimiento de Dios en el alma humana. Desde la fundación de la República Turca de carácter secular Bediüzzaman Said Nursi justifica la »tranquilidad del alma« en el islam haciendo referencia al regalo de la presencia de Dios en la meditación de su revelación. La comparación muestra que las dos tradiciones coinciden en ver en el desasimiento una solución con convergencias a la hora de buscar respuestas a los desafíos de la sociedad. Otras posibilidades de comparación se desprenden de las reflexiones sobre las tradiciones de nuestra antigüedad y de la de la India así como sobre la filosofía budista moderna de la escuela de Quioto.

Mission und Ökumene

Gemeinsame Wurzel und unterschiedliche Entwicklung

von Martin Honecker

1 Einleitende Vorbemerkung

Zunächst sind einige Vorbemerkungen zur Klärung erforderlich. Ich bin kein Missionswissenschaftler und vertrete keine Theologie der Mission. Mein Fach war in meiner regulären Lehrtätigkeit Ethik und Sozialethik. In der Sozialethik geht es heute weniger um die Verbreitung des Glaubens, als um Globalisierung, weltweite Anerkennung der Menschenrechte, Weltethos, Kooperation oder Konflikt der Kulturen. Daher bin ich auch kein Insider der Diskussion über Mission, sondern argumentiere von einer Außenperspektive her. Es geht also nicht um ein Programm, sondern um eine Problemanzeige. Im Thema Mission verknüpfen sich viele theologische Probleme und Themen. Bei der Bewertung der Mission zeigt sich nämlich immer zugleich das Selbstverständnis einer Kirche und zugleich erfolgt eine Ortsbestimmung der Gegenwart. Mit der Sicht von Mission positioniert sich eine Kirche in Gesellschaft, Geschichte und Gegenwart. Ernst Troeltsch stellte vor mehr als einem Jahrhundert fest: »An dem Missionsproblem gehen alle Probleme des heutigen Christentums in einer besonders lehrreichen Richtung auf. In ihm steckt die Frage nach der Lebensfähigkeit, Zukunftsentwicklung und produktiven Kraft des Christentums, die Frage nach einer möglichen Einheit der Menschheit und vor allem nach der schließlichen Verständigung von Ost und West.«¹

Zum anderen: das Thema Mission wird vornehmlich erörtert aus der Perspektive des Protestantismus, des evangelischen Christentums. Bereits die Wortwahl Protestantismus und evangelisches Christentum verweisen auf ein Problem. Denn dabei wird nicht von evangelischer Kirche gesprochen. Die katholische Sichtweise, die Missionsgeschichte der katholischen Kirche wird weitgehend ausgeklammert. Träger der Mission in der Neuzeit waren im Katholizismus insbesondere die Orden. Seit dem 18. Jahrhundert betrieben im evangelischen Bereich Mission hingegen freie Vereinigungen, Missionsgesellschaften, nicht die Landeskirchen. Das ist dann noch zu bedenken. Auch die orthodoxe Kirche mit ihrer besonderen Weise und Auffassung von Mission bleibt beiseite.

Und schließlich: von vornherein ausgeklammert werden auch zwei besonders schwierige und brisante Themen, nämlich die Judenmission und die Mission unter Muslimen. Es ist kein Zufall, dass im Blick auf Judentum und Islam häufig nicht von Mission, sondern von Dialog, Religionsdialog die Rede ist. Dabei sind die Gründe und Motive unterschiedlich.

Bekanntlich ist heute sowohl in der evangelischen Kirche wie auch im römischen Katholizismus die Judenmission strittig. Die Argumente sind hier nicht zu entfalten. Verwiesen wird auf die Zwangsbekehrung von Juden seit dem Mittelalter. Verschärft wird dieses Argument dann durch den Hinweis, nach Auschwitz und nach der Schoa hätten Christen

¹ Ernst TROELTSCH, *Gesammelte Schriften II. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1913, 780.

das Recht verloren, Juden zu bekehren. Von jüdischer Seite wird kritisch vorgebracht, die Mission sei auch eine Form, das Judentum abzuschaffen. Evangelische Kirchen, beispielsweise die Evangelische Kirche im Rheinland haben daher ausdrücklich und förmlich einen Verzicht auf Judenmission erklärt. Dazu kommt die Annahme, es gebe zwei Heilswege; exegetisch wird dafür auf Römer 9 bis 11 verwiesen. Für die Christen sei der Heilsweg der Christusglaube, für die Juden sei der Heilsweg die Befolgung der Tora, die Freude am Gesetz Gottes. Mit diesen Argumenten kann hier nicht eine eingehende Auseinandersetzung geführt werden. Man sollte sich freilich überlegen und bedenken, ob ein prinzipieller Verzicht auf Judenmission nicht konsequenterweise zum Verzicht auf Mission überhaupt führen muss. Das Judentum seinerseits ist von Hause aus keine missionarische Religion. Israel versteht sich als Zeichen unter Völkern. Ansätze zur Gewinnung von Christen für das Judentum finden sich freilich im 19. Jahrhundert; dabei geht es sowohl um ein Bestreben, die Bestandserhaltung des Judentums zu gewährleisten, als auch darum, das Judentum als »Religion der Vernunft« zur Geltung zu bringen.

Im Islam liegen die Dinge anders. Der Koran kennt keinen dem Neuen Testament vergleichbaren Missionsbefehl. Ins Treffen geführt wird zwar die arabisch »Dawa« genannte Sure 23, 73. Sie spricht von einer Einladung zum Islam: »Und gewiss, du lädst sie zu einem geraden Weg.«. Aber einen ausdrücklichen Missionsauftrag gibt es so nicht. Der Islam kennt zudem nicht die für modernes Christentum und neuzeitliche Gesellschaft selbstverständliche Unterscheidung von Religion und Politik, von Kirche und Staat. Islam ist stets beides, Religion und Politik. Er beansprucht ferner die Regulierung der gesamten Lebensführung. Der Einzelne ist dadurch ganz und gar in die Umma integriert. Nach Mohammeds Tod hat sich der Islam von der arabischen Halbinsel aus durch politische und militärische Eroberungen ausgebreitet. »Mission« war politische Aktion. Wer Muslim ist, muss dies bleiben; Religionswechsel ist im Islam nicht vorgesehen. Aus diesem Grund hat 1948 Saudi-Arabien als Hüterin der heiligen Stätten des Islam der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen nicht zugestimmt. Es gibt kein Menschenrecht auf Religionsfreiheit für den Islam und vor allem nicht die Freiheit des Religionswechsels. Islamische Staaten lassen christliche Mission nicht zu. Christenverfolgungen in islamischen Staaten und Regionen sind bekannt. Hinsichtlich des Islam fehlt also beim Thema Mission und Religionsfreiheit die Reziprozität,

deshalb ist der Islam in unserem Kontext kein Thema. Wenn die beiden Stichworte Judentum und Islam gefallen sind, dann ist damit schon angedeutet, dass bei der Thematik Mission sich heute ganz spezifische Schwierigkeiten auftun. Das ist anhand der Begrifflichkeit weiter zu veranschaulichen.

2 Zum Begrifflichen

Der Terminus Mission ist erst im 16. Jahrhundert geprägt worden. Vermutlich haben ihn erstmals Jesuiten in Umlauf gebracht, um damit die Bemühungen um die Gewinnung Ungetaufter für das Christentum zu bezeichnen. Mission heißt Sendung, Auftrag, und meint die Aufforderung zu einer bestimmten Handlung.² Dieser Auftrag ist die Annahme des christlichen Glaubens und die Bekehrung zum Christentum durch die Taufe. Der Konfessionswechsel, der Übertritt von Getauften zu einer anderen Kirche nennt man Konversion. Am ehesten entspricht dem heutigen Begriff Mission im Neuen Testament das Wort Apostole, apostellein, Sendung und senden. Apostolat und Mission sind freilich nicht identisch, da das Apostolat an die Sonderstellung der Apostel gebunden ist. Äquivalent zu Mission ist im Neuen Testament auch euangelizein, evangelisieren, also Evangelisation.

Der Auftrag, das Evangelium zu verkündigen und zu bezeugen ist freilich umfassender als die Terminologie missionieren, Mission.

Inzwischen wird das Wort Mission freilich auch säkular verwendet. Im Völkerrecht benennt Mission einen diplomatischen Auftrag. Mission dient auch davon abgeleitet zur Bezeichnung einer Auslandsvertretung, eines Gebäudes. Der Leiter einer diplomatischen Mission wird Missionschef genannt. Der amerikanische Präsident George W. Bush erklärte das Ende des Irakkrieges auf einem Flugzeugträger mit dem Satz: Mission erfüllt, »mission accomplished«. Gängig sind Redeweisen wie die von der Sendung des weißen Mannes oder die von der besonderen Mission der USA, weltweit für Frieden und Demokratie zu sorgen. Entwicklungshelfer sind heute auch auf ihre Weise Missionare, da sie eine bessere Gesellschaft schaffen sollen und wollen und dem Frieden und der Gerechtigkeit in der Welt zu dienen sich berufen wissen. Schließlich noch eine bemerkenswerte Lese Frucht; Theodor Heuß äußerte sich vor einem Jahrhundert über den Künstler Karl Osthaus und sein »zäh naives Missionsbedürfnis, die bessere Welt mit besseren Stühlen und besseren Tapeten sicherzustellen.« Mission kann somit ganz allgemein Sendung, Auftrag heißen.

Wenn im Folgenden über Mission gesprochen wird, dann geht es um eine besondere Sendung, nämlich um die christliche Mission, die Weitergabe des Evangeliums.

Ökumene scheint dagegen ein eindeutigeres Wort zu sein. Das griechische Verb Oikein, wohnen liegt dem Substantiv Ökumene zugrunde. Schon im 5. Jahrhundert vor Christus wurde Ökumene für die »bewohnte« Erde gebraucht. Dem Wort entspricht sowohl der alte Begriff katholisch wie das moderne Wort global, Globalität. Was meinen wir also, wenn wir von Ökumene reden? Verstehen wir darunter die gesamte Menschheit, das was der Ökumenische Rat der Kirchen einmal »Säkularökumenismus« nannte, das gemeinsame Eintreten für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung? Oder bezeichnen wir damit die Ökumene der Religionen, die Ökumene der abrahamitischen Religionen, von Juden, Christen und Muslimen? Oder geht es um die Ökumene, die Einheit der Kirchen? Auch das Wort Ökumene bedarf also einer Klärung. Unser heutiges Verständnis von Ökumene wie die ökumenische Bewegung insgesamt sind außerdem ein Erzeugnis der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und vor allem des 20. Jahrhunderts.

Und sodann: Was Mission betrifft, so kann man in verschiedener Hinsicht Fragen stellen. Zunächst einmal, wer ist Träger der Mission, wer missioniert? Die Antwort auf diese Frage scheint klar zu sein: Es ist die Mission der Kirchen. Nun waren freilich im Katholizismus Jahrhunderte lang Träger der Mission missionierende Orden, Dominikaner, Franziskaner, Jesuiten mit unterschiedlichen Missionsstrategien. Im Protestantismus sind es seit dem 18. Jahrhundert, angetrieben von Pietismus und Erweckungsbewegung, Missionsgesellschaften. Die Frage nach dem Subjekt der Mission ist also nach wie vor klärungsbedürftig. Sodann: was ist das Ziel der Mission? Was soll erreicht werden? Seelenrettung, kulturelle und zivilisatorische Besserung, quantitative Vergrößerung und Vermehrung der Kirche? Sodann stellt sich die Frage nach der Missionsmethode: Wie soll missioniert werden? Und schließlich zeigt sich, dass Mission vom jeweiligen Kontext abhängig ist: Unter welchen Bedingungen, in welchem Rahmen geschieht Mission? Diese prinzipiellen Fragen der Mission nach dem wer, was, wie und unter welchen Rahmenbedingungen, in welchem Kontext sie sich ereignet, werden im Folgenden nicht schematisch behandelt werden. Aber sie sollen sozusagen als Leitfragen im Gedächtnis behalten werden.

2 Literatur: Artikel Mission, TRE 23, 1994, 18-80; Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009; ältere Literatur: Gerhard ROSENKRANZ,

Die christliche Mission. Geschichte und Theologie, München 1977; Horst BÜCKLE, *Missionstheologie*, Stuttgart 1979.

3 Die unlösbare Verbindung von Mission und Ökumene

Kardinal Walter Kasper betonte: »Weltmission und Ökumene gehören von Anfang an wie zwei siamesische Zwillingen zusammen.«³ Das ist zutreffend. Der Schluss des Matthäusevangelium: »Geht hin in alle Welt, machet zu Jüngern alle Völker, tauft sie und lehrt sie halten, was ich euch befohlen habe,« (Mt 28,19) ist dafür der entscheidende Beleg. Mission und Ökumene sind in ihrer Sendung eins. Das gilt ebenso für die Weltmissionskonferenz von Edinburgh vom 14. bis 23. Juni 1910. Man sieht in dieser Konferenz geradezu die Geburtsstunde der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts. Sie war eine Initialzündung für die Ökumene. Denn 1910 kamen im Versammlungssaal der »United Free Church of Scotland« mehr als 1200 Teilnehmer zusammen. 500 Teilnehmer waren Briten, 500 kamen aus den USA, 170 waren kontinentale Teilnehmer, dazu kamen australische, neuseeländische und südafrikanische Delegierte. Nur 17 Teilnehmer stammten aus den »Missionsfeldern«. Die Weltmissionskonferenz stand noch völlig im Zeichen des Kolonialismus. Auf dem Hintergrund des kolonialistischen Konzepts war das Ziel von Mission die Verkündigung des Evangeliums an die »Heiden« und die Ausbreitung der westlichen Zivilisation. Ein Anlass zur Verständigung waren Streitigkeiten auf den Missionsfeldern und die Konkurrenz der verschiedenen Missionsgesellschaften. Die evangelische und anglikanische Pluralität war gegeben. Hingegen waren die römisch-katholische wie die orthodoxe Kirche überhaupt nicht eingeladen und vertreten. Angetrieben wurde die Konferenz durch den Enthusiasmus von zwei Persönlichkeiten. Das war einmal der Präsident der Konferenz John Mott (geboren 1865 Livingstone Manor, New York, gestorben 31.1.1955 Orlando in Florida), ein amerikanischer Methodist. John Mott hatte 1900 die Programmschrift *The Evangelisation of the World in this Generation* veröffentlicht. Er war zuerst Missionar, dann 1889 bis 1915 Studentensekretär des YMCA (Young Mens Christian Association), des CVJM. Für seinen Einsatz für die Einheit der Christen, für Gerechtigkeit und den Weltfrieden erhielt er 1946 den Friedensnobelpreis. Bei der offiziellen Konstitution des Weltrats der Kirchen 1948 wurde er zum Ehrenpräsidenten ernannt. Ihm zur Seite stand als Sekretär 1910 Joseph H. Oldham (1874-1969). Die Konferenz hatte nur beratenden Charakter für die entsendenden Kirchen und Missionsgesellschaften. Gleichwohl gingen von ihr entscheidende Impulse und Anstöße aus. Der Bericht zur »Zusammenarbeit und Förderung der Einheit« machte nämlich eindrucklich auf das Problem der kirchlichen Einheit aufmerksam. Es sei »das Ziel aller missionarischen Arbeit, in jedem nichtchristlichen Land eine einzige ungespaltene Kirche Christi wachsen zu sehen.« In Edinburgh hatte man vereinbart, keine Debatten über Fragen der Kirchenordnung und Lehre zu führen, sofern darüber kein Konsens bestand. Der ekklesiologische Dissens wurde also ausgeklammert. Ebenso war 1910 bewusst Lateinamerika kein Thema. Das ist bemerkenswert, weil in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus Lateinamerika mit der »Theologie der Befreiung« oder den »Theologien der Befreiung« wichtige missionstheologische Impulse kamen. Lateinamerika galt als katholischer Kontinent. Ein unausgesprochener, heimlicher Antrieb war damals zweifellos die Konkurrenz von Missionaren, Missionsgesellschaften und Kirchen vor Ort. Vor allem für China ist anschaulich belegt, wie Missionare bei den Mandarin

3 Walter KASPER zitiert in: *Herderkorrespondenz Spezial* 1 (2010): »Versöhnt verschieden? Perspektiven der Ökumene«, 39.

4 Vgl. z. B. Roman MALEK, Konfessionalismus und die chinesische Kritik am Christentum im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zu einem verkannten Aspekt der Christentumsgeschichte in China, in: Mariano DELGADO/Hans

WALDENFELS (Hg), *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche*. Festschrift für Michael Sievernich, Fribourg/Stuttgart 2010, 163-190.

sich um Einfluss bemühten.⁴ Überdies war die denominationelle Zersplitterung der Missionsgemeinden offenkundig. Insofern war in der Tat Mission ein wesentlicher Impuls für die Einigungsbestrebungen und für die Ökumene.

Edinburgh führte zum Ausbau eines internationalen Kommunikationsnetzes. Es wurde ein Fortsetzungsausschuss eingesetzt. Der erste Weltkrieg unterbrach die Zusammenarbeit über nationale Grenzen hinweg. Erst 1921 wurde dann ein Internationaler Missionsrat gegründet. Der Internationale Missionsrat wurde 1961 in New Delhi in den Ökumenischen Rat der Kirchen integriert als »Konferenz für Weltmission und Evangelisation«. Zwischen Edinburgh und dem Ökumenischen Rat der Kirchen bestand somit sowohl eine personale Kontinuität (in den Personen John Mott, Oldham), als auch eine institutionelle Verbindung. Damals war die Missionsbewegung von einem optimistischen Fortschrittsgedanken getragen. Man hielt die Missionierung der gesamten Welt – John Mott – »in einer Generation« für möglich und erreichbar. Ziel war ferner die »Christianisierung des nationalen Lebens«. Dieser Zukunftsenthusiasmus ist inzwischen heute gebrochen. Die Auswirkungen der Globalisierung werden nicht nur begrüßt, sondern mit düsteren Befürchtungen begleitet. Weiterhin ist festzustellen, dass weltweit betrachtet das Christentum keineswegs im Vordringen ist, Erfolge der Mission oft nicht erkennbar sind, ja dass ein Rückgang des Christentums besonders in der westlichen Welt, gerade in Europa, zu beobachten ist. Dafür stehen Zeitdeutungen wie Entchristlichung und Säkularisierung. Statt von einer »Mission in Übersee« ist jetzt formelhaft die Rede von »Mission in sechs Kontinenten« oder gar davon, dass Deutschland Missionsland geworden sei. Doch ehe auf aktuelle Fragestellungen und Probleme einzugehen ist, empfiehlt sich ein Rückblick auf die Geschichte der Mission.

4 Rückblick auf die Geschichte der Mission

Ein Blick auf die Geschichte der christlichen Mission legt erhebliche Wandlungen offen. Die Vorstellungen von Mission haben sich tiefgreifend gewandelt. Eine unmittelbare Anknüpfung an das Neue Testament und dessen Aussagen zur Mission ist deshalb nicht sinnvoll. Zwischen den Anfängen steht die lange Geschichte der Mission und auch die Ausbildung des besonderen Typus neuzeitlicher Mission. Urbild und Prototyp des Missionars im Neuen Testament ist der Apostel Paulus. Man muss sich allerdings dessen bewusst sein, dass Paulus mit seiner Lebensführung schon im apostolischen Zeitalter eine singuläre Existenz und Erscheinung war. Er kann nicht Modell für gegenwärtige Wahrnehmung von Mission sein, auch wenn er stetiger Mahner, Zeuge für die Verantwortung des Christen ist, den Glauben zu bezeugen und das Evangelium zu bekennen. Ferner ist zwischen der Ausbreitung des Christentums bis zur konstantinischen Wende und nach der konstantinischen Wende und der Entstehung der Reichskirche zu unterscheiden. Denn in der Reichskirche ändern sich Verständnis und Praxis der Mission fundamental und radikal.

Der Apostel Paulus hat dem christlichen Glauben den Weg in die heidnische, nicht-jüdische Gesellschaft geöffnet und gewiesen. Dabei knüpfte er mit seiner Verkündigung zunächst an bei den vor Ort vorfindbaren jüdischen Gemeinden. Es ist daher nicht zu verkennen, dass die Ausbreitung des Christentums zunächst auf Kosten des Judentums geschah. Dass Nichtjuden, Heiden zur christlichen Gemeinde, die ursprünglich eine innerjüdische Sekte war, hinzukamen, wurde ermöglicht durch die Eigenart des christlichen Glaubens. Der christliche Glaube orientiert sich am Individuum, an der jeweiligen Person. Er lehrt weder einen Familienkult noch einen Staatskult. Damit relativiert der Glaube alle innerweltlichen Grenzen, die von Juden und Nichtjuden, Heiden, von Mann und Frau, von

Freien und Sklaven.⁵ Es ist eine offene Frage, warum sich das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten so erfolgreich ausgebreitet und gegen die pagane Antike durchgesetzt hat. Warum haben sich die Mysterienreligionen nicht durchgesetzt? Dabei ist ursprünglich nicht von einer systematischen Missionsstrategie der ersten Christen auszugehen. Vielmehr war die Ausbreitung des Christentums ein Lebensvorgang. An erster Stelle wird man den persönlichen Eindruck, den einzelne Christen auf Nichtchristen ausübten, in Anschlag bringen müssen.⁶ Es waren Wandercharismatiker, Asketen, Mönche, deren exemplarische Lebensführung beeindruckte. In ländlichen Gebieten und außerhalb der Reichsgrenzen wurde das Christentum durch Mönche und Asketen verbreitet. Zahlreiche spätantike Mönchsviten belegen dies. Dazu kommen »Netzwerk-Konversionen« im Rahmen von Familien – Taufe des ganzen Hauses. Zum zweiten ist es wohl ein Grund gewesen, dass das Christentum mit seinen einfachen Lehren gerade auch einfachen Menschen zugänglich war. Es vermittelte keine Geheimlehren und setzte keine besondere philosophische Bildung und Kenntnisse voraus. Die Zuwendung zum Christentum brachte folglich einfachen Menschen einen »Identitätsgewinn«. Dennoch war drittens das Christentum keineswegs Religion für Ungebildete. Christlicher Glaube ist kein blinder Glaube, er öffnet sich dem Denken. Er weist beispielsweise Fragen nach dem unerklärlichen Rätsel des Bösen, dem mysterium iniquitatis keineswegs ab. Die patristische Theologie war fähig, sich kritischen Fragen und Denkproblemen zu stellen. Viertens überzeugte das Christentum durch klare Maximen der Lebensgestaltung. In ihnen ging es um das Zusammenleben in Ehe und Familie, um den Schutz der Schwachen, einschließlich des Embryo, um die Fürsorge für Kranke; besonders das einfache Leben der Asketen war werbend. Damit verband sich ein sozialdiakonisches Wirken in der Gemeinde, die Fürsorge für Witwen und Waisen, die Armenfürsorge. Das Wort Almosen wurde zunächst von Juden und Christen verwendet, ehe es in den griechischen und lateinischen Sprachgebrauch einwanderte. Das Christentum war sensibilisiert für benachteiligte Gruppen. Sechstens leisteten Taufe und die später mit dem Bußinstitut verbundene Vergebung individueller Schuld eine Hilfe bei der Bewältigung von Lebensfragen, einschließlich der Deutung des Todes. Dies alles schuf siebteins ein neues Einheits- und Zusammengehörigkeitsgefühl in der Gemeinde und in der Kirche. Die Kirche war als Organisation flexibler und durchlässiger als politische Institutionen. Die Christen verstanden sich als neues Volk und »drittes Geschlecht«.⁷ Es war also vor allem ein Lebensstil, ein Lebensgefühl, ein Einheitsbewusstsein, welche das Christentum so attraktiv machten. »Missionarisch« attraktiv war also vor der konstantinischen Wende die Lebensführung von Christen und das Beispiel und Vorbild christlicher Gemeinden. Die Ausbreitung des Christentums geschah sozusagen von selbst aufgrund des Angebots an Lebensorientierung und Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, welche der christliche Glaube bot.

Mit der Reichskirche änderte sich dies entscheidend. Aus der vom Staat unabhängigen, immer wieder auch unterdrückten Religion wurde die Reichsreligion. Das veränderte auch den Charakter von Mission fundamental. Das gesamte öffentliche Leben wurde christianisiert. Das Christentum wurde zur Staatsreligion. Es wird zum Integrationsfaktor des Reiches, des Imperium Christianum. Seit den Kaisern Theodosius und Justinian wurde das Christentum für das Bürgersein verpflichtend. An die Stelle der Mission tritt nun die Unterwerfung unter den kaiserlichen Willen. Wer im Reich leben will, hat den orthodoxen Glauben anzunehmen. Heiden und Häretiker werden als Reichsfeinde verfolgt. An die Stelle der Mission tritt faktisch die Ketzergesetzgebung. Augustin zog daraus die Folgerung, das römische Reich sei von Gott zum moralischen Erzieher unter den Völkern bestimmt.⁸

Dieses byzantinische und römische Selbstverständnis übernahmen dann auch die germanischen Völker. Die Annahme des Christentums durch die Taufe des Frankenkönigs Chlodwig

498 war politisch motiviert. Karl der Große zwang die Sachsen zur Annahme des Christentums. Später führte diese Sicht der Aufgabe der Mission bei der Ausdehnung des Reiches nach Osten sogar zu einer »Schwertmission« und zu den Kreuzzügen gegen die Slawen.

Außerhalb des Reiches, etwa in Persien und in Indien, breitete sich das Christentum nach wie vor wie in der vorkonstantinischen Zeit aus, nämlich durch Beispiel und individuelle Überzeugung. Dabei blieben die Christen zumeist eine Minderheit in einer nichtchristlichen Umwelt. Eine erhebliche Rolle spielte bei der Ausbreitung des Christentums der Handel, da sich das Christentum entlang den Handelsrouten ausbreitete.

Eine erneute wesentliche Änderung bringt die Entdeckung des Seewegs nach Indien durch die Portugiesen 1498 und insbesondere die Entdeckung Amerikas durch Kolumbus 1492. Darauf reagierte als erstes die römisch-katholische Mission. Das evangelische Verständnis hingegen verharrte beim Territorialprinzip. Auf evangelischer Seite wurden die katholischen Missionsbemühungen sogar mit äußerstem Misstrauen betrachtet. Den Reformatoren ging es um die Reform der Kirche, nicht um Weltmission. Frühe lutherische Theologen vertraten die Überzeugung, die Apostel hätten bereits die gesamte Welt evangelisiert, einschließlich der Indianer Amerikas.⁹ Auch der große Theologe Johann Gerhard (1582–1637) war dieser Überzeugung.

Ein neuer Anstoß zur Mission kam dann vom Pietismus. Der Aufklärung und aufgeklärten Theologen lag der Gedanke der Mission hingegen ganz fern¹⁰. Aufklärung schätzte alle Religionen in ihrem Wert und in ihrer Bedeutung gleich ein. Voran ging der Mission des Pietismus zeitlich die reformierte holländische Kolonialmission. Der Pietismus betonte die Seelenrettung. August Hermann Francke schickte 1706 erstmals von Halle aus zwei Missionare in die dänische Handelskolonie Tranquebar. Zinzendorf betrieb als Herrnhuter bewusst Mission unter den Indianern in Amerika. Erste Missionsgesellschaften entstanden im 18. Jahrhundert dann in England. Dabei spielte die Erweckungsbewegung die entscheidende Rolle. Der Erweckung ging es um die Errettung der Seelen von Heiden vor dem Jüngsten Gericht. Zugleich war die Erweckungsbewegung überdenominationell. Konfessionszugehörigkeit, Bekenntnisstand traten zurück hinter der Unterscheidung von Bekehrten oder Unbekehrten, Gottlosen, Verlorenen. Die 1815 gegründete Basler Missionsgesellschaft vereinte interkonfessionell württembergische Lutheraner und reformierte Schweizer. Denn entscheidend war das Herz, die Glaubensentscheidung. Die neuen Missionsgesellschaften bildeten sich neben den Kirchen und wurden von den Kirchen teilweise mit Misstrauen betrachtet. Geprägt waren sie von der Spiritualität der Erweckung. Häufig waren prämilleniare Vorstellungen von der nahen Wiederkunft Christi leitend, die durch die Mission beschleunigt werden könnte. Dafür steht der Begriff »Glaubensmission«. James Hudson Taylor gründete 1865 die China-Inland-Mission als Glaubensmission. Zu den denominationell übergreifenden Missionen gehört in Deutschland die Liebenzeller Mission. Im 20. Jahrhundert entstanden dann pfingstlich-charismatische Missionen, die derzeit vornehmlich in Afrika und Lateinamerika sehr aktiv sind. Diese aus dem Pietismus hervorgegangenen Missionsgesellschaften und Missionare verkörpern eine eigene Auffassung vom Ziel der Mission und einen eigenen missionarischen Stil. Sie sind allerdings ein typisch neuzeitliches Phänomen.

Neben den Auswirkungen des Erweckungs- und Seelenrettungsmotivs ist ein weiterer zentraler Grund für die Mission im 19. und 20. Jahrhundert anzusprechen, nämlich der

⁵ Galater 3,28.

⁶ Christoph MARKSCHIES, *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?*, Leipzig 2004, v. a. 49ff.

⁷ JUSTIN, *Dial.* 119, 4; 123, 1.

⁸ AUGUSTIN, *De civitate Dei* 5, 13.

⁹ Philipp NICOLAI (1556–1608), *De regno Christi* 1598.

¹⁰ Vgl. die Ringparabel in Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise.

Kolonialismus. Die moderne Mission, und zwar aller Konfessionen, erlebte einen Aufschwung und eine Förderung durch die Kolonialbewegung und den Imperialismus. Eine ganz wichtige Voraussetzung dafür war die verkehrstechnische Erschließung der Welt, sowie die Industrialisierung und der Bedarf an Rohstoffen. Missionare waren oft Vorboten der Kolonialisierung. Kolonisierte sollen gesagt haben: »Zuerst hatten wir das Land, und ihr hattet die Bibel. Jetzt haben wir die Bibel und ihr habt das Land.«¹¹ Das Bestreben nach kolonialer Expansion führte zur politischen Unterstützung und finanziellen Förderung von Mission. Begründet wurde dies mit dem Argument, die Völker in Afrika und Asien zur Kultur zu erziehen. Manche Staaten ließen außerdem in ihren Kolonien nur eigene Staatsbürger als Missionare zu (z. B. Belgien im Kongo). Die Verquickung von Mission und Kolonialismus ist ein düsteres Kapitel. Gert von Paczensky statuiert: »Fromm, gütig, segenspendend, fürsorglich – so das traditionelle Bild christlicher Missionare in der farbigen Welt. Doch der Schein trügt. Missionen waren Verbündete des Kolonialismus, oft sogar grausame. Sie halfen, alte Kulturen zu zerstören, Menschen zu entwurzeln, Familien und ganz Völker zu spalten.«¹² An dieser Kritik ist nichts zu beschönigen. Die beiden Weltkriege haben diese Ära der Missionsgeschichte beendet. Die Hypothek dieser Geschichte besteht aber weiter. Auf diesem Hintergrund sind gegenwärtige Probleme der Mission zu reflektieren.

5 Umstrittene und angefochtene Mission

Inzwischen gibt es Stimmen, die prinzipiell bestreiten, dass europäisches Christentum überhaupt noch das Recht habe, in anderen Kontinenten zu missionieren. Die Zeit des Missionars als Agenten einer organisierten christlichen Bekehrung außereuropäischer Bevölkerungen scheine zu Ende zu sein. Solche Art von Mission wäre letztlich theologischer und kirchlicher Imperialismus. Zugespißt besagt dies: europäische Christen sollen heute nicht mehr missionieren, sondern demissionieren, abdanken, verzichten. Albert Schweitzer kennt nur noch ein ethisches Motiv für Mission: Sühne und praktisch tätige Nächstenliebe. »Da gibt es nur eine Sühne, ein Wiedergutmachen, dass wir den Heiden, die die Christen als reißende Wölfe haben kennen lernen, Hirten schicken, die sie weiden auf der Aue des Evangeliums. Die Mission ist nur ein Schuld- und Sühnopfer, das noch viel zu gering ist.« »Mission treiben, heißt, die Pflichten der Menschlichkeit an unseren Brüdern in der Ferne zu erfüllen.«¹³ Allerdings spricht Schweitzer auch von einer Erziehung zu einer »höheren Lebensweise«. Wiedergutmachung und Hilfsbereitschaft sind zwar sicherlich eine Motivation für Mission, aber als einzige sind sie nicht zureichend. Zwar ist die historische Schuld, die durch die Verbindung der Mission mit dem Kolonialismus entstand, nicht zu leugnen und zu verdrängen. Man kann also nicht so tun, als sei das Thema Mission heute noch genauso unverändert zu verstehen wie in den Anfängen des Christentums. Dazu hat sich in der Missionsgeschichte zuviel ereignet und verändert. Man muss vielmehr Mission im heutigen, gegenwärtigen Kontext reflektieren. Dabei treten eine Reihe von Dilemmata zutage.

¹¹ Gert von PACZENSKY, *Verbrechen im Namen Christi*. Mission und Kolonialismus, München 2000, 293. Aus Neuseeland soll der Satz stammen: »Während wir unter dem Einfluss der Mission zum Himmel schauten, kamen eure (der Missio-

nare) Brüder und nahmen uns das Land weg.«

¹² PACZENSKY, *Verbrechen* (wie Anm. 11), Umschlagtext.

¹³ Albert SCHWEITZER, *Von der Mission*. Werke aus dem Nachlass, München 2003, 340.

¹⁴ Vgl. Theo SUNDERMEIER, *Konvivenz und Differenz*. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft, Erlangen 1995.

1 Zunächst ist ein Grundkonflikt über das *Ziel* von Mission zu bedenken. Er stammt bereits aus dem 19. Jahrhundert. Für Pietismus und Erweckungsbewegung war das Ziel von Mission die Seelenrettung von einzelnen Bekehrten. Paradigmatisch dafür ist die Glaubensmission. Dagegen ging es anderen, liberalen Missionsgesellschaften, wie der Berliner Missionsgesellschaft, die seit 1882 in China aktiv wurde, oder der Ostasienmission darum, das Christentum auch in anderen Kulturen und Lebensformen heimisch zu machen. Die Ostasienmission wurde 1884 in Weimar als »Allgemeiner Evangelisch-Protestantischer Missionsverein« gegründet und formulierte als Zweck in § 2 der Statuten, »christliche Religion und Kultur unter den nichtchristlichen Völkern auszubreiten in Anknüpfung an die bei diesen schon vorhandenen Wahrheitsmomente.« Arbeitsgebiete waren China und Japan. Will man eine andere Kultur in ihrem Eigenwert achten, dann gilt es zuerst, diese zur Kenntnis zu nehmen und ihre Besonderheit zu respektieren. Missionare haben deswegen oftmals wichtige Beiträge zur Religionsethnologie und zur Erforschung fremder Kulturen erbracht. Voraussetzung dafür ist freilich das Bemühen, den Fremden wahrzunehmen und zu verstehen.¹⁴ Dabei geht es um interkulturelle Kommunikation. Man kann im Konflikt über die Ziele der Mission um die Grundposition idealtypisch unterscheiden zwischen Evangelikalen und dialogorientierten Ökumenikern, oder auch Fundamentalisten und Modernisierern. In Deutschland gab es deswegen heftige Auseinandersetzungen, die ausgelöst wurden durch das Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rats der Kirchen und die Betonung von Dialog und Entwicklungshilfe als Aufgabe der Mission. Hinter diesem Konflikt stehen auch theologische Differenzen um Schriftverständnis, Autorität und Auslegung der Bibel, Einzigartigkeit Christi und die einzigartige Rolle der christlichen Gemeinde bei der Erlösung und für die Mission. Bereits 1917 hatten in den USA evangelikale Denominationen eine »International Foreign Mission Association of North America« gegen die kulturoffenen, »liberalen« Missionsgesellschaften gegründet. Nach der von Peter Beyerhaus verfassten »Frankfurter Erklärung«, 1970, ist allerdings die »Lausanner Verpflichtung«, 1974 offener. Sie wurde auf einem von Billy Graham organisierten Kongress für Weltevangalisation in Lausanne verabschiedet. Ziel und Inhalt der Mission sind also theologisch strittig.

2 Auch *wer* missioniert werden soll, ist umstritten. Immer wieder wurden und werden in Asien und Afrika durch protestantische, aber auch katholische Missionare Christen aus einheimischen Kirchen abgeworben. Die orthodoxen Kirchen verurteilen dies als Proselytismus und berufen sich dagegen auf das Recht des kanonischen Territoriums. Proselytismus ist ein heikles Thema. Dabei spielen Angebote der Entwicklungshilfe und der Bildung als Anreize eine wesentliche Rolle. Gerade auch im Blick auf Ökumene kann man das schwierige und strittige Thema des Proselytismus nicht mit Schweigen übergehen.

3 Das Spannungsverhältnis von Mission und Entwicklungshilfe wurde schon erwähnt. Gustav Warneck (1834-1910), der Begründer der deutschen evangelischen Missionswissenschaft, konstatierte bereits 1881, es scheine »der Missionssinn um so größer, je größer der überseeische Handel ist.« Globalisierung ist ein ökonomisches Faktum. Im Zeitalter der Globalisierung kommt Mission aber nicht vorbei an weltweiten Problemen wie Migration, Armut, ökologische Katastrophen, Verteilungskämpfe, Wassermangel, Rassismus, AIDS, und nicht zuletzt fundamentalistischer Gewalt. Kirche und Mission können vor diesen Weltproblemen nicht die Augen schließen. Es geht nicht mehr allein und bloß um Seelenrettung, sondern um Hilfe für den ganzen Menschen. Diese Probleme haben wir heute aber auch im eigenen Land, z. B. Migration, ökologische Schäden. Mission ist zur Herausforderung im eigenen Haus geworden. Denn Christen und Kirchen können die Verantwortung für die Einhaltung der Menschenrechte gerade vor Ort nicht verweigern und müssen Hilfsangebote machen. Die Alternative Mission oder Entwicklungshilfe, Evangelisation oder

tätiger Einsatz für Notleidende, Arme, Benachteiligte ist dadurch überholt. Die Frage ist lediglich noch, ob in den Aktivitäten von Diakonie, Hilfe, Anwaltschaft für Menschenrechte der Auftrag der Mission, die Verkündigung des Evangeliums und der Ruf zum Glauben überhaupt noch kenntlich sind.

Eine besondere Erwähnung verdient die ärztliche Mission. Ihre Anfänge finden sich im 19. und 20. Jahrhundert in Großbritannien und in den USA. Der Gedanke einer deutschen ärztlichen Mission geht zurück auf Theodor Christlieb.¹⁵ Das Deutsche Institut für ärztliche Mission mit dem Paul Lechler Krankenhaus in Tübingen ist konfessionell evangelisch geprägt. Gerade auf dem Feld der ärztlichen Mission ist Ökumene heute eine spezielle Herausforderung.

4 Ein besonderes Thema ist das Verhältnis von Mission und Bildung. Ein wichtiges Mittel der Mission war im 19. Jahrhundert die Errichtung von Schulen und Bildungseinrichtungen durch Missionare. Missionsschulen hatten eine besondere werbende Kraft. Zugleich stellt sich allerdings die Frage der Entfremdung der Missionsschüler von der einheimischen Kultur. Umgekehrt kann die Begegnung mit fremden Kulturen, zumal mit einer Hochkultur genauso zur Infragestellung der eigenen Religion und Kultur veranlassen. Aus Missionaren wurden dann kritische Religionswissenschaftler.¹⁶

5 Diese Überlegungen spitzen sich zu auf die Frage nach dem Verhältnis von Mission und Dialog, Religionsdialog. Mission beruht auf dem Wahrheitsanspruch des Evangeliums. Wie steht es dann um den Wahrheitsanspruch anderer Religionen. Ernst Troeltsch reflektierte die »Absolutheit des Christentums«¹⁷ und kam zu dem Schluss, es gebe keine Alleingeltung des Christentums. Er bestreitet darum einen Exklusivitätsanspruch des Christentums und des christlichen Glaubens. Heute werden aufgrund solcher Überlegungen inklusive und pluralistische Religionstheorien vertreten. Damit stehen dann jedoch die Grundlagen der Mission überhaupt zur Disposition. Sollte an ihre Stelle eine dialogische Begegnung und Kommunikation der Religionen treten, statt einer Bekehrung? Und sind alle Nichtchristen des Heils verlustig und verloren? Muss man also Christ sein, um das Heil und Erlösung zu erlangen?

Die traditionelle Mission steht heute damit vor immensen Herausforderungen und hat sich kritischen Anfragen zu stellen. Der Kontext hat sich entscheidend verändert. Mit den veränderten Rahmenbedingungen ändern sich auch Selbstverständnis und Arbeitsweise von Mission. Aus der »Mission der nichtchristlichen Regionen« wird seit der Missionskonferenz in Mexico City die »Mission in sechs Kontinenten«. Die Wuppertaler Vereinigte Evangelische Mission hat sich folgerichtig unter dem Leitmotiv »United in Mission« zur »Gemeinschaft von Kirchen in drei Erdteilen« gewandelt. Bei dieser Aufgabe sind ganz unterschiedliche Kontexte und kulturelle, gesellschaftliche und politische Situationen zu beachten. Kontextualität wird dadurch zu einer maßgeblichen Kategorie von Mission. Unterschiedliche Kontexte haben Pluralismus zur Folge. Mit unterschiedlichen Kontexten und einem innergesellschaftlichen Pluralismus umgehen, kann nur, wer zur Toleranz fähig ist. So sind heute Kontextualität, Pluralismus und Toleranz Voraussetzungen und Bedingungen von Mission. Das hat dann Rückwirkungen auf das Verständnis und Selbstverständnis von Mission.

15 Theodor Christlieb 1833-1889, 1868 Professor für Praktische Theologie in Bonn, 1883 Mitbegründer des Evangelisationsvereins.

16 Z. B. Jakob Wilhelm Hauer 1881-1962, Indologe in Tübingen, Gründer der Deutschen Glaubensbewegung.

17 Ernst TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902, 1912.

18 Reinhard FRIELING, *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, Göttingen 1992.

19 Vgl. FRIELING, *Der Weg* (wie Anm. 18), 183ff.

6 Ökumene als Aufgabe der Mission

Die Ausgangsthese war, dass von Anfang an ein Wechselverhältnis von Mission und Ökumene bestand. Diese These ist nun noch weiter zu bedenken. Ökumene ist unbestreitbar mehr als Mission und nicht nur Mission.¹⁸ Die Weltmissionskonferenz von Edinburgh war zwar so etwas wie die Geburtsstunde der ökumenischen Bewegung. Denn für sie war die denominationelle und konfessionelle Zersplitterung auf den Missionsfeldern ein Ärgernis. Das hat sie damals zum Streben nach kirchlicher Einheit veranlasst. Damit ist aber noch nichts über die Zielvorstellungen der Einheit, über die Weise der Schaffung ökumenischer Gemeinsamkeiten und über die grundsätzliche und praktische Gemeinschaft der Kirchen ausgesagt.

Ökumene ist nicht eine gefestigte Institution, sondern eine Bewegung. Im 20. Jahrhundert hat diese Bewegung die Kirchen geprägt und beeinflusst. Dabei hat sich auch eine ökumenische Theologie herausgebildet. Einige Themen sind besonders zu nennen.¹⁹ Eine liturgische Bewegung und ökumenische Spiritualität haben auf die Kirchen gewirkt. Dabei ist beispielsweise zu denken an das Gebet für die Einheit und die Entstehung eines geistlichen Ökumenismus. Ein wesentliches Arbeitsfeld stellt inzwischen auch die Bibelbewegung und Bibelauslegung dar. In der Bibelexegese gibt es heute einen breiten ökumenischen Konsens. Das belegen nicht nur ökumenische gemeinsam erarbeitete Bibelkommentare oder kontextuelle Bibelauslegungen, sondern auch Konvergenzen in der Zuordnung von Schrift und Tradition. Auch Lehrgespräche haben durchaus zu Übereinstimmungen und Annäherungen geführt. Man hat sich gegenseitig nicht nur besser kennen gelernt, sondern hat auch viel Gemeinsames entdeckt. Allerdings bestehen nach wie vor zentrale und ungelöste Streitpunkte im Verständnis des Amtes und der vom Amtsverständnis abhängigen Abendmahlsgemeinschaft, der eucharistischen Gemeinschaft. Insbesondere steht zwischen den Konfessionskirchen als ungelöstes Problem die Bewertung des päpstlichen Amtes und Primates.

Auf dem Gebiet der Sozialethik gibt es ebenfalls weitreichende Übereinstimmungen und vielfältige Zusammenarbeit. Das gilt in gleicher Weise für die Aufgabe der Entwicklungshilfe, der Hilfe in der Dritten Welt, aber auch in der Friedensethik. In der praktischen Ethik sind weithin Konsonanzen zu beobachten. Diese Ergebnisse und eine positive Entwicklung der ökumenischen Bewegung sind zur Kenntnis zu nehmen, ehe auf ungelöste Fragen der Mission und Ökumene einzugehen ist. Mission und Ökumene standen im 20. Jahrhundert zunächst unter dem Vorzeichen einer raschen und stetigen Entwicklung, also eines Fortschrittsgedankens. Diese Zeitdeutung und diese Sicht der Geschichte ist im 21. Jahrhundert ins Wanken geraten.

Hinter der Begründung und Ausrichtung der Mission standen ferner am Anfang eschatologische und heilsgeschichtliche Entwürfe und theologische Konzeptionen. In Edinburgh waren sie maßgeblich. Man hoffte, in kurzer Zeit die gesamte Welt für den christlichen Glauben gewinnen zu können und dadurch der Vollendung der Welt, dem Eschaton, der Vollendung näherzukommen und näherbringen zu können. Inzwischen ist hier eine Ernüchterung eingetreten. Aus der Perspektive der Hoffnung wird nicht nur die Erfahrung von Enttäuschung, sondern auch die Einsicht, dass es Brüche in der Weltgeschichte und Rückfälle in Barbarei, Unmenschlichkeit und Unglaube gibt. Es gibt nicht nur Siege, sondern auch schmerzhaft und lange nachwirkende Niederlagen. Das 20. Jahrhundert ist keineswegs zu einer Erfolgs- und Ruhmesgeschichte des Christentums geworden. Es gab auch Versagen, Verluste und Abkehr vom Christentum. Dabei ist die Entwicklung in den einzelnen Regionen unterschiedlich. Man hat also der Unterschiedlichkeit

historischer, kultureller, politischer und sozialer Kontexte Rechnung zu tragen. Gerade im Blick auf Mission sind Differenzierungen erforderlich. Dies gilt jedoch nicht nur für den sozio-kulturellen Kontext, also für das, was man die nichttheologischen Faktoren nennt. Es betrifft genauso die theologischen Positionen.

Pluralismus und Kontextualität sind nämlich nicht nur eine Folge sehr unterschiedlicher Rahmenbedingungen und struktureller, sozio-kultureller Gegebenheiten. Sie haben auch interne theologische Ursachen. Das könnte man auch in einem Vergleich von evangelischem und katholischem Verständnis von Mission zeigen. Hinter dem jeweiligen Verständnis von Mission und Ökumene stehen auch verschiedene theologische Grundannahmen und Grundentscheidungen. Allerdings sollte man nicht jede theologische Differenz zur Bewährungsprobe machen. Das 2. Vatikanische Konzil hat auf katholischer Seite auf eine »Hierarchie der Wahrheiten« hingewiesen. Auf evangelischer Seite entspricht dem eine Konzentration auf das Fundamentale, auf das entscheidende und nicht zur Disposition stehende Christliche.²⁰

Die Ernüchterung, die hinsichtlich der Mission festzustellen ist, ist ebenso im Blick auf die Ökumene zu beobachten. Allerdings spreche ich nicht von einer *Krise* der Ökumene. In der Rede von Krise sehe ich eine übersteigernde dramatische Rhetorik. Aber dass manche ökumenische Blümenträume nicht gereift sind und nicht Frucht getragen haben, ist unbestreitbar. Persönlich war ich stets an einer ökumenischen, interkonfessionellen Verständigung interessiert. Der Katholizismus ist mir seit Jugend vertraut. Und Christen haben sehr viel gemeinsam: Bibel, Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Lieder, Gebete. Es gibt also eine gemeinchristliche Grundlage und Basis der Kommunikation. Daneben gibt es ebenso Unterscheidendes und Trennendes. Ehe man das Trennende bedenkt, sollte man das Gemeinsame betonen und nutzen. Freilich war ich im Blick auf ökumenische Zielvorstellungen, wie sie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts formuliert wurden, immer zurückhaltend, vielleicht sogar skeptisch. Denn eine organisatorische, institutionelle Einheit der Kirchen ist nach meiner Überzeugung kein rasch und einfach zu erreichendes Ziel. Dem stehen vielmehr noch erhebliche kirchenrechtliche, historische und konfessionell traditionelle Verschiedenheiten im Wege.²¹ Die Zeiten der gegenseitigen Bekämpfung von Konfessionen und Kirchen und massiver Verketzerungen sollten jedoch vorbei sein. Als evangelischer Theologe plädiere ich für die Achtung versöhnter Verschiedenheit. Die Einheitsmodelle des römisch-katholischen Lehramtes und evangelischer Kirchen divergieren unverkennbar nach wie vor. Aus diesem Grund ist nach wie vor über das Verhältnis von Ökumene und Konfession zu reflektieren. Bei der Herausbildung und Formierung von Konfessionen in der Neuzeit haben sicherlich auch menschliches Versagen und damit nicht nur gute und christlich überzeugende Absichten eine Rolle gespielt. Ein enger Konfessionalismus, wie ihn das 19. Jahrhundert herausbildete und verfestigte, ist überholt. Nicht überholt sind gleichwohl manche Einsichten und Erkenntnisse von konfessionellen Theologien und Frömmigkeitsformen. Sie enthalten überdies zugleich Anfragen an andere Kirchen. Das Kleid der Christenheit ist nun einmal bunt und farbig. Uniforme Glaubensformen und überall gleiche kirchliche Organisationsstrukturen sind nicht zwingend geboten. Dazu kommt bei den jeweiligen Lokalkirchen eine Verschiedenheit in der Analyse und Bewertung der Weltsituation. Daraus ergibt sich, dass nicht uneingeschränkt eine Konsensökumene anzustreben ist, sondern auch daneben eine Differenzökumene besteht.

Über Differenzen ist allerdings offen zu reden. Der ökumenische Dialog und ebenso der Dialog des Christentums mit der Welt ist in Offenheit und Wahrhaftigkeit zu führen. Der Dialog ruht jedoch auf Erfahrungen geistlicher Einheit und praktischer Zusammen-

arbeit der Christen, Erfahrungen, die längst noch nicht ausgeschöpft sind. So ist neben Dialog Konvivenz, Zusammenleben der Verschiedenen, Gastfreundschaft und aktive Kooperation angesagt.

Solange jedoch unterschiedliche Kirchen und Konfessionen in den traditionellen und historischen Gebieten des Christentums weiter bestehen, werden sie auch in der Mission und auf den Missionsgebieten immer noch vorhanden sein. Man kann die Last der Geschichte, auch der Missionsgeschichte nicht einfach abschütteln; wohl aber kann man sich neuen Einsichten öffnen und nach neuen Wegen suchen. In einer nichtchristlichen Umwelt kann konfessioneller Hader zu Belastungen führen, Rivalitäten schaffen und dadurch die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses verdunkeln. Auf diese Gefahr ist zu achten und mit Spannungen ist sensibel und in gegenseitigem Respekt umzugehen. Dieses Spannungsverhältnis ist nicht schlagartig zu beseitigen. Denn eine Vereinigung, Union oder Fusion von denominationell entstandenen und in einer bestimmten Tradition gewachsenen Jungen Kirchen birgt auch das Risiko in sich, dass zusätzlich zu den bereits vorhandenen Kirchen nur noch eine weitere neue Kirche entsteht. Deshalb ist auch nach anderen Formen von Verbindungen zu suchen, etwa in Gestalt von Netzwerken, Absprachen und Kooperationen. Dabei habe ich das aktuelle Problem der Mission im eigenen Land, in einem entkirchlichten, oft säkularisiert gewordenen Europa gar nicht angesprochen, das infolge der Migration religiös pluralistisch geworden ist. Auch in Europa ist eine pastorale Mission dringlich geboten. Sie kann nur von den Kirchen gemeinsam und in ökumenischem Geist geleistet werden. Dafür finden sich Ansätze in der *Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa* aus dem Jahr 2001. Die Charta ist bekanntlich keine rechtlich verbindliche Vereinbarung, kein Vertrag, sondern bloß eine Verpflichtung zum Dialog und zur Zusammenarbeit. Eine solche Verpflichtung könnte auch Modell und Beispiel werden für Mission und Ökumene außerhalb Europas. Mission und Ökumene nötigen Christen heute zu einer dialogischen Existenz, zu einem Leben in Begegnungen und zu Beziehungen in der Lebenswelt. Hermann Schälück betont zutreffend, dass Mission sich in Zukunft mehr durch die Fähigkeit zur Relation als durch einen Drang zur Expansion definieren lassen muss. Sie muss offen sein für die Gottes- und Glaubenserfahrungen, die Spiritualitäten und Theologien anderer Menschen und Kulturen und fähig sein zu Reziprozität und Komplementarität. Nur dann kann sie sich den Herausforderungen der Zeit stellen. »Mission darf nicht ekklesiologisch und konfessionell eingeführt werden. Sie sucht und findet Gott auch jenseits von Grenzen.«²²

20 Damit ist angespielt auf das Fundament des Glaubens nach 1 Korinther 3,11; auf dem einen Fundament sind freilich dann verschiedene Entfaltungen und Gestaltungen des Glaubens zulässig.

21 Ein zentrales Problem ist bekanntlich die Anerkennung des Amtes des Papstes, nicht nur für evangelische Kirche und Theologie, sondern auch für die orthodoxen Ostkirchen. Denkbar ist derzeit nicht eine Gemeinschaft »unter dem Papst«, sondern allenfalls mit dem Papst. Dabei wären die Modalitäten im Einzelnen sorgfältig zu prüfen.

22 Hermann SCHALÜCK, »Verstehen und verstanden werden«. Mission im Zeichen von Interkulturalität, Pluralismus und Dialog, in: *Herderkorrespondenz spezial* 2 (2010), 9–13, Zitat 11.

Zusammenfassung

Der Beitrag behandelt die unlösbare Verbindung von Mission und Ökumene und stellt in diesem Zusammenhang besonders die Bedeutung der Konferenz von Edinburgh 1910 heraus, blickt in die Geschichte der Mission zurück, die auch eine schwere Last bedeutet, und versucht auf dem Hintergrund der Feststellung einer Ernüchterung in Fragen der Mission, aber auch der Ökumene einen Ausblick. Die *Charta oecumenica* für die Kirchen in Europa aus dem Jahre 2001 stellt einen gelungenen verpflichtenden Leitfaden für künftige Zusammenarbeit der verschiedenen Kirchen dar, eine solche Verpflichtung wäre auch auf weltweiter Ebene erwünschenswert.

Abstract

The contribution treats the indissoluble connection between mission and ecumenism, emphasizing in particular the significance of the Conference of Edinburgh in 1910 in this context. It looks back into the history of mission, which is also a heavy burden, and attempts to provide an outlook for the future against the backdrop of the observation that there is a disenchantment concerning questions of mission, but also of ecumenism. The 2001 *Charta Oecumenica* for the churches in Europe represents a successful and binding primer for future cooperation among the different churches. Such an obligation would also be desirable on a world-wide level.

Sumario

El artículo trata de la unión inseparable entre misión y ecumene. En ese contexto resalta sobre todo el significado de la conferencia de Edimburgo en 1910, analiza la historia de la misión, que también es un duro lastre, e intenta finalmente esbozar unas perspectivas, teniendo en cuenta la autocrítica actual en cuestiones de la misión y de la ecumene. La *Charta oecumenica* del año 2001 para las Iglesias en Europa representa una hoja de ruta obligatoria para la colaboración ecuménica de las diferentes Iglesias. Sería deseable que existiera una hoja de ruta semejante a nivel mundial.

Eine andere Theologie ist möglich?

**4. Weltforum Theologie und Befreiung,
vom 5. bis 10. Februar 2011
in Dakar / Senegal**

Das Weltforum für Theologie und Befreiung findet seit dem Jahr 2005 alle zwei Jahre, immer in Verbindung mit dem Weltsozialforum, statt. Dieses Jahr war die Hauptstadt Senegals der Schauplatz beider Foren. Wie das Weltsozialforum ist auch das Weltforum Theologie und Befreiung ein vielfältiges, buntes Treffen unterschiedlicher Menschen, die von der Überzeugung geeint werden »Eine andere Welt ist möglich«, und die daran auch theologisch arbeiten möchten. Wie in einem Laboratorium treffen verschiedenartige theologische Erfahrungen und Methodologien zusammen, können neue Entwicklungen weltweit kennengelernt und miteinander zur Reaktion gebracht werden. Das Forum versteht sich als eine Art Marktplatz, auf dem Theologietreibende aus der ganzen Welt einander begegnen, sich gegenseitig befruchten und voneinander lernen können. Anders als bei einem Kongress steht nicht die Erarbeitung einer zentralen Thematik im Vordergrund, sondern der wechselseitige Austausch. Ob das auch in Zukunft so bleiben soll, war teilweise umstritten, aber Projekte zur gezielteren inhaltlichen Ausrichtung des Forums erhielten nur wenig Unterstützung. Inhaltlich standen daher auch sehr verschiedene Themen im Mittelpunkt, die jedoch alle einen inneren Zusammenhang besitzen.

Eine Reihe von Theologinnen und Theologen aus aller Welt, vor allem aber aus Europa und Nordamerika, plädierte für eine Rückkehr zu einer strenger politischen

Methodologie und die Weiterentwicklung des kritischen Potenzials der Theologie der Befreiung. Unter dem Stichwort »Das Imperium überwinden« formierten sie sich zu einer Gruppe, die an methodologischen Elementen zur Identifikation imperialer und ausschließender Mechanismen und ihrer Überwindung arbeitete. Eine zweite Strömung diskutierte unter dem Stichwort »planetarische Theologie« die globalen Herausforderungen, die den Planeten als Ganzen und das Überleben der gesamten Menschheit betreffen und suchte nach Möglichkeiten, darauf theologische Antworten zu geben. Ob dies in der Form einer weltweiten, interreligiösen und über die kulturellen Grenzen hinweg gemeinschaftlichen »planetarischen Theologie«, wie sie vor allem von dem panamaischen Theologen José María Vigil vorgestellt wurde, möglich ist, blieb auf dem Forum sehr umstritten. Eine Anzahl vor allem jüngerer Theologinnen und Theologen stellte die Notwendigkeit in den Mittelpunkt, in der Theologie immer von den realen, konkreten und damit vielfältigen Erfahrungen der Menschen, insbesondere der Armen, auszugehen. Sie machten darauf aufmerksam, dass die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der konkreten Lebensperspektiven der armen Menschen die Theologie der Befreiung selbst zu einer pluralen, fragmentarischen und prozessualen Theologie werden lassen, die sich permanent neu konstruieren müsse, um Verhärtungen und neue Exklusionen zu vermeiden.

Immer wieder wurde die Rolle der Religionen angesichts der Herausforderungen der gegenwärtigen Welt aus den verschiedensten Perspektiven beleuchtet. Sowohl der erhoffte und erwartete Beitrag der Religionen zur Gerechtigkeit als auch ihre Verflechtung in Prozesse der Verarmung, des Ausschlusses und der Gewalt wurden in aller Deutlichkeit und mit großem Ernst herausgestellt und teils kontrovers diskutiert. Allen Teilnehmenden gemeinsam war, dass sie die tiefe Überzeugung zum Ausdruck brachten, dass der

Glaube einen Beitrag zur Befreiung der Menschen leisten kann. Vor allem aus der Perspektive der ausgeschlossenen und vergessenen Menschen und im Einsatz für sie können die Religionen ihrer Rolle in der gegenwärtigen Welt gerecht werden. Nach dem Weltforum werden die Theologien der Befreiung in aller Welt diese Rolle aller Voraussicht nach in sehr unterschiedlicher Weise wahrnehmen, aber mit der gemeinsamen Überzeugung, dass die Erinnerung an Jesus von Nazareth Wesentliches zur Konstruktion »einer anderen möglichen Welt« beitragen kann.

Das Forum war an zwei Tagen eingebettet in das gleichzeitig in Dakar stattfindende Weltsozialforum (WSF). An den zwölf Workshops, die auf dem Campus-Gelände des WSF stattfanden, nahmen aber leider – aufgrund zahlreicher organisatorischer Behinderungen – nur wenige WSF-Teilnehmer teil. Eine bemerkenswerte Ausnahme gelang dem Institut für Theologie und Politik aus Münster, dessen Delegation einen Workshop mit Migrantinnen und Migranten organisiert hatte, die aus Europa ausgewiesen worden waren und nun im Vorfeld des WSF an einer groß angelegten Informationskampagne in den westafrikanischen Ländern teilgenommen hatten. Die politisch-theologischen Reflexionen über das Thema Migration und Menschenrechte wurden auch von vielen afrikanischen Teilnehmern des WSF mit Interesse aufgenommen.

Obwohl das Weltforum Theologie und Befreiung nun zum zweiten Mal in Afrika stattfand, blieb der beunruhigende Eindruck, dass der Kontinent nur schwach vertreten war. Lateinamerika, Europa und Nordamerika standen nicht nur bei den Teilnehmerzahlen, sondern auch thematisch oft im Vordergrund. Die Vernetzung mit muslimischen Theologinnen und Theologen, die für Dakar eigentlich angezielt war, konnte – nicht nur aufgrund organisatorischer Schwierigkeiten – nicht verwirklicht werden. Selbst die aktuellen Ereignisse um die Aufstände in Ägypten

und Tunesien wurden nur am Rand diskutiert. Diese Marginalisierung Afrikas auf dem eigenen Kontinent ist äußerst bedauerlich und sollte für die Zukunft als Herausforderung begriffen werden. Gerade wenn das nächste Forum aller Voraussicht nach in zwei Jahren wieder in Brasilien stattfinden wird: Globale, planetarische Probleme sind auf die theologische Reflexion aller Regionen und Kulturen angewiesen. Gerade befreiende Theologien, die sich um die Zukunft des Planeten sorgen, müssen um die Beteiligung der Ausgeschlossenen ringen, auch in der Theologie.

Stefan Silber

Zeitgemäß und mutig Zur Gründung der neuen Institute in Vallendar

Zur Gründung der zwei neuen Institute für interkulturelle und interreligiöse Begegnung und für Missionswissenschaft möchte ich der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, ihrer Leitung und vor allem den beiden Institutsleitern den Kollegen Dr. Günter Riße und Dr. Dr. Klaus Vellguth ganz herzlich gratulieren und alles Gute bei der Umsetzung der gesetzten Ziele wünschen. Mit der Einrichtung der beiden Institute hat die Hochschule eine zeitgemäße und mutige Entscheidung getroffen.

Zeitgemäß

Charles Taylor sieht in seinem großen Werk *Das säkulare Zeitalter* um 1960 einen Wendepunkt in der Entwicklung der westlichen Welt. Was sich seit dem späten Mittelalter und der beginnenden Neuzeit ankündigte, schlägt heute voll durch. Die große Zweiteilung der Gesellschaft in eine säkularisierte und eine nach wie vor religiös orientierte Bürgerschaft kommt voll zum Tragen. Der Streit um die Vorherrschaft ist in der Diskussion um eine positive und negative Toleranz neu entbrannt. Spätestens seit dem Attentat auf das World Trade Center in New York am 11. September 2004 ist klar, dass die Religion nicht stirbt, sondern lebt. Für unser Land hat vor wenigen Wochen der Bundespräsident die für jeden nüchtern denkenden Menschen erkennbare Tatsache ausgesprochen, dass der Islam auch zu Deutschland gehört. Kopftücher gehören zum Straßenbild der Großstädte. Moscheen sind immer häufiger im Stadtbild zu erkennen. Es gibt Schulen, in denen der Migrantenanteil bei 70-80% liegt. Die Krankenhäuser sehen sich den Fragen ausgesetzt, wie mit nichtchristlichen, aber religiös sozialisierten Patienten und mit sterbenden Muslimen, Hindus und Buddhisten umzugehen ist. Zahlreiche Krankenhäuser richten neben den christlichen Kapellen Räume der Stille ein.

Wenn das neue Institut für interkulturelle und interreligiöse Begegnung sich um eine Verortung der Religionen in ihrer religiösen, gesellschaftlichen und kulturellen Bedeutung in Theologie, Sozial- und Gesundheitswesen, Gesundheitsökonomie und Pädagogik bemühen will, signalisiert es damit, dass interkulturelle und interreligiöse Begegnungen längst nicht mehr ein vorrangig theoretisches Problem darstellen. In unserer heutigen Gesellschaft kommt diesen Fragen vielmehr eine ausgesprochen praktische und pragmatische Relevanz zu. Menschen, die in den genannten Bereichen der Pädagogik und des Gesundheits- und

Sozialwesens tätig sind, brauchen in der heutigen pluralistischen Gesellschaft Einweisung, Hilfestellung und Begleitung. Man kann eigentlich nicht genug über fremde Kulturen und Religionen wissen und muss dabei über das Buchwissen und die Lehren hinausgehen zu den lebensgestaltenden Formen des Lebens, zu fremden Ritualen, Symbolen und wortlosen Symbolhandlungen, auch zu Kunst und Musik.

Auf der anderen Seite wird das heutige Engagement nichtchristlicher religiöser Kreise, vor allem der Muslime, aber dann auch das Auftreten des neuen aggressiven Atheismus und Laizismus, der bestrebt ist, alles Religiöse, vor allem die religiösen Symbole aus der Öffentlichkeit zu verbannen, zu einer starken Herausforderung für die Christen. Der Angriff auf das Christentum ist umso stärker, als wir Christen uns nach wie vor einer Mehrzahl von Privilegien erfreuen. Populistische Kreise, zumal auch in unserer Parteienlandschaft, mischen sich hier ein. In der SPD möchten Mitglieder einen Arbeitskreis für Humanisten und Laizisten gründen. Die Grünen reden mehr um das Thema herum, als dass sie Flagge zeigen. Die deutlichen Stellungnahmen von Christen wie Annette Schavan in der CDU und Wolfgang Thierse in der SPD sind zu begrüßen. Umgekehrt sollte man die Klage des Papstes, die er im gerade erschienenen Interview-Band von Peter Seewald *Licht der Welt* über den Religionsunterricht geäußert hat, nicht überhören und sehr ernst nehmen. Er sagt: »In Deutschland hat jedes Kind neun bis dreizehn Jahre Religionsunterricht. Wieso dann gar so wenig hängen bleibt, um es mal so auszudrücken, ist unbegreiflich. Hier müssen die Bischöfe in der Tat ernsthaft darüber nachdenken, wie der Katechese ein neues Herz, ein neues Gesicht gegeben werden kann.« (169)

Wir sind damit in der heutigen gesellschaftlichen Situation gerade auch in der Theologie herausgefordert, den neuen Frage- und Problemstellungen Raum zu geben und das auf eine Weise, dass es nicht

allein dem internen wissenschaftlichen und universitären Diskurs zugute kommt, sondern sich dort auswirkt, wo das menschliche Leben pulsiert. Es ist nicht zu übersehen, dass in dieser Hinsicht die binnentheologische Situation keineswegs mehr auf der Höhe der Zeit ist. Das wiederum hat nicht unwesentlich damit zu tun, dass viel zu lange einseitig das Abdriften der Gesellschaft in säkularisierte Lebensformen im Vordergrund der Aufmerksamkeit stand und die ins Haus stehende Pluralisierung der religiösen Szene übersehen wurde. Zudem wird die Förderung des spirituellen Lebens bis in die Einübung des Schweigens und Hörens vielfach vernachlässigt.

Mutig

Die Gründung eines missionswissenschaftlichen Instituts ist mutig. Denn in einer Zeit, in der in den deutschen Kirchen an vielen Stellen der Rückzug angesagt ist, von Mission, also von Ausbreitung des Glaubens zu sprechen, ist mutig. Die traditionellen Pfarrestrukturen werden praktisch in allen deutschen Diözesen durch neue Großstrukturen ersetzt. Kirchen werden geschlossen, umgewidmet oder abgerissen. Ordenshäuser, darunter bedeutende Abteien wie Weingarten und Siegburg, Beichtklöster wie das der Redemptoristen in Bochum können nicht gehalten werden. Der Rückzug von Schwesternkommunitäten wird kaum noch erwähnt. Anstelle von Intensivierung des Apostolats vor Ort kommt es zu Ausdünnungen des hauptamtlichen Personals. Viele unserer dörflichen Landschaften sind praktisch einem Prozess der Repaganisierung ausgesetzt, zumal vielerorts ehrenamtlich tätige Laien nicht selten verprellt werden und frustriert sind. Und dann heißt es an der schon zitierten Stelle des Papst-Interviews zu allem Überfluss, es gebe »Berufskatholiken«, »die von ihrer katholischen Konfession leben, aber in

denen die Quelle des Glaubens offenbar nur noch ganz leise, in einzelnen Tropfen wirksam wird« (169).

Aufgerufen wird inzwischen zu einer Neu-evangelisierung, - was immer sie bedeuten und worin immer sie bestehen mag. Der Papst spricht von »Formeln, die groß und wahr sind, die aber in unserem ganzen Denkgefüge und unserem Weltbild keinen Ort mehr haben, die übersetzt und neu begriffen werden müssen« (163f.). Analog zu den zuvor genannten Praxisfeldern im sozialen und pädagogischen Bereich existieren also auch hier neue Praxisfelder. Auch hier geht es nicht um die historische Aufarbeitung vergangener Entwicklungen, nicht um kritische Analysen theoretischer Art, sondern darum, Christen vor Ort in ihrer Überzeugungskraft und Argumentationsfähigkeit auszubilden und zu stärken, sie gleichsam in den verschiedenen Milieus, die heute bestehen, kampagnefähig zu machen.

Anfang November haben Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken auf einer Tagung in Bensberg zwei Projekte beschlossen. Das eine soll sich mit der Präsenz der Kirche in Staat und Gesellschaft befassen, das andere mit der Zusammenarbeit von Priestern und Laien, u. a. mit Fragen der Gemeindereform und Gemeindeleitung. Das wären zweifellos Schritte in die richtige Richtung.

In postkolonialistischer Zeit steht es uns in Deutschland aber auch gut an, auf Erfahrungen in anderen Ländern, in Afrika, in Lateinamerika, aber auch in Frankreich oder in den osteuropäischen Staaten zu achten, die schon lange mit weniger Personal und auch mit weniger finanziellem Potential leben müssen, dafür aber vielerorts in ihrer materiellen Armut eine überzeugende spirituelle Basisarbeit aufgebaut haben.

In seinem Buch *Sturm und Sonne. Christus als Stein des Anstoßes in Europa* nennt der ägyptische Jesuit Henri Boulad drei Gründe für die heutige Situation in

Europa. Daraus ergeben sich entsprechende Handlungsimpulse.

♦ *Theologische Gründe:* Radikaler als der Papst es tun kann, formuliert Boulad: »Es schmerzt zu erleben, dass für immer mehr Menschen die bisherige Kirchensprache eigentlich tot ist, zumindest ist sie eine weltfremde Fachsprache, die nichts als langweilt. Also bleibt man fern. Ich verstehe es gut, bin aber machtlos. Die alte Formelsprache mit ihrem festen Dogmenanspruch hat mit den heutigen Existenzfragen rein gar nichts mehr zu tun.«

♦ *Psychologische Gründe:* Die Pfarrgemeinden »müssen vor allem menschliche Gemeinschaften sein, kleine lebensfreundliche Orte des Verstehens, des Mitgefühls, aber auch des regen intellektuellen Austauschs«. In diesem Sinne fordert Boulad gegen den Trend: Statt der Großpfarreien mit 16 000 Gläubigen sollte es 160 Mini-Pfarreien zu je 100 Gläubigen mit eigener Leitung geben. Auch der jetzige Papst hat 1970 als junger Professor noch geglaubt: Die Kirche morgen »wird als kleine Gemeinschaft sehr viel stärker die Initiative ihrer einzelnen Glieder beanspruchen. Sie wird auch gewiss neue Formen des Amtes kennen und bewährte Christen, die im Beruf stehen, zu Priestern weihen. In vielen kleineren Gemeinden bzw. in zusammengehörigen sozialen Gruppen wird die normale Seelsorge auf diese Weise erfüllt werden. Daneben wird der hauptamtliche Priester wie bisher unentbehrlich sein.«

♦ *Ein mystischer Grund:* »Die institutionelle Kirche erscheint den Besten und Ernsthaften als zunehmend veräußerlicht. Das ist faktisch fragwürdig, aber so wird sie wahrgenommen und so auch in guten Medien diskutiert.« Boulad spricht von einer »Christophobie«, also einer Angst vor Christus, in Europa. Es besteht kein Zweifel, dass Benedikt XVI. in dieser Situation nichts wichtiger ist, als die Menschen erneut in ein persönliches Christusverhältnis zu führen. Wo nicht zu den heutigen Strukturüberlegungen spirituelle Bemühungen, also die

Einübung in Meditation, in Schweigen und Hören und eine vertiefte Beschäftigung mit der Liturgie der Kirche hinzukommt, geht der Einsatz ins Leere. Es muss immer auch um Räume der Erfahrung mit Gott gehen, um die Begegnung mit dem heute lebenden Christus, die ihre Fortsetzung in den Begegnungen mit dem heutigen Menschen findet.

Die beiden Institute stehen also vor der Aufgabe, einmal zur Stärkung nach innen beizutragen, das aber dann mit dem Ziel, Christen für den Umgang mit allen Menschen in der heutigen Welt vorzubereiten und auszurüsten, - das freilich im Wissen, dass die religiöse Erfahrung nicht so sehr unser Werk ist als das Werk des Geistes Gottes. Von Leonardo Boff gibt es das schöne Buch mit dem Titel *Gott kommt früher als der Missionar*. Die Begegnung mit Menschen auf dem Weg zu Gott, zumindest auf der Suche nach dem Sinn des Lebens kann nur gelingen, wenn wir Christen aus einer persönlichen inneren Verbundenheit mit Christus leben bzw. wenn es uns selbst ein Anliegen ist, mit Ihm unterwegs zu sein. Nochmals: Menschen anzuleiten, christusfähig und christusförmig zu werden, und sie so für die Welt zu öffnen, in der sie leben, müsste das Anliegen sein, das die beiden neuen Institute miteinander verbindet.

Ich wünsche allen Beteiligten nochmals Gottes Segen und rufe Ihnen, wie es die Menschen des Ruhrgebiets bei Gelegenheiten wie diesen tun, zu: »Glück auf!«

Hans Waldenfels SJ

Theologische Abschlussarbeiten 2009 | 2010

**Zur Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
Im akademischen Jahr 2009 | 2010**

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.

Benediktbeuern

Philosophisch-Theologische Hochschule

Kasongo Ndala, Bruno

Todeserfahrung und Todesbewältigung in der Tradition der Luba-Shankadi im Kongo und die Christliche Auffassung von Tod und Auferstehung. Gegenüberstellung und Versuch einer möglichen Inkulturation
Doktorat

*Prof. L. Bily / Prof. H. Bürkle
Dezember 2009*

Frankfurt am Main

Fachbereich Katholische Theologie der Wolfgang- Goethe-Universität

Agbara, Felix Ikeagwuchi

Ethnicity, Religion and Socio-Political Development in Nigeria. Towards Inter-Cultural Hermeneutic and Religion-in-Dialogue
Doktorat

*Prof. Th. Schreijäck /
Prof. J. Wiedenhofer
Februar 2009*

Hertl, Michael

Botschaft und Sendung – Message and Mission. Eine vergleichende Untersuchung über Anspruch und Wirklichkeit katholischer Fernsehprogramme in Deutschland und den USA
*Prof. B. Trocholepczy /
Prof. Th. Schreijäck
Doktorat
Dezember 2009*

Okocha, Jude

Justification by Faith in African and Western Context
*Doktorat
Prof. S. Wiedenhofer /
Prof. K. Wenzel
November 2009*

Opara, Hubert Ibe

The Trinity as Communion:
A Model for Church
Collaboration in Nigeria
Doktorat
Prof. S. Wiedenhofer/
Prof. K. Wenzel
Dezember 2009

Wiafe, Eric Kwabena Oduro

Inter-Religious Dialogue and
Cooperation among the Three
Major Religious of Ghana
Doktorat
Prof. Th. Schreijäck/
Prof. Ch. Troll
Februar 2010

Fribourg
**Katholisch-Theologische
Fakultät der Universität
Freiburg /Schweiz**
Biotti, Sarah

Widerstehen am Abgrund.
Feministische Seelsorge bei
gewaltbetroffenen Frauen
und Mädchen
Lizentiatsarbeit
Prof. L. Karrer
2009 /2010

Escalante Molina,**Luis Alfredo**

Teología Fundamental y
Globalización: Implicaciones
para la praxis cristiana
desde América Latina
Doktorat
Prof. C. Mendoza-Alvarez
2009 /2010

Ingold-Renggli, Brigitta

Franz Rosenzweig. «Die
Liebe zu Gott soll sich in der
Liebe zum Nächsten äussern»
Lizentiatsarbeit
Prof. G. Vergauwen
2009 /2010

Nguyen, Hong Thanh

Regards croisés sur la libération
selon le bouddhisme et le salut
selon le christianisme
Lizentiatsarbeit
Prof. A. Nayak
2009 /2010

Niyirora, Marie Alice

Pour une éducation à la
paix du Rwanda. Une réflexion
morale et catéchétique
Lizentiatsarbeit
Prof. B. Bujo
2009/2010

Vasseur, Matthias

Le Christ Jésus, médiateur
unique et universel du salut
Masterarbeit
Prof. G. Emery
2009/2010

Zocchi Fischer, Anita

Beteiligungsgerechtigkeit als
Struktur- und Verhaltensnorm.
Rechte und Pflichten ange-
sichts von Marginalisierung
und Exklusion
Doktorat
Prof. B. Bujo
2009/2010

Graz
**Katholisch-Theologische
Fakultät der
Karl-Franzens-Universität**
Antic, Seba

Soziallehre der Kirche über
die Armen unserer Zeit
Magisterarbeit
Prof. L. Neuhold
September 2009

Ezeuchenne,**Eliseus Afamefuna**

Nkpologwu Masquerade
Initiation and Taxonomy
of Igbo Values
Magisterarbeit
Prof. L. Neuhold
April 2010

Hatzenbichler, Christian

Druiden, edle Wilde oder
finstere Zauberer?
Ein Rekonstruktionsversuch
eines authentischen Bildes der
geistigen und kultischen Elite
der altkeltischen Gesellschaft
vor dem Hintergrund der
ambivalenten Zeugnisse antiker
Literatur
Magisterarbeit
Prof. T. Heimerl
Oktober 2009

Hebesberger, Martina

Der bosnische Islam und sein
europäischer Erfahrungs-
horizont in Geschichte und
Gegenwart
Masterarbeit
Prof. K. Prenner
Juni 2010

Keller, Hella

Evangelikale Bewegungen
und neue Freikirchen.
Christen auf neuen Wegen
zwischen Säkularisierung
und Fundamentalismus im
deutschsprachigen Raum
Masterarbeit
Prof. L. Neuhold
Juni 2010

Khil-Pelzl, Eva

Sozioreligiöse Stigmatisierung
im buddhistischen Ladakh. Kas-
tenwesen und Diskriminierung
Masterarbeit
Prof. K. Remele
Januar 2010

Konrad, Antje

Religionswandel dargestellt
an Hand des Bahā'ī-Religion.
Eine religionsgeschichtliche
Untersuchung mit Offen-
barungstexten
Masterarbeit
Prof. K. Prenner
Januar 2010

Russ-Panhofer, Bianca

»Meine Kaaba ist der Mensch.«
Kultur und Religion der Aleviten
Masterarbeit
Prof. K. Prenner
März 2010

Schauta, Markus

Islamisch geprägte heilige Orte in Ägypten – empirische Fallstudien und historische Betrachtungen
Masterarbeit
 Prof. U. Bechmann
 April 2010

Spitzer, Hans

Die Kirche des Ostens bzw. der Nestorianismus bei den Mongolen im 11. bis 14. Jahrhundert
Masterarbeit
 Dr. J. Giessauf
 Mai 2010

Münster
Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität
Aquino Paulino, Francisco de

A teologia como intelecção do reinado de Deus.
 O método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría
Doktorat
 Prof. G. Collet
 2009

Höing, Hendrik

Den »stummen Schrei« der Leidenden hören und zur Sprache bringen.
 Zum Verhältnis der neuen Politischen Theologie und der Theologie der Befreiung
Staatsexamen
 Prof. G. Collet
 2010

Lassak, Sandra

Wir brauchen Land zum Leben! Widerstand von Frauen in Brasilien und seine Bedeutung für feministische Befreiungstheologie
Doktorat
 Prof. G. Collet
 2010

Trautwein, Anna

Die Rolle der Missionare in Deutsch-Südwestafrika vor und während des Hereroaufstands von 1904
Staatsexamen
 Prof. G. Collet
 2009

Vázquez Aguion, Laura

Die »Brevísima relación« von Bartolomé de las Casas und die Bildung einer »leyenda negra«
Staatsexamen
 Prof. G. Collet
 2009

Innsbruck
Katholisch-Theologische Fakultät der Leopold-Franzens-Universität
Teweldemedhin, Abraham

Menschenrechte in Eritrea.
 Eine kritische Anfrage aus der Perspektive des Kirchenrechts
Doktorat
 Prof. W. Rees / Prof. G. Riedl
 Juni 2010

Nadakkaviliyil, Ouseph Chackochan

Warranted Christian Belief in the Face of Religious Pluralism.
 A Study on John Hick and Alvin Plantinga
Doktorat
 Prof. W. Löffler / Prof. Ch. Jäger
 Juli 2010

Salzburg
Katholisch-Theologische Fakultät der Paris-Lodron-Universität
Dittrich, Georg

Die Menschenrechte auf Nahrung und auf Wasser
Magisterarbeit
 Prof. G. Putz
 August 2010

Kreuzer, Magdalena

Das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit. Rechtshistorische Genese und aktuelle Herausforderung am Beispiel christlich-muslimischer Eheschließungen
Magisterarbeit
 Prof. J. Paarhammer
 Jänner 2010

Ritzer, Georg

Interesse – Wissen – Toleranz – Sinn.
 Ausgewählte Kompetenzbereiche und deren Vermittlung im Religionsunterricht.
 Eine Längsschnittstudie
Habilitation
 Prof. A. Bucher / Prof. J. Theis / Prof. B. Porzelt / Prof. N. Mette
 November 2009

Winkler, Ulrich

Wege der Religionstheologie
Habilitation
 Prof. H.-J. Sander / Prof. R. A. Siebenrock
 Mai 2010

St. Augustin
Theologische Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule
Adur, Gabriels

Zum Dialog der Befreiung zwischen Christentum und Islam.
 Eine katholisch-theologische Perspektive
Diplomarbeit
 Prof. M. Üffing SVD
 Mai 2010

Akplogan, Noël

Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens in den anthropologischen Traditionen Afrikas in Auseinandersetzung mit der Lehrmeinung Johannes Pauls II. in »Evangelium Vitae« und seinen Ansprachen auf den Reisen nach Afrika

Lizentiatsarbeit

Dr. B. Werle SVD

in Bearbeitung

Anuka, Adolphus Chikezie

»Mmanwu« – Concretization of the Religious Culture of the 1980-People of Nigeria – Missiological and Inculturational Considerations

Doktorat

Prof. M. Üffing SVD

in Bearbeitung

Aretz, Bernd

Die Kenosis im Verständnis von Klaus Hemmerle im Blick auf den Dialog mit dem Judentum

Doktorat

Prof. P. Ramers SVD

in Bearbeitung

Liu, Guangdi

Die Kirche als Volk Gottes nach dem II. Vatikanischen Konzil. Die Bedeutung für die Kirche in China

Lizentiatsarbeit

Prof. J. Piepke SVD

April 2010

Tang, Yaoguang

Die Relevanz des Christentums für die chinesische Gesellschaft. Einige Aspekte der Problematik

Lizentiatsarbeit

Prof. R. Malek SVD

April 2010

Wien**Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien****Heincz, Rainer**

Klarräumen. Ein Phänomen und seine »Anwendung« in den Religionen

Magisterarbeit

Prof. J. Figl

April 2010

Ortner, Max

Griechisch-römisches Religionsverständnis und Mysterienkulte als Bausteine der christlichen Religion

Doktorat

Prof. J. Figl

Dezember 2009

Ohajiriogu, Augustus**Chukwuma**

Religion in the context of African/Igbo migration. From the pre-colonial times to the contemporary period

Doktorat

Prof. J. Figl

Mai 2010

Würzburg**Katholisch-Theologische Fakultät der Julius-Maximilians-Universität****Betz, Andrea**

Geschlechterrollen im interreligiösen Kontext. Eine qualitativ-empirische Studie unter christlichen und muslimischen Jugendlichen

Diplomarbeit

Prof. H.-G. Ziebertz

2009/2010

Henkelmann, Lisa

Das Kopftuch im interreligiösen Kontext.

Eine qualitativ-empirische Studie unter christlichen und muslimischen Jugendlichen in deutschen Schulen

Diplomarbeit

Prof. H.-G. Ziebertz

2009/2010

Maeke, Gregory Musembi

Eine Einführung in die Entstehung von NAMI, eine afrikanische monastische Initiative

Diplomarbeit

Prof. G. Droesser

September 2009

Pohl, Anne Veronica

Bartolomé de Las Casas in Literatur und Theologie des 20. Jahrhunderts

Staatsexamensarbeit

Prof. G. Droesser

2009

Taparelli, Jürgen

Bolivien heute – die Frage nach Entwicklung

Staatsexamensarbeit

Prof. G. Droesser

Juli 2009

Theologische Abschlussarbeiten 2010 | 2011

**Zur Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
Im akademischen Jahr 2010 | 2011**

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.

Frankfurt am Main

**Fachbereich Katholische
Theologie der Wolfgang-
Goethe-Universität**

Beurle, Klaus

Der Mensch des Herzens.
Eine theologische Deutung von
Gedichten des bengalischen
Mystikers Lalon Shah
*Prof. H. Kessler /
Prof. Th. Schreijäck
Doktorat
November 2010*

**Gómez Rincón,
Carlos Miguel**

Interculturality, Rationality and
Dialogue in Search for Intercul-
tural Argumentative Criteria for
Latin America
*Doktorat
Prof. Th. M. Schmidt /
Prof. K. Wenzel
Juni 2011*

Man, Cecilia Wing Sze

Grave Visitation and Concepts
of Life after Death:
A comparative Study in
Frankfurt and Kong Kong
*Doktorat
Prof. H. Kessler / Prof. W. Gantke
Juni 2010*

Rotberg, Joachim

Das Bistum Limburg und der
»Ausländereinsatz« 1939-1945.
Seelsorge-Unterbringung-
Beschäftigung
*Doktorat
Prof. H. Wolf / Prof. C. Arnold
November 2010*

Wieland, Barbara

Kirche und Zwangsarbeit im
Bistum Limburg 1939-1945.
Der Ausländereinsatz im
Spannungsfeld staatlicher und
kirchlicher Vorgaben unter
besonderer Berücksichtigung
der Polenseelsorge und der
Gesundheitsfürsorge
*Doktorat
Prof. H. Wolf / Prof. C. Arnold
November 2010*

Weiler, Birgit

Mensch und Natur in der Kosmovision der Aguarana und Huambisa und in den christlichen Schöpfungsaussagen

Doktorat

Prof. Th. Schreijäck /

Prof. W. Gantke

Dezember 2010

Fribourg
**Katholisch-Theologische
Fakultät der Universität
Freiburg / Schweiz**
Kibamba Mbayo, Delphin

Liturgie romaine chrétienne du mariage et mariage coutumier luba – Recherche d'une approche inculturée du rite du mariage

Lizentiatsarbeit

Prof. M. Klöckener

2010 / 2011

Nitrampeba, François-Xavier

La reconciliation «palabrique» pour la paix au Burundi

Lizentiatsarbeit

Prof. B. Bujo

2010 / 2011

Tougnon, Kodjo Messan

La famille, Eglise domestique. Réflexion théologique et implications pastorales dans la perspective de l'Ecclesia in Africa

Lizentiatsarbeit

Prof. B.-D. de La Soujeole

2010 / 2011

Pfammatter, Damian

Wozu brauchen die Menschen die Bibel? Die Notwendigkeit der Bibel nach Martin Buber

Doktorat

Prof. A. Schenker

2010 / 2011

Graz
**Katholisch-Theologische
Fakultät der
Karl-Franzens-Universität**
Buljan, Zdravko

Der interreligiöse Dialog zwischen Christentum und Islam im Kontext der Europäischen Union

Masterarbeit

Prof. U. Bechmann

April 2011

Dörflinger, Christina Maria

Judentum und Christentum. Gründe und Konsequenzen einer Trennung

Magisterarbeit

Prof. U. Bechmann

September 2011

Emefoh, Ignatius Uchenna

Discrimination of Women in Igboland (Nigeria).

A Comprehensive and Comparative Analysis in Search of an Ethical Solution

Doktorat

Prof. K. Remele /

Prof. U. Bechmann

Dezember 2010

Gaulhofer, Katharina

Strahlen der Wahrheit oder Spuren von Christenhand? Ein kritischer Blick auf das Popol Vuh als Dokument der Mayakultur aus religionswissenschaftlicher Sicht

Magisterarbeit

Prof. U. Bechmann

Februar 2011

Kovacevic, Dzenita

Islamisches Finanzwesen im europäischen Kontext

Masterarbeit

Prof. L. Neuhold

April 2011

Ladenhauf, Maria Anna

Queremos paz y justicia

Magisterarbeit

Prof. U. Bechmann

Juni 2011

Löhnert, Markus

»Zählt es sich aus, eine Fundamentalistin zu werden?«

Eine religionssoziologische Auseinandersetzung mit dem christlichen Fundamentalismus in den USA bei Frauen vor dem Hintergrund der »Rational Choice Theory«

Doktorat

Prof. K. Remele / Prof. T. Heimerl

Mai 2011

Novak, Kurt

Zeitgenössische Sexualethik in den Abrahamitischen Religionen.

Eine Religionswissenschaftliche Studie

Masterarbeit

Prof. K. Remele

Februar 2011

Peter, Adolf

Christlicher Fundamentalismus in den USA:

Die Evangelikalen und ihr Einfluss auf die US-amerikanische Politik

Masterarbeit

Prof. L. Neuhold

Februar 2011

Preiß, Christian Peter

Wie und wohin geht der Mensch, wenn er geht ...

Sterben, Verabschieden, Bestattungsmöglichkeiten und -formen von Minderheitsreligionen innerhalb einer Mehrheitsreligion in der Steiermark

Masterarbeit

Prof. U. Bechmann

September 2010

Robin, Helfried

Muslime in Deutschland: Integration des Islam als

politische Aufgabe

Masterarbeit

Prof. L. Neuhold

September 2010

Tiefengraber, Anita Sonja

Der Kampf der EZLN für das indigene Mexiko.

Eine soziolethische Analyse der Revolution

Magisterarbeit

Prof. L. Neuhold

September 2010

Thazhathukunnel, Mathew Thomas

A Patoral Theological Approach to Interreligious Dialogue.

An Empirical Study of Christian-Muslim Dialogue in Tanzania

Doktorat

Prof. R. Bucher /

Prof. U. Bechmann

April 2011

Wieser, Renate Gabriele

»Fromm bin ich nicht, aber ich glaube schon ...«:

Glaubensdiskurse und religiöse Subjektivierungsweisen katholisch sozialisierter alter Frauen

im 21. Jahrhundert

Doktorat

Prof. R. Bucher / Prof. W. Weirer

Juni 2011

Münster**Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen-Wilhelms-Universität****Buchwald, Melanie**

Die Mission der Maristen auf Bougainville. Geschichte und Gegenwart

Diplomarbeit

Prof. G. Collet

2011

Salaske, Sebastian

»Zivilisation geteilter Genügsamkeit« –

Eine kritische Auseinandersetzung mit der vorherrschenden

Konsumgesellschaft und der sie prägenden Konsumkultur

aus befreiungstheologischer Perspektive im Anschluss an

Ignacio Ellacuría und Jon

Sobrino

Diplomarbeit

Prof. G. Collet

2011

Werbeck, Lucia

»Wort Gottes, das sich in der Realität inkarniert«.

Bibelhermeneutische Untersuchungen an den Predigten

des Erzbischofs Oscar Romero von San Salvador

Diplomarbeit

Prof. G. Collet

2010

Zumabakuro Dassah, Emmanuel

Catholicism at the Crossroad: The missiological approach of

the early missionaries among the Dagombas of Northern

Ghana and the consequent crisis of Faith

Lizentiatsarbeit

Prof. G. Collet

2011

Innsbruck**Katholisch-Theologische Fakultät der Leopold-Franzens-Universität****Abissa, Yao Cyrille**

Thomas Hobbes au Secours du Defi de Stabilité des Etats Africains

Doktorat

Prof. H. Kraml / Prof. J. Quitterer

September 2011

Lopes, Richard Cajetan

Jesus Christ: Unique Avatar? Incarnation Christology from

Indian Perspective

Doktorat

Prof. R. Siebenrock /

Prof. B. Repschinski

Oktober 2010

Masangu, Alex

The Locality of the Church. Small Christian Communities

in Eastern Africa and in the Catholic Diocese of Tanga,

Tanzania

Doktorat

Prof. F. Weber /

Prof. R. Siebenrock

September 2011

Mainz**Katholisch-Theologische Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität****Aldunate Loza, Erika**

Die »Virgen de Copacabana« – Geschichte ihrer Verehrung und interreligiöse Deutung
Dissertation
 Prof. J. Meier
 in Bearbeitung

Brast, Markus

Julius Kardinal Döpfner und seine Kontakte zu den Kirchen des Südens zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und danach
Staatsexamensarbeit
 Prof. J. Meier
 Juni 2011

Janik, Martin

Die Utopie eines radikalen Ortswechsels der Kirche: Vom Calama-Experiment zur Projektgruppe Industriearbeit Mannheim-Ludwigshafen
Dissertation
 Prof. J. Meier
 in Bearbeitung

Zou, Li

Gottfried von Laimbeckhoven SJ (1707-1787) – der Bischof von Nanjing im Lichte seiner Korrespondenz und der chinesischen Quellen
Dissertation
 Prof. J. Meier
 in Bearbeitung

St. Augustin**Theologische Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule****Akplogan, Noël**

Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens in den anthropologischen Traditionen Afrikas in Auseinandersetzung mit der Lehrmeinung Johannes Pauls II. in »Evangelium Vitae« und seinen Ansprachen auf den Reisen nach Afrika
Lizentiatsarbeit
 Dr. B. Werle SVD
 in Bearbeitung

Anuka, Adolphus Chikezie

»Mmanwu« – Concretization of the Religious Culture of the 1980 People of Nigeria – Missiological and Incultural Considerations
Doktorat
 Prof. M. Üffing SVD
 in Bearbeitung

Han, Chengbo

Mission in China: Entwicklungen und Gegenwart
Lizentiatsarbeit
 Prof. M. Üffing SVD
 in Bearbeitung

Keller, Alexander

Kirche und Staat im Konflikt: Die katholische Kirche der Philippinen im Ringen mit dem Marcos-Regime um Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit und Demokratie
Doktorat
 Prof. M. Üffing SVD
 in Bearbeitung

Lan, Shunheng

Ein großer Missionar in China – P. Johann Adam Schall von Bell
Lizentiatsarbeit
 Prof. M. Üffing SVD
 in Bearbeitung

Leite Ferreira, Marcos

Die Beziehung Gott-Mensch bei Martin Buber wie eine Begegnung der Liebe zwischen Gott und Mensch
Lizentiatsarbeit
 Prof. M. Üffing SVD
 in Bearbeitung

Lyimo, Innocent

The Role of Conscience and Culture towards effective Evangelization in Africa
Doktorat
 Dr. B. Werle SVD
 in Bearbeitung

Mbui, Vinsensius

Gewalt im Namen Gottes? Islamischer Monotheismus und die Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Gewalt
Diplomarbeit
 Prof. P. Ramers SVD
 Januar 2011

Olszewski, Jacek

Marian Żelazek SVD – ein Leprosenmissionar in Indien
Diplomarbeit
 Prof. J. Skrabania SVD
 Juni 2011

Song, Lin-ke

Das Reich Gottes für das Reich der Mitte.
 Die zentrale Botschaft der Verkündigung Jesu – Hoffnung für die heutige Gesellschaft Chinas
Lizentiatsarbeit
 Prof. J. Füllenbach SVD
 März 2011

Weimar, Gregor

Das versteckte Christentum in Japan – die geheime Religion der überzeugten gläubigen Laien in Japan zur Zeit der Isolation
Diplomarbeit
 Prof. P. Ramers SVD
 in Bearbeitung

Xue, Jiquan

Sozial-karitatives Engagement der katholischen Kirche in China am Beispiel von Lu Baihong (1857-1937)

Lizentiatsarbeit

Prof. P. Ramers SVD

in Bearbeitung

Sankt Georgen
Philosophisch-Theologische Hochschule in Frankfurt am Main
Güzelmansur, Aytac

Gott – Mensch – Vermittlung. Die Glaubensgrundlehren der anatolischen Aleviten in systematisch-theologischer Reflexion

Doktorat

Prof. Ch. Troll SJ/Dr. F. Körner SJ
Juni 2011

Nkwain, Augustine

Cultural Diversity and its Challenges to Evangelization in Cameroon:

A Pastoral Psychological Appraisal of a Church in a Multicultural African Society
Lizentiat

Prof. K. Kießling/

Prof. M. Sievernich SJ

Dezember 2010

Vallendar
Philosophisch-Theologische Hochschule
Balaswamy Madanu

Missionarische Pastoral. Perspektiven eines interkulturellen Vergleichs zwischen Indien und Deutschland

Doktorat

Prof. K. Vellguth / Prof. M. Probst
2011

Maurer, Yvonne

Heilungswunder. Eingreifen Gottes, biologischer Glücksfall oder Volksmythos?

Integrativ pluralistische Studie zum komplexeren Verständnis von Heilungswundern

Doktorat

Prof. D. Nauer / Prof. G. Rijse

2011

Ndlovu, Charles Pumlani

Catholic Moral Teaching in South Africa. A Dream?

Is the Catholic Moral Solution failing to eradicate AIDS in South Africa?

Diplomarbeit

Prof. H. Niederschlag

2011

Nwankwor, Hyacinth

Religious Freedom, the Bed-Rock of National Unity in Nigeria

Doktorat

Prof. K. Vellguth/

Prof. H. Niederschlag

2011

Okpalanozie,**Michael Joe Ifeabunike**

Christianity, Islam and African. Traditional Religion in Nigeria

Doktorat

Prof. G. Rijse / Prof. K. Vellguth

2011

Watteroth, Jens

Missionarische Pastoral in Deutschland

Diplomarbeit

Prof. K. Vellguth

2010

Wien
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien
Asil Tunca, Süleyman

Typologie des Islams

Magisterarbeit

Prof. J. Figl

Mai 2011

Bartsch, Peter

Erkenntnisse über Yin und Yang aus westlichen Quellen. Versuch einer Annäherung an ein wesentliches Begriffspaar

unter besonderer Berücksichtigung von Akupunktur-lehrbüchern

Magisterarbeit

Prof. J. Figl

Oktober 2011

Buru, Puplius Meinrad

Mission als prophetischer Dialog. Die Entwicklung des Missionsverständnisses der Steyler Missionare seit dem Generalkapitel von 1982

Diplomarbeit

Prof. J. Figl

September 2010

Udeani, Chibueze C.

Intercultural Hermeneutics in Understanding Culture and Religion

Habilitation

Prof. J. Figl

Mai 2011

Würzburg
Katholisch-Theologische Fakultät der Julius-Maximilians-Universität
Schmidt, Anja

Interreligiöses Lernen im gymnasialen Religionsunterricht als Befähigung zum interreligiösen Dialog?

Staatsexamensarbeit

Prof. G. Droesser

Februar 2011

Ziegler, Mathias

HIV und AIDS im südlichen Afrika.

Ein Überblick zwischen Hoffen und Bangen

Staatsexamensarbeit

Prof. G. Droesser

September 2011

Bücher

Buchbesprechungen

Bergunder, Michael

The South Indian Pentecostal Movement
in the Twentieth Century
*Eerdmans Publishing Company/
Grand Rapids 2008, 380 S.*

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um die englische Übersetzung einer in Halle angefertigten Habilitationsschrift des heute in Heidelberg lehrenden Missionswissenschaftlers. Der deutsche Titel lautete: *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert*. Eine historische und systematische Untersuchung (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 113), Lang/Frankfurt am Main 1999. Die fast zehn Jahr später erschienene englische Fassung hier anzuzeigen, rechtfertigt sich vor allem dadurch, dass diese für die Erforschung des Pentekostalismus mustergültige und innovative Regionalstudie nun auch international für einen weiteren Kreis von Lesern und Leserinnen zugänglich ist. Da diese Strömung im weltweiten Christentum vor allem in den Ländern des Südens in einem dynamischen Wachstum begriffen ist, die akademische Befassung mit diesem Phänomen aber hinterherhinkt, ist eine solche beispielhafte Pilotstudie sehr zu begrüßen. Es handelt sich um eine qualitative empirische Studie, die 1994/95 in Südindien entstanden ist und auf Interviews mit 191 Pastoren pentekostaler Gruppierungen in Südindien beruht (70 mit jeweils über 1.000 Mitgliedern werden aufgelistet). Auf dem Hintergrund einer theoretischen Einbettung des indischen Pentekostalismus, die den ursprünglichen missionarischen Impetus (auch bei der Glossolalie) und den Netzwerkcharakter betont, beschreibt der Vf. diachronisch die Geschichte des Pentekostalismus in den südindischen Bundesstaaten Kerala, Tamil Nadu, Karnataka und Andrah Pradesh, der etwa 20% des Protestantismus ausmacht; die Katholiken zählen über die Hälfte aller Christen. Die Ergebnisse der empirischen Studie werden im zweiten Teil auf dem Hintergrund hinduistischer und christlicher Volksfrömmigkeit systematisiert nach Themen (religiöse Erfahrung, Gebet und Segen, Endzeiterwartungen), dem »ordo salutis« verstanden als Phasen (Konversion, Geisttaufe, Heiligung), Geistesgaben (Heilung, Strafe, Exorzismus, Prophetie), Ethik, Dienste (Pastor, Evangelist), kirchliches Leben (Soziales, Finanzen, Gottesdienst, Feste, Mission) sowie nach sozialen Strukturen und ökumenischen Beziehungen. Eine Schlussbetrachtung erörtert das Verhältnis von Pentekostalismus und Kontextualisierung. Wertvoll sind im Anhang die ausgewählten Biographien pentekostaler Leiter (255-300), zum Teil aus dem Hinduismus, doch meist aus anderen christlichen Konfessionen. Wenngleich auf eine Region Mitte der 90er Jahre beschränkt, hat die Studie doch exemplarischen Charakter, deren Muster für wei-

tere Studien dienlich sein kann, zumal der Gegenstand weitere solide Forschungen braucht. Was man sich bei künftigen Studien freilich wünschen würde, wäre eine explizite theologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen. Das kann im Rahmen einer Theologie des Heiligen Geistes geschehen oder als ekklesiologische Rückfrage nach der extremen Fragmentierung der pentekostalen Welt. Auch bleibt kritisch zu fragen, warum nicht das ganze Spektrum der in den paulinischen Katalogen aufgezählten Geistesgaben zum Zuge kommt, sondern nur einige wenige Charismen wie die Glossolie. Des weiteren sind die soziokulturellen Kontexte mit den blühenden pentekostalen Landschaften in Beziehung zu setzen und die Fragen nach der missionarischen Dimension zu stellen, d.h. die Frage, ob es sich im Wesentlichen um konfessionelle Umschichtungen, womöglich Doppelmithgliedschaften oder temporäre Anhängerschaften handelt. Es bleibt also sozialwissenschaftlich, religionswissenschaftlich und theologisch viel zu tun.

Michael Sievernich SJ/Mainz

Uroffenbarung und Daoismus.

Jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus.

Eingeleitet, erstmalig herausgegeben,
übersetzt und erläutert von

**Claudia von Collani / Harald Holz /
Konrad Wegmann**

European University Press /
Bochum 2008, 145 S.

Bekanntlich haben sich die ersten Jesuiten bei ihren Inkulturationsbemühungen in China vor allem dem Konfuzianismus zugewandt und dabei die beiden im Volk verankerten Religionen, Buddhismus und Daoismus, eher vernachlässigt. Claudia VON COLLANI, die sich seit langem mit Joaquim Bouvet SJ und den Figuristen beschäftigt, zeichnet in Teil I des Bandes in Kürze die geschichtliche Entwicklung nach und führt dann in die ersten Übersetzungen des *Daodejing* ein (13-38). Die älteste existierende Übersetzung ins Lateinische wird heute dem französischen Jesuiten Jean-François Noël (1669-1740) zugeschrieben. Harald HOLZ, ein theologisch vorgebildeter Philosoph, geht in Teil II den theologischen Traditionen der jesuitischen Hermeneutik nach (39-68). Ausgehend von der augustinischen und der mittelalterlich-thomastischen Trinitäts- und Inkarnationstheologie, bespricht er vor allem auch die zu Beginn der europäischen Neuzeit auftretenden Bemühungen um eine natürliche Religion und das Theologoumenon der Uroffenbarung. Er endet mit Hinweisen auf die Nachwirkungen des *Daodejing* bei Hegel und Schelling. Zusammen mit dem Sinologen Konrad Wegmann (1932-2008) führt HOLZ in Teil III

in die Übersetzung und die Edition des Textes ein (69-88). Hier verdienen die Ausführungen zu den Übersetzungen vom Chinesischen ins Lateinische und vom Lateinischen ins Deutsche besondere Aufmerksamkeit. Beachtenswert ist dann die »vorläufige Konkordanz mit Glossar«, in dem lateinische, chinesische und deutsche Grundtermini nebeneinander aufgelistet sind, in einer Reihe von Fällen aber nur die lateinischen und deutschen Begriffe ohne chinesisches Äquivalent aufgeführt werden. Ob und wie weit *dao* und *ratio* in der angegebenen Weise verknüpft werden können, auch ob *ens* und *esse* undifferenziert im Chinesischen wiedergegeben werden müssen, muss der Diskussion mit chinesischen Fachkollegen überlassen bleiben. Jedenfalls zeigt sich in diesem Teil eine nicht häufig anzutreffende Sensibilität für die konkreten Sprachen. Nach den vorbereitenden Überlegungen folgt schließlich in Teil IV die deutsche Übersetzung des aus dem Chinesischen ins Lateinische übersetzten Textes: »*Tao Te Kim* – ein chinesischer Text, in die lateinische Sprache übersetzt. Elf Kapitel, aus dem Buch *Daodejing*, durch welches bewiesen wird, daß die Geheimnisse der Allerheiligsten Dreieinigkeit und des menschengewordenen [Sohnes] Gottes dem chinesischen Volk einst bekannt gewesen sind« (89-145). Die Bedeutung des Bandes liegt zweifellos in der Beschäftigung mit den verschiedenen Übersetzungsvorgängen, die einer theologischen Diskussion und Bewertung vorausgehen hat. Da die Sprachen die wichtigsten Vermittlungswege im Prozess der Inkulturation darstellen, verdient der Umgang mit ihnen auch die erste Aufmerksamkeit. Tatsächlich stehen wir hier aber nach wie vor in den Anfängen. In diesem Sinne bietet der vorliegende Band eine äußerst hilfreiche Lektüre, die dann im weiteren Verlauf zur Beschäftigung mit dem im Titel angesprochenen Problemfeld führen kann. Ob aus heutiger Sicht eher von Uroffenbarung oder von der der Offenbarung vorausliegenden »natürlichen« Religion und Gotteserkenntnis zu sprechen ist, ist dann ein eigenes Thema.

Hans Waldenfels/Essen

Eckholt, Margit / Pemsel-Maier, Sabine (Hg.)
Unterwegs nach Eden.

Zugänge zur Schöpfungsspiritualität

Matthias-Grünwald-Verlag /

Ostfildern 2009, 208 S.

Die vorliegende Aufsatzsammlung gibt die Thematik des Ökumenischen Frauenkongresses »Unterwegs nach Eden. Impulse zur Schöpfungsspiritualität« wieder, der am 8./9. November 2008 vom Deutschen Evangelischen Frauenbund (DEF) und Katholischen Deutschen Frauenbund (KDFB) in Augsburg abgehalten wurde. Evangelische, katholische und orthodoxe Theo-

loginnen und Nicht-Theologinnen kamen dabei zu Wort. Der thematische Bogen reicht von alttestamentarischer Exegese über dogmatische Beiträge bis hin zu praktisch gesellschaftlichen Themen wie Politik, Umwelt, Klimawandel sowie Geburt und Tod.

Der Kongress wollte nicht in den Disput um die christliche Schöpfungslehre einsteigen, wie es bei der jüngst zurückliegenden Diskussion um die »Designer-Frage« nahe liegen könnte, sondern Gedanken zu einer neuen »Schöpfungsspiritualität« entwickeln. Schöpfung wird hier gleichgesetzt mit Natur, die immer mehr zu einer ethischen Herausforderung an die Menschheit wird, je mehr ihre integrale Funktion durch den modernen Menschen gestört oder sogar zerstört wird. Dass sich hier christliche Frauen zu diesem Thema zu Wort melden, verweist in besonderer Weise auf die spezifisch weibliche Aufgabe, Leben zu spenden und zu bewahren, die eng mit der schöpferischen Tätigkeit Gottes in Verbindung steht. Daher ist es nicht verwunderlich, dass das Thema »Bewahrung der Schöpfung« durchgängig im Vordergrund steht.

Leider bleibt bei allen Beiträgen die Frage, was eigentlich eine »intakte Natur« inhaltlich ist und ob man sie naturwissenschaftlich definieren kann, ohne Antwort. Die »Schöpfungsspiritualität« geht von der stillschweigenden Prämisse aus, dass das heutige Ökosystem (oder besser noch das vor dem Zeitalter der Industrialisierung) die von Gott gewollte Schöpfungsordnung ist und vor der Zerstörung durch den Menschen bewahrt werden muss. Tritt man für den Erhalt des jetzigen Naturzustandes ein, ist man auf dem »Weg nach Eden«, d.h. auf dem Weg zu einem verloren geglaubten Paradies. Man vergisst dabei, dass die Menschheit seit Anbeginn ihrer Existenz im Konflikt mit der Natur steht und ihr Überleben nur auf Kosten der Natur sichern konnte. Denn die Natur stellt sich dem Menschen als ambivalente Größe dar: auf der einen Seite bietet sie ihm Nahrung und Schutz, auf der anderen Seite ist sie ihm feindlich gesinnt und tötet ohne Rücksichtnahme. Der Tenor der Konferenz erweckt den Eindruck, als wäre die »heile Welt« der Schöpfungsgeschichten in Genesis die »heile« Natur, die die Menschheit verloren und deren Reste jetzt vor dem Abgrund stehen. Die Genesis-Erzählungen einer anfänglich heilen Welt sind kaum in unser heutiges naturwissenschaftliches Weltbild einzuordnen, denn sie sind kollektive mythologische Bilder der menschlichen Sehnsucht nach einer heilen Welt, nicht aber geschichtlich reale Wirklichkeiten in der Vergangenheit. Wie sehr diese Bilder vom subjektiven kulturhistorischen Umfeld ihres Ursprungs geprägt sind, zeigen allein die Speisegebote in Gen 1,29-30 (Pflanzen zur Nahrung) und Gen 9,2-3 (Tiere zur Nahrung).

Die theologischen Beiträge dieses Sammelbands verdienen alle Aufmerksamkeit. Carmen DILLER präsentiert in ihrem Beitrag »Am Anfang davon, dass Gott den Himmel und die Erde erschaffen hat...« eine solide exegetische Darstellung der alttestamentlichen Schöpfungsaussagen (13-30) aus katholischer Sicht. Ergänzend dazu kommt aus evangelischer Perspektive der Beitrag von Christiane TIETZ »Gott in der Schöpfung« (31-42). Das protestantische Dilemma von der »verderbten« und der in Christus »erlösten« Natur kann aber auch hier nicht aufgelöst werden, denn letztlich kann Gott als der »gute Schöpfer« nur durch das Christusereignis hindurch erkannt werden. Dass Christus aber schon der Ursprung aller Schöpfung und von Anbeginn der Schöpfung in ihr zugegen ist und damit Gott durch die Natur in Wahrheit erkannt werden kann (vgl. Röm 1,18-21), scheint auch heute noch für die protestantische Theologie unannehmbar, was eine gemeinsame Basis für eine Theologie der Religionen erschwert. Dorothea SATTLER setzt sich in ihrem Beitrag »Gott in der Schöpfung« (43-58) aus katholischer Perspektive mit dem Problem des Lehramts gegenüber dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild auseinander, das eigentlich nicht hätte sein müssen, wären die katholischen Theologen und Päpste aufgeschlossen für eine Hermeneutik gewesen, die den Sinn von Glaubensaussagen gegenüber naturwissenschaftlichen Erkenntnissen abgrenzen lehrt. »Anfang« und »Ende« der Welt bilden ein präsentes Kontinuum, in dem der Mensch nach dem Sinn, dem lateinischen »principium« fragt, in dem Gott der Ursprung und das Ende ist. Die beiden folgenden Beiträge von Sabine PEMSEL-MAIER »Von der Geburt bis zum Tod. Geerdete Schöpfungstheologie aus Frauenperspektive« (59-75) und Ursula SCHELL »Das Eva-bild. Unheilvolle oder heilvolle Überlieferung für Frauen« (77-95) zeigen theologische Traditionen und Tendenzen auf, in denen auf Grund der Schöpfungstheologie das Bild der Frau geformt und ihre Aufgabe bestimmt wurde. Eine »frauenorientierte Schöpfungstheologie« (73) muss die Spannweite des Lebens von der Geburt bis zum Tod umfassen, sie muss Front machen gegen ein computergesteuertes Leben, das die Leiblichkeit der Frau in ein Reagenzglas verfrachtet und das Schaffen neuen Lebens als »Reproduktion« definiert.

Der zweite Teil des Sammelbands stellt praktische Anwendungen einer »Schöpfungsspiritualität« vor, die von der pädagogischen Ästhetik bei Margit ECKHOLT »Unterwegs nach Eden. Schöpfungsspiritualität als Wahrnehmungsschule und Bildungsprozess« (97-119), über die globale Ethik bei Michelle BECKA »Schöpfung und Verantwortung. Der Verantwortungsbegriff im Kontext einer ökologischen Ethik« (121-136) und Vera

KRAUSE »Die Schöpfung in Frieden lassen. Eine politisch-theologische Ermutigung zum verantwortungsvollen Leben und Handeln in der Einen Welt« (137-153), das konkrete Wunder der Geburt bei Hanna STRACK / Johanna VOGT »In jeder Geburt ist der Schöpfungsakt sichtbar: Die positiven Kräfte der Geburt« (155-162), die politische Dimension der Verantwortung bei Angelika SIRACH »Lieben und arbeiten. Schöpfungsspiritualität politisch« (163-170), Claudia ELIAS / Ursula SCHELL »Wie Gott das Fremde sammelt und heimholt, was verloren. Heil und Heilung bei Hildegard von Bingen« (171-187) und Marina KIROUDI »Der Tag der Schöpfung und die Bestimmung des Menschen. Eine Initiative der orthodoxen Kirche« (189-194), bis hin zu liturgischen Texten im Beitrag von Diana GÜNTNER »Begegnen und feiern. Schöpfung in Liturgie und Meditation« (195-205) reichen.

Die beiden Beiträge zur Ethik einer Schöpfungstheologie von BECKA und KRAUSE fassen die heutige Problemlage sehr treffend zusammen. Man sollte sich jedoch nicht von einer romantisierenden Darstellung der indigenen Völker Südamerikas täuschen lassen, so als ob diese Völker schon immer die Natur durch ihre »schonende« Lebensweise bewahrt hätten. De facto wird die Natur im Hochland wie auch im Tiefland Südamerikas dadurch geschont, dass diese relativ kleinen Völker bis heute eine traditionelle Subsistenzwirtschaft betreiben, die ihnen das Nötige zum Überleben bietet. Sie tun es aber nicht, um die Natur zu bewahren, sondern weil sie es nicht anders können. Gibt man einem Indianer eine Motorsäge in die Hand und verspricht ihm ein Kofferradio, wenn er einen Baum umsägt, dessen Holz er überhaupt nicht braucht, so wird er es ohne Zögern tun. Im 19. Jahrhundert entstand in Europa der Mythos vom »guten Wilden«, der sich in seinen ursprünglichen Sitten so ganz von den verdorbenen zivilisierten Menschen Europas unterscheiden sollte (Jean-Jacques Rousseau). Heute entsteht der Mythos vom »indigenen Bewahrer der Schöpfung«, der zum Vor- und Leitbild westlicher zerstörerischer Zivilisation gemacht wird. Es ist illusorisch zu denken, dass die Menschen einer Großstadt wie São Paulo mit ihren 20 Millionen Menschen, von denen zwei Drittel nicht einmal ein »gutes Leben« wie die Indianer haben (135), sondern ein erbärmliches Leben fristen, zur Subsistenzwirtschaft eines Quechua- oder Aymaravolkes zurückkehren könnten. Die ökologische Herausforderung besteht heute darin, diesen Menschen ein menschenwürdiges Leben zu garantieren, und zwar mit Hilfe der Ressourcen der Natur. Die politische und ökonomische Frage besteht dann darin, wieweit die Natur ausgebeutet werden darf, ohne dass sie kollabiert und dadurch den Menschen noch weiter ins Elend treibt. »Anthropozentrik« ist nicht pauschal vom Teufel, sie

kann und muss mit der »Biozentrik« Hand in Hand gehen. Daher ist dieser Sammelband ein Denkanstoß für jeden, der sich Sorgen um die Zukunft der Welt und die Verantwortung der christlichen Kirchen für diese Erde macht.

Joachim G. Piepke / St. Augustin

Henkel, Willi / Saranyana, Josep-Ignasi

Die Konzilien in Lateinamerika, Teil II:

Lima 1551-1927

(Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen)

Verlag Ferdinand Schöningh /

Paderborn 2010, XXVI u. 306 S.

Nachdem Willi HENKEL 1984 in einem ersten Band die Konzilien von Mexiko 1555-1897 dargestellt hat, lässt er jetzt den Band über die Konzilien von Lima folgen. Er selbst behandelt die sechs Provinzialkonzilien 1551/52, 1567/68, 1582/83, 1591, 1601, 1772/73. Josep-Ignasi SARANYANA hat die Darstellung der Versammlungen des 20. Jahrhunderts übernommen, deren Status nicht immer ganz eindeutig war. HENKEL folgt einem klaren Schema: nach einem Abriss der allgemeinen historischen Rahmenbedingungen behandelt er für jedes der sechs Konzilien Vorgeschichte und Einberufung, Teilnehmer, Verlauf, Ergebnis, d. h. vor allem die jeweiligen Dekrete und falls es dazu etwas zu sagen gibt, auch die Nachwirkungen. SARANYANA hingegen bietet eine fortlaufende Erzählung mit einem biographischen Exkurs und allerhand Zitaten. Im Anhang druckt er den Brief Plus' X. an die peruanischen Bischöfe wegen Errichtung eines Zentralseminars von 1910 und deren entsprechenden Beschluss von 1911 ab.

Die ersten fünf Konzilien stehen im Zeichen der Rezeption des Konzils von Trient und sind dem Eifer der Erzbischöfe Jerónimo de Loaysa (I u. II) und Toribio Alfonso de Mogrovejo (III - V) zu verdanken. Mit Ausnahme des dritten Konzils ließ die Teilnahme der Suffraganbischöfe zu wünschen übrig. Das lässt sich freilich zumindest teilweise auf widrige Umstände und die enormen Entfernungen von bis zu 4000 km zurückführen. Waren sie allerdings vollständig versammelt wie 1582, konnten sie beträchtliche Widerspenstigkeit gegen ihren Metropoliten an den Tag legen. Dennoch gelang es diesem durch Nachgiebigkeit ohne Rücksicht auf das eigene Prestige dieses dritte Konzil zum einzigen wirklich erfolgreichen zu machen. Die Dekrete des nicht akzeptierten ersten wurden ersetzt, diejenigen des zweiten bestätigt und ergänzt. Vor allem wurden zwei Katechismen auf Spanisch, Quechua und Aymara sowie ein Beichtbuch und ein Predigbuch erarbeitet. Das Hauptverdienst daran gebührt dem Jesuiten José de Acosta. Die Beschlüsse dieses Konzils wurden von Sixtus V. approbiert und ge-

druckt. Insofern dürften sie besser als die übrigen zur Kenntnis genommen worden sein.

Inhaltlich weisen sie den auch in anderen Weltgegenden üblichen Schwerpunkt *De vita et honestate clericorum* auf, zusätzlich aber das Spezialproblem der Konflikte zwischen den Bischöfen und den vor allem in der Indianermission tätigen und zu diesem Zweck mit Privilegien ausgestatteten Orden. Den Spaniern wird immer wieder eingeschärft, die Indianer und Afrikaner gerecht und menschlich zu behandeln, z. B. die Ersteren nicht als Tragtiere zu benutzen und afrikanische Sklaven nicht an der Heirat zu hindern. Viel Aufwand wird mit der Bekämpfung der indianischen Religion getrieben, die schlicht als Teufelsdienst galt. Das Beichtbuch schildert sie bezeichnenderweise ausführlich! Auf der anderen Seite brauchten die Indianer kraft päpstlichen Privilegs nur einen Teil der für die Spanier verbindlichen Feiertage einzuhalten – das hieß vermutlich auch, sie konnten mehr für ihre spanischen Herren arbeiten. Aber sie wurden im Ehrerecht privilegiert; anscheinend wurde anfangs sogar bei ihrer traditionellen Geschwisterei ein Auge zugeedrückt. Denn sie galten als schwach von Verstand und als Neubekehrte auch schwach im Glauben; daher war es nicht zulässig, ihnen die Priesterweihe zu spenden. Bei Verstößen wie Fernbleiben von der Sonntagsmesse oder Unterlassen der Osterbeichte sollten sie bestraft werden, anfangs sogar mit Prügeln, was aber mit indianischen Gepflogenheiten begründet wurde. Für Spanier war übrigens in entsprechenden Fällen eine von weltlichen Behörden zu verhängende Haftstrafe vorgesehen.

Zwischen 1601 und 1772 gab es ungeachtet der tridentinischen Vorschrift keine Provinzialkonzilien mehr. HENKELS Ausführungen legen den Schluss nahe, dass Widerstände in der Bürokratie und Desinteresse des Hofes dafür verantwortlich gewesen seien. Doch wie sah es denn damals mit dem synodalen Leben der Kirche in anderen Erdteilen aus? Hatte Rom überhaupt ein Interesse daran? Wie dem auch sei – das sechste Provinzialkonzil jedenfalls wurde auf königlichen Befehl veranstaltet und gehört in den Rahmen der aufgeklärten Reformen der Bourbonen, durch die Kirche und Staat bürokratisch diszipliniert werden sollten. Dem entsprach die sorgfältig vorbereitete Gesetzgebung des Konzils. Nebenbei sollte das theologische Erbe der unterdrückten Jesuiten ausgemerzt werden. Jetzt waren Stipendien für Weihesakandidaten aus den Reihen der Indios und Mestizen vorgesehen, von denen aber angeblich immer noch kaum Gebrauch gemacht wurde.

Erzbischof Mogrovejo wurde im Rahmen der neuen römischen Reformwelle um 1700 selig und heilig gesprochen, denn er hatte es verstanden, seine Reforminitiativen unter Umgehung des Indienrats mit Rom abzustimmen. Aus dem

19. Jahrhundert gibt es nichts zu berichten, aber im zwanzigsten ging die Initiative dann vom Vatikan aus. 1899 tagte ein lateinamerikanisches Plenarkonzil in Rom. Grundlage bildeten die restriktiven Erklärungen Pius' IX. und das erste Vaticanum. Das Verhältnis Kirche-Staat war auch in den lateinamerikanischen Republiken kontrovers, die kirchlichen Finanzen ließen nach der Unabhängigkeit zu wünschen übrig und die kirchliche Disziplin sowie die Seelsorge für die Indios waren nach wie vor verbesserungsbedürftig. Provinzialkonzilien sollten aus römischer Sicht weiterhelfen, vor allem nachdem ein Brief Pius' X. die Errichtung eines Zentralseminars für Peru angeregt hatte. Aber nun tagten Bischofsversammlungen nicht mehr unter dem Vorsitz des Metropoliten, sondern unter demjenigen eines Apostolischen Delegaten. Ein neues Problem, das jetzt immer wiederkehrte, war die Ausbreitung des Protestantismus. In der Politik wurde Zurückhaltung empfohlen. Das hinderte aber das Provinzialkonzil von 1927 nicht daran, sich mit den militanten Cristeros von Mexiko zu solidarisieren.

Obwohl das Buch sorgfältig gearbeitet ist, unterlaufen ihm gelegentlich überflüssige Wiederholungen. Außerdem wäre es sinnvoll gewesen, im Anmerkungsapparat auf die einschlägigen Beschlüsse des Konzils von Trient zu verweisen. Die dreizehn Diözesansynoden Mogrovejos hingegen sollten nicht in einer Fußnote versteckt, sondern im Kontext der Rezeption der Provinzialkonzilien etwas ausführlicher gewürdigt werden. Man wüsste auch ganz gerne, ob sie die einzigen geblieben sind. Aber das Stichwort »Diözesansynode« taucht nicht einmal im Register auf.

Wolfgang Reinhard / Freiburg im Breisgau

Meynard, Thierry S.J. (Ed.)

Confucius Sinarum Philosophus (1687).

The First Translation of the Confucian Classics

Institutum Historicum Societatis Iesu /

Rome 2011, 449 S.

Allgemein gilt die Akkommodationsmethode als typisches Kennzeichen der Jesuitenmission des frühneuzeitlichen Chinas. Neben andern wichtigen Punkten wie indirekte Mission durch moderne Wissenschaft oder Anpassung an die führende Schicht der chinesischen Gelehrten beinhaltet sie auch den Punkt Apostolat des Buches oder der Presse. Bekanntlich wurde die chinesische Beamtenschaft mit Hilfe eines wohl organisierten Prüfungssystems ermittelt, geprüft wurde dabei die Kenntnis der Vier Klassischen und der Fünf Kanonischen Bücher, der *Sishu* 四書 und der *Wujing* 五經. Die Jesuiten, die Zugang zu China suchten, passten sich daher diesen Vorgaben an, indem sie zum einen

wissenschaftliche, theologisch/religiöse und philosophische Bücher ins Chinesische übersetzten und somit Zugang zu einem verhältnismäßig großen Leserkreis fanden, zum anderen, indem sie die Klassiker und Kanoniker in europäische Sprachen übersetzten. Dies diente wiederum dazu, künftige Missionare mit den Gedanken und der Terminologie der Gelehrten vertraut zu machen, später aber auch dazu, um in Europa ein bestimmtes Bild Chinas zu zeigen.

Vorbildhaft für die Edition von Texten aus China wurde das berühmte Werk *Confucius Sinarum Philosophus sive Sinensis latine exposita* ..., das 1687 in Paris von dem Jesuiten Philippe Couplet (1622-1692) herausgegeben wurde, der als Prokurator der chinesischen Vize-Provinz der Jesuiten 1681 nach Europa entsandt wurde (u. a. wegen der Liturgie in chinesischer Sprache, vgl. Jerome HEYNDRICKS [ed.], *Philippe Couplet, S.J. (1623-1692). The Man Who brought China to Europe* [Monumenta Serica Monograph Series XXII], Nettetal 1990). Erstmals wurden mit diesem Buch einem größeren europäischen Publikum drei der vier klassischen Bücher Chinas, die man traditionell dem Konfuzius zuschrieb, in lateinischer Paraphrase vorgestellt, nämlich das *Zhong Yong* 中庸 (Die rechte Mitte), das *Daxue* 大學 (Die Große Lehre) und das *Lunyu* 論語 (Gespräche des Konfuzius), während die Schrift des Mengzi 孟子 (Menzius), der vierte Klassiker, nicht mit veröffentlicht wurde. (Die komplette lateinische Übersetzung aller Klassiker erschien in der Übersetzung von François NOËL, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex, nimirum Aduktorum Schola, Immutabile Medium, Liber Sententiarum, Memcius, Filialis Observantia, Parvulorum Schola, e Sinco idiomate in latinum traducti a P. Francisco Noël Societatis IESU Missionario*, Pragae 1711.) Der Herausgeber Couplet fügte dem noch ein sehr ausführliches, zweiteiliges Vorwort (»Proëmalis Declaratio«) bei, das teilweise von seinem Mitbruder Prospero Intorcetta (1626-1696) verfasst war. Darin beschrieb er zum einen die chinesischen Kanonischen Bücher mit kurzen Hinweisen auf die chinesische Geschichte, zum andern diente das Vorwort aber auch als Apologie der Missionsmethode der Jesuiten und vor allem Matteo Riccis (1552-1610) in China, die u. a. mit der Vorgehensweise des Apostels Paulus auf dem Areopag in Athen verglichen wurde. Angefügt ist eine Biographie des Konfuzius samt Bild (hier auf S. 245), das ihn als würdige, prophetenähnliche Gestalt, jedoch in sehr statischer Haltung zwischen hohen Bücheregalen zeigt. Der *Confucius Sinarum Philosophus* stellte zu Ende des 17. Jahrhunderts eine bahnbrechende Leistung dar und beeinflusste u. a. das Chinabild Gottfried Wilhelm Leibnizens beträchtlich. Vor allem aber leistete Couplet mit der Redaktion an diesem Buch und seiner Herausgabe einen wichtigen Beitrag

zum Konstrukt des »Confucius« (Konfuzius) in Europa, der als aufgeklärter, vernünftiger und toleranter Philosoph dargestellt wurde, den man mit Sokrates verglich, ja bisweilen wurde er zu einem vorchristlichen Heiligen hochstilisiert.

Der *Confucius Sinarum Philosophus*, dessen Herausgabe von Louis XIV finanziell ermöglicht wurde (er wollte damit, ebenso wie mit der Aussendung der sechs »Mathématiciens du Roy« im Jahr 1685, wohl Beziehungen Frankreichs mit China initiieren und demonstrieren), stammte keineswegs nur von Couplet, sondern war die Frucht einer etwa hundertjährigen Übersetzungsarbeit der Societas Jesu in China. Schon 1662 war in Jianzhang/Jiangxi die *Sapientia Sinica* mit dem *Lunyu* und dem *Daxue* zweisprachig im Holzblockdruck erschienen, 1667-1669 dann in Canton/Goa das *Opus Sinarum scientia politico-moralis* von Prospero Intorcetta, eine Übersetzung des *Zhong Yong*, ebenfalls zweisprachig (Latein und Chinesisch) mit chinesischen Schriftzeichen, das Teile der vier Klassiker erhielt. Auf diesen Werken baut der *Confucius Sinarum Philosophus* auf, wobei die im Manuskript vorhandenen chinesischen Schriftzeichen aus technischen Gründen dann doch nicht gedruckt wurden.

Thierry MEYNARD, der Herausgeber und Übersetzer (er lehrt als Associate Professor an der Sun Yatsen University in Guangzhou [Canton] abendländische Philosophie und lateinische Klassiker) hat sich nicht nur um die Übersetzung des Vorwortes große Verdienste erworben, sondern auch um die vierteilige Einführung zu seiner Übersetzung, worin er die historischen, philosophischen und exegetischen Hintergründe der Texte und ihre Interpretation durch die Jesuiten beschreibt. Wichtig für die jesuitische Interpretation war nämlich der chinesische Gelehrte Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582), der Großsekretär und Tutor des Wanli 萬曆 Kaisers (reg. 1572-1619) war und dessen »Exegese«, dargestellt in seinem Werk *Sishu zhijie* 四書直解 (Mündlicher Kommentar zu den Vier Büchern) von 1573, das die Jesuiten und andere Missionare, angefangen von Matteo Ricci bis ins 18. hinein, für ihre Interpretation der chinesischen Klassiker benutzten.

Im Vorwort beschreibt MEYNARD u. a. die verschlungenen Wege, die das Manuskript durchlief bis es in der Bibliothèque Royale in Paris landete (die heutige Bibliothèque nationale, Paris). Auf der so genannten Konferenz von Canton 1668/1669, zu einer Zeit, als bis auf wenige Ausnahmen alle Missionare aus China ausgewiesen und in Canton interniert waren, hatten nämlich die Jesuiten die Gelegenheit des Zusammenseins und der erzwungenen Muße benutzt, um an der Übersetzung der Texte zu arbeiten. Prospero Intorcetta sandte schließlich seinen Text, die *Sinarum scientia politico-moralis*, zum Drucken nach Canton, fertig

gestellt wurde sein Opus jedoch im portugiesischen Goa. (Der Text erschien dann auch in: Melchisédech THÉVENOT, *Relations de Divers Voyages Curieux*, IV, Paris 1672, 3-25.)

MEYNARD übersetzte den Text des zweiteiligen Vorwortes ins Englische, während anschließend der lateinische Text folgt. Als eigentlicher Text der Klassiker mit Übersetzung folgt das *Daxue*, das kleinste unter den Klassikern, jedoch nach der Manuskriptvorlage aus der Bibliothèque nationale mit chinesischen Schriftzeichen. Weitere Übersetzungen und Texteditionen aus dem Manuskript oder aus dem *Confucius Sinarum Philosophus* hätten wohl das Projekt völlig gesprengt. Vorwort wie Übersetzungen sind reichlich mit Anmerkungen versehen. Nicht mit berücksichtigt wurde auch der zweite Teil des *Confucius Sinarum Philosophus*, die beigegebundene »Tabula Chronologica Monarchiæ Sinicæ juxta cyclos annorum LX. Ab anno ante Christum 2952. ad annum post Christum 1683« von Couplet, die anhand des 60er-Zyklus und der Kaisernamen die chinesische Geschichte tabellarisch darstellt.

Das sehr nützliche Buch mit neun Bildern (darunter ein wunderschönes, zeitgenössisches Portrait des Sizilianers Intorcetta, der mit kühner Nase und dunkel glühenden Augen hinter seinem mächtigen, dunklen Bart und einem großen Fächer hervorblickt), mehreren Registern, Bibliographie und einer Textkonkordanz, die das Manuskript und den gedruckten Text vergleicht, sowie einem ausführlichen Literaturverzeichnis, weist auch einige kleine Fehler auf. Auf S. 16, Anm. 50: die Inschrift jingtian 敬天 wurde den Jesuiten 1675 übergeben und nicht 1672 (vgl. S. 320 des vorliegenden Buches, wo das richtige Datum steht). In der Bibliographie auf S. 446 muss der Titel des Manuskriptes von Feliciano Pacheco S. J. (dessen Vorname fehlt) lauten: »Præx quaedam discussæ in pleno coetu 23. (und nicht 25) Patrum ... 1668«; zudem erschien das Manuskript auch gedruckt in den *Acta Cantoniensia Authentica* (1700). S. 449 muss heißen *Historia et disquisitio ... in urbe Kuam Chiam Fu* (statt Kuan Chiam Fu) *pro Christiana fide captivi* (statt captives) ... Etwas merkwürdig erscheint, dass es zwei voneinander unabhängige Inhaltsverzeichnisse auf S. IV und S. 1 gibt, wobei das erstere nur den eigentlichen edierten Urtext und das zweite nur den Inhalt der Einführung betrifft, ein einziges wäre besser gewesen. Kapitel 4 enthält den Unterpunkt 3 über die historische Gestalt des Konfuzius und der alten Könige, endet aber sehr abrupt, ohne die alten Könige Chinas auch nur erwähnt zu haben.

Die Edition des lateinischen Textes der »Proëmialis Declaratio« des *Confucius Sinarum Philosophus* sowie ihre englische Übersetzung ist zum einen ein wichtiger Beitrag zur interkulturellen (cross-cultural) Interpretation chinesischer Texte

durch die Jesuiten. Darüber hinaus stellt das Buch eine große und sehr wichtige Leistung dar, denn bekanntlich hat Latein keineswegs mehr seinen früheren Stellenwert als Sprache der Gelehrten, denn diese Rolle wurde mehr oder weniger vom Englischen übernommen. Leider jedoch finden die Herausgabe und Übersetzung solcher Texte nicht immer die ihnen gebührende Anerkennung. Es wäre sehr wünschenswert, wenn weitere Texte mit Übersetzung folgen würden, so etwa die Übersetzungen des *Zhong Yong* und des *Lunyü*. Doch bei aller Nützlichkeit: den Charme des alten Buches in Folioformat erreicht die Neuausgabe natürlich nicht.

Claudia von Collani/Münster

Anschriften

der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Prof. Dr. Virginia R. Azcuy

Cafayate 4267
C1439FUE Buenos Aires
Argentinien

Prof. Dr. Christoph Elsas

Am Plan 3
D-35032 Marburg

Bischof Felix Genn

Bischöfliches Sekretariat
Domplatz 27
D-48143 Münster

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins

Institut für Christliche
Sozialwissenschaften
Hüfferstraße 27
D-48149 Münster

Prof. Dr. Martin Honecker

Auf dem Weiler 31
D-53125 Bonn

Prof. Dr. Felix Körner SJ

Istituto di Studi Interdisciplinari
su Religioni e Culture
Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
I-00187 Roma

Prälat Dr. Klaus Krämer

missio-Präsident
Goethestraße 43
D-52064 Aachen

Dr. Albert-Peter Rethmann

Barmherzige Brüder - Generalat
Nordallee 1
D-54292 Trier

Prof. Dr. Karl Josef Rivinius SVD

Arnold-Janssen-Straße 30
D-53754 Sankt Augustin

Prof. Dr. Robert Schreiter

Catholic Theological Union
5401 South Cornell Avenue
Chicago, IL 60615-5664
USA

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

Kardinal Peter Kodwo Turkson

Pontificium Consilium de Iustitia et Pace
Piazza San Callisto, 16
I-00153 Roma

Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Waldenfels SJ

Fischerstraße 8
D-45128 Essen

Prof. Dr. Peter Walter

Universität Freiburg i. Br.
Institut für systematische Theologie
Platz der Universität 3
D-79085 Freiburg

Prof. Dr. Felix Wilfred

Asian Centre for Cross Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Chennai 600 119
Tamilnadu, India

Vorschau

auf das nächste Heft
Hefte 3 und 4 | 96. Jahrgang 2012
Themenheft
Neue Religiosität

Markus Enders

Die Herausforderung des Christentums
durch die Neue Religiosität

Rafael Walthert

Formen und Folgen alternativer Religiosität

Nadja Miczek

»Beruf: Spirituelles Medium« –
Religionswissenschaftliche Perspektiven auf
Mediatisierungs- und Vermarktungsdiskurse
am Beispiel von Pascal Voggenhuber

Dietrich Jung

Dschihad: zur Transformation der Legiti-
mation physischer Gewalttätigkeit durch
einen religiösen Begriff

Thomas Fornet-Ponse

Komparative Theologie und/oder interkul-
turelle Theologie? Versuch einer Verortung

Jobst Reller

Christian-Muslim Relations – Some Historical
Remarks from a Christian-Syriac Perspective

Darius J. Piwowarczyk SVD

Kolonisation durch Modernisierung:
Die Steyler Mission bei den Indianern
Paraguays, 1910-2010

Jean-Pierre Delville

Les »Déclarations des évêques de Belgique«
préparées par la Commission Évangélisation
et leur dimension missionnaire (1998-2008)

Inhalt

Heft 3 -4 **Zeitschrift für**
96. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2012 **Religionswissenschaft**

Mariano Delgado

- 163 Neue Religiosität –
Facetten eines Phänomens

Markus Enders

- 165 Die Herausforderung des Christentums
durch die Neue Religiosität

Rafael Walther

- 179 Formen und Folgen alternativer Religiosität

Nadja Miczek

- 195 ›Beruf: Spirituelles Medium‹ –
Religionswissenschaftliche Perspektiven
auf Mediatisierungs- und Vermarktungsdiskurse
am Beispiel von Pascal Voggenhuber

Dietrich Jung

- 211 Dschihad: zur Transformation
eines ambivalenten Begriffs

Thomas Fornet-Ponse

- 226 Komparative Theologie
und/oder interkulturelle Theologie?
Versuch einer Verortung

Jobst Reller

- 241 Christian – Muslim Relations
Some Historical Remarks from a Christian-Syriac
Perspective

- 255 **Darius J. Piwowarczyk SVD**

Kolonisation durch Modernisierung:
Die Steyler Mission bei den Indianern Paraguays,
1910-2010

-
- Luc Devillers OP**
267 Eine diskrete und zugleich für Christus
zeugende Gemeinde
Neutestamentliche Überlegungen
zur Lage der jetzigen Kirche
- Jean-Pierre Delville**
276 Les «Déclarations des évêques de Belgique»
préparées par la Commission Évangélisation
et leur dimension missionnaire
(1998-2008)

Kleine Beiträge und Berichte

- Hans Waldenfels SJ**
289 Interview mit Kardinal John Tong,
Bischof von Hongkong,
vom 17. Juli 2012
- Martin Üffing SVD**
295 Studienwoche des Steyler Missionswissenschaftlichen
Instituts in Zusammenarbeit mit der
Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD,
Sankt Augustin
- Stefan Silber**
297 Konzil und Befreiungstheologie:
Ein Signal für die Kirche
Lateinamerikanischer
Kontinentalkongress für Theologie,
7.-11. Oktober 2012 in São Leopoldo
- 299 **Buchbesprechungen**
- 320 **Anschriften | Vorschau**
-

Neue Religiosität – Facetten eines Phänomens

Seit der so genannten »Wiederkehr von Religion« Mitte der 1980er Jahre sind wir gegenüber dem breiten Aufbrechen von Religion und religiös ähnlichen Bewegungen sensibel geworden. Zweierlei Beobachtungen drängen sich dabei auf: zum einen, dass die Hoffnung der Spätaufklärung auf eine Verdrängung von Religion durch säkulare Wissenschaft sich nicht erfüllt hat; zum anderen, dass die neue produktive Religionsfreudigkeit nicht unbedingt zur Rückkehr der klassischen (in unseren Breiten: »verkirchlichten«) Religiosität führt, sondern zum Erlblühen mannigfacher »neuer Religiosität«. Dass der Mensch von Natur aus religiös ist (Cicero), scheint sich darin erneut zu bewahrheiten. Die »neue Religiosität« ist zunächst und vor allem Ausdruck ungestillter religiöser Sehnsucht. Sie ist ein schillerndes, mosaik-artiges Phänomen, das zur religiösen Signatur unserer Zeit besonders gehört, aber in der Religionsgeschichte immer präsent war. Was ist also darin wirklich »neu«? Neu sind heute vor allem die verschärfte Pluralisierung im globalen Kontext, der »nachchristliche« Charakter und der Wandel in der Wahrnehmung.

1 *Pluralisierung und globale Vernetzung.* Dies ist das dominierende Thema in der Wahrnehmung neuer Religiosität. Man kann von einer »interorganisatorischen« Pluralisierung der Religionen sprechen, sofern die großen Religionen sich global ausbreiten und dabei eine Vielzahl von Neugründungen und Mischformen – nicht zuletzt auch in der Verbindung von religiösen und weltanschaulichen, theosophischen, esoterischen oder psychologischen Elementen – entsteht. Es gibt aber auch eine »intraorganisatorische« Pluralisierung, wenn eine Religionsgemeinschaft sich immer mehr ausdifferenziert. Dies ist bei allen großen Religionen der Fall; besonders augenfällig in unseren Breiten ist aber die Pluralisierung im Wirkungsbereich des Christentums, denn in vielen Formen neuer Religiosität findet man Versatzstücke und Transformationen christlicher Religiosität.

2 *Nachchristliche Religiosität.* Aus christlicher Sicht kann man mit Carsten Colpe eine dreifache Unterteilung der Religionsgeschichte vornehmen. Demnach gibt es »vorchristliche«, »nichtchristliche« und »nachchristliche« Religionen. Als »vorchristlich« sind solche Religionen zu verstehen, die in den Entstehungsprozess des antiken Christentums eingegangen sind; als »nichtchristlich« solche, die zwar chronologisch betrachtet älter als das Christentum sein können, dennoch aber nur mit dem »fertigen« – also mit dem »dogmatisierten« – Christentum infolge christlicher Missionsgeschichte zu tun hatten/haben (so die asiatischen, die indianischen oder die afrikanischen Religionen). Als »nachchristlich« gelten schließlich diejenigen, die als Antwort auf das missionierende Christentum selbst entstanden sind. Der Islam ist das klassische Beispiel einer solchen nachchristlichen Religion. Nachchristliche Religionen dieser Art wollen das Christentum »beerben«, aber sie sind auch Ausdruck von Fremdprophetie und von kirchlichen Versäumnissen. Vieles an der »neuen Religiosität« ist als nachchristlich zu bezeichnen. Christen und Kirchen sollten sich dabei auch fragen, was man falsch gemacht hat, welche religiöse Sehnsucht man übersehen hat und was uns Gott mit der neuen Religiosität sagen will.

3 *Wandel in der Wahrnehmung.* In der Wahrnehmung neuer Religiosität ist ein Wandel zu beobachten. Vor wenigen Jahrzehnten wurde sie im Lichte der Wertvorstellungen herrschender Religion betrachtet. Daher sprach man von »Sekten«, die als problematisch,

gefährlich oder destruktiv eingestuft wurden. Heute ist eher die neutrale religionswissenschaftliche oder religionssoziologische Wahrnehmung des Phänomens anschlussfähig. Das *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen* (1990) trägt in der neuen Ausgabe diesem Wandel Rechnung, wenn es nun *Lexikon neuer religiöser Bewegungen, esoterischer Gruppen und alternativer Lebenshilfen* (2010) heißt. Und dennoch ist es nach wie vor geboten, gerade angesichts neuer Religiosität die Wert- und Wahrheitsfrage zu stellen. Vor einigen Jahren lief im Feuilleton der *Neuen Zürcher Zeitung* eine Serie zum Thema »Was ist eine gute Religion?« (Uwe Justus WENZEL [Hg.], *Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten*, München 2007). In den Antworten von Theologen, Philosophen, Religionswissenschaftlern, Psychologen, Soziologen und Schriftstellern auf diese Frage wurde die Ambivalenz von Religion deutlich: ein und dieselbe Religion kann Pathologien entwickeln, ideologiefähig und fundamentalistisch werden, Gewalt predigen, zum Fluch für die Menschheit geraten, aber sie kann auch eine gute Religion werden. Ein entscheidendes Kriterium hierfür ist, dass eine Religion den freien Diskurs und die selbstkritische Reflexion fördert. Auch in der »neuen Religiosität« sind wir mit der Frage nach einer guten Religion konfrontiert. Dürfen sich z. B. »destruktive« Religionsformen auf die Religionsfreiheit berufen? Darf im religiösen Bereich operierenden destruktiven Organisationen der Schutz der Religionsfreiheit abgesprochen werden? Was in Frage steht, ist nicht das Recht auf religiöses Dissidententum, heterodoxe Bewegungen oder gar abstruse Religionsformen, die von den Religionen der Mehrheit der Bevölkerung abweichen, sondern ob die Idee der Religionsfreiheit unabhängig von deren Bindung an die Menschenwürde und unsere Werteordnung bloß formaljuristisch interpretiert werden kann, wie dies de facto vielfach geschieht. Was ist z. B. von einer »Religion« zu halten, in der ein narzisstisches Interesse am eigenen spirituellen Wohlbefinden zum Ausdruck kommt und sozial-caritatives Engagement oder die Sorge um die Gerechtigkeit weitgehend fehlen, die den Nexus von Freiheit und Verantwortung ignoriert, die Suche nach möglichst unmittelbaren religiösen Erfahrungen durch den Einsatz bestimmter Techniken und Praktiken instrumentalisiert, ins Irrationale und in existentielle Unverbindlichkeit flieht?

Ein kritischer Dialog muss daher die Anerkennung und Respektierung kultureller und religiöser Vielfalt mit der Frage nach einer »guten« Religion verbinden, mit der Frage nach der Wahrheit und dem »Standpunkt« (Josef Sudbrack / Hans Waldenfels); und dies mit Ehrfurcht vor dem Gesprächspartner, auch wenn vor manchen Erscheinungen der »neuen Religiosität« eine solche Ehrfurcht nicht leicht fällt. Gleichwohl ist hier an das Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils zu erinnern: »Der Wunsch nach einem solchen Dialog, geführt einzig aus Liebe zur Wahrheit und unter Wahrung angemessener Diskretion, schließt unsererseits niemanden aus, weder jene, die hohe Güter der Humanität pflegen, deren Urheber aber noch nicht anerkennen, noch jene, die Gegner der Kirche sind und sie auf verschiedene Weise verfolgen« (*Gaudium et spes* 92).

Mariano Delgado

Die Herausforderung des Christentums durch die Neue Religiosität

von Markus Enders

1 Einführung in das Thema und den Aufbau der folgenden Überlegungen

Im Hauptteil der folgenden Überlegungen soll eine gleichsam phänomenologische Deutung des Kerns der »Neuen Religiosität« oder dieser, um mit dem Bayreuther Religionswissenschaftler Christoph Bochinger zu sprechen, neuen religiösen Szenerie versucht werden. In einem ersten Schritt sollen die neuen religiösen Bewegungen aber zunächst einmal als kompensatorische Reaktionen auf Krisenerscheinungen der gegenwärtigen Wissensgesellschaft und ihrer im Dienst der Ökonomie stehenden Rationalisierungsprozesse sichtbar gemacht werden, die nicht nur die beruflichen Arbeits-, sondern zunehmend auch die privaten Lebenswelten unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit bestimmen. Nach dem Versuch einer phänomenologischen Deutung eines Grundzugs der so genannten »Neuen Religiosität« als eines Drangs nach Unmittelbarkeit soll in einem dritten und letzten Schritt die bisherige Reaktion der etablierten christlichen Religionen, d.h. vor allem der so genannten Amtskirchen, auf die beachtlichen Erfolge der neuen religiösen Bewegungen allgemein charakterisiert werden, um abschließend im Anschluss an die Erfurter Pastoraltheologin Maria Widl einen Vermittlungsvorschlag zu formulieren, der das positive religiöse Potential der »Neuen Religiosität« aufgreift und für eine Erneuerung der christlichen Kirchen nutzbar zu machen versucht.

2 Die Neue Religiosität als kompensatorische Reaktion auf Krisenerscheinungen der heutigen Wissensgesellschaft und ihrer Rationalisierungsprozesse

2.1 Zur Entwicklungslogik der modernen Wissensgesellschaft und ihren Auswirkungen auf die privaten Lebenswelten insbesondere junger Erwachsener

Warum ist es zu der vielberedeten Wiederkehr des Religiösen¹ in den westlichen Industriegesellschaften seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts gekommen – denken wir nur an die Jugendreligionen in den 1970er Jahren, an die so genannten »New Age-Bewegung« in den 1980ern und an den »Esoterik-Boom« seit den 1990er Jahren? Mit anderen Worten:

¹ Hierzu vgl. Gabriele PONISCH, »... daß wenigstens dies keine Welt von Kalten ist ...«. Wallfahrtsboom und das neue Interesse an Spiritualität und Religiosität (Europäische Ethnologie 7), Wien 2008, 63f.: »Religion und Spiritualität zählen zu den ›Megatrends‹ gerade in der westlichen, oft als säkularisiert und

materialistisch gedeuteten Welt. Gerne wird in diesem Zusammenhang von einer ›Wiederkehr‹ des Religiösen oder der Religion(en) gesprochen und geschrieben. Oder in Umkehrung des Weberschen Theorems der ›Entzauberung‹ der Welt durch die Säkularisierung von einer ›Wiederverzauberung‹ (Bermann 1985), von

einer ›Rückkehr der Zauberer‹ (Hemminger 1987) oder von ›Respiritualisierung‹ (Horx 1993 und Friesl/Zulehner 1998). Peter L. Berger diagnostiziert eine ›Desäkularisierung‹ (1999) und Jürgen Habermas spricht von der ›postsäkularen Gesellschaft‹ (2001).«

Warum haben sich die modernen Wissensgesellschaften entgegen früherer Prognosen als extrem religionsproduktiv erwiesen? Die durch die rasante technologische, insbesondere informationstechnologische Entwicklung beschleunigten Rationalisierungs- und Funktionalisierungsprozesse in allen Bereichen und auf allen Ebenen unserer Arbeitswelten führen bekanntermaßen zu einer Objektivierung, Spezialisierung und Partikularisierung aller Fertigungs- und Kontrollprozesse, um diese immer effizienter und damit ökonomisch erfolgreicher zu gestalten. Der Effizienzsteigerungs- und Kommerzialisierungsdruck auf Grund bestehender Konkurrenzsituationen – das aber heißt: der ökonomische Erfolgs- und Überlebensdruck, der immer stärker auf den modernen Arbeitsprozessen lastet, erzeugt seinerseits einen Rationalisierungseffekt, der eine zunehmende Beschleunigung aller Arbeitsprozesse erforderlich macht. Die Halbwertszeit des für alle Rationalisierungsprozesse erforderlichen technologischen Wissens wird immer geringer, der Akzelerationsindex und damit die ständige Veränderung aller Arbeitsprozesse um ihrer Effizienzsteigerung willen wächst dabei nicht stetig, nicht kontinuierlich, sondern exponentiell – und ein Ende dieser Entwicklung ist nicht nur nicht absehbar, sondern systemlogisch auch gar nicht möglich. Diese Entwicklung bringt nicht nur das Erfordernis einer ständigen Weiterbildung der Arbeitnehmer, sondern auch ihrer prinzipiell uneingeschränkten Mobilitätsbereitschaft – zumindest in Leitungs- und Führungspositionen – und zudem das erst kürzlich in den Medien zu Recht mit dem Schlagwort »Generation Zeitvertrag« beklagte Phänomen einer erheblichen Zunahme an temporären Beschäftigungsverhältnissen insbesondere junger Erwerbstätiger in allen Bereichen des Arbeitsmarktes hervor. Dessen negative menschliche und soziale Kehrseite aber ist eine Zunahme an Unsicherheit, Ungewissheit, Instabilität, damit auch an innerer und äußerer Unruhe und somit an persönlicher Bindungsunfähigkeit und -unbereitschaft der davon Betroffenen. Denn wer keinen sicheren Arbeitsplatz und damit Lebensschwerpunkt mehr hat, sondern immer auf dem Absprung leben muss, wird sich sozial und partnerschaftlich nicht so leicht binden und noch viel weniger zur Gründung einer Familie entscheiden können und wollen. Die damit bereits angesprochenen Auswirkungen dieser hier nur grob skizzierten Darstellung einer Grundtendenz der beruflichen Lebenswelten in unserer Gegenwart auf die privaten Lebenswelten insbesondere unserer jüngeren Mitbürgerinnen und Mitbürger lassen sich, abstrakt formuliert, als Individualisierung, Partikularisierung, Autonomisierung und folglich Pluralisierung ihrer äußeren Lebensweise, aber auch ihrer inneren Einstellungen und Überzeugungen kennzeichnen. Denn die beruflichen Konkurrenzsituationen in einer zumindest teilweise neoliberalen Marktwirtschaft, in denen sie sich als Einzelne jeweils zu behaupten haben, zwingen die jungen Erwachsenen bzw. Erwerbstätigen eine Individualisierung als gleichsam »kollektive Norm«² auf. Um erfolgreich zu sein, d. h. sich gegen ihre Mitkonkurrenten behaupten und durchsetzen zu können, müssen sie sich gerade in gehobeneren Positionen als kreativ und innovativ, kurz: als etwas Besonderes präsentieren. Sie müssen den Anschein zumindest erwecken, in den allermeisten Fällen aber auch einlösen, eine unverwechselbare Qualitätsmarke selbst zu sein, die durch Kreativität und Effektivität überzeugt. Was aber auf dem Arbeitsmarkt erfolgreich ist, bleibt nicht sozusagen in den Kleidern derjenigen hängen, die sich hier auszeichnen und Anerkennung verschaffen. Sie verinnerlichen vielmehr verständlicherweise diejenigen Verhaltensweisen, denen sie ihre beruflichen Erfolge zu verdanken haben und die – um nicht missverstanden zu werden – keineswegs sittlich verwerflich sind, im Gegenteil: Denn das Maß an Arbeits-

2 Zit. n. Hans-Georg SOEFFNER, *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungsstrukturen*, Weilerswist 2000, 89f.

disziplin und Anstrengungsbereitschaft, das man normalerweise braucht, um in harten Konkurrenzsituationen bei gerechten Ausgangsbedingungen, d. h. bei echter Chancengleichheit, erfolgreich sein zu können, stellt zweifelsohne grundsätzlich eine förderungs- und belohnungswürdige Tugend dar. Nun wird aber in unseren Arbeitswelten erfahrungsgemäß auch und sogar in einem erschreckenden Ausmaß ein Durchsetzungswille prämiert, der sich auf Kosten anderer erhebliche Vorteile verschafft, und zwar meist mit scheinlegalen Mitteln, nämlich so genannten Tricks, die nicht gegen den Buchstaben, wohl aber gegen den Geist von Gesetzesbestimmungen verstoßen. Wer sich hier als durchsetzungsfähig und erfolgreich erweist, der wird noch sehr viel mehr als der beruflich rechtschaffen und redlich Erfolgreiche dazu neigen, in seinen privaten Lebenswelten einen ähnlichen Selbstbehauptungs- und Durchsetzungswillen an den Tag zu legen, der wird soziale Beziehungen nur in dem Maße und so lange eingehen wollen als sie seinen Interessen nützlich und zweckdienlich sind. Er wird im Freundes- und im partnerschaftlichen Bereich primär von der Kosten-Nutzen-Relation bestimmte temporäre Bindungen – im äußersten Fall noch Lebensabschnittsbeziehungen – eingehen und sich selbst die Fesseln lebenslanger Verpflichtungen nicht mehr anlegen wollen, weil sie seine Autonomie viel zu stark einschränken und sich für ihn irgendwann einmal nicht mehr als hinreichend effizient und rentabel erweisen könnten; denn mit dem Wechsel der eigenen Arbeits- und Lebensverhältnisse, ja sogar der weltanschaulichen Ansichten und Überzeugungen ändern sich natürlich auch die Optionen der involvierten Personen, so dass etwa eine Freundschaft oder gar eine Ehe auf Lebenszeit als schlicht nicht mehr passend, weil in den sich ständig modifizierenden eigenen Lebensentwurf nicht mehr integrierbar, sondern als Stör- und Hindernisfaktor empfunden werden muss. Sich nicht ein für allemal zu binden und festzulegen, sondern offenzuhalten für immer neue und womöglich bessere Optionen ist daher die Lebensdevise des heutigen postmodernen Menschen.

Wie sollte diese durch die beschriebene Entwicklungslogik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und der von ihr beherrschten Arbeitswelten nachhaltig bestimmte gegenwärtig vorherrschende Lebenseinstellung Halt machen vor den religiösen Bedürfnissen und dem religiösen Konsumverhalten des heutigen Menschen?

2.2 Zeitgeschichtliche Züge der »Neuen Religiosität«

Inwiefern können die neuen religiösen Bewegungen als eine Reaktion auf diese hier nur knapp skizzierten gegenwärtigen Lebensbedingungen überhaupt verstanden werden?

Ausgewiesene Kenner der neureligiösen Szene haben gezeigt, dass viele Charakteristika des gegenwärtigen Zeitgeistes auch Markenzeichen der neuen religiösen Bewegungen sind: So etwa die Individualisierung und Partikularisierung, bisweilen sogar Atomisierung des religiösen Konsumverhaltens, die den einzelnen dazu veranlasst, sich für die Befriedigung seiner je individuellen, lebensalter- und lebensphasenvarianten, bisweilen sogar von der Augenblicksbedingtheit abhängigen religiösen Bedürfnisse genau diejenigen Angebote auf dem religiösen Markt auszusuchen, die diesen jeweils entgegenkommen. Darüber hinaus neigt der Religionskonsument unserer Zeit auch dazu, die ihn ansprechenden religiösen Angebote nach eigenem Gusto beliebig miteinander zu kombinieren, ohne sich um das jeweilige Selbstverständnis bzw. den Wahrheitsanspruch bestimmter religiöser Angebote zu kümmern, weil er eine ihm vorgegebene existentielle Wahrheit immer weniger akzeptieren will. So ist nicht nur das allgemeine Sozial-, sondern auch das religiöse Konsumverhalten unserer Gegenwart immer stärker von einer schon sprichwörtlich gewordenen Patchwork-Mentalität bzw. einem Bricolage- oder einfach Collage-Verhalten geprägt. Formulieren wir es plakativ: Religion ist im Konsumverhalten ihrer heutigen Kunden zu einem frei wähl- und überdies auch zu einem

beliebig austausch- und kombinierbaren Produkt auf dem Markt der Sinnangebote und Lebenshilfen geworden. Dem entspricht auch der dezidiert antiinstitutionelle Charakter der New-Age-Bewegung, in der daher ein prinzipieller Subjektivismus vorherrscht.³ Damit geht, wie schon die vorgenommene Wortwahl deutlich zu machen versucht, eine Ökonomisierung des religiösen Verhaltens einher, das sich dem gegenwärtig zu beobachtenden Trend zu einer quantifizierenden, mithin verrechnenden Ökonomisierung aller menschlichen Kulturleistungen wie überhaupt Lebensbereiche verständlicherweise nicht entziehen kann. Es ist daher signifikant, dass das vornehmliche Ziel der Lebenshilfe, das von den neuen religiösen Bewegungen angeboten wird, »eine Lebensgestaltung unter dem Kriterium des Erfolgs«⁴ ist. So soll auch die Religion dem Markt und damit dem Geld als dem in seinem Allmachtsstreben neuen Gott unserer Zeit untertan werden.⁵ Denn in ihren traditionellen Formen müsste sie ein Anwalt des nicht Verrechnen- und Bezahlbaren im menschlichen Leben und damit ein lebendiger Protest gegen die Alleinherrschaft dieses neuen Gottes sein.

Aber auch die Autonomisierung kann als ein eigenes Merkmal des neu religiösen Konsumverhaltens betrachtet werden.⁶ Denn wie sollte der typisch säkulare Anspruch auf totale Selbstbestimmung vor dem religiösen Konsumverhalten des Menschen haltmachen?

2.3 Merkmale der »Neuen Religiosität« als kompensatorische Reaktionen auf den Rationalisierungs- und Funktionalisierungsdruck in den beruflichen und privaten Lebenswelten der Gegenwart

Die signifikante Zunahme an religiösen Interessen und Praktiken in unserer Bevölkerung, insbesondere bei jungen Erwachsenen – im westlichen Teil Deutschlands sehr viel stärker als im östlichen Teil auf Grund dessen jahrzehntelanger ideologischer Vergangenheit vor der Wende – verwundert nicht, wenn man diese »Wiederkehr des Religiösen« als einen kompensatorischen Reflex auf die skizzierte Entwicklungslogik in unseren beruflichen Arbeits- und zunehmend auch sozialen Lebensverhältnissen sehen lernt. Denn durch den

3 Zu dieser Glaubwürdigkeitskrise religiöser Institutionen, insbesondere der christlichen Amtskirchen in der neu religiösen Szene vgl. das auf Grace Davie zurückgehende antiinstitutionelle Motto der neu religiösen Bewegung »believing without belonging«, d. h. religiöser Glaube ohne Glaubenszugehörigkeit.

4 Maria WIDL, *Sehnsuchtsreligion. Neue religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen* (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Theologie 501), Frankfurt a. M. 1994, 72; vgl. auch ebd.: »Insgesamt steht aber doch meistens der Erfolg als Ziel vor Augen: Erfolg in Beruf und Beziehungen, ausgedrückt durch Geld und Familienglück; oder Erfolg in der Selbstentfaltung, ausgedrückt durch eine neue Erfahrungswelt [...] Erfolg mag keiner der Namen Gottes sein; für die NRK (sc. die Neuen Religiösen Kulturformen) ist er quer durch alle Zielgruppen und Strömungen ein wesentliches Kriterium.«

5 Vgl. hierzu auch SOEFFNER, *Gesellschaft* (wie Anm. 2), 89: »Die meisten der neuen Sinn-Agenturen verstehen sich als Versicherungsunternehmen – als Sinn-Ersatzkassen. Als Versicherungspolice gegen ›Sinnverlust‹ bieten sie: Gemeinschaft, Traditionen, geordnete Freund- und Feindbilder, alte und neue Bücher, Amtsscharismatiker, Erweckungspropheten, religiöse Virtuosen und professionelle Heiler.«

6 Andeutungsweise zeigt dies auch die Analyse in WIDL, *Sehnsuchtsreligion* (wie Anm. 4), 80: »Insgesamt zeigt der ganze Markt an Lebensmitteln, Lebenshilfen und Lebensspielen, daß die Leute im Rahmen der NRK ihr Leben und die Verantwortung für seine Gestaltung selbst in die Hand nehmen wollen. Sie greifen dabei auf solche Hilfsmittel zurück, deren freiheitlicher und vielfältiger Gebrauch möglichst gesichert ist.«

7 Gottfried KÜENZLEN, *Die New Age-Bewegung im Gegenüber zum Gottes- und Menschenbild des Christentums* (Evangelische Zentralstelle für Welt

anschauungsfragen, Information Nr. 124 II/1994), Stuttgart 1994, 13.

8 Vgl. Joachim MÜLLER, Auf dem Weg in ein neues Zeitalter, in: Otto BISCHOFBERGER/Oswald EGGENBERGER/Carl-A. KELLER/Joachim MÜLLER (Hg.), *New Age aus christlicher Sicht*, Freiburg (Schweiz)/Zürich 1987, 17: »Den Schlüssel dazu (sc. zur Bewußtseinstransformation) bietet eine der Grundthemen der New-Age-Philosophie: Der Stoff des Universums ist Geiststoff.«

9 Medard KEHL, *New Age oder Neuer Bund?* Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus, Mainz 1988, 28.

10 Vgl. ebd., 23: »das neue Zeitalter und mit ihm das neue Bewusstsein kommen unausweichlich.«

11 Vgl. hierzu ausführlich Christoph BOCHINGER, »Wassermann-Zeitalter«: Geschichte eines modernen Mythologems, in: DERS., »New Age« und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh 1995, 308–339.

12 MÜLLER, Weg (wie Anm. 8), 13.

beschriebenen Rationalisierungs- und Funktionalisierungsdruck werden religiöse Bedürfnisse nach Gemeinschaft und Einheit sowie nach Heil bzw. nach Ganzheit zwar nicht überhaupt hervorgerufen, aber doch erheblich verstärkt. Die folgenden Charakteristika der »Neuen Religiosität« dürfen als solche kompensatorischen Reaktionen gelten:

Der Individualisierung und Partikularisierung heutiger Arbeits- und Lebensweisen und der ihnen zugrunde liegenden Rationalitätsstrukturen wirkt der für die »Neue Religiosität« so charakteristische Glaube an ein ganzheitliches, kosmisches, überindividuelles, integrales Bewusstsein entgegen, in dem der Gegensatz von Natur und Geist, von Idee und Struktur, von Subjekt und Objekt überwunden sein und das eine heilstiftende Wirkung auf den Einzelnen entfalten soll, sofern er sich dieses zu eigen macht. Daher hat sich die »Neue Religiosität« die Überwindung des individuellen, des vereinzelnden Bewusstseins und dessen Vereinigung mit dem allgemeinen kosmischen Bewusstsein gleichsam auf ihre Fahnen geschrieben: »Ich-Überwindung, oder auch Transzendierung des ‚Ego‘ ist ein zentrales Heilsziel des New-Age-Syndroms.«⁷ Folglich appelliert die New-Age-Bewegung in vielen ihrer führenden Vertreter wie etwa bei Fritjof Capra oder Marilyn Ferguson an die Fähigkeit des Menschen zur Transformation seines rationalen bzw. Ich-Bewusstseins mittels bestimmter psychologischer Selbsterfahrungsmethoden und zum Teil auch östlicher Meditationstechniken. Dabei fungiert die Überführung des rationalen, dichotomischen, vergegenständlichenden und deshalb trennend wirkenden Ich-Bewusstseins in ein überrationales, ganzheitliches, alleinheitliches, oft als »integral« bezeichnetes Bewusstsein der ungeteilten Präsenz des Ganzen der substantiell geisthaften Welt⁸ und ihres Ursprungs als Leitbild für diese Transformation. Der heilstiftende religiöse Akt besteht also für die »Neue Religiosität« nicht in einer *conversio* des menschlichen Willens wie in den traditionellen westlichen Weltreligionen, sondern in einer selbstgewirkten Einsicht und Erkenntnis des wahren Zusammenhangs aller weltlichen Einzeldinge untereinander und mit ihrem jenseitigen Ursprung, dessen Welt-Immanenz der neureligiöse Gnostiker innewird. Als »sanfte Verschwörung« bezeichnet Marilyn Ferguson in ihrem gleichnamigen Kultbuch die höchste religiöse Erleuchtungsstufe, die man überhaupt gewinnen könne. Denn auf dieser Bewusstseinsebene verbinde sich der solcherart »Erleuchtete« mit anderen Menschen und ihrem transformierten Bewusstsein, um mit ihnen zusammen die gesellschaftliche Transformation zu bewirken.⁹ Es liegt auf der Hand, dass dieses religiöse Ziel einer Transformation des Ich-Bewusstseins in ein überrationales Bewusstsein der universalen Ganzheit und Einheit als eine Gegenreaktion auf die Vorherrschaft des zweckrationalen Bewusstseins der technisch-instrumentellen Vernunft im beruflichen und zunehmend auch im privaten Alltagsleben der heutigen Gesellschaft zu deuten ist. Die von führenden Vertretern der New-Age-Bewegung wie Ken Wilber, Joseph Murphy und Dale Carnegie zu Zauberworten hochstilisierten Schlüsselbegriffe wie »Bewusstseinsintensivierung oder -erweiterung« und »positives Denken« stehen stellvertretend für diesen Transformationsprozess bzw. sein religiöses Ziel. Es kommt ergänzend hinzu, dass führende Vertreter der New-Age-Bewegung diesen Entwicklungsprozess und mit ihm den Übergang von dem zu Ende gehenden Fische-Zeitalter der großen Dualismen zu einem neuen Wassermann-Zeitalter der geistbeseelten Einheit und Ganzheit nicht nur für wünschenswert, sondern auch für unausweichlich¹⁰ halten und als schon angebrochen betrachten. Dabei wird das »moderne Mythologem« des so genannten Wassermann-Zeitalters¹¹ und die von ihm implizierte esoterisch-astrologische Zeitalterlehre mit ihrem zyklischen Zeitverständnis in Anspruch genommen, nach dem die gedankliche Erdachsenverlängerung im Verlauf von 25868 Jahren einmal den ganzen Erdkreis durchläuft, worin genau ein Weltenjahr (oder Platonisches Jahr) besteht. Die Weltmonate, die ungefähr 2000 Jahre betragen, »sind nach diesem Verständnis durch besondere evolutionäre Entwicklungen der Menschheit geprägt«¹².

Während das ausgehende christliche Zeitalter der Fische durch Dualismen gekennzeichnet sei, wird für das beginnende Wassermann-Zeitalter ein Evolutionssprung des Bewusstseins und dadurch eine neue Humanität erwartet, die die Menschheit zu einen und allseitigen Frieden zu stiften vermag. Die Notwendigkeit, mit der die Heraufkunft dieses goldenen Zeitalters mit seinem neuen Weltbild-Paradigma mit wissenschaftlichem Anspruch behauptet wird, kann daher als ein nicht einlösbares Heilsversprechen gewertet werden, mit dem die New-Age-Theoretiker den heutigen Menschen ihre Zukunftsängste durch Vermittlung von Heils-sicherheit zu nehmen versuchen. Die Enttäuschung wird für diejenigen, die an ein solches Versprechen glauben, umso größer sein. Zum versprochenen goldenen Zeitalter gehört auch die Heilsverheißung eines neuen Menschen, zu dem sich der jetzige Mensch durch geistige, meist methodisch erlernbare Akte der Selbstvervollkommung selbst machen kann und machen wird. Gottfried Küenzlen urteilt daher zu Recht, dass »der säkulare Wissenschaftsglaube in dem New-Age-Denken seine Fortsetzung und in gewisser Weise seine Überhöhung in der These (sc. findet), daß nun die Wissenschaft selbst in eine religiöse Dimension führe«¹³. Der neue, ganzheitliche und deshalb androgyne Mensch aber trägt nach Auffassung nicht weniger Theoretiker des New Age selbst göttliche Züge, die der alte Mensch nur in sich selbst, in den Tiefen seiner Seele, zu entdecken und sich zu erschließen brauche, um zum neuen Menschen zu mutieren. Dieses Göttliche im Menschen aber sei nichts Individuelles und auch nichts nur dem Menschen Eigenes, sondern z. B. nach Capra das interreferentielle Selbststeuerungs- und Selbstorganisationssystem von Natur und Kosmos, von dem der Mensch nur ein Teil sei. Dass dieser kosmische oder transpersonale Pantheismus dem christlichen Verständnis der Welt als Schöpfung Gottes durchaus entgegengesetzt ist, sei hier nur am Rande angemerkt. Dabei wird eine positive Entwicklung zu sehr viel mehr Glück und Heil hin nicht nur dem Einzelnen, sondern auch der Menschheit als ganzer versprochen, was Labsal und Ohrenschmaus für alle Leidenden, Unterdrückten und Entrechteten sein soll. Auch dieser soziale Utopismus der »Neuen Religiosität« hat als eine irdische Heilsverheißung den Charakter einer Säkularisierung der christlichen Hoffnung auf eine absolute Zukunft des Menschen im Reich Gottes. Er soll den heutigen Zukunftsängsten ebenso entgegenwirken wie die Botschaft vom neuen Menschen.

Es ist ganz offensichtlich, dass von dieser Heilsbotschaft des ganzheitlich-kosmischen Bewusstseins und seiner Vorherrschaft im kommenden Wassermann-Zeitalter die von unseren beruflichen und meist auch privaten Alltagswelten weitgehend enttäuschte urmenschliche Sehnsucht nach Einheit mit allen anderen Menschen und Lebewesen im Kosmos angesprochen werden soll und dass zweitens auch das genuin religiöse Bedürfnis nach Erneuerung und Reinigung, nach Transformation und Vervollkommnung der Seele von der »Neuen Religiosität« in einer Weise, nämlich durch Selbsterlösung des Menschen, aufgegriffen wird,

13 KÜENZLEN, *New Age Bewegung* (wie Anm. 7), 20; vgl. ebd.: »So läßt sich summieren, daß die New-Age-Bewegung dem Unbehagen an der Moderne und dem Zweifel an ihren säkularen Gewisheiten zwar Stimme verleiht, aber doch vielfach im Banne des alten Paradigmas verbleibt.«

14 JOSEF SUDBRACK, *Neue Religiosität*. Herausforderung für die Christen, Mainz 1990, 45f; vgl. auch ebd., 47: »Das Phänomen der »Neuen Religiosität« hat in aller Vielfalt dennoch viele gemeinsame Züge. Um die Namensgebung zu streiten, ist müßig: Mystisch – Religiös – Transpersonal –

Kosmisch – Göttlich – Alleins – Neu-religiös – Ökologisch usw. Sicherlich aber wird eine Weltanschauung sichtbar, die durch ihre Geschlossenheit besticht und fasziniert. Erfahrung – Physik – Psychologie – Sehnsucht fließen in einer tief-menschlichen In-brunst zusammen. Form und Inhalt dieser Gesamtsicht entsprechen sich, Methode und Ziel werden eins.« Zur Charakterisierung dieser »Neuen Religiosität« vgl. auch und vor allem das diesbezügliche Standardwerk von BOCHINGER, »*New Age*« und *moderne Religion* (wie Anm. 11).

die dem Autonomiestreben des heutigen Menschen sehr viel mehr entgegenkommt als etwa die christliche Botschaft von der Erlösung des Menschen durch einen Mensch gewordenen Gott. Dies dürfte ein wichtiger Erklärungsgrund für die oft größere Attraktivität neureligiöser Bewegungen für die heutigen Zeitgenossen im Vergleich zum Christentum sein.

Doch es gibt noch einige weitere Züge der »Neuen Religiosität«, auf die der bekannte Jesuit Josef Sudbrack in seiner höchst informativen Monographie *Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen* hingewiesen hat: »Einheit und Ganzheit, dynamisches Transzendieren; Überschreiten von personaler Begegnung und Liebe in ein Einheitsgefühl; Widerspiegeln des kosmischen Makrokosmos im Mikrokosmos der menschlichen Erfahrung; Hervorheben des Emotionalen und Intuitiven und auch der Synkretismus von Religion, Mythologie und Psychologie.«¹⁴ Diese Merkmale der »Neuen Religiosität«, die Sudbrack wiederholt nennt, werden von ihm noch ergänzt um ein weiteres wichtiges Merkmal: das der Bevorzugung der emotionalen und intuitiven gegenüber den rationalen und intellektuellen Kräften des Menschen, die schließlich sogar zu jenem Phänomen führt, das Sudbrack die »Sucht nach Erfahrung« nennt. In dieser pejorativen Ausdrucksweise wird eine negative Wertung des Phänomens deutlich, die Sudbrack nicht näher begründet, die aber in der »Neuen Religiosität« ein *fundamentum in re* hat und sogar deren tiefste Motivation anzeigt, die ich den »Drang nach Unmittelbarkeit« nennen möchte. Was ist damit gemeint? Zunächst einmal: Mit »Sucht nach Erfahrung« möchte Sudbrack ein Übermaß an Verlangen nach eigener unmittelbarer Anschauung derjenigen Kräfte und Mächte bezeichnen, von denen sich die Anhänger der »Neuen Religiosität« Heilung und Hilfe versprechen. Denn mit »Erfahrung« ist stets ein möglichst unmittelbares Wahrnehmen, mithin Anschauen dessen konnotiert, was »erfahren« werden soll. Hinter der »Sucht nach eigener religiöser Erfahrung« steht also ein ungeordneter, weil maßlos gewordener Wille zum unmittelbaren Wahrnehmen desjenigen, wovon sich das religiöse Subjekt Heil und Glück verspricht. Doch wie kommt es zu dieser Fehlsteuerung des menschlichen Willens, die ihn etwa zum Erkennen- und Beherrschenwollen okkultur Phänomene und zur Anwendung magischer Praktiken bzw. überhaupt dazu bewegt, sich der Quellen seines religiösen Heils selbst bemächtigen zu wollen? Denn nach einem alten und gut begründeten Axiom stellt jedes sittliche Fehlverhalten eine Perversionsform einer ursprünglich und wesentlich guten Willensbestimmung dar. Mir scheint, dass sowohl in der von Sudbrack als für die »Neue Religiosität« charakteristisch genannten Sucht nach religiöser Erfahrung, d. h. in einem maßlosen und daher ungeordneten Konsumierenwollen religiöser Heilsquellen, als auch und vor allem in dem Versuch, das Übersinnliche unter die eigene Kontrolle zu bringen und nach eigenem Wunsch und Willen zu gestalten bzw. zu manipulieren, ein Grundzug zum Vorschein kommt, den ich mit Bedacht den »Drang nach Unmittelbarkeit« nennen möchte. Was ist damit gemeint?

3 Der »Drang nach Unmittelbarkeit« als das *Movens* der »Neuen Religiosität«

Der Kern des genuin religiösen Bedürfnisses, das allerdings nicht jeder Mensch von Natur aus besitzt, so dass auch nicht jeder Menschen seinsnotwendigerweise religiös ist, besteht meines Erachtens in der Sehnsucht nach Erfahrung einer eigenen unmittelbaren Anwesenheit bei prinzipiell allem Lebendigen, und zwar erstlich bei Gott, dann auch bei sich selbst und bei den mitmenschlich Anderen, ferner bei den reinen, geschaffenen Geistwesen und auch bei den nicht geistbegabten Lebewesen. Dieses genuin religiöse Bedürfnis nach, um es abstrakt zu formulieren, universaler All-Einheit und reiner, nicht übergänglicher Gegenwart scheint sich mir in der so genannten »Neuen Religiosität« in

einer neuen, den Geist unserer heutigen Lebenswelten charakteristisch widerspiegelnden Weise zu artikulieren und zu manifestieren. Das Neuartige an dieser »neureligiösen« Äußerung des wesenhaft religiösen Bedürfnisses nach Unmittelbarkeit als der Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei allem Lebendigen, insbesondere bei Gott und den Menschen, scheint mir der einem ichbezogenen und daher unweigerlich vereinzelt wirkenden Haben- und Verfügenwollen entspringende, ungeduldige Drang zu sein, mit dem man religiöse Erfahrungen, die um des gesuchten Heiles willen einen unmittelbaren, d.h. einen möglichst nicht mehr reflexiv vermittelten, Charakter besitzen sollen, selbst herbeizuführen, um nicht zu sagen: herbeizuzwingen versucht; und dies mittels zahlreicher Techniken und Praktiken, die, sei es zur Selbsttherapie, sei es zur Fremdtherapie, eingesetzt werden, um den erwünschten Erfolg zu erzielen. So pervertiert das genuin und daher an sich gute religiöse Bedürfnis nach Unmittelbarkeit in einen »Drang nach Unmittelbarkeit«. Dieser Drang nach Unmittelbarkeit spiegelt daher zum einen das oben charakterisierte allgemeine religiöse Konsumverhalten unserer Zeit wider, welches wir mit Etiketten wie Individualisierung und Partikularisierung, Autonomisierung und nicht zuletzt auch Ökonomisierung gekennzeichnet haben. Denn dieser Drang nach Unmittelbarkeit hat auch den Charakter eines am vorgestellten religiösen Eigennutzen orientierten religionspraktischen Verhaltens, da er sich jeweils selbst den eigenen maximalen Heilsvorteil zu verschaffen sucht. Es ist daher keineswegs Zufall, sondern konsequent, dass die »Neue Religiosität« keine religiös motivierte Armenfürsorge und überhaupt keine Form von karitativer und sozialer Tätigkeit ausgebildet hat. Auch wo sie expressis verbis Wohlergehen und Heil für alle will, herrscht in ihr doch de facto und in praxi ein selbstzentrierter Heilsegoismus vor. Zum zweiten dürfte dieser »Drang nach Unmittelbarkeit« auch alle anderen charakteristischen Züge der »Neuen Religiosität« erklärbar machen, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Wir haben bereits gesehen, dass der für die »Neue Religiosität« charakteristische »Drang nach Unmittelbarkeit« ihre Sucht nach persönlicher religiöser Erfahrung erklärt, die dazu führt, dass sie nur diejenigen Vollzüge als »religiös« anerkennen will, die auf eine möglichst unmittelbare – je unmittelbarer, um so authentischer und besser – Erfahrung übernatürlicher Kräfte und Mächte zurückgehen.¹⁵ Die »Neue Religiosität« erhebt daher tendenziell die persönliche religiöse Erfahrung des Einzelnen zur einzig legitimen Quelle seiner religiösen Überzeugung.

¹⁵ Zur »Erfahrungssucht« bzw. »Sucht nach Erfahrung« als einem wichtigen Merkmal der »Neuen Religiosität« vgl. SUDBRACK, *Neue Religiosität* (wie Anm. 14), 203: »Auf den Bereich der »Neuen Religiosität« übertragen besagt dies: Wenn Erfahrung allbestimmendes Grundkriterium der Religiosität ist, wird der Erfahrungshunger leicht in eine »Erfahrungssucht« umschlagen. Denn auf Erfahrung soll ja alles und jedes aufbauen. Ihr Ausbleiben kann leicht als personaler Mangel von ethischer Relevanz umgedeutet werden. Die Frage muß sich stellen, ob dann eine Erfahrungssucht nicht ähnliche Wirkung haben kann wie auch die Drogensucht; jedesmal geht es doch um die Absolutsetzung von Erfahrung.«

¹⁶ Diese Diagnose geht auf ebd., 210, zurück.

¹⁷ Ebd., 213; vgl. ebd.: »Die gnostische Versuchung des Christentums, die Erfahrung der Schuld von der Ebene des Willens auf die des Verstandes und der Erfahrung zu legen, spiegelt sich in fast allen diesen Schriften. Die Adam-und-Eva-Sünde wird z. B. zu einem (notwendigen) Durchgang des Menschen aus einem primitiven Urzustand durch reflektiertes Wissen (Baum der Erkenntnis) hin zur voll-bewußten Persönlichkeit; oder sie wird zum (notwendigen) Übertritt des Menschen aus paradisiischer Freiheit in die Welt der Zivilisation.«

¹⁸ Vgl. hierzu auch ebd., 134: »Die Auflösung der religiösen Ich-Du-Spannung zur übergreifenden Einheit aber ist ein gemeinsamer Zug der »Neuen Religiosität«.«

Der sich in dieser Sucht nach Erfahrung manifestierende Drang nach Unmittelbarkeit scheut folglich auch die rationale Erhellung und Verantwortung religiöser Vollzüge, so dass er im Bereich des Religiösen anstelle der sittlich verantworteten und damit auch durch Gründe rechtfertigbaren Entscheidung die gleichsam narkotisierende Wirkung der möglichst unmittelbaren Erfahrung eines die Subjekt-Objekt-Spaltung unseres verstandesmäßigen Alltagsbewusstseins übersteigenden Einsseins mit dem Ganzen der Wirklichkeit sucht. Daher steht die »Neue Religiosität« zumindest in der Gefahr, den unbedingten Ernst persönlicher Entscheidungen, und zwar nicht nur im religiösen Bereich, in bloße »Erfahrung« aufzulösen.¹⁶ Aus dieser zumindest tendenziell feststellbaren Flucht ins Irrationale innerhalb der »Neuen Religiosität« resultiert daher auch deren existentielle Unverbindlichkeit und folglich auch ihre »gnostische Tendenz« »zur Verharmlosung von Schuld und Sünde«¹⁷.

Der Drang nach Unmittelbarkeit erklärt auch die grundsätzliche Bevorzugung der emotionalen und intuitiven gegenüber den rationalen und intellektuellen Kräften des Menschen in der »Neuen Religiosität«. Denn im Unterschied zu der Differenzen setzenden bzw. bestehende Differenzen vergegenwärtigenden Wirkweise des rationalen und reflexiven Denkens sind die Kräfte des Gefühls und der Intuition gleichsam Wahrnehmungsorgane des Einfachen und Einheitlichen und suchen daher auch eine möglichst enge Verbindung und weitgehende Vereinigung mit dem herzustellen, worauf sie gerichtet sind. Sie sind daher konsequenterweise die von der »Neuen Religiosität« besonders geschätzten und gebrauchten Vehikel, mittels derer man möglichst unmittelbare Einheitserfahrungen selbst herbeizuführen sucht, um sich an ihnen gleichsam berauschen und in diesem Rausch die immer unerträglicher werdende Wirklichkeit unserer beruflichen und zunehmend auch privaten Alltagswelten so weit wie nur irgend möglich hinter sich zu lassen. Daher hat auch die Rezeption sowohl der als Erfahrungsreligionen geltenden östlichen, insbesondere buddhistischen Heilswege als auch die in synkretistischer Vereinnahmung missverstandene Mystik der westlichen monotheistischen Weltreligionen, d. h. die christliche Mystik, die islamische Sufik und die jüdische Kabbala, Hochkonjunktur in der »Neuen Religiosität«. Ungestüm ist ihr Drang nach Unmittelbarkeit in beiden Richtungen, d. h. sowohl in sozialer Hinsicht als auch in Bezug auf das Selbstverhältnis des je einzelnen. Denn im Verhältnis zu dem mitmenschlich Anderen sucht die »Neue Religiosität« weniger das achtungsvolle und liebende Verständnis seiner besonderen, individuell-einmaligen Persönlichkeit; sie tendiert vielmehr zum ständigen Überschreiten des personalen Begegnungsraumes auf ein das jeweilige Erfahrungssubjekt beseligendes, weil entgrenzendes, transpersonales Alleinheitsgefühl hin.¹⁸ Dieses angestrebte und doch nie ganz erreichte, weil meist aus eigener Anstrengung gewollte, gleichsam »eshafte«, d. h. unpersönliche Einheitsgefühl verbindet sich nicht selten mit einem kosmischen Bewusstsein der Wesensverwandtschaft nicht nur alles Lebendigen, sondern alles Wirklichen überhaupt, bzw. einem holographischen oder holonomischen Weltbild, dem zufolge das Ganze der Weltwirklichkeit in allen seinen Teilen real anwesend ist und daher alles vielheitlich Erscheinende wesentlich mit- und untereinander verbindet. Die Durchdringung der angeblich nur die Oberfläche der Wirklichkeit bestimmenden Besonderung und Vereinzelung der Wesen ist demnach das Grundanliegen dieses Weltbildes. Ungestüm ist die Suche nach Unmittelbarkeit, die dabei mit der genannten Tendenz zur Subjektivierung und Autonomisierung eine schillernde, weil genau genommen widersprüchliche Verbindung innerhalb der »Neuen Religiosität« eingeht, aber auch in Bezug auf das Selbstverhältnis des Menschen. Denn vor allem in sich selbst, in der unendlichen Tiefe der eigenen Psyche, glaubt das neureligiös empfindende Subjekt alles religiös Bedeutsame finden und daher auch mittels zahlreicher Psycho- und Meditations-

techniken etc. an das Licht des eigenen Bewusstseins bringen zu können. In diesem Ansatz aber wird »eine Teilwahrheit (daß Religion mit der eigenen Psyche des ‚religiösen‘ Menschen zu tun hat) zur Totalwahrheit (daß Religion auf Psyche [...] zurückzuführen ist).«¹⁹

Schließlich äußert sich der die ›Neue Religiosität‹ beherrschende Drang nach Unmittelbarkeit gerade auch in der Suche nach einem möglichst häufigen »Umgang mit übernatürlichen Kräften und ihrem Beziehungsnetz«²⁰, der als solcher oft schon zur Religion erhoben wird. Daher ist der Versuch, mittels okkultur Wissensbestände und bestimmter, oft magisch gearteter Handlungsweisen selbst Einfluss zu nehmen auf den unserem sinnlichen und intellektuellen Anschauungsvermögen entzogenen transzendenten Wirklichkeitsbereich, um von ihm die erhoffte Heilung oder Bewusstseinsweiterung zu erhalten, in vielen Erscheinungsformen der so genannten religiösen Esoterik am Werk.²¹

Während das Bedürfnis nach Unmittelbarkeit, d. h. nach einer unmittelbaren erfahrungshaften Begegnung mit allem Lebendigen, vor allem aber mit Gott und den Menschen, religiös völlig legitim und authentisch ist, gilt dies für den Drang nach Unmittelbarkeit im Sinne eines eigenmächtigen Einwirken- und Einflussnehmenwollens auf den transzendenten Wirklichkeitsbereich nicht mehr. Denn dieser ist als der Seinsbereich einer wesenhaft einfachen göttlichen Lebensmacht aller weltlichen Kausalität und damit auch jedem menschlichen Verfügen- und Bestimmenkönnen prinzipiell entzogen. Liegt in dieser vollkommenen Erhabenheit eines welttranszendenten Gottes nicht auch ein wichtiger Grund dafür, dass die »Neue Religiosität« sich fast durchgängig nicht auf ein göttlich Absolutes, sondern auf untergeordnete, geringerwertige Mächte des jenseitigen Seinsbereichs – im Christentum insbesondere auf die Engel – beziehen und konzentrieren will, um zumindest auf diese Weise eine unmittelbare religiöse Erfahrung des Jenseitigen erhalten und diese für die eigenen Heilungsbedürfnisse und -absichten nutzbar machen zu können? Die meisten derjenigen, die sich beispielsweise auf ihnen unmittelbar und regelmäßig gegebene Engelsbotschaften etc. berufen, durchschauen wohl nicht den häufig auftretenden Mechanismus der durch angespannte Heilssehnsucht bedingten, daher angestrengt und ungeduldig, bisweilen sogar verzweifelt werdenden religiösen Suche nach unmittelbaren Erfahrungen des Transzendenten, die sehr leicht zur autosuggestiven Einbildung überirdischer Botschaften führen kann, womit die Möglichkeit echter Engels- und sonstiger religiöser Erscheinungen keineswegs in Abrede gestellt sein soll. Dort jedoch, wo eine eigene, instrumentalisierbare Kausalität bei der Herbeiführung dieser angeblichen Botschaften und Erscheinungen aus dem Jenseits im Spiel ist, ist größte Skepsis angebracht.

19 Ebd., 48; vgl. ebd., 135: »Man sucht die All-Einheit mit der Welt in der Tiefe der eigenen Subjektivität, in der Psyche.« Ebd., 136: »In manchen ihrer Bestrebungen geht sie (die ›Neue Religiosität‹) sogar soweit, die ganze Wirklichkeit in eine einzige ›psychische Bewegung‹ aufzulösen.« Ebd., 200: »Die Offenheit der ›Neuen Religiosität‹ zu religiösen Bewegungen wie denen Shree Ramesh Bhagwans oder Shree Chinmoys, zu Jugendsekten und fernöstlich angehauchten Psychokulten, in denen sich ihr Anliegen gleichsam institutionalisiert hat, mahnt zur Aufmerksamkeit auch in bezug auf psychische und psychiatrische Gefahren.«

20 Ebd., 179.

21 Vgl. hierzu auch ebd., 118: »Genau diese Grenze zwischen Gottes Transzendenz und menschlicher Abhängigkeit möchte die ›Neue Religiosität‹ durchbrechen und das Göttliche in den Bereich des menschlichen Könnens und Erkennens einbringen.«

22 Vgl. hierzu Konrad HILPERT, ›Unheilbar religiös‹. Religiosität der Gegenwart und kulturelle Gegenwart des Religiösen. Eine Hinführung, in: DERS. (Hg.), *Wiederkehr des Religiösen?* Metaphysische Sehnsucht, Christentum und Esoterik, Trier 2001, 7–15, hier 9: »Naturschauspiele wie die Sonnenfinsternis am 11. August 1999 oder auch der Jahreswechsel vom 31. Dezember 1999 auf den 1. Januar 2000 wurden nicht nur monatelang

sorgfältig als Mega-Events vorbereitet und inszeniert. Vielmehr wurden beide Ereignisse so stark mit Bedeutung und Erwartungen ›aufgeladen‹, dass sie zu einer religiösen Erfahrung der Erhabenheit des Kosmos, der Macht der Natur und der Souveränität eines schicksalhaften Zeitenablaufs hochstilisiert wurden.«

23 Zur neureligiösen Event-Kultur, die das Gefühl exklusiver Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit zu erzeugen versucht, vgl. PONISCH, *Welt* (wie Anm. 1), 99ff.

24 Vgl. Hans-Joachim HÖHN, *Zerstreuungen: Profil einer Theorie religiöser Dispersion*, in: DERS., *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007, 33–56.

Denn der wirklich transzendente Gott zumindest der drei westlichen monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam lässt sich und seine Heerscharen auf Grund seiner wesenhaften Akausalität und Atemporalität nicht vom Menschen mittels kreatürlicher Wirkweisen dazu bestimmen, sich ihm zu zeigen; vielmehr zeigt er sich, wenn er sich an seinen Wirkungen für uns erkennbar macht, ungezwungen und ungeschuldet von sich aus dem Menschen und nimmt ihn seinerseits für seine eigenen, meist anderen (als es die unseren sind) Absichten und Ziele in Anspruch nach Maßgabe seines eigenen, auf Grund seiner absoluten Reinheit und Vollkommenheit hoheitlichen Willens.

Der Drang nach Unmittelbarkeit vermag auch die allenthalben feststellbare Bedürfnis-, Kontext- und Perspektivenvarianz der neureligiösen Angebote, d. h. ihre Anpassungsfähigkeit an die situativen Bedürfnisse, Interessen und Perspektiven ihrer jeweiligen Kunden verständlich zu machen; ferner ihren synkretistischen Charakter als ein meist aus heterogenen Elementen zusammengesetztes *mixtum compositum* oder Mosaik religiöser und zum Teil auch nicht mehr religiöser Versatzstücke, die je nach Bedarf und Geschmack frei miteinander kombiniert und ausgetauscht werden können; schließlich den stets vorläufigen, undogmatischen und unfertigen Charakter religiöser Esoterik, der einen frei experimentierenden Umgang mit ihren Angeboten von Seiten ihrer religiösen Konsumenten nicht nur nahelegt, sondern meist auch erforderlich macht. Die oft esoterisch angehauchte »Neue Religiosität« ist daher eine wesentlich unverbindliche Religiosität, die sich nicht ein für allemal festlegen, die sich keine Fesseln lebenslang geltender religiöser Verpflichtungen anlegen lassen will; sie ist eine im oberflächlichen Sinne des Wortes spielerische und selbstverliebte, daher vor allem gefühlsorientierte Religiosität, die den absoluten Ernst, der jeder tiefen, von einem unbedingten Anspruch berührten und bewegten Religiosität eignet, meidet und scheut. Sie ist die typische und charakteristische Religiosität einer prinzipienlosen Zeit wie der unseren, einer lust- und genussfreudigen, einer narzisstischen, tendenziell sogar autistischen, einer freizeit-, wellness- und fitnessstudiobegeisterten Spaß-Gesellschaft, die auch die religiösen Erlebnisqualitäten nicht verachtet, sofern sie sich nur im selbstgesetzten Rahmen dessen bewegen, was zum eigenen Wohlbefinden, zur Entspannung und Unterhaltung beiträgt. Überhaupt wird von der »Neuen Religiosität« der Unterhaltungs- und Mysterien-, bisweilen auch der Sensationswert des Religiösen besonders geschätzt; letzteres konnte an der religiösen Aufladung säkularer Ereignisse wie etwa der Sonnenfinsternis am 11. August 1999 oder des Jahrtausendwechsels vom 31. Dezember 1999 auf den 1. Januar 2000 besonders gut studiert werden.²² Gerade an diesen als Events, d. h. als neureligiöse Variante des traditionellen religiösen Festes,²³ oder gar als Mega-Events hochstilisierten Ereignissen wird ein weiteres signifikantes Merkmal der »Neuen Religiosität« deutlich, und zwar nicht nur ihre religionssynkretistische Tendenz zur Vermengung vieler verschiedener, oft heterogener religiöser Elemente miteinander, sondern auch ihre Tendenz zur Vermengung mit säkularen Ereignissen und Elementen bzw., um mit Hans-Joachim Höhn zu sprechen, zur Dispersion in säkulare Bereiche der Gesellschaft hinein²⁴ wie etwa in den Sport, insbesondere in den Fußball, die mit einer religiösen Aura und Bedeutsamkeit gleichsam aufgeladen werden. Darin aber zeigt sich eine generelle Tendenz der »Neuen Religiosität« zur Nivellierung prinzipieller Unterschiede, d. h. zur Entdifferenzierung, die eine charakteristische Begleiterscheinung des skizzierten Drangs zur Unmittelbarkeit darstellt. Dieser Drang verleiht der »Neuen Religiosität« daher den Charakter, um mit Hegel zu sprechen, einer Religiosität des subjektiven Gefühls, deren Attraktivität für ihre Anhänger vor allem in der gefühlten Erlebnisqualität religiöser oder zumindest religiös imprägnierter Erfahrungen liegt. Der besagte Drang nach Unmittelbarkeit will tendenziell schon im Hier und Jetzt das Über- und Außerweltliche, das Jenseitige und Übersinnlich-Transzendente

möglichst mit Händen greifen, d. h. in die raum-zeitliche Präsenz leibhaftiger Wirklichkeit zwingen. Daher lässt sich sein ungestümes, undiszipliniertes Streben nach Vereinigung oft auch von einem falschen Verständnis von Globalisierung im Sinne einer Egalisierung bestehender Unterschiede beflügeln und, sei es zu voreiligen Gemeinschaftsbildungen, sei es zu vereinnahmenden Urteilen über religiös Anderes und Andere, hinreißen.

4 Zur Reaktion der Amtskirchen auf die »Neue Religiosität« und deren Charakter als eine »Sehnsuchtsreligion«

Wie reagieren die Amtskirchen auf den Verlust ihrer früheren Stellung als religiöse Deutungsmonopolisten durch die Neue religiöse Szene,²⁵ mit der sie in offenen Gesellschaften unweigerlich in einer Konkurrenzsituation um den Religionskonsumenten unserer Zeit, einem »Wettkampf der Symbole« stehen? Lange Zeit haben Vertreter der christlichen Amtskirchen wie etwa der Pfarrer und Mitarbeiter der evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart Hans-Jürgen Rupperts in seinen Büchern²⁶ New Age ausschließlich negativ und abqualifizierend als eine gefährliche, religiös okkulte Bewegung charakterisiert, als moderne Variante eines vor- und außerchristlichen Selbsterlösungsweges, als säkular-rationalistische Ersatzreligion und als Verfallsprodukt einer allgemeinen Entchristlichung der Gesellschaft. Diese einerseits zutreffende und verständliche, andererseits aber zugleich auch unzureichende Reaktion charakterisiert Gabriele Ponisch in ihrer schon mehrfach zitierten Dissertation treffend:

»Die Amtskirchen reagieren [...] auf diese Situation eher mit Anpassung an aktuelle Themen und Trends als mit eigenständigen Antworten, eher mit ‚Konzession‘ als mit Konfession. Mit Vorliebe wenden sie sich nicht den letzten, sondern den vorletzten Fragen zu [...]. So entsteht der Eindruck, als lieferten die Amtskirchen und ihre Prediger jeweils aktualisierte Software-Pakete, mit deren Hilfe sich die Hardware, die sozioökonomische Situation moderner Gesellschaften, besser nutzen ließe.«²⁷

Es gibt allerdings in der katholischen pastoraltheologischen Auseinandersetzung mit der »Neuen Religiosität« einen Interpretationsansatz der Erfurter Pastoraltheologin Maria Widl in ihrer unter Anleitung von Paul Michael Zulehner verfassten Dissertation, der der hier versuchten phänomenologischen Interpretation des Bewegungsprinzips der so genannten »Neuen Religiosität« innerhalb der christlichen Auseinandersetzung am nächsten kommt. Im Titel dieser Dissertation von Maria Widl ist deren Kernthese bereits enthalten: »Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen«. In ihrer m. E. sehr sorgfältig gearbeiteten Analyse zeigt Widl u. a., dass die NRK (= Neuen Religiösen Kulturformen) vor allem deshalb zu einer Herausforderung für die

25 Zu diesem Verlust vgl. SOEFFNER, *Gesellschaft* (wie Anm. 2), 89:

»... was als ›Sinnverlust‹ empfunden wird, ist der Niedergang bis dahin konkurrenzloser Deutungsmonopolisten: der Amtskirchen.«

26 Vgl. Hans-Jürgen RUPPERTS, *New Age. Endzeit oder Wendezeit?* Wiesbaden 1985; DERS., *Durchbruch zur Innenwelt. Spirituelle Impulse aus New Age und Esoterik in kritischer Betrachtung*, Stuttgart 1988.

27 PONISCH, *Welt* (wie Anm. 1), 86, das Zitat im Zitat nach SOEFFNER, *Gesellschaft* (wie Anm. 2), 89f.

28 WIDL, *Sehnsuchtsreligion* (wie Anm. 4), 164.

29 Ebd., 13. Bekanntermaßen sind es religiös besonders sensible Personen wie jüngere Frauen, die sich den NRK verstärkt zuwenden.

30 Ebd., 114.

31 Vgl. ebd., 179.

32 Ebd., 219.

33 Ebd.

34 Ebd., 267.

35 Ebd., 268.

36 Ebd., 303f.

37 Ebd., 306f; vgl. ebd., 307:

»Erlöste Lebendigkeit in spiritueller Vertiefung und problembewußter Verantwortung, in interdisziplinärem Engagement und zur Eigenverantwortung begleitender Lebenshilfe ist damit ein angemessenes Paradigma für kirchliches Handeln unter den Lebensbedingungen und Krisenerfahrungen der modernen Welt.«

christlichen Kirchen werden, »die diese nicht ohne massiven Schaden negieren können«²⁸, »weil sie die Sehnsucht nach der Berührung durch das Heilige und die Erfahrung des Göttlichen für Menschen unserer Zeit auf glaubhafte Weise kultivieren«²⁹. Die Menschen sammeln sich vor allem deshalb dort, weil sie »auf der Suche sind, weil eine existentielle Sehnsucht sie treibt. Und diejenigen, die sich dabei zu gereiften Persönlichkeiten entwickeln, werden zu glaubhaften Zeugen für die anderen«³⁰. Deshalb kennzeichnet Widl die »Neue Religiosität« auch plakativ als eine »Sehnsuchtsreligion«, die die christlichen Kirchen weniger in ihren eigenen Lösungen als in den Fragen herausfordert, die sie aufwirft.³¹ Dabei zeigt Widl mit Hilfe eines umfangreichen empirischen Belegmaterials, dass es die NRK sehr geschickt verstehen, »die Sehnsucht des modernen Menschen nach Lebensziel, Weltbeherrschung, Transzendenzbezug und Mitverantwortung auf angemessene Weise zu thematisieren und zu kultivieren«³². Daraus leitet sie die für die Seelsorgearbeit der christlichen Kirchen bedeutsame Schlussfolgerung ab, dass »die gesellschaftliche Präsenz und Relevanz der christlichen Kirchen [...] für die nächsten Jahrzehnte daran entschieden wird, wieweit sie die modernen Sehnsüchte aufnehmen und die Themen der NRK auf angemessene Weise bearbeiten können«³³. Widl hat auch beobachtet, dass sich die Sehnsuchtsreligion der NRK sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirchen findet, »weil die NRK derselben Sehnsucht religiös bewegter Menschen entspringen, auf religiöse Weise modernes Leben zu gestalten«³⁴. Mit anderen Worten: »Die NRK sind also die Sehnsuchtsreligion jener ChristInnen und Kirchenfernen, die Religiosität und modernes Leben so in Einklang bringen wollen, daß daraus kulturelle Alternativen zu den lebensverachtenden Strukturen spätindustrieller Gesellschaften wachsen«³⁵. Die nach ihrer Meinung erforderliche Antwort der christlichen Kirchen auf diese Herausforderung durch die »Neue Religiosität« fasst Widl in die Formel der »erlösten Lebendigkeit«, die sie als Hoffnungsbegriff einer modernen Sehnsuchtsreligion versteht, der zum »prophetischen Leitbegriff«³⁶ einer zukünftigen Kirche werden könnte: Mit ihrer Charakteristik dieses neuen Paradigmas kirchlichen Lebens möchte ich daher meine Überlegungen abschließen:

»Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Kirchen die Herausforderungen der NRK dann aufnehmen, wenn sie sich theologisch redlich, problembewußt und informiert, getragen von der heiteren Gelassenheit der Erlösten in Zusammenarbeit mit allen gutwilligen Kräften mutig dafür engagieren, daß um Gottes und der Menschen willen das Leben lebenswert ist. Sie werden dabei mitnehmen, daß die vielfältigen Tode nach wie vor die Welt bestimmen; und daß wir als Christen aus der Hoffnung leben, daß in Christi Auferstehung das Leben den Sieg davonträgt.«³⁷

Zusammenfassung

In diesem Beitrag werden die so genannten neuen religiösen Bewegungen (= NRB) als kompensatorische Reaktionen auf Krisenerscheinungen der gegenwärtigen Wissensgesellschaft und ihrer im Dienst der Ökonomie stehenden Rationalisierungsprozesse sichtbar gemacht, die auch die privaten Lebenswelten unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit zunehmend bestimmen. Nach dem Versuch einer phänomenologischen Deutung eines Grundzugs der NRB als eines »Drangs nach Unmittelbarkeit« wird im Anschluss an die Erfurter Pastoraltheologin Maria Widl ein Vermittlungsvorschlag unterbreitet, der das positive religiöse Potential der NRB aufgreift und für eine Erneuerung der christlichen Kirchen nutzbar zu machen versucht.

Abstract

This article examines the so-called new religious movements (= NRM) as compensatory reactions to crises within the contemporary information society and its processes of rationalization which are put into service for the economy. These NRM increasingly influence the private environments of our social reality as well. Following the attempt to phenomenologically interpret a basic feature of the NRM as a »yearning for immediacy,« the author presents a conciliatory proposal with reference to Maria Widl, a pastoral theologian who teaches at the Department of Catholic Theology in Erfurt. The proposal takes up the positive religious potential of the NRM and tries to make use of it for a renewal of the Christian churches.

Sumario

El artículo presenta los nuevos movimientos religiosos (= NMR) como reacciones compensatorias a las crisis de la sociedad contemporánea de la información y a sus procesos de racionalización al servicio de la economía, pues todo esto adquiere cada vez más influencia en la esfera privada de nuestra realidad social. Después de una interpretación fenomenológica de los NMR como un »ímpetu de inmediatez«, el artículo hace con referencia a la teóloga pastoral de Erfurt, Maria Widl, una proposición de compromiso, que asume el potencial positivo-religioso de los NMR e intenta canalizarlo para una renovación de las Iglesias cristianas.

Formen und Folgen alternativer Religiosität

von Rafael Walthert

Neue religiöse Bewegungen, als »Sekten« in der Öffentlichkeit oft kritisch thematisiert, galten als Gegenbewegung zu Moderne und Säkularisierung: In ihnen nahm Religion gemeinschaftliche Formen an, sie integrierten ihre Angehörigen in einen umfassenden Lebenszusammenhang mit familiären Zügen, einem charismatischen Führer an der Spitze und starken religiösen Bindungen. Da diese Gemeinschaften den Individuen genau das anbieten würden, was ihnen die moderne Gesellschaft nicht geben könne, erwarteten die Beobachter in den 1980er und 90er Jahren eine »flächendeckende Sekteninvasion«.¹

Diese blieb aus, stattdessen sind die betreffenden Gemeinschaften, einst durch ihre strikten Grenzen gekennzeichnet, im Begriff, in die Gesellschaft hinein zu diffundieren und eine zunehmend fluidere, unverbindlichere Form anzunehmen. Der vorliegende Beitrag stellt erstens die daraus hervorgehenden Formen von Religiosität vor, indem er sie in einen breiteren Kontext sozialen Wandels stellt. In einem zweiten Schritt wird die Frage diskutiert, welche gesellschaftlichen Konsequenzen diese Formen von Religion zeitigen.

1 Wandel

Bei Neuen religiösen Bewegungen in Westeuropa ist ein Übergang von der gemeinschaftlichen Form der Sekte hin zu Bewegungen mit durchlässigen Grenzen und unverbindlichen Formen der Partizipation zu beobachten.²

Während Bewegungen wie OSHO bis in die 1980er Jahre eindeutige Zentren mit einer charismatischen Führerfigur und kommunalen Lebensformen aufwiesen, finden sich in Europa und den USA kaum mehr Kommunen, und die Führer sind gestorben ohne Nachfolger zu finden.³ Die Bewegung ist damit jedoch nicht verschwunden, Anschlüsse an OSHO finden sich in Form »spiritueller« Angebote, therapeutischer Dienstleistungen und Literatur.⁴ Ähnliche Veränderungen sind auch bei Hare Krishna (genauer: ISKCON,

1 Frank USARSKI, »Alternative Religiosität« in Ostdeutschland im Kontinuum zwischen cult-movements und Esoterik-Angeboten, in: Detlef POLLACK / Gert PICKEL, *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999*, Wiesbaden 2000, 310-327, 22.

2 Siehe ausführlicher Dorothea LÜDDECKENS / Rafael WALTHERT, Das Ende der Gemeinschaft? Neue religiöse Bewegungen im Wandel, in: Dorothea LÜDDECKENS / Rafael WALTHERT (Hg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen* (Reihe

Sozialtheorie), Bielefeld 2010, 19-55, sowie die im entsprechenden Sammelband enthaltenen Fallstudien.

3 Siehe Joachim SÜSS, Osho-Bewegung, in: Michael KLÖCKER / Udo TWORUSCHKA (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, München 2001, 1-10.

4 Siehe Joachim SÜSS, »Zorba the Buddha« als Ideal des spirituellen Weges. Anmerkungen zum religiösen Profil der Osho-Bewegung und ihren asiatisch-abendländischen Wurzeln, in: Michael BERGUNDER (Hg.), *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht*, Halle 2006, 90-102, 95.

International Society of Krishna Consciousness) zu beobachten, wo sich nach dem Tod des Führers 1977 ebenfalls kein Nachfolger etablierte und heute nur noch eine Minderheit der Anhänger kommunal zusammenlebt, während der Rest unverbindlich über die in den Tempeln stattfindenden Rituale und Feste eingebunden ist.⁵

Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch in der Bewegung des »New Age«, die nicht zu den Neuen religiösen Bewegungen im engeren Sinn gezählt wird und von Vorneherein nur in geringem Maße durch gemeinschaftliche Strukturen geprägt war, feststellen. Wie bei den Neuen religiösen Bewegungen findet auch hier eine zunehmende Popularisierung und Diffusion aus einem spezialisierten Milieu in die breitere Gesellschaft hinein.⁶

Sämtliche dieser Entwicklungen münden in ein schwach organisiertes und inhaltlich vielfältiges religiöses Feld. Dieses ist schwierig zu fassen, Luckmann bemerkte bereits, dass die neuen Formen von Religion eher dadurch zu charakterisieren sind, was sie nicht sind, als das, was sie sind – Begriffe wie »unsichtbare Religion« oder »diffuse Religion« sind Belege dafür.⁷ Die Definition über emische Kategorien ist kaum möglich, da es sich um ein inhaltlich heterogenes Feld ohne gemeinsames Zentrum handelt. So findet sich beispielsweise der Begriff »New Age« nur in einem kleinen Segment des Feldes.⁸ Vielversprechender ist der Begriff der »Spiritualität«, der emisch wie etisch meist sehr inklusiv verwendet wird.⁹ Da zu Spiritualität jedoch genauso christlich-kirchlich geprägte Strömungen zu zählen sind, soll im Folgenden der Bezeichnung »alternative Religiosität« der Vorzug gegeben werden. Das Adjektiv »alternativ« verweist darauf, dass es sich um Praktiken und Überzeugungen handelt, die als Alternative zu etablierter Religion und auch Wissenschaft gelten¹⁰ – wobei

5 Siehe Roger MEIER, Entwicklung und Geschichte der ISKCON Schweiz, in: SCHWEIZERISCHE STIFTUNG FÜR KIRSHNA-BEWUSSTSEIN (Hg.), *30 Jahre Krishna-Tempel Zürich*, 1980–2010, Zürich, 2010, 15–27.

6 Siehe Franz HÖLLINGER, The New Age Market in Graz, Austria, in: *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies* 4 (2008) 30–41, 31.

7 Siehe Thomas LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion* (stw 947), Frankfurt a. M. 1991, 182.

8 Siehe Christoph BOCHINGER, »New Age« und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh 1994, 515; Matthew WOOD, *Possession, Power, and the New Age. Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies* (Theology and Religion in Interdisciplinary Perspective Series), Aldershot/Burlington 2007, 160.

9 Wobei er sich auch als Abgrenzung zu »Religion« findet, siehe: BOCHINGER, »New Age« (wie Anm. 8), 160.

10 Siehe Hubert KNOBLAUCH, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2009, 104.

11 So dürfen sich Individuen kaum dauerhaft entweder für christliche oder alternative Überzeugungen/Praktiken entscheiden. Dies ergibt eine kursorische statistische Analyse des Autors mit dem Datensatz des ISSP 2008 zur Schweiz, in welchem kaum positive oder negative Korre-

lationen eines Index alternativer Religiosität mit christlichen Items festgestellt werden können. D. h., dass christliche genauso wenig bzw. viel Bezüge zu alternativer Religiosität haben, wie nicht-christliche Befragte. Dies spricht mit Knoblauch gegen die von Heelas/Woodhead ausgemachte strikte Trennung christlich-kirchlicher von alternativer Religiosität (Ebd., 116; Paul HEELAS/Linda WOODHEAD, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford/Malden 2005).

12 Siehe David VOAS/Steve BRUCE, The Spiritual Revolution. Another False Dawn for the Sacred, in: Kieran FLANAGAN/Peter C. JUPP (Hg.), *A Sociology of Spirituality* (Theology and Religion in Interdisciplinary Perspective/BSA Sociology of Religion Study Group Series), Surrey/Burlington 2007, 43–61, 51.

13 Ferdinand TÖNNIES, Gemeinschaft und Gesellschaft, in: Alfred VIERKANDT (Hg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1931, 180–191; Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt [1935] 1988.

14 Siehe Talcott PARSONS, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, New York [1937] 1949, 686–694.

15 Siehe TÖNNIES, Gemeinschaft (wie Anm. 13), 191.

16 Weber hätte dies nicht »Vergesellschaftung« genannt, vielmehr verwendete er diesen Begriff analog zu »Gesellschaft«.

17 Siehe Talcott PARSONS, On Building Social System Theory: A Personal History, in: Talcott PARSONS, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York/London 1977, 22–76, 58.

18 Siehe Bryan R. WILSON, Aspects of Secularization in the West, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 3/4 (1976) 259–276.

19 Bryan WILSON, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford/New York 1982, 155.

20 Ebd., 157.

21 Ebd., 159.

22 Siehe Bryan R. WILSON, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford 1990, 122.

23 Siehe Roy WALLIS, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London/Boston/Melbourne/Henley 1984, 41. Vergesellschaftung nahm dabei wiederholt auch konfliktuelle Formen an, da die Neuen religiösen Bewegungen in Gemeinschaftsform als Konkurrenz zu gesellschaftlichen Loyalitäten und individueller Freiheit gesehen werden. Siehe James A. BECKFORD, *Cult Controversies. The Societal Response to New Religious Movements*, London/New York 1985; LÜDDECKENS / WALTHERT, Das Ende (wie Anm. 2).

mit zunehmender Diffusion in die Gesellschaft allerdings damit zu rechnen ist, dass sie immer weniger eine Alternative im Sinne eines klaren Gegensatzes darstellt.¹¹ Weiter ist hinsichtlich der Begriffswahl »alternative Religiosität« zu hinterfragen, ob sich aufgrund ausbleibender Bezüge auf Heiliges oder Übernatürliches Praktiken wie z. B. westliches Yoga überhaupt noch als spirituell oder religiös bezeichnen lassen.¹² Trotz beobachtbaren Vorgängen der Diffusion und der damit verbundenen Schwierigkeit, Kategorien wie »Religion« anzuwenden, ist das Feld in seiner Entstehung und Ausgestaltung weiterhin maßgeblich auch über seine alternativ-religiösen Hintergründe zu verstehen.

2 Faktoren

Der beobachtete Wandel der Form von Religion kann in einem Kontext allgemeinen sozialen Wandels verstanden werden, der hier anhand dreier Aspekte diskutiert werden soll:

2.1 Vergesellschaftung

Vergesellschaftung, *societalization*, bezeichnet den Übergang von gemeinschaftlichen hin zu gesellschaftlichen Formen sozialer Beziehungen. Dies verweist auf den von Tönnies geprägten Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft.¹³ Im Anschluss an Tönnies charakterisiert Talcott Parsons Gemeinschaft als Form von Solidarität, die sich im Teilen von Vor- und Nachteilen äußert.¹⁴ Der Grund für die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft besteht nicht in einem isolierbaren Zweck und die sich daraus ergebenden Pflichten sind weder genau spezifiziert noch begrenzt. Wo Verpflichtungen und Sanktionen ins Spiel kommen, schöpfen sie ihre Legitimität aus der Zusammengehörigkeit der involvierten Personen. Im Typus der Gesellschaft dagegen werden soziale Handlungen entlang spezifischer Zwecke vollzogen. Die Zugehörigkeit zu den sich daraus ergebenden sozialen Beziehungen erschöpft sich im jeweiligen Austauschprozess und dem Sinn, den dieser für die beteiligten Parteien unabhängig voneinander macht. Als Beispiele, die den Idealtypen nahe kommen, nennt Parsons Ehe und Familie auf der Seite der Gemeinschaft, geschäftlichen Tausch auf der Seite der Gesellschaft.

Tönnies,¹⁵ Weber¹⁶ und Parsons¹⁷ waren sich einig, dass die Moderne durch Übergänge von Gemeinschaft zu Gesellschaft geprägt ist. Diese Beobachtung wurde insbesondere von britischen, säkularisierungstheoretisch ausgerichteten Religionssoziologen aufgegriffen und mit *societalization* bezeichnet.¹⁸ So stellt Wilson im Anschluss an Tönnies fest: »The course of social development that has come, in recent times, to make the society, and not the community, the primary focus of the individual's life has shorn religion of its erstwhile function in the maintenance of social order and as a source of social knowledge.«¹⁹ In Gemeinschaften, so Wilson weiter, gehe es um Personen, nicht um unpersönliche Rollenbeziehungen, um Hingabe, nicht um Leistung und es bestünden klare Autoritätsstrukturen. Gemeinschaftliche Beziehungen sind mit geteilten moralischen und religiösen Vorstellungen verschränkt. In gesellschaftlichen Beziehungen ist dies nicht der Fall, dafür rückt rationalisiertes, kalkulierendes und zweckgerichtetes Handeln in den Vordergrund.²⁰ Vergesellschaftung ist eine zentrale Komponente von Säkularisierungstheorien, insofern diese als Prozess verstanden wird, im Rahmen dessen Religion als »ideology of community«²¹ ihre soziale Relevanz verliert.²² Ob dieser Konsequenz zugestimmt wird oder nicht, Vergesellschaftung entspricht der Ersetzung von gemeinschaftlichen durch spezifischere Beziehungen, die sich in den hier beobachteten Veränderungen Neuer religiöser Bewegungen feststellen lässt.²³

2.2 Differenzierung

An diese Theorie der Vergesellschaftung lässt sich mit derjenigen funktionaler Differenzierung anschließen. Damit wird die Differenzierung von Gesellschaft in ungleichartige aber gleichrangige Teile, z. B. Politik, Wirtschaft, Religion, beschrieben, die im Gegensatz zur Differenzierung in Clans oder Klassen quer durch Familien, Gemeinschaften und Personen hindurch verläuft. Auch wenn damit Religionsgemeinschaft oder Familie nicht zwangsweise verschwinden, verlieren sie doch an gesellschaftlicher Bedeutung: Beruf, Freizeit und Ausbildung finden nicht in gemeinschaftlich geregelten Zusammenhängen statt. In den einzelnen ausdifferenzierten Teilsystemen entwickeln sich jeweils spezifische Arten der Kommunikation, die nicht ineinander übersetzt werden können. Damit kann kein Teilsystem eine Rolle als Dach sämtlicher Kommunikationen, d. h. der Gesellschaft, einnehmen.²⁴ In der Begrifflichkeit des »kollektiven Gedächtnisses« von Hervieu-Léger ausgedrückt,²⁵ verschwindet damit die Möglichkeit einer totalen, alle Lebensbereiche überbrückenden Erinnerung. Wirtschaftliche, politische, rechtliche und erzieherische Kommunikationszusammenhänge können sich zwar gegenseitig beobachten, diese Beobachtung bleibt jedoch Kommentar.²⁶ Religion wird zu einer Art des Kommunizierens neben anderen.

Neben funktionaler Differenzierung identifiziert Anthony Giddens »Entbettung« (disembedding)²⁷ als weiteren wichtigen Aspekt moderner Gesellschaft. In traditionellen Gesellschaften sind soziale Beziehungen in lokale Zusammenhänge eingebettet. In kollektiven Ritualen konnte sich damit örtliche, zeitliche und soziale Einheit konstituieren. In modernen Gesellschaften dagegen stehen soziale Beziehungen in einem Geflecht von Zusammenhängen, die Raum und Zeit übergreifen. Soziale Beziehungen sind durch Wissen und Ressourcen geprägt, die nicht zum lokalen Kontext gehören. Wirtschaftliche Produkte, Wissen, Glaubensvorstellungen usw. entstehen und zirkulieren in einem Kontext weltweiter Verknüpfungen. Interaktionen bergen somit Verweise in sich, die die betreffende Interaktion bei Weitem überschreiten.

Luhmanns Beobachtung einer zunehmenden Differenzierung von Interaktionen unter Anwesenden und Gesellschaft ergänzt dies: Das Funktionieren von Gesellschaft ist in immer geringerem Masse von Interaktionen abhängig. Gerade komplexe Systeme bauen auf Kommunikation unter Nicht-Anwesenden auf, insbesondere auf Schrift, womit beispielsweise wissenschaftliche Diskussionen nicht darauf angewiesen sind, dass sich die Kontrahenten in einer Interaktionssituation gegenüberstehen.

Für Religion hat dies insbesondere im Hinblick auf Rituale Folgen: Diese stellen typische Interaktionen dar und ihnen kommt tatsächlich nicht mehr die Kapazität zu, Gesellschaft abzudecken, wie es mit Durkheim mit einiger Plausibilität für Zusammenhänge, in denen die Gesellschaft noch Gemeinschaft war, gesagt werden kann.²⁸ Durch die zunehmende Raum-Zeit Distanzierung sozialer Beziehungen lässt sich Gesellschaft rituell, d. h. durch Interaktion, nicht mehr einholen.

24 Siehe Niklas LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (stw 1360), Frankfurt a. M. 1998, 743-788.

25 Siehe Danièle HERVIEU-LÉGER, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick, New Jersey 2000.

26 Siehe Niklas LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft* (stw 1581), Frankfurt a. M. 2002, 285.

27 Anthony GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990, 18.

28 Siehe Émile DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (stw 1125), Frankfurt a. M. 1994.

29 Siehe GIDDENS, *The Consequences* (wie Anm. 27), 22.

30 Siehe Anthony GIDDENS, *Living in a Post-Traditional Society*, in: Ulrich BECK/Anthony GIDDENS/Scott LASH (Hg.), *Reflexive Modernization*. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order, Cambridge/Oxford 1994, 56-109.

31 Ebd., 89. Siehe auch Mark CHAVES, *Secularization as Declining Religious Authority*, in: *Social Forces* 72/3 (1994) 749-774.

Diese Entbettung und Raum-Zeit-Distanzierung wird an Formen, mit denen Einfluss in Abwesenheit gemeinschaftlicher Bindungen ausgeübt wird, deutlich. Giddens nennt Geld als Beispiel eines Mediums, das sich den Differenzierungsprozessen anpassen kann.²⁹ Geld ist räumlich, zeitlich und sozial hochgradig mobil: Es erlaubt die unpersönliche Regelung von Beziehungen, seine Herkunft und sein Einsatzzweck sind völlig unabhängig voneinander. Durch diese Mobilität bietet es stets die Möglichkeit zur Überschreitung der Interaktion oder der Gemeinschaft, in der es eingesetzt wird, da das darin getauschte Geld ohne Weiteres für ganz andere Dinge ausgegeben werden kann.

Ein weiterer Aspekt von Entbettung und Raum-Zeit-Distanzierung besteht im Wandel von Autorität, im Rahmen dessen eine Ablösung von »Hütern der Tradition« (guardians) durch Experten stattfindet.³⁰ Die Kompetenzen der Hüter der Tradition sind in lokalen, gemeinschaftlichen Kontexten begründet und sie erlangen generalisierte Zuständigkeit für die Lebenszusammenhänge in die das betreffende Wissen eingebettet ist. Dieses hat die Form von »formulaic truth«, formelhafter Wahrheit, die sich der Traditionalität verdankt und nicht der fortlaufenden Prüfung und Revision unterzogen ist. Expertise in Form von Spezialistentum ist dagegen aus lokalen Interaktionszusammenhängen herausgelöst und hat einen entbettenden Effekt, da ihre Referenzen und ihre Geltung überlokal und dezentriert sind und auf der Akkumulation von methodisch stets revidierbarem Wissen beruhen. Dabei sind Experten immer auf bestimmte Gesellschaftsbereiche spezialisiert.³¹

2.3 Individuum

Die Betonung der Einzigartigkeit des Individuums kann als Reaktion auf die beschriebenen Veränderungen der Gesellschaftsstruktur verstanden werden: Erstens führt funktionale Differenzierung dazu, dass Individuen in verschiedene Teilsysteme involviert sind. Ein Individuum hat an religiösen, politischen und wirtschaftlichen Zusammenhängen Teil, die sich gegenseitig nicht bestimmen: Beispielsweise sind Parteizugehörigkeit, Berufs- und Religionswahl unabhängig voneinander. Damit stellt das Individuum den exklusiven Kreuzungspunkt der jeweiligen Konfiguration von Teilnahmen dar.³² Zweitens hat auch die als Entbettung charakterisierte Differenzierung Folgen für das Individuum. Im Gegensatz zu dörflichen Gemeinschaften rückt in modernen Gesellschaften der soziale Hintergrund weit von der Interaktion weg. Herkunft, Familie und Religion sind nicht von Belang, wenn die Arbeit in der Bank verrichtet oder der Freizeit nachgegangen wird. Die Interaktionsebene eröffnet dem Individuum Freiheit von übergreifenden Bindungen.³³

Die zunehmende gegenseitige Unbestimmtheit von Kommunikationen innerhalb von Gesellschaft, d. h. die durch soziale Differenzierung angestiegene Komplexität führt dazu, dass die »Person« in ihrer Individualität zu einem zentralen Problem der Lebensführung wird. Während sich in interaktionsnahen Gesellschaften die Personen nirgends stark

32 Siehe Georg SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1908; Niklas LUHMANN, *Individuum, Individualität, Individualismus*, in: Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 3, Frankfurt a. M. 1989, 149–258, 160.

33 Siehe Niklas LUHMANN, *Soziale Systeme* (stw 666), Frankfurt a. M. 1984, 570. Gleichzeitig mit dieser Zunahme an Individualität kann auch zunehmende Disziplinierung und »Vermassung« des Individuums ausgemacht werden. Für die vorliegende Fragestellung steht dieser Aspekt jedoch nicht im Zentrum. Siehe Bryan S. TURNER, *Religion and Social Theory. A Materialist Perspective* (Theory, Culture & Society), London/Newbury

Park/New Delhi 1992, 164; Hartmann TYRELL, »Individualismus« vor »der Individualisierung«: Begriffs- und theoriegeschichtliche Anmerkungen, in: Wilhelm GRÄB/Lars CHARBONNIER (Hg.), *Individualisierung - Spiritualität - Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive* (Studien zu Religion und Kultur 1), Münster 2008, 59–86, 76.

davon unterscheiden, als was sie auch anderswo bekannt sind,³⁴ erhöht sich der Druck auf das Individuum in modernen Gesellschaften dadurch, dass man »[...] um Person sein zu können, prätendieren können [muss], dieselbe Person auch anderswo sein zu müssen.«³⁵ Durch das Ersetzen einer übergreifenden sozialen Bestimmtheit durch eine Vielzahl von einander unabhängiger, spezifischer sozialer Beziehungen wird das Individuum sich selbst zum reflexiven Projekt.³⁶ Im Rahmen dessen muss es seinen Weg zwischen Dilemmata wie Vereinheitlichung gegenüber Fragmentierung finden.³⁷ Diese »Reflexivität des Selbst« geht auch mit einer Zunahme der Thematisierung des Individuums einher, d. h. die strukturelle Individualisierung ist mit einer semantischen verbunden.³⁸ Diesbezüglich ist insbesondere der religiöse Individualismus des Protestantismus, der das Individuum als Gegenstand und entscheidenden Faktor von Erlösung thematisierte, als maßgeblicher Ausgangspunkt der modernen Bedeutung des Individuums zu sehen.³⁹

3 Merkmale

Die hier beschriebenen Vorgänge des Wandels aufgreifend, lässt sich alternative Religiosität in ihrer fluiden Form über folgende Punkte charakterisieren:

3.1 Themen

Die dezentrale Struktur des Feldes alternativer Religiosität führt zu einer großen Diversität an Lehren und Praktiken. Vielfalt und individuelle Wahlfreiheit wiederum stellen Werte dar, bezüglich welchen eine Einigkeit besteht, die genau diese Pluralität ermöglicht.⁴⁰ Als übergreifendes Thema erfolgreicher Strömungen des Feldes lässt sich weiter das »Selbst« ausmachen,⁴¹ Heelas stellt gar eine »celebration of the self« fest.⁴² Das Individuum, Gesundheit, Wohlergehen, Vitalität, Schönheit rücken ins Zentrum.⁴³ Das Befreien von inneren Widerständen und sozialen Rollen und der Durchbruch zur »richtigen Person«⁴⁴ sind zentral. Der Prävalenz dieser Themen folgend, setzt sich auch ein Großteil der alternativ-religiösen Praktiken mit dem Körper, bzw. dem Zusammenhang von Körper und Geist auseinander, wie z. B. Yoga oder Tai Chi.⁴⁵

Die gemeinschaftliche Abschottung von der Welt wurde durch die Öffnung von Strukturen und Inhalten gegenüber der gesellschaftlichen Umgebung, bis hin zu ihrer positiven Bewertung, ersetzt. Die Bejahung der bestehenden Ordnung, in Kombination mit der Wichtigkeit des Erreichens individueller Ziele und dem primären Bezug auf die

34 Siehe LUHMANN, *Systeme* (wie Anm. 33), 567.

35 Ebd., 575.

36 Siehe Gerald D. BERREMAN, *Scale and Social Relations: Thoughts and Three Examples*, in: Fredrik BARTH (Hg.), *Scale and Social Organization*, Oslo/Bergen/Tromsø 1978, 41–77, 68.

37 Siehe Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge/Oxford 1991, 201.

38 Siehe Monika WOHLRAB-SAHR, *Individualisierung: Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus*, in: Ulrich BECK/Peter SÖPP (Hg.), *Individualisierung und Integration*. Neue

Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen 1997, 23–35, 34.

39 Siehe Ernst TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, in: *Historische Zeitschrift* 2 (1928) 3–103, 23.

40 Siehe Steve BRUCE, *God is Dead. Secularization in the West (Religion in the Modern World)*, Oxford 2002, 93.

41 Siehe Eileen BARKER, *Plus ça change ...*, in: *Social Compass* 42/2 (1995) 165–180.

42 Paul HEELAS, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford/Cambridge 1996.

43 Siehe Danièle HERVIEU-LÉGER, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung (Religion in der Gesellschaft 17)*, Würzburg 2004, 113.

44 Ebd., 113.

45 Siehe HÖLLINGER, *The New* (wie Anm. 6), 33.

46 Mit »Welt« soll hier die Menge der gesellschaftlichen Beziehungen bezeichnet werden. Siehe Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen 1972, 328.

47 Siehe WALLIS, *Forms* (wie Anm. 23); Karel DOBBELAERE, *Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Con-*

Person nähert heutige Neue religiöse Bewegungen Wallis' Typ der »weltbejahenden«⁴⁶ (world-affirming) Religionen an.⁴⁷

Als semantische Entsprechung des hier festgestellten strukturellen Wandels findet ein Ablegen von Dichotomien statt: So wird nicht mehr strikt zwischen Gemeinschaft und Welt unterschieden, was die religiöse Ablehnung oder Abschottung von ihr unwahrscheinlich macht. Auch die Dualität zwischen Diesseits und Jenseits wird aufgeweicht, was insbesondere die zunehmende Popularität von Reinkarnation zeigt: In der westlichen, weltbejahenden Zuspitzung ist der Reinkarnationskreislauf nichts mehr, dem es zu entinnen gilt. Vielmehr scheint es sich um eine Bestätigung des irdischen Lebens über den Tod hinaus zu handeln, in welcher das Jenseits ins Diesseits verlegt wird.⁴⁸ Auch die Trennung zwischen Körper und Geist macht »ganzheitlichen« Wahrnehmungen Platz, wobei vor allem der Körper religiös aufgewertet wird. Mit Mary Douglas⁴⁹ kann dies als typisches Zeichen von Weltbejahung und Akzeptanz der Verhältnisse gesehen werden.⁵⁰ Die Zuwendung zum Körper ist Teil einer positiveren Bewertung des Diesseits und damit einer neuen Ausrichtung der Neuen religiösen Bewegungen hin zur Welt, die Ernst Troeltschs Vermutung bestätigt,⁵¹ dass das Verschwinden von scharfen Dichotomien zu einer stärkeren Diesseitsausrichtung und einer Verabschiedung von »kirchlicher Askese« führten.

3.2 Formen

Hinsichtlich der »Sozialform« alternativer Religiosität kann im Anschluss an Netzwerktheorien von einer Ablösung von starken Bindungen (strong ties) durch schwache Bindungen (weak ties) gesprochen werden. Während starke Bindungen, d. h. in diesem Zusammenhang Gemeinschaften, durch eine »preiswerte Monitoring- und Solidaritätsfunktion«⁵² geprägt waren, bestehen die schwachen Bindungen zwischen stark autonomen Individuen, die nur in vorübergehende, vergesellschaftete, Verbindungen zueinander treten. Gleichzeitig sind sie anspruchloser, weshalb sie auch bei großen sozialen und geographischen Distanzen der Akteure funktionieren. Im Gegensatz zu starken Bindungen, in denen gegenseitige Abhängigkeiten Wandlungsprozesse erschweren, ermöglichen schwache Bindungen niederschwellige und dezentrale Veränderungen.⁵³

Für die Verknüpfung nur schwach verbundener Akteure sind in der Netzwerktheorie »broker« vorgesehen und tatsächlich finden sich in Entsprechung damit im Feld alternativer Religiosität »Makler«⁵⁴, deren Beitrag darin besteht, Anbieter und Kunden zusammenzubringen. Statt durch gemeinschaftliche Zugehörigkeit ist das Feld durch solche Makler in

cept of Secularization, in: *Sociology of Religion* 60/3 (1999) 229-247, 235.

48 Siehe Peter B. CLARKE, Introduction: Change and Variety in New Religious Movements in Western Europe, c. 1960 to the Present (Bibliographies and Indexes in Religious Studies, Number 41), in: Peter B. CLARKE/ Elisabeth ARWECK (Hg.), *New Religious Movements in Western Europe. An Annotated Bibliography*, Westport/ London 1997, XVIII-XIX.

49 Siehe Mary DOUGLAS, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur* (stw 353), Frankfurt a. M. 1981.

50 Die Betonung der Trennung zwischen Körper und Geist ist ein Anzeichen für die Opposition gegen die etablierten Verhältnisse. Im Extremfall des »dramatic denouement« äußert sich dies im Zurücklassen der Körper durch Suizid. Körperschädigendes Verhalten scheint ein Kennzeichen jenseitsgerichteter Religion zu sein. Siehe David G. BROMLEY, *Dramatic Denouements*, in: David G. BROMLEY/ Gordon J. MELTON (Hg.), *Cults, Religion & Violence*, Cambridge 2002, 11-41.

51 Siehe TROELTSCH, Die Bedeutung (wie Anm. 39), 14.

52 Dorothea JANSEN/ Rainer DIAZ-BONE, Netzwerkstrukturen als soziales Kapital. Konzepte und Methode zur Analyse struktureller Einbettung, in: Johannes WEYER (Hg.), *Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*, 2., überarbeitete und aktualisierte Auflage, München 2011, 73-108, 80.

53 Ebd., 78.

54 Stefan RADEMACHER, »Makler«: Akteure der Esoterik-Kultur als Einflussfaktoren auf Neue religiöse Gemeinschaften, in: LÜDDECKENS/ WALTHER (Hg.), *Religion* (wie Anm. 2), 119-148.

Form von Verlagen, Buchhandlungen und Veranstaltungszentren geprägt.⁵⁵ Die Bedürfnisorientierung der religiösen Anbieter geht mit einer Spezialisierung von Kompetenzen und Zuständigkeiten einher. Dies steht im Gegensatz zu Seelsorge in gemeinschaftlichen Zusammenhängen, in denen ein bestimmter Priester mit einer bestimmten Tradition im Hintergrund die Individuen in verschiedensten Situationen ihres Lebenslaufs begleitet. Die Beobachtungen zum allgemeinen Wandel von Autorität treffen auch auf den Bereich der alternativen Religiosität zu: Umfassende *guardians* werden durch spezifische Experten mit ihren isolierten Leistungen abgelöst. Dies führt dazu, dass keine einheitliche Disziplin besteht und die doktrinaire Durchdringung gering ist.⁵⁶

In den Ausführungen zur Rolle des Individuums wurde festgestellt, dass die Gesellschaft durch ihre Differenzierung »die Individualität der Individuen«⁵⁷ produziert. Das Individuum befindet sich in Situationen, die voneinander völlig unabhängig sind, das Individuum auf jeweils verschiedene Art und Weise in Anspruch nehmen und ihm gleichzeitig eine kontextübergreifende Einheit zuschreiben. Das Individuum muss seine Individualität durch diese Pluralität der Kontexte hindurch durchhalten. Die Frage stellt sich, ob es hinsichtlich seiner religiösen Entscheidungen einem gewissen Konsistenzdruck ausgesetzt ist: Werden beispielsweise Reiki und Ayurveda hinsichtlich der Kompatibilität dahinter stehender Lehren oder ihrer Vereinbarkeit mit christlich-kirchlicher Religion befragt? Wie Woods Ausführungen zur »non-formativeness« des Feldes zeigen, werden solche Fragen weder von den Individuen gestellt noch finden sich auf Anbieterseite Ansprüche auf Exklusivität.⁵⁸ Im alternativ-religiösen Feld bestehen kaum religiöse Autoritäten, die einen nachhaltig prägenden Einfluss auf das Leben der Beteiligten ausüben.⁵⁹ Damit ist aus Bindung ein höchst unverbindliches *commitment* geworden,⁶⁰ das weder durch sozialen (z. B. Gemeinschaft) noch »inneren« Druck in Bindung rückgeführt wird.

3.3 Medien

Alternativ-religiöse Strukturen zeigen Tendenzen zu zunehmender Professionalisierung,⁶¹ was heißt, dass Organisationen Angebote entwickeln, verwalten und anbieten. 60% des von Höllinger untersuchten alternativ-religiösen Angebots in Graz stammten von privaten Vereinigungen oder Firmen.⁶²

In religiösen Gemeinschaften kann zuverlässig auf geteilte Glaubensvorstellungen, Zugehörigkeit und Tradition gepocht werden, um bestimmte Dinge näher zu legen als andere. Fallen diese, wie in den hier beobachteten fluiden Formen von Religiosität weg, kann die Frage nach einer bestimmten Ordnung »nicht mehr einfach mit dem Hinweis auf die Faktizität von Moral oder Kollektivbewusstsein gegeben werden«.⁶³ Die Steigerbarkeit von Chancen, d. h. die Struktur des Feldes, wird auf andere Weise erzeugt. Als typisch moderne Art und Weise Chancen zu steigern, wurde mit Giddens bereits Geld identifiziert. Es ist hochgeneralisierbar und kann in höchst unterschiedlichen und höchst spezifischen Beziehungen zum Einsatz kommen. Geruchlos, unabhängig von seiner Herkunft und seiner Lagerung und in Absehung von sozialen Beziehungen und Überzeugungen können religiöse Leistungen damit eingekauft werden.

Kirchliche Formen des Kommodifizierens religiöser Leistungen wie der Ablasshandel basierten auf Verknappung durch die monopolistische Verwaltung von Heilsgütern,⁶⁴ während die Form der Sekte das erstrebte Gut ideologisch verknappt, z. B. durch eine Beschränkung der Zahl der Erlösten. In der Heilsökonomie fluider Formen alternativer Religiosität wird dagegen die Dichotomie Heil/kein Heil aufgelöst. Damit entfällt die Notwendigkeit einer strukturellen Abdeckung der Dichotomie durch Organisation oder

strikte Lehre. Stattdessen werden die Leistungen dezentral ausgehandelt, der individuell beurteilte Nutzen für die Individuen wird maßgeblich für die Festlegung von Preisen. Auf der Mikroebene ist damit von Tausch, auf der Makroebene von Markt die Rede. Wie es Giddens für die Gestaltung moderner Individualität generell beobachtet, halten damit auch in der alternativen Religiosität die »standardising effects of commodity capitalism« Einzug.⁶⁵

4 Folgen

Die genannten Faktoren, die zur gesteigerten Fluidität von Religion führen – Vergesellschaftung, Einschränkung religiöser Autorität, Veränderungen der gesellschaftlichen Differenzierungsform und Individualisierung – fungieren als zentraler Teil von Säkularisierungsverständnissen. Im Rahmen dieser wird argumentiert, dass durch die Instabilität der Form von Religion ein anhaltendes *commitment* unwahrscheinlich wird. Vergesellschaftete Religion ist damit dem Untergang geweiht: »The community is essentially religious; society is essentially secular.«⁶⁶ Alternative, fluide Formen von Religion stellten einen bloßen Zwischenschritt Schritt in die zunehmende Bedeutungslosigkeit von Religion dar. Dem halten u. a. Heelas und Woodhead entgegen, dass genau diese Formen von Religion die dauerhafte Nachfolge gemeinschaftlicher/kirchlicher Religion darstellen.⁶⁷ Anstatt dieser Frage nach den Zukunftsaussichten alternativer Religiosität wird jedoch im kommenden Abschnitt die Frage nach ihrer gesellschaftlichen Relevanz gestellt. Welche gesellschaftlichen Folgen zeitigen fluide Formen von alternativer Religion, in die sich das New Age und die Neuen religiösen Bewegungen transformiert haben?⁶⁸ Diese Frage rückt meist hinter die Diskussion prozentualer Verteilung individueller Überzeugungen und Praktiken zurück. Wird sie trotzdem gestellt, teilen sich die Einschätzungen in dieselben Lager wie hinsichtlich der Frage nach dem Bestehen: Auf der einen Seite halten die Säkularisierungstheoretiker alternative Religiosität aufgrund ihrer Diffusität, individueller Mobilität und mangelnder Organisiertheit für weitgehend folgenlos.⁶⁹ Auf der anderen Seite stellen Heelas und Woodhead eine »spirituelle«,⁷⁰ Knoblauch eine »ekstatische Revolution« fest,⁷¹ die als solche die Gesellschaft tiefgreifend prägen.

55 Siehe HERVIEU-LÉGER, *Pilger* (wie Anm. 43), 112.

56 Siehe WALLIS, *Forms* (wie Anm. 23), 22.

57 LUHMANN, Individuum (wie Anm. 32), 153.

58 Siehe WOOD, *Possession* (wie Anm. 8).

59 Dabei macht Wood im Feld auch keinen stärker integrierten Kern aus, wie er z. B. in mystisch-individualisierten Strömungen im Christentum durchaus vorhanden ist, siehe Ebd., 158–159.

60 Siehe LUHMANN, *Die Religion* (wie Anm. 26), 292.

61 Siehe HÖLLINGER, *The New Age* (wie Anm. 6), 36.

62 Wobei zusätzlich 7% von individuellen Praktikern und ein Drittel von Organisationen wie Erwachsenenbildungsstätten abgedeckt werden, siehe ebd., 35.

63 Niklas LUHMANN, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen 1996, 30.

64 Siehe TURNER, *Religion* (wie Anm. 33), 102.

65 GIDDENS, *Modernity* (wie Anm. 37), 196.

66 WILSON, *Aspects* (wie Anm. 18), 262.

67 Siehe HEELAS/WOODHEAD, *Revolution* (wie Anm. 11), ein Projekt, das die Wichtigkeit von Spiritualität in der nordwestenglischen Stadt Kendal empirisch erhob, sowie als kritische säkularisierungstheoretische Reaktion darauf, Voas und Bruce, die anhand derselben Daten keine solche Revolution ausmachen, sondern ihre Säkularisierungsthese bestätigt finden. Siehe VOAS / BRUCE, *Revolution* (wie Anm. 12).

68 Es darf nicht sämtliche Kommunikation und sämtliches Handeln für sozial gleichermaßen einflussreich und

damit auch sozialwissenschaftlich gleich relevant gehalten werden. Außerdem kann nicht davon ausgegangen werden, dass mit der Feststellung gesellschaftlicher Konsequenzen eines Gesellschaftsbereichs auf anhaltenden Bestand geschlossen werden kann. Siehe Carl G. HEMPEL, *Aspects of Scientific Explanation. And Other Essays in the Philosophy of Science*, New York / London 1965, 314; Anthony GIDDENS, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge / Malden 1986, 12.

69 Siehe BRUCE, *God* (wie Anm. 40); WALLIS, *Forms* (wie Anm. 23), 70.

70 HEELAS / WOODHEAD, *Revolution* (wie Anm. 11).

71 KNOBLAUCH, *Populäre Religion* (wie Anm. 10).

Anstatt eine pauschale Antwort auf diese Frage zu formulieren, wird im Folgenden der Differenzierungen und Vorgänge der Entbettung in und Antworten auf drei Ebenen zu finden: Individuum, Organisation und kulturelle Ressource.

4.1 Motivation

Auf der Ebene des Individuums kann der Einfluss von Religion durch die Schaffung von Überzeugungen erfolgen, die eine Grundlage für das Handeln auch außerhalb religiöser Zusammenhänge darstellen. Die prominenteste Analyse eines solchen Zusammenhangs stellt Max Webers Untersuchung des Zusammenhangs von protestantischer Ethik und dem Geist des Kapitalismus dar.⁷² Religiöse Motive, informiert durch eine höchst spezifische theologische Lehre, führten zu einer rigorosen Rationalisierung der Lebensführung. Weber spricht von einer »Wahlverwandtschaft« zwischen protestantischer Ethik und kapitalistischem Geist. Analog dazu ist es nicht schwierig, Wahlverwandtschaften zwischen den Überzeugungen, die die alternativen Formen von Religion prägen, mit den Konzeptionen und Haltungen in säkularen Bereichen der Gesellschaft festzustellen: Körperbezug, Innerweltlichkeit, Erlebnisausrichtung, Wahlfreiheit und Körperbezug dürften sich z. B. bei sportlichen Freizeitbeschäftigungen wiederfinden. Bei der bloßen Feststellung von Wahlverwandtschaften darf man es jedoch nicht bewenden lassen. Anschließend an ihre Identifikation gilt es herauszufinden, in welcher Richtung Wirkungen stattfinden, um identifizieren zu können »in welchem Maße moderne Kulturinhalte in ihrer geschichtlichen Entstehung jenen religiösen Motiven und inwieweit anderen zuzurechnen sind.«⁷³

Dass es im von Weber beobachteten Calvinismus von individuellen religiösen Überzeugungen zu gesellschaftlichen Veränderungen kommt, lässt sich in drei Punkten zusammenfassen: Erstens bestand hohes individuelles und spezifisch gerichtetes *commitment* mit starkem Handlungsbezug, zweitens eine Spannung des religiös Gesollten und Angestrebten mit dem in der Welt vorgefundenen, die sich letztlich der Dichotomie erlöst/nicht-erlöst verdankt und drittens als Folge von Entzauberung die Unmöglichkeit, diese Spannung »inner-religiös« (z. B. rituell) abarbeiten zu können. Bezüglich des ersten Punktes relevant ist, dass fluide Formen von Religion ohne ein einheitliches, dogmatisch striktes theologisches Gebäude auskommen, die Unverbindlichkeit selbst stellt einen Wert im Feld dar. Auch ohne über den Grad des *commitments* zu urteilen, scheint es damit unwahrscheinlich, dass ein ähnliches Maß gerichteter ideologischer Durchdringung, das zu einem bestimmten Ethos führt, besteht. Bezüglich des zweiten Punktes ist von Belang, dass der Bezug auf das Jenseits zu Gunsten innerweltlicher Orientierungen zurück tritt, wobei maßgeblich ist, dass zwar ebenfalls innerweltlich an der Perfektion des Individuums gearbeitet wird, dass der Aspekt der Spannung dabei jedoch ausbleibt, da es nicht um Erlösung oder Verdammnis geht, sondern um graduell veränderbares Wohlbefinden.⁷⁴

72 Max WEBER, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (UTB für Wissenschaft 1488), Tübingen 1988, 17–206.

73 Ebd., 83.

74 Die Ergebnisse Höllingers belegen, dass der Aspekt von Lehre und Überzeugungen in der breiten Bewegung alternativer Religiosität wenig bedeutsam ist. Bei einer Mehrheit von alternativ-religiösen An-

geboten bestehen keine Referenzen auf spirituelle Dimensionen, diese treten hinter den praktisch-therapeutischen Aspekt zurück. Siehe HÖLLINGER, *The New Age* (wie Anm. 6), 37–40.

75 Siehe WEBER, Ethik (wie Anm. 72).

76 Siehe Mayer N. ZALD / John D. MCCARTHY (Hg.), *Social Movements in an Organizational Society*, New Brunswick/Oxford 1987, 70.

77 Siehe Oliver WÄCKERLIG/Rafael WALTHER, Islamophobie Wahlverwandtschaften, Deutungsmuster, Akteure und Strategien der Schweizer Minarettopposition, in: Dorothea LÜDDECKENS / Christoph UEHLINGER / Rafael WALTHER (Hg.), *Die Sichtbarkeit religiöser Identität. Repräsentation – Differenz – Konflikt* (Reihe CULTUREL), Zürich 2013, in press.

Drittens kann von einer Entzauberung nicht die Rede sein, da rituelle, spirituell/religiöse Praktiken (z. B. Yoga) für das Feld typisch sind und es erlauben, religiöse Probleme innerhalb von und mit Mitteln der Religion zu lösen. Das bedeutet, dass der Aktivismus keine Folgen außerhalb der religiösen Heilssuche zeitigt.

Dies lässt sich durch Überlegungen zur strukturellen Seite ergänzen: In seinem späteren Aufsatz zu den protestantischen Sekten, identifizierte Weber voluntaristische, exklusive, religiöse Verbände, eben »Sekten« als soziale Form, die den Einfluss calvinistischer und puritanischer Religion auf Individuen regulierte und stabilisierte und deren Mitgliedschaft in wirtschaftlichen Zusammenhängen auch ein wichtiges Attribut von Individuen war, das z. B. Zuverlässigkeit in Geschäftsdingen vermuten ließe.⁷⁵ Aus dem Ausbleiben entsprechender Gemeinschaftsformen und der Fluidität alternativer Religiosität kann geschlossen werden, dass Zugehörigkeit für das Individuum wenig bedeutsam ist und es sozial nicht definiert. Dies macht auch aus struktureller Hinsicht die Veränderung des sozialen und kulturellen Kontexts durch alternativ-religiös motiviertes Handeln unwahrscheinlich.

4.2 Organisation

Die mesosoziale Ebene bietet leichter fassbare Formen von Einfluss von Religion auf den Rest der Gesellschaft. Formal organisierte Religionsgemeinschaften verwalten Ressourcen wie Geld, Immobilien und Know-How und unterhalten Kontaktnetze, worüber sie Einfluss auf ihre Umwelt nehmen können. So können religiöse Organisationen zur Ressourcenmobilisierung für soziale Bewegungen entscheidend sein, als Beispiele in den USA nennen Zald und McCarthy u. a. Prohibitions-, Abolitions- und Bürgerrechtsbewegung.⁷⁶ Analog dazu nehmen in Europa konservativ-christliche, insbesondere evangelikale Bewegungen eine zentrale Rolle in der Mobilisierung von Opposition gegen das, was sie als »Islamisierung« sehen, ein und waren für die ideologische und organisatorische Mobilisierung entscheidend, die zur erfolgreichen Volksinitiative gegen den Bau von Minaretten in der Schweiz führte.⁷⁷

Von individualisierter alternativer Religiosität darf nicht auf das Ausbleiben organisationeller Strukturen geschlossen werden. Verschiedenste Anbieter, Verlage und Buchhandlungen sind in formalen Organisationen gefasst. Da sich das Feld nicht durch Mitgliedschaften und klare Zugehörigkeiten definiert, fungieren Organisationen in erster Linie als Anbieter, die in durch Geld geregelten Tauschverhältnissen zu ihren Kunden stehen. Das bedeutet nicht, dass alternative Religiosität stets eingekauft wird, persönliche Kontakte und Gruppierungen dürften ebenso eine Rolle spielen, entscheidend ist jedoch, dass diese selten zur Schaffung kollektiver Akteure in Form von Organisation führen. Im Feld alternativer Religiosität finden sich damit kaum Organisationen, die sich aufgrund ihrer Überzeugungen außerhalb ihrer spezifischen Ziele und Tauschverhältnisse engagieren und Ressourcen beispielsweise für politische Aktivitäten zur Verfügung stellen. Da Beziehungen im Bereich alternativer Religion durch Kommodifizierung geprägt sind und damit religiöses *commitment* in einem monetär geregelten Preis/Leistungszusammenhang steht, wird kostenloses Engagement kollektiver Akteure außerhalb ihres Kerngeschäfts unwahrscheinlich. Gleichzeitig bringen die nicht kommerziell ausgerichteten Bereiche des Feldes keine kollektiven Akteure hervor, die beispielsweise Ressourcen für politisches Engagement bereitstellen könnten.

Neben diesen strukturellen Aspekten lässt auch die inhaltliche Ausrichtung alternativer Religiosität wenig gesellschaftliches Engagement zu erwarten: Soziale Bewegungen

benötigen kollektiv geteilte Ziele bezüglich einer Transformation der Gesellschaft. Während Neue religiöse Bewegungen und New Age durchaus gegenkulturelle Tendenzen hatten, ist die zunehmend bedeutsame weltbejahende Ausrichtung, auf die Vervollkommenung des Individuums, nicht der Gesellschaft ausgerichtet. Es geht eher darum, »Gefäß des Göttlichen« zu sein, als »Werkzeug« der Veränderung, d. h. im Sinne Webers eher um Mystik als um Askese.

4.3 Kulturelle Ressource

Weder die Folgen eines stetigen individuellen, religiös geformten Handelns in der Welt noch organisationell/gemeinschaftliches Engagement stellen den Weg dar, über den der Einfluss fluider Formen alternativer Religion auf ihre gesellschaftliche Umwelt verläuft. Die dritte Ebene, auf der nach Einfluss gefragt wird, ist weder auf übergreifende religiöse Motivation noch auf organisatorische Strukturen angewiesen, vielmehr geht es hier um die gesamtgesellschaftliche Verfügbarkeit eines mit Spiritualität verknüpften Vokabulars, die auf einer unverbindlichen Präsenz in verschiedenen Medien, wie z. B. Büchern, Zeitschriften usw. beruht. Diese Einflussebene entspricht der beobachteten fluiden Struktur alternativer Religiosität und so erstaunt nicht, dass hier am ehesten Auswirkungen ausgemacht werden: Typisch ist Heelas' Rede davon, dass New Age durch seine Diffusion zu einer »kulturellen Ressource« geworden sei. Heelas' und Woodhead sprechen von der Prägung des »cultural canopy« durch die »spirituelle Revolution«. ⁷⁸ Dabei kann gerade ihre strukturelle Ungebundenheit und semantische Inklusivität als Faktor dafür gesehen werden, dass solche Religion über die angestammten Grenzen von Religion hinaus gelangt. ⁷⁹ Gerade da die Deutungsmuster der diffundierten alternativen Religiosität jedoch vielfältig und wenig scharf umrissen sind, ist die Frage zu stellen, wo sie Handlungsrelevanz gewinnen.

Das »Verschwimmen der Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen«, ⁸⁰ das Knoblauch ausmacht und im engeren Sinne die Wirkung des Religiösen auf das Nichtreligiöse, können am besten im Gesundheitsbereich identifiziert werden. So zeigen Heelas und Woodhead auf, dass Frauen, die sich dem »holistischen Milieu« zuwenden, es tun, weil sie sich stark »pflegerisch« für ihre unmittelbare Umwelt, aber auch ihre eigene Person engagieren. ⁸¹ Aber auch in institutionalisierten Zusammenhängen des Gesundheitsbereichs erlangt alternative Religiosität Relevanz, insbesondere im Bereich der »Palliative Care«, d. h. in der Pflege von Sterbenden. In Behandlungssituationen, in der Definition von Palliative Care ⁸² und in medizinischen Journals wird »Spiritualität« als wichtiger Faktor identifiziert. ⁸³ Sowohl medizinisches Personal als auch Patienten halten »Spiritualität« für wichtig, ⁸⁴ wobei

⁷⁸ Siehe HEELAS/WOODHEAD, *Revolution* (wie Anm. 11), 149.

⁷⁹ Siehe KNOBLAUCH, *Populäre Religion* (wie Anm. 10), 264.

⁸⁰ Ebd., 41.

⁸¹ HEELAS/WOODHEAD, *Revolution* (wie Anm. 11), 104.

⁸² »Palliative care is an approach that improves the quality of life [...] through the prevention and relief of suffering by means of early identification and impeccable assessment and treatment of pain and other problems, physical, psychosocial and spiritual« (WHO 2002: <http://www.who.int/cancer/palliative/definition/en/>, gesehen am 21.04.2012).

⁸³ Shane SINCLAIR / José PERREIRA / Shelley RAFFIN, A Thematic Review of the Spirituality Literature within Palliative Care, in: *Journal of Palliative Medicine* 9/2 (2006) 464-479, 466.

⁸⁴ Siehe z. B. David J. SOUTHAL, Spiritual Assessment: More than just Ticks in a Box, in: *European Journal of Palliative Care* 17/6 (2010) 282-284, 282; Michael M. OLSON / Kay M. SANDOR / Victor S. SIERPINA / Harold Y. VANDERPOOL / Patricia DAYAO, Mind, Body, and Spirit: Family Physician's Beliefs, Attitudes, and Practices Regarding the Integration of Patient Spirituality into Medical Care, in: *Journal of Religion and Health* 45/2

(2006) 234-247; A. EDWARDS / N. PANG / V. SHIU / C. CHAN, Review: The Understanding of Spirituality and the Potential Role of Spiritual Care in End-of-life and Palliative Care: a Meta-study of Qualitative Research, in: *Palliative Medicine* 24/753 (2010) 753-770, 764.

⁸⁵ EDWARDS / PANG / SHIU / CHAN, Review (wie Anm. 84), 764.

⁸⁶ HEELAS/WOODHEAD, *Revolution* (wie Anm. 11), 105.

⁸⁷ Siehe GIDDENS, *The Consequences* (wie Anm. 27), 85.

⁸⁸ Siehe Lee V. HAMILTON / Timothy P. DAALEMAN / Christianna S. WILLIAMS / Sheryl ZIMMERMAN, The

darunter ein holistischer, individueller und in soziale Beziehungen eingebetteter Zugang zum Patienten und seiner Krankheit verstanden wird. Spezifische Transzendenzbezüge werden in der Literatur kaum festgestellt. Praktisch bedeutet der Einbezug von Spiritualität in die Pflege vielmehr den Aufbau einer persönlichen Beziehung zu Sterbenden, die in schwach strukturiertem, persönlichem Umgang von medizinischem Personal mit den PatientInnen gründet: »Spiritual care is relational and is given in relationship to others.«⁸⁵ Dies deckt sich mit der Relationalität der Beziehungen, die von Heelas und Woodhead⁸⁶ als wichtigster gemeinsamer Nenner alternativer Religiosität ausgemacht wird.

Diese Relationalität scheint die spezifische Leistung alternativ-religiöser Referenzen. Die typische medizinische Interaktion mit dem Patienten ist durch standardisierte Ausbildung, Prozeduren und Hilfsmittel geprägt, die ihre Referenz nicht in der Interaktion haben. Die behandelte Person wird zum Fall in einem unpersönlichen System. Die medizinisch am weitesten fortgeschrittenen Momente der Medizin, wie Fernchirurgie und Computertomographie, kommen sogar ganz ohne Interaktion unter Anwesenheit zwischen Arzt und Patient aus. Die Zentralität der »Relationalität« in der spirituell informierten Pflege versucht die Raum-Zeit-Distanzierung durch die Schaffung von Beziehung und die Konzentration auf die Person zu überbrücken. Durch solches »facework« in der Interaktion⁸⁷ wird Vertrauen erzeugt, womit gerade grosse Institutionen den negativen Folgen ihrer Organisation, etwa dem mit Formalisierung und Bürokratisierung einhergehenden Rückgang des persönlichen Moments, entgegenwirken.⁸⁸

Die Verquickung alternativ-religiöser und medizinischer Praktiken bezeichnet Lüddeckens als Entdifferenzierung der funktional ausdifferenzierten Teilsysteme Religion und Medizin.⁸⁹ Dies bedeutet, dass die Differenzierung dieser zwei gesellschaftlichen Teilsysteme im Rahmen alternativ-religiös geprägter Medizin aufgehoben wird. Mit Tiryakian lassen sich solche Entdifferenzierungsprozesse als zentrale Vorgänge in einer Dialektik moderner Gesellschaften identifizieren, die, wie z. B. in Form sozialer Bewegungen, ein zentrales Moment sozialen Wandels darstellen.⁹⁰ Trägt also damit alternative Religiosität zu einem grundlegenden gesellschaftlichen Wandel bei? Dieser Schluss scheint aus der Perspektive des Autors vorschnell, da sich Grenzen der Entdifferenzierung ausmachen lassen:

1 Alternative Religiosität übt einen Einfluss in aus medizinischer Sicht gesehen peripheren Bereichen aus. »Spiritualität« hält nur dort Einzug ins Gesundheitssystem, wo medizinische Praktiken und Deutungen an ihre Grenzen stoßen, bzw. das Vorgehen nicht detailliert vorgeschrieben ist, so bei chronisch/unheilbar Kranken oder Sterbenden. Der Einbezug geschieht zudem über bei Akteure, die nicht hochspezialisiert und eher auf niedrigeren Hierarchiestufen angesiedelt sind.⁹¹

Context of Religious and Spiritual Care at the End of Life in Long-term Care Facilities, in: *Sociology of Religion* 70/2 (2009) 179-195, 180. Ein funktionales Äquivalent dafür, einen persönlichen Bezug zum Medizinsystem aufzubauen, scheinen Ärzteserien zu sein, die medizinische Rollenträger und Interaktionen unter personalisierten Aspekten thematisieren.

⁸⁹ Siehe Dorothea LÜDDECKENS, Religion und Medizin in der europäischen Moderne, in: Michael STAUSBERG (Hg.), *Religionswissenschaft*. Ein Studienbuch, Berlin/New York 2012, 281-295.

⁹⁰ Siehe Edward A. TIRYAKIAN, Dialectics of Modernity. Reenchantment and Dedifferentiation as Counterprocesses, in: Hans HAFERKAMP/Neil J. SMELSER (Hg.), *Social Change and Modernity*, Berkeley/Los Angeles 1992, 78-94.

⁹¹ Dass eine solche Innovation auf niedrigen Stufen ansetzt, ist typisch: Hier können Innovationen ohne Koordination mit Untergebenen eingeführt werden und die Akteure riskieren dabei weniger. Siehe Barbara WEJNERT, Integrating Models of Diffusion of Innovations: A Conceptual Framework, in: *Annual Review of Sociology* 28 (2002) 297-326.

2 Die Unverbindlichkeit und Unabhängigkeit der alternativ-religiösen Referenzen von spezifischen Institutionen oder Überzeugungen macht ihren Einbezug unproblematisch.⁹² Nach ihrer Diffusion sind diese Referenzen jedoch kaum mehr als »religiös« erkennbar, im Zentrum scheint »persönlicher Umgang« zu stehen. Die Frage ist, ob dessen Betonung auf alternative Religiosität zurückgeführt werden kann, oder ob sich bloß die Semantiken leicht verschoben haben.

3 Von einer Entdifferenzierung kann tatsächlich gesprochen werden, insofern die Interaktion unter Anwesenden in bestimmten Behandlungssituationen nicht nur entlang medizinischer Legitimation verläuft, sondern auch religiös beeinflusste Semantiken miteinbezieht. Gleichzeitig überrascht dieser Schluss solange nicht, als dass er sich nur auf Interaktion beziehen lässt: Die Spezialisierung von Kommunikation im Rahmen funktionaler Differenzierung basiert gerade nicht auf Interaktion, verstanden als Kommunikation unter Anwesenden, sondern auf Raum-Zeit übergreifender Koordination und Vernetzung und damit insbesondere auf schriftlicher Kommunikation (s. o.).⁹³ Auf ihr gründet die medizinische »Rationalität«, die Behandlung stellt lediglich den Anwendungsfall von Medizin dar, der als Interaktion ohnehin anfällig auf »Entdifferenzierungen« wie Scherze, Verliebtheiten oder eben auch religiöse Kommunikation ist. Die Diagnosen und Tabletten des Medizinsystems wiederum lassen sich durch solche interaktiven Ausrutscher nicht beirren. Damit findet sich die von Luhmann beobachtete zunehmende Differenzierung zwischen Interaktion und interaktionsunabhängiger Kommunikation auch innerhalb des Medizinsystems. Von einer für die gesellschaftliche Differenzierung des Medizinsystems folgenreichen Entdifferenzierung könnte erst dann gesprochen werden, wenn nicht nur die Situationen, sondern die übergreifenden Semantiken des Medizinsystems durch alternativ-religiöse Konzeptionen beeinflusst würden.

5 Fazit

Propheten und Zauberer prägen gemäß Weber das alternativ-religiöse Feld, wobei im vorliegenden Kontext ein diesbezüglicher Übergang ausgemacht werden konnte: Die Propheten der gemeinschaftlich konstituierten Neuen religiösen Bewegungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben Zaubern Platz gemacht. Auf diesseitige Bedürfnisse ausgerichtete Praxis rückt vor Offenbarung, Lehre und Gebote. Die Leistungen der Zauberer sind spezifisch, werden finanziell entlohnt⁹⁴ und orientieren sich nicht an Gruppengrenzen. Damit sind Strukturen und Zugehörigkeiten flüder geworden, was Definitionsbemühungen nicht zuletzt auch für den beobachtenden Wissenschaftler erschwert. In der Öffentlichkeit ist die Präsenz solcher flüder Formen alternativer Religiosität im Gegensatz zu den früheren »Sekten« weitgehend unauffällig und konfliktfrei. Diese vergesellschafteten Formen von Religion können als Konsequenz breiterer gesellschaftlicher Vorgänge der Modernisierung

92 So im Gegensatz zum Rückgriff auf christliche Seelsorger, den PatientInnen oft ablehnen. Siehe Tony WALTER, *The Revival of Death*, London 1994, 98.

93 So z. B. basiert Wissenschaft insofern sie »wissenschaftlich« ist auf der Verbreitung von Büchern und Zeitschriften, während interaktive Episoden wie Tagungen dem Austausch informeller, persönlicher

Informationen dienen, für die rein wissenschaftliche Kommunikation würde man schriftlich kommunizieren. Genauso ist die moderne Wirtschaft nicht als Aggregation von kollokalem Feilschen auf Märkten zu verstehen.

94 Siehe WEBER, *Wirtschaft* (wie Anm. 46), 268.

95 TROELTSCH, *Die Bedeutung* (wie Anm. 39), 97.

verstanden werden. Im Gegensatz zu gemeinschaftlicher Abschottung oder religiösem Protest, die ein Merkmal von »Fundamentalismen« sind, findet dabei eine Diffusion in die breitere Gesellschaft statt, die mit Diesseitsorientierung und Weltbejahung einhergeht.

Vorstellungen wie Reinkarnation oder Praktiken wie Yoga haben einen prozentualen Stellenwert, der die frühere Zahl der Mitglieder bei Neuen religiösen Gemeinschaften bei Weitem überschreitet. Die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz dieser Formen von Religion ist mit dem Verweis auf Prozentverteilungen jedoch nicht geklärt. Wird über die Resonanz von Überzeugungen und Praktiken im Individuum hinaus nach den Folgen für Handeln und Gesellschaft gefragt, sind die Folgen der unverbindlichen, individualisierten, weltbejahenden und diesseitsbezogenen alternativen Religiosität schwierig auszumachen und der Verdacht entsteht, dass es sich um einen »gestaltungsunkräftigen Individualismus«⁹⁵ handelt: Diese Religiosität scheint weder die Lebensführung der Individuen stark zu prägen noch bringt sie kollektive Akteure hervor, die sich über ihre religiösen Angebote hinaus engagieren. Eher feststellbar sind subtilere Formen des Einflusses, die sich gerade der Fluidität und Beweglichkeit alternativer Religiosität verdanken: So finden sich alternativ-religiöse Deutungen und Praktiken in medizinischen Institutionen, so in der Palliativpflege. Dabei sind diese Referenzen eher unspezifisch und finden dort statt, wo medizinische Vorgaben schwach sind: In pflegerischen Interaktionen, bei unheilbaren oder nicht diagnostizierbaren Krankheiten sowie auf tieferen Hierarchiestufen.

Dennoch wäre es vorschnell, auf eine völlige Folgenlosigkeit alternativer Religiosität zu schließen: Gerade da ihre Konsequenz weder überdurchschnittliches Engagement ihrer Akteure noch die nachhaltige Umkrempelung gesellschaftlicher Differenzierung ist, dürfte sie zur Bestätigung und Bekräftigung des Bestehenden beitragen. Angesichts des Verzichts auf große Transendenzen und die damit verbundenen Spannungen zum Diesseits zu Gunsten der Pflege einer weltlich realisierbaren Individualität dürfte sie zur Stabilisierung der sozialen Verhältnisse beitragen. Angesichts der einstigen gegenkulturellen Ausrichtung alternativer Religiosität ist diese konservative Wende bemerkenswert.

Zusammenfassung

Die Neuen religiösen Bewegungen, die in gemeinschaftlicher Form Gegenentwürfe zur Gesellschaft darstellten, haben in den letzten zwei Jahrzehnten ihre strikten Grenzziehungen und kommunalen Lebensformen aufgegeben und fluidere Formen angenommen. Dadurch sind sie in ein breites Feld alternativer Religiosität, das durch unverbindliche Formen von Partizipation gekennzeichnet ist, hineindiffundiert. Dieser Übergang wird in den Kontext eines breiteren sozialen Wandels gestellt, die daraus resultierenden Formen von Religion werden charakterisiert und daran anschließend wird danach gefragt, was ihre Folgen für Individuum und Gesellschaft sind.

Abstract

The new religious movements, which, in their collective form, once represented alternatives to society, have abandoned their strict boundaries and communal ways of life in the past two decades and assumed more fluid forms. They have thus diffused into a broad field of alternative religiosity that is marked by non-binding forms of participation. The article places this transition into the context of a broader social change, then characterizes the resulting forms of religion, and subsequently asks what their consequences are for the individual and for society.

Sumario

Los nuevos movimientos religiosos, que en su versión comunitaria son una forma de alternativa a la sociedad, han abandonado en los últimos dos decenios los límites claros y las formas de vida comunal para asumir nuevas formas, más flexibles. Así se han convertido en un amplio campo de religiosidad alternativa, que se caracteriza por formas abiertas de participación. El artículo analiza este cambio en el contexto de un amplio cambio social y presenta las formas de religión resultantes del mismo. Finalmente se pregunta por las consecuencias para el individuo y la sociedad.

›Beruf: Spirituelles Medium‹ – Religionswissenschaftliche Perspektiven auf Mediatisierungs- und Vermarktungsdiskurse am Beispiel von Pascal Voggenhuber

von Nadja Miczek

Luzern an einem Donnerstagabend: Es sind ungefähr 200 Leute in die Buchhandlung gekommen, in der Pascal Voggenhuber an diesem Abend sein neues Buch vorstellen wird. Der Titel lautet »Die Geistige Welt hilft uns: Rituale mit Engeln und Geistführern«. Wer nun jedoch einen ›typischen‹ Autor der ›Esoterik‹ erwartet, wird schnell enttäuscht. Voggenhuber, Jahrgang 1980, ist nicht nur außergewöhnlich jung für einen Akteur im Bereich ›Esoterik‹, sondern er fällt auch durch sein Auftreten auf. In Jeans und schwarzem T-Shirt, bedruckt mit seinem Firmenschriftzug »Spiritual Messenger« wirkt er fast jugendlich. Er spricht die Zuhörer auf einer sehr persönlichen Ebene an, erzählt Geschichten aus seiner eigenen Biographie und bringt das Publikum immer wieder zum Lachen. Dabei ist sein Hauptthema ein durchaus ernst gemeintes: er gibt an, Kontakt zu Personen im Jenseits aufzunehmen.

Voggenhuber, der gerne als das jüngste Medium der Schweiz betitelt wird, kann in den letzten Jahren auf eine steile Karriere zurückblicken, die sich derzeit ungebremst fortzusetzen scheint. Sein aktuelles, sechstes Buch ist gerade auf Platz eins der Schweizerischen Bestsellerliste eingestiegen, einige seiner früheren Bücher liegen bereits in ersten Übersetzungen (Italienisch, Niederländisch) vor. Nach eigenen Angaben kann er Kontakt zu Verstorbenen aufnehmen, eine Fähigkeit, die er seit frühester Kindheit besitzen soll. Waren Beratungssitzungen, in denen er als Medium zwischen Klienten und deren verstorbenen Verwandten oder Freunden vermittelte, zunächst sein Kernthema, so sind inzwischen einige inhaltliche aber auch praktische Veränderungen zu beobachten, die vor allem mit seiner zunehmenden Popularität im Zusammenhang stehen dürften. In diesem Entwicklungsprozess spielten und spielen – so die These – zum einen moderne Mediennetzwerke,¹ zum anderen Vermarktungs- und Marketingprozesse eine zentrale Rolle. Im Folgenden gehe ich daher am Beispiel von Voggenhuber der Frage nach, welche Wechselwirkungen Mediatisierungs- und Vermarktungsdiskurse mit religiösen Diskursfeldern eingehen und welche Entwicklungen hier zu beobachten sind. Zunächst soll jedoch zum einen kurz der religionsgeschichtliche Kontext des hier präsentierten ›Falles‹ vorgestellt werden, zum anderen gilt es einführend einige Überlegungen zum Zusammenhang von Religiosität, Mediatisierungs- und Vermarktungsprozessen anzustellen.

¹ Es ist darauf aufmerksam zu machen, dass der Begriff ›Medium‹ in diesem Artikel in zweifacher Hinsicht verwendet wird: (1) Medium: Person, die zwischen einer wie auch

immer konzipierten ›geistigen Welt‹ und Menschen (Botschaften) vermitteln kann. (2) Medium: technisches Kommunikationsmittel.

1 ›Esoterik‹, Diskurs und ›spirituelle Kommunikation‹

Viel wurde in den letzten Jahrzehnten über die Entwicklung gegenwärtiger Religiosität insbesondere in Europa und den USA diskutiert. Als ›Religionsexperten‹ beteiligten sich hier Vertreter der verschiedensten akademischen Disziplinen und je nach fachlicher Ausrichtung und Interesse wurden Modelle entwickelt, die den Fokus eher auf gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge richten oder primär den einzelnen Akteur in den Mittelpunkt stellen. ReligionswissenschaftlerInnen, SozialwissenschaftlerInnen, KulturwissenschaftlerInnen und TheologInnen – sie alle debattieren noch immer, ob nun eher Säkularisierungs- oder Individualisierungsmodelle zur Beschreibung der gegenwärtigen Situation dienlicher sind oder ob Religionen heute (wieder) verstärkt in öffentliche, politische oder populäre Bereiche vordringen.² Eine detaillierte Nachzeichnung dieser vielschichtigen Diskussionen kann hier nicht vorgenommen werden. Sie sind jedoch als wichtiger Ausgangspunkt zu nennen, wenn ich im Folgenden näher auf die Entwicklung und Konzeptionalisierung von ›Esoterik‹ eingehe, dem religionsgeschichtlichen Feld, dem Voggenhuber zugeschrieben werden kann.

Von religionswissenschaftlicher Seite wurde das Untersuchungsfeld ›Esoterik‹ bisher auf unterschiedliche Weise konzipiert. Vertreter wie Wouter Hanegraaff und Olav Hammer setzen bei der religionsgeschichtlichen Verortung im Spiritismus, Okkultismus und der Theosophie ein und zeichnen dann eine kontinuierliche Entwicklungslinie über frühe Formen des so genannten ›New Age‹ in den 1950er und 1960er Jahren in den USA hin zu gegenwärtiger Esoterik bzw. Spiritualität.³ Hanegraaff, der in seinen Studien Esoterik bzw. New Age vor allem auf Basis von Bestsellerliteratur rekonstruiert, formuliert zudem einige zentrale »manifestations«, die seiner Meinung nach charakteristisch für dieses Feld sind: Neben u. a. ›Heilung und spirituellem Wachstum‹ und ›ganzheitlicher Wissenschaft‹ nennt er auch ›Channeling‹ als zentrales Element von Esoterik.⁴

Kritisch wird dieses Vorgehen von Michael Bergunder beurteilt,⁵ der in seinem eigenen Ansatz mit Hilfe aktueller Diskurstheorie versucht, Esoterik nicht über inhaltliche Ele-

2 Vgl. Thomas LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991; Detlef POLLACK, Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie, in: Karl GABRIEL (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 57–85; Hubert KNOBLAUCH, *Populäre Religion*. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2009; Gert PICKEL, *Religionssoziologie*. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011, 135–226.

3 Vgl. Wouter HANEGRAAFF, *New Age Religion and Western Culture*. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Leiden 1996; Wouter HANEGRAAFF, *The New Age Movement and Western Esotericism*, in: Daren KEMP/James R. LEWIS (Hg.), *Handbook of New Age*, Leiden 2007; Olav HAMMER, *Claiming knowledge strategies of epistemology from theosophy to the new age*, Leiden 2001.

4 Vgl. HANEGRAAFF, *The New Age Movement* (wie Anm. 3), 31–38.

5 Vgl. Michael BERGUNDER, Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung, in: Monika NEUGEBAUER-WÖLK (Hg.), *Aufklärung und Esoterik – Rezeption – Integration – Konfrontation*, Tübingen 2008, 477–507, 487–489.

6 BERGUNDER, *Esoterik* (wie Anm. 5), 498.

7 Vgl. Nadja MICZEK, *Biographie, Ritual und Medien*. Zur den diskursiven Konstruktionen gegenwärtiger Religiosität, Bielefeld 2012, 37.

8 Michael FOUCAULT, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a. M. 2003, 13.

9 Neben Esoterik fallen hier vor allem die Begriffe alternative Religiosität oder Spiritualität.

10 Vgl. Klaus-Peter JÖRNS, *Die neuen Gesichter Gottes*. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1999; Jörg STOLZ/Judith KÖNEMANN/Mallory SCHNEUWY PURDIE/Thomas ENGLBERGER/Michael KRÜGELER, *Religiosität in der modernen Welt*.

Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel. Verfügbar unter: http://my.unil.ch/serval/document/BIB_6243763C8EoD.pdf (02.03.2012).

11 Markus HERO, *Die neuen Formen des religiösen Lebens*. Eine institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität, Würzburg 2010.

12 Vgl. Jeremy R. CARRETTE/Richard KING, *Selling Spirituality*. The silent takeover of religion, London 2005.

13 HERO, *Formen* (wie Anm. 11), 140.

14 HERO, *Formen* (wie Anm. 11), 146–151.

15 Nadja MICZEK, *Ritualdesign®? Positionierungs- und Vermarktungsprozesse gegenwärtiger spiritueller Heilrituale*, in: Janina KAROLEWSKI/Nadja MICZEK/Christof ZOTTER (Hg.), *Ritualdesign*. Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse »neuer« Rituale, Bielefeld 2012.

16 Vgl. dazu MICZEK, *Biografie, Ritual, Medien* (wie Anm. 7).

mente zu bestimmen, sondern sie als einen »diskursiven Knotenpunkt«⁶ beschreibt, dessen Artikulationen von der beteiligten Diskursgemeinschaft (zu dieser gehören neben »Esoterikern« z. B. auch Journalisten und Wissenschaftler) stetig neu verhandelt werden. Esoterik als Diskursfeld zu fassen hat abgesehen von den noch zu bewältigenden methodischen Problemen⁷ vor allem den Vorteil, dass derzeit zu beobachtende Diskussionen um die eingesetzte Bezeichnungsterminologie (New Age, Esoterik, Spiritualität) nicht in essentialistischer Perspektive als an definierbare Inhalte gebundene Bestimmungen zu verstehen sind, sondern als ein Teil aktueller Aushandlungen desselben Diskurses. Esoterik konzipiert als diskursives Feld ist nicht als eindeutig abgrenzbar gegenüber anderen Diskursen zu begreifen. Im Gegenteil, im Anschluss an Foucault können die Grenzen des Diskurses als stetig ausgehandelt betrachtet werden, je nachdem wieweit die diskurseigenen Macht- und Formierungsmechanismen greifen und Einfluss nehmen.⁸ Somit kann Esoterik als Teil diskursiver Aushandlungen um gegenwärtige Religiosität konzipiert werden.

Abgesehen von diesen eher analytisch bzw. theoretisch orientierten Versuchen der Gegenstandsbestimmung ist zu beobachten, dass »Esoterik« gerade in den oben genannten Diskussionen um die Entwicklung gegenwärtiger Religiosität mittlerweile eine bestimmte Position zugewiesen bekommt. Vor allem in quantitativen Untersuchungen wird eine je unterschiedlich betitelte Gruppe »Esoteriker«⁹ den Gruppen der Kirchenmitglieder bzw. Institutionell-Religiösen und der Atheisten gegenübergestellt.¹⁰ Im Hinblick auf die Gruppe der Esoteriker wird nicht nur deren stabile bzw. leicht wachsende Mitgliederzahl bemerkt, sondern auch ihre zunehmende Präsenz in öffentlichen Diskursen. Vom »Markt« der Esoterik bzw. Spiritualität ist hier die Rede,¹¹ in einigen Publikationen nicht ohne kritisches Urteil.¹²

Als Kennzeichen dieses Marktes können u. a. einige zentrale Punkte genannt werden: Die Mehrzahl der Akteure ist als Einzelunternehmer tätig, deren Angebote sich der »zunehmend individualisierten Nachfrage«¹³ anpassen. Durch die wachsende Konkurrenzsituation kommt es derzeit zu stetigen Ausdifferenzierungen der Angebote, die sich z. B. über »symbolische Differenzierungen« wie den Einsatz exklusiver Namen und Titel (z. B. Diplom-Hellseher)¹⁴ oder Prozesse des Ritualdesigns wie der Entwicklung neuer Reiki-Subsysteme¹⁵ äußern können. Somit liegt heute eine Vielfalt an verschiedenen Angeboten vor, aus denen die Interessierten auswählen können. Charakteristisch ist nun allerdings, dass neben den zahlreichen »Konsumangeboten« eine stetig wachsende Zahl an »Ausbildungsangeboten« zu konstatieren ist. Der Markt generiert fortwährend neue »Experten«, die wiederum zur weiteren Ausdifferenzierung der Angebote beitragen. Insbesondere Therapie- und Beratungsangebote stehen dabei im Zentrum des Interesses der Klienten. Verschiedenste Formen des »spirituellen Heilens«, Körperarbeit, Reinkarnationstherapien, Aura- und Chakrenanalysen und vor allem auch verschiedene Formen der »spirituellen Kommunikation« sind derzeit gefragt. Die Nutzung von oder Ausbildung in mehreren dieser Formen ist dabei für die religiösen Akteure selbstverständlich. So entstehen vielschichtige Akteursprofile, die eine Zusammenstellung der verwendeten religiösen und rituellen Elemente und Techniken entlang der eigenen Vorlieben erkennen lassen.

In die Kategorie der »spirituellen Kommunikation« lässt sich auch das Angebot von Pascal Voggenhuber einordnen. In der Forschung und von den Akteuren selbst wird diese Form der Kommunikation oft als »Channeling«¹⁶ bezeichnet, doch bei genauer Betrachtung unterscheiden sich die hierunter subsummierten Phänomene erheblich sowohl in der Praxis der Kommunikation, der Rolle des Mediums (vermittelnde Person) sowie der adressierten Kommunikationspartner. Es scheint beispielsweise von den aktuellen diskur-

siven Dominanzen abhängig zu sein, wer in der Kommunikation angesprochen wird. Hoch im Kurs stehen derzeit u. a. Engel, die jedoch erst seit Anfang der 1990er Jahre verstärkt in den Mittelpunkt der Channeling-Aktivitäten treten.¹⁷ Zuvor waren es vor allem Aufgestiegene Meister oder andere ›Wesenheiten‹, die – aus emischer Perspektive – als spirituell bereits weit entwickelt erscheinen und daher den Menschen hilfreich zur Seite stehen.¹⁸ Auch die Kontaktaufnahme zu Verstorbenen ist insbesondere in Europa und den USA bereits länger bekannt. Sie gilt vor allem als ein Kernelement des Spiritismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Die Kommunikation mit Geistern bzw. Verstorbenen wurde hier erstmals öffentlich und über massenmediale Kanäle inszeniert. Popularität erlangte dieses Phänomen u. a. durch die US-amerikanischen Schwestern Margaret und Kate Fox, die mit einem so genannten ›Klopfgest‹ kommunizierten. Als bedeutendster europäischer Vertreter ist Allen Kadeč¹⁹ zu nennen, der selbst zwar nicht als Medium agierte, doch mit solchen Personen zusammenarbeitete und ein umfassendes literarisches Werk zum Spiritismus erarbeitete.²⁰ Obwohl das Phänomen der Kommunikation mit Verstorbenen im Westen bereits auf eine gewisse Tradition verweisen kann, so gilt es jedoch die jeweils unterschiedlichen diskursiven Kontexte zu beachten, die Mitte der 1850er Jahre und heute vorherrschen. Während die Spiritisten des 19. Jahrhunderts insbesondere die »neuen naturwissenschaftlichen und technischen Erkenntnisse ihrer Zeit« mit der »Welt des Übersinnlichen«²¹ zu verbinden suchten, sind heutige Formen der ›spirituellen Kommunikation‹ vor dem Hintergrund einer individuellen (religiösen) Entwicklung zu sehen, welche die Akteure anstreben und zu deren Unterstützung ›geistige Wesen‹ herangezogen werden.

Eine weitere Veränderung zeigt sich in der Personengruppe, die als Medium fungiert. Waren im Diskurs der 1970er und 1980er Jahre vor allem wenige ausgewählte Personen bekannt, die über die Fähigkeiten der ›spirituellen Kommunikation‹ verfügten, so kann heute theoretisch jede Person Kontakt zur ›geistigen Welt‹ aufnehmen. In Büchern finden sich zahlreiche Anleitungen, wie auch bislang Ungeübte Engel oder auch andere Wesen kontaktieren können. Trotz dieses Demokratisierungsprozesses ist zu beobachten, dass es

17 Zur Popularität von Engeln siehe Gregor AHN, Grenzgängerkonzepte in der Religionsgeschichte. Von Engeln, Dämonen, Götterboten und anderen Mittlerweise, in: Gregor AHN / Manfred DIETRICH (Hg.), *Engel und Dämonen*. Theologische, anthropologische und religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen (Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte 29), Münster 1997, 1–48; Sebastian MURKEN / Sussan NAMINI, Himmlische Dienstleister. Zur psychologischen Bedeutsamkeit der Engel in einer komplexen Welt, in: Michael N. EBERTZ / Richard FABER (Hg.), *Engel unter uns*. Soziologische und theologische Miniaturen, Würzburg 2008, 67–75.

18 Bereits in der Theosophie und Anthroposophie war der Kontakt zu so genannten ›Meistern‹ wie Koot Hoomi oder Morya ein zentrales Element. Vgl. Helmut ZANDER, *Anthroposophie in Deutschland*. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, Bd 1, Göttingen 2008, 705–708.

Populäre Medien der 1970er Jahre channelten dann insbesondere einzelne Wesenheiten wie z. B. Jane Roberts ein Wesen namens Seth oder J. Z. Knight das Wesen Ramtha. Vgl. dazu HANEGRAAFF, *New Age* (wie Anm. 3).

19 Der Name ›Allan Kardec‹ ist ein Pseudonym, das ihm von einem Geist vermittelt worden sei. Sein bürgerlicher Name lautet Hippolyte Léon Denizard Rivail.

20 Vgl. Ann-Laurence MARÉCHAL, *Diesseits, Jenseits und Zwischenreich*. Vom Glauben an individuelle Unsterblichkeit und Geisterkontakte im 19. Jahrhundert, Bielefeld 2011.

21 MARÉCHAL, *Diesseits* (wie Anm. 20), 157.

22 Siehe exemplarisch den Artikel »Supermarkt der Religionen« im Magazin »Der Spiegel« vom 25.12.2000. Zugriff unter: »<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-18124584.html>« (24.03.12).

23 Ausführliche religionswissenschaftliche Forschungen dazu liegen meines Wissens bislang nicht vor.

Spirituelle Kommunikation oder Channeling wurde bislang lediglich wie bei Hanegraaff kurz als ein Teilphänomen moderner Esoterik beschrieben. Feldforschungen zur aktuellen Praxis existieren jedoch bisher nicht.

24 Es ist anzumerken, dass Medien immer schon eine wichtige Rolle in den Aushandlungsprozessen von Gesellschaft und Kultur innehatten. Heute zeigen sich aber bedeutende Veränderungen vor allem dadurch, dass sich die Zugänglichkeit und die Möglichkeiten der Partizipation mit der Popularisierung des Internets rapide gesteigert haben.

25 Friedrich KROTZ, Kultureller und gesellschaftlicher Wandel im Kontext des Wandels von Medien und Kommunikation, in: Tanja THOMAS (Hg.), *Medienkultur und soziales Handeln*, Wiesbaden 2008, 43–62, 53.

26 Vgl. KROTZ, Wandel (wie Anm. 25); Mia LÖVHEIM / Lynch GORDON, The mediatization of religion debate: An introduction, in: *Culture and Religion* 12/2 (2011) 111–117, 112.

weiterhin Personen gibt, die vor allem im Rahmen der öffentlich-diskursiven Aushandlungen einen gesonderten Platz als ›Experten‹ zugewiesen bekommen. Sie erscheinen als Medien, deren Fähigkeiten zur spirituellen Kommunikation besonders ausgeprägt sind und die sich dadurch gegenüber anderen auszeichnen. Als eine solche Person kann auch Pascal Voggenhuber gesehen werden, der sich auf den Kontakt zu Verstorbenen spezialisiert hat. Wie ich jedoch später noch erläutern werde, ist diese Expertenstellung, zumindest im Fall Voggenhuber, auch das Ergebnis des Zusammenwirkens von medialen Diskursen und Vermarktungsprozessen.

Durch die verstärkte Nutzung medialer Netzwerke zur Präsentation der Angebote der ›spirituellen Kommunikation‹ rücken diese heute immer mehr auch in den Fokus der öffentlichen Wahrnehmung. Auf Messen, über eigene TV-Kanäle, in Zeitschriften und Büchern und natürlich über das Internet werden die potentiellen Kunden über die Angebote informiert. Diese öffentliche Präsenz führt dazu, dass das Feld auch immer stärker in den Aufmerksamkeitsfokus von z. B. Journalisten gelangt, die ihrerseits die aktuellen Entwicklungen des Marktes verfolgen und teilweise kritisch beurteilen.²² Von wissenschaftlicher Seite wird das Thema jedoch interessanterweise bislang nur wenig beachtet.²³ So beteiligen sich inzwischen die verschiedensten Parteien an den diskursiven Aushandlungen, die gerade in Bezug auf die Kommunikation mit Verstorbenen sehr emotional und kontrovers verlaufen. Wie aus den im Folgenden angeführten TV- und Pressebeispielen deutlich wird, steht im Mittelpunkt der öffentlich-populären Aushandlungen meist die Frage nach einem Beleg für das tatsächliche Vorhandensein der außergewöhnlichen Kommunikationsfähigkeiten bei dem betreffenden Medium. In den Aushandlungen um die Rolle von Personen wie Voggenhuber und ihren Fähigkeiten spielen nicht nur massenmediale Netzwerke gegenwärtig eine zentrale Rolle, sondern insbesondere auch Präsentations- und Vermarktungsprozesse. Einführende Überlegungen zu beiden Themen werden im Folgenden in Bezug auf religiöse Phänomene kurz vorgestellt.

2 Mediatisierung, Vermarktung und Religion: Einführende Überlegungen

Insbesondere seit der Popularisierung des Internets und den damit einhergehenden rapiden Veränderungen der Kommunikationsformen und -techniken, die in Form von z. B. mobilen multimedialfunktionalen Endgeräten zunehmend unseren Alltag bestimmen, spielen mediale Netzwerke eine bedeutende Rolle für diskursive Aushandlungen von gesellschaftlichen, sozialen und kulturellen Phänomenen.²⁴ Diese Prozesse werden von Seiten medienwissenschaftlicher Forschung mit dem Begriff der ›Mediatisierung‹ betitelt. Friedrich Krotz fasst dazu zusammen: »Mediatisierung meint also, dass durch das Aufkommen und durch die Etablierung von neuen Medien für bestimmte Zwecke und die gleichzeitige Veränderung der Verwendungszwecke aller Medien sich die gesellschaftliche Kommunikation und deshalb auch die kommunikativ konstruierten Wirklichkeiten, also Kultur und Gesellschaft, Identität und Alltag der Menschen verändern.«²⁵

Mediatisierung darf dabei nicht als Prozess verstanden werden, der losgelöst von anderen gegenwärtigen Entwicklungen wie Individualisierung, Globalisierung oder Kommerzialisierung von staten geht.²⁶ Es kommt hier zu komplexen Verschränkungen, bei deren Aufdeckung und Analyse die Forschung derzeit erst am Anfang steht.

Die Erforschung und theoretische Diskussion um die Mediatisierung von Religion ist in jüngster Zeit vor allem auf Initiative einiger nordeuropäischer ForscherInnen wie Stig

Hjarvard und Mia Lövheim zurückzuführen. Ausgehend von einem theoretischem Entwurf Hjarwards werden in unterschiedlichen Perspektiven aktuelle Entwicklungen von Religionen in Bezug auf mediale Aushandlungen untersucht.²⁷ Hjarvard hält zunächst drei Aspekte von Religion fest, die durch Mediatisierungsprozesse transformiert werden: (1) Medien sind heute die wichtigste Informations- aber auch Aushandlungsplattform für religiöse Angelegenheiten. (2) Aushandlungen über Religionen und Religiosität werden zunehmend durch die Logiken und Bedürfnisse populärer Mediengenres geformt. Und (3) moderne Mediennetzwerke übernehmen verstärkt die gesellschaftliche und soziale Funktion, die zuvor Religionen eingenommen haben.²⁸ Insbesondere zum letzten Punkt sind hinsichtlich des hier zugrunde liegenden Religionsverständnisses bereits kritische Bemerkungen geäußert worden.²⁹ Für die folgenden weiteren Ausführungen sind aber gerade die beiden erstgenannten Punkte von zentraler Bedeutung. Anhand des Fallbeispiels soll nachgezeichnet werden, inwiefern mediale Informations-, aber auch Präsentationsstrukturen religiöse Phänomene und deren gesellschaftliche Wahrnehmung und Rezeption wesentlich mitformen. Dabei ist sowohl die Rolle von religiösen Akteuren und deren Mediennutzung als auch die Rolle von Medienakteuren (Journalisten, Verlegern) und neuen Medienstrukturen auch im Hinblick auf Autoritäts- und Legitimationsmechanismen differenziert zu betrachten.

Wie u. a. bereits bei Krotz angesprochen, sind Mediatisierungsprozesse nicht losgelöst von anderen aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen zu sehen. Eine Verknüpfung, die für die diskursiven Aushandlungen gegenwärtiger Religiosität von zentraler Bedeutung ist – so jedenfalls die These –, sind die Wechselwirkungen zu Prozessen der Kommerzialisierung. Unter Kommerzialisierung kann man die Ausbreitung ökonomischer Handlungsstrukturen und -prämissen auf andere gesellschaftliche und soziale Bereiche verstehen. Diese ökonomischen Strukturen umschließen nun ein ganzes Bündel von Aspekten, die hier nicht umfassend behandelt werden können. Daher wird die Aufmerksamkeit im Folgenden auf Vermarktungsstrukturen als einem Teil dieser ökonomischen Strukturen gelegt. Geht man davon aus, dass Prämissen der ökonomischen Vermarktung auch auf religiöse Felder zutreffen, ist zunächst zu fragen, ob in diesen Feldern überhaupt ein Markt, insbesondere ein freier Markt³⁰ vorliegt. Für den diskursiven Bereich gegenwärtiger Religiosität, der hier mit ›Esoterik‹ betitelt wurde, trifft dies weitestgehend zu. Es sind vorwiegend private Akteure, die hier ihre Angebote präsentieren, Regulierungen durch staatliche oder andere Institutionen gibt es nicht. Es herrscht freier Wettbewerb und die Konsumenten können sich selbständig entscheiden, welche Angebote sie nutzen.

27 Siehe zur Einführung in die Debatte das Themenheft »The mediatisation of religion debate« in *Culture and Religion* 12/2 (2011).

28 Vgl. dazu Stig HJARVARD, The mediatisation of religion: Theorising religion, media and social change, in: *Culture and Religion* 12/2 (2011) 119–135, 124.

29 Vgl. Mia LÖVHEIM, Mediatisation of religion: A critical appraisal, in: *Culture and Religion* 12/2 (2011) 153–166, 155.

30 Das Modell der freien Marktwirtschaft ist von wirtschaftswissenschaftlicher Seite inzwischen als ein idealtypisches Modell identifiziert worden. Als Kennzeichen einer freien Markt-

wirtschaft werden u. a. genannt: Produktionsmittel liegen in der Hand privater Wirtschaftssubjekte, es besteht Vertrags-, Gewerbe- und Berufsfreiheit und es herrscht freie Konsumwahl. Vgl. dazu Paul ENGELKAMP/Friedrich L. SELL, *Einführung in die Volkswirtschaftslehre*, Heidelberg 2010, 439f.

31 Zu den Merkmalen moderner Marketingprozesse siehe Heribert MEFFERT/Christoph BURMANN/Manfred KIRCHGEORG, *Marketing. Grundlagen marktorientierter Unternehmensführung*, Wiesbaden 2008, 12–23.

32 Vgl. ebd., 9f.

33 Vgl. z. B. Christian SCHEIER, Neuromarketing – Über den Mehrwert der Hirnforschung für das Marketing, in: Ralf T. KREUTZER/Wolfgang MERKLE (Hg.), *Die neue Macht des Marketing*. Wie Sie Ihr Unternehmen mit Emotion, Innovation und Präzision profilieren. Heidelberg 2008, 305–323.

34 So z. B. die Verbraucherschutzorganisation ›Foodwatch‹, die vor allem den Lebensmittelmarkt überwacht und auch unter Nutzung verschiedenster medialer Kanäle über Werbestrategien aufklärt. Siehe Homepage ›Foodwatch‹: [http://foodwatch.de/\(24.04.12\)](http://foodwatch.de/(24.04.12)).

Dies führt dazu, dass im Bereich der Esoterik ein erhöhtes Konkurrenzaufkommen zu beobachten ist. Dies wiederum hat zur Folge, dass sich die Anbieter und ihre Produkte/Dienstleistungen erfolgreich auf dem Markt positionieren müssen, um konkurrenzfähig zu sein und Konsumenten anzuziehen. Solche Positionierungen erfolgen zentral in Vermarktungsprozessen, die bestimmte Ziele verfolgen und verschiedene Aspekte betreffen. So sollen etwa Produkt- oder Anbieteridentitäten gestärkt werden, um eine Wahrnehmung durch Konsumenten zu fördern oder es soll durch den Einsatz von Medienpräsenzen eine erhöhte Sichtbarkeit auf dem Markt angestrebt werden. Durch diese Vermarktungsprozesse wird ein vorhandenes Angebot gezielt präsentiert, gleichzeitig aber auch die zukünftige Ausdifferenzierung dieses Angebots gefördert.³¹

Für die Anwendung dieser Perspektive auf religiöse Felder muss jedoch m.E. noch eine Differenzierung eingeführt werden, um sowohl methodische Probleme wie auch unreflektierte Übertragungen ökonomischer Konzepte zu vermeiden. Es soll im Folgenden daher zwischen Vermarktungsprozessen und Marketingstrategien unterschieden werden, wobei letztgenannte als ein Teilbereich von Vermarktungsprozessen gesehen werden können. In dieser als vorläufig und noch in der Empirie zu erprobenden Unterscheidung sollen unter einer Marketingstrategie die durch den Rückgriff auf entsprechendes Fachwissen und im Hinblick auf alle aktuellen und potentiellen Märkte bewusst reflektierte Gestaltung und Präsentation von Produkten/Personen/Unternehmen gefasst werden.³² Im Bereich der Privatwirtschaft sind mit der Aufgabe des Marketings meist firmeninterne oder -externe Fachleute betraut, die individuell auf das Produkt bzw. die Dienstleistung und dem Medium, in dem vermittelt werden soll, zugeschnittene Werbe- und Präsentationsstrategien entwickeln. Diese werden an verschiedenen Punkten des Prozesses mit empirisch erhobenen Konsumentendaten abgesichert oder in Reaktion auf diese gestaltet. Die Marketingentwicklungen stützen sich dabei auch auf wissenschaftliche Erkenntnisse wie z. B. sozialwissenschaftliche Untersuchungen oder aktuelle Forschungen aus der Neuropsychologie.³³ Das Marketing zeigt sich daher insgesamt als hoch professionalisierter Expertenbereich.

Bei der Übertragung auf religiöse Felder ergibt sich nun das Problem, dass dieser Expertenbereich – insofern er überhaupt vorhanden ist – für die Forschenden nur schwer erkennbar und zugänglich ist. Es ist davon auszugehen, dass gerade größere religiöse Organisationen (z. B. Kirchen) durchaus professionelles Marketing betreiben, eine Offenlegung dieser Vorgänge findet jedoch meist nicht statt. Erst in einer gezielten Feldforschung vor Ort könnten explizit Daten dazu erhoben werden, obwohl z. B. die Gestaltung der Webpräsenz mancher religiösen Gruppierung durchaus vermuten lässt, dass hier Prämissen eines professionellen Marketings eine wichtige Rolle gespielt haben. Eine Differenzierung zwischen Marketing und Vermarktung lässt Raum dafür, die Präsentations- und Positionierungsstrategien religiöser Anbieter zu untersuchen, auch wenn ein direkter Nachweis professionalisierter Experteneinsätze nicht ohne weiteres nachweisbar ist. Ausgangspunkt dafür ist die Annahme, dass durch die heute nahezu selbstverständliche Teilhabe an und die Einbindung in ökonomische Diskurse Akteure implizit und explizit mit Prämissen der Marktpositionierung vertraut sind. Mit Vorgängen der Positionierung kommerzieller Anbieter ist nahezu jeder durch vielfältige Werbemaßnahmen vertraut, die einem im Alltag und den Medien inzwischen überall begegnen. Auch eine zunehmende Verbraucheraufklärung trägt dazu bei, dass Konsumenten bewusst die Strategien der Marktpäsentation wahrnehmen und teilweise auch kritisch reflektieren.³⁴

In Übertragung auf religiöse Felder kann daher angenommen werden, dass auch private Anbieter, die über kein explizites Marketingfachwissen verfügen oder keine externen Experten einschalten (können), die Präsentation, Positionierung und den Absatz ihrer Produkte und Dienstleistungen – die Vermarktung – entlang bestimmter Kriterien gestalten, die ihnen aus ihrer eigenen Einbettung in den ökonomischen Diskurs bekannt sind. Zu diesen Kriterien zählen u. a. die Herausstellung und Abgrenzung des eigenen Angebots gegenüber anderen und eine attraktive, inhaltliche wie preisliche Gestaltung, die möglichst viele Interessierte anzieht. Gerade im Esoterik-Diskurs gibt es unzählige Anbieter, die z. B. Reiki Kurse anbieten, Tarotkarten legen oder Klangschalen, Räucherstäbchen, Essenzen u. v. m. verkaufen. Von den Präsentationen z. B. im Internet oder auch in Zeitschriften lässt sich vermuten, dass diese oft als »Ein-Mann bzw. Ein-Frau« geführten Unternehmen keine professionelle Marketingberatung erhalten haben. Es ist aber davon auszugehen, dass die Anbieter ihre Medienpräsenz in Orientierung an den eben genannten Kriterien eines allgemeinen Vermarktungsdiskurses erstellt haben. Eine Unterscheidung zwischen Vermarktungs- und Marketingprozessen erlaubt es daher, eine Untersuchung von Vermarktungsprozessen vorzunehmen, die sich auf die Analyse von z. B. ausschließlich der massenmedialen Repräsentation des Angebots konzentriert ohne Aussagen darüber treffen zu müssen, ob hier Fachexperten tätig waren oder die Produktpositionierung professionell reflektiert wurde. Unter Rückgriff auf die eingeführte Differenzierung lassen sich dann aber auch Phänomene von z. B. explizit religiösem »Branding«³⁵ (z. B. durch Markenregistrierung bzw. -schutz) als dezidierte Marketingstrategien begreifen und damit für religiöse Felder auch als solche beschreiben. Ob eine solche Differenzierung das methodische Problem der Zugänglichkeit von expliziten Vermarktungsstrukturen in religiösen Feldern tatsächlich entschärfen kann, wird sich jedoch erst bei ausführlichen empirischen Einsätzen zeigen.

Als einführende Bemerkungen zu Mediatisierungs- und Vermarktungsprozessen müssen diese kurzen Ausführungen an dieser Stelle zunächst genügen. Im Folgenden wird es nun darum gehen, das »Medienphänomen« Pascal Voggenhuber näher vorzustellen und zu fragen, inwiefern massenmediale Aushandlungen und Vermarktungsdiskurse Einfluss auf die Dynamik gegenwärtiger religiöser Phänomene nehmen.

35 Mara EINSTEIN, *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, London 2010.

36 An diesem »College« werden für ein internationales Publikum Ausbildungen u. a. zum Thema Heilung, Hypnose, Meditation oder Trance Healing angeboten. Auch im deutschsprachigen Raum scheint die Institution bei Akteuren des esoterischen Diskurses durchaus bekannt und auch renommiert zu sein. Vgl. Homepage Arthur Findlay College: Zugriff unter: <http://www.arthurfindlaycollege.org> (24.03.12).

37 Ältere Versionen seiner Domain »pascal-voggenhuber.com« wurden über »archive.org« einsehen. Seine beiden vorgehenden Domains »www.PasQuale-Voggenhuber.ch« und »http://home.datacomm.ch/p.voggenhuber« wurden für diese Untersuchung nicht weiter berücksichtigt, da sie ihm primär als eine Art Online-Visitenkarten für seine Schauspielertätigkeit dienten.

38 Einen ersten Buchbeitrag leistete er in dem Sammelband »Sinn Finden: spirituelle Antworten auf letzte Fragen«, der im Anschluss an die Basler Psi Tage 2005 erschien und in dem verschiedene teilnehmende Anbieter und Autoren (u. a. Rüdiger Dahlke, Bert Hellinger) Beiträge lieferten. Vgl. Harald WIESENDANGER (Hg.), *Sinn finden. Spirituelle Antworten auf letzte Fragen*, Schönbunn 2005.

3 Die (Medien-)Karriere des »jüngsten Mediums« der Schweiz

Seine ersten Schritte vor ein breiteres Publikum machte Voggenhuber als ausgebildeter Schauspieler zunächst in kleinen TV-Produktionen und Moderationseinsätzen, bevor er begann durch Auftritte auf Esoterik-Messen auch im Bereich gegenwärtiger Religiosität in Erscheinung zu treten. Den biographischen Angaben, die in Presse und im Internet zu finden sind, lässt sich entnehmen, dass er von 1999 bis 2003 eine Schauspielschule in Freiburg i.Br. besucht hat. Im Anschluss daran (2002-2009) nahm er nach eigenen Angaben an verschiedenen Aus- und Weiterbildungen zum Medium und Aura-Berater in Deutschland, der Schweiz und England teil. Insbesondere seine Verwurzelung in der englischen Ausbildungstradition und seine Schulung am Arthur Findlay College in Stansted (UK)³⁶ wird in den medialen Darstellungen immer wieder zentral hervorgehoben und als Beleg für seine Professionalität angeführt. Im Folgenden wird der Blick bewusst nicht auf die Inhalte von Voggenhubers Publikationen gerichtet, sondern vielmehr versucht, seine Karriere unter Rückgriff auf seine Medienpräsenzen und die damit verbundene Entwicklung seines Angebotes nachzuzeichnen. Primäre Quelle dafür sind archivierte³⁷ und aktuelle Versionen seiner Internetpräsenzen und online zugängliche Beiträge aus Presse, Rundfunk und Fernsehen.

Obwohl Voggenhuber mindestens seit 2005 auch als Anbieter auf dem Esoterik Markt auftritt,³⁸ gelingt ihm der Schritt in die Wahrnehmung einer breiteren Hörer-/Leserschaft erst 2007 mit seinem ersten im Giger-Verlag publizierten Buch *Leben in zwei Welten: Ein junger Mann entdeckt seine hellseherischen Fähigkeiten*. Hierin zeichnet er seinen eigenen Werdegang nach vom Kind und Jugendlichen, der zwar über »außergewöhnliche Fähigkeiten« verfügt, diese jedoch noch nicht beherrscht und nicht öffentlich dazu steht, hin zu seiner Person heute, die den Schritt in die Öffentlichkeit getan hat. Sein autobiographisch-orientiertes Werk wurde wohl primär durch den Antrieb des Verlags über verschiedene mediale Kanäle bekannt gemacht. Er hatte kurze Auftritte bei lokalen TV-Sendern (Tele Basel und Tele Ostschweiz), wo er sein neues Buch und damit auch seine Person vorstellen könnte. Einen ersten längeren Zeitungsartikel widmete ihm die *Neue Luzerner Zeitung* am 2.11.2007. Hier wird Voggenhuber als Person vorgestellt, die im Esoterik Diskurs klar aus dem Rahmen fällt. Im Untertitel des Artikels heißt es: »Er widerlegt jedes Klischee von Hellsehern und Medien: Pascal Voggenhuber vermittelt in Jeans, Turnschuhen und Kapuzenpulli den Kontakt zu Verstorbenen.« Seine Arbeit als Aura-Berater und Jenseitskontakter wird ebenso präsentiert wie sein Buch. Voller Begeisterung beschreibt der Verfasser des Artikels Urs Burgmann den Ton des Buches als »leicht und erfrischend«. Weiterhin erkennt er an, dass dem Autor »jeder missionarischer Eifer« fehle und das Buch insgesamt als »glaubwürdig« zu betrachten sei. Auch die Basler Zeitung vom 1.12.2007 stellt Voggenhuber als »bodenständiges Medium« vor, der sich sowohl in seinem Auftreten, aber auch durch seinen Klientenkreis (genannt werden Ärzte und Manager) deutlich von anderen Esoterik-Anbietern abhebt. Im Hinblick auf den Vermarktungsdiskurs ist zu bemerken, dass hier Voggenhubers Auszeichnungsmerkmale (jung, bodenständig, widerspricht esoterischen Klischees) Eingang in den massenmedialen Diskurs erfahren und sich so seine Position zu verdeutlichen und zu festigen beginnt.

Mit Veröffentlichung seines Buches sind auch Veränderungen in der Selbstpräsentation und dem Angebot von Voggenhuber auf seiner Webpräsenz zu beobachten. Im März 2007 findet sich eine stichwortartige Auflistung bislang wichtiger Stationen in seiner spirituellen Ausbildung. Im September 2007 wurden diese Angaben durch die Nennung der Namen und Länder der einzelnen Ausbilder ergänzt. Diese spezifischeren Referenzangaben bewirken

einerseits eine erhöhte Authentizität bei der Hörer-/Leserschaft, zeigen andererseits aber auch, dass nun verstärkt dominante Präsentationsmuster aus dem Esoterikdiskurs adaptiert werden. Insbesondere die Legitimation über Abschlussdiplome oder eben die Referenz auf bestimmte Ausbilder gehört hier zu gängigen Mitteln der Selbstpräsentation³⁹ – insbesondere auch im Internet. Eine weitere Veränderung findet sich beim Angebot und den entsprechenden Kosten. Im März 2007 werden auf der Homepage von Voggenhuber Aurareadings (60 Min. für 100,- CHF) und Wirbelrichten (60 Min. für 80,- CHF) angeboten. Zur Zeit der Veröffentlichung des ersten Buchs ist im September 2007 auf der Webpräsenz nun zu lesen, dass weiterhin Aurareadings (60 Min. für nun 160,- CHF) angeboten werden. Das Wirbelrichten wurde jedoch durch die neue Kategorie ›Jenseitskontakte‹ (60 Min. ebenfalls für 160,- CHF) ersetzt. Neu findet sich auf der Homepage nun auch die Sektion »Presseberichte«, in der alle aktuellen Medienauftritte dokumentiert sind.

Mit seinem zweiten Buch *Nachrichten aus dem Jenseits: Meine Kontakte mit Verstorbenen und der geistigen Welt*, das im September 2008 erschien, gelang Voggenhuber der endgültige Durchbruch. Das Buch stieg in der Schweiz auf Platz 1 der Bestsellerliste (Sachbücher). Hierin steht nun weniger seine Biographie im Vordergrund, sondern unter Rückgriff auf zahlreiche Anekdoten und Geschichten aus seiner Beraterpraxis führt er die Leser in Themen wie »Reinkarnation«, »Karma« oder »Geistführer und Schutzengel« ein. Das mediale Interesse an Voggenhuber war inzwischen weiter gewachsen, ein Umstand, auf den er nun auch in dem Buch eingeht. Neben dem Werbeeffect, den er selbst deutlich benennt, wird die Nutzung der Medien als Präsentationsplattform von ihm jedoch auch in den Kontext seiner spirituellen Arbeit gebettet. »Oft werde ich gefragt, wie denn Spiritualität und TV-Auftritte zusammenpassen, oder ob ich das nur als Werbung mache. Ich persönlich sehe da kein Problem. Ja klar, ich gebe offen zu, TV-Auftritte sind eine gute Werbung, doch deswegen mache ich es nicht. Mir ist sehr wichtig, viele Menschen zu erreichen und ihnen zu zeigen, dass man nicht wie ein Indianer oder eine Zigeunerin aussehen muss, sondern dass man so sein kann, wie man möchte. [...] Wenn ich über die Presse nur einen Menschen erreiche und nur einem Menschen Heilung geben dürfte, dann hat es sich schon gelohnt.«⁴⁰

Er distanziert sich hier sehr klar von anderen spirituellen Anbietern, die ebenfalls in der Öffentlichkeit präsent sind und im Gegensatz zu ihm eben gerade alle esoterischen Klischees bedienen. Der bekannte Schweizer TV-Hellseher Mike Shiva wird hier sowohl von den Medien,⁴¹ die über ihn berichten, als auch von Voggenhuber selbst,⁴² als Abgrenzungsfolie genannt.

Der steigende Bekanntheitsgrad von Voggenhuber führt dazu, dass ihm nun verstärkt auch in überregionalen Medien eine Präsenz eingeräumt wird.⁴³ So strahlte das Schweizer Fernsehen im September 2008 eine knapp 25-minütige Reportage aus mit dem Titel: »Der mit den Toten spricht – Aus dem Leben des Mediums Pascal Voggenhuber.«⁴⁴ Diese ist

39 HERO, *Formen* (wie Anm. 11), 149.

40 Pascal VOGGENHUBER, *Nachrichten aus dem Jenseits. Meine Kontakte mit Verstorbenen und der Geistigen Welt*, Altendorf 2008, 167.

41 Vgl. *Schweizer Illustrierte* 2008, 56.

42 So geäußert auf der Präsentation seines neuesten Buchs im März 2012 in Luzern.

43 In der Presse z. B. in *NLZ* (10.10.2008) und *NZZ* (21.12.2008).

44 Nach Angaben von Simon Christen, dem Autor der Reportage, wurde Voggenhuber als Subjekt für die Sendung aufgrund seines Erfolges mit dem damals aktuellen Buch ausgewählt.

45 Nach Angaben des Reporters wurde Voggenhuber zwar zu seinen religiösen Vorstellungen befragt, es stellte sich jedoch heraus, dass er durch verschiedenste religiöse Einflüsse geprägt ist, sodass sich sein religiöser Hintergrund nur schlecht prägnant zusammenfassen ließe. Im Bericht selbst wurde das Thema daher ausgespart.

46 Lucadou ist derzeit Leiter der Parapsychologischen Beratungsstelle in Freiburg.

heute noch sowohl über die Mediathek des Senders abrufbar (ca. 5690 Aufrufe; Stand 24.03.12) als auch über Youtube (61.880 Aufrufe; Stand 24.03.12). Insbesondere in den Diskussionen des Videoportals ist deutlich sichtbar, dass Voggenhuber sehr kontrovers diskutiert wird. Vorwürfe der Geldmacherei und Scharlatanerie stehen Kommentaren gegenüber, die eine Anerkennung und Wertschätzung von Voggenhubers Arbeit erkennen lassen. Im Film wird zunächst Voggenhubers Ausbildungsweg in Bern an der Schule »Kaleidoskop« dargestellt, bevor die Zuschauer mit dem Fall »Mirjam«, einer durch Krankheit jung verstorbenen Frau und ihren trauernden Eltern, vertraut gemacht werden. Die Kamera begleitet die Eltern zu einer Sitzung von Voggenhuber, bei der er vor allem die Beweisführung antritt, dass die verstorbene Mirjam »wirklich« anwesend ist und ihm Botschaften vermittelt. Die Glaubwürdigkeit Voggenhubers wird weiterhin sowohl durch seine Mutter als auch durch Geschichten seiner besten Freunde unterstrichen. Gegen den Vorwurf der Geldmacherei und Scharlatanerie wehrt sich der Protagonist abschließend selbst, wenn er nach Abschluss einer Meditation in seinem Schlafzimmer befragt wird. Die Kamera schwenkt kurz über ein Bild von Krishna und Yogananda, Buddhafiguren sind auf einem kleinen Altar zu sehen, doch weder eine religionsgeschichtliche Kontextualisierung noch eine Kommentierung der religiösen Elemente findet statt.⁴⁵ Im Zentrum der Reportage steht deutlich die Fragestellung, über welche Fähigkeiten Voggenhuber »wirklich« verfügt, wie glaubwürdig er ist, aber auch aus welchen Motiven Leute seine Dienste in Anspruch nehmen.

Nach Angaben des für die Sendung verantwortlichen Reporters Simon Christen erzielte der TV-Beitrag gute Quoten und rief vielfältige Reaktionen der Zuschauer hervor. Die einen sahen den Bericht als eine zu kritische Darstellung von Voggenhuber und seiner Arbeit, andere Stimmen bemängelten, dass einer solchen Person in den Medien zu viel Aufmerksamkeit gewidmet werde.

Ein Jahr später, kurz nach der Publikation seines Buches *Entdecke deinen Geistführer: Wie uns Engel und geistige Wesen begleiten* schafft Voggenhuber auch den Sprung in die internationale TV-Landschaft. Zusammen mit Dr. Walter von Lucadou,⁴⁶ der als Physiker und Psychologe vorgestellt wird, ist Voggenhuber am 2.11.2009 zu Gast in der gleichnamigen Sendung von Johannes B. Kerner beim deutschen TV-Sender Sat1. Im dazugehörigen Einspieler werden Voggenhubers Fähigkeiten für den Zuschauer eindrücklich am Fall von Lotti Bucher dargestellt, deren Sohn Selbstmord begangen hat. Wie schon in der Schweizer Reportage begleitet auch hier die Kamera wieder eine Sitzung in Voggenhubers Praxis, bei der er Details zum Verstorbenen und dessen Tod präsentiert. Auch hier steht insgesamt erneut die Frage im Vordergrund, ob Voggenhuber »wirklich« Kontakt aufnehmen kann und ob dieser legitim ist.

Überblickt man die beiden TV-Beiträge, so ist festzustellen, dass Voggenhubers Einbettung in den esoterischen Diskurs deutlich zurückgestellt wird. Seine Arbeit wird vielmehr als »Trauerarbeit« benannt, die eher psychologisch als religiös ausgerichtet ist. Damit wird verstärkt eine breitere Hörerschaft angesprochen, die nicht unbedingt aus Akteuren des esoterischen Diskurses bestehen muss. Durch die mediale Präsenz von Voggenhuber als dem Inbegriff des bodenständigen Beraters – im Gegensatz zu anderen TV-Beratern – wird dem Thema »spirituelle Kommunikation« gleichzeitig Raum im öffentlichen Diskurs eingeräumt und erhält so eine erste Anerkennung.

Im Zuge der steigenden Popularität sind ab 2009 deutliche Veränderungen bei Voggenhuber zu erkennen, die vor allem die organisatorische Ebene der Angebote betrifft, aber auch deren Vermarktung. Während im Jahr 2009 eine kurzzeitige Einschränkung und Verteuerung seines Angebots zu beobachten war – es wurden nur noch Jenseitskon-

takte (45-60 Min. für 200,- CHF) angeboten – wurde die Palette ab 2010 wieder erweitert und die Preise gesenkt. Neu war das so genannte Psychic Spine Alignment nach Pascal Voggenhuber®, eine Therapiemethode, die nach Angaben auf der damaligen Homepage »sowohl Massagen mit speziellen Ölen, Wirbelrichten, Marma-Vitalpunkt Aktivierung, Trance Heilung und Geistige Chirurgie« beinhaltet. Die Methode wurde im April 2010 als Marke eingetragen, ein Prozess der produktpolitisch einerseits als Abgrenzung gegenüber anderen Methoden, andererseits als identitäts- und qualitätsbildend zu deuten ist. Es ist interessant zu sehen, dass diese Methode als eigenständiges Angebot inzwischen wieder verschwunden ist, jedoch bei der Vorstellung der Person Voggenhuber auf der aktuellen Homepage noch genannt wird. Neben den Jenseitskontakten (45-60 Min für 150,- CHF) und dem inzwischen aus dem Programm genommenen Psychic Spine Alignment (45-60 Min für 150,- CHF) wurde ab ca. 2010 neu auch Trance-Healing angeboten. Bereits in seinem zweiten Buch hatte Voggenhuber Trance-Medialität beschrieben und angekündigt, dass er sich selbst gerade in Ausbildung zum Trance-Medium befände.⁴⁷ Das neue Angebot steht damit folgerichtig im Kontext seiner Ausbildungsbiographie. Jedoch ist bereits Ende 2010 auf der Homepage zu lesen, dass Voggenhuber dieses Angebot nicht mehr selbst durchführt, sondern an Arlette Widmer, eine von ihm ausgebildete Mitarbeiterin, weitergegeben hat. Dieser Vorgang markiert nur ein Element von weiter reichenden Veränderungen auf organisatorischer Ebene. Bereits im Jahr 2009 hatte Voggenhuber zusammen mit seiner damaligen Freundin, der Yogalehrerin Bahar Yilmaz das so genannte »Soham Center« in Sissach gegründet. Ziel des Centers war es, unter einem Dach verschiedene Schwerpunkte und Anbieter zusammenzubringen. Als Themenschwerpunkte wurden genannt: Sensitivität, Medialität, mediales Trance-Healing, Yoga, Meditation, Atemabend und Ayurveda.⁴⁸ Neben Bahar Yilmaz und Arlette Widmer, ebenfalls Mitglied des Soham-Teams wurden über das Center auch verschiedene Gast-Dozenten eingeladen. An diesen Vorgängen ist deutlich eine Ausweitung der Aktivitäten, die verstärkte Einbindung weiterer Personen und eine zunehmende Professionalisierung zu beobachten.

Seit spätestens 2011 bieten Voggenhuber und sein Team nicht mehr nur verschiedene Beratungs- und Heilangebote an, sondern haben eigene Ausbildungsmodule entworfen. Aus zunächst zwei Modulen »sensitiver/medialer Berater mit Diplom – Basisausbildung« und »mediales Trance Healing« im Jahr 2011⁴⁹ ist inzwischen (März 2012) ein Ausbildungsgang »Basis Ausbildung Sensitivität/Medialität/Heilen« geworden, der derzeit von Arlette Widmer geleitet wird. Die gesamte Ausbildung ist auf eine längere Klientenbindung hin orientiert: der Basis-Ausbildung (6 Wochenenden & 10 Stunden Teilnahme am Übungszirkel) folgt der so genannte Diplomlehrgang, zu dessen Abschluss mindestens 150 Übungs-

⁴⁷ Vgl. VOGGENHUBER, *Nachrichten* (wie Anm. 40), 198. Die taucht auch im CV auf: 2005 Weiterbildung für 18 Monate in Trance und Physikalische Medialität; 2009 Weiterbildung in Trance Healing Medialität am Arthur Findlay College in Stansted.

⁴⁸ <http://web.archive.org/web/20100922031346/http://www.soham-center.ch/philosophie> (24.03.12).

⁴⁹ Vgl. <http://liveweb.archive.org/http://www.soham-center.ch/ausbildung> (24.03.12).

⁵⁰ Eine detaillierte Beschreibung der Ausbildung findet sich auf der Webpräsenz unter: http://www.pascalvoggenhuber.com/fileadmin/user_upload/divers/Ausbildung_Spirit_Messenger_Center.pdf (24.03.12). Die Gesamtkosten der Ausbildung belaufen sich auf 7.995,- CHF.

⁵¹ In den AGBs findet sich dazu folgende Passage: »Es ist nicht gestattet vor Abschluss der Ausbildung ohne bestandene Prüfung eine professionelle Tätigkeit als Medium bzw. Berater unter dem Namen des Spirit Messenger GmbHs oder einzelner Lehrerinnen/Lehrer in Angriff zu

nehmen. Dies zählt auch für die namentlichen Bekanntmachungen im Web oder in einer sonstigen schriftlichen oder mündlichen Form.« Zugriff unter: <http://www.pascalvoggenhuber.com/kontakt/agbs> (24.03.12).

⁵² Die beiden waren auch privat liiert.

⁵³ Auf Nachfrage bestätigte dies das Spirit Messenger Team in einer Email vom 27.03.2012.

⁵⁴ TeleOstschweiz (Sendung: Frischs) 01.03.2012; TeleZüri (Sendung: Talktäglich) 08.03.2012.

stunden und mindestens 100 Sitzungen an fremden Personen durchzuführen sind. Es folgt ein abschließendes Prüfungsjahr, in dem weitere Vorbereitungen und Übungszirkelstunden absolviert werden sollen. Nach einer Abschlussprüfung erhält der Klient schließlich ein Diplom⁵⁰ und darf fortan selbst als Anbieter unter Referenz auf Voggenhuber und das Spirit Messenger Center praktizieren.⁵¹ Voggenhubers Aktivitäten im Ausbildungsbereich konzentrieren sich derzeit hauptsächlich auf Wochenendseminare, die er in der Schweiz, Deutschland und Österreich abhält. Mit steigender Professionalisierung kommt es derzeit also zur verstärkten Arbeitsteilung, die in diesem Fall eine Internationalisierung des Angebots ermöglichen.

In jüngster Zeit kam es zu weiteren Veränderungen in der Organisation, die den Namen und den Webauftritt des Soham Centers betreffen. Nachdem sich Voggenhuber von seiner ehemaligen Geschäfts-/Partnerin Bahar Yilmaz⁵² getrennt hat und somit nun auch kein Yoga mehr angeboten wird, wurde erst kürzlich das Soham-Center in »Spirit Messenger« Center umbenannt und umfasst nun weitere DozentInnen. Obwohl die Umorganisation primär private Gründe hatte,⁵³ ging mit der Veränderung auch eine Neugestaltung des Auftritts und der eigenen Positionierung einher. Hatte das Soham Center noch über eine eigenständige Webpräsenz verfügt, so laufen nun alle Aktivitäten (derzeit) unter der Domain *pascalvoggenhuber.com*. Weiterhin sind Bemühungen zu beobachten, die neue Organisation auch nach außen zu kommunizieren und ein nachhaltiges »Labeling« zu betreiben. So tritt Voggenhuber im Zuge der Publikation seines aktuellen Buches im März 2012 im TV und bei Buchpräsentationen ausschließlich in Oberbekleidung auf, auf der deutlich das Logo des neuen Zentrums zu erkennen ist.⁵⁴ Auf den neusten Informationsflyern, die bei seinen öffentlichen Auftritten ausliegen, ist ebenfalls das neue Logo erkennbar ins Zentrum gerückt.

Auch die neu gestaltete Webpräsenz lässt weitere Schritte der Professionalisierung erkennen. Während Voggenhuber seit Beginn seiner Karriere über eine eigene Webpräsenz verfügt, nutzt er heute ein weites Spektrum der Internetpräsenzmöglichkeiten. Bereits auf der Startseite seiner Homepage finden sich Verlinkungen zu seiner Facebook-Seite, die bereits seit Ende 2009 besteht. Als »Subscriber« der Seite erhält man jedoch bislang nur wenige Informationen, wie und nach welchen Kriterien man als »Freund« hinzugefügt wird, ist nicht bekannt, da dies im Zuge der Untersuchung nicht unternommen wurde. Via Youtube betreibt »Spirit Messenger« seit Mitte 2011 einen eigenen Kanal (insgesamt 8 Videos), über den überwiegend Aufzeichnungen von Jenseitsdemonstrationen erhältlich sind. Die Zahl der Aufrufe bewegt sich insgesamt zwischen 2500 und über 9000. Da bei der Mehrzahl der Videos die Kommentarfunktion deaktiviert ist, ist anzunehmen, dass der Kanal primär als Präsentationsplattform dient und nicht zur Kommunikation mit interessierten Akteuren. Des Weiteren verfügt Voggenhuber über einen eigenen »aStore«, ein Partnertool des Versandhandels Amazon. Hierüber werden nicht nur seine eigenen Bücher vertrieben, sondern es finden sich auch persönliche Empfehlungen zu Büchern, CDs und DVDs anderen Autoren.

Es ist deutlich zu erkennen, dass Voggenhuber nicht nur über andere Medienquellen wie TV und Presse Eingang in den öffentlichen Diskurs gefunden hat, sondern dass er auch selbst gezielt die Möglichkeiten gegenwärtiger medialer Netzwerke nutzt, um sich und seine »spirituell-medialen« Angebote zu präsentieren. Voggenhuber erscheint damit in dreifacher Hinsicht als gegenwärtiges »Medienphänomen«: Im Kontext des Esoterik-Diskurses kann er als Vertreter einer neuen Kategorie des postulierten Berufsstandes »spirituelles Medium« gelten, der sich deutlich von bisherigen VertreterInnen unterscheidet. Auf dem immer enger werdenden Markt spiritueller Heil- und Beratungsangebote wird er selbst immer mehr zur Eigenmarke, die sich gegenüber anderen da-

durch auszeichnet, dass die erwarteten esoterischen Klischees eben nicht erfüllt werden. Er bricht mit dem, was auch in der öffentlichen Wahrnehmung als typisch esoterischer Berater gilt und das wohl inzwischen ganz bewusst. Damit hat er eine bislang ungenutzte Nische gefunden, mit der er – wie der derzeitige Erfolg zeigt – ein breites Publikum ansprechen kann.

Des Weiteren kann er als ›Medienphänomen‹ im Hinblick auf seine Präsenz in Presse, Rundfunk und TV betitelt werden. Diese Medienkanäle sind in ihrer Zugänglichkeit auf Produzentenseite klassischerweise sehr eingeschränkt: Wer zu welcher Zeit wie präsentiert wird unterliegt engen Regularien und Auswahlkriterien. Voggenhuber hat gerade in seiner anfänglichen Rolle als Außenseiter im Feld der spirituellen Beratung das Interesse dieser Medienkanäle geweckt. Auch dadurch, dass Voggenhubers Arbeit ohne die explizite und von ihm auch so dargestellte religiöse Rückbindung ›funktioniert‹, scheint er eine Figur zu sein, der man zutraut, ein zunehmend säkularisiertes, aber dennoch im weitesten Sinne spirituell-interessiertes Publikum anzusprechen. Inzwischen ist Voggenhuber ein massenmedialer Selbstläufer geworden, dessen nun in Verkaufszahlen belegbarer Erfolg zur endgültigen Rechtfertigung dient, warum ihm in den Medien soviel Raum geboten wird. Im Zuge des Erfolgs des aktuellsten Buches schreibt der Journalist Arno Renggli einleitend zu seinem fast eine Seite umfassenden Artikel in der Neuen Luzerner Zeitung: »Es gibt Themen, da kann man sich nur in die Nesseln setzen. Das Medium Pascal Voggenhuber ist so ein Thema. Viele Leute erachten seine angeblichen Fähigkeiten als Blödsinn und fragen sich, wie ein Journalist überhaupt dazu kommt, über eine solche Scharlatanerie zu berichten. Auf der anderen Seite gibt es viele Fans von Voggenhuber [...]. Eines aber ist sicher: Pascal Voggenhuber ist ein Phänomen. Kürzlich in Einsiedeln oder gestern im Buchhaus Luzern trat er in zum Bersten gefüllten Sälen auf [...]. Und sein neues Buch hat soeben Platz 1 der Sachbüchercharts erobert.«⁵⁵

Als letztes kann festgehalten werden, dass Voggenhuber sich inzwischen selbst zum ›Medienphänomen‹ macht, was insbesondere an seiner verstärkten Nutzung der multi-medialen Netzwerkoptionen des Internets deutlich wird. Er schaltet sein Angebot auch über noch junge Kommunikations- und Präsentationsplattformen im Internet wie Facebook und Youtube, auch wenn die Resonanz darauf noch nicht groß ist, wie aus den Nutzerzahlen ersichtlich ist. Knotenpunkt seiner Aktivitäten in den Medien ist seine Webpräsenz, die sowohl Verlinkungen zu seinen weiteren Internetangeboten bietet, als auch zu seinen Auftritten in Presse, Rundfunk und TV. Ebenfalls eingebunden sind der Buchverkauf und sein aktueller Veranstaltungskalender.

4 Abschließende Reflexionen

Wie an dem hier ausgewählten Fallbeispiel deutlich wurde, sind Wechselwirkungen zwischen religiösen Phänomenen und Mediatisierungs- und Vermarktungsdiskursen festhalten. Im Anschluss an Hjvards Ansatz zeichnet sich ab, dass mediale Netzwerke gerade im Diskurs gegenwärtiger Religiosität nicht nur eine zentrale Quelle der Informationsverbreitung darstellen, sondern diese Informationen entsprechend der verschiedenen medialen Formate und deren Rezipienten aufbereitet werden. Damit geht unweigerlich eine bestimmte Positionierung von religiösen Akteuren und deren Angeboten einher,

⁵⁵ Arno RENGGLI, Im Kontakt mit dem Jenseits, in: *NLZ*, 16.03.2012, 8.

die – einmal gefestigt – stetige Dominanz im Diskurs gewinnt. In der diachronen Betrachtung des Falls Voggenhubers ist es zunächst so, dass vor allem die Presse und das TV seine Eigenpositionierung als »bodenständiges«, »normales« Medium, die bereits in den ersten beiden Büchern zum Tragen kommt, aufgreifen und anpassen. Entsprechend dem Ziel, ein größtmögliches Publikum anzusprechen, werden die religiösen Hintergründe deutlich zurückgestellt. Allenfalls Voggenhubers Glaube an Gott oder Engel wird thematisiert, die zahlreichen Referenzen zu religiösen Themen aus seinen Büchern wie Reinkarnation, Karma etc. werden im öffentlichen Diskurs ausgespart. Durch die Präsenz in den »klassischen« Medienformaten wird nicht nur die Person Voggenhuber, sondern die gesamte Thematik »spirituelle Kommunikation« in den Wahrnehmungshorizont einer breiten Öffentlichkeit gerückt. Nahezu alle Presse- und TV-Beiträge sind in Bezug auf die Thematik relativ zurückhaltend mit Kritik. Auch dadurch wird eine gewissen Anerkennung und Legitimation der Person und des Angebots geschaffen und im öffentlichen Diskurs verankert.

Die verstärkte Medienpräsenz führt einerseits zu einer fortschreitenden Mediatisierung des Akteurs aber auch des gesamten Themas, indem jetzt auch weitere Medienkanäle wie das Internet mit seinen neuen Präsentations- und Kommunikationsformaten (Youtube, Facebook) genutzt werden. Mit steigender öffentlicher Wahrnehmung und öffentlichem Erfolg ist andererseits eine Schärfung der Vermarktungsprozesse zu beobachten. Es zeichnet sich eine zunehmende Professionalisierung sowohl im religiösen Angebot wie auch im Auftreten der Person ab. Durch Abgrenzung gegenüber anderen Anbietern und dem Herausarbeiten der eigenen besonderen Fähigkeiten und Merkmale betreibt Voggenhuber immer gezielter Identitäts- und Angebotsvermarktung. Ob auch von Identitätsmarketing gesprochen werden könnte, müsste entsprechend der oben eingeführten heuristischen Differenzierung in einer Kontaktforschung mit den Akteuren geklärt werden. Am Beispiel wurde deutlich, dass die mediale Präsentation, die Selbstpositionierung und die zunehmende Professionalisierung zwar vermuten lassen, dass Voggenhuber inzwischen durch Marketing-Experten unterstützt wird. Rein auf Basis medialer Quellen lassen sich hierzu jedoch keine letztgültigen Aussagen treffen.

Im Zusammenwirken der steigenden Mediatisierungs- und Vermarktungsprozesse wird erkennbar, dass diese auch Auswirkungen auf die Formung und Präsentation religiöser Inhalte haben. Mit wachsender Popularität und der damit verbundenen Professionalisierung werden die Inhalte und das Angebot verändert: ein eigenes Ausbildungssystem wird geschaffen, inhaltliche Schwerpunkte (von ehemals Aurareading und Wirbelrichten hin zu Geistigem Heilen und Medialität) verschieben sich und die Organisationsstruktur wird erweitert. In weiterführender Forschung wird zu analysieren sein, inwiefern diese Wechselwirkungen insbesondere den Diskurs gegenwärtiger Religiosität betreffen oder auch für andere religiöse Bereiche gelten. Ebenso ist die Analyse der Mediatisierungs- und Vermarktungsprozesse stärker an die jeweilig zugrunde liegenden Fachdiskussionen und deren Theorie- und Analysekonzepte rückzubinden. Diese Diskussionen waren jedoch im begrenzten Umfang dieses Artikels nicht zu leisten. In Bezug auf das hier vorgestellte Fallbeispiel Pascal Voggenhuber ist abschließend festzuhalten, dass er mit Sicherheit gerade eine der steilsten Medienkarrieren im Diskurs gegenwärtiger Religiosität in der Schweiz durchläuft. Es gilt nun abzuwarten, inwieweit Prozesse der Internationalisierung anlaufen und welche Auswirkungen diese schließlich auf die religiösen Inhalte und das Angebot haben werden.

Zusammenfassung

Im Diskurs gegenwärtiger Esoterik stoßen wir derzeit auf eine Vielzahl unterschiedlicher Therapie- und Beratungsangebote, die immer größere Kundenkreise anzuziehen scheinen. So auch das Angebot von Pascal Voggenhuber, dem populären Schweizer Medium für Jenseitskontakte. Seine »spirituelle Karriere« steht im Mittelpunkt dieses Artikels. Von den Anfängen als einfacher Berater entwickelte sich Voggenhuber inzwischen zu einem bekannten Bestseller-Autor, an dem auch die Medien reges Interesse zeigen. Es lässt sich beobachten, wie sich mit zunehmendem Erfolg seine Selbstpositionierung und Angebote stetig verändern. Er nutzt verschiedenste Medienkanäle um sich auf dem Markt gegenwärtiger Religiosität zu verorten und potentielle Interessenten anzusprechen. Anhand des Fallbeispiels werden daher Fragen nach den Wechselwirkungen von Mediatisierungs- und Vermarktungsdiskursen mit religiösen Diskursfeldern gestellt. Die Analyse gibt erste Hinweise darauf, wie die Zusammenhänge zwischen der Nutzung moderner Mediennetzwerke und Vermarktungs- und Marketingprozessen bei religiösen Akteuren aussehen und welche Entwicklungen sich daraus ergeben.

Abstract

In the discourse on contemporary esotericism we are currently encountering a multitude of different therapeutic and advisory services which seem to be attracting ever more clients. This is also true of the services offered by Pascal Voggenhuber, the popular Swiss medium for contacting the otherworld. His »spiritual career« is the focus of this contribution. Since his beginnings as a modest counselor, Voggenhuber has evolved into a famous best-selling author who has also attracted the keen interest of the media. One can observe how his offers and the way he positions himself constantly change as his success grows. He makes use of the greatest variety of media channels to locate himself in the market of present-day religiosity and to address potential clients. On the basis of this case study the article raises questions about the interactions between discourses concerning medialization and commercialization and religious fields of discourse. The analysis provides initial indications of what the connections which exist between the use of modern media networks and commercial and marketing processes look like for religious protagonists and also suggests which developments arise from this.

Sumario

En el discurso esotérico actual encontramos una gran variedad de diferentes terapias y ofertas de consejo, que cada vez son más atractivas para un amplio círculo de clientes. Esto vale para la oferta de Pascal Voggenhuber, el popular medio suizo para los contactos con el otro mundo. Su »carrera espiritual« está en el centro de este artículo. Comenzando como simple consejero, Voggenhuber se ha convertido entretanto en un conocido autor de moda, que despierta gran interés en los medios de la comunicación. Se puede observar que con el creciente éxito, sus posiciones y ofertas cambian permanentemente. Utiliza diferentes canales mediáticos para posicionarse en el mercado de la religiosidad actual e interpelar a potenciales clientes. Partiendo de este caso empírico, el artículo se pregunta por la interdependencia entre la presencia en los medios de la comunicación y los discursos de mercadotecnia con el éxito de los discursos religiosos. El análisis nos permite deducir algunas observaciones sobre la forma de la conexión entre la utilización de los modernos canales de comunicación y los procesos de mercadotecnia por los actores religiosos y qué resultados se desprenden de ello.

Dschihad: zur Transformation eines ambivalenten Begriffs¹

von Dietrich Jung

In seinem Handbuch des religiösen Rechts widmete der islamische Philosoph und Rechtsgelehrte Ibn Rushd (1126-1198), in Europa besser bekannt unter seinem lateinischen Namen Averroes, zwei Kapitel der religiösen Institution des Dschihad. Im Deutschen oftmals mit heiligem Krieg übersetzt, bezieht sich der Begriff Dschihad im Arabischen auf ein breites Wortfeld, welches die Bedeutungen von Anstrengung, Einsatz, Streben oder Bemühen abdeckt. Im islamischen Recht verweist er hingegen auf einen Korpus rechtlicher Regelungen, die die Bedingungen, Formen und Ziele militärischer Handlungen definieren. Die beiden Kapitel, die Ibn Rushd dem Dschihad widmet, behandeln dementsprechend die legitime Anwendung physischer Gewalttätigkeit durch staatliche Autoritäten und stellen keineswegs eine Aufforderung an die Muslime dar, aus religiösen Gründen in einen heiligen Krieg zu ziehen. Ibn Rushd diskutiert in seinem Werk die unterschiedlichen Meinungen der vier sunnitischen Rechtsschulen und fasst deren Übereinstimmungen und Gegensätze zusammen. Der Dschihad ist demzufolge eine kollektive Verpflichtung zur Verteidigung und/oder Ausweitung des islamischen Herrschaftsbereiches. Diese kann von staatlichen und religiösen Autoritäten eingefordert werden, wobei sich die Kriegsführenden hinsichtlich ihrer Mittel, Gegner und Vorgehensweise an von den Rechtsgelehrten vorgegebene Regeln halten müssen. Bei den Gegnern handelt es sich in der Regel um Nicht-Muslime, der Dschihad gegen Muslime ist nur dann gerechtfertigt, wenn es sich bei den Feinden um Rebellen handelt, die das muslimische Staatswesen angreifen.²

Auf den ersten Blick scheinen sich auch zeitgenössische Interpretationen des Dschihad an diesem klassischen Vorbild zu orientieren. So bezog sich z. B. Abdallah Azzam, der im Kontext der sowjetischen Besetzung Afghanistans die ideologisch-theologischen Grundlagen militanter islamistischer Gruppen entwickelte, auf kriegsrechtliche Fragen, wie sie uns aus den klassischen Rechtshandbüchern bekannt sind.³ Die Semantik des modernen Dschihad schließt damit an Begriffe der islamischen Tradition an, versieht diese aber mit völlig neuen Bedeutungsinhalten. Radikale Gruppen bedienen sich somit zentraler Begriffe der islamischen Theologie und Rechtslehre, mit deren Hilfe sie zum transnationalen bewaffneten Kampf mobilisieren. Mit Bezug auf den Dschihad legitimieren militante Islamisten die Anwendung physischer Gewalttätigkeit durch islamische Traditionen und eine islamistische »Kulturindustrie« popularisiert diese Legitimationsdiskurse über Pamphlete, Filme, DVDs und das Internet, womit sie in die freie Verfügungsgewalt ihrer Konsumenten übergeht.⁴ Der Dschihad hat sich somit – dies ist die These meines Aufsatzes – von einer

1 Ich bedanke mich für Kommentare und die kritische Durchsicht des Manuskriptes bei Erik Mohns, Götz Nordbruch, Klaus Schlichte und den anonymen Gutachtern der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.

2 Rudolph PETERS, *Jihad in*

Mediaeval and Modern Islam, Leiden 1977, 9-25.

3 Vgl. Gilles KEPEL, *Jihad. The trail of political Islam*, Cambridge/Mass. 2002; Andrew MCGREGOR, »Jihad and the rifle alone«: Abdullah Azzam and the Islamist revolution, in: *The Journal of Conflict Studies* 23/2 (2003) 92-113.

4 Ein Beispiel hierfür liefert der Aufsatz von Bernard ROUGIER, Religious mobilization in Palestinian refugee camps in Lebanon: The case of Ain al-Helweh, in: Dietrich JUNG (Hg.), *The Middle East and Palestine. Global politics and regional conflict*, New York 2004, 151-182.

in der islamischen Rechtslehre restriktiv definierten und durch politische Autoritäten kontrollierten, religiös legitimierten Institution der Kriegsführung in ein global verfügbares Instrument zur Rechtfertigung gewalttätiger Handlungen im Namen des Islams transformiert. Im Zuge der Modernisierung der islamischen Welt wurde der Dschihad seiner traditionellen Einbindung in politische und religiöse Autoritätsstrukturen nahezu vollständig entledigt. Wie ist diese historische Transformation zu verstehen? Welche konkreten Formen hat sie angenommen?

Der vorliegende Aufsatz wird diesen Fragen in genealogischer Absicht nachgehen. Zur Untermauerung meiner These werde ich selektiv einige Stationen des modernen Bedeutungswandels islamischer Traditionen seit dem neunzehnten Jahrhundert in den Blick nehmen, die in der zeitgenössischen Anwendung des Dschihad-Begriffs aufgehoben sind. Hierbei werde ich mich nicht an der aktuellen Debatte über das Verhältnis von Gewalt und Religion im Islam orientieren. Diese ist extrem normativ aufgeladen und daher polemischer Natur. Sie oszillierte zwischen den Polen einer grundsätzlich anti-islamischen Haltung, welcher der Dschihad als Beweis für einen geradezu naturwüchsigen Zusammenhang von Islam und Gewalt dient, und einer Position, die mit dem Verweis auf die semantische Breite des Begriffs seine historische Rolle in der Legitimation physischer Gewaltsamkeit herunterzuspielen versucht.⁵ Zur Beantwortung meiner Fragestellung tragen die Positionen in dieser Debatte kaum etwas bei. Mir geht es nicht um das »Wesen des Islams« oder den »eentlichen Inhalt« des Dschihad, sondern um das Verstehen von historisch veränderlichen sozialen Praktiken, die mit Bezug auf islamische Traditionen legitimiert werden.

Ich beginne meinen Argumentationsgang mit einer Episode am Anfang des Ersten Weltkriegs, als mit dem osmanischen Sultan-Kalifen Mehmet Reshat V. (1909-1918) zum letzten Mal ein islamischer Kalif zum Dschihad aufgerufen hatte. Die Rolle des deutschen Reiches in dieser Episode löste einen Streit unter europäischen Orientalisten aus, in dem auch die Funktion des Dschihad in der modernen Kriegsführung diskutiert wurde. Die Analyse dieses Disputs unter Gelehrten leitet dann über zu einem kurzen Exkurs in die semantischen und historischen Bedeutungen, die mit dem Dschihad im Laufe der islamischen Geschichte verknüpft worden sind. Der nächste Schritt untersucht eine Reihe von modernen Interpretationen islamischer Traditionen, welche die begriffsgeschichtlichen Voraussetzungen für den Dschihad-Begriff des zeitgenössischen militanten Islamismus bilden. Diese Sequenz vom islamischen Modernismus des neunzehnten Jahrhunderts zum Dschihadismus unserer Tage sollte aber nicht als ein linearer Entwicklungsprozess missverstanden werden. Es sind kontingente Stationen eines Prozesses, dessen Entwicklungslogik sich allein im Rückblick ergibt. Auch stellt der militante Islamismus nur eine Position in der enormen Variationsbreite dar, die den interpretativen Wandel islamischer Traditionen gekennzeichnet haben. Zudem ist zu betonen, dass der militante Islamismus nur von einer kleinen Minderheit der Muslime vertreten wird. Der Aufsatz schließt mit Überlegungen zum Dschihad, die einige vorläufige Antworten auf meine Fragestellung im Lichte soziologischer Theorien der Moderne geben sollen.

5 Vgl. Michael BONNER, *Jihad in Islamic History. Doctrines and practice*, Princeton/Oxford 2006, 1.

6 Ulrich TRUMPENER, *Germany and the Ottoman Empire 1914-1918*, Princeton 1968, 117 f.

7 Christian Snouck HURGRONIE, The holy war »made in Germany«, in: *Verbreide Geschriften van C. Snouck Hurgronje*, Deel III. Bonn und Leipzig [1915] 1923, 274.

8 HURGRONIE, The holy war (wie Anm. 7), 283.

9 HURGRONIE, The holy war (wie Anm. 7), 265.

10 HURGRONIE, The holy war (wie Anm. 7), 266.

1 Dschihad »made in Germany«

Am 14. November 1914 erklärte der osmanische Sultan Mehmet V. den Dschihad gegen die Entente-Mächte. Bereits am 11. November hatte der höchste Geistliche des osmanischen Reiches einige Rechtsgutachten unterzeichnet, denen zufolge es die individuelle Pflicht (*fard ayn*) eines jeden Muslims sei, den Islam im bewaffneten Kampf gegen Großbritannien, Frankreich und Russland zu verteidigen. Die Ausrufung des Dschihad war ein Versuch, die Muslime im Osmanischen Reich, in Russland und in den Kolonialgebieten Großbritanniens und Frankreichs für die Kriegsziele der Mittelmächte zu mobilisieren. Als Führer aller Gläubigen stellte sich Mehmet V. gemeinsam mit dem Deutschen Reich und Österreich-Ungarn an die Spitze eines Krieges zur Verteidigung des Islams. Am Tage der Proklamation marschierte in Istanbul eine Gruppe enthusiastischer Demonstranten zur deutschen Botschaft, wo sie von Baron Hans Freiherr von Wangenheim empfangen wurde. Die Begeisterung des deutschen Botschafters war jedoch begrenzt und er telegraphierte nach Berlin, dass ihm diese Aufstachelung religiösen Eifers Sorgen bereite. Darüber hinaus äußerte Wangenheim Zweifel, ob dieser Dschihad der Mittelmächte unter den Muslimen in den Kolonialgebieten seine Ziele erreichen könne.⁶ Wangenheim sollte Recht behalten. Der Aufruf zum Dschihad fand kaum Widerhall in der muslimischen Welt. Dem osmanischen Kalif gelang es noch nicht einmal, die arabischen Muslime seines Reiches für die Kriegsziele der Mittelmächte zu mobilisieren, einige ihrer führenden Repräsentanten arbeiteten sogar mit den Kriegsgegnern Großbritannien und Frankreich zusammen, um ihre eigenen nationalen Aspirationen zu verwirklichen.

Die Ausrufung des deutsch-osmanischen Dschihad am Anfang des Ersten Weltkriegs verfehlte ihre Ziele. Einzig in den Kreisen europäischer Orientalisten gelang es dem Sultan mit seinem Griff in die symbolische Asservatenkammer des Islams, einen kurzen, aber heftigen Streit auszulösen. Im Zentrum dieser Auseinandersetzung standen der holländische Orientalist Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) und sein deutscher Kollege Carl-Heinrich Becker (1876-1933), der im Jahre 1921 und später dann von 1925-1930 das Amt des preußischen Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung begleitete. Im Januar 1915 veröffentlichte Hurgronje einen Artikel unter dem Titel *The Holy War »Made in Germany«*. In diesem brachte er seine Bestürzung zum Ausdruck, dass nun offensichtlich auch sein geschätzter Bonner Kollege von dem in deutschen Regierungskreisen um sich greifenden Dschihad-Wahnwitz erfasst worden sei.⁷ Obwohl Becker selbst die Ansprüche einer panislamischen Solidarität als ein Phantom bezeichnet hätte, unterstützte er nun eine Kriegspropaganda, die mit dem Dschihad versuche, sich einer unsinnigen, mittelalterlichen Doktrin zu bedienen, die – wenn überhaupt – doch nur unter dem ungebildeten muslimischen Lumpenproletariat Resonanz finden könne.⁸

Von seiner Position als Islamwissenschaftler betrachtete Hurgronje den Versuch des osmanischen Sultans, die muslimischen Massen im Ersten Weltkrieg hinter dem Kalifat zu vereinen, als lächerlich. Die osmanischen Ansprüche auf das Kalifat wären in weiten Teilen der muslimischen Welt niemals anerkannt worden und erstreckten sich daher auch nur über die Territorien, welche die Osmanen ohnehin nur mit Waffengewalt unter ihre Kontrolle hätten bringen können.⁹ Als politische Ideologie fuße der Panislamismus auf dem archaischen religiösen Anspruch einer islamischen Welteroberung – eine Idee, die im Denken aller vernünftigen Muslime völlig an Bedeutung verloren hätte.¹⁰ Hurgronje blieb es unverständlich, wie sich Becker als einer der führenden Islamwissenschaftler Deutschlands dazu hergeben konnte, dieses durchsichtige politische Spiel der deutschen Regierung zu unterstützen. Der Dschihad sei eine überholte Doktrin, die im politischen Leben der Moderne keine Rolle mehr spielen könne.

Becker reagierte schnell. Hurgronjes Artikel hatte Unruhe und Wut in der deutschen Orientalistengemeinschaft ausgelöst. Der große alte Mann der deutschen Orientalistik, Theodor Nöldeke (1836-1930) zum Beispiel schrieb seinem Budapester Kollegen Ignaz Goldziher (1850-1921), dass er diesen inakzeptablen Angriff seines früheren Schülers und Freundes wohl niemals würde verzeihen können.¹¹ Martin Hartmann (1851-1918), Arabist in Berlin, ereiferte sich über diese vermeintlich unverschämte Verletzung der holländischen Neutralität im Kriege durch seinen Kollegen aus Leiden. Hartmann überlies es aber Becker, auf Hurgronjes Angriffe zu antworten.¹² In seiner Reaktion stimmte Becker mit Hurgronje darin überein, dass dieser Dschihad, in dem ein muslimischer Kalif zusammen mit den Kaisern von Deutschland und Österreich-Ungarn zur Verteidigung des Islams aufrief, einen wohl außergewöhnlichen und islamrechtlich problematischen Charakter hätte. Darüber hinaus betrachtete auch Becker wie seine deutschen Kollegen den Dschihad als eine überholte Doktrin des Mittelalters; warum aber, so fragte er, sollten sich Deutschland und das Osmanische Reich in dieser existentiellen Stunde nicht aller möglichen Mittel bedienen, um ihre Kriegsziele zu verwirklichen?¹³ Für Becker war jetzt nicht die Zeit für Argumente aus dem Elfenbeinturm des im islamischen Recht bewanderten Gelehrten. Berlin habe sich nicht hinter einen heiligen Krieg gestellt, sondern unterstütze diesen Aufruf des osmanischen Sultans als ein Zeichen der nationalen Erweckung der »asiatischen Völker« unter einem historisch zugegebenermaßen längst überholten religiösen Band.¹⁴

Hurgronje lag mit seinem Angriff auf die deutsche Orientalistik nicht völlig falsch, auch wenn er die Rolle von Carl-Heinrich Becker in der Dschihad-Episode überschätzte. Die Archive dokumentieren, dass der Ursprung der Idee, die religiöse Institution des Dschihad für die Kriegsziele der Achsenmächte einzusetzen, in Berlin lag. Dort hatte sie Max von Oppenheim an der Nachrichtenstelle für den Orient des Auswärtigen Amtes entwickelt, allerdings ohne dass dabei Becker direkt beteiligt war.¹⁵ Für das Verständnis der Transformation des Dschihad in der Moderne erscheint mir die Episode in dreierlei Hinsicht von Bedeutung zu sein. Zunächst zeigt sie, dass die Instrumentalisierung des Dschihad durch nicht-muslimische Staaten nicht erst ein Phänomen des Afghanistankriegs war, sondern schon im Rahmen der imperialen Machtkonkurrenz der europäischen Nationalstaaten eine Rolle spielte. Wichtiger aber als diese diachronische historische Parallele scheint die Tatsache zu sein, dass diese Instrumentalisierung eines religiösen Begriffes im Ersten Weltkrieg seine Wirkung verfehlte. Die Ausrufung des Dschihad genügte eben keinesfalls, um Muslime zum Kampf zu mobilisieren und den Einsatz militärischer Mittel zu legitimieren. Die relative Machtlosigkeit des Kalifen, seiner nominellen Führungsposition gerecht zu werden, verdeutlicht, dass die Religion auch im Weltbild von Muslimen nur ein Element darstellte, das sich auch keineswegs notwendigerweise als handlungsleitend erweist. Im

11 Robert SIMON, *Ignác Goldziher. His life and scholarship as reflected in his works and correspondence*, Leiden 1986, 373-376.

12 Ludmila HANISCH (Hg.), *Islamkunde und Islamwissenschaft im Kaiserreich. Der Briefwechsel zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann (1900-1918)*, Leiden 1992, 82-83.

13 Carl Heinrich BECKER, Die Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg (A. Deutschland und der Heilige Krieg), in: *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*,

Band II, Hildesheim [1915] 1967, 288.

14 BECKER, Die Kriegsdiskussion (wie Anm. 13), 298.

15 Wolfgang SCHWANITZ, *Djihad ›Made in Germany‹: Der Streit um den Heiligen Krieg 1914-1915*, in: *Sozial. Geschichte* 18/2 (2003) 7-34.

16 Christiaan Snouck HURGRONJE, *Islam: Origin, Religious and Political Growth and Its Present State*, reprint of Mohammedanism, lectures on its origin, its religious and political growth and its present state [1916], New Delhi 1989, 150.

17 Albrecht NOTH, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum*. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn 1966, 66-87.

18 Reuven FIRESTONE, *Jihad. The origin of holy war in Islam*, Oxford 1999, 47.

19 BONNER, *Jihad* (wie Anm. 5), 20.

20 Ignaz GOLDZIHNER, *Die Richtungen der Islamischen Koranlegung*. An der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen, unveränderter Neudruck, Leiden [1920] 1952, 1.

Zuge des Ersten Weltkriegs spielte bei der Legitimierung von Gewalt in der islamischen Welt die Religion eine eher marginale Rolle, nationalistische Ideologien und lokale sowie tribale Loyalitäten waren die entscheidenden Größen dafür, auf welcher Seite man sich in kriegerischen Auseinandersetzungen wiederfand.

Ein dritter Punkt ist die akademische Bewertung dieses Dschihad durch Becker und Hurgronje. Jenseits des politischen Streits waren sich diese beiden Begründer der Islamwissenschaft darüber einig, dass der Dschihad eine atavistische religiöse Institution aus vormoderner Zeit repräsentiere. Sie verstanden den Dschihad im orthodoxen Sinne der islamischen Rechtslehre, deren Dogmen sie für gänzlich überholt hielten. Als Vertreter einer evolutionstheoretischen Geschichtsauffassung waren sie davon überzeugt, dass auch der Islam einen Prozess der religiösen Rationalisierung durchlaufen würde, demzufolge der Eintritt in die Moderne mit dem Abschied von religiösen Dogmen geradezu zwangsläufig einhergehen müsse. Damit würde aber auch der Dschihad seine Bedeutung für die Legitimation gewaltsamen Handelns verlieren. In Hurgronjes Worten: » ... the irresistible power of the evolution of human society [...] is merciless to laws even of divine origin and transfers them, when their time is come, from the treasury of everlasting goods to a museum of antiquities.«¹⁶

Um diesen Irrtum der Gelehrten besser zu verstehen, müssen wir zunächst einen Blick auf die semantische Breite und die historisch unterschiedlichen Bedeutungsinhalte des Dschihad werfen.

2 Dschihad: heiliger Krieg oder heiliger Kampf?

Der juristisch-dogmatische Begriff des Dschihad, auf den sich auch Becker und Hurgronje in ihrer Bewertung stützten, war das Ergebnis einer sich über Jahrhunderte erstreckenden Diskussion unter den islamischen Rechtsgelehrten. Dieser Prozess war zunächst einmal von der fortwährenden Spannung zwischen normativem Anspruch und sich wandelnden historischen Herausforderungen gekennzeichnet. So orientierte sich z. B. die Konzeption des Dschihad in den Grenzregionen islamischer Reiche viel stärker am Bedeutungsinhalt des bewaffneten Kampfs zur Verteidigung oder Erweiterung von Territorien als dies in ihren Kerngebieten der Fall war. Die militärische Bedeutung des Dschihad in den Grenzregionen ist durch einen spezifischen Korpus von Traditionen dokumentiert, denen zufolge der Prophet die militärische Verteidigung der befestigten Grenzregionen als religiös besonders verdienstvoll bezeichnet hätte.¹⁷ Darüber hinaus ließen sich islamische Prinzipien in der Regel keineswegs direkt aus den religiösen Quellen ableiten. Dies gilt insbesondere für die autoritative Rolle, die der Koran im Islam spielt. Wohl hat der Koran viel über Krieg und Kampf zu sagen, aber die zahlreichen und unsystematischen Textstellen sind nur schwer miteinander in Verbindung zu bringen. Generell ist die Botschaft des Korans zum Dschihad äußerst inkonsistent.¹⁸ Die jahrhundertelangen intensiven Auseinandersetzungen der Rechtsgelehrten mit den Fragen legitimer Kriegsführung sind somit ein Ausdruck der historischen Tatsache, dass im Koran selbst keine Doktrin des Dschihad enthalten ist.¹⁹

In seinem 1920 erschienenen Buch über die Geschichte der Koraninterpretationen hatte Ignaz Goldziher auf die grundsätzlich fehlende Eindeutigkeit des Korans hingewiesen. Schon in der Einleitung stellt Goldziher unumwunden fest, dass im Prinzip jede Geistesströmung des Islams ihre Identität mit der Verkündigung des Propheten hätte rechtfertigen können.²⁰ Ähnliches gilt auch für den Dschihad. Das mit ihm in Verbindung stehende Wortfeld wird im Koran 41 Mal erwähnt, wobei sich nur zehn Textstellen eindeutig auf den

bewaffneten Kampf beziehen. Wohl ist oftmals von gewaltsamen Auseinandersetzungen und Kampf die Rede, gleichwohl findet dabei der Begriff des Dschihad nicht notwendigerweise seine Anwendung. Es bleibt daher wissenschaftlich weiter umstritten, wie dieser sich überhaupt zum Dreh- und Angelpunkt eines Regelwerks der Kriegsführung entwickeln konnte.²¹ Die Inkonsistenz des Korans geht einher mit der enormen semantischen Breite, in welche der Dschihad eingebettet ist. Wer in einem der einschlägigen arabischen Wörterbücher nachschlägt, der findet eine nicht unerhebliche Anzahl an Derivaten der Wurzel *dschahada*, die Bedeutungen wie sich anstrengen, bemühen, plagen, widmen aber auch für eine Sache zu kämpfen umfassen. Generell handelt es sich hierbei um ein Wortfeld, das nur zu einem kleineren Teil mit der Konnotation von Krieg verknüpft ist. Im Zentrum steht der persönliche Einsatz für eine nicht näher spezifizierte Sache.²²

Die engere Verknüpfung von Dschihad mit Krieg im Namen des Islams geht wohl weniger auf die koranische Offenbarung denn auf den Korpus der vielgestaltigen Traditionen zurück. Diese Traditionen entstanden im Zuge der Ausbreitung islamischer Reiche in den ersten Jahrhunderten nach dem Tod des Propheten. Folgt man den Ergebnissen der historisch-kritischen Islamforschung handelt es sich bei der Mehrzahl dieser Propheten-traditionen um Konstruktionen, die damals zeitgenössische Entscheidungen durch Handlungen und Aussagen des Propheten rechtfertigen sollten.²³ Die universalen Ziele des Dschihad gehen daher auch nicht direkt auf den Propheten zurück; es handelt sich vielmehr um Hinzufügungen aus späterer Zeit.²⁴ In der historischen Forschung dienen die Traditionen als zeitgeschichtliche Quellen für die Rekonstruktion der ersten Jahrhunderte islamischer Geschichte. In der islamischen Rechtslehre erlangte allerdings ein großer Teil von ihnen den Status autoritativer Quellen, die den Offenbarungen des Korans kaum nachstehen. Das eingangs zitierte Buch des Dschihad in Ibn Rushds Rechtslehre basiert auf diesen Quellen, die der Koran und die Traditionen liefern, sowie auf den syllogistischen Schlüssen und Urteilen, welche frühere Generationen von Rechtsgelehrten getroffen und in ihren kanonischen Werken dokumentiert hatten.

Snouck Hurgronje und Carl-Heinrich Becker verstanden den Dschihad in erster Linie als eine islamrechtliche Institution, die sich aus der Rechtsliteratur wie z. B. dem Handbuch von Ibn Rushd ableiten ließ: eine staatlich organisierte militärische Handlung mit dem Ziel der Expansion oder aber der Verteidigung des Islams. Damit betonten sie aber einseitig die in der islamischen Rechtswissenschaft formalisierte Doktrin und vergaßen die historische und soziale Praxis, die sich oft wesentlich von den allgemeinen Grundsätzen der Rechtslehre unterschied. Diese wichtige Differenz zwischen islamrechtlichem Rahmen und religiöser Praxis brachte Albrecht Noth in seiner Unterscheidung zwischen heiligem Krieg und heiligem Kampf zum Ausdruck. Für Noth lässt sich ein adäquates Verständnis des Dschihad in der islamischen Geschichte nicht allein aus

21 Rüdiger LOHLKER, *Dschihadismus*. Materialien, Stuttgart 2009, 14–15.

22 Es ist zu betonen, dass das auf der Wurzel *dschahada* beruhende Wortfeld keineswegs einen generellen religiösen Bedeutungsinhalt hat. Dieser ist nur mit einigen Derivaten der Wurzel verbunden, vgl. Hans WEHR, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden 1985, 209–210.

23 Für die Gesamtheit dieser Traditionen steht das arabische Wort *sunna*, während einzelne Traditionen, Erzählungen über Aussagen und Handlungen des Propheten, mit dem Begriff *hadith* bezeichnet werden.

24 NOTH, *Heiliger Krieg* (wie Anm. 17), 16.

25 NOTH, *Heiliger Krieg* (wie Anm. 17), 42.

26 NOTH, *Heiliger Krieg* (wie Anm. 17), 50.

27 PETERS, *Jihad* (wie Anm. 2), 113.

28 FIRESTONE, *Jihad* (wie Anm. 18), 64.

29 NOTH, *Heiliger Krieg* (wie Anm. 17), 59.

30 Mark SEDGWICK, *Sufism: The essentials*, Cairo 2000, 9.

31 David COOK, *Understanding Jihad*, Berkeley 2005, 35.

32 COOK, *Understanding* (wie Anm. 31), 37.

33 SEDGWICK, *Sufism* (wie Anm. 30), 18.

den Doktrinen des islamischen Rechts erschließen. Er verknüpft die Bedeutung des Dschihad eng mit der kriegerischen Betätigung Einzelner, die sich zu einem heiligen Kampf mit religiöser Zielsetzung verpflichtet sahen. Dieser persönliche heilige Kampf war aber schon frühzeitig eine von der offiziellen Kriegsführung islamischer Imperien unabhängige Erscheinung.²⁵ In dieser autonomen Form nahm der Dschihad auch den Charakter eines guten Werkes an, das keineswegs nur in der Bekämpfung von Heiden und Feinden des Islam begründet lag, sondern in enger Sinnverwandtschaft mit religiösen Tugenden wie Fasten, Beten und dem Geben von Almosen stand.²⁶ Diese Formen eines spirituellen und moralischen Dschihad werden allerdings in den klassischen Werken des islamischen Rechts kaum diskutiert.²⁷

Reuven Firestone plädiert dafür, sich von einer Auffassung zu lösen, nach der sich im Koran Belege für eine Art Evolution des Dschihad-Begriffes vom gewaltfreien Einsatz für den Islam zum militärischen Kampf finden ließen. Anstelle einer solchen evolutionären Interpretation sieht er eher einen beständigen Dualismus am Werk, dessen Ursprung er in den widerstreitenden Auffassungen innerhalb der frühen muslimischen Gemeinde vermutet.²⁸ Diesen Dualismus brachte Albrecht Noth mit der Gegenüberstellung von heiligem Krieg und heiligem Kampf auf den Begriff. Ein Blick auf die islamische Geistesgeschichte zeigt, dass sich der Dschihad insbesondere im sufistischen Islam, also in den vielfältigen Lehren des islamischen Mystizismus, eindeutig von seinem kriegerischen Bedeutungszusammenhang gelöst hat. Hier richtet sich der heftigste Kampf gegen die menschlichen Begierden; der Begriff des Dschihad zielt vor allem auf die Rechtfertigung von sufistischen Praktiken.²⁹ Für Sufisten ist der Dschihad zur Kontrolle des Selbst das zentrale Element in seiner Vorbereitung zur Vereinigung mit Gott am Tage des Jüngsten Gerichts.³⁰

Die Herausbildung dieser spirituellen Interpretation des Dschihad wird auf das neunte Jahrhundert datiert, in dem sich die asketischen Bewegungen des Islams im Sufismus zu formieren begannen.³¹ Die Doktrin eines spirituellen »großen Dschihad« findet dann in den Lehren des Juristen und Theologen al-Ghazali (1058-1111) im zwölften Jahrhundert seine Formalisierung. Diesem Gelehrten zufolge handle es sich beim großen Dschihad um den anhaltenden Kampf mit sich selbst und zum Wohle der Gemeinschaft, während sich der kleine Dschihad nur auf die militärische Verteidigung der Muslime beziehe.³² In al-Ghazalis Werk begegneten sich der Formalismus des islamischen Rechts und die Esoterik sufistischen Denkens.³³ Die von ihm thematisierte Dichotomie zwischen einem großen und einem kleinen Dschihad versuchte offensichtlich, der semantischen Breite des Begriffes und dessen widersprüchlicher Verwendung in den offenbarten Schriften gerecht zu werden. In dem völlig veränderten historischen Kontext der Moderne wird Ghazalis Doktrin dann in apologetischer Absicht von islamischen Reformern wieder aufgegriffen und in der neuen Begriffswelt des islamischen Modernismus verankert.

3 Dschihad und islamische Reform

In der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts entstanden in der muslimischen Welt islamische Reformbewegungen, die unter dem Begriff des islamischen Modernismus zusammengefasst werden können. Diese Reformbewegungen werden in Südasien mit Sayyid Ahmed Khan (1817-1898) und der Aligarh Bewegung, im Osmanischen Reich mit Namik Kemal (1840-1888) und den »Jungen Osmanen« sowie im arabischen Raum mit der klassischen Salafiyya-Bewegung um Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) und Muhammad Abduh (1849-1905)

verbunden.³⁴ Trotz ihres unterschiedlichen regionalen Kontexts teilten diese Reformen eine kritische Haltung gegenüber der klassischen islamischen Rechtslehre und forderten dazu auf, die religiösen Quellen des Islam neu und unabhängig von traditionellen Dogmen zu interpretieren. Dabei betrachteten sie die geforderten religiösen Reformen nur als erste Schritte auf dem Weg zu einer grundlegenden Veränderung der sozialen Verhältnisse und zur Erlangung der politischen Unabhängigkeit von den imperialen Großmächten Europas.

Die islamischen Modernisten setzten sich mit dem Verhältnis von Religion und Wissenschaft, mit Formen repräsentativer politischer Herrschaft sowie einer Neuordnung des Rechts- und Erziehungswesens auseinander. Im Kontext imperialistischer Politik interpretierten sie den Begriffsvorrat islamischer Traditionen neu im Lichte von Theorien, welche die europäischen Geisteswissenschaften im neunzehnten Jahrhundert entwickelt hatten. Dabei war es zunächst ihr Ziel, eine gleichberechtigte Teilnahme an einer universalen Zivilisation zu erreichen, wie sie das Denken der europäischen Aufklärung charakterisiert hatte. Ideen wie die des Historismus, der sozio-kulturellen Evolution, eines religiösen Rationalisierungsprozesses oder der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft haben in ihrem Denken deutliche Spuren hinterlassen. Sie verbanden die Autorität islamischer Traditionen mit modernen Begriffen und schufen so ein reflexives semantisches Repertoire, das sowohl säkularen als auch islamistischen Strömungen des zwanzigsten Jahrhunderts als Ausgangspunkt diente.³⁵

Das religiöse Vokabular des Islams erlaubte diesen Reformern die Aneignung moderner Ideen und Institutionen, ohne den Anspruch auf Authentizität aufzugeben. Sie verbanden modernes Wissen mit der symbolischen Autorität des Islams und forderten z. B. eine grundlegende Reform des traditionellen religiösen Erziehungssystems, in welchem sie eine Hauptursache für den Entwicklungsrückstand muslimischer Gesellschaften ausmachten. Im Rahmen dieser Reformbemühungen fand der Dschihad eine neue Bedeutung in der Mobilisierung sozialer und politischer Bewegungen. So appellierte Afghani an seine Gefolgschaft, ihre Reformideen aktiv in der Bevölkerung zu verbreiten und damit zur Bewusstseinsbildung der Öffentlichkeit beizutragen. Muhammad Abduh verlieh seinem Aufruf zur aktiven Beteiligung an sozialen Reformen Nachdruck mit theologischen Begriffen. In seinen Arbeiten zum »freien Willen« entwickelte er beispielsweise die Idee einer Verantwortung des unabhängigen Subjekts, die in einem islamischen Wertekanon verankert sein sollte. Im Rahmen seiner Reformlehren interpretierte Abduh den Dschihad neu als eine religiös motivierte Anstrengung, mit harter Arbeit und persönlichen Opfern im all-

34 Albert HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, reissued with a new preface 1983, Cambridge 1962; Serif MARDIN, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A study in the modernization of Turkish political ideas*, Princeton 1962; David LEIVYEL, *Aligarh's First Generation. Muslim solidarity in British India*, New Delhi 1996.

35 Dieser Prozess ist ein zentrales Thema in: Dietrich JUNG, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere. A genealogy of the modern essentialist image of Islam*, Sheffield/Oakville 2011.

36 Haslina IBRAHIM, *Free Will and Predestination. A comparative study of the views of Abu Al-Hassan Al-Ash'ri and Muhammad 'Abduh*, unpublished MA thesis, Kulliya of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia 1999, 71.

37 Vgl. Cemil AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism in Asia. Visions of world order in Pan-Islamic and Pan-Asian thought*, New York 2007.

38 Vgl. Rudolph PETERS, *Islam and Colonialism. The doctrine of jihad in modern history*, The Hague/Paris/New York 1979.

39 Gudrun KRÄMER, *Hasan al-Banna*, Oxford 2010, 114.

40 Ahmad DALLAL, *Appropriating the Past: Twentieth-Century reconstruction of pre-modern Islamic thought*, in: *Islamic Law and Society* 7/1 (2000) 325-358, 347.

41 Charles TRIPP, *Islam and the Moral Economy. The challenge of capitalism*, Cambridge 2006, 88-89.

42 Vgl. Brinkley MESSICK, *The Calligraphic State. Textual domination and history in a Muslim society*, Berkeley 1993.

43 Geneive ABDO, *Re-Thinking the Islamic Republic: A »Conversation« with Ayatollah Hossein Ali Montazeri*, in: *Middle East Journal* 55/1 (2001) 9-24.

täglichen Leben für die politischen und sozialen Ziele einer gesellschaftlichen Erneuerung zu arbeiten.³⁶ Für Abduh und Afghani war das Bekenntnis zum Islam gleichzeitig ein Bekenntnis zum gesellschaftlichen Engagement, ein modernes Projekt der Mobilisierung der Bevölkerung, die ohne Zweifel mit der Tradition des Dschihad als heiligem Kampf zu verbinden war.

Während so der große Dschihad eine neue Bedeutung im Zuge dieser inneren Reformbestrebungen von Gesellschaft und Individuum erlangte, wurde der kleine Dschihad rein defensiv, als die Verteidigung des Islams gegen äußere Feinde interpretiert. Die erneute Aktualisierung des kleinen Dschihad fand dann im Kontext fortgesetzter kolonialer Unterdrückung statt. Sie war Teil eines Prozesses, in dessen Verlauf muslimische Intellektuelle ihren früheren Referenzrahmen einer universalen Zivilisation durch das Konzept der islamischen Zivilisation ersetzten. Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts propagierten sie den Islam nun als eine der europäischen moralisch überlegene Zivilisation. Im Islam sahen sie eine Alternative zu der in ihren Augen moralisch korrumpierten und materialistischen Zivilisation des Westens.³⁷ Gleichzeitig übernahm nun der kleine Dschihad eine zentrale ideologische Rolle in der Mobilisierung zum antikolonialen Befreiungskampf. Schon vormoderne antikoloniale Bewegungen in Britisch-Indien, Nordafrika und dem Sudan sahen sich in einem Dschihad gegen die Kolonialmächte. Ihnen fehlte allerdings noch die nationalistische Komponente, die die religiöse Bedeutung des Dschihad dann am Ende des neunzehnten Jahrhunderts beherrschte.³⁸

Im historischen Rückblick lassen sich die islamischen Reformbewegungen des neunzehnten Jahrhunderts als Wegbereiter der islamistischen Ideologien des zwanzigsten Jahrhunderts verstehen. Indem sie islamische Begriffe ihres traditionellen Kontexts entledigten, schufen die islamischen Modernisten ein semantisches Repertoire, aus dem sich islamistische Ideologen später frei bedienten. Ausgehend von dem streng monotheistischen Kernbegriff der Einheit Gottes (*tawhid*) interpretierte die Reformbewegung den Islam neu als Zivilisation, als eine holistisch geschlossene kulturelle Einheit, eine Totalität von Institutionen und Lebensweisen. Diese Neuinterpretation des Islams stand in einem engen semantischen Kontext mit zentralen Elementen moderner Staatsbildung. Die islamische Zivilisation wurde in zunehmendem Maße als eine Form der sozialen Ordnung verstanden, die ihr normatives Fundament in den offenbarten Quellen des islamischen Rechts, der Scharia, fand. In diesem Zusammenhang avancierte die Scharia zum zentralen Symbol moralischer Integrität, kultureller Authentizität und nationaler Selbstbestimmung.³⁹ In der Bestimmung dieser islamischen Ordnung betrachteten die Reformer die religiösen Schriften, den Koran und die Sunna des Propheten als autoritativ.⁴⁰ Nicht die umfassenden Werke des islamischen Rechts und dessen tradierten Lehren, sondern der eigenständige Rückgriff auf die schriftliche Offenbarung sollte den Zugang zu islamischen Prinzipien ermöglichen, mit deren Hilfe eine sozial gerechte Ordnung aufgebaut werden könne. Mit der Herausbildung moderner Staatlichkeit im zwanzigsten Jahrhundert setzten islamische Intellektuelle in zunehmendem Maße darauf, dass diese Aufgabe einer Neuinterpretation der religiösen Quellen durch staatliche Institutionen wahrgenommen werde.⁴¹ Dies war gleichbedeutend mit einem Wandel des islamischen Rechts von einem breiten diskursiven Feld, einem reflexiven Rahmen zur Diskussion islamischer Normen, Werte und Rechtsprinzipien, zu einem politischen Instrument in der Hand von staatlichen Autoritäten oder islamistischen Bewegungen.⁴² Kritiker des iranischen Regimes nach 1979 wie Ayatollah Montazeri (1922-2009) und Abdulkarim Soroush (1945) bezeichneten diesen Prozess später als eine Verrechtlichung des Islams auf Kosten dessen religiöser Spiritualität.⁴³

4 Dschihad und islamistische Ideologien

Die Gründung der ägyptischen Muslimbruderschaft durch Hasan al-Banna im Jahre 1928 markiert dann eine neue Stufe in der modernen Geschichte des Islams. Spätestens zu diesem Zeitpunkt verlässt der Diskurs über eine notwendige islamische Reform die Kreise intellektueller Eliten und ergreift die breite Bevölkerung. Der Dschihad als eine Form der religiös begründeten Mobilisierung zum gesellschaftlichen Engagement fusioniert in der Zwischenkriegszeit mit der modernen organisatorischen Form einer sozialen Bewegung. Dabei hielt Banna noch an der semantischen Breite des Dschihad-Begriffes fest, den er sowohl für die gesellschaftliche Reform Ägyptens als auch für den Kampf gegen die britische Kolonialmacht verwendete. Anders als die vor ihm aktive Generation islamischer Reformer betonte er aber dessen militärischen Charakter, indem er keinen Zweifel daran ließ, dass es sich beim Dschihad auch um bewaffneten Kampf, Tod und Märtyrertum handle.⁴⁴ Für Banna waren religiöse Reform und nationales Erwachen zwei Seiten eines Kampfes für eine islamische Gesellschaft, deren Vorbild er im Leben des Propheten und der vier rechtgeleiteten Kalifen ausmachte.⁴⁵ Im Gegensatz zur Reformbewegung des neunzehnten Jahrhunderts ging es ihm jedoch nicht mehr um die authentische Aneignung moderner Institutionen wie sie in Europa entstanden waren. Vielmehr radikalisierte er den Gedanken der Authentizität und strebte nach einer originär islamischen Ordnung. Die Muslimbruderschaft als eine moderne Massenbewegung bildete dabei die organisatorische Form, durch die diese Transformation der ägyptischen Gesellschaft erreicht werden sollte. Bei ihrer Gründung noch eine religiöse Erweckungsbewegung entwickelte sie sich innerhalb weniger Jahre zu einer diversifizierten sozialen Bewegung mit Aktivitäten in Bereichen wie dem Gesundheitswesen, Ausbildung, Sport, religiöse Verkündigung und soziale Wohlfahrt. Die Lehren Bannas stellten eine Popularisierung und Trivialisierung islamischer Reformgedanken dar, welche er mit den zentralen politischen und ökonomischen Fragen seiner Zeit verband. Darüber hinaus erweiterte er den regulativen Anspruch einer islamischen Regierung, die ihre staatliche Kontrolle nicht nur über Politik und Ökonomie, sondern auch über die Künste und die religiöse Praxis ausüben sollte.⁴⁶

Nachdem die islamischen Modernisten den Dschihad zu einem Synonym für soziales Engagement erklärt hatten, benutzte ihn die ägyptische Muslimbruderschaft im Kontext einer sozialen Massenbewegung, die den antikolonialen Kampf mit einer islamistischen

44 Richard P. MITCHELL, *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969, 207.

45 MITCHELL, *The Society* (wie Anm. 44), 210.

46 David COMINS, Hasan al-Banna (1906-1949), in: Ali RAHNEMA (Hg.), *Pioneers of Islamic Revival*, new edition, London 2005, 125-153, 140.

47 Siehe JUNG, *Orientalists* (wie Anm. 35), 248-258.

48 COOK, *Understanding* (wie Anm. 31), 100; Seyyed Vali Reza NASR, *Mawdudi and the Jama'at-i Islami: The origins, theory and practice of Islamic revivalism*, in: Ali RAHNEMA (Hg.), *Pioneers of Islamic Revival*, new edition, London 2005, 98-124.

49 Rashid MOTEN, *Revolution to Revolution. Jamaat-e-Islami in the politics of Pakistan*, Karachi 2003, 27.

50 Seyyed Vali Reza NASR, *The Vanguard of the Islamic Revolution. The Jama'at-i Islami of Pakistan*, Berkeley 1994; Seyyed Vali Reza NASR, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford 1996.

51 John CALVERT, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, London 2010; Sayed KHATAB, *The Power of Sovereignty. The political and ideological philosophy of Sayyid Qutb*, London/New York 2006; Adnan A. MUSALLAM, *From Secularism to Jihad. Sayyid Qutb and the foundations of radical Islam*, Westport/London 2005; William E. SHEPARD, *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A translation and critical analysis of Social Justice in Islam*, Leiden 1996.

Reform der ägyptischen Gesellschaft verband. Damit wurde der Dschihad endgültig seiner restriktiven Einbindung in traditionale Lehren und Institutionen entbunden. Er repräsentierte nun einen religiös legitimierten Kampfbegriff, der einen zentralen Platz im ideologischen Weltbild der islamistischen politischen Bewegungen des zwanzigsten Jahrhunderts einnahm. Gleichzeitig radikalisierten islamistische Ideologen den Begriff, indem sie die militärische Bedeutung des Dschihad in wachsendem Maße betonten. In diesem Radikalisierungsprozess spielten die Lehren des indischen Islamisten Abul Ala al-Mawdudi (1903-1979) und des Ägypters Sayyid Qutb (1906-1966) eine entscheidende Rolle.⁴⁷

Mawdudi begann seine Karriere als islamistischer Vordenker mit der Herausgabe seines Buches *Der Dschihad im Islam (al-jihad fi-l-islam)*. In systematischer Weise präsentiert er in dieser Schrift die Diskussion des Dschihad in der islamischen Geschichte und entwirft selbst ein Konzept des umfassenden heiligen Kampfes für soziale Gerechtigkeit und den Glauben an den einen Gott.⁴⁸ Daran anknüpfend entwickelte er später die Theorie eines islamischen Staates, die in erster Linie dem Konzept eines »ideologischen Staates« ohne konkrete Institutionenlehre folgte. Die Legitimität dieses Staatswesens leitete Mawdudi von den theologischen Begriffen des *tawhid* und der *hakimiyya allah*, der »Souveränität Gottes«, ab.⁴⁹ Damit ergänzte er das religiöse Konzept der Einheit Gottes, von den Reformatoren des neunzehnten Jahrhunderts zur islamischen Zivilisation erweitert, um den Souveränitätsanspruch moderner Staatlichkeit. Im Jahre 1939 gründet Mawdudi schließlich in Lahor die Jamaat-i Islami, eine islamistische Kaderpartei, die seit der Teilung des indischen Subkontinents eine wichtige Rolle in der Politik und Islamisierung Pakistans spielt.⁵⁰

Mawdudis Gedanken zum islamischen Staat waren eine wichtige Inspirationsquelle für Sayyid Qutb, ein Mitglied der ägyptischen Muslimbruderschaft, der im Jahre 1966 unter Präsident Nasser wegen des Aufrufes zum Sturz des Regimes hingerichtet wurde. Qutbs Werk gilt heute allgemein als eine zentrale ideologische Quelle für den militanten Islamismus und dessen dschihadistischen Ausdrucksformen. Insbesondere seine Revision von drei klassischen islamischen Begriffen – Gerechtigkeit (*adala*), »Herrschaft (Souveränität) Gottes« (*hakimiyya*) und die Zeit der Ignoranz (*jahiliyya*) – finden im radikalen Weltbild zeitgenössischer Islamisten ihren Niederschlag. Qutb transformierte das traditionale theologische Konzept der Gerechtigkeit in einen modernen revolutionären Aufruf zur Neugestaltung der sozialen Ordnung. Der Islam stellt darin eine Art dritter Weg zum Kapitalismus und Sozialismus dar, dessen politische Lehre der absoluten Souveränität Gottes (*hakimiyya*) er von dem koranischen Begriff des Herrschens (*hukm*) und Mawdudis Konzeption des islamischen Staates ableitete. Seine Theorie von Gottes Herrschaft auf Erden verband Qutb mit dem Begriff der *jahiliyya*, der im klassischen islamischen Denken die Zeit der Unwissenheit vor der islamischen Offenbarung bezeichnet. In Qutbs Theorie entsprach die moderne Zivilisation dieser vorislamischen Zeit des Unglaubens, da es sich bei dieser »modernen Barbarei« um einen Abfall vom Glauben handle. Diese Barbarei umfasse alle modernen Formen der Herrschaft und es sei daher die religiöse Verpflichtung eines jeden Muslims, diesen modernen Unglauben zu bekämpfen. Qutb rief damit zu einem existentialistischen Dschihad auf, der sich sein Vorbild im Leben und Kämpfen des Propheten nahm.⁵¹

Mit der Politisierung des Konzepts der *jahiliyya* schuf Sayyid Qutb eine ideologische Grundlage zur islamistischen Revolution, der sich bis heute insbesondere Aktivisten mit einem existentialistischen Verständnis des Islams bedienen. Der Kampf auch und gerade gegen die politische Führung in muslimischen Staaten kann so im Namen und mit dem Beispiel des Propheten als ein Glaubenskampf gerechtfertigt werden. Die Radikalisierung der Theorien von Mawdudi durch Qutb rückt den physische Gewalt legitimierenden kleinen Dschihad wieder ins Zentrum religiöser Verpflichtungen. Mit der generellen Deklaration der modernen Welt zu

einer Welt des Unglaubens hat er zudem die Bandbreite von legitimen Angriffszielen ubiquitär erweitert. Im Prinzip kann der Dschihad nun gegen jeden geführt und die klassischen Doktrinen über die Rechtmäßigkeit militärischer Handlungen vollständig umgangen werden. Es bedarf weder der religiösen Gelehrsamkeit noch politischer Institutionen zur Ausrufung des Dschihad – dieser geht in die Verfügungsgewalt des einzelnen Gläubigen über.

Diese autonome Logik des modernen Dschihad-Begriffes bildet den Kern der dschihadistischen Lehren von militanten Islamisten wie z. B. Abdallah Azzam, der während der sowjetischen Besetzung Afghanistans ein Rekrutierungsbüro für arabische Freiwillige in Peschawar unterhielt. Azzam wendete sich sowohl gegen die apologetischen Versuche, dem Dschihad seinen militärischen Charakter abzusprechen, als auch gegen die Auffassung, es handle sich bei ihm nur um eine kollektive Verpflichtung der muslimischen Gemeinschaft zur Verteidigung des Islams. In seiner Lesart ist der Dschihad hauptsächlich bewaffneter Kampf und eine lebenslange, individuelle Verpflichtung eines jeden Gläubigen, solange muslimische Territorien in Gefahr sind.⁵² Die islamrechtliche Debatte über den großen Dschihad wies er resolut als auf einer gefälschten Tradition beruhend zurück.⁵³ Während Azzam aber die Verteidigung des Islams noch territorial beschränkte, radikalisierten die Propagandisten eines globalen Dschihad wie z. B. Osama bin Laden das Konzept dahingehend, dass sie zu einem globalen und somit territorial nicht länger begrenzten Krieg gegen die Feinde des Islams aufrufen.⁵⁴ Im Weltbild zeitgenössischer Dschihadisten muss der Islam gegen eine Vielfalt von Bedrohungen verteidigt werden, die sowohl von äußeren wie auch von inneren Feinden des Islams ausgehen. In diesem nahezu apokalyptischen Kampf dient der Bezug auf ein Kernelement der religiösen Traditionen des Islams mittlerweile zur Legitimation enthemmter Fantasien von Gewalt.

5 Schlussfolgerungen: Dschihad im Kontext von Individualisierung und funktionaler Differenzierung

Der vorliegende Aufsatz skizziert die Transformation des Dschihad von einer klassischen Institution des islamischen Rechts zu einer relativ frei verfügbaren Idee der religiösen Verpflichtung eines jeden Muslims zur Verteidigung des Islams mit Mitteln physischer Gewalttätigkeit. Im Vordergrund meiner Ausführungen stand das Interesse, den Bedeutungswandel nachzuzeichnen, den der Begriff des Dschihad im Zuge der Modernisierung der islamischen Welt seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts erfahren hat. Wenn wir uns also heute mit dem Dschihad als Element islamistischer Weltbilder und Aktionsform militanter Islamisten beschäftigen, so handelt es sich bei ihm um ein originär modernes

52 Die Definition dessen, was ein muslimisches Territorium darstellt, kann dabei sehr weit reichen und historische Gebiete wie z. B. Andalusien oder den Balkan umfassen.

53 MCGREGOR, Jihad (wie Anm. 3), 104; Olivier ROY, *Globalised Islam*. The search for a new ummah, New York 2004, 41–43.

54 Thomas HEGGHAMMER, *Jihad in Saudi Arabia*. Violence and Pan-Islamism since 1979, Cambridge 2010, 7.

55 Vgl. Norbert ELIAS, Über den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 35/1 (1983) 29–40.

56 Bettina GRÄF / Jakob SKOVGAARD-PETERSEN (Hg.), *The Global Mufti*. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, New York 2008; Muhammad Qasim ZAMAN, The scope and limits of Islamic cosmopolitanism and the discursive language of the ›Ulama‹, in: Miriam COOK / Bruce B. LAWRENCE, *Muslim Networks*. From Hajj to Hip Hop, Chapel Hill/London 2005.

57 Vgl. James V. SPICKARD, What is happening to religion? Six sociological narratives, in: *Workingpapers, sætningsområde religion*, University of Copenhagen 2003.

Phänomen. Der spezifische Sinngehalt des zeitgenössischen Dschihad ergibt sich aus der diskursiven Verbindung einer modernen Begriffswelt mit den Traditionen des Islams. Der klassische Dschihad repräsentiert dabei ein Strukturelement im Weltbild militanter Islamisten, während der Dschihad im Sinne eines »heiligen Kampfs« auf der Mikroebene in den religiösen Motivationen und Rechtfertigungen individuellen Handelns eine neue Bedeutung erlangt.

Dieser Befund legt es nahe, die eingangs gestellte Frage nach der historischen Transformation des Dschihad mit Hilfe von soziologischen Theorien der Moderne zu beantworten. Hier wären insbesondere die klassischen soziologischen Narrative der Differenzierung und Individualisierung zu nennen. Die Neuinterpretation islamischer Traditionen durch die islamischen Modernisten des neunzehnten Jahrhunderts kann als eine Auseinandersetzung mit den sozialen Imperativen funktionaler Differenzierung interpretiert werden. Die graduelle Reorganisation des sozialen Lebens durch funktional definierte Institutionen, in der Literatur oftmals als die Übernahme europäischer Modelle beschrieben, wurde durch ihre diskursive Einbindung in die Begriffswelt islamischer Traditionen legitimiert. Dies wird insbesondere im Bedeutungswandel der Scharia deutlich. In vormoderner Zeit bildete das islamische Recht einen normativen Horizont, an dem sich das soziale Leben als Ideal orientieren sollte, dessen Normen und Werte aber die alltägliche Praxis nur in relativ geringem Masse regulierten. Im zwanzigsten Jahrhundert begannen islamistische Intellektuelle jedoch, die Scharia durch die Prismen moderner Staatlichkeit und der autonomen, sich auf staatliche Gewalt stützenden Logik des modernen Rechtssystems neu zu definieren. Sie wurde damit zu einem zentralen politischen Instrument in der Steuerung des sozialen Wandels, dessen begrifflicher Inhalt die hohen regulativen Ansprüche und gesellschaftliche Omnipräsenz eines modernen Staatswesens reflektiert.

Die Transformation hierarchisch strukturierter muslimischer Gesellschaften in funktional differenzierte Territorialstaaten spiegelte sich auch in der Erosion der Machtposition des islamischen Gelehrtenstandes wider. Seit dem neunzehnten Jahrhundert haben die *ulama* ihr »Orientierungsmonopol« verloren.⁵⁵ Das durch sie vermittelte Weltbild konkurriert nun nicht nur mit unterschiedlichen politischen Ideologien, wissenschaftlichen Erklärungsmodellen und den eklektischen Wirklichkeitsbildern von Künstlern und Intellektuellen, sondern die islamischen Gelehrten wurden auch ihrer exklusiven Verfügungsgewalt über die Interpretation der islamischen Traditionen beraubt. Dieser Machtverlust zeigt sich gerade in der hier dargestellten Transformation des Dschihad-Begriffs und in seiner Aneignung durch soziale Akteure, denen oft jegliche Kenntnis der klassischen islamischen Wissenschaften fehlt. Inzwischen hat aber eine Anzahl islamischer Gelehrter den Kampf gegen diese freie Auslegung religiöser Traditionen durch Laien aufgenommen. In apologetischer Absicht verweisen auch sie auf den breiten Bedeutungshorizont des Dschihad-Begriffes, um damit dessen militärische Verengung durch radikale Islamisten entgegenzuwirken. Dabei bedienen sich auch einige *ulama* in professioneller Weise moderner Kommunikationsmedien und erreichen so ein globales Publikum.⁵⁶

In der Analyse dieses Kampfes um die Interpretationsmacht über islamische Traditionen lässt sich die strukturelle Perspektive der funktionalen Differenzierung mit dem Verständnis von Modernisierung als Individualisierung verbinden. Die Religionssoziologie hat z. B. als ein Element des religiösen Wandels in der Moderne die wachsende Autonomie der Gläubigen konstatiert, deren religiöse Praxis zunehmend ihre organisatorische Einbindung verliere.⁵⁷ Auf der Mikroebene lässt sich beobachten, wie Individuen religiöse

Diskurse mit Elementen politischer, ökonomischer oder wissenschaftlicher Kommunikation verbinden, die der strukturellen Organisation moderner Gesellschaften in funktional differenzierten Sphären des Sozialen entstammen. Die widersprüchlichen Interpretationen des Dschihad durch transnational agierende militante Islamisten, durch nationalistische politische Führer wie z.B. Saddam Hussein, durch religiöse Frauengruppen oder aber durch Vertreter des friedlichen zivilen Ungehorsams unterstreichen, dass man auch das heterogene Erscheinungsbild des zeitgenössischen Islams im Lichte klassischer Theorien der Differenzierung und Individualisierung verstehen kann.⁵⁸ Der Bedeutungswandel des Dschihad ist Teil eines historischen Prozesses, in dem der Islam im Sinne einer »diskursiven Tradition« eine zentrale Referenz im Kampf um die Gestaltung moderner Lebensverhältnisse darstellt.⁵⁹ In dieser Perspektive erscheint der Aufruf zum deutsch-osmanischen Dschihad im Jahre 1914 als eine Art historischer Wendepunkt. Offensichtlich war weder die religiöse und politische Autorität des Kalifen noch der Appell an die individuelle religiöse Verpflichtung des einzelnen Muslims in der Lage, die Massen gegen die Kolonialmächte zu mobilisieren. Die im Aufruf des Sultans artikulierten Elemente des klassischen »heiligen Kriegs« auf der einen Seite und einer modernen individualisierten Form des heiligen Kampfs auf der anderen hatten sich in dieser historisch spezifischen Situation am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts offensichtlich noch gegenseitig neutralisiert.

58 Lara Deeb hat z. B. in ihrer ethnographischen Studie über schiitische Frauen in Beirut ein Kapitel mit der Überschrift »Public Piety as Women's Jihad« versehen. Das Kapitel beschreibt wie diese Frauen ihr soziales und religiöses Engagement als einen persönlichen Dschihad auffassen, der an der Idee des großen Dschihad anknüpft und durch dessen soziale Praxis sie sich selbst als moderne Muslime realisieren, Lara DEEB, *An Enchanted Modern. Gender and public piety in Shi'i Lebanon*, Princeton 2006, 204-219. Maria Stephan publizierte eine Anthologie zum zivilen Ungehorsam in muslimischen Ländern unter dem Titel »Civilian Jihad«, den sie von dem irakischen Intellektuellen Khalid Kishtainy übernommen hat, Maria STEPHAN, *Civilian Jihad. Non-violent struggle, democratization, and governance in the Middle East*, New York/London 2009, 1.

59 Vgl. Talal ASAD, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Occasional Paper Series, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington D.C. 1986.

Zusammenfassung

Militante Islamisten legitimieren ihren bewaffneten Kampf mit Hilfe der klassischen islamischen Institution des Dschihad. Diese Rechtfertigung gewaltförmigen Handelns durch einen religiösen Begriff basiert jedoch auf einem originär modernen Verständnis islamischer Traditionen. Wie ist diese moderne Transformation islamischer Traditionen zu verstehen? Der Aufsatz zeichnet den Bedeutungswandel nach, den der Begriff des Dschihad im Zuge der Modernisierung der islamischen Welt erfahren hat. In genealogischer Perspektive analysiert er einige Stationen der Neuinterpretation islamischer Begriffe seit dem neunzehnten Jahrhundert, in welche der Dschihad-Begriff zeitgenössischer militanter Islamisten eingebettet ist.

Abstract

Contemporary militant Islamists legitimize their armed struggle with the aid of the classical Islamic institution of jihad. This justification of violent action with a religious concept, however, is based on a distinctly modern understanding of Islamic traditions. How can we comprehend this modern transformation of Islamic traditions? The essay traces the change in meaning which the concept of jihad has undergone in the course of the modernization of the Islamic world. Taking a genealogical perspective, it analyzes several stages of the re-interpretation of Islamic concepts since the nineteenth century upon which contemporary militant Islamists base their notion of jihad.

Sumario

Islamistas radicales justifican su lucha armada con ayuda de instituciones islámicas clásicas como la Yihad. Esta justificación de formas de acción violenta por un concepto religioso se basa, sin embargo, en una comprensión moderna de las tradiciones islámicas. ¿Cómo debe entenderse esta transformación moderna de las tradiciones islámicas? El artículo analiza el cambio de sentido que ha sufrido el concepto de Yihad a lo largo de la modernización del mundo islámico. En perspectiva genealógica, el artículo analiza algunas estaciones de la nueva interpretación de conceptos islámicos desde el siglo XIX, en la que está enraizado el concepto de Yihad de los islamistas radicales contemporáneos.

Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung¹

von Thomas Fornet-Ponse

1 Einführung

»Comparative theology is an exciting and quickly developing field, and a relatively uncharted one.«² Diese Eingangsbemerkung Clooneys in seinem Rezensionartikel von 1995 ist immer noch zutreffend. Zwar liegen mittlerweile auch einige Beiträge deutschsprachiger Theologen vor, die sich zum Teil den philosophischen Grundlagen einer komparativen Theologie widmen und damit wichtige Impulse für ihre Weiterentwicklung liefern.³ Unklar bleibt jedoch vor allem das Verhältnis zu religionstheologischen Fragestellungen, da diese einerseits in der Durchführung seltener thematisiert werden. Andererseits werden »Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie« bzw. als Ausweg aus einem Grunddilemma der Religionstheologie propagiert. Bei einer einschlägigen Tagung, die im Oktober/November 2008 stattfand, wurde sehr deutlich, wie unterschiedlich die unter dem Namen »Komparative Theologie« kursierenden Ansätze waren und dass es somit »die« Komparative Theologie bislang nicht gibt.⁴ Angesichts der großen Unterschiede zwischen den verschiedenen Ansätzen sollte man nicht annehmen, es könne sich in näherer Zukunft eine einheitliche Form komparativer Theologie herausbilden. Nichtsdestoweniger erscheint es geboten, zumindest in einigen Punkten eine Klärung herbeizuführen, wozu ich mit diesen Überlegungen aus der Perspektive interkultureller Philosophie und Theologie⁵ beitragen möchte.

Dazu beginne ich angesichts der genannten Vielfalt mit einer möglichst allgemeinen Bestimmung der Entstehung und des Anliegens komparativer Theologie, um anschließend die Verhältnisbestimmung von komparativer Theologie und Religionstheologie in den Blick zu nehmen. Auf dieser Grundlage plädiere ich schließlich für eine interkulturelle und interreligiöse Transformation der Theologie, wobei auch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen komparativer und interkultureller Theologie deutlich werden.

1 Ich danke den Teilnehmern und Teilnehmerinnen des Begleitseminars von Franz Gmainer-Pranzl herzlich für ihre wertvollen Anregungen.

2 Francis X. CLOONEY, *Comparative Theology: A Review of Recent Books*, in: *TS* 56 (1995) 521–550, 521.

3 Vgl. besonders Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, in: *ZKTh* 124 (2002) 294–311; DERS., *Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts*, in: *ZKTh* 130 (2008) 401–422; DERS.,

Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft, in: Reinhold BERNHARDT/Klaus von STOSCH (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 15–33.

4 Christiane TIETZ, *Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie*, in: BERNHARDT/STOSCH, *Theologie* (wie Anm. 3), 315–338, 315.

5 Gleichwohl in der deutschsprachigen katholischen Theologie die Terminologie »Theologie Interkulturell« in Frankfurt a. M. und Salzburg institutionell verankert ist und mit der adverbialen Syntax ausdrücken

möchte, Interkulturalität gehöre zu jeder Theologie (vgl. Ulrich WINKLER, *Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg – theologische Konzeption*, in: *SaThZ* 11 [2007] 58–73, 59), verwende ich wegen der Parallele zur interkulturellen Philosophie das Adjektiv. Vgl. auch Michael SIEVER-NICH, *Konturen einer interkulturellen Theologie*, in: *ZKTh* 110 (1988) 257–283 oder jüngst Claude OZANKOM/Chibueze UDEANI (Hg.), *Theologie im Zeichen der Interkulturalität. Interdisziplinäre Herausforderungen – Positionen – Perspektiven*, Amsterdam/New York 2010.

2 Komparative Theologie

2.1 Grundanliegen und Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen Ansätze

Eine erste, sehr allgemeine Definition komparativer Theologie bietet Clooney in seinem Beitrag zum *Oxford Handbook of Systematic Theology*: »the practice of rethinking aspects of one's own faith tradition through the study of aspects of another faith tradition«⁶. Die komparative Theologie will nicht apologetisch in der Begegnung mit anderen Religionen die eigene als überlegen darstellen, sondern ihre Erkenntnisse durch diese Begegnung in Frage stellen lassen und gegebenenfalls korrigieren. »Eine Theologie, die komparativ vorgeht, schenkt ihre Aufmerksamkeit parallelen theologischen Dimensionen einer oder mehrerer anderer religiöser oder theologischer Traditionen, wodurch Glaube und Glaubenspraxis untersucht und transformiert werden.«⁷

Wann komparative Theologie entstanden ist, lässt sich nicht exakt sagen; der Begriff ist zumindest seit dem 1700 erschienenen Buch *Comparative Theology; or the True and Solid Grounds of Pure and Peaceable Theology: A Subject very Necessary, tho hitherto almost wholly neglected* von James Garden verwendet worden. Garden allerdings untersuchte nur innerchristliche Differenzen, seine Prinzipien aber »are in spirit akin to some of the best comparative work in following centuries«⁸. Im 19. Jahrhundert firmierten unter diesem Begriff Bemühungen, die entweder eher der komparativen Religionswissenschaft zugeordnet werden können oder deutlich vom Anliegen geprägt waren, die christliche Religion als die absolute bzw. perfekte Religion darzustellen. Komparative Theologie ist somit in einem christlichen Kontext entstanden und wurzelt nach Clooney in den interreligiösen Erfahrungen der Missionare des 16. und 17. Jahrhunderts. Deren Überlegungen entstanden oft aus einem engen Kontakt mit Gelehrten oder Texten anderer Religionen. »Comparative theology shares this attentiveness to the particularities of other religious traditions and their concern for specific ways in which the Christian faith interacts with different faiths.«⁹ So sind z. B. die christlich-theologischen Überlegungen in den Schriften Roberto de Nobilis oder Jean Bouchets deutlich von ihrem Studium indischer Traditionen beeinflusst. Im 20. Jahrhundert verstärkt sich die bewusste Auseinandersetzung mit anderen Religionen, oft auch ohne den Terminus »Komparative Theologie« zu verwenden.¹⁰ Es zeigen sich zwei eng miteinander verbundene Grundanliegen dieser Art der komparativen Theologie: Zum einen sollen Gemeinsamkeiten der Religionen herausgefunden und dadurch gegenseitiges Verständnis und Frieden gefördert werden, zum anderen geht es um das, was man heutzutage meist »interreligiösen Dialog« nennt.¹¹

6 Francis X. CLOONEY, Comparative Theology, in: John WEBSTER/Kathryn TANNER/Iain TORRANCE (Hg.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford 2007, 653–669, 654.

7 Francis X. CLOONEY, Erklärung der Arbeitsgruppe »Komparative Theologie« der American Academy of Religion (AAR), in: *SAThZ* 11 (2007) 140–152, 142. Vgl. dazu auch Ulrich WINKLER, Zum Projekt einer Komparativen Theologie, in: Georg RITZER (Hg.), »Mit euch bin ich Mensch ...«. FS Schleinzer, Innsbruck 2008, 115–147, 132–139.

8 CLOONEY, Theology (wie Anm. 6), 655.

9 Ebd., 656. Vgl. zum Verhältnis von komparativer Theologie und Missionswissenschaft auch Norbert HINTERSTEINER, Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit, in: BERNHARDT/STOSCH, *Theologie* (wie Anm. 3), 99–120, 101–104.

10 Vgl. CLOONEY, Review (wie Anm. 1) sowie CLOONEY, Theology (wie Anm. 6), 657 für zahlreiche Beispiele.

11 Mit dieser interreligiösen Ausrichtung unterscheidet sich die komparative Theologie vom Vorschlag Exelers einer »vergleichenden Theologie«, zu der die Missionswissenschaft werden sollte. Denn

sein Vorschlag zielt auf den Dialog bzw. Vergleich der innerkatholischen (teilweise auch innerchristlichen) Theologien. Vgl. Adolf EXELER, Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft? Provozierende Anfragen eines Nichtfachmanns, in: Hans WALDENFELS (Hg.), »... denn ich bin bei euch« (Mt 28,20). Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute. FS Glazik/Willeke, Zürich u. a. 1978, 199–211; DERS., Wege einer vergleichenden Pastoral, in: Ludwig BERTSCH/Felix SCHLÖSSER (Hg.), *Evangelisation in der dritten Welt*. Anstöße für Europa, Freiburg 1981, 92–121.

Die komparativen Theologien im heutigen Sinne gehen über diese beiden Anliegen hinaus. So nennt Tracy zwei Verständnisse: Zum ersten ist sie eine Disziplin innerhalb der Religionsgeschichte, die Theologien verschiedener Traditionen vergleicht. Zum zweiten ist sie »a more strictly theological enterprise [...] which ordinarily studies not one tradition alone but two or more, compared on theological grounds«¹². Dazu werden zentrale religiöse Symbole in einer religiös pluralistischen Welt reinterpretiert, neue, aus der eigenen Tradition und dem Pluralismus gespeiste Grundlagen für theologische Interpretationen bereitgestellt, Fragen des religiösen Pluralismus explizit theologisch angegangen sowie die Tradition durch eine Hermeneutik des Verdachts und der Kritik und einer Hermeneutik der Wiederauffindung bewertet. Ähnlich kommt nach von Stosch unter Rekurs auf Ward und Wittgenstein »viel darauf an, die stumm vorausgesetzten Elemente des fremden oder des eigenen Weltbildes neu zu entdecken«¹³. Auch wenn die komparative Theologie vor allem religionstheologische Anliegen klären will oder sich diesem Problemhintergrund verdankt, sei sie nicht darauf zu beschränken. Vielmehr solle systematische Theologie insgesamt neu bestimmt werden, denn die Reflexion und Neuaneignung von Kernüberzeugungen der eigenen Tradition im Licht anderer Traditionen und Weltbilder sei für apologetische bzw. fundamentale Theologie unverzichtbar. »Man könnte vielleicht sagen: In einer globalisierten Welt ist fundamentale Theologie nicht ohne Inanspruchnahme komparativer Theologie möglich.«¹⁴ Wenn eines der vorrangigen Ziele komparativer Theologie darin bestehe, die eigene Tradition besser zu verstehen, dürfe dies nicht zu einer Instrumentalisierung anderer Traditionen führen. Daher gehe es nicht um Toleranz, sondern um Freundschaft und Wertschätzung. Dies ist nach von Stosch das Hauptziel: »Letztlich geht es ihr um Würdigung der Wirklichkeit und damit um eine adäquate Wahrnehmung und Wertschätzung des religiös Anderen.«¹⁵ Die verschiedenen Ansätze komparativer Theologie unterscheiden sich darin, ob vorausgesetzt wird, es gebe Wahrheit auch in den anderen Religionen, oder ob lediglich mit dieser Möglichkeit gerechnet wird.¹⁶

Auch Ward, dessen vierbändige komparative Theologie wohl als bestes Beispiel eines solchen Neuentwurfes systematischer Theologie gelten kann, betont die notwendige interreligiöse Natur heutiger Theologie und unterscheidet (wenn auch nicht absolut) zwischen konfessioneller und komparativer Theologie.¹⁷ Dies solle die komparative Theologie nicht aus dem konfessorischen Raum der Theologie entlassen, wodurch sie zur komparativen Religionswissenschaft würde. Zudem sei ihre Methodik theologisch, d.h. sie argumentiere aus der Innenperspektive des Glaubens. Gleichwohl verbinde sie mit ihrem Bekenntnisstatus eine große Offenheit gegenüber anderen Glaubenstraditionen. »Theologie muss nicht herabsetzende Apologetik sein.«¹⁸

Die Unterscheidung zwischen konfessioneller und komparativer Theologie wird von Clooney hingegen nicht geteilt. Denn ein Komparativist bleibe normalerweise und ver-

12 David TRACY, *Comparative Theology*, in: *The Encyclopedia of Religion* XIV (1987) 446-455, 446.

13 STOSCH, Herausforderung (wie Anm. 3), 404, vgl. 410f.

14 Ebd., 405.

15 Ebd., 411.

16 Vgl. die bei TIETZ, *Dialogkonzepte* (wie Anm. 4), 318-321 genannten Positionen.

17 Vgl. Keith WARD, *Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie*, in: BERNHARDT/STOSCH, *Theologie* (wie Anm. 3), 55-68, 57f;

DERS., *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford 1994, 40-49. Allerdings stellt sich die Frage, wie sich bei ihm komparative Theologie von komparativer Religionswissenschaft abgrenzt; vgl. Ulrich WINKLER, *Grundlegungen Komparativer Theologie(n)* – Keith Ward und Robert C. Neville, in: BERNHARDT/STOSCH, *Theologie* (wie Anm. 3), 69-98, 76-78. Stosch stimmt der Position Wards ausdrücklich zu, denn u. a. weil große Teile religiöser Deutungssysteme für diejenigen, die

ihm anhängen, nicht erkennbar seien, »braucht es komparative Theologen, die nicht konfessionell gebunden sind und so schonungslos den Finger in die Wunden konfessionell gebundener Theologie legen« (STOSCH, *Herausforderung* (wie Anm. 3), 416). Dies kann aber m. E. auch ein einer anderen Tradition verpflichteter Theologe tun, zumal es mir wie Clooney in Anbetracht der interreligiösen Orientierung der komparativen Theologie als im höchsten Maße fragwürdig erscheint, ob es möglich

mutlich notwendigerweise Mitglied nur einer Gemeinschaft; außerdem diene komparative Theologie wie andere theologische Disziplinen primär der eigenen Gemeinschaft. Die Vorgehensweise beschreibt er wie folgt: »One reads another tradition while remaining mindful of one's own; one brings to bear all the expectations and skills one has developed in one's home tradition, while keeping mindful of the ways in which this approach is necessarily different from and even inadequate to the tradition one is studying. Then, after a close reading and appropriation of the other, one reads again one's own, this time in accord with the affect generated out of one's study of the other.«¹⁹

Um komparativ sein zu können, müsse Theologie interreligiös, dialogisch und konfessionell (apologetisch) sein. Denn theologische Reflexion könne als allgemein menschliches Unterfangen angesehen werden und sei nicht nur auf das Christentum begrenzt, wenngleich der Begriff »Theologie« (in seiner heutigen Bedeutung) aus dieser Tradition stamme. Zudem solle mit der Verwendung dieses Begriffs für andere religiöse Traditionen nicht behauptet werden, alle Traditionen seien in gleicher Weise theologisch. Was aus dieser interreligiösen Perspektive gelernt werden könne, müsse dialogisch überprüft und erweitert werden. Dies könne zwar überlappen, aber auch konsekutiv erfolgen: »comparative attentiveness leads to dialogical accountability, to mutual learning, and thus to the constitution of a wider community of conversation and learning«²⁰. Kein Partner könne in dieser Dynamik letztlich bestimmen, was das Gespräch bedeutet und die andere Tradition nicht mehr als bloßes Rohmaterial eigener Interpretationen benutzt werden. Andererseits führe eine solche Theologie nicht immer wegen ihres dialogischen Charakters zu gegenseitiger Übereinstimmung und Verständigung, sondern könne konfessionell, sogar apologetisch bleiben. Der Dialog könne (und solle) sie aber zu einem vertieften Verständnis der eigenen Tradition führen und sie weiterhin in der Lage sein, Argumente für die Wahrheit ihrer Überzeugungen zu liefern. Ferner sei komparative Theologie praxisbezogen, wodurch die Textzentrierung westlicher Theologie auf andere Medien geöffnet werden könne.²¹ Als dialogisch verfasste Theologie nehme komparative Theologie immer konkrete Einzelfälle und spezifische Fragestellungen in den Blick und wolle keine Allgemeinaussagen über die Wahrheit religiöser Traditionen treffen.²² Daher könne sie auch nicht einfach der Traktatstruktur z.B. der christlichen Dogmatik folgen, sondern sei das Vorgehen prozesshaft. Schließlich folge aus der dialogischen Offenheit das Bewusstsein der Reversibilität und Fallibilität ihrer Urteile.

Für den komparativen Theologen folgt daraus ein hoher Anspruch an die Kenntnis der anderen Religion(en), obwohl umstritten ist, wie weit diese Kenntnis zu gehen hat. Einerseits wird gefordert, die andere Religion müsse seine »second first language«²³ geworden sein, andererseits meint man, es reiche aus, sich in hohem Maße in sie hineinversetzen zu können. Denn obwohl eine komparative Theologin im Idealfall mehrere Theologien studiert

ist, Theologie als Theologie ohne Bekenntnis zu einer Religion zu betreiben.

18 WINKLER, Projekt (wie Anm. 7), 131.

19 CLOONEY, Theology (wie Anm. 6), 659. »Komparative Theologie ist keine Theologie für den Dialog, sondern aus dem Dialog heraus.« (STOSCH, Herausforderung [wie Anm. 3], 409; STOSCH, Hauptaufgabe [wie Anm. 3], 27).

20 CLOONEY, Theology (wie Anm. 6), 661.

21 »Bisher galten Texte als bevorzugte Quellen der Komparativen Theologie. Künftig müssen noch stärker mündliche, symbolische, rituelle und andere Traditionen integriert werden.« (WINKLER, Projekt [wie Anm. 7], 132).

22 Dieser Aspekt wird besonders von Stosch betont: Vgl. STOSCH, Ausweg (wie Anm. 3), 307; DERS., Herausforderung (wie Anm. 3), 406f; DERS., Hauptaufgabe (wie Anm. 3), 20ff.

23 Winkler sieht die ersten Versuche Komparativer Theologie bei Personen,

die eine »second first language« erlernt haben, indem sie »sich so intensiv auf eine andere religiöse Tradition eingelassen haben, dass sie den Anspruchscharakter dieses Glaubens mit ihrem christlichen Glauben verbunden haben und zwei religiöse Bekenntnisse in sich vereinen konnten« (WINKLER, Projekt [wie Anm. 7], 133). Obwohl sich die weitere Entwicklung davon entfernt hat, sieht er es für die Zukunft der Komparativen Theologie als nötig an, zunehmend eine »second first language« zu erlernen. (Vgl. 138).

haben und in der Lage sein sollte, zwischen verschiedenen konfessorischen Innenansichten zu wechseln – oder sich in der fremden Tradition zumindest fast so gut wie in der eigenen zu bewegen – könne eine andere Perspektive niemals vollständig eingenommen werden.²⁴ Zudem wäre sonst der Kreis komparativer Theologen extrem klein.

Komparative Theologie in diesem Sinne ist primär im angloamerikanischen Raum zu verorten und mit Personen wie neben Clooney z. B. James Fredericks, Robert Neville oder Keith Ward zu verbinden. Bislang ist sie fast ausschließlich ein Unterfangen christlicher Theologen, was aber nicht ausschließt, in Zukunft könnten sich auch komparative Theologien anderer Traditionen ausbilden. Schon diese regionale Konzentration wirft die Frage nach der tatsächlichen interkulturellen Relevanz dieses Ansatzes auf. Im deutschsprachigen Raum dürften Klaus von Stosch und Ulrich Winkler die Hauptvertreter sein. Beide unterscheiden sich allerdings in ihrer Verhältnisbestimmung von komparativer Theologie und Religionstheologie.

2.2 Ausweg aus dem Dilemma der Religionstheologie?

So plädiert von Stosch vehement dafür, die komparative Theologie als Ausweg aus einem von ihm diagnostizierten Grunddilemma jeder Religionstheologie zu verstehen. Er nennt die »Vermittlung der Anliegen von Pluralismus und Inklusivismus in der Theologie der Religionen« sogar »[d]as wichtigste Ziel der komparativen Theologie«²⁵. Dieses Grunddilemma jeder Theologie der Religionen besteht »darin, daß dem (der christlichen Glaubenslogik immanenten) Wunsch nach Festhalten am Eigenen bei möglicher Anerkennung des Fremden in keinem der denkbaren religionstheologischen Modelle entsprochen werden kann«²⁶. Mit den Modellen sind die vier logisch bestehenden Grundoptionen hinsichtlich der Frage der Heilsvermittlung in den Religionen – Atheismus, Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus – gemeint.²⁷ Nach von Stosch geht es nicht darum, jegliche Andersheit wertzuschätzen. Es müsse aber zumindest denkmöglich sein, den Anderen als Anderen unbedingt anerkennen zu können. Ferner betont er den Zusammenhang der begrifflichen Möglichkeit der Anerkennung des Anderen mit der Möglichkeit der Wertschätzung seines religiösen Glaubens, weshalb nicht gesagt werden könne, der Andere als Person werde anerkannt, obwohl er einem falschen Glauben anhängt. Von den vier Modellen behalten nur Inklusivismus und Pluralismus beide Pole im Blick, allerdings nicht in ausreichendem Maße. Der Inklusivismus könne das Fremde nämlich nur als defizitäre Form des Eigenen und daher Andersgläubige und andere Religionen per definitionem nicht in ihrer Andersheit positiv wertschätzen. Der Pluralismus dagegen bemühe sich um eine genuine Wertschätzung, könne aber das genuin christliche Selbstverständnis

24 Vgl. STOSCH, Herausforderung (wie Anm. 3), 407, 420f; DERS., Hauptaufgabe (wie Anm. 3), 23ff. Kritisch sehe ich die von von Stosch erwogene Möglichkeit, sich rein durch Lektüre in ein fremdes Weltbild hinein-denken zu können. Vielmehr halte ich das Mitleben in dem fremden Weltbild für eine unabdingbare Voraussetzung. Lektüre kann die Erfahrung der Begegnung nicht ersetzen.

25 STOSCH, Herausforderung (wie Anm. 3), 411. Etwas irritierend wirkt es in dieser Hinsicht, wenn er auf der

gleichen Seite das »Hauptziel« der komparativen Theologie in der Würdigung der Wirklichkeit und adäquaten Wahrnehmung und Wertschätzung des religiös Anderen sieht.

26 STOSCH, Ausweg (wie Anm. 3), 295; vgl. DERS., Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001, 323; DERS., Der Wahrheitsanspruch religiöser Traditionen als Problem interkultureller Philosophie. Philosophische

Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Theologie der Religionen und komparativer Theologie, in: Claudia BICKMANN (Hg.), *Rationalität und Spiritualität*, Nordhausen 2009, 209–240, 210. Eine ähnliche Position der komparativen Theologie als Alternative zur Theologie der Religionen vertreten Fredericks und Hintersteiner. Vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, Limits and Prospects of Comparative Theology, in: Norbert HINTERSTEINER (Hg.), *Naming and thinking God in Europe today*. Theo-

nicht adäquat einholen, weil zu seiner Perspektive notwendig die Depotenzenierung der Christologie gehört. Vor diesem Hintergrund diagnostiziert er folgende Problemlage: »Wie kann die auf der Meta-Orientierungsebene bestehende Möglichkeit des Pluralismus und des Inklusivismus ohne Leugnung der Superioritätselemente der primären Orientierungsebene formuliert werden?«²⁸ Auf der Basis der Spätphilosophie Wittgensteins sieht er die komparative Theologie als Ausweg. Denn wegen des oft regulativen bzw. grammatischen Status' religiöser Glaubenssätze könne ihre Bedeutung nur an der menschlichen (Sprachspiel-) Praxis abgelesen werden. So ließen sich aus dem grundlegenden Glaubenssatz des Christentums, der Selbstmitteilung Gottes in Christus, die beiden Grundanliegen (eigener Unbedingtheitsanspruch – Wertschätzung des Anderen) deduzieren. Sie seien somit als regulative Sätze wechselseitig aufeinander angewiesen, das Grunddilemma bleibe aber bestehen. Der entscheidende Schritt zu einer Lösung bestehe nun darin, auch die grundlegenden Glaubenssätze des Anderen in ihrem regulativen Charakter zu sehen, wodurch man bislang verborgene Familienähnlichkeiten entdecken könne. Dies ermöglicht, die Anderen in ihrer Andersheit wertzuschätzen, »ohne ihnen die Bedeutung ihrer Autointerpretation abzusprechen, da sich die vordergründigen Verschiedenheiten von Auto- und Heterointerpretation vor dem Hintergrund von deren Verankerung in unserer (Sprachspiel-)Praxis als überwindbar erweisen«²⁹. Um die Familienähnlichkeiten zu entdecken, sei ein Dialog notwendig, der auch zu einer neuen Autointerpretation meiner selbst führen könne. Dieser Dialog könne letztlich nur individuell geführt werden, wenn Weltbilder tatsächlich individuell verschieden seien. Zudem folge daraus die Methodik komparativer Theologie, konkrete Einzelfälle bzw. spezifische Felder der Auseinandersetzung zu untersuchen und keine Allgemeinaussagen über die Wahrheit oder Heilsvermittlung einer oder mehrerer Religionen zu machen.

Damit geht es der komparativen Theologie um eine ganz andere Fragestellung als der Theologie der Religionen, weswegen es fraglich ist, ob sie tatsächlich als Ausweg aus dem Dilemma angesehen werden kann.³⁰ Denn zum einen muss das diagnostizierte Dilemma nicht bestehen, wenn eine christliche Theologie der Religionen nicht beansprucht, eine Vogelperspektive einzunehmen, sondern »eine Verantwortung christlicher Hoffnung im Kontext tiefgreifender Differenzen religiöser Traditionen, Sinnentwürfe, Heilsansprüche und Traditionen gelebter Wahrheit«³¹ entwickeln will. Ein religionstheologisches Konzept wie der Inklusivismus ist der Versuch, fundamentaltheologisch die unermessliche Vielfalt, Andersheit und Fremdheit der Religionen vom eigenen Glaubensstandpunkt aus zu verantworten. Das Bekenntnis zur Heilsuniversalität Christi entwertet diese Vielfalt nicht, sondern lässt sich von ihren Herausforderungen betreffen. Die primäre Argumentationsrichtung verläuft *ad intra*, insofern ein theologischer Gedankengang entwickelt wird, mit dem es Christen möglich ist, einerseits an der Einzigkeit und Heilsuniversalität Christi festzuhalten

logy in global dialogue, Amsterdam 2007, 493–505, 493f.

27 Vgl. dazu Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 62–95; DERS., *Limits* (wie Anm. 26), 494–498.

28 STOSCH, *Ausweg* (wie Anm. 3), 302. Vgl. ausführlich zur Kritik am Inklusivismus und Exklusivismus DERS., *Glaubensverantwortung* (wie Anm. 26), 327–345.

29 STOSCH, *Ausweg* (wie Anm. 3), 304f. Als konkrete Beispiele vgl. DERS.,

Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans, in: *ZKTh* 129 (2007) 53–74; DERS., *Christologie im Kontext der Religionstheologie*, in: *MThZ* 60 (2009) 42–50.

30 Das betont auch SCHMIDT-LEUKEL, *Limits* (wie Anm. 26), 501.

31 Franz GMAINER-PRANZL, »Partitur des Unermesslichen« – der »Polylog«

der Religionen als fundamentaltheologische Herausforderung, in: *ZMR* 90 (2006) 101–120, 112. Entsprechend versteht Winkler eine Religionstheologie als Begründungsdiskurs für eine komparative Theologie. (Vgl. Ulrich WINKLER, *Kniende Theologie. Eine religionstheologische Besinnung auf eine Spiritualität komparativer Theologie*, in: Friedrich Erich DOBBERAHN / Johanna IMHOF [Hg.], *Wagnis der Freiheit*. Perspektiven geistlicher Theologie. FS Imhof, Scheidegg 2009, 162–198, 193).

und andererseits dem universalen Heilswillen Gottes Rechnung zu tragen. Gerade wenn z. B. mit einer Volk-Gottes-Ekklesiologie die Kontinuität und enge Verbundenheit von Kirche und Israel betont wird, kann auf den Gedanken des auserwählten Volkes rekurriert werden, das nicht wegen irgendwelcher eigener Vorzüge auserwählt wird, sondern aus der Gnadenwahl Gottes heraus. Aber diese Gnadenwahl ist, wie Paulus in Röm 9-11 ausführt, kein Grund, sich über andere zu erheben; vielmehr ist nach jüdischem Verständnis die Auserwählung als Aufgabe für die Völker zu verstehen.³² Dies mag zwar hinsichtlich der religionstheologischen Fragestellung der Wahrheitsfrage wenig austragen, kann aber der Gefahr wehren, sich aufgrund eines Erwählungsbewusstseins anderen überlegen zu fühlen, und betrifft damit maßgeblich das Verhalten in der konkreten Begegnung. Gerade der unverdiente und gnadenhafte Charakter der Erwählung ermöglicht und fordert die Wertschätzung des Anderen in seiner Andersheit, zumal mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass die Gnade Gottes auch in dieser wirksam ist.

Zum anderen löst es eine Frage nicht, wenn sie sistiert wird – und gerade wenn die zum diagnostizierten Dilemma führenden Anliegen als Deduktionen des grundlegenden Glaubenssatzes verstanden werden können, kann man sich der aus ihrem Verhältnis zueinander ergebenden Frage nicht entziehen. Sie kann auch nicht ausschließlich auf der Einzelfallebene geklärt werden, zumal die konkreten Einzelfälle im Gesamt der jeweiligen religiösen Tradition gesehen werden müssen. Unter Rekurs auf Wittgenstein ist es zwar möglich, die vordergründigen Verschiedenheiten von Auto- und Heterointerpretation als überwindbar anzusehen, wenn in der Praxis Familienähnlichkeiten entdeckt werden. Allerdings dürfte eine Reduktion auf die Untersuchung der Praxis nicht ausreichen, da auch von Stosch nicht davon ausgeht, das im Glauben Gemeinde zeige sich vollständig und immer im im Glauben Gelebten. Zudem grenzt er sich explizit von einer Beschränkung der Glaubenssätze auf ihre regulative Funktion ab, da dies Fideismus sei.³³ Wegen dieses Überhangs des Glaubenssatzes gegenüber der Praxis sollte den ausdrücklich formulierten Verschiedenheiten von Auto- und Heterointerpretation vielleicht ein höherer Stellenwert zugedacht werden, auch wenn die Abhängigkeit dieser Sachaussagen von ihrem jeweiligen Weltbild nicht bestritten werden soll. Dann aber können sie möglicherweise doch nicht mit dem Hinweis auf Familienähnlichkeiten in der Praxis überwunden werden und bleibt die Frage nach der Vereinbarkeit des Unbedingtheitsanspruchs Christi mit der Anerkennung des Anderen (nebst seiner religiösen Überzeugungen) offen und virulent.³⁴ Aber selbst wenn man der Argumentation Wittgensteins folgt – was nicht zwingend ist, weil Bedeutung auch anders konzipiert werden kann –, stellt sich die Frage, ob der Andere wirklich in seiner Andersheit wertgeschätzt wird oder ich ihn nicht auch hier letztlich an meiner Position messe. Auf diese schon von Schärfl erhobene Kritik³⁵ hat von Stosch zwar entgegnet, die eigene Tiefengrammatik sei auch mir nie vollständig bekannt und genuine Andersheit in der Tiefengrammatik könne »dann als gleichwertig anerkannt werden, wenn sie funktional

32 Etwas salopp formuliert, haben die Heiden es nach gängigem jüdischen Verständnis auch viel einfacher, Anteil an der kommenden Welt zu erhalten, da für sie lediglich die noachidischen Gebote gelten. Vgl. dazu Klaus MÜLLER, *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*, Berlin 1998.

33 Vgl. STOSCH, Herausforderung (wie Anm. 3), 419; DERS., Wahrheitsanspruch (wie Anm. 26), 227 Anm. 44.

»Was der Glaube an die Gottessohnschaft Jesu Christi wirklich bedeutet, zeigt sich oft erst, wenn ich sehe, in welche Praxis er eingebettet ist.« (STOSCH, Herausforderung [wie Anm. 3], 403, Herv. TFP).

34 Selbstverständlich behauptet Stosch nicht, die Bemühungen Komparativer Theologie führten immer zur Würdigung der Alterität. Vielmehr sei auch der bleibende Widerspruch zu den regulativen Sätzen des Anderen denkbar. »Aber oft genug werden sie

dazu beitragen, dass ich erkenne, wieso ich das mir zuerst fremd oder gar abstoßend erscheinende Bekenntnis des Anderen aufgrund seiner Einbettung in seiner Praxis wertschätzen kann. Komparative Theologie kann durch Verlebendigung starrer Bekenntnisse zur Verflüssigung interreligiöser Fronten beitragen.« (STOSCH, Herausforderung [wie Anm. 3], 404.)

ähnlich leistungsfähig ist«³⁶. Die Suche nach funktionalen Äquivalenten behaupte dabei auf der regulativen Ebene keine versteckte Identität kognitiv-propositionaler Gehalte. Scheinbar kontradiktorische enzyklopädische Differenzen können aber aufgrund tiefengrammatischer Äquivalenzen als überwindbar angesehen werden. Dem ist zwar zuzustimmen, aber es räumt die Kritik nicht völlig aus. Denn auch die regulative Funktionalität bzw. die Tiefengrammatik bewerte ich nach meinen Maßstäben. Davon abgesehen läuft diese Konzentration auf die funktionale Leistungsfähigkeit Gefahr, einer Beschränkung von Glaubenssätzen auf eine regulative Funktion das Wort zu reden, was von Stosch aber als Fideismus ablehnt.

Zudem ist angesichts der von von Stosch als notwendig erachteten religionsextern begründeten und sehr formal zu entwickelnden Kriteriologie (vor allem nicht in die Missverständnisse des Relativismus, Fundamentalismus, Fideismus oder Rationalismus zu fallen) für die Bewertung von Religion bzw. bestimmten religiösen Überzeugungen zu fragen, auf welche Weise sie gewonnen wird.³⁷ Muss dazu nicht doch ein Metastandpunkt eingenommen werden, der von komparativen Theologen gerade vermieden werden soll? Geht es z. B. um Rationalitätsstandards, ist sorgfältig darauf zu achten, diese nicht zu sehr von einem westlich geprägten Rationalitätsverständnis her zu konzipieren. Problematisch erscheint auch die eurozentrisch geprägte Unterscheidung von Theologie bzw. Religion und Philosophie. Ohne sie dürfte es aber wesentlich erschwert sein, eine religionsextern begründete Kriteriologie zu gewinnen. Da von Stosch selber diese Probleme einer philosophisch gewonnenen Kriteriologie einräumt und verhindern möchte, dass Probleme wegen gemeinsam geteilter Grundüberzeugungen trivialisiert werden, plädiert er für den konkreten Dritten als Kontrollinstanz, der »mit Mitteln der Vernunft versucht, die im Dialog erzielten Ergebnisse zu hinterfragen«³⁸. Dieser Dritte könne auch ein Atheist oder Agnostiker sein.

Seine Kritik eines Inklusivismus wird nicht von allen Vertretern einer komparativen Theologie geteilt. Einige bekennen sich deutlich dazu oder sprechen von einer Vereinbarkeit. Aus Sicht eines mutualen Inklusivismus schreibt Bernhardt: »Beide Ansätze stehen nicht in einer Konkurrenz zueinander, sondern können in ein Verhältnis der Komplementarität gesetzt werden.«³⁹ Demnach stellte der mutuale Inklusivismus mit der systematisch-theologischen Rahmentheorie die Basis für die Auseinandersetzung mit Formen und Inhalten anderer Religionen bereit. Sofern der mutuale Inklusivismus strikt hermeneutisch verstanden werde und sich nicht auf eine klassische Grundposition der Modellbildung in der Theologie der Religionen festlegen wolle, sieht auch von Stosch eine Vereinbarkeit. Er bestreitet diese jedoch hinsichtlich des religionstheologischen Modells des Inklusivismus, denn im Unterschied zur herkömmlichen Form der Theologie der Religionen stelle die komparative Theologie die Wahrheitsfrage hinsichtlich bestimmter religiöser Überzeugungen nur in konkreten Sprachspielkontexten. Wenn Schmidt-Leukel und Rettenbacher fordern, es müsse auch über die Wahrheitsansprüche unterschiedlicher Religionen entschieden

35 Vgl. Thomas SCHÄRTL, Zu von Stosch: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, in: *ThRv* 100 (2004) 42–50.

36 STOSCH, Herausforderung (wie Anm. 3), 419.

37 Vgl. Klaus von STOSCH, Das Problem der Kriterien als Gretchenfrage jeder Theologie der Religionen. Untersuchungen zu ihrer philosophischen Begründbarkeit, in: Reinhold BERNHARDT/Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteils-*

bildung, Zürich 2005, 37–57. Früher aber meint er, wegen des regulativen Charakters religiöser Glaubenssätze sei es nicht vielversprechend, Kriterien ohne Bezug zur (Sprachspiel-)Praxis entwickeln zu wollen; vgl. STOSCH, *Ausweg* (wie Anm. 3), 309.

38 STOSCH, *Hauptaufgabe* (wie Anm. 3), 26.

39 Reinhold BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2006, 279. Vgl. auch Christian

DANZ, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005, 106f; Sigrid RETTENBACHER, *Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie*, in: *ZMR* 89 (2005) 181–194 sowie SCHMIDT-LEUKEL, *Gott* (wie Anm. 27), 93f.

werden, so sei diese Entscheidung »angesichts der Verwurzelung der Bedeutungsebene der Wahrheitsansprüche in partikulare Grammatiken schlichter Unsinn«⁴⁰. Das mag vor dem Hintergrund der philosophischen Grundentscheidung von Stoschs für Wittgenstein und dessen Bedeutungstheorie stimmen, nicht aber für jegliche Bedeutungstheorien, weswegen die Aussage in dieser Allgemeinheit überzogen ist.⁴¹

Aus den gerade geschilderten Überlegungen dürfte deutlich geworden sein, dass ich die These von Stoschs, wonach die komparative Theologie als Alternative zur religions-theologischen Modellbildung positioniert werden kann, nicht teile. Vielmehr kann ich mich der Verhältnisbestimmung bei Winkler anschließen, der unter Rekurs auf Clooney die komparative Theologie als Detailverfahren ansieht, das noch keine globalen religions-theologischen Urteile zu treffen vermag, aber auf Religionstheologie angewiesen ist, »insofern sie mit der pluralistischen Option ernst macht und sich anderen Theologien und Wahrheitsansprüchen lernbereit aussetzt«⁴². Somit orientiert er sich stärker an der Arbeitsgruppe »Comparative Theology« der American Academy of Religion⁴³ und sieht offene Fragen und Konstruktionsprobleme von Theologie und Religionswissenschaften als den Problemhintergrund, vor dem komparative Theologie verstanden werden kann: »Sie befreit sich von den Apologetikproblemen der Theologie und setzt statt religionswissenschaftlicher Objektivität und kulturwissenschaftlicher Einebnung von Religion auf teilnehmerorientierte Partizipation anderer Religionen.«⁴⁴ Zuvor hat er den Zusammenhang zwischen kontextueller Theologie und komparativer Theologie unter Rekurs auf die Entstehung des Instituts (seit 2006 Zentrum) für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen in Salzburg betont. So sieht er einen Bogen von der kontextuellen Theologie über die Theologie Interkulturell zur komparativen Theologie und verweist auf die Aufgabenbeschreibung der Institutsgründung, die fünf inhaltliche Aufgaben nennt: 1) Theologie Interkulturell; 2) Studium der Religionen; 3) Religionstheologie; 4) interreligiöser Dialog und 5) Komparative Theologie.⁴⁵ Während nach dieser Listung die komparative Theologie gleichberechtigt neben den anderen zu stehen scheint, sieht dies in der theologischen Konzeption des Zentrums anders aus. Denn vom Namen her bestehen die Hauptaufgaben in der Theologie Interkulturell und dem Studium der Religionen, wobei die komparative Theologie ähnlich wie Israel- und Religionstheologie zu den Aufgaben des Studiums der Religionen gezählt wird.⁴⁶ Vor dem Hintergrund meines auf Überlegungen Raúl Fornet-Betancourts rekurrierenden Plädoyers für eine interkulturelle Transformation der Theologie erscheint mir diese Zuordnung sachlich angemessener.⁴⁷ Dementsprechend sehe ich auch nicht eine interkulturelle Theologie (bzw. Theologie Interkulturell) als »Zwischenstation« auf dem Weg zu einer komparativen Theologie an, wie seine Rede von einem Bogen insinuiert. Vielmehr können manche Ausformungen der komparativen Theologie im Rahmen einer interkulturellen Theologie angesiedelt werden.

40 Vgl. STOSCH, Herausforderung (wie Anm. 3), 414.

41 Dies zeigt sich auch an der Bemerkung zu Schmidt-Leukel, wenn dieser die bei ihm vorausgesetzte Adäquationstheorie der Bedeutung aufgabe, werde deutlich, »dass die religionstheologische Urteilsbildung nicht auf Modellebene stattfinden kann« (STOSCH, Herausforderung [wie Anm. 3], 414). Anders dürfte es aber schon mit einer Kohärenztheorie der Wahrheit aussehen, die z. B.

Thomas Schärfl vertritt, u. a. weil sie »dem Gefüge der Glaubenssätze ... am meisten entspricht« (Thomas SCHÄRTL, *Wahrheit und Gewissheit*. Zur Eigenart religiösen Glaubens, Regensburg 2004, 142).

42 WINKLER, Projekt (wie Anm. 7), 139. »Komparative Theologie ist keine Alternative zur Religionstheologie, sondern beiden kommt eine unverzichtbare Aufgabe zu.« (DERS., Theologie [wie Anm. 31], 193).

43 Vgl. CLOONEY, Erklärung (wie Anm. 7).

44 WINKLER, Projekt (wie Anm. 7), 131.

45 Vgl. ebd., 119.

46 Vgl. WINKLER, Zentrum (wie Anm. 5), 59.

47 Vgl. ausführlicher als unten zu Fornet-Betancourts Überlegungen Thomas FORNET-PONSE, Interkulturelle Philosophie und Interreligiöser Dialog, in: *SaThZ* 12 (2008) 230-243, 236-240.

3 Interkulturelle Transformation der Theologie

Interkultureller Theologie geht es nach meinem Verständnis darum, ein bislang weitgehend eurozentrisch geprägtes Theologieverständnis vor dem Hintergrund der Erfahrung der Begegnung von Kulturen in der einen Weltkirche zu transformieren. Denn wenn das Volk Gottes in allen Völkern existiert, geht es nach dem II. Vatikanum »auch um die Reichtümer der eingewurzelten Teilkirchen und, so muß man fortfahren, um die Reichtümer der eingewurzelten Theologien«⁴⁸. Eine interkulturell transformierte Theologie ist auf den Dialog der verschiedenen kontextuellen Theologien hingeordnet, um so in einem polyphonen Prozess (auch und gerade der gegenseitigen Korrektur) die Wahrheit des Christusereignisses aus den verschiedenen kulturellen Perspektiven in den Blick zu nehmen. Damit tragen sie zu einer qualitativen Katholizität der Kirche bei. »Aus diesem Grund bedarf es [...] einer interkulturellen Theologie, die das Gespräch zwischen den Theologien in Gang hält und vermittelt, sowohl in Konfliktfällen als auch zum wechselseitigen Austausch.«⁴⁹ Es ist zwischen einem interkulturellen und einem interreligiösen Dialog zu unterscheiden, wobei die komparative Theologie stärker dem zweiten zuzuordnen ist. Dies legt nahe, ein komplementäres Verhältnis von komparativer und interkultureller Theologie anzunehmen.

Christliche Theologie steht vor der Herausforderung der Globalisierung und der (nicht nur friedlichen) Begegnung der Kulturen und Religionen. Kulturen und Religionen dürfen dabei nicht essentialistisch oder als fix abgegrenzte Einheiten verstanden werden; vielmehr treffen »offene Identitäten [aufeinander], deren Angehörige immer wieder entdecken, dass die *intern* gegebenen Variationen kultureller, religiöser und weltanschaulicher Art manchmal größer sind als die *externe* Invarianz«⁵⁰. Insofern ist es für manche Religionen nicht einfach, als einheitliche und identifizierbare Gruppe anderen Gesprächspartnern gegenüber aufzutreten.

Auch Theologie ist durch ihren jeweiligen Kontext und ihre Denktradition geprägt – insofern ist jede Theologie eine kontextuelle – und muss sich angesichts der gegenwärtigen Situation fragen, ob sie sich auf der Höhe ihrer theologischen Aufgabe in der konkreten Geschichte befindet. Dabei sind stark monokulturell geprägte Auffassungen darüber, was Theologie ist oder sein soll, »unzureichend für eine theologische Methode, die der wirklichen Geschichtlichkeit des Glaubens Rechnung trägt.«⁵¹ Ähnlich wie bei Vertretern der komparativen Theologie wird gefordert, die Vermittlung der Offenbarung wie auch der Erfahrung der Gnade in den erfahrbaren menschlichen Kulturen zu bedenken, so dass von der Wirklichkeit der Offenbarung als einer kulturell pluralen Wirklichkeit zu sprechen ist. Fornet-Betancourt stellt hinsichtlich der lateinamerikanischen Realität fest, »dass die Forderungen dieses Kontextes eine interkulturelle und interreligiöse Transformation der theologischen Tätigkeit in unseren Köpfen, unseren Arbeitsgewohnheiten, unseren Lehrweisen, unseren Institutionen etc. notwendig machen.«⁵² Diese Transformation ist wegen

48 SIEVERNICH, Konturen (wie Anm. 5), 264. Ähnlich plädiert Exeler für eine »vergleichende Theologie«, »in der die theologischen Reichtümer und »Charismen« der einzelnen Kirchen und Kulturkreise für die große katholische Einheit theologischen Denkens fruchtbar gemacht werden könnte.« (EXELER, Theologie [wie Anm. 11], 201).

49 SIEVERNICH, Konturen (wie Anm. 5), 266.

50 GMAINER-PRANZL, Partitur (wie Anm. 31), 105.

51 Maria PILAR AQUINO, Die theologische Methode der US-amerikanischen Latino/a-Theologie. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Theologie für das Dritte Jahrtausend, in: Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Glaube an der Grenze*. Die US-amerikanische Latino-Theologie, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 48–101, 52. Vgl. auch Orlando O. ESPÍN, Überlegungen zur Theologie der Gnade und Sünde, in: ebd., 236–274.

52 Raúl FORNET-BETANCOURT, El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina, in: DERS., *La interculturalidad a prueba*, Aachen 2006, 105–120, 107, meine Übersetzung hier und im Folgenden. Vgl. DERS., *Interculturalidad y religión*. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo, Quito 2007, 11.

des Kontextes der Theologie in Lateinamerika bzw. in den Prinzipien auch darüber hinaus notwendig. Denn das hervorstechendste Merkmal, die Faktizität des Pluralismus und der Diversität, Pluralität und Kulturunterschiede, gilt auch für einen westeuropäischen Kontext. Diese Wirklichkeit des kulturellen Pluralismus gehört zu den Bedingungen unserer geschichtlichen Kontextualität unserer gegenwärtigen Theologie, weshalb wir prüfen müssen, ob wir theologisch in der Lage sind, »uns verantwortlich mit den neuen Forderungen aus einer durch den kulturellen Pluralismus gekennzeichneten Realität auseinanderzusetzen.«⁵³ Da mit der Realität des kulturellen Pluralismus Alteritäten verbunden sind, muss Theologie nach ihrer interkulturellen Transformation fragen. Dies gilt weltweit und nicht nur für die christliche, sondern auch für andere Theologien – seien es die von Muslimen, Buddhisten oder Guaraní. Jede dieser Theologien kann selbstkritisch erkennen, dass sie durch ihre kulturelle Normalität daran gehindert wird, ihre Botschaft in einer wirklich universalen Perspektive zu formulieren. Religionen dagegen können m. E. durchaus eine universale Perspektive besitzen, ja müssen dies im Falle der monotheistischen Religionen wahrscheinlich auch. Aber deswegen ist eine bestimmte, in einer solchen Religion entstandene Theologie noch nicht notwendig universal.⁵⁴ Im Blick auf die theologische Landschaft bringt die Notwendigkeit einer solchen Transformation die theologische Normalität ins Wanken. Sie merkt im Dialog der Kulturen, in ihrer bisherigen Form nicht erschöpfend alle kulturellen Erfahrungen Gottes beachten zu können. Das entspricht auch der christlichen Überzeugung, der Glaube an die in Christus ergangene Offenbarung komme nicht aus einer einzelnen Kultur zustande, sondern durch einen Eingriff von oben. Das Pfingstwunder illustriert dies: »Die vielen Sprachen (Kulturen) verstehen sich im einen Geist. Sie werden nicht aufgehoben, sondern in einer Symphonie zusammengeführt.«⁵⁵ Insofern sollte auch Universalität nicht als universalisierende Ausweitung einer bestimmten menschlichen Tradition oder als Bemühen, das Eigene in die Bewegung eines abstrakten Universalen zu integrieren, verstanden werden. Stattdessen ist eine Universalität anzustreben, die nicht die Unterschrift einer konkreten Kultur trägt, sondern »die durch den Austausch zwischen allen Logoi der Menschheit erreicht werden und die sich so durch die Qualität der Interkulturalität auszeichnen soll«⁵⁶. Universalität kann in diesem Sinne als regulativer Begriff verstanden werden.

Demnach ist die interkulturelle Transformation der Theologie zum einen eine von außen kommende Notwendigkeit, zum anderen »eine interne Notwendigkeit, die nicht nur einer Erfahrung der Endlichkeit des ausgefeilten theologischen Diskurses entspringt, sondern auch auf gewisse Weise vorausahnt, dass im kulturellen Pluralismus und der Interkulturalität sich die sublimale Unendlichkeit des Wortes ankündigt, dessen Druck der Diversität jede kulturelle Grenze sprengt und jede Theologie zum fortdauernden *Exodus* zwingt.«⁵⁷ Das bedeutet nicht nur eine interkulturelle, sondern auch eine interreligiöse Transformation

53 FORNET-BETANCOURT, *quehacer* (wie Anm. 52), 108.

54 Angesprochen ist damit ein Grundproblem des Judentums, des Christentums und des Islams: »Obgleich sie sich an ein partikuläres geschichtliches Ereignis gebunden fühlen, einer partikulären Tradition zugehören, erheben sie doch einen universalen Geltungsanspruch.« (Hermann Pius SILLER, *Interkulturell Theologie treiben. Eine Reflexion, in: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 26 [2000] 353-379, 355).

55 Joseph RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. u. a. 2003, 67.

56 Raúl FORNET-BETANCOURT, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt a. M. 1997, 224.

57 FORNET-BETANCOURT, *quehacer* (wie Anm. 52), 111.

58 Ebd., 113.

59 Weitreichende Konsequenzen eines Dialogs mit anderer Theologie nennt z. B. Josef ESTERMANN, *Dios no es europeo, y la teología no es occidental*, in: Antônio SIDEKUM/ Paulo HAHN (Hg.), *Pontes Inter-culturais*. FS Fornet-Betancourt, São Leopoldo 2007, 41-60.

60 Dies betont auch SIEVERNICH, *Konturen* (wie Anm. 5), 278.

61 Wenn sich interkulturelle Philosophen in der Regel sehr kritisch zu diesen nivellierenden Tendenzen einer wirtschaftlichen Globalisierung

der Theologie, was nicht zu einer synkretistischen Theologie oder Religion führen soll, sondern – und hierfür könnte eine interkulturelle Theologie auf komparative Theologie rekurrieren – dazu, Theologie aus interreligiösen Erfahrungen heraus zu rekonfigurieren. Wenn ein Dialog der Kulturen nicht an der Oberfläche bleiben soll, muss er einen Dialog der Religionen und der Spiritualitäten einbeziehen. Die Notwendigkeit einer interkulturellen und interreligiösen Transformation der Theologie kann pneumatologisch mit der profunden und unerschöpflichen Diversität des Heiligen Geistes begründet werden. Diese hindert uns daran, Gott durch unsere partikularen Theologien einzuengen.

Nachdem Fornet-Betancourt eine solche Transformation als notwendig herausgestellt hat, skizziert er, wie sie – basierend auf dem Mysterium Gottes und seines Heilsplans – im lateinamerikanischen Kontext möglich ist. Der erste Schritt der Transformation besteht darin, eine Hermeneutik der eigenen Tradition aus der Beziehung zu den Traditionen des Anderen auszuarbeiten. Diese Hermeneutik »ist möglich kraft der gleichen Kontextualität des kulturellen und religiösen Pluralismus«⁵⁸. Da in diesem Pluralismus die verschiedenen Gesichtspunkte aufeinander bezogen sind, bekräftigt er die Diversität, indem er seine Begrenzungen anerkennt, weil er um die Beziehung zum anderen weiß und damit um die Notwendigkeit, die Universalitätsansprüche jedes kulturellen oder religiösen Universums in Beziehung zu setzen. So ermöglicht der Pluralismus eine Hermeneutik des Eigenen aus der Anerkennung der Beziehung zum Anderen. Der zweite Schritt besteht darin, die in den indigenen und afroamerikanischen Völkern des Kontinents verwurzelten kontextuellen Theologien zu entfalten.⁵⁹ Dieser Schritt hat kein direktes europäisches Äquivalent, aber der dritte, der darin besteht, eine christliche Theologie des religiösen Pluralismus in Lateinamerika zu entwickeln. Ebenso können auch der vierte, eine interkulturelle und interreligiöse theologische Methodologie zu entwerfen, und der fünfte, das Volk stärker in den Blick zu nehmen, in unserem Kontext adaptiert werden.⁶⁰

Auch einige Probleme dieser Transformation sollen nicht verschwiegen werden. Darunter fallen externe wie die die kulturelle Diversität nivellierende neoliberale Globalisierung⁶¹, aber auch interne, für die christliche Theologie z. B. ihre Verbindung mit der Missionsidee. Diese hat lange Zeit vorausgesetzt, die Mission bringe die wahre Religion und die wahre Theologie. Dies ist zu ändern: »Wie kann die missionarische Arbeit der christlichen Kirchen und derselben Universalität der christlichen Heilsbotschaft in diesem neuen Kontext des ernststen und wahrhaftigen Respektes angesichts des Faktums des religiösen und kulturellen Pluralismus umjustiert oder umgedeutet werden?«⁶² Ein zweites Problem hängt mit dem theologischen Paradigma der Inkulturation zusammen und besteht in einem monokulturellen Konzept der Universalität des Christentums. Eine interkulturelle Transformation der Theologie versucht dagegen weniger, in alle Kulturen zu intervenieren, sondern vielmehr, sich ohne Reserven auf die theologischen Potentialitäten zu öffnen, die der religiöse und

äußern, verurteilen sie nicht pauschal das ambivalent einzuschätzende Phänomen der Globalisierung, das allgemein als »Verdichtung und Beschleunigung grenzüberschreitender Beziehungen in unterschiedlichsten Bereichen wie der Politik, Ökonomie oder Kultur« (Michael REDER, *Globalisierung und Philosophie*. Eine Einführung. Darmstadt 2009, 7) charakterisiert werden kann.

62 FORNET-BETANCOURT, *quehacer* (wie Anm. 52), 117. In der Tat sind vor dem Hintergrund einer interkulturell transformierten Theologie Missionsverständnis und -praxis neu zu bestimmen, was in diesem Beitrag aber nicht mehr geleistet werden kann. Vgl. zur Entwicklung des Missionsbegriffs Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission*. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009 und zur Verbindung mit interkultureller Theologie DERS., *Konturen* (wie Anm. 5). Eine transformierte Theologie wäre

auch eine Missionstheologie, wenn Mission als Sendung verstanden wird. »Die ›Mission‹ der Kirche und ihr missionstheologischer Diskurs sind also nicht ein Hindernis für die interreligiöse Begegnung und die religionstheologische Reflexion, sondern deren Motivation, ja geradezu die Voraussetzung dafür, dass es nicht zu einer exklusivistischen Abwertung anderer Religionen kommt« (GMAINER-PRANZL, *Partitur* [wie Anm. 31], 119). Vgl. auch die Beiträge in *Mission Studies* 25 (2008).

kulturelle Pluralismus eröffnet. Insofern geht es um eine »kulturell-polyzentrische Weltkirche«. »Wer mit polyzentrischer christlicher Kirche den Gedanken der konsequenten solidarischen Anerkennung des Anderen in seiner Alterität verbindet, der braucht zwar sein Verständnis von Christentum nicht zur Disposition zu stellen, wohl aber muß er bereit sein, den Alleinvertretungsanspruch zu begraben.«⁶³ Ein drittes Problem besteht in einer dogmatischen Theologie, die – durch lehramtliche Verlautbarungen unterstützt – ein monokulturelles Konzept theologischer Rationalität vertritt, das durch eine interkulturell und interreligiös transformierte Theologie dekonstruiert werden kann. Das vierte Problem, die eigene Routine und Trägheit, liegt auf einer ganz persönlichen und konkreten Ebene. Ein gravierendes Hindernis für die interkulturelle und interreligiöse Transformation jeder Theologie ist die fünfte Schwierigkeit, wonach kulturelle und religiöse Differenzen als kontradiktorisch angesehen werden. Diese Widersprüche sind genauestens zu analysieren, besonders hinsichtlich ihrer Entstehung, wonach sie redimensioniert werden können aus »dem Dialog im Lichte eines größeren Horizontes, in dem sie sich bestenfalls einfach als das ›Gegen‹ offenbaren, das das Relief der ›Diktion‹ des Anderen ergibt.«⁶⁴ Dieser Umgang mit Differenzen unterscheidet sich deutlich vom Versuch, Differenzen auf enzyklopädischer Ebene wegen tiefergrammatischer Äquivalenzen als überwindbar herauszustellen.

4 Gemeinsamkeiten und Unterschiede interkultureller und komparativer Theologie

Was nun das Verhältnis einer so interkulturell und interreligiös transformierten Theologie zur komparativen Theologie betrifft, zeigen sich deutliche Gemeinsamkeiten, aber auch einige zentrale Unterschiede.

Die Gemeinsamkeiten bestehen in der Bereitschaft zur Transformation der eigenen Position aufgrund der Begegnung mit dem Anderen, der damit verbundenen epistemischen Bescheidenheit sowie einer ähnlichen Diagnose der Herausforderungen des Pluralismus für die Theologie, die als ganze zu transformieren ist. Jedoch bedenkt eine interkulturelle Theologie nicht nur die Herausforderungen des religiösen Pluralismus, sondern auch des kulturellen. Damit kann sie nicht nur der Multidimensionalität der Wirklichkeit besser Rechnung tragen, sondern auch dem Umstand, dass nicht in jeder Kultur zwischen Theologie und Philosophie unterschieden wird. Ferner können manche religiöse Unterschiede durch ihren kulturellen Kontext besser verstanden werden, wenngleich die kulturellen Unterschiede innerhalb einer Religion und die religiösen Unterschiede innerhalb einer Kultur zu beachten sind.

63 Raúl FORNET-BETANCOURT, Überlegungen zu einigen hermeneutischen Voraussetzungen für den Dialog der Ortskirchen im Kontext eines pluralen Christentums, in: Ludwig BERTSCH (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt*. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen, Freiburg i. Br. u. a. 1991, 23-29, 29. Siehe auch Johann Baptist METZ, Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche, in: *ZMR* 70 (1986) 140-153.

64 FORNET-BETANCOURT, *quehacer* (wie Anm. 52), 119.

65 Franz GMAINER-PRANZL, *Heterotopie der Vernunft*. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls, Wien 2007, 367, Herv. im Original.

66 Vgl. dazu FORNET-PONSE, *Philosophie* (wie Anm. 47), 240-243.

67 Virgil ELIZONDO, Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen theologischen Dialog, in: *Conc (D)* 20 (1984) 18-25, 24. An diesem Punkt wäre die Wortwahl der theologischen Konzeption des Salzburger Zentrums zu kritisieren, wenn dort von einer »neue[n] multikulturellen Identität des Christentums und der Katholischen Kirche« (WINKLER, *Zentrum* [wie Anm. 5], 66) die Rede ist. Denn Multikulturalität setzt die Begegnung der Kulturen nicht im gleichen Maße wie Interkulturalität voraus.

Auch erhebt eine interkulturelle Theologie nicht den Anspruch an ihre Vertreter, sich zwischen verschiedenen Positionen hin- und herbewegen zu müssen; es ist nur die Bereitschaft gefordert, sich auf den Dialog mit dem Anderen einzulassen und dadurch auch die eigene Position infrage stellen zu lassen. Gleichwohl sind die dialogische Komponente und die Notwendigkeit der Begegnung bzw. des Zusammenlebens noch stärker ausgeprägt als in der komparativen Theologie, deren Vertreter sie auch nicht einhellig als unabdingbar ansehen. Denn der interkulturelle Diskurs soll partizipativ, d. h. als Teilnahme der anderen erfolgen und nicht dadurch, dass sich eine Kultur in die andere »einfühlt« oder »hineinversetzt«. »Wer also Philosophie [oder Theologie, TFP] auf interkulturelle Weise betreibt, möge sich sagen lassen: *Betrachte deinen philosophischen Beitrag als Stimme in einem polyphonen Chor, der keinen Dirigenten hat.*«⁶⁵ Da es in diesem Chor nicht darum geht, die eigene Position aufzugeben, sondern in einem Prozess zur als Solidarität verstandenen Universalität beizutragen, ist die Unterscheidung zwischen konfessioneller und komparativer Theologie aus interkultureller Perspektive zu kritisieren. Im Zentrum steht das »inter« der konfessionellen Positionen und nicht ein Vergleich, der beansprucht, außerhalb der Differenzen oder über ihnen stehend zu erfolgen. Die Betonung des »inter« ist auch eine klare Absage an relativistische Positionen, die Kulturen und Religionen als isolierte Größen ansehen. Deswegen können Überlegungen einer interkulturell transformierten Theologie auch zur theologischen Begründung der Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs angeführt werden und setzen dabei eine Entscheidung für einen Inklusivismus im oben beschriebenen Sinne als fundamentaltheologische Reflexion auf das Faktum der Diversität und seiner Herausforderungen für ein angemessenes Verständnis der Einzigkeit Christi voraus. Schließlich gehören in vielen Religionen der Absolutheits- und der Wahrheitsanspruch zum eigenen Selbstverständnis und dürfen beide deshalb nicht aus dem Dialog ausgeklammert werden.⁶⁶ Da interkulturelle Theologie auf den Dialog und die solidarische Universalität der Kulturen angelegt ist, beinhaltet sie auch bei der Überzeugung der Richtigkeit der eigenen Position die angemahnte Wertschätzung des Anderen, was in einem weiteren Schritt auf eine interreligiös transformierte Theologie angewandt werden kann. Des Weiteren hat die komparative Theologie fast ausschließlich andere religiöse Traditionen im Blick, wohingegen eine interkulturelle Theologie auch den innerkirchlichen interkulturellen Dialog betreffen und somit zum Projekt einer kulturell polyzentrischen Weltkirche beitragen kann. »Das Ziel eines authentischen interkulturellen theologischen Dialogs besteht nicht darin, daß man seine eigene Meinung für die eines anderen preisgibt, sondern darin, daß die gesamte katholische Kirche in Einheit und Universalität wachsen kann.«⁶⁷

Insofern die interkulturelle Transformation der Theologie als notwendige Konsequenz der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens der interreligiösen sachlich vorausgeht, aber wegen der engen (wenngleich nicht kongruenten) Beziehung von Kulturen und Religionen eng mit ihr verbunden ist, argumentiert eine interkulturelle Theologie grundlegender als eine komparative Theologie. Daher sind die Bemühungen einer komparativen Theologie (ohne die Differenzierung zwischen komparativer und konfessioneller Theologie zu übernehmen) im Rahmen einer interkulturellen und interreligiösen Transformation der Theologie zu verorten.

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird eine Verhältnisbestimmung komparativer Theologie und interkultureller Theologie unternommen, wobei religionstheologische Fragestellungen im Vordergrund stehen. Angesichts der großen Vielfalt an Ansätzen komparativer Theologie wird zunächst ihre Entstehung und ihr Anliegen möglichst allgemein bestimmt, um anschließend die unterschiedlich vorgenommenen Verhältnisbestimmungen von komparativer Theologie und Religionstheologie zu untersuchen. Vor diesem Hintergrund wird abschließend für eine interkulturelle und interreligiöse Transformation der Theologie plädiert, was auch Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen komparativer und interkultureller Theologie zeigt.

Abstract

This article deals with determining the relationship between comparative theology and intercultural theology with an emphasis on questions from the area of the theology of religion. In view of the great diversity of approaches in comparative theology, the author first identifies the origin and the concerns of comparative theology in a general way in order to subsequently examine the variously formulated determinations of the relationship between comparative theology and the theology of religion. Against this background and in conclusion, the article argues for an intercultural and interreligious transformation of theology which also points out the similarities and differences between comparative theology and intercultural theology.

Sumario

El artículo intenta presentar la relación entre la teología comparativa y la teología intercultural, con especial atención a las cuestiones de la teología de las religiones. Ante la gran pluralidad de esbozos de una teología comparativa, primero se presenta su origen y su meta de una manera más bien general; seguidamente se analizan las diferentes formas de relación entre la teología comparativa y la teología de las religiones. En este contexto, el artículo aboga finalmente por una transformación intercultural e interreligiosa de la teología, lo que muestra también las semejanzas y las diferencias entre la teología comparativa y la intercultural.

Christian - Muslim Relations Some Historical Remarks from a Christian-Syriac Perspective

by Jobst Reller

1 Preliminary remarks

Might history of Syriac Christians teach relevant insights for contemporary encounter and dialogue of Christians and Muslims? This article is inclined to believe that - displaying on the one hand historical attitudes about Muslim rule before 1300 AD in books of Christian-Syriac authors and pointing to the instance of a common scholarly language based on Aristotle in the 9th century on the other hand.¹ The author is fully aware of the fact that all the historical material originates from times passed away and is not apt to be copied or applied to modern political more or less pluralistic societies in a simple way. The historical details unfolded here are mostly unknown in the West, but deserve to be taken into regard in order to avoid simplifications. Current public debates on integration in Germany f. ex. seem to be confined to contradictory statements whether Islam »belongs« to present Germany or not. The respective answer seems to correlate with attitudes uniting people from all political parties who intend to defend privileges. Cultural and political interaction between Islam and Christianity in Europe throughout the centuries is not paid attention to in an adequate way. But this subject would deserve to be dealt with in another article. The mere debate underlines the relevance of more profound knowledge about Christian Muslim relations.

Some facts about Christians under Muslim rule in the Orient should be kept in mind before hand:

- ♦ The proportional share of Christians in the total population in the Near East varied regionally around 1200 AD. Christianity had faded away in the Arabic regions by force before 800 AD because of Islam as national religion of the Arabs. This is deplorable from a modern perspective. Christianity remained to be the religion of the majority in former Greek-, respectively Syriac speaking regions until 900 AD in northern Mesopotamia.

- ♦ Arabic became the vernacular language at the same time – around 900 AD.²

1 Cf. Jobst RELLER, Christian Views of Muslims before 1300 AD. Some remarks on Christian-Muslim-relations, in: *Ostkirchliche Studien* 59 (2010) 55-69. The author started to develop the article during his dissertation work at the University of Göttingen. A gathering of Church leaders from Southern Sudan in Hermannsburg / Germany in Dec. 2004 offered an opportunity to present the ideas, at that time envisaging the division of Sudan, which has come true in 2011. The discussion with the Church leaders tended to generalize specific events and stereotypes and to integrate them in a negative image of Islam as cruel, in-

tolerant, abusing political and legal power for religious subjection. Many Church leaders used this »enemy« as framework for their own contextual national Christian theology in Southern Sudan. Intermingling politics, economy, nation and religion obviously occurred on both sides and blocked chances for dialogue. The author did not want to ignore specific Islamic atrocities – which deplorably happened too both in history and present times, but provide a more diversified image opening for encounter and dialogue.

2 Sidney H. GRIFFITH, Answering the Call of the Minaret: Christian Apologetics in the world of Islam, in: *Redefining Cristian identity*. Cultural interaction in the Middle-East since the rise of Islam, ed. by J. J. VAN GINKEL / H. L. MURRE-VAN DEN BERG / T. M. VAN LINT (OLA 134), Leuven / Paris / Dudley, MA 2005, 91-126, 94: 850 AD; ID., From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and early Islamic Periods, in: ID., *The Beginnings of Christian Theology in Arabic* (Variorum Collected Studies Series), Ashgate 2002, V.

- ♦ Christianity remained to be an important religion until 1300 AD in many regions, although Christians were underprivileged, and a remarkable share of Christians chose to become Muslims because of social advantages.
- ♦ Persecution and harassment occurred occasionally and locally.³

2 Michael the Great

Most information about Oriental, especially Syriac and Arabic Christians in Mesopotamia from 632 through 1200 is provided by Michael, Patriarch of Antioch in Syria from 1166-1199 AD, one of the great Syriac historians. The exact date of his birth is not known. But as he had been abbot of the famous monastery of Bar Sawma since 1156 AD it is reasonable, that he was born around 1130 AD. The monastery was situated between Samosata as capital of Kommagene and Melitene, today Malatya, capital of Kappadokia, on a hill close to Nemrud Dag in Southern Turkey. Michael the Syrian – as he is called – used the monastery as patriarchal residence beside the residence in Amid, today Diyarbakir. The monastery was situated not far away from the border of the former county of Edessa, erected by Christian crusaders around 1098 AD. Michael lived in the times of the crusades, when Western and Eastern cultures both benefited from each other – f. ex. by introducing Arabic numbers in the West –, but also clashed ultimately with connotations still effective today.

Christian crusaders had conquered Jerusalem and large territories in the Near East in 1099 AD. All this happened with cruel brutality. Reading both Pope Urban II sermon and the reports about the siege of Jerusalem one can not prevent the impression, that war had got a religious connotation including annihilation of non-Christian religions. The county of Edessa was abandoned by Emir Zengi in the days, when Michael grew up – the first crusader state to disappear in 1144 AD. North of Bar Sawma Turkish tribes, called Rum-Seldshuks, had been ruling since 1071 AD. They had embraced Sunnite-Islam. South of Bar Sawma remnants of the old Abbasid caliphate of Baghdad regained power. One may conclude: Michael had to lead the Syrian Orthodox Church under mostly Muslim governments of different nations in times of civil war. The Muslim governors were not able to establish law and order.

The monastery of Michael had to be constructed as a fortress in these days. Situated on the summit of a hill, four watchtowers were erected between 1069-1183 AD, mainly not to fight the government, but to keep off criminal gangs of robbers – mostly made up by the newcomers in the region – the Kurds. When the monastery burned down on the 30th of July 1183 AD Michael was able to reconstruct it in a more excellent shape than before.⁴

The regions in focus had been affected by wars and times of absence of war (which does not mean peace!) since the 10th century, when the Christian emperor of Constantinople had regained control for some time. In fact the absence of government-authority was the

3 Wolfgang HAGE, *Die Syrisch-Jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1966, 76ss; Jobst RELLER, *Mose bar Kepha und seine Paulinen-auslegung nebst Edition und Übersetzung des Kommentars zum Römerbrief* (Göttinger Orientforschungen I Reihe Syriaca 35), Wiesbaden 1994, 54ss (reference to the classic studies of Jean Maurice Fiey on the history of the Church in Syria).

4 Peter KAWERAU, *Ostkirchensgeschichte I. Das Christentum in Asien und Afrika bis zum Auftreten der Portugiesen im Indischen Ozean*, Löwen 1983, 132ss.

5 Friedhelm WINKELMANN, *Die Kirchen im Zeitalter der Kreuzzüge* (11.-13. Jahrhundert; Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/10), Leipzig 1998, 75ss (2nd rev. edition).

6 Wolfgang HAGE, *Das Christentum im frühen Mittelalter* (Zugänge zur Kirchengeschichte 4), Göttingen 1993, 49ss.

7 *Chronique De Michel le Syrien, Patriarche Jacobite D'Alexandrie* (1166-1199) I-IV, ed. syr./tr. fr. by J. B. CHABOT, Paris 1899-1910. 8 *Ibd.*, 119 (*Chronique* 16,1 Vol. 3, 222).

real effect and this resulted in flourishing criminality both from Christian and Muslim sides. This meant decay also within the Church, low education standards among the priesthood, low moral standards among them and the Christian laity. Intrigues by Christians trying to gain advantages for themselves were eagerly used. It did not play a role, whether one might betray a Christian by a Muslim or vice versa.⁵

It is astonishing, that Christian theologians like Michael could use these deplorable political circumstances to inaugurate a rebirth of Christian Syriac culture which would last for approximately 200 years. There was no support from the Churches in Byzantium, in the Latin crusader-states or in the Armenian kingdom of Kilikia. Muslim rulers North or South of Bar Sawma didn't hinder this development. Christian culture in the Near East would flourish unto that time in history, when Mongolian rulers like Timur Lenk, Tamerlan, Timur the Lame, 1369-1405 AD, discovered Islam as political ideology for their empire around 1400 AD.⁶

It may be concluded that Syriac Christians did not have the same privileges like Muslims since the beginning of the caliphate, having to pay »head-tax«. It's clear, but not just from the perspective of today, that Arabic Christians because of their nationality and language had been forced to accept Islam by early Umayyad Caliphs, 661-750 AD. It's clear that embracing Islam only was allowed in a one-way direction. But Christians lived generally with local and religious autonomy under Muslim governors in spite of continuous political clashes for quite a long time, more than 700 years.

One has to keep in mind, that it were Christians from the West who invaded the Holy Land in 1099 AD by military forces and that they did not intend to leave again, but to conquer and turn the Near East into a colonial empire. Aspects of militant Islam have to be seen in this context. Holy-War-Concepts were developed on both sides.

3 Michael's views on Christianity and Islam

Michael is known as promoter of Syriac culture, reformer of the Syriac liturgy. In this context he is focussed as historian. His history of the Church is large, contained in 4 volumes in the modern Syriac-French edition by J. B. Chabot.⁷ Friedhelm Winkelmann⁸ summarizes Michaels view on his times in his recent history of the crusades: »The Syriac Monophysites had regarded the orthodox Byzantines as enemies ever since the 6th century. The image of Byzantium taken from these views was also effective with regard to the crusades. One emphasized that the Byzantines never had been trustworthy. The crusaders were only blamed for one thing, i. e. that they had intended to conquer Constantinople from the very beginning. The following quotation from the work of Michael the Syrian expresses this attitude clearly: <The Franks, that is the Romans, who conquered Antioch and Jerusalem, had bishops in their states. Bishops of our Church were right among them without being persecuted or harassed. Although agreeing with the Greeks in the doctrine of the two natures (of Christ), the Franks distinguished themselves from them in many aspects of doctrine anyway, as they did in many customs. ... They never caused troubles in doctrinal issues (for us) – not even in order to achieve a common creed for all nations and languages of Christians, but regarded everybody as a Christian, who venerated the cross – without inquisition or investigation. The Turks themselves, who had occupied most of the countries, inhabited by Christians, had no knowledge of the holy mysteries and regarded Christianity as heresy, they did usually neither check the creeds, nor persecute anybody on account of his creed, as the Greeks did, an evil and heretical nation.>«

Byzantine Orthodoxy is regarded as an imperial ideology, Western Latin Christianity is not perceived in that way by Michael. With a closer look at the West he would have seen that Christianity is an imperial ideology there also. When the crusaders took Constantinople in 1204 AD, their attitude against the Oriental Christians changed dramatically. But this happened 5 years after Michael's death. Michael recalls only one attack by Franks on his monastery. Count Joscelin II of Edessa attacked Bar-Sawma together with Armenian soldiers in 1148 AD in order to rob its possessions. But Michael states, that not all the Franks cooperated. This was an action by a warlord, deprived of his county, motivated by wealth, not by religion.⁹

In spite of this basic view Michael tries to be fair against Byzantine political action. When the Byzantine emperor is defeated by the Seldshuk Sultan Qilig Arslan II close to Myrokephalaion in 1176 AD, Michael states:¹⁰ »This was the deplorable end of the raid of the Greek emperor. Who would not confess, that nothing on earth happens without consent from above according to inexplicable plans?« He reflects the basic conviction of Oriental Christians and probably Muslims also who trust in the guidance of God, the almighty creator and Lord of history – whether it favours or hinders them for the moment. Naturally God's action is in charge of Muslim action, too.

The Sunnite Turks or Seldshuks are nothing but a political power not interested in religious oppression in spite of their different religion. Michael knows their history and their customs. He identifies them with Gog and Magog in the Apocalypse of John, the last book of the bible, saying, that the Muslim nations play their part in Gods eschatological history.¹¹

When emir Zengi seizes Edessa in 1144 AD, Michael bursts out into lamentations: »Oh, what a sad report! The city of Abgar, the friend of Christ, trodden under their feet because of our sins, the priest murdered, the deacons slaughtered, the sub-deacons annihilated, the temples robbed, the altars destroyed! Woe, what a deplorable event!« But Michael knows: All this happened for our sins. We Christians started aggression, now we have to stand cruel reactions, which do not make any difference between Oriental Christians and others.¹²

One may conclude: Michael regards Christian Byzantium as never trustworthy in its political actions. His Church had to endure too much persecution by these Christian brothers, making orthodoxy the ideology of their empire. The Christian Franks were invaders like others, as long as they were tolerant. The same view is applied to the Muslim Sunnite Turks! The issue is not religion in the first run, but power.

But all history is confined in God, whose thoughts are higher than human ones. Michael regards setbacks as divine punishment of sins. One might ask, why Michael refers to Muslim empires in this mainly positive way? Michael is honoured by Sultan Qilig-Arslan in 1181 and 1182 AD, Sultan Saladin remains neutral during the schism when Theodore bar Wah-

9 Ibid., 69 (*Chronique* 17,9; 21,2; 19,7, vol. 3, 283-288, 391-393, 340-342).

10 Ibid., 113 (*Chronique* 1,1; 20,5, vol. 1,2; 3, 372, 352).

11 Ibid., 43 (*Chronique* 14,1-5, vol. 3, 149-157).

12 Ibid., 56 (*Chronique* 17,2; vol. 3, 2615).

13 *Chronique*, vol. 3, 404; D. WELTECKE, *Die Beschreibung der Zeiten von Mor Michael dem Großen* (1126-1199) (CSCO 594 Subs. 110), Louvain 2003, 125.

14 *Chronique*, vol. 3, 359; Peter NAGEL, Michael I. † 1199, in: *Syrische*

Kirchenväter, ed. by Wassilios KLEIN, Stuttgart 2004, 228-239, 233ss.

15 A mostly ignored fact, which was proved by Rudolf Abramowski from comparisons with Bar Hebrew in: *Dionysius von Tellmahre – Jakobitischer Patriarch von 818-845 – Zur Geschichte der Kirche unter dem Islam* (AKM XXV,2), Leipzig 1940: Michael preserves the Church history of Dionysius for the history before 843.

16 HAGE, *Christentum* (see note 6), 49 (*Chronique*, vol. 2, 412f).

17 Friedhelm WINKELMANN, *Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzung*

(*Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen* I/6), Leipzig 1994, 122 (*Chronique* 11,3, vol. 2, 412).

18 British Museum 861 Additum 17193, fol. 73r-75v, ed. by Francois NAU, *Un colloque du patriarche Jean avec l'Emir des Aparéens et faits divers des années 712 à 761*, in: *Journal asiatique*, Ser. 11, Vol. 5 (1915) 225-279; Johannes I. SEDRA, *Einleitung, Syrische Texte, Übersetzung und vollständiges Wörterverzeichnis*, ed. by Jouko MARTIKAINEN (Göttinger Orientforschungen Reihe 1: Syriaca), Wiesbaden 1991, 455.

bun (d. 1193 AD) grasps after the patriarchal dignity. Michael follows a tradition in Syriac historiography, but freely extends historical statements to his own times in spite of the fact that he did not experience grace alone by Muslim rulers. When Jerusalem is reconquered in 1187 AD by Saladin, Oriental Christians have to stand vengeance. Michael is also free to state: »To which extent Muslims were mocking at the persecuted Christian people, spitted to them and were unjust, in Damascus, Aleppo, Harran, Edessa, Amid, Merdin, Mossoul and in the rest of their empire, no word is able to express that.«¹³ He had been arrested by the emir of Mossoul Sayf ed-Din (»Sword of faith«) twice after 1174 AD because of intrigues, initiated by the schismatic bishop Denha-Iwannis of Qalliniqe. His apology in front of Sayf ed-Din proves both political loyalty and distinction of faith and political power: Three religious bodies exist side by side, based on their holy Scriptures, the Jews with the Torah, the Christians with the Gospel and the Muslims with the Koran.¹⁴ Michael was able to write history authentically representing both sides. No tendency of flattering authorities is likely.

4 Views about early Islam around 800 AD

Michael's attitude towards Muslim government is not a single phenomenon in Oriental Church History before 1300. Michael seems to represent the common view of his Church on Muslim rulers. He quotes in his book from the Church History of one of his predecessors, patriarch Dionysius of Tellmahre, on the chair of Antioch from 818 through 845 AD. Dionysius' book comes to an end in 843 AD and covers all the history from the rise of Islam after 632 AD. Dionysius holds the same views as Michael did 300 years later.¹⁵ Dionysius acted as patriarch when the Abbasid Caliphate was at its height. Best known is Harun ar-Raschid, who ruled from 786-809 AD as Abbasid Caliph in Baghdad. The classical collection of stories »lajla walajla«, »1001 nights« in German, became world literature, although most of the stories actually were taken from other oriental traditions.

Dionysius writes about the arrival of the Arabic forces after 632 AD: »The Lord of Revenge, who alone has power in all affairs and makes human empires decline, as he wants, [...] made the sons of Ishmael, (that is the Arabs), come from the country in the South, in order to set us free from the hands of the Byzantines. In spite of that that we had to suffer also at some degree [...], we gained quite a lot, because we were delivered from Byzantine cruelty, their evilness, their fury and their cruel eagerness against us. We were in peace then.«¹⁶

Muslim troops are regarded as those, who liberate Christians from their Christian brothers, and all that as clear revelation of Gods will in history. That Syriac Christians suffered from the Arabic troops also, does not diminish the role of the Arabs as liberators in Dionysius' view.

Dionysius puts things that way, that Syriac bishops prayed for the advancement of Arabic expansion before the Hegira: »Lord, observing the evilness of the Byzantines, looting cruelly our Churches and monasteries, where ever they rule, let the sons of Ishmael come from the South to deliver us from the hands of the Byzantines!«¹⁷

The statement of Dionysius is strong after 200 years of Muslim superiority. Dionysius himself must have had sources from that time at his disposal. There is at least one episode in early Syriac Church History which may shed light on Dionysius' sources. John Sedra served as Patriarch of Antioch from 630-648 AD, when Arabic forces seized Damascus in 635, Jerusalem in 637 and Antioch in 638.¹⁸ A manuscript, dated 874 AD and representing a collection of legal documents, reports a meeting between John and emir Umayr ibn Sa'd on 9th of May 644 AD. The emir invites the patriarch. One day is spent with the question

whether there is one law for all denominations of the Christians in the Gospel which may be proved from the Pentateuch or not. Although the emir requires the demonstration of the Christian laws in the Gospel or conversion to the Muslim law, the meeting is closed without final decision. It's obviously this report which was known to Dionysius too.¹⁹ Dionysius may add that the emir had decreed that crosses should be removed from the walls of the Churches and no longer be visible in the public. Dionysius emphasizes that Melkite Christians confessing the formula of Chalkedon regarded the Monophysite patriarch as their representative. Another detail, reported by Dionysius, is interesting, because two Arabic speaking tribes were present, the Tanuh Aqlaj and Tu'aj. The emir asked John to translate the Gospels from Syriac into Arabic without mentioning Christ's divinity, baptism or the cross.²⁰ John replies that he would not please God by changing the least dot or letter »jod« in the Gospel. John does not pay any attention to the presence of the armed forces of the emir. Dionysius preserves obviously a report about a very early but single attempt by a Muslim emir to annihilate the Christian faith. His way to adapt a Muslim concept of Law to the Gospel and demonstrate the exclusive priority of Islam in terms of reason had to fail because of different theological presuppositions. It's hard to imagine that this story lacking any contemporary analogy should have been made up later.²¹ It strengthens the credibility of Dionysius and his sources. The story matches with all what we know about Patriarch John Sedra's wide activities for Christological and hierarchical reorganisation of his West Syrian Church, although the »letter of Mar Yohannan (John) the Patriarch« may have served as an apology and redefinition of the Monophysite identity in the 8th and 9th century. It's typical for the earliest sources on the Arab invasion that endured hardship is exposed. One may refer to Patriarch Sophronios of Jerusalem (d. around 639 AD) and his Epiphany sermon from the mid 630's: »Why is the cross mocked? Why is Christ, who is the dispenser of all good things and the provider of this joyousness of ours, blasphemed by alien mouths ...«. ²² The fact that occasional endured hardship is mentioned underlines the astonishing aspect of the pro Arab option of Syriac Christians.

There is more evidence how Syriac Christians before Dionysius perceived the Arab conquerors. One would have to differentiate between primarily historical works, reports on dialogues and philosophical or theological treatises.²³ It's not useful to expose the whole range of evidence, but to reduce it to some examples.

19 *Chronique*, vol. 2, 431s.

20 Bruce M. METZGER, *Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966 (= Oxford 1964), 85; Metzger accepts a translation of the NT after the rise of Islam. More reluctant are Kurt and Barbara Aland, conceding nothing but an old Arabic translation of Ephrem the Syrian's Diatessaron: *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 1982, 199.

21 Against Georg GRAF, *Geschichte der christlich arabischen Literatur*, Vol. 1, Città del Vaticano 1944, 35. See also Arthur VÖÖBUS, *Reorganisation der Westsyrischen Kirche in Persien*, in: *Oriens Christianus* 51 (1967) 106-111, 106.

22 GRIFFITH, Answering (see note 2), 92 with reference to Hoyland; Gerrit J. REININK, The beginnings of Syriac Apologetic literature in response to Islam, in: *OC* 77 (1993) 165-187, 182, is more doubtful about early discussions motivated by primarily religious issues.

23 See the instructive survey in Sidney H. GRIFFITH, *Disputes with Muslims in Syria. Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)*, in: *IO.*, *The beginnings of Christian Theology in Arabic* (see note 2), V.

24 Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, 210s.

25 REININK, The beginnings (see note 22), 167.

26 Michael G. MORONY, *History and Identity in the Syrian Churches*, in: *Redefining Christian identity* (see

note 2), 1-33, 20, 32s; REININK, The beginnings (see note 22), 168 n. 17

27 Jan J. VAN GINKEL, The perception and presentation of the Arab conquest in Syriac Historiography: How did the changing social position of the Syrian Orthodox community influence the account of their historiographers?, in: *The encounter of Eastern Christianity with early Islam* (The history of Christian-Muslim relations 5), Leiden/Boston 2006, 180.

28 HAGE, *Kirche* (see note 1), 66ss.

29 Seppo RISSANEN, *Theological Encounters of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*, Åbo 1993, 9.

30 BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (see note 24), 269, with reference to *Chronique*, Vol. 2, 480, 490s, 449s.

31 RELLER, *Mose bar Kepha* (see note 3), 54.

While Dionysius represents the Monophysite or Jacobite side, one has to refer to John of Penkaye for the Nestorian side. He wrote a »Book of the central issues of the history of the world and time« in 15 books ending in 686 AD. Meditating the meaning of history theologically the course of world history is described.²⁴ John could identify Muhammad as the »guide« and the »instructor« of the Arabs, »to worship the One God, in accordance with the customs of the ancient law«. The Nestorian Patriarch Timothy I. was talking in a similar way one century later. But John of Penkaye is not flattering Muhammad: »the Barbarian kingdom of the Arabs was, in his opinion, called by God as a temporary tool of divine wrath«.²⁵ The biblical model, interpreting a setback as divine punishment for sin in order to provoke repentance and future correction, is exposed at a very early stage – on the same line as Dionysius and Michael do it later. It's likely that John recalls the peaceful period under Muawja I. (661-680 AD) in the more oppressive times of Abd al-Malik erecting the »Dome of the Rock« in Jerusalem in 691 AD. It's also likely that John may have hoped in an apocalyptic sense that the Second Arab Civil War would put an end to the Muslim Arab empire, as one might argue from the apocalypse of Pseudo-Methodios. But Bar Hebrew will express the same piety in the 13th century when Mongol forces put an end to the Abbasid caliphate. All these historical elements do not alter the fact that there is a continuity in Syriac views on Muslim authority through centuries.

Apparently Syriac Christians lived with relative autonomy in peace, although persecutions, harassment and pressure could occur locally and temporarily. There is consent about that in spite of differences in the historical judgement.²⁶ Patriarchs used government diplomas and police force in order to rebuke schismatic opponents! Recent research has pointed out that Muslim authorities were accepted as legitimate governments because of their power and strength. This happened on the foundation of Biblical models. Caliph Umar II, 717-720 AD, is said to have edited the so called constitutions of Umar.²⁷ They stated, that Christians f. ex. had to wear special clothes and were prohibited to carry arms during festivals, to use public baths during Muslim prayer times, to sell wine in the cities, to show crosses in the public and to arrange public processions, where a cross was carried around, that recently erected or rebuilt Churches had to be destroyed. But it is quite clear, that these prohibitions have not been applied except locally at certain times.²⁸ May be the famous Orthodox theologian John the Damascene had to leave the Umayyad court in Damascus because of these constitutions and did not decide to return later, although this might have been possible.²⁹ According to Dionysius Patriarch Elijah, 641-723 AD, was the first who was able to reside in Antioch after Severus of Antioch. Caliph Walid I had received him in Damascus in 720 AD and opened the way.³⁰

5 Aspects of Syriac Christianity and Islam in the 9th century

Dionysius himself tells some stories from his own time. A bishop of Tagrit, called Basilius, tried in 820 AD to collect head-tax not only from the Christian laity, but also from the Muslim citizens. The latter ones appealed to the caliph. Bishop Basilius had to flee. Military action was taken, in order to regain control in Tagrit. Many examples show, that military action was a reaction against local rebellions.³¹ The same bishop Basilius of Tagrit opposed the patriarch Dionysius of Tellmahre in the same year. The patriarch asked the caliph for assistance and got help. It seems that the Christians among themselves were sometimes less able to preserve peaceful relations between the different Christian parties than the

Muslim caliph. Many examples show, how Christians asked the caliph for intermediation in internal Christian debates!

Patriarch Dionysius accompanied several caliphs on journeys to Egypt. It's not unlikely that he tried to establish some kind of »imperial« Church in the Muslim empire of the Abbasids. The Coptic patriarch of Alexandria seems to have had similar intentions!³² And we know also another high cleric of the so called Nestorian Church, who had really good contacts with some of the caliphs in Bagdad, Catholicos Timothy I, 780-823 AD. A report about a religious dialogue with caliph al-Mahdi is preserved.³³ Al-Mahdi had enacted the constitutions of Umar locally, but Timothy I was able to rebuild some destroyed Churches and send missionaries to Yemen, India, Tibet and China.³⁴ Timothy I could expand the Nestorian Church. Timothy I had close relations to caliph Harun ar-Rashid, 786-809 AD. Caliph al-Mamun, 813-833 AD, one of the successors of Harun ar-Rashid, attended a Palm-Sunday mass in the upper monastery in Mossoul, a centre of Nestorian Liturgy. He was deeply impressed.³⁵ It's not likely that any patriarch or Catholicos would have had the idea to establish an »imperial« Church, if the relations to the Muslim emperor had been basically and generally difficult.

Some details from the history of the 9th century may be added. There is evidence,³⁶ that the Islamic law on apostasy was not applied when a girl from a Muslim family married into a Christian family. Bishop Moshe bar Kepha (d. 903 AD) at least interprets 1 Cor. 7, 14 in this regard: Non-believers are sanctified by their partners. One may suppose that there is a mixed population on the banks of the Tigris and an increasing number of mixed marriages between Christians and Non-Christians, i. e. Muslims also. Christians must not fear this, but try to prevent Christian women from getting married to non-believing husbands. The main intention is to convert non-believers to Christianity. Conversion to Christianity is obviously possible around 900 AD in Northern-Mesopotamia. Moshe refers to canonical decrees of the fathers. Nothing hints at Muslim persecution of Christians because of debates on true religion or conflicts originating from different customs in eating a. s. o.

This is true in spite of the fact that Caliph al-Mutawakkil, 847-861 AD, may have been the first one who tried to discriminate Christians more systematically by special clothes, hats and belts or building mosques within Christian cathedrals, which had been used simultaneously before. It's probable that he tried to remove Christian festivals from the public area. The constitutions of Umar II were already mentioned. Moshe bar Kepha tells the story of the Armenian Patrician Bagarat Bagratoony who tried to establish an independent Armenian empire because of weakness in the Abbasid Caliphate in 851 AD. Moshe is sure: Bagarat should have known from Astronomy that he did not act according to the will of God who would let the Arabic forces win.³⁷ But it took obviously some centuries, before Bar Hebrew

32 As Abramowski argued, *passim*.

33 BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (see note 24), 217; ed. by Alphonse MINGANA, Discussion with Caliph al-Mahdi, in: *Wood-broke Studies*, Vol. 2, Cambridge 1928.

34 RISSANEN, *Theological Encounters* (see note 29), 27, 236ss., emphasizes that the Abbasids favoured the more rationalistic concepts of Aristotle as basis for Islamic Theology. Philosophy should unite the multi-fold empire. This meant a change compared to the more traditionalistic

Umayyads, but also a link with the Christian contemporary theologians, using Aristotle themselves.

35 KAWERAU, *Ostkirchengeschichte* (see note 4), 127.

36 RELLER, *Mose bar Kepha* (see note 3), 55s.

37 *Ibid.*, 39-41. It was Ashod Bagratoony who managed to make Armenia independent in 887 AD.

38 *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901.

39 *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Lahore 1903.

40 *The Controversial Theology of Theodore Abu Qurrah* (c. 750-c. 820 A.D.), unpubl. Diss. the Catholic University of America 1978 and other contributions.

41 *Early Muslim dogma*, Malta 1981.
42 *Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965.

43 *The Metaphysics of Created Being according to Abu l'Hudhayl al'Alaf*. A Philosophical Study of Earliest Kalam, Leiden 1966.

could regard the constitutions of Umar II as common within the Muslim empires in the 13th century. But how would Christian regulations on special clothes for Jews in the West during the medieval ages have to be commented?

6 The Rise of Aristotelian Philosophy

Closely linked with traditional history of the 9th century is the history of philosophy. It's quite obvious that the philosophy of Aristotle more and more dominates as basic system of thought. Christian Theology in Greek and Syriac has adopted Aristotelian categories to quite an extent, Muslim Theology will do the same within the course of the 9th century as Byzantine Theology will do in the 11th century or Latin Western Theology in the 13th century. A scientific Theology developed beside traditional monastic Theology. It might be the case that now arising Muslim systematic Theology based on philosophy challenged the formation of Sunnite Theology as reaction - based on revelation. The systematic Theologians working on the basis of Aristotle were at least referred to as »Mu'tazilites« by their pious opponents, i. e. the deviators, who leave the (right) way, because they ended up by conclusions like f. ex. that one that the Quran was created.

The crucial point with Christian-Muslim interactions in Theology during the early reign of the Abbasids in research seems to be the question of direct dependence and chronology. On the one hand scholars like T. J. de Boer,³⁸ Duncan B. Macdonald³⁹ and Sidney Griffith⁴⁰ argued for a more or less polemical Christian origin of Islamic Theology, on the other hand Michael Cook⁴¹, Michel Allard⁴², Richard M. Frank⁴³, W. Montgomery Watt⁴⁴ and Joseph van Ess⁴⁵ argued for a more independent and self reliant evolution of Islamic Theology. In between these positions Seppo Rissanen and Sarah Stroumsa⁴⁶ pointed out that Theology also had something to do with common backgrounds f. ex. in Greek Philosophy and it's specific procedure or method of thinking.⁴⁷

No final consensus seems to be at hand. But some questions are really exiting anyway: Was there a chance that Christian and Muslim Theology could discuss issues of faith on the basis of common philosophical grounds in a more or less scientific way? Had Christians adopted Aristotelian categories within the course of the conflicts on Christology⁴⁸ while Aristotelian ideas seemed to be guiding principles on the Nestorian side as early as in the 5th century?⁴⁹ Did Aristotle promote the vision of settling conflicts in Theology by reason (arab. *kalam*) with prospects of striking and unresistable universal religious and imperial unity? Which expected benefit made Aristotelian empirical realism promising purpose related development⁵⁰ dominant in the East in the 9th century?⁵¹ The hope to benefit in

44 *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973.

45 The beginnings of Islamic Theology, in: *The Cultural Context of Medieval Learning* (Boston Studies in the Philosophy of Science XXVI), ed. by J. E. MURDOCH/E. D. SYLLA, Dordrecht 1975.

46 The beginning of the Mu'tazila, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990) 265-294.

47 RISSANEN, *Theological Encounters* (see note 29), 17: »Even though there prevails in research a certain agreement of the existence of parallelism in Christian and Islamic thinking in this period, the role of crucial elements is interpreted in ways which radically differ from each other. A theory which could explain how the intellectual and political issues affected the theological process in Christianity and Islam during the second century A[fter] H[egira] might help us understand the possibilities of these religions for a dialogue today.« Vgl. Ulrich RUDOLPH, *Christliche*

Bibelexegese und Mu'tazilitische Theologie. Der Fall des Moses bar Kepha (gest. 903 n. Chr.), in: *Oriens* (1994) 294-313, 300s.

48 ADOLF VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, Freiburg 1888, 325-333, 383s: »[...] the Antiochene Theologians, characterized by methodical studies in the scriptures, sober thinking following Aristotle [...]«

49 BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (see note 24), 102. See the entry »Aristoteles« in the index.

medicine, development and technology? Where did the impulse start from? Was it the Abbasid emperor, who founded or supported the house of wisdom, in the same line as the Byzantine emperor in the 11th century⁵² or Popes in the West in the 13th century favoured Aristotelianism?⁵³ Was it the decline of the Abbasside empire after 900 AD that put an end to the reception of Aristotle and promoted Sunnism?

No doubt exists with regard to the fact that it were Syriac Christians of Nestorian provenance who provided knowledge from Aristotle in Arabic for Muslims. Clerics from the Nestorian Church usually also had a medical profession as doctors. Many of them served as private physicians of the caliphs in Baghdad. A famous Nestorian Christian Hunayn ibn Ishak, 809-873 AD, worked at the university of Baghdad, the »house of wisdom« (bajt ul-hikma). He helped like many other Christians with him to further Arabic philosophy and medicine by translations into Arabic. Accurately searching for the best text he produced an Arabic edition of the famous writings of the ancient physician Galen from both Greek and Syriac manuscripts. The same happened with works of Aristotle and Plato.⁵⁴

We know Christian Theologians and their Muslim »rationalistic« (arab. mu'takallimun) counterparts: Theodore Abu Qurra and the Mu'tazilite al-Murdaq (d. 841? AD), Ammar al-Basri und Abu l-Hudail (d. 841? AD), Job of Edessa and Nazzam (d. 847 AD). The problem is that no texts from these early Muslim Theologians exist any longer, while the Christian ones have been transmitted to our times.⁵⁵ That there was a vivid discourse on Theology in terms of reason between Christians and Muslims around 800 AD is beyond doubt. Lorenz Schlimme and Ulrich Rudolph noticed that Moshe bar Kepha, Commentary on the Hexaemeron, Book I, unfolds typical ideas about divine unity on the basis of Aristotelian philosophy – in quite the same way as Islamic treatises would deal with unity (arab. tauhid). Rudolph⁵⁶ is inclined to believe that the monophysite Syriac Theologian Moshe bar Kepha simply rendered a Mu'tazilite Muslim treaty in Arabic in Syriac and included it in his commentary. This is completely possible, but not very likely: Moshe bar Kepha usually formulates introductory problem commentaries in his exegetical and dogmatical works. While quoting silently and widely in the body of his works these introductory commentaries seem to be his own compilations from Theological school discussions,⁵⁷ neither unique in thought nor wording but representing his learning outcome in a somehow systematic way. What is most heavy weighing is the fact that no Muslim dogmatic treaty is available before Moshe bar Kepha (d. 903 AD). Moshe's book on the Hexaemeron is to be dated after 860 AD.⁵⁸ The in many regards striking parallel is by Abu Mansur al-Maturidi (d. 944 AD) respectively two Jewish authors Sa'adya Gaon (d. 942 AD) and Dawud ibn Marwan al-Muqammis (d. around 900 AD). It is easy to show that elements used later in the standardized form of the treaty, were relevant in older systems of Christian Theology, f. ex. in the »Source of Knowledge« by the Aristotelian⁵⁹ John of Damascus. Anthropomorphism is a topic there too: In which regard might it be adequate to assign a locally defined place

50 Curt FRIEDLEIN, *Geschichte der Philosophie*. Lehr- und Lehrbuch, Berlin 1992, 15th rev. ed., 52ss.

51 BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (see note 24), 216: »The turn from the 8th to the 9th century marks the moment of the largest extension of Nestorian Christianity to the East [...] not less in it's inner spiritual life and it's expression in literature a remarkable summit and turningpoint [...] a period of highly flourishing literary production [...] oc-

cupation with ecclesial law [...] and the law executed by Church authorities [...] multiple interest in Aristotelian philosophy [...]«

52 WINKELMANN, *Kreuzzüge* (see note 5), 28ss: the conflict with Michael Psellos (*1018) and Ioannes Italos (*1025).

53 Volker LEPPIN, *Theologie im Mittelalter* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/11), Leipzig 2007, 96ss; Karl-Hermann KANDLER, *Christliches Denken im Mittelalter* (Kirchen-

geschichte in Einzeldarstellungen I/11), Leipzig 1993, 74ss.

54 HAGE, *Christentum* (see note 6), 48.

55 RUDOLPH, *Christliche Bibel-exegese* (see note 47), 302.

56 RUDOLPH, *Christliche Bibelexegese* (see note 47), 305 with reference to Lorenz SCHLIMME, *Der Hexaemeronkommentar des Moses bar Kepha*. Einleitung, Übersetzung und Untersuchungen (Göttinger Orientalforschungen, Reihe I: Syriaca 14),

to God (I, 13; Moshe bar Kepha I, 7; al-Maturidi 67-77)?⁶⁰ As already stated it does not seem profitable to claim the authorship for this type of Theological treaty on divine unity for one of the monotheistic religions involved but for the Theological milieu in Syria in the 9th century which obviously created an atmosphere for discussion on a philosophical basis dominated by Aristotle. The discussion would not have started if Islamic monotheism had not challenged Christian and Jewish Theologians to argue for their creed. All religions contributed to this discussion, formulated consent and dissent. Ideas on divine unity could be perceived as universal for Judaism, Christianity and Islam and develop some kind of standardized formulations - at least to some extent. All religions would build contradicting each other on this foundation, Moshe ends up with the Trinitarian essence of God and a typically monistic Christology. No Mu'tazilite Theologian might follow him in that conclusion⁶¹ and did not meet the standards of Sunnite orthodoxy anyway. This is really that, what is amazing about the spiritual atmosphere in Syria and Iraq in these days. It reflects unbroken Christian and Jewish identities and a proud Muslim identity shaping itself in interaction and dialogue.

7 Scholarly debates

Scholarly research paid intensive attention to early Christian-Muslim relations in Syria during the last three decades. The oddness of these early Syriac statements challenged to examine the authenticity and historical context. J. Moorhead opened the discussion in 1980 AD with *The Monophysite Response to the Arab Invasion*, followed by Sebastian Peter Brock in *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (1993) and Robert Hoyland in *Seeing Islam as Others saw it* (1997).⁶² A whole research-project was inaugurated at the University of Groningen in 1995 AD. J. J. van Ginkel, H. L. Murre-van den Berg and T. M. van Lint edited a large volume *Redefining Christian identity. Cultural interaction in the Middle-East since the rise of Islam*.⁶³ Emmanouela Grypeou, Mark N. Swanson and David Thomas edited *The encounter of Eastern Christianity with Early Islam* at the University of Erfurt. Scholars were more doubtful with regard to the historicity of those earliest texts about the Arab invasion presented above. One tried to integrate them under the headline of »Christian Apologetics«. Van Ginkel summarizes the opinion in a representative way:⁶⁴ »The accounts, which portray the Arabs in a positive way, fit very well with Christian attempts of the eighth/ninth century to ›reinvent‹ the history of the seventh century so as to assert the antiquity of the special status of the various Christian communities. It is in this period that the so-called ›Covenant of Umar‹, with its rules and regulations for non-Muslims in society, seems to have become more prominent in Christian-Arab relations.« Reinvention for apologetic purposes or historical authenticity or may be something in between these

Wiesbaden 1977, 30s., hints at al-Tabari's (d. 923 AD) Commentary on the Quran.

⁵⁷ Jobst RELLER, Iwannis von Dara, Mose bar Kepha und Bar Hebräus Über die Seele, traditionsgeschichtlich untersucht, in: *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, ed. by G. J. REININK / A. C. KLUGKIST, Leuven 1999, 254-268, 268.

⁵⁸ RELLER, *Mose bar Kepha* (see note 3), 80ss.

⁵⁹ HARNACK, *Lehrbuch* (see note 48), 411s.

⁶⁰ RUDOLPH, *Christliche Bibel-exegese* (see note 47), 308s.

⁶¹ Cf. RISSANEN, *Theological Encounters* (see note 29), 238: »The intellectual closeness between Timothy and the Mu'tazila assisted in the interreligious dialogue. Even in the most difficult issue about the relationship between God's oneness

and Trinity it was possible to find concepts that were acceptable for both parties.«

⁶² VAN GINKEL, *The perception* (see note 27), 172-184, 172s.

⁶³ OLA 134, Leuven/Paris/Dudley, MA 2005.

⁶⁴ VAN GINKEL, *The perception* (see note 27), 180.

positions – there is a variety of options. The scholarly debate is still open. While German scholars felt more inclined to admit the historicity, scholars from the Netherlands, Britain and the States were more doubtful in that regard.

Recent research has f. ex. pointed out, that Michael revised his sources in one regard. Quoting from John of Ephesus he emphasized the evilness of the Chalcedonian Byzantines.⁶⁵ Tendencies like these may have had a certain apologetic function in the 9th century because they could underline the utmost enmity against the Byzantines and loyalty with the legitimate Abbasid government. But they had certainly none in the time of Michael when the Byzantine emperor was weak. Without stressing the historical question too much one may refer to one fact. The crucial point of judgement is the question, whether the anonymous chronicle of AD 1234, which is younger, but parallel to Michael in many texts, at least in parts represents the work of Dionysius. On that assumption one may state as van Ginkel does, that Dionysius had a tendency to make the Arabs nobler than what they actually were. The chronicle of AD 1234 is the only one to include the human instructions for the Arab troops conquering the Roman Empire. Michael does not quote this tradition. To decide whether he knew it and omitted it consciously or not is speculation. What should have prevented him from incorporating that story which would fit in the scope of his book? What about a pro-Arab tendency in the anonymous chronicle originating from Dionysius if it also includes the story about the slaughter of anti-Chalcedonian ascetics and monks on the mountain near Merdin by Arabic forces, as Michael and other Syriac chronicles do?⁶⁶ Pro-Arab and anti-Arab texts are present in all available preserved texts. Conclusions on tendencies remain hypothetical in many respects. Scholars like Abramowski focussed on the critical synthesis of Syriac historiography by the learned Bar Hebrew (d. 1286), one century after Michael. Bar Hebrew usually follows Michael and Dionysius.

May be future research will be able to include Muslim sources too and shed new light on probable tendencies in Syriac historiography. There is evidence from Muslim discussions on the ownership of conquered land from the beginning of the 9th century. Al-Walid ibn Muslim (d. around 810 AD)⁶⁷ from Damaskus reminds his Muslim fellows of the fact that the Muslim conquerors of the 7th century did neither deprive Christian subjects from their lands nor buy their land, because collecting taxes from Non-Muslim subjects was more favourable than owning and cultivating the land themselves. Christians becoming Muslims would have to leave their land in order to keep the amount of tax collected from Christians on the same level! Christian subjects had opted for this solution as early as in the times of conquest by pointing to their loyalty with the Arab forces and gained the status of dhimmi because of this loyalty: Christians had asked for grace in advance, resigned from supporting the Byzantines and fighting and showed hospitality to the conquerors. In the first run the text clearly proves the pro-Arab and Anti-Byzantine tendency of the Syriac Christians from

65 Ibid., 174, 178, blames Michael for this alteration. Why should Michael have done that 700 years after John of Ephesus, if Dionysius and other centuries before him didn't do it?

66 Ibid., 180 referring to *Chronique*, vol. 4, 414/vol. 2, 419 and Brooks, *Chronica II*, 148/114.

67 Tilmann NAGEL, *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008, 520s (Ibn Hagar: Tahdih XI, 153-155 Nr. 254). Nagel mentions examples for Anti-Byzantine Christian support from Arabic sources f. ex. 411, 480.

68 M. GERVERS/R. J. BIKHAZI (eds.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eight to Eighteenth Centuries* (Papers in Medieval Studies 9), Toronto 1990.

69 RELLER, *Mose bar Kepha* (see note 3), 41.

70 Disputatio Christiani et Saraceni, ed. by Kotter in: *Patristische Texte und Studien* 7, 47-146. See also Theodor Abu Qurra (*around 750 AD): *Contra saracenos theopaschitas*, PG 97, 1583s. BAUMSTARK, *Ge-*

schichte der syrischen Literatur (see note 24), 211, mentions Abraham of Bet Hale (around 660 AD) with his »Book against the Arabs« as the first Christian polemist.

71 These views are checked and documented in Andreas FELDTKELLER, *Die »Mutter der Kirchen« im »Haus des Islam«*. Gegenseitige Wahrnehmungen von arabischen Christen und Muslimen im West- und Ostjordanland (Missionswissenschaftliche Forschungen N. F. 6), Erlangen 1998.

the 7th century, secondly the text seems to indicate that ownership structures changed in Christian countryside regions in Syria around 800 AD. But learned Muslims warned their fellow Muslims not to surrender to that temptation. In a conservative perspective Christian landownership implied both relative autonomy and the affordable duty to pay taxes. On the other hand the whole situation would change if conversion to Islam would imply land ownership and liberty from tax obligations. Pressure on the dhimmis would increase and conversion become highly attractive.⁶⁸ Both Muslims and Christians recall the loyalty of the latter ones!

8 Conclusions

Someone who deals with Christian-Muslim relations should take the period from 632-1300 AD in Syria into regard: According to the views of Syriac historians this is a history of about 600 years of comparatively great tolerance shown by Muslim governors against their Christian subjects. Christians in general lived with religious and local autonomy under Muslim rulers. They did not only live, but also cooperate in politics, science and medicine. The 9th century seems to be a highly flourishing time of cultural interaction. A more or less close alliance was often true in spite of the lack of privileges compared to Muslim citizens, in spite of oppressions and persecutions, occurring from time to time, in spite of compulsory conversion of all Arabic sometimes former Christian tribes before 800.

One might question, how and why this specific view could come into being. Did it serve any special somehow apologetic purpose with regard to the rulers? Did Christian theologians some kind of »fishing for compliments« in order to pacify Muslim rulers with regard to their Christian subjects? One might argue that competent 9th century bishops like Dionysius of Tellmahre or Timothy I would have been able to rewrite their history in order to influence the Abbasid caliphs. But there is little evidence for that. The earliest sources on Syriac Church History deal with both positive and negative incidents. Syriac Christians wanted to perceive their history, as it was, as God's history, not to create a historical fiction in a modern way. They wanted to understand the fact that Christian emperors had lost power in favour of non Christian ones. They were aware of the difference between intercessions for Christian or non Christian kings in their liturgies.⁶⁹ Although they could hand over traditions about peaceful and tolerant Muslim rulers theological differences were known quite well at all times from the very beginning. John the Damascene's dispute between Christians and Saracens – whether real or fictive – is followed by others.⁷⁰ But they were able to use the same philosophical language and to distinguish between dogmatic, moral and political issues, between political actors, acts and religious concepts – at least to some extent and in certain periods. One might presume that this ability could contribute to more peaceful conditions.

The Syriac view on tolerant Muslim rulers was kept in spite of continuous military clashes between Muslim and Christian forces, either Byzantine or Western-Europeans during the time of the crusades, the so called »Franks«. This view passed away when Muslim governors discovered Islam as political ideology as the Mongols did for their empire around 1400 AD. But confusion of religion and politics was also that what the Byzantine Empire or the Latin crusaders would have to be blamed for. It must not be forgotten that the crusades shaped a new understanding of Christianity in Muslim consciousness, which is still effective in many regards but does not represent the whole common history.⁷¹ The further course of history blocked gates of understanding. But why should this part of history be allowed to hide other periods which were more open for dialogue?

Abstract

The article has three main goals: 1) to provide information about the historical ideas formed by Syriac Christian authors with regard to Islamic and Muslim rule between 632 and 1300 C. E.; 2) to highlight the intellectual atmosphere of the early Abbasid period in the 9th century during which there was an attempt to develop common philosophical prolegomena for both Muslim and Christian theology; 3) to stimulate current discussions about Muslim-Christian encounter by removing prevalent, but historically dubious clichés. Dialogue presupposes a bilateral agreement to use history honestly. Viewed in its historical context, Syriac Christians, using an apocalyptic pattern of thought, frequently considered Muslim rule to be initiated by God as the Lord of history. They referred to Muslim rule as being tolerant to a large extent and preferred it to Byzantine rule.

Zusammenfassung

Der Artikel verfolgt drei Hauptziele: 1) Information zu den historischen Ideen zu liefern, welche von christlich-syrischen Autoren in Bezug auf islamische Herrschaft zwischen 632 und 1300 n. Chr. geformt wurden; 2) die intellektuelle Atmosphäre in der frühen Abbassidischen Periode im 9. Jahrhundert herauszustellen, in welcher ein Versuch lanciert wurde, gemeinsame philosophische Grundsätze für muslimische und christliche Theologie zu entwickeln; 3) die nunmehr angestoßenen Diskussionen in Bezug auf muslimisch-christliche Begegnung anzuregen, indem vorherrschende, aber historisch fragwürdige Klischees aus dem Weg geräumt werden. Dialog hat eine reziproke Übereinkunft zur Vorbedingung, die Geschichte ehrlich zu bedienen. Im historischen Kontext gesehen haben syrische Christen, indem sie apokalyptisches Denken heranzogen, sehr oft die muslimische Herrschaft als von Gott als dem Herrn der Geschichte herbeigeführt betrachtet. Sie bezogen sich auf muslimische Gesetzgebung als eine in großen Zügen tolerante und zogen diese der byzantinischen Gesetzgebung vor.

Sumario

El artículo persigue tres fines principales: 1) Informar sobre las ideas históricas que autores cristiano-sirios han dado sobre la dominación islámica entre 632 y 1300; 2) resaltar la atmósfera intelectual en el primer periodo abasida del siglo IX, en el que se intentó desarrollar principios filosóficos comunes para la teología musulmana y cristiana; 3) fomentar las discusiones abiertas recientemente sobre el encuentro islamo-cristiano, quitando de en medio algunos prejuicios presentes, pero que son históricamente cuestionables. El diálogo tiene como premisa el recíproco acuerdo de ser honestos con la historia. En un contexto histórico, los cristianos sirios, sirviéndose del pensamiento apocalíptico, han interpretado frecuentemente la dominación musulmana como algo dirigido por Dios como Señor de la historia. Interpretaron la legislación musulmana como una legislación en gran medida tolerante y la prefirieron a la legislación bizantina.

Kolonisation durch Modernisierung: Die Steyler Mission bei den Indianern Paraguays, 1910-2010

von Darius J. Piwowarczyk SVD

1 Einführung

Was wir uns landläufig vorstellen, wenn wir das Wort »Mission« oder »Missionare« hören oder lesen, ist die Gruppe der Vertreter einer Weltreligion, üblicherweise des Christentums, die – in kolonialem Kontext – in ein indigenes Dorf kommt, ein Abkommen mit dem Häuptling des Dorfes trifft, sich niederlässt, wichtige Anlagen und Einrichtungen wie zum Beispiel Kapellen, Werkstätte, Kliniken, usw. baut und dann ihren Glauben sowie die hergestellten Waren, die sie mitgebracht hat, ausbreitet. Nach einer kurzen Zeit – und im Falle der Aché Indianer von Paraguay dauerte es nur wenige Jahren – ersetzt die dominante Religion der Missionare allmählich die lokale Religion der Ureinwohner, obwohl der alte Glaube und die alten Riten noch eine Zeit in Außenbezirken und bei der alten Generation überleben.

Allerdings lege ich in diesem Artikel dar, dass der Prozess der Missionierung, den ich gerade skizziert habe, mindestens bei den Aché und den Guarani von Paraguay nicht so einfach und geradlinig war. Darüber hinaus hat man lange angenommen, dass die missionarische Ideologie entweder autonom oder getrennt von säkularen Weltanschauungen funktionierte. Das Gegenteil ist aber der Fall. Die missionarischen Grundeinstellungen werden sogar von säkularen Geistesströmungen gebildet und verändert, was so weit geht, dass die Missionare, die die indigene Bevölkerung bekehren möchten, selbst sozusagen zu lokalen Weltanschauungen bekehrt werden können.

Ein einschlägiger Fall dafür ist hier die Gruppe der Steyler *Indigenistas* von Paraguay, d. h. der Steyler Missionare, die im Laufe des 20. Jahrhunderts in diesem Land bei indigenen Völkern gearbeitet haben. Insbesondere konzentriere ich mich auf wichtige Veränderungen ihrer missionarischen Ideologie und Tätigkeit, die auch mit globalen Veränderungen von Machtverhältnissen korrespondierten und diese Änderungen widerspiegeln. Nach Pierre Bourdieu, dem im Jahr 2002 verstorbenen französischen Soziologen, nenne ich diese ideologisch-praktischen Veränderungen *Doxas*, die von drei aufeinanderfolgenden säkularen Strömungen beeinflusst wurden – nämlich dem Diskurs von »Fortschritt« (Anfang des 20. Jahrhunderts), dem Diskurs von »Entwicklung« (in den 60er Jahren) und dem Diskurs von »Kooperation und Partizipation« (in den letzten 30 Jahren des 20. Jahrhunderts), der das Ethnische, das Lokale und das Ökologische betonte.

Weiterhin stelle ich fest, dass die missionarischen Ideologien und Ziele von »Bekehrung« (die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dominierten), von *Promotio humana* (Mitte des 20. Jahrhunderts) und von »Ethno-Entwicklung mit interreligiösem Dialog« (der letzten 30 Jahre des 20. Jahrhunderts) die ekklesialen Versionen dieser globalen, säkularen Strömungen gewesen sind – im Sinne der Anpassung von katholischen Grundsätzen und Lehre an spezifische Konfigurationen des paraguayischen Indigenismus bzw. einer latein-amerikanischen Variante des kolonialen Phänomens. Auf diese Art und Weise haben

die Steyler Missionare auch am Prozess der Modernisierung Paraguays teilgenommen. Allerdings war dieser Prozess – mittels der Einimpfung der westlichen Werte von »Fortschritt«, »Entwicklung« und »Partizipation« – eine Form der stillschweigenden Kolonisation.

2 Der methodologische Rahmen

Die empirischen Daten zu diesem Thema habe ich als Steyler Missionar bei den paraguayischen Indianern von 1992 bis 1995 sowie im Laufe meiner Feldforschung im Jahre 2000 gesammelt. Um diese Daten besser analysieren und die Veränderungen der missionarischen Ideologie besser verstehen zu können, verwende ich die so genannte »Theorie der Praxis« von Pierre Bourdieu. Ein Begriff, den Bourdieu oft benutzte, ist die schon erwähnt *Doxa* – die als erwiesen angenommene und für selbstverständlich gehaltene oder vielleicht die allgemeinverständliche und fraglose Ordnung der Welt.¹ Obwohl die *Doxa* als offensichtlich und »natürlich« erfahren wird, ist sie jedoch ein historisch- und sozial-spezifisches Phänomen – nämlich die Weltanschauung der Machthaber, die durch formale und informale Erziehung, durch die Medien sowie durch religiöse Riten eingeführt und als eine »universale«, »menschliche«, und sogar »natürliche« Art und Weise und Absicht dargestellt wird. Drittens besteht die *Doxa* nur als das Unreflektierte und in diesem Sinn ist sie anders als die Orthodoxie und die Heterodoxie, die beide als explizite, ausdrückliche und konkurrierende Ideologien und Diskurse existieren.²

3 Geschichtliche Hintergründe

Zu diesem Thema gehört auch der geschichtliche Hintergrund der Modernisierung Deutschlands und Paraguays im 19. Jahrhundert. Die Steyler Missionare wurden von Arnold Janssen im Jahre 1875 gegründet. Allerdings waren Arnold Janssen, die erste Gruppe seiner Nachfolger sowie die Institution, die er errichtet hat – d. h. die Gesellschaft des Göttlichen Wortes (= Steyler Missionare) – selbst die »Folgen« des Prozesses der Modernisierung Deutschlands im 19. Jahrhundert. Dieser Prozess war besonders fortgeschritten im Rheinland und im Ruhrgebiet – der Heimat von vielen jungen Männern, die sich dem Projekt Arnold Janssens angeschlossen hatten. Im Rheinland, das auch damals die geographische und soziologische Front der Modernisierung Deutschlands war, wurde die Persönlichkeit dieser Männer von der durchdringenden und allgegenwärtigen modernen Macht – der technischen, politischen, ökonomischen und kulturellen Macht – zum Teil traumatisch beeinflusst.³ Das allgegenwärtige Symbol dieser Macht war die Maschine, insbesondere die Lokomotive, die als das allgemeine Symbol der Modernisierung dargestellt wird. Die offensichtlichste politisch-ökonomische Verkörperung dieser Prozesse war der sich damals schnell ausdehnende und effiziente preußische Staat.

1 Pierre BOURDIEU, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977, 164.

2 BOURDIEU, *Outline* (wie Anm. 1), 168.

3 Vgl. Alfred KELLY (Hg.), *The German Worker. Working-Class Autobiographies from the Age of Industrialization*, Berkeley 1987, 198-200.

4 Fritz BORNEMANN SVD et al., *Geschichte unserer Gesellschaft* (Analecta SVD 54), Rom 1981, 78

5 Alfons ALTEHNGER, *Die botanische Preisarbeit des Studenten Arnold Janssen. Eine teratologische Arbeit aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts* (Analecta SVD 33), Rom 1975, 9.

6 Adrian J. ENGLISH, *Armed Forces of Latin America. Their Histories, Development, Present Strength and Military Potential*, London 1985, 346f. und 354.

7 Ministerio de Relaciones Exteriores, Asunción, 7 Septiembre de 1909, Num. 09.25, APPA (= Archivo Provincial de los Misioneros del Verbo Divino, Asunción, Paraguay).

Das Wichtige aber ist, dass die Institution, die Arnold Janssen gegründet hat – die Gesellschaft der Steyler Missionare, nicht hinter den Modernisierungsprozessen, insbesondere dem Streben nach der wissenschaftlichen Effizienz und den technischen Neuerungen, zurück geblieben war. Fritz Bornemann, ein Historiker der Gesellschaft, schreibt: »Die Technik eroberte unsere Missionshäuser noch eher als die andersgearteten Klöster.«⁴ Arnold Janssen, selber ein ausgebildeter Mathematiker, fand Gefallen an Naturwissenschaften, und das Studium dieser Wissenschaften wurde den Mitgliedern sogar in den Konstitutionen der Gesellschaft von 1891 empfohlen. Noch als Student an der Bonner Universität, beteiligte sich Janssen an einer Preisaufgabe in Botanik, die ihm einen Preis von 25 Talern einbrachte.⁵ Allerdings war dieses Interesse an der Naturwissenschaft nicht nur als Hobby gedacht, sondern – im Einklang mit dem positivistischen Zeitgeist – sollten die Forschungsergebnisse und Befunde auf die Missionsarbeit in Übersee angewendet werden.

Die Steyler Mission bei den Indianern Paraguays war die letzte Mission, die noch unter der Führung von Arnold Janssen als Generalsuperior übernommen wurde. Damals war Paraguay nach dem so genannten Tripel-Allianz-Krieg ein am Boden zerstörtes Land. Der Tripel-Allianz-Krieg oder der Paraguayische Krieg war der von 1864 bis 1870 andauernde Kampf Paraguays gegen die verbündeten Staaten Argentinien, Brasilien und Uruguay. Der Krieg endete mit der völligen Niederlage Paraguays und gilt als der blutigste Konflikt in der lateinamerikanischen Geschichte. Im Friedensvertrag vom 20. Juni 1870 musste Paraguay rund 144.000 km², etwa 50 Prozent seines Staatsgebiets, an Brasilien und Argentinien abtreten. Darüber hinaus ist der Krieg gegen die Tripelallianz – gemessen an den Opfern Paraguays im Verhältnis zu dessen Gesamtbevölkerung – wohl einer der verlustreichsten Kriege der Weltgeschichte. Schätzungen zufolge wurde die Bevölkerung Paraguays im Verlauf des Krieges von etwas mehr als 500.000 auf rund 221.000 reduziert. Zu Kriegsende bestand die Bevölkerung dieses Landes überwiegend aus Frauen und Kindern, da nur rund 28.000 erwachsene Männer das Kriegsende überlebt hatten, was einem Verlust an männlicher Bevölkerung von bis zu 80 Prozent entspricht.⁶

Paraguay, das vor dem Krieg einer der wirtschaftlich fortschrittlichsten und mächtigsten Staaten der Region war (es wurde sogar als »Preußen von Lateinamerika« bezeichnet), konnte diesen Status bis heute nicht wieder erreichen. Die als Sieger hervorgegangenen Länder führten die in Europa und Nordamerika dominierende liberale, ökonomische und politische Ordnung in Paraguay ein – die so genannte Laissez-faire Wirtschaft. In den darauf folgenden Jahrzehnten verkauften die liberalen Regierungen Paraguays Land an ausländische Firmen, um Kapital und neue Technologien anzulocken.

Interessanterweise wurden auch die christlichen Missionen von den liberalen Regierungen Paraguays in erster Linie als Träger von »Fortschritt« und Quellen des Kapitals und der Technologie betrachtet, insbesondere nachdem das »Gesetz zur Bekehrung der Indianer zu Christentum und Zivilisation« am 7. September 1909 promulgiert worden war. Der Artikel 3 dieses Gesetzes lautet, dass die Exekutivgewalt bzw. der Präsident Paraguays die legale Macht besitzt, bis zu 2000 Hektar staatlichen Lands Firmen oder Personen zu schenken, die die so genannten »Reduktionen bei Indianern« gründen mit der Absicht, sie zu »Christentum und Zivilisation« zu bekehren. Dieses ominöse Gesetz war auch die Grundlage für die Errichtung der Steyler Mission bei den Mbyá-Guarani Indianern in Ostparaguay.⁷

Was bedeutete aber die liberale, politische und ökonomische Ordnung für die indigenen Völker Paraguays, deren Land dem Staat gehörte und die eigentlich keinen juristischen Status in der Republik besaßen? An erster Stelle bedeutete es ein beständiges Vordringen der paraguayischen Gesellschaft und kapitalistischen Firmen in die indigenen Regionen, vor allem in Ostparaguay und im Chaco. Zweitens bedeutete auch dieser Eingriff eine

gnadenlose Abholzung der indigenen Regionen, und zwar des so genannten »atlantischen Regenwaldes«, der sich noch heute an der atlantischen Küste Südamerikas befindet. Heute sind nur 10% von dem originalen Areal des Waldes übrig geblieben. In Ostparaguay hat weniger als 2% des atlantischen subtropischen Waldes die große Abholzung in den 70er Jahren überlebt.

4 Die moderne »Reduktion« der Steyler Missionare bei den Guarani Indianern

Bevor die Mission errichtet wurde, wurde sie zunächst diskursiv bzw. symbolisch von Arnold Janssen und von P. Friedrich Vogt dargestellt. P. Vogt, ein Steyler Missionar, der damals in Posadas, Argentinien, arbeitete, war – nach dem zeitgenössischen, positivistischen Ideal – ein Wissenschaftler, und zwar Geologe und Ethnologe. Da P. Janssen die erste Mission der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in Paraguay als eine Wiederauferstehung der im 17. und 18. Jahrhundert existierenden jesuitischen Reduktionen vorschwebte, lokalisierte P. Vogt in seiner Expertise, wohl oder übel, die Guarani Dörfer in der Nähe der dort bestehenden Reduktionsruinen, d. h. Trinidad, Jesus, u. a. m. Dadurch aber konstruierte er einfach die ethnographischen Fakten, um sie an den institutionellen »Ursprungsmythos« – nämlich die idealisierte, also auch »heilige« Geschichte des alten jesuitischen Projekts bei den Indianern Paraguays – anzupassen. Die Steyler übernahmen dieses Projekt und setzten sich dafür ein, die Reduktionen mit modernen Mitteln zu reaktivieren.⁸

Die erste Steyler Mission unter paraguayischen Indianern, die »Reduktion der Ära der Mechanisierung«, wurde am 28. Januar 1910 bei den Mbyá-Guarani in der Lokalität von Hilariocué, (später Puerto Bogarin) in der Region Caaguazú (»großer Wald«) Ostparaguays gegründet. Das erste Team bestand aus 7 Missionaren, wovon 2 Priester und 5 Brüder waren. Der Obere der Mission war P. Franz Müller aus Gonsenheim in der Nähe von Mainz, der früher schon in Togo gearbeitet hatte. Er wurde nach einem sich hinziehenden Konflikt mit der deutschen Kolonialregierung Togos 1908 nach Paraguay versetzt.

Die folgenden 15 Jahre ihrer missionarischen Arbeit, in Puerto Bogarin und in Caruperá (die zweite im Jahr 1920 in der Region Canindejü geöffnete Steyler Mission) waren durch einen relativen ökonomischen Erfolg gekennzeichnet, insbesondere während des 1. Weltkrieges, als die Missionare sich nur auf ihre Findigkeit und Genialität verlassen konnten. In dieser Zeit verfügte die Mission über Plantagen und mechanische Werkstätten, stellte indische Arbeitskräfte an und vermarktete ihre Produkte.⁹ Andererseits gingen die Indianer auf die christianisierenden Bestrebungen der Missionare nicht ein. Trotz des gewaltigen Aufwands an Geld, Material und Personal gab es nach 15 Jahren missionarischer Arbeit weniger als 50 getaufte Guarani.¹⁰ Insgesamt haben von Januar 1910 bis Januar 1925 siebzehn Steyler Priester und Brüder in beiden Missionen (Puerto Bogarin und Caruperá) gearbeitet.

Die Aufgabe der Wiederauferstehung des Ursprungsmythos bzw. der jesuitischen Reduktionen erforderte auch die Abgrenzung eines »sakralen Kreises«, wo die Schaffung

⁸ Vogt an Janssen, 23. April 1909, Num. 07.09, APPA.

⁹ Vgl. Darius J. PIWOWARCZYK, *Coming out of the »Iron Cage«*. The Indigenists of the Society of the Divine Word in Paraguay, 1910–2000. Fribourg 2008, 119–121.

¹⁰ Jakob Janssen, Informe al Consejo Provincial, 12. Januar, 1924, Num. 24.05, APPA.

¹¹ Situationsplan zu einer Indianer-Ansiedlung, 33.382/1–2, AGR (= Archivio del Generalato SVD, Rom, Italien).

¹² Jakob LICHNIUS SVD, Ein Besuch in der Indianermission in Paraguay, in: *Steyler Missionsbote* 43/1 (1919) 23.

¹³ Jakob Janssen, Informe al Consejo Provincial, 12. Januar, 1924, Num. 24.05, APPA.

¹⁴ Vgl. Andrzej MIOTK, *Das Missionsverständnis im historischen Wandel*. Am Beispiel der Enzyklika *Maximum Illud*, Nettetal 1999.

des neuen, »zivilisierten und christlichen«, also »modernen« Indianertums stattfinden sollte. (Abb. 1 Seite 264)

Der »sakrale Kreis« war ein geometrisch kalkulierter Lageplan, der von einem Bruder, der die paraguayische Realität überhaupt nicht kannte, in Steyl entworfen und gezeichnet worden.¹¹ Die Mission war als ein Sechseck vorgesehen, das in fünf Parzellen aufgeteilt war. Die größte Parzelle war das gemeinsame Weideland und die anderen vier Parzellen waren für die privaten indianischen Gehöfte bestimmt. Der wichtigste Teil aber konnte als »innerer Kreis« bezeichnet werden. (Abb 2 Seite 264)

Das war der Ansatzpunkt für die Wiederauferstehung der jesuitischen Utopie der Reduktionen. Hier, genau im Zentrum des sakralen Kreises, befanden sich die Kirche, die Internatsschule für die Jungen, die Internatsschule für die Mädchen, die Werkstätten, eine kleine Klinik, das Haus der Steyler Missionare, das Haus der Steyler Missionsschwestern und der Bauernhof. Auf der Mikroskala also gab es hier alles, was die Missionare bei den Indianern eventuell schaffen wollten – ihre Programme in knappster Form.

Das Wichtigste für uns aber ist, dass der Lageplan der Mission die kulturellen Werte der Missionare sowie die *Doxa* widerspiegelte, die Machtbeziehungen, in denen sie erzogen waren und die für die Kultur kleiner, halb-modernisierter Städte im damaligen Deutschland typisch waren – nämlich die Zentralität der Religion und der auf Religion basierenden Prinzipien, die traditionelle Arbeitsteilung, d. h. die klar definierten männlichen und weiblichen Arbeiten, die bäuerliche Zeitordnung und die neuen, sich gerade einstellenden modernen Fachkenntnisse, die in den mechanischen Werkstätten notwendig waren. Allerdings waren diese halb-modernisierten Werte und Fachkenntnisse sehr geeignet für das implizite und paradoxe Ziel, das die Steyler Missionare von der liberalen paraguayischen Regierung gesteckt erhalten hatten – nämlich die Guarani Indianer nicht nur zum Christentum, sondern auch zur modernen säkularen Zivilisation zu bekehren.

Verständlicherweise waren die Guarani Indianer von diesem Programm überhaupt nicht begeistert. Begleitet von ihren geistigen und politischen Führern, den Schamanen (*oporaiva*), leisteten sie gegen die zivilisatorischen Bemühungen der Missionare heftigen kulturellen Widerstand. Einer der Schamanen hat diese Haltung so ausgedrückt: »Wir wollen gar nichts von euch. Wir haben kein Interesse an euren Bräuchen; sie sind gut für euch. Wir haben unsere alten Sitten. Gott hat euch weiß und sauber gemacht und uns – dunkelhäutig und schmutzig, sodass wir für immer im Wald wohnen können. Wir wollen keine Ausbildung von euch, keine von euren Medikamenten, keine Taufe.«¹²

So ist es kein Wunder, dass nach 15 Jahren solch erfolgloser und hoffnungsloser Evangelisierung die Oberen der Steyler Missionare im Jahre 1924 entschieden, beide indianischen Missionen in Paraguay zu schließen. Die Entscheidung beruhte auf einem kritischen Bericht, der von P. Jakob Janssen, dem damaligen Provinzial von Argentinien, abgefasst war. P. Jakob Janssens Argument gegen die Missionen bei den Indianern Paraguays stützte sich auf eine Kritik des originalen Zwecks der Mission, nämlich die Wiederauferstehung der Utopie der jesuitischen Reduktionen. Er schrieb: »Das ausschließende System der Missionen war ein Fehler. Vielleicht würde es vor 300 Jahren in den Reduktionen funktionieren. Heute ist es ein Relikt.«¹³

Diese Entscheidung muss auch in ihrem geschichtlichen Kontext gesehen werden. Nach dem Ersten Weltkrieg erlebte die Gesellschaft des Göttlichen Wortes akute materielle und personelle Not. Außerdem hatte sich auch die Missionspolitik der katholischen Kirche verändert: bei der ideologischen und ethischen Krise im Nachkriegseuropa musste die Kirche weltweit die »Reihen schließen« und sich auf eine elementare Pastoralarbeit konzentrieren.¹⁴

5 Die Steyler Indianermission im Jahrzehnt der Entwicklungsprojekte (1965-1975)

Das Jahrzehnt der großen Entwicklungsprojekte war die Periode von 1965 bis 1975. Damals war die missionarische Arbeit der Steyler Missionare bei den Indianern Paraguays durch den so genannten »Diskurs von Entwicklung« geprägt. Das Leitmotiv dieser Strömung war die Kluft zwischen der »reichen«, »industrialisierten« und »demokratischen« Ersten Welt, d. h. Westeuropas und Nordamerikas einerseits, und der »armen«, »unterentwickelten« und »chaotischen« Dritten Welt bzw. Afrikas, Asiens und Lateinamerikas andererseits zu schließen. Diese Kluft, so Entwicklungsspezialisten in Europa und Nordamerika, konnte nur mithilfe von verschiedenen, genau entworfenen und bürokratisch betriebenen, aber auf keinem Fall kulturell neutralen Entwicklungsprojekten überwunden werden. Entwicklung wurde von abendländischen Spezialisten als der »automatische« Durchgang von Armut zum materiellen Wohlstand mithilfe von fleißiger Arbeit, Hygiene, formaler Erziehung und sogar richtiger Moralität angesehen. Die »Dritte Welt« wurde als ein verkehrtes Spiegelbild der »Ersten Welt« angesehen, das notwendigerweise korrigiert werden musste.¹⁵

In diesem Kontext nahmen die Steyler ihre missionarische Arbeit bei den Guarani Indianern, diesmal in der Region von Alto Paraná Ostparaguays, wieder auf. Im Jahre 1965 gründete P. Nicolau da Cunha, ein Brasilianer, der sehr wahrscheinlich auch indianischer Abstammung war, eine Mission in der Lokalität von Acaraymí bei dem Stamm der Guarani-Avá. Das Grundstück wurde von der *Industria Paraguaya*, eine in Bauholz handelnden Firma, gekauft. Allerdings fingen die Missionare eine regelmäßige Arbeit in Acaraymí erst Anfang der 1970er Jahre an. Das missionarische Team, das in Acaraymí ständig residierte, bestand nur aus Brüdern, die von Giuseppe Dal Molin, einem Italiener, geleitet wurde.

Die Priorität von Bruder Dal Molin und seinem Team war selbstverständlich – typisch für diese Zeit –, große Entwicklungsprojekte auszuarbeiten. Die Quintessenz ihres missionarischen Programms stellt vielleicht die Aussage von Bruder Dal Molin dar – nämlich, »solo meccanizandola si puo darle vita« (= nur durch Mechanisierung kann man ihr Leben geben), d. h. die Mission wird nur durch Mechanisierung überleben.¹⁶ Bruder Dal Molin war also der Hauptgestalter und Exekutor aller Entwicklungsprojekte in Acaraymí, wie zum Beispiel der Abholzung und Holzverarbeitung in der Sägemühle (der Naturschutz kam damals noch nicht in den Blick), der Anfertigung und des Verkaufs von Ziegelsteinen, der Pfefferminzplantage und der Vermarktung des daraus gewonnenen Pfefferminzöles.¹⁷

Interessanterweise lässt sich die Entwicklungsphilosophie ebenso von dem Lageplan der damaligen Mission in Acaraymí ablesen. (Abb 3 Seite 265)

Im Gegensatz zu den missionarischen Zwecken in Puerto Bogarin am Anfang des 20. Jahrhunderts war die Bekehrung der Indianer zum Katholizismus nicht das Hauptziel der Missionare in Acaraymí. Daher gab es keine prächtige Kirche oder Kapelle in der Mission und die Missionare beteten unauffällig in einem kleinen Zimmer im Missionshaus. Die Mission, die eigentlich offiziell nicht »Mission« sondern »Verwaltungszentrum« bezeichnet

15 Arturo ESCOBAR, *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton 1995, 52.

16 Dal Molin an Generalsuperior, Acaraymí 1. Mai, 1973, Ordner 540, No. 1, AGR.

17 Vgl. PIWOWARCZYK, *Coming* (wie Anm. 9), 199-202.

18 David HARVEY, *The Condition*

of Postmodernity. An Inquiry into the Origin of Cultural Change, Cambridge 1990, 145f.

19 Sharryn KASMIR, *The Myth of Mondragon. Cooperatives, Politics, and Working-Class Life in a Basque Town*, New York 1996, 5f.

20 Walter DOSTAL (Hg.), *The Situation of the Indian in South America. Contributions to the Study of Inter-*

Ethnic Conflict in the Non-Andean Regions of South America, Geneva 1972, 37f.

21 Nicolau DA CUNHA SVD, Ante-proyecto del estatuto de las misiones indígenas de la Prelatura del Alto Paraná, República del Paraguay, in: F. KAHLE (Ed.), *O Missiões: Pe Nicolau S. da Cunha SVD, São José dos Pinhais, PR 1978*, 118-121.

wurde, war – an erster Stelle – der Ort, an dem die Entwicklungsprojekte gestaltet und verwaltet wurden. Hier befanden sich das Missionshaus und die mit den Entwicklungsprojekten in Beziehung stehenden Einrichtungen: die Sägemühle, die Destillerie, der Stall, die Speicher, usw. Die Mission war von dem indianischen Dorf durch den Bach Acaraymí getrennt. Auf dem anderen Ufer des Baches lag das Dorf; dort gab es eine Schule, die Ziegelei, noch eine Destillerie für die Pfefferminzessenz und Pfefferminzplantagen.

Auf diese Art und Weise war die Steyler Indianermission von Acaraymí in der Ära der Entwicklung in zwei symmetrischen Teilen organisiert, die auch der damals herrschenden Aufteilung der Welt in einen »entwickelten« und »unterentwickelten« Teil entsprachen. Einerseits gab es das Verwaltungszentrum oder die Mission selbst, wo die Entwicklungsprojekte gelenkt wurden. Andererseits gab es das »unterentwickelte«, »arme« indianische Dorf, einen Teil der »Dritten Welt«, wie sie damals konzipiert wurde, dessen Probleme mit technischen Mitteln gelöst werden sollten. Da diese Projekte aber nicht richtig betreut wurden und nicht kostendeckend waren, wurden sie bald von den Oberen der Steyler Missionare beendet und Bruder Dal Molin nach Asunción geschickt, wo er leider nach kurzer Zeit starb.

6 Die Steyler Mission unter paraguayischen Indianern in der Zeit der Postmoderne

In den 70er Jahren, insbesondere nach der Erdölkrise von 1973, stellten die industrialisierten Nationen ihre Volkswirtschaften auf die so genannte »flexible Akkumulation« um.¹⁸ Solch eine Umstellung war durch revolutionäre Fortschritte im Bereich der Computertechnik, des Informationsaustausches und des Transportwesens ermöglicht. Der dominante Diskurs der »Kooperation-Partizipation«, der Hand in Hand mit diesen technologischen Innovationen ging und durch die Medien, Universitäten und Forschungszentren gefördert und verbreitet wurde, betonte eine Aufhebung des Unterschieds zwischen Arbeitern und Betriebsleitern, forderte die Beteiligung der Arbeiter an den Betriebsführungsprozessen und schlug neue Formen des Anteilbesitzes vor. In seinem kulturellen Aspekt betonte der Diskurs von Kooperation-Partizipation jetzt das Lokale, das Ethnische und das Umweltfreundliche. Eine ideale Erscheinungsform dieses neuen wirtschaftlichen und kulturellen Arrangements sollte die an ihren natürlichen und kulturellen Kontext perfekt angepasste Kooperative sein.¹⁹

Gleichzeitig fand auch eine Umorientierung des missionarischen Paradigmas in Paraguay statt, die den Beschlüssen und Richtlinien der Ersten Konferenz von Barbados folgte. Die Konferenz war vom Ökumenischen Rat der Kirchen 1971 organisiert worden, um die historische Rolle der christlichen Missionen unter den indigenen Völkern Südamerikas zu evaluieren. Im Schlussdokument kritisierten die an der Konferenz mitwirkenden Ethnologen die christlichen Kirchen wegen der »Vernichtung indigener Kulturen« und forderten eine unverzügliche Beendigung der Evangelisierung in indigenen Gesellschaften. Stattdessen schlugen die Ethnologen vor, dass die Missionare sich nur auf die Sozialarbeit konzentrieren sollten – nämlich die Gesundheitspflege, die bilinguale Ausbildung, Gründung der indigenen politischen Organisationen und den Kampf für die indigenen Rechte.²⁰

Die katholischen Missionare, die bei indigenen Völkern Paraguays in den 70er und 80er Jahren arbeiteten, die so genannten *Indigenistas*, übernahmen dieses kritische Programm fast in toto. Bei den Steylern ist der oben erwähnte P. Da Cunha der erste Leiter des *Indigenista* Teams geworden.²¹ Nach seinem vorzeitigen Tod wurde diese Stelle von P. Wayne Robins, einem Australier, übernommen. Im Laufe des Jahrzehnts der 1980er

Jahre kaufte die Paraguayische Provinz der Steyler Missionare 2.000 Hektar Wald in der Nähe von Chupa Poú im Nordosten Paraguays für die Aché Indianer. Wegen der schnellen Kolonisierung ihres traditionellen Gebietes durch brasilianische Bauern mussten die Aché ihre nomadische Lebensführung als Sammler und Jäger aufgeben, sesshaft werden und Ackerbau erlernen.²² In der Mission von Chupa Poú wurde ihnen von den Steylern die Grundversorgung geleistet. In gleicher Weise haben die Guarani-Avá, die wegen des Baues des Wasserkraftwerkes von Itaipú von ihrem Land verdrängt wurden, die Zuflucht bei den Steylern in Acaraymí gefunden. Zweifellos stützten sich diese Art von Missionsarbeit, deren Prioritäten das biologische Überleben der indigenen Völker, der Schutz ihres Habitats und die Unterstützung ihrer kulturellen Identität waren, auf die Beschlüsse der Ersten Konferenz von Barbados.

Wie schon erwähnt, wurde im Laufe der 70er und 80er Jahre die Kooperative die ideale Erscheinungsform des Diskurses der Kooperation-Partizipation. Dementsprechend gründete auch die neue Generation der Steyler Missionare – der *Indigenistas*, die zu Ende des 20. Jahrhunderts meistens aus Polen stammten, eine Kooperative in jeder indigenen Mission der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in Paraguay, nämlich Chupa Poú, Acaraymí und Ypetimí. Die Mission Ypetimí wurde im Jahre 1992 bei den Aché Indianern eröffnet, um den 500. Jahrestag der Entdeckung und Evangelisierung Amerikas zu begehen. (Abb 4 Seite 265)

Obwohl die Verbreitung des katholischen Glaubens als das wichtigste Ziel der Steyler Missionare in Paraguay in offiziellen Äußerungen dargestellt wurde, wurde praktisch der sozialen Arbeit die Priorität beigemessen. Dazu kam der interreligiöse Dialog, dessen Haupterscheinungsform eine aktive Teilnahme der Missionare an nicht-christlichen bzw. nicht-katholischen Riten war. Die täglichen katholischen Messen wurden hauptsächlich nur *privato modo* bzw. unter den Missionaren gehalten. Die Steyler, die bei den Aché Indianern in Chupa Poú und Ypetimí arbeiteten, nahmen fast jeden Sonntag an den protestantischen, von indigenen Pastoren geleiteten Gottesdiensten teil.²³ Die Aché wurden am Anfang der 1970er Jahre von einer US-amerikanischen, evangelistischen Gruppe mit Namen »New Tribes« zum Christentum konvertiert; sie waren also Protestanten. Nachdem 1986 die amerikanischen Missionare von den Indianern aus verschiedenen Gründen ausgewiesen wurden, baten die Aché die katholische Kirche in Paraguay um Betreuung – aber nur im Bereich der materiellen Versorgung.

Also wurde die Evangelisierung *sensu stricto* für die Steyler Missionare-*Indigenistas* in Paraguay zum »Ding der Zukunft« und – vielleicht übereinstimmend mit dem Geist der Ersten Konferenz von Barbados – praktisch abgebrochen. Der Leiter des Teams, P. Robins, Missionar und Ethnologe, hat diese neue Orientierung so erklärt: »In letzter Zeit hat das Wort ›Evangelisierung‹ eine neue Bedeutung bekommen. Heute meint man damit eine respektvolle Anwesenheit der Missionare bei Indianern, um ihre Kulturen und Religionen besser kennen zu lernen. Auf diese Art und Weise kann man den interreligiösen Dialog für die künftige Evangelisierung besser betreiben.«²⁴

22 Vgl. Andrew NICKSON, Brazilian Colonization of the Eastern Border of Paraguay, in: *Journal of Latin American Studies* 13/1 (1981) 111-131.

23 Helmut MARISS SVD, Mi experiencia con los indígenas Aché, in: *Adelante* 42 (1986) 8-11.

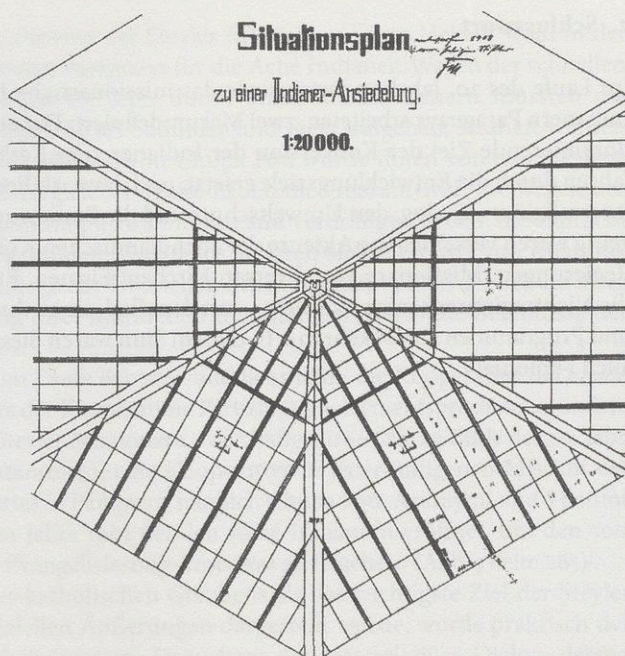
24 PIWOWARCZYK, *Coming* (wie Anm. 9), 287.

7 Schlusswort

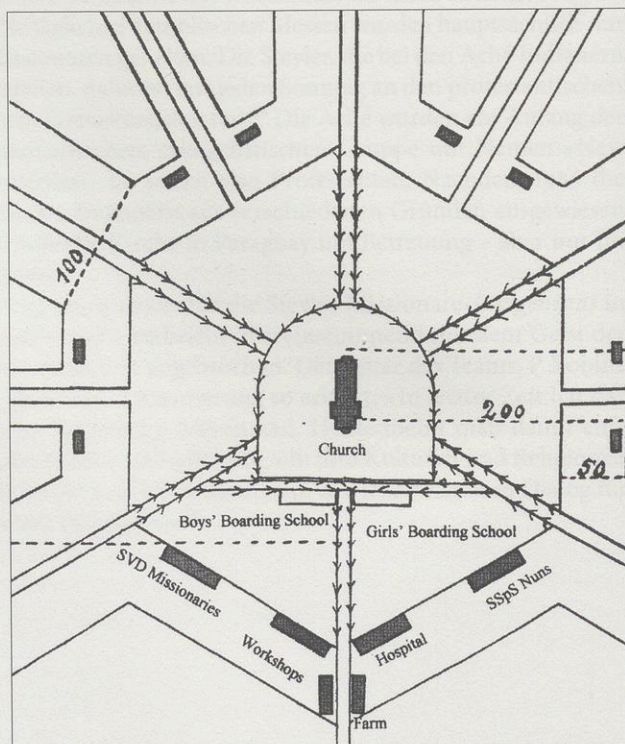
Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurde das missionarische Paradigma der Steyler, die bei Indianern Paraguays arbeiteten, zwei Mal umdefiniert: Das am Anfang des 20. Jahrhunderts dominierende Ziel der Konversion der Indianer zum Katholizismus wurde in den 60er Jahren durch die Entwicklungsziele ersetzt, und dann, ab Ende der 1970er Jahre, durch den interreligiösen Dialog, den Umweltschutz und die Bewahrung indigener Kulturen. Gleichzeitig waren verschiedene Akteure der abendländischen Kultur unter den Indianern tätig: Regierungen, Missionare von diversen Kirchen, Firmen, Ethnologen, und in letzter Zeit die Nichtregierungsorganisationen – mit dem Ziel, sie zu ihren institutionellen Ideologien und Programmen zu »bekehren«. In diesem Sinn waren diese Programme und Tätigkeiten auch »kolonial«.

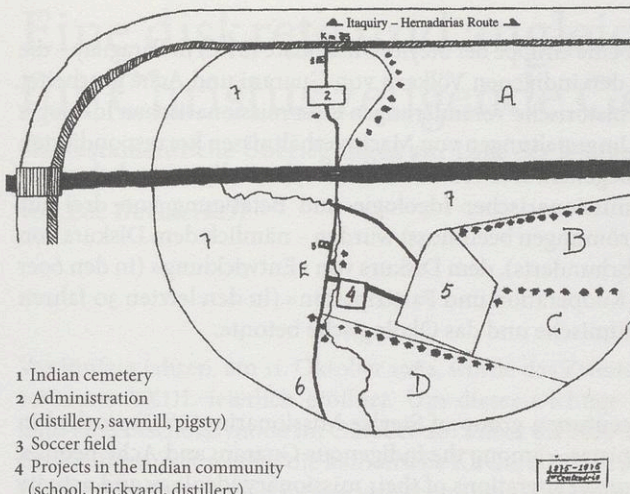
Abb 1

Der vorgesehene
Situationsplan
der ersten
Indianermission
der Steyler Missionare
in Paraguay – 1908
(Archiv des Generalats,
Rom, 33.382/1-2)

**Abb 2**

Ein Detail
des Situationsplans –
der »innere Kreis«





- 1 Indian cemetery
 - 2 Administration
(distillery, sawmill, pigsty)
 - 3 Soccer field
 - 4 Projects in the Indian community
(school, brickyard, distillery)
 - 5 New plantation of mint
 - 6 Old plantation of mint
 - 7 Plantations of corn, rice,
and mandioca
- A, B, C, D, E = settlement zones

Abb 3
Situationsplan
der Steyler Mission
in Acaraymí in der
Ära der Entwicklungs-
projekte - 1975
(Archiv der
Paraguayischen
Provinz der SVD,
Asunción)



Abb 4
Die Steyler Mission
in Ypetimí - 1995
(Foto Darius
J. Piwowarczyk)

Zusammenfassung

Im Laufe des 20. Jahrhunderts hat eine Gruppe der Steyler Missionare (SVD) in Paraguay – die so genannten *indigenistas* – bei den indigenen Völkern von Guaraní und Aché gearbeitet. Der Artikel konzentriert sich auf historische Veränderungen ihrer missionarischen Ideologie und Tätigkeit, die mit globalen Umgestaltungen von Machtverhältnissen korrespondierten und diese Änderungen widerspiegeln. Der Autor, selber Steyler *indigenista*, behauptet, dass diese Veränderungen in missionarischer Ideologie und Betätigung von drei aufeinanderfolgenden säkularen Strömungen beeinflusst wurden – nämlich dem Diskurs von »Fortschritt« (Anfang des 20. Jahrhunderts), dem Diskurs von »Entwicklung« (in den 60er Jahren) und dem Diskurs von »Kooperation und Partizipation« (in den letzten 30 Jahren des 20. Jahrhunderts), der das Ethnische und das Ökologische betonte.

Abstract

During the course of the 20th century a group of Steyler Missionaries (SVD) worked in Paraguay – the so-called *indigenistas* – among the indigenous Guaraní and Aché peoples. The article concentrates on historical alterations of their missionary ideology and activity which corresponded to global transformations in the balance of power and reflected these changes. The author, himself a Steyler *indigenista*, maintains that these changes in missionary ideology and activity were influenced by three consecutive secular currents – namely by the discourse on »progress« (at the beginning of the 20th century), by the discourse on »development« (in the 1960's) and by the discourse on »cooperation and participation« (during the last 30 years of the 20th century) which emphasized ethnicity and ecology.

Sumario

A lo largo del siglo XX, un grupo de los misioneros Steyler (SVD = Verbitas) en el Paraguay – los llamados *indigenistas* – han trabajado con los pueblos Guaraní y Aché. El artículo se concentra en las transformaciones históricas de su ideología y actividad misioneras, que se corresponde con las transformaciones globales de la relación de fuerzas y las refleja. El autor, que es también un Steyler (Verbita) *indigenista*, afirma que las transformaciones de la ideología y actividad misioneras han sido influenciadas por tres corrientes seculares sucesivas: por el discurso del »progreso« (a comienzos del siglo XX), por el discurso del »desarrollo« (en los años sesenta) y por el discurso de la »cooperación y participación« (en los últimos treinta años del siglo XX), que acentuaba lo étnico y lo ecológico.

Eine diskrete und zugleich für Christus zeugende Gemeinde

Neutestamentliche Überlegungen zur Lage der jetzigen Kirche

von Luc Devillers OP

P. Jean-Marie Vasseur gewidmet

Vor fünfzig Jahren, am 11. Oktober 1962, wurde das Zweite Vatikanische Konzil von Papst Johannes XXIII. feierlich eröffnet. Um dieses wichtige Kirchenereignis zu zelebrieren, fand eine Bischofssynode im Oktober 2012 über die Neu-Evangelisierung in Rom statt. In der heutigen Zeit scheint die katholische Kirche zugleich stark und schwach. Zwar hat das Konzil ihr einen großen missionarischen Impuls gegeben, und der Glaube wird in neuen Ländern und in verschiedenen Gesellschaftsschichten von neuen Gläubigen bezeugt. Derweil aber werden die großen Kirchen in mehreren Ländern aus christlicher Tradition wie in Europa oder in Brasilien von allerlei religiösen Gruppen, alt- und neuheidnischen Tendenzen oder Säkularisierungsbewegungen konkurrenziert. Die katholische Kirche muss auch eine besonders schreckliche Last tragen, die Schuld ihrer Priester und Bischöfe, Laienseelsorger und Ordensmänner, die Minderjährige sexuell missbraucht haben. Diese Taten haben schon die Botschaft der Kirche in der Gesellschaft disqualifiziert. Wie denn kann sie ihrem Ruf treu bleiben? Wie kann sie die frohe Botschaft des Gottesreiches noch verkünden? Mit diesem Artikel möchte ich einen aus Anlass einer interfakultären Tagung gehaltenen Vortrag näher ausführen.¹ Als Exeget des Neuen Testaments möchte ich die heutige Lage der Kirche und ihre bleibende Treue zu Jesus aus biblischer Perspektive beleuchten.

1 »Ihr seid das Salz der Erde ... Ihr seid das Licht der Welt« (Mt 5,13-14)

»Ihr seid das Salz der Erde. Wenn das Salz seinen Geschmack verliert, womit kann man es wieder salzig machen? Es taugt zu nichts mehr; es wird weggeworfen und von den Leuten zertreten.«² Auch wenn Markus und Lukas ein Salz-Bild haben (Mk 9,49-50; Lk 14, 34-35), befindet es sich in dieser Form nur im Matthäusevangelium.³ Bevor ich direkt zu diesem zurückkehre, möchte ich dem Begriff Salz in der Bibel nachgehen. Bei Mk 9,49 heißt es: »Denn jeder wird mit Feuer gesalzen werden.« Diese seltsame Verbindung zwischen Feuer

1 Symposium »Theologie und Kirche nach der neuen Unübersichtlichkeit. Ein Diskurs zwischen Fribourg und Salzburg«, Theologische Fakultät Salzburg, 18. März 2011. Mein Vortrag trug den Titel »Für eine diskrete und zugleich von Christus zeugende Kirche. Einige neutestamentliche Überlegungen«.

2 Alle biblischen Zitate stammen aus der *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* (1987). Für das matthäische Bildwort siehe folgende Literatur: Josef B. SOUČEK, Salz der Erde und

Licht der Welt. Zur Exegese von Matth. 5,13-16, in: *Theologische Zeitschrift* 19 (1963) 169-179; Günther SCHWARZ, Matthäus V. 13a und 14a. Emendation und Rückübersetzung, in: *New Testament Studies* 17 (1970) 80-86; Michael KRÄMER, Ihr seid das Salz der Erde ... Ihr seid das Licht der Welt. Die vielgestaltige Wirkkraft des Gotteswortes der Heiligen Schrift für das Leben der Kirche aufgezeigt am Beispiel Mt 5,13-16, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 28 (1977) 133-157. Siehe auch James E. LATHAM,

The religious symbolism of salt (Théologie historique 64), Paris 1982.

3 Nach mehreren Exegeten stammen das lukanische sowie das matthäische Salz-Wort aus der Logien-Quelle (Q 14,34-35). Siehe James M. ROBINSON/Paul HOFFMANN/John S. KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q (Documenta Q)*, Leuven 2000, 458-461. Lukas hätte den Q-Text (fast) ganz beibehalten, Matthäus aber hätte ihn stärker verändert, um ihn seinem eigenen literarischen Projekt anzupassen.

und Salz findet sich schon im Alten Testament. In einer Passage des Buches Levitikus, die über die Speiseopfer als Feueropfer (Lev 2,3-16) redet, wird auch das Salz erwähnt: »Jedes Speiseopfer sollst du salzen, und deinem Speiseopfer sollst du das Salz des Bundes deines Gottes nicht fehlen lassen; jede deiner Opfergaben sollst du mit Salz darbringen« (Lev 2,13). Dieser Vers bietet eine interessante Verbindung zwischen Salz und Bund. Einige biblische Stellen reden sogar von einem »ewigen Salzbund«. ⁴ Für Ben Sira ist das Salz unter den lebensnotwendigen Elementen: »Das Nötigste im Leben des Menschen sind: Wasser, Feuer, Eisen und Salz, kräftiger Weizen, Milch und Honig, Blut der Trauben, Öl und Kleidung« (Sir 39,26).

Die Tradition von Gastfreundschaft und -Mahl kennt sogar Salz-Ausdrücke, die jahrhundertlang in verschiedenen Kulturen galten und noch heute gelten. Zum Beispiel: »Brot und Salz verteilen«. Ein französischer Dominikaner, der jahrelang in Afghanistan unter Moslems gelebt hat, hat ein Buch mit diesem Titel geschrieben: *Nous avons partagé le pain et le sel* (Brot und Salz haben wir untereinander verteilt). Er schrieb: »Die beiden Symbole [Brot und Salz] sind sehr eng verbunden [...] Dem zusammen gegessenen Brot verleiht das Salz seinen eigenen Geschmack. Aus der menschlichen Geste macht [das Salz] ein Sakrament [...] Was für eine bewundernswerte Fähigkeit hat das Salz Gottes, das den vollen Geschmack der Menschen aufdeckt!« ⁵ In der Apostelgeschichte lesen wir, dass der Auferstandene mit seinen Jüngern »beim gemeinsamen Mahl« geredet hat (Apg 1,4). Wörtlich aber hat Lukas geschrieben, Jesus habe mit seinen Jüngern »Salz verteilt« (Griechisch *synalizomenos*). ⁶ Diese Zitate heben die Wichtigkeit des Salzes für das Leben der Menschen und für ihre Verbindung mit Gott heraus.

Kehren wir zum Matthäusevangelium zurück. Für seine eigene Version des Salz-Wortes hat Matthäus eine besondere Stelle gewählt: nämlich gerade nach den Seligpreisungen. ⁷ Und zwar, nach den Sätzen über die Verfolgung der Jünger: »Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden [...] Selig seid ihr, wenn ihr um meinetwillen beschimpft und verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet werdet« (Mt 5,10a-11). Nach seinem Salz-Wort hat auch Matthäus ein anderes Bildwort über das Licht eingefügt: »Ihr seid das Licht der Welt, usw.« (Mt 5,14). Mit diesen parallelen Worten über Salz und Licht will er die besondere Berufung der Jünger unterstreichen. Diese Bildwörter werden an das Thema der Verfolgung der Jünger, d. h. ihrer Treue zu Jesus, angeknüpft. Nur wenn sie als Salz der Erde und Licht der Welt handeln, können sie ihre Treue zu Jesus bis zum Tod wahren.

Matthäus hat diese beiden Bilder vom Salz und vom Licht noch weiter präzisiert. Das Licht der Jünger gleicht demjenigen einer »Stadt, die auf einem Berg liegt«: eine solche Stadt

4 »Alle Abgaben von den heiligen Opfern, die die Israeliten dem Herrn entrichten, habe ich dir und deinen Söhnen und Töchtern, die bei dir sind, als dauerndes Anrecht gegeben. Das soll für dich und auch für deine Nachkommen als ein ewiger ›Salzbund‹ vor dem Herrn gelten« (Num 18,19). Und auch: »Wißt ihr denn nicht, daß der Herr, der Gott Israels, David und seinen Söhnen das Königtum von Israel in einem Salzbund, auf ewige Zeiten verliehen hat?« (2 Chr 13,5).

5 Serge DE BEAURECUEIL, *Nous avons partagé le pain et le sel*, Paris 1965, 58 (meine deutsche Übersetzung). Original: »Les deux symboles [pain et sel] sont intimement liés [...] Le sel ne fait que donner sa saveur au pain partagé. Du geste humain, il fait un sacrement [...] Pouvoir admirable du Sel de Dieu qui révèle toute la saveur des hommes [...]«

6 Siehe Eduard SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus* (Das Neue Testament deutsch 2), Göttingen 1973, 60. Auf dieses originale Detail wird selten von Auslegern hingewiesen.

7 Über die Einschlebung der Salz- und Licht-Wörter (Mt 5,13 und

5,14-16) in die matthäische Bergpredigt hat Dupont geschrieben, dass Matthäus Denksprüche von verschiedenen Perspektiven in den Dienst seiner geschätzten Lehre gestellt hätte: »Matthieu met au service d'un enseignement qui lui tient à cœur des sentences dont l'optique était différente« (Jacques DUPONT, *Les Béatitudes*. Tome III: Les Évangélistes [Études bibliques], Paris 1973, 323-324).

8 Für diese Interpretationslinie siehe das wichtige Werk von Jacques DUPONT, *Les Béatitudes*. Tome II: La Bonne Nouvelle (Études bibliques), Paris 1969, 91-142.

»kann nicht verborgen bleiben« (Mt 5,14). Wenn auch dieses Licht-Bild auf die *guten* öffentlichen Werke der Jünger anspielt (Mt 5,16), bleibt es doch etwas diskret. Wie die Öllampe im Haus, die eine kleine Leuchte für die darin versammelte Familie ist (Mt 5,15), ist das Licht der Stadt auf dem Berg kein blendendes Licht, sondern ein einfaches Zeichen, dass etwas auf diesem Berg lebendig bleibt. Das ist nur eine diskrete Einladung, dieses Leben zu entdecken und zu verteilen.

Seinerseits wird das Salz-Wort nach einer genaueren biblischen Untersuchung besser verstanden. Wir haben es schon bemerkt, das Salz ist mit Feueropfer und Bund im Alten Testament verknüpft. Nun, Überlegungen zum Bund Gottes mit Israel finden wir im Buch Jesaja, und Matthäus hat mehrere Prophezeiungen aus diesem Buch (besonders aus Jes 40-55) übernommen, um seine Seligpreisungen aufzubauen.⁸ Deshalb kann man vermuten, dass er das Jesaja-Wort über den Gottesknecht als »Bund für mein Volk« und »Licht für die Völker« (Jes 42,6-7) seinem Projekt angepasst hat.⁹ Nun, von den Christen wird Jesus als der Gottesknecht anerkannt. Er ist also das vom Gott gesandte Licht,¹⁰ sowie die Verkörperung seines Bundes mit dem Volk. Er kann denn auch als Salz (des Bundes) beschrieben werden. In der Zeit der Kirche, zwischen seiner Auferstehung und seinem Kommen (siehe Joh 21,22-23), ist aber Jesus selbst abwesend. Dann sollen seine Jünger als seine Vertreter handeln: *christianus alter Christus*.¹¹ Das ist so wahr, dass Matthäus sie wohl auch »Salz der Erde« sowie »Licht der Welt« nennen kann.

2 Das Salz-Bild als Erläuterung eines neuen Pastoralmotivs

Außer seiner Rolle im Kultus und als Zeichen des Bundes hatte das Salz in der Antike andere alltägliche Funktionen. Mit Salz konnte man z. B. leichtverderbliche Nahrungsmittel wie Fleisch konservieren.¹² Das Salz war auch und ist noch heute ein Mittel, um den Speisen mehr Geschmack zu geben: »Isst man denn ungesalzene Speise? Wer hat Geschmack an fadem Schleim?« (Ijob 6,6). Als Salz der Erde, d. h. der Menschheit, sind die Jünger Jesu eingeladen, dem menschlichen Leben seinen göttlichen und ewigen Geschmack zu geben, oder besser herauszuheben. Dafür sind sie verantwortlich vor Gott und vor ihren Mitmenschen: »Die Jünger, d. h. die Christen, sind Licht der Welt, indem sie ihre Werke leuchten lassen, ebenso wie Salz eben nur dann Salz ist, wenn es salzt.«¹³

Aber diese Berufung, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein, ist nicht so leicht zu leben und überhaupt zu verstehen. Meines Erachtens ist das matthäische Salz-Logion, auf

⁹ In seinem Beitrag Matthäus (wie Anm. 2), 83, hat Schwarz den Text dieser Prophezeiung durch eine unannehmbarere Auslegung verändert, so dass er ihn so liest: »Ich bilde dich zur Leuchte des Volkes [statt: zum Bunde des Volkes], ich mache dich zum Lichte der Völker.« Der Begriff vom Bund ist also ganz und gar verschwunden.

¹⁰ Johannes hat den *Logos*, das in Jesus inkarnierte Wort Gottes, als »das wahre Licht« beschrieben (Joh 1,9; 3,19; 8,12; 9,5; 12,46): das Wort Gottes ist »meinem Fuß eine Leuchte, ein Licht für meine Pfade« (Ps 119,105).

¹¹ Joh 9,8-34 ist die längste Sequenz der vier kanonischen Evangelien, in der Jesus die Bühne verlassen hat. Hier wird der geheilte Blindgeborene zu seinem Vertreter aufgebaut, und dann als Musterjünger hingestellt. Er ist die einzige Person im Johannesevangelium, die außer Jesus »egō eimi« sagen kann (Joh 9,9). Wegen seiner Treue zu Jesus wird er verhört, verfolgt und danach ausgeschlossen. Siehe mein Buch *La saga de Siloé. Jésus et la fête des Tentés* (Jean 7,1-10,21) (Lire la Bible 143), Paris 2005, 129-163.

¹² Die biblische Tradition kennt diese Rolle des Salzes. Siehe darüber Bar 6,27: »Mit ihren Opfern [...] treiben ihre Priester Mißbrauch und verkaufen sie. Nicht besser handeln ihre Frauen: Sie pökeln davon ein, aber einem Armen oder Schwachen geben sie nichts.« Siehe auch, im frühen Christentum, den Brief des Hl. Ignatius von Antiochien an die Magnesier: »Lasst euch durch [Christus] salzen, so dass keiner von euch verdorben wird« (Ign. Mag. 10.2).

¹³ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 1-7) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1), Zürich/Köln/Neukirchen/Vluyn 1985, 224.

Grund seiner Verbindung mit dem Licht-Wort, manchmal zu moralistisch und dann wieder triumphalistisch-imperialistisch interpretiert worden. So z. B. im jüngsten Kommentar eines französischen Priesters [meine Übersetzung]: »Offensichtlich will Jesus nicht, dass seine Jünger im Untergrund leben. Mag die Welt feindlich sein oder nicht, die Christen sind eingeladen, sich zu zeigen, und den Glauben, der ihnen anvertraut wurde, öffentlich zu machen. Das Sich-Vergraben [Französisch: l'enfouissement] gehört nicht zum Programm, das Christus ihnen hinterlassen hat [...] Die Gefahr, vor der der Herr die Seinen warnt, ist diejenige der Auflösung in der Welt, d. h. sich des unterscheidend christlichen Merkmals nicht mehr bewusst zu sein [...] Wir haben viel zu sehr geglaubt, dass, da der Geist Gottes in jedem Menschen handelt, der Glaube am Ende nur eine fakultative Ergänzung dessen wäre, das von allen schon tief erfahren wird. Das befreit uns von vielen Evangelisierungs-bemühungen, aber um den Preis des Verrats an dem uns anvertrauten Glauben.«¹⁴

Beim Lesen eines solchen Textes fühle ich mich unwohl. Ich denke an so viele Christen, Laien oder Priester oder Ordensleute, die ihr ganzes Leben in enger Kommunion mit Ungläubigen leben oder gelebt haben: so z. B. an Missionare wie die Weißen Väter, die Kleinen Brüder und die Kleinen Schwestern Jesu, oder an die Arbeiterpriester, oder auch an die Mönche von Tibhirin. Man kann nicht akzeptieren, dass ihr diskretes Christus-Zeugnis so abwertend minimiert oder sogar verneint wird. Ich fühle mich den französischsprachigen Theologen näher, die heute von einer »zeugenden Pastoral« (Französisch »pastorale d'engendrement«)¹⁵ reden. Diese neue Pastoral kann so umschrieben werden: Während die klassische »Betreuungspastoral« (Französisch »pastorale d'encadrement«) ziemlich direkt und fast imperialistisch zu Werke geht, will die »lebenserzeugende Pastoral« eher eine diskrete Begleitung der Personen anbieten, innerhalb wie außerhalb der Kirche. Eine solche Pastoral will mit Kompetenz und Einsicht mitarbeiten an dem, was noch im Entstehen ist, und soll dafür eine gewisse Diskretion und Herrschaftsfreiheit lernen.¹⁶

Als Neutestamentler glaube ich auch, dass wir das matthäische Salz-Wort ganz anders erklären können und sollen. Um das zu tun, möchte ich mich von einem Missionar aus meiner eigenen Verwandtschaft inspirieren lassen.¹⁷ In einer Hochzeitspredigt hatte Jean-Marie Vasseur folgende Auslegung des matthäischen Salz-Wortes gegeben (ich zitiere ihn nicht wörtlich, sondern sinngemäß): Wie wir es aus der Bibel und aus unserer eigenen Erfahrung wissen, brauchen wir Menschen das Salz, um unseren täglichen Speisen Geschmack zu geben. Die Qualität der Dosierung ist aber von höchster Wichtigkeit. Wenn

14 P. Michel GITTON, Sel et lumière. 5e dimanche du temps ordinaire, in: *France Catholique* n° 3245, 4 février 2011, 22 (meine deutsche Übersetzung). Original: »De toute évidence, Jésus ne veut pas la clandestinité pour ses disciples. Que le monde soit ou non hostile, les chrétiens sont invités à se montrer et à proposer le dépôt dont ils sont chargés. L'enfouissement ne fait pas partie du programme que le Christ leur a laissé [...] Le danger contre lequel le Seigneur met en garde les siens est celui de la dilution dans le monde, la perte de conscience de ce qui les distingue [...] Nous avons beaucoup trop cru que, parce que l'Esprit de Dieu travaille tout homme, la foi ne serait qu'un complément finalement facultatif de ce qui se vit déjà en profondeur. Cela nous dis-

pense de beaucoup d'efforts pour évangéliser, mais c'est au prix d'un abandon de ce qui nous a été confié [...]«

15 Siehe Philippe BACQ/Christoph THEOBALD (Hg.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile*. Vers une pastorale d'engendrement (Théologies pratiques), Bruxelles/Paris/Montréal 2004; *Passeurs d'Évangile*. Autour d'une pastorale d'engendrement (Théologies pratiques), Bruxelles/Paris/Montréal 2008. Diese beiden Bücher wurden in ein einziges Buch auf Deutsch übersetzt (*Frei geben*. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012). In diesem Buch wurde der Ausdruck »Pastorale d'engendrement« durch »zeugende Pastoral« übersetzt. Für diesen Hinweis danke ich Dr. Hadwig Ana

M. Müller herzlich. Siehe auch Marie-Agnès DE MATTEO/François-Xavier AMHERDT, *S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit*. Fondements d'une pastorale d'engendrement (Perspectives pastorales 4), Saint-Maurice 2009; Pierre VANNIN/François-Xavier AMHERDT, *À l'école du Christ pédagogue*. Comment enseigner à la suite du Maître? (Perspectives pastorales 5), Saint-Maurice 2011.

16 Mit diesen Wörtern passe ich die Definition von André Fossion, SJ, an: »Une pastorale d'engendrement qui, à l'écoute des aspirations présentes, se met au service, avec compétence et discernement, de ce qui est en train de naître, en acceptant de ce fait une certaine déprise et démaîtrise.« André FOSSION, SJ, Vortrag vor der diözesanen Kirche von Nanterre

es zu wenig Salz gibt, bleibt die Speise fade. Man kann es ja essen, aber ohne Lust. Wir sagen dann: »Es fehlt an Salz.« Die fehlende Hauptsache wird unmittelbar gespürt und genannt: das Salz. Wenn es aber zu viel Salz gibt, kann man die Speise gar nicht essen, auch wenn wir echte Schlemmer sind! In einem solchen Fall sagen wir nicht: »Es gibt zu viel Salz«, sondern nur: »Es ist salzig!« Wir können nichts merken, nichts spüren, außer dem Salz! Wenn hingegen die rechte Dosierung von Salz vorhanden ist, reden wir nicht mehr vom Salz, sondern nur von der guten Speise, die wir zusammen essen wollen. Wir können also nur sagen: »Es schmeckt gut!«, ohne überhaupt das Salz zu erwähnen. Das Salz hat seine notwendige aber auch ganz diskrete Rolle gespielt.

Wahrscheinlich ist diese Auslegung nicht die einzige mögliche Exegese des matthäischen Salz-Wortes. Sie wurde zwar nicht von einem Fachmann gegeben. Ich aber glaube, dass sie richtig ist. Sie hilft uns sogar, das Licht-Wort besser zu interpretieren. Denn Jesus will nicht, dass seine Jünger sich als das wichtigste und größte Licht in der Welt betrachten. Er, der Sohn Gottes, ist »das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet« (Joh 1,9). Die Christen sind nicht das wahre Licht, sondern nur kleine Lampen, die das Licht Christi tragen, wie Johannes der Täufer; durch sie können die Leute sich »eine Zeitlang erfreuen« (Joh 5,35). Unsere guten Werke wollen wir vor den Menschen tun, nicht um selbst gepriesen zu werden, sondern um Gott zu preisen. Die christliche Berufung besteht auch darin, Salz und Licht für die Welt der Menschen zu sein, d. h. ihnen Geschmack und Freude an Gott zu geben. Wie Franz Jägerstätter in einer sehr dramatischen Zeit geschrieben hat: »Christusjünger sollen mit dem Salz übernatürlicher Werte andere vor sittlicher Fäulnis bewahren, ihnen aber nicht das Leben versalzen. Ihr Licht soll leuchten, nicht blenden.«¹⁸ In der jetzigen Zeit der Kirche kann Albert Rouet, der ehemalige Bischof von Poitiers, behaupten: »Christus hat uns nicht gebeten, zahlreich zu sein, sondern Geschmack zu haben.«¹⁹

Derselbe französische Bischof schlägt eine vertiefte Erläuterung des Salz-Motivs vor, durch die er die Christen zu einem diskreten Verhalten um des Evangeliums willen einlädt: »Wenn man auf die Idee von Erfolg verzichtet, um einfach sich unter die Menschen als das Salz in der Speise zu mischen, wenn man seine Identität verliert – und das kann ›Unser Kreuz tragen‹ bedeuten –, nur dann kann diese Identität als eine der Begegnung mit dem Leben der anderen echt wiederaufleben.«²⁰ Also ist das matthäische Salz-Wort, sowie das Licht-Wort, eine Einladung zur Demut und zur Diskretion. Mehrere andere Bilder in den Evangelien haben diese explosive Macht, die Christen zum Kreuz Christi zu

(Umgebung von Paris), am 19. September 2006. Unveröffentlichtes Manuskript, durch den Freiburger Pastoraldienst übermittelt. Der gebürtige Deutsche, aber in Paris lebende Christoph Theobald ist ein anderer Jesuit, der in die theologische Reflexion über die »Geburts-helfer-Pastoral« verwickelt ist (Siehe Anm. 15).

¹⁷ Pater Jean-Marie Vasseur, dem ich diesen Beitrag widme, war Generalsuperior der Weißen Väter von 1974 bis 1980.

¹⁸ Franz JÄGERSTÄTTER, *Der gesamte Briefwechsel mit Franziska*. Aufzeichnungen 1941-1943, hg. von Erna PUTZ, mit einem Geleitwort von Manfred Scheuer, Wien/Graz/Klagenfurt 2007, 275. Ich danke sehr herzlich Dr. David Neuhold für dieses Zitat.

¹⁹ Albert ROUET, *J'aimerais vous dire*. Entretien avec Dennis Gira, Montrouge 2009, 37 (meine deutsche Übersetzung). Original: »Le Christ ne nous a pas demandé d'être nombreux, il nous a demandé d'avoir du goût.« Dieses Wort des ehemaligen Bischofs von Poitiers wurde von Thomas PHILIPP, *Christliche Identität im 21. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 133 (2011) 175-190 zitiert (S. 175, Anm. 3). Es ist interessant, zu entdecken, inwieweit

deutschsprachige Theologen sich an die französische Erfahrung wenden, um die Lage der Kirche abzuschätzen. Siehe gleicherweise den Beitrag von Christian HENNECKE und Martin LÄTZEL, *Kein Mangel, nirgends*. Lernender Dialog mit der Diözese Poitiers, in: *Geist und Leben* 84 (2011) 306-315.

²⁰ ROUET, ebd., 160 (meine deutsche Übersetzung). Original: »Si on renonce à [l'idée de] succès et qu'on essaie simplement de mêler les relations et d'être le sel dans la nourriture, au moment où on perd son identité – c'est peut-être notre croix – à ce moment-là cette identité ressuscite le plus exactement, comme une identité de rencontre de la vie de l'autre.«

bekehren. Albert Rouet erinnert uns, dass das Salz und der Sauerteig eine wichtige Rolle beim Kochen spielen, aber ohne die ganze Speise zu sein.²¹ Die Kirche wird von Christus selbst zur Demut und Diskretion gerufen, um ihm treu zu sein und zu bleiben. Für sie kennt das Evangelium keinen anderen Weg.

3 Johanneische Überlegungen über das Zeugnis für Jesus

Nach diesen Überlegungen über ein matthäisches Bildwort möchte ich einige persönliche Überzeugungen über das 4. Evangelium anbringen. Dafür stütze ich mich auf einen schon vor langer Zeit geschriebenen Beitrag.²² Als ich das Johannesevangelium im Priesterseminar in Bordeaux unterrichtete (1987-1995), hatte ich bemerkt, dass die Struktur des 4. Evangeliums durch das Thema des Zeugnisses erleuchtet werden könnte. Sicher ist dieses Evangelium zu reich, um seine ganze Zeugnistheologie unter eine einzige Struktur zu zwingen. Aber dieser besondere Strukturvorschlag ist nicht irrelevant, wie ich es durch meine Erfahrung als Lehrer und Prediger habe bestätigen können. Im Johannesevangelium gibt es mehrere Figuren, die nicht nur als individuelle historische Personen Bedeutung haben, sondern auch als Prototypen für die Menschen aller Zeiten gelten dürfen.

Unter diese Figuren sind Johannes der Täufer, Lazarus und der Lieblingsjünger zu zählen. Diese drei Männer teilen nämlich etwas miteinander: jeder von ihnen erscheint in einem bestimmten Teil des Buches, und nicht anderswo. So ist Johannes der Täufer gegenwärtig vom ersten Kapitel (Joh 1,6) bis zum zehnten (Joh 10,42), wie eine klare Inklusio das zeigt: »Dies geschah in Betanien, auf der anderen Seite des Jordan, wo Johannes taufte« (Joh 1,28); »Dann ging Jesus wieder weg auf die andere Seite des Jordan, an den Ort, wo Johannes zuerst getauft hatte« (Joh 10,40). In diesen ersten zehn Kapiteln erscheint Johannes mehrmals, und jedes Mal wird er als Zeuge Jesu beschrieben. Nachher erscheint er nicht mehr. Am Ende des Buches treffen wir die geheimnisvolle Figur des Lieblingsjüngers an. Das erstaunliche ist, dass seine erste Erwähnung sich erst im Kap. 13,23-25 befindet und nicht vorher. Wir können aber ihm bis zum Ende folgen, da der vorletzte Vers von ihm noch redet. Hier ist er als Zeuge erwähnt: »Dieser Jünger ist es, der all das bezeugt und der es aufgeschrieben hat« (Joh 21,24). Die verschiedenen Erwähnungen dieser Figur werden auch von einer klaren Inklusio gerahmt: Zweimal lesen wir nämlich, dass beim letzten Mahl er »sich an die Brust Jesu gelehnt hatte« (Joh 21,20; cf. 13,25).

Zwischen diesen beiden großen Teilen (Kap. 1-10 für Johannes den Täufer und Kap. 13-21 für den Lieblingsjünger) gibt es gerade inmitten des Evangeliums einen dritten Teil. Dieser ist aus zwei Kapiteln gebildet: Kap. 11 und 12. Ich habe mich gefragt, ob man in diesem zentralen Teil eine Figur finden könnte, die wie der Täufer oder der Lieblingsjünger als Zeuge Jesu zu betrachten wäre. Dann habe ich Lazarus als einen speziellen Zeugen gedeutet. Wie aber kann er Zeuge Jesu sein, da er niemals spricht noch handelt? Zwar sehen wir ihn nur als kranken, dann als sterbenden, als gestorbenen und endlich als auferweckten! Aber er hat nicht geredet, nichts Besonderes getan. Er hat nur gelebt, d. h. nur Leben und Tod

21 »On ne demande pas au sel de faire le rôti, on ne demande pas au levain de faire le gâteau [...] L'Église doit collaborer à la venue du Royaume, à un monde plus humain, mais elle n'en sera pas la maîtresse. Elle sera comme le levain dans la pâte.« (ROUET, ebd., 235).

22 LUC DEVILLERS, Les trois témoins: une structure pour le quatrième évangile, in: *Revue biblique* 104 (1997) 40-87.

erfahren. Im Kap. 12 genießt er ein Wiederleben. Wenn auch dieses Wiederleben sterblich bleibt, ist es gleichzeitig mit der unsterblichen Kraft des Lebens Jesu erfüllt. Und das ist so wahr, dass der Evangelist schreibt: »Die Hohenpriester aber beschlossen, auch Lazarus zu töten, weil viele Juden seinetwegen hingingen und an Jesus glaubten« (Joh 12,10-11). So ist Lazarus Zeuge für Jesus. Zeuge Jesu sein bedeutet nämlich, Menschen zu ihm führen, wie auch immer das Zeugnis sein mag, auch wenn es keinen Lärm macht. Der verwandelte Lazarus hat ein so fruchtbares Zeugnis gegeben, dass er zum Tode verurteilt wurde. Er wird als *martys*, d. h. als echter Zeuge sterben.

Woher aber hat er seine Fähigkeit, Zeuge Jesu zu sein, empfangen? Johannes schreibt: »Das Haus«, worin Lazarus mit anderen Tischgenossen sich befand, »wurde vom Duft des Öls erfüllt« (Joh 12,3). Jesus selbst hat diesen kräftigen Duft erklärt, wenn er zu Judas sprach: »Laß sie [Maria], damit sie es für den Tag meines Begräbnisses tue« (Joh 12,7). Der Tod des Lazarus war der Tod eines menschlichen, also sterblichen Wesens, eines *’enoš* (siehe Ps 38,6). Deshalb hat er seinen Todesgeruch getragen (Joh 11,39). Der Tod Jesu aber ist mit Gottes Kraft erfüllt, und trägt schon prophetisch einen angenehmen Duft, den Duft des ewigen Lebens, den Duft seiner Auferstehung. Nur Johannes spielt mit dieser Kontrastwirkung zwischen Jesu Lebensduft und dem Todesgeruch des Lazarus.

Die drei Figuren, die sich in drei verschiedenen Teilen des vierten Evangeliums befinden, bilden zusammen eine durchgehende Theorie über das christliche Zeugnis. Als »die Stimme, die in der Wüste ruft« (Joh 1,23; cf. Jes 40,3), ist Johannes der Täufer der sprechende Zeuge, ein Muster für die Prediger und alle, die mit ihrem Mund und ihrer Stimme für Jesus zeugen, Große und Kleine, Berühmte wie Unbekannte. Der Lieblingsjünger hingegen ist der, der für Jesus ein schriftliches Zeugnis gegeben hat (Joh 21,24; siehe auch 20,30: ein *Buch*). Wenn auch er als historische Person gestorben ist, wird sein Zeugnis durch sein Evangelium jahrhundertlang »bis zu Jesu Kommen bleiben« (Joh 21,22-23). Als solcher Schrift-Zeuge ist er ein Muster für alle Christen, die das Schreiben und das Lesen – zwei spezifisch menschliche Fähigkeiten – um Jesu und Gottes willen verwenden, seien es nun wichtige Theologen oder einfache Leute. Inmitten des Evangeliums steht aber ein ganz anderes Zeugnis, ein so diskretes Zeugnis, dass es wie Lazarus keinen Lärm macht. Aber das ist das fruchtbarste Zeugnis, das Zeugnis eines durch Jesu Kraft verwandelten menschlichen Lebens. Das Zeugnis eines mit Jesu Lebensduft erfüllten Jüngers, der bis zum Martertod treu geblieben ist.

4 Das christliche Zeugnis in der jetzigen Welt

Die Reflexion des Johannesevangeliums über das Zeugnis zeigt uns, dass wir die verschiedenen Arten von Zeugen nicht einander entgegenstellen dürfen. Alle diese Arten sind jedem Jünger und jeder Jüngerin Jesu zur Nachahmung anempfohlen. Auch wenn die persönlichen Fähigkeiten und die zeitlichen und kulturellen Gelegenheiten für die verschiedenen Menschen ganz anders sein mögen, können wir alle und sollen wir diese drei Zeugnisse geben. Seinerseits kann das matthäische Salz-Wort auch uns helfen, die christliche Berufung bestmöglich zu leben. Das Salz der Erde ist ähnlich dem Lazarus in Bethanien: es macht keinen Lärm. Wie das ganz und gar verwandelte Leben des Lazarus ein echtes Zeugnis für Christus war, so soll aber das Salz der Christen in der Küche der heutigen Menschheit den Geschmack Gottes verbreiten.

In unserer konfliktreichen und radikalisierten Zeit, in der so viele Leuten die Kirche nur als den Zufluchtsort für Täter von sexuellem Missbrauch gegen Minderjährige sehen, sollen die Christen alle Träume von *Reconquista* oder von mittelalterlicher Christenheit

verlassen. Das bedeutet aber nicht, dass die Christen kein Zeugnis für Jesus und Gott geben können. Das Salz-Bild ist ein sehr diskretes Bild, wie das der kleinen Öllampe, wie auch das des Duftes in Bethanien. Ein diskretes aber echtes Leben als Jünger Jesu ist zwar kein Rosenpfad, und kann wie für den Lazarus bis zum Martertod führen.

Die Kirche will das II. Vatikanische Konzil feiern. Sie hat Recht, weil ihr Last und Ruf, die Lehre des Konzils zu interpretieren und in die Praxis umzusetzen, noch gilt. Deshalb möchte ich am Ende dieser Seiten an die Worte des Konzils über unser Thema erinnern (meine Kursivschrift). Schon die Konstitution *Lumen Gentium* sagt: »So ist denn dieses messianische Volk, obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfasst und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils. Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als *Licht der Welt und Salz der Erde* (vgl. Mt 5,13-16) in alle Welt gesandt.«²³ Im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad Gentes* lesen wir noch zwei Anspielungen an das mathäische Wort. Die erste befindet sich am Anfang des Dokumentes: »In der gegenwärtigen Weltlage, aus der für die Menschheit eine neue Situation entsteht, ist die Kirche, die da ist *Salz der Erde und Licht der Welt*, mit verstärkter Dringlichkeit gerufen, dem Heil und der Erneuerung aller Kreatur zu dienen, damit alles in Christus zusammengefasst werde und in ihm die Menschen eine einzige Familie und ein einziges Gottesvolk bilden.«²⁴ Und die letzte Anspielung sagt: »[Der] Eifer [der Christen] im Dienste Gottes und ihre Liebe zum Nächsten werden der ganzen Kirche neuen geistlichen Antrieb verleihen, so dass sie als Zeichen erscheint, aufgerichtet unter den Völkern [Anm.: »Vgl. Is 11,12.«], als ›*Licht der Welt*‹ (Mt 5,14) und als ›*Salz der Erde*‹ (Mt 5,13).«²⁵

Noch kürzlich hat Papst Benedikt XVI. im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Verbum Domini* die Pflicht der Evangelisierung und der Mission so ausgedrückt: »Da das ganze Gottesvolk ein ›gesandtes‹ Volk ist, hat die Synode bekräftigt, dass ›die Sendung, das Wort Gottes zu verkünden, Aufgabe aller Jünger Christi ist, infolge ihrer Taufe‹ [...] Allen Menschen gegenüber fühlt sich die Kirche verpflichtet, das Heilswort zu verkünden (vgl. Röm 1,14).«²⁶ Wenn die Kirche bewusst mit diesen Überzeugungen in der heutigen Welt lebt und handelt, kann sie ein wahres Zeugnis für ihren Herrn geben, ohne Arroganz oder Überlegenheitsgefühl. Das Leben der Menschheit wird also weder an Salz noch an Licht Mangel haben, und die Menschen werden fähig sein, Gott zu preisen. Zur gleichen Zeit wird die Kirche ihre Freude als die Frau des Lammes (Offb 19,7-9) still und diskret genießen, »zur Ehre und zum Lob Gottes« (Phl 1,11).

23 *Lumen Gentium* 9. Siehe Karl RAHNER/Herbert VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Basel/Wien 1966 (2006²), 133.

24 *Ad Gentes* 1 (RAHNER/VORGRIMLER, ebd., 607).

25 *Ad Gentes* 36 (RAHNER/VORGRIMLER, ebd., 647).

26 Papst BENEDIKT XVI, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Verbum Domini über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche*, Bonn 2010, 140-141, 143 (Nr. 94.95).

Zusammenfassung

Indem sie das II. Vatikanische Konzil zelebrieren will, ist die katholische Kirche mit vielen Schwierigkeiten konfrontiert, die ihr Wort disqualifizieren können. Wie denn kann sie die frohe Botschaft Jesu in Demut und Wahrheit verkünden? Dieser Artikel legt biblische Überlegungen über diese Frage dar. Er gliedert sich in vier Abschnitte: 1. »Ihr seid das Salz der Erde [...] Ihr seid das Licht der Welt« (Mt 5,13-14); 2. Das Salz-Bild als Erläuterung eines neuen Pastoralmotivs; 3. Johanneische Überlegungen über das Zeugnis für Jesus; 4. Das christliche Zeugnis in der jetzigen Welt.

Abstract

As the Catholic Church celebrates the 50th anniversary of the opening of the Second Vatican Council, she is faced with many problems that risk discrediting her message. How then can she humbly and truly announce the Good News of Jesus? This article offers some biblical reflections on this challenge. It has four sections: 1. »You are the salt of the earth [...] You are the light of the world« (Mt 5:13-14); 2. The image of Salt as offering an exegetical understanding for a new pastoral practice; 3. Some Johannine reflections on bearing witness to Jesus; 4. Christian witness in the present world.

Sumario

Mientras que la Iglesia católica celebra el cincuenta aniversario del Concilio Vaticano II, se enfrenta a muchas dificultades que pueden discreditar su mensaje. ¿Cómo puede anunciar el mensaje de Jesús de forma humilde y verídica? El artículo presenta reflexiones bíblicas sobre esa cuestión. Está dividido en cuatro partes: 1. »Vosotros sois la sal de la tierra [...] Vosotros sois la luz del mundo« (Mt 5,13-14). 2. La imagen de la sal como símbolo de una nueva motivación pastoral. 3. Reflexiones juaníticas sobre el testimonio por Jesús. 4. El testimonio cristiano en el mundo de hoy.

Les «Déclarations des évêques de Belgique» préparées par la Commission Évangélisation et leur dimension missionnaire (1998-2008)

de Jean-Pierre Delville

L'objectif de cet article est de montrer la manière de traiter la thématique de l'évangélisation dans les documents produits par la Commission épiscopale belge pour l'évangélisation et signés par tous les évêques de Belgique. Le document décisif en cette matière est la lettre pastorale *Envoyés pour annoncer. Le semeur est sorti pour semer* (Mc 4,3), de mai 2003. Celle-ci fut la première production; elle fut suivie de *Devenir adultes dans la foi. La catéchèse dans la vie de l'Église*, Bruxelles, 2006, précisée par *Grandir dans la foi. Note de travail à propos de la déclaration Devenir adultes dans la foi*, Bruxelles, septembre 2007; et enfin par *Rencontrer Dieu dans sa Parole. Grandir dans la foi*, Bruxelles, septembre 2008.

On constate que la mise sur pied de différentes commissions stimula la production doctrinale ou pastorale des évêques de Belgique; et que la Commission Évangélisation rédigea à elle seule cinq documents depuis 1998. Nous analyserons les différentes étapes de la vie de la commission en mettant en relief des moments clés et en soulignant ses positions en matière d'évangélisation. Nous relèverons dans le document définitif les grandes lignes qui émergent en matière d'annonce de l'évangile. Enfin, nous verrons la place réservée à l'évangélisation dans les autres lettres rédigées par la Commission Évangélisation.

1 Naissance des commissions épiscopales (1998)

«Le 1^{er} septembre 1998, la CE a décidé de créer quatre commissions épiscopales et trois comités épiscopaux, qui sont opérationnels depuis le 1^{er} février 1999.»¹ Les commissions «examineront les questions qui se posent dans leur secteur» et «feront des propositions à la Conférence épiscopale». Elles ont donc un but essentiellement théorique. Il est prévu dès le début «d'associer à cette réflexion des experts, permanents ou temporaires». Il s'agissait en l'occurrence de la commission Foi et Église (membres: cardinal Godfried Danneels, Mgrs Jean Huard, Paul Van den Berghe, André-Mutien Léonard; compétences: doctrine, foi, éthique, catéchèse, liturgie, sacrements, ministères, vie religieuse, œcuménisme, dialogue interreligieux), de la

1 Étienne QUINTIENS (éd.), *De bisschoppenconferentie. De bisschoppelijke commissies en comités. La conférence des évêques. Les commissions épiscopales et les comités épiscopaux*, Bruxelles 1999, 16 p., ici 3.

2 QUINTIENS (éd.), *De bisschoppenconferentie* (voir note 1), ici 4-11.

3 LOUVAIN-LA-NEUVE, *Archives de Jean-Pierre Delville*, 32.5 *Commission évangélisation*, 1998.

4 À l'élaboration desquels j'ai participé indirectement en tant que porte-parole des évêques de Belgique de 1996 à 2002.

commission pour l'évangélisation (membres: Mgrs Eugène Laridon, Rémy Vancottem, Patrick Hoogmartens; compétences: évangélisation, vocations, médias, culture, jeunes, spiritualité), de la commission pour la diaconie (membres: Mgrs Roger Vangheluwe, Paul Lanneau, Jan De Bie; compétences: missions, développement, justice, paix, organisations de solidarité et immigrés) et de la commission Gaudium et spes (membres: Mgrs Albert Houssiau, Paul Schruers, Luk De Hovre; compétences: enseignement, Caritas, famille, mouvements sociaux, institutions européennes).² Assez rapidement cette dernière commission absorba la précédente. Les comités étaient celui pour l'information et la communication, celui pour les questions administratives, financières et juridiques et celui pour les contacts avec les pouvoirs publics. Ces comités ont un objectif plus pratique que les commissions.

La Commission Évangélisation avait comme président Mgr Eugène Laridon, évêque auxiliaire de Bruges, et comme membres Mgr Rémy Vancottem, évêque auxiliaire de Malines-Bruxelles, aujourd'hui évêque de Namur, et Mgr Patrick Hoogmartens, évêque auxiliaire de Hasselt, aujourd'hui évêque du même diocèse. À leur première réunion, le 24 août 1998, à Malines, ces évêques, assistés du chanoine Étienne Quintiens, secrétaire de la Conférence des évêques, précisèrent le fonctionnement de la commission et envisagèrent des thèmes possibles:³ la promotion des vocations, le catholicisme populaire, le caractère évangélisateur des paroisses, une pastorale qui soit à la fois «entretenante» et missionnaire, le soutien aux mouvements de jeunes qui veulent évangéliser. Lors de leur seconde réunion, le 5 octobre 1998, ils envisagèrent de nommer experts Chantal Van der Plancke, professeur à l'Institut catéchétique Lumen Vitae (Bruxelles); Jean-Pierre Delville, prêtre de Liège, président du Séminaire S.-Paul à Louvain-la-Neuve, porte-parole des évêques et chargé de cours à l'Université Catholique de Louvain; et Kris Depoortere, prêtre de Bruges, professeur de théologie pastorale à la Katholieke Universiteit Leuven. Ils maintenaient en réserve le nom de Lode Aerts, qui serait nommé ultérieurement. Ils précisèrent les thématiques possibles; ils insistèrent sur les jeunes et la manière de leur proposer l'évangile; ainsi que sur la force de l'évangile face aux idéologies actuelles. À leur troisième réunion, le 14 décembre 1998, ils mirent en relief une thématique: l'annonce, avec les mots «annoncer, proposer la foi»; ils précisèrent qu'il fallait distinguer la première annonce et l'appropriation de cette annonce; et qu'il fallait reconnaître le problème de l'ignorance religieuse, ainsi que la mauvaise image de l'Église dans la société et l'angoisse que pouvait susciter la démarche d'être croyant.

2 Les documents de la Conférence épiscopale rédigés par les commissions (2002-2010)

Le jubilé de l'an 2000 suscita la rédaction par la Conférence épiscopale de trois documents préparatoires:⁴ *En route vers l'an 2000* (1996), *Au souffle de l'Esprit, vers l'an 2000* (1997), et *Dieu, notre Père, que ton règne vienne!* (1998), puis d'un document destiné à l'année jubilaire, *L'an 2000: Année du jubilé* (1999), et enfin d'un document pour clôturer cette année (*L'envoi des chrétiens dans le monde*, janvier 2001). À cela s'ajouta un document intitulé *Choisir le mariage* (octobre 1998), destiné à proposer une réflexion éthique sur la vie de couple avant la promulgation de la loi belge sur le mariage homosexuel.

Toute cette production convainquit les évêques qu'il était utile de promouvoir des années thématiques à destination de toute l'Église du pays, sur base de documents soigneusement préparés. C'est pourquoi, à la suite du document de 2001 sur l'envoi, sortit une série de trois documents qui déployaient ce thème de l'envoi sur trois modes: «pour servir; pour annoncer; pour célébrer». Trois commissions se mirent à l'œuvre successivement sur ces

thèmes pour préparer les documents: les commissions Gaudium et spes (2002), Évangélisation (2003), et Foi et Eglise (2004). Les années suivantes la production continua et s'appuya en particulier sur le titre de la deuxième lettre sur la catéchèse, *Grandir dans la foi* (2007). Cette thématique donna naissance à une nouvelle série de trois documents, consacrés successivement à la parole de Dieu (2008), au credo (2009) et aux sacrements (2010).⁵ Le premier et le dernier sont l'œuvre de la Commission Évangélisation.

3 Lancement de la commission (1999)

La réunion de lancement⁶ eut lieu à Malines le 26 janvier 1999. Les experts pressentis étaient présents. K. Depoortere fut nommé secrétaire. La première idée énoncée fut de se référer au document des évêques de France *Proposer la foi dans la société actuelle*.⁷ On procéda à un échange de vues basé sur les expériences de chacun. La réunion suivante eut lieu le 8 septembre 1999 à Louvain, en l'absence de Mgr Laridon, gravement malade, qui devait décéder peu après. On y épingla des expériences actuelles d'évangélisation: la communauté Tibériade à Lavaux-Sainte-Anne, la Communauté missionnaire Saint-Paul à Louvain-la-Neuve, les Cellules paroissiales d'évangélisation, les écoles d'évangélisation, les groupes Alpha. À la réunion du 15 novembre 1999, on traita du rapport entre évangélisation et pastorale d'entretien et on tenta une première définition de l'évangélisation, vue surtout comme réévangélisation de personnes qui se sont éloignées.

4 Effervescence de la discussion du thème de l'évangélisation (2000)

Le 9 février 2000, on accueillit un nouveau membre, Joseph De Kesel, vicaire épiscopal de Gand, futur évêque auxiliaire de Malines-Bruxelles, aujourd'hui évêque de Bruges. Il s'exprima ainsi:⁸ «L'évangélisation est une priorité pour moi et pour toute l'Église! Il faut donc prendre des initiatives concrètes. Je la vois surtout comme un approfondissement de la vie de l'Église. Comment être une Église évangélisante? [...]. Que cela présuppose-t-il pour elle? Par exemple, si l'on présente la foi chrétienne comme une réponse à tous les problèmes, si l'autre ne ressent pas que c'est pour moi aussi un cheminement, cela n'ira pas. Une des grandes barrières est que l'Église se montre trop sûre. Je dis «credo», «je crois», pas «je sais». Ce n'est pas amoindrir l'identité de la foi! C'est une présupposition pour une présence évangélisatrice!» Le 3 mai 2000, la commission se réunit et commença à envisager la rédaction d'un document, stimulée en cela par les documents de l'année jubilaire 2000 et le «rapport Dagens», *Proposer la foi dans la société actuelle*. Elle évoqua les lieux d'évangélisation, ou lieux d'authenticité de la foi, telles que certaines paroisses, des communautés nouvelles, ou des lieux de pèlerinage. Ces

5 Voici la liste des Déclarations des évêques de Belgique depuis le moment où elles furent préparées par les commissions, dans l'ordre chronologique et avec leur numéro de série. Je mets entre crochets celles qui ne furent pas préparées par la Commission Évangélisation: [29. *Envoyés pour servir. Année de la diaconie*, Bruxelles, Septembre 2002, 45 p.] 30. *Envoyés pour annoncer. Le semeur est sorti pour semer (Mc 4,3)*, Bruxelles, mai

2003, 66 p. [31. *Appelés à célébrer. La liturgie au cœur de la foi*, Bruxelles, juin 2004, 54 p.] [32. *Appelés à célébrer. Guide pratique pour les célébrations*, octobre 2004, 22 p.] [33. *Seigneur, apprends-nous à prier. Année de la prière*, Bruxelles, juin 2005, 62 p.] [Sans n°, *Seigneur, apprends-nous à prier. Guide pratique*, Bruxelles, 2005] 34. *Devenir adultes dans la foi. La catéchèse dans la vie de l'Église*, Bruxelles, 2006. [Sans n°, *Dieu*

a voulu nous apporter un encouragement puissant (Héb 6,18). Lettre d'encouragement aux prêtres, Bruxelles, janvier 2007, 32 p.] [35. *Ne savez-vous donc pas interpréter les signes des temps? Cf. Mt 16,3b*, Bruxelles, avril 2007, 63 p.] 36. *Grandir dans la foi. Note de travail à propos de la déclaration Devenir adultes dans la foi*, Bruxelles, septembre 2007, 22 p. 37. *Rencontrer Dieu dans sa Parole. Grandir dans la foi*, Bruxelles, Septembre

lieux sont définis comme lieux de fraternisation, lieux de salut intégral, lieux de médiation du faire. À la réunion du 21 septembre 2000, Jef De Kesel releva que l'évangélisation n'était pas un simple aggiornamento ou une adaptation à la culture ambiante. Il ajoutait : «Nous avons encore une gêne à ce sujet, il faut la dépasser et être soi-même». Référence fut faite au psychanalyste et théologien Antoine Vergote, qui voit la foi comme allant à contre-courant de la société; on pensa à Gilles Keppel et à son livre *La revanche de Dieu*; ainsi qu'à Paul Ricoeur, qui invite à voir dans la foi plus que le «croyable disponible». Il faut donc «évangéliser les évangélisateurs» et souligner la primauté de la grâce par rapport à nos actions; cependant on a peur d'être autoritaires en cette matière, remarqua-t-on.

5 Ébauche d'un document sur l'annonce de l'évangile (2001)

Le 25 janvier 2001, Mgr Rémy Vancottem devint président de la commission. Il imprima à celle-ci une efficacité remarquable. Il demanda que chaque rapport de réunion soit communiqué à tous et soit amendé à la réunion suivante. Il annonça que les évêques avaient un plan de travail de trois ans:⁹ une année consacrée à l'envoi des chrétiens dans le monde (2002-2003), une année à l'annonce de l'évangile (2003-2004) et une année à la prière et aux sacrements (2004-2005). Il fallait donc finaliser le document sur l'annonce pour septembre 2002 afin que les évêques aient le temps de l'adapter et de le publier pour la rentrée de septembre 2003. La discussion s'engagea sur base d'une conférence de Mgr Claude Dagens.¹⁰ L'évêque d'Angoulême y montrait que des sociologues annonçaient il y a 20 ans la disparition du christianisme et que les chrétiens éprouaient de la difficulté à affirmer leur foi; aujourd'hui on voit que l'Église vit toujours et que les chrétiens sont moins frileux dans l'expression de la foi. La commission se centra donc sur une discussion de ce qui fait la spécificité de la foi chrétienne et de sa vision de Dieu. On en conclut que l'évangélisation n'était pas une glissade automatique du sentiment religieux vers le spécifiquement chrétien, mais qu'il y avait un seuil à franchir. L'évangélisation signifie dès lors à la fois «l'acceptation de la particularité de l'origine chrétienne et la conviction tranquille d'avoir un message universel pour la société et l'être humain». Comme avait dit peu auparavant le cardinal Carlo Maria Martini,¹¹ «Dieu est la vérité de l'homme». L'évangélisation est donc à la fois «entrer en dialogue et garder son identité». On prévoit de rédiger une ébauche de document sur base de trois points: voir (la situation actuelle), juger (en donnant l'essence du christianisme), agir (en présentant des modèles d'évangélisation). Le 15 mars 2001, la réunion fut consacrée à l'étude de la lettre des évêques de France, *Proposer la foi*. J.-P. Delville en fit l'analyse. Il mit en relief le plan de la lettre qui comprend trois sections: 1. Comprendre notre situation de catholiques dans la société actuelle; 2. Aller au cœur du mystère de la foi; 3. Former une Église qui propose la foi. Dans leur première section, les

2008, 47 p. [38. *La belle profession de foi. Le credo. Grandir dans la foi*, Bruxelles, Septembre 2009, 67 p. 39. *Re-naître. Vivre des sacrements. Grandir dans la foi 2010-2012*, Bruxelles, 2010, 55 p. Trois documents furent publiés comme documents de commission, sans recevoir de numéro de série: COMMISSION ÉPISCOPALE ÉGLISE ET FOI, *Rituel et sacrement. Éléments de réflexion à l'usage des responsables pastoraux*, Bruxelles

2002, 47 p. COMMISSION ÉPISCOPALE ÉGLISE ET FOI, *Ministères ordonnés et autres ministères. Vers une complémentarité au service du peuple de Dieu*, Bruxelles, septembre 2005, 32 p. COMMISSION ÉPISCOPALE GAUDIUM ET SPES, *La mondialisation. Évaluation éthique et perspectives évangéliques*, Bruxelles, décembre 2005, 56 p. 6 LOUVAIN-LA-NEUVE, *Archives de Jean-Pierre Delville* [=AJPD], 32.5 *Commission évangélisation*, 1999.

7 Présenté par Mgr Claude Dagens aux évêques de France en novembre 1994 et publié comme document des évêques en novembre 1996.

8 LOUVAIN-LA-NEUVE, AJPD, 32.5 *Commission évangélisation*, 2000.

9 LOUVAIN-LA-NEUVE, AJPD, 32.5 *Commission évangélisation*, 2001.

10 Publiée dans *La Croix*, 8 décembre 2000, 3.

11 D'après Tertio, 24 janvier 2001.

évêques de France soulignent en particulier les mutations de la société, le contexte actuel de pluralisme, la situation minoritaire de l'Église, la crise de transmission de la foi et la nécessité d'une appropriation personnelle de la foi. Dans la seconde section ils font une synthèse du message chrétien en ciblant l'initiative gratuite de Dieu envers l'être humain, le sens du péché et celui de la liberté chez l'homme et le lien de la foi à l'éthique, malgré l'affaiblissement de l'autorité normative. Dans la troisième section, consacrée à l'évangélisation, les évêques notent deux préalables à celle-ci: la conversion personnelle et la communion en Église; à ces conditions l'Église devient sacrement du Christ, elle a un rôle prophétique; concrètement, outre la célébration liturgique et l'engagement social, l'Église évangélisera en développant la formation, la pastorale de l'initiation et l'accueil des jeunes et des nouveaux venus. Jean-Pierre Delville présente également sur ce sujet la pensée d'Andrea Riccardi, fondateur de la Communauté S. Egidio, à partir d'une conférence tenue le 2 janvier 2001 à Rome, où il disait que l'expression «communiquer l'évangile» était plus adaptée que le terme «évangélisation». En effet celui-ci heurte souvent parce qu'il semble indiquer une évangélisation sociologique, tandis que «communiquer l'évangile» fait plus droit à la dimension interpersonnelle.

Pour avancer, C. De Poortere fut chargé de préparer un texte martyr de 11 pages en néerlandais, qui fut discuté le 4 juillet 2001 par la commission, à sa réunion à Bois-Seigneur-Isaac; il reprenait la plupart des éléments déjà écrits dans les rapports des réunions précédentes en les mettant bout à bout, dans l'ordre des trois sections du document français. Le 13 décembre, la Conférence épiscopale se prononça sur cette ébauche et transmet ses observations à la Commission. Elle appréciait fortement le texte et sa tonalité. Mgr Aloys Joustens, évêque de Liège depuis 2001, donna le sentiment général en disant que, dans ce texte, on voulait proposer la foi, non dans un sens soft, mais quelque peu provoquant. Mgr Roger Vangheluwe, évêque de Bruges, trouvait même que «Le document n'est pas encore assez missionnaire. Il insiste beaucoup sur être communauté; mais il faut aussi être missionnaire». Les évêques trouvèrent qu'il fallait approfondir la section consacrée au contenu de la foi, en se basant en particulier sur les Actes des Apôtres, et celle qui envisage le comment de l'évangélisation; le cardinal G. Danneels ajouta à ce sujet qu'il fallait voir «comment situer le rapport entre une évangélisation de longue durée et une évangélisation courte, le kérygme».

6 Rédaction du document (2002)

Le 29 janvier 2002 la Commission prit connaissance de ces réactions.¹² Elle reçut aussi pour information le texte des évêques italiens *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*.¹³ Le 20 mars 2002, J. De Kesel fut nommé évêque auxiliaire de Malines-Bruxelles et vicaire général de Bruxelles; il restait membre de la commission. C'est lui qui réalisa en néerlandais une nouvelle mouture (en 14 pages A4) du document pour les sections 1 et 2. Il précisait dans la première les données anthropologiques de la société actuelle

12 LOUVAIN-LA-NEUVE, AJP, 32,5 Commission évangélisation, 2002.

13 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, Bologna, 2001, 59 pages.

14 LOUVAIN-LA-NEUVE, AJP, 32,5 Commission évangélisation, 2003.

15 Envoyés pour annoncer. Le semeur est sorti pour semer (Mc 4,3) (Déclarations des évêques de Belgique, Nouvelle série, 30), Bruxelles, mai 2003, § 4, 4.

16 Envoyés pour annoncer, § 5, 4.

17 Envoyés pour annoncer, § 6, 5.

18 Envoyés pour annoncer, § 7, 5.

19 Envoyés pour annoncer, § 8, 5.

20 Envoyés pour annoncer, § 70, 38.

21 Envoyés pour annoncer, § 78, 42.

et, dans la seconde, le contenu de la foi. Le 28 décembre 2002, Chantal Van der Plancke communiquait à la commission un projet de *Pistes pratiques* (4 pages) pour l'animation de cinq soirées, en communauté paroissiale ou autre, de septembre à juin, sur le thème «*Allez annoncer*».

7 Finalisation du document *Envoyés pour annoncer* (2003)

Le 20 janvier 2003, la traduction française du texte de J. De Kesel était réalisée et communiquée à la Commission.¹⁴ Lors de la Conférence épiscopale des 27 et 28 janvier 2003, il fut convenu que J. De Kesel terminerait la rédaction du document et que celui-ci devrait être traduit en français pour le 1^{er} avril. La publication était prévue pour le 1^{er} mai 2003, en parallèle avec le document pratique *Allez annoncer. Pistes pratiques*. La conclusion du texte fut présentée par la commission à la Conférence épiscopale du 13 mars. Le texte final comprenait 113 paragraphes en 34 pages A 4, soit 68 pages de brochure. Il reçut comme titre *Le semeur est sorti pour semer* (Mc 4,3). *Envoyés pour annoncer*. L'idée provient en particulier de l'illustration à mettre sur la couverture. C. Van der Plancke pensa au tableau *Le Semeur* de Vincent Van Gogh et on introduisit dans l'introduction l'idée de la parabole du Semeur (Mc 4,3-9).

8 Le thème de l'évangélisation dans le document définitif

8.1 La problématique

Le thème de l'évangélisation apparaît dans l'introduction;¹⁵ les évêques écrivent: «Dans cette lettre pastorale, nous souhaitons réfléchir sur la mission d'évangélisation de l'Église [...]. De nos jours l'évangélisation ne va plus de soi». Ils précisent que les destinataires de la lettre sont non seulement les baptisés, mais aussi «tous ceux qui cherchent Dieu». Ils lancent la problématique par les mots:¹⁶ «Que signifie 'évangéliser' à une époque où tous font l'éloge du pluralisme?» Ils annoncent ensuite les trois parties de la lettre. La première est définie comme suit:¹⁷ «Elle ne se borne pas à faire quelques considérations théologiques et pastorales à propos de l'annonce de l'Évangile, mais réfléchit au sens que peut avoir pareille annonce aujourd'hui» (p. 8-15). La seconde partie¹⁸ «se penche sur le contenu de l'évangélisation». «Nous aimerions, disent les évêques, faire ressentir pourquoi il s'agit d'un 'évangile', c'est-à-dire une 'bonne nouvelle'» (p. 16-36). La troisième partie (p. 37-54) est définie avec précision et sa problématique touche de près notre sujet; d'après les évêques, elle «traite de l'évangélisation en elle-même: pourquoi elle est si importante pour l'Église et comment elle doit se dérouler. Comment pouvons-nous être les loyaux citoyens d'une société moderne, tout en annonçant avec enthousiasme l'évangile à nos contemporains? Comment être un chrétien convaincu et avoir du respect pour d'autres convictions? Comment annoncer l'évangile de telle manière qu'il touche le cœur des hommes de ce temps?»¹⁹

8.2 La nécessité d'une parole

Dans cette troisième partie, la Lettre évoque d'abord la phrase de Paul: «Malheur à moi si je n'annonçais pas l'évangile» (1 Co 9,16).²⁰ Dans un paragraphe intitulé *La parole*, le texte dit que l'annonce de l'évangile ne se réduit pas à transmettre des valeurs,²¹ car «dans le christianisme, il s'agit avant tout de quelqu'un qui nous cherche et qui nous parle [...]. L'évangile ne se communique que par ouï-dire».

8.3 La nécessité du témoignage

Dans le paragraphe *L'homme en recherche*,²² le texte ajoute l'idée de la nécessité d'être évangélisé avant d'évangéliser: «L'Église doit constamment s'évangéliser elle-même par une confrontation avec les racines de sa foi. Alors seulement pourra-t-elle se demander en quoi l'Évangile jette une lumière sur les questions et impasses de la culture contemporaine». Un long paragraphe de 7 pages est consacré aux attitudes élémentaires en matière d'annonce de l'évangile; on y lit que «La première attitude élémentaire de tout évangéliste est de vivre de cette joie et de ce bonheur que procure la foi». Une seconde attitude est de savoir proposer l'évangile «avec insistance, mais sans s'imposer»²³: «La religion et l'Église ayant perdu dans notre société toute position dominante, notre annonce ne peut que s'appuyer sur l'évangile lui-même et son rayonnement intérieur.»²⁴ Cela vaut aussi pour l'Église en tant que communauté: «Par le simple fait qu'elle existe et par son mode d'existence, l'Église est annonce de l'Évangile. Est-ce que nous signifions quelque chose pour les gens? Représentons-nous quelque chose? [...] Ces questions ne doivent pas nous lâcher.»²⁵ La troisième attitude présentée ensuite est libellée ainsi: «Une certaine discrétion est une attitude élémentaire importante pour celui qui veut annoncer l'Évangile.»²⁶ Puis vient une quatrième attitude: «Une annonce authentique de l'Évangile n'est possible qu'à celui qui est doté d'un profond respect pour l'autre». Le texte ajoute une incise sur le judaïsme: «Ce respect n'a pas toujours existé, comme le rappelle cruellement l'attitude séculaire de l'Église par rapport aux communautés juives. Il s'agit là d'une des pages les plus sombres de notre histoire». Dans le paragraphe sur l'attitude de tolérance, les évêques s'en prennent au mépris des convictions religieuses dans nos sociétés: «L'évangélisation est devenue objet de suspicions. Cela n'est pas acceptable. Si la réponse ultime à tout débat est que toutes les opinions se valent, alors le dialogue devient vain et la quête de vérité, absurde.»²⁷ Ils ajoutent ensuite:²⁸ «Il ne s'agit pas avant tout de vouloir convertir l'autre, mais de partager cette joie que la foi procure. Il nous est demandé d'en témoigner, mais la conversion éventuelle de l'autre n'est pas notre affaire.»

8.4 Les acteurs de l'évangélisation

Les évêques demandèrent à la commission d'ajouter à la lettre une section supplémentaire, qu'ils intitulèrent *Le Seigneur nous appelle et nous envoie*. Ils voulaient par là interpeller plus explicitement les différents acteurs de l'Église et les envoyer, suite à leur leur projet triennal «envoyés pour servir, envoyés pour annoncer, appelés pour célébrer». D'abord, ils s'adressèrent à toute l'Église en disant:²⁹ «Nous ne pouvons nous résigner à voir la religion reléguée dans la sphère privée. Si nous, chrétiens reconnaissons les acquis d'une société pluraliste, nous souhaitons aussi y garder notre visibilité». Puis ils s'adressèrent spécialement aux prêtres, en disant à leur sujet:³⁰ «Ils sont les premiers à porter le poids de l'annonce dans nos communautés de croyants». Puis, à propos des diacres, ils disent:³¹ «Eux aussi sont appelés à annoncer l'Évangile». Ensuite, concernant les consacrés, ils écrivent:³² «Ils sont d'une importance inestimable pour la vie de l'Église et pour l'annonce

22 *Envoyés pour annoncer*, § 80, 43.

23 *Envoyés pour annoncer*, § 93, 50.

24 *Envoyés pour annoncer*, § 94, 50.

25 *Envoyés pour annoncer*, § 95, 51.

26 *Envoyés pour annoncer*, § 96, 52.

27 *Envoyés pour annoncer*, § 100, 54.

28 *Envoyés pour annoncer*, § 101, 54.

29 *Envoyés pour annoncer*, § 103, 55.

30 *Envoyés pour annoncer*, § 107, 57.

31 *Envoyés pour annoncer*, § 108, 58.

32 *Envoyés pour annoncer*, § 109, 58.

33 *Envoyés pour annoncer*, § 110, 59.

34 *Envoyés pour annoncer*, § 111, 59.

35 *Envoyés pour annoncer*, § 113, 60.

36 LOUVAIN-LA-NEUVE, *AJPD*, 32:5
Commission évangélisation, 2004.

de l'Évangile». Enfin ils s'adressent aux autres agents pastoraux,³³ dont ils disent: «Parmi les nombreux services qu'ils prennent en charge, l'annonce de l'Évangile occupe une place centrale [...]. Nous songeons tout particulièrement aux catéchistes et aux professeurs de religion». Enfin les évêques ajoutent une dimension œcuménique: «L'annonce de l'Évangile est une tâche que nous partageons avec nos frères et sœurs appartenant aux autres Églises chrétiennes [...]. L'annonce de l'Évangile dans un monde sécularisé est un défi et un devoir communs à toutes les Églises chrétiennes. Dans l'espérance, nous attendons le jour où nous retrouverons notre unité visible. En effet, par nos divisions, nous ne donnons pas au monde le témoignage que le Seigneur attend de nous.»³⁴

Les évêques concluent par un appel à la patience:³⁵ «L'annonce de l'évangile est un devoir important et urgent. C'est d'autant plus vrai dans notre société contemporaine. Cela ne doit pourtant pas nous pousser à la panique ou à l'impatience. Notre appel n'a rien à voir avec une grande campagne de mobilisation des masses. Nous avons besoin de patience et d'une grande confiance.»

9 Conclusions sur Envoyés pour annoncer

Nous avons examiné le travail d'une commission et la genèse d'une lettre des évêques d'un pays. Nous avons pu voir la continuité entre l'inspiration de base et le résultat final. L'intuition fondamentale est la nécessité d'un témoignage explicite dans le monde actuel. C'est resté clairement dans le document final. Nous avons vu aussi les sources sur lesquelles le texte se basait, en particulier le document des évêques de France. Nous avons perçu le rôle des personnalités diverses de la Commission et l'intervention décisive de Mgr J. De Kesel dans la rédaction finale. Il imprima aussi une densité particulière à la 2^e section du texte, celle sur le contenu de la foi. L'avis positif de l'ensemble des évêques permit au document de sortir en temps opportun pour être utilisé durant l'année pastorale 2003-2004.

L'évangélisation est perçue dans le cadre pluraliste de la société occidentale, et donc a priori problématique. La première réponse à cela est la reformulation du contenu de la foi avec une insistance sur sa dimension de bonne nouvelle. La seconde est l'invitation à adopter une attitude de proposition de la foi. Une condition de réussite est la densité humaine et l'attitude de témoignage. Une seconde est l'engagement de tous les chrétiens.

Quant à l'efficacité d'un tel texte on peut se poser la question de son impact réel. Sa mise en œuvre et sa diffusion fut confiée à chaque évêque diocésain. Le document pratique de C. Van der Plancke fut très utile à cette fin. Si l'objectif n'était pas, de l'aveu même des évêques, celui d'une grande mobilisation, il n'empêche que ce texte manifeste une prise de conscience caractéristique dans l'Église d'aujourd'hui et que l'unanimité des avis manifeste une convergence d'options remarquable.

10 Devenir adultes dans la foi: élaboration (juin 2004 – septembre 2006)

La commission Évangélisation fut invitée le 15 juin 2004 à s'atteler à un nouveau travail: un document sur la catéchèse, dont le but était d'adapter à la Belgique le *Directoire pour la catéchèse*, publié par le Saint-Siège en 1997, et de promouvoir une «catéchèse intégrée», destinée à tous les âges de la vie. Un nouveau membre fut invité: Mgr Guy Harpigny, évêque de Tournai;³⁶ C. De Poortere arrêta de participer. J.-P. Delville le relaya dans le secrétariat

de la commission. Le 2 novembre 2004, deux nouveaux experts prenaient part à la commission, Benoit Lobet, prêtre du diocèse de Tournai, et Peter Malfliet, professeur de religion au diocèse de Gand, tous deux spécialistes en catéchèse. Ils amenèrent leurs notes de travail.³⁷

Avec eux la commission se réunit le 25 février 2005, le 6 juin et le 17 octobre, réunion à partir de laquelle Lode Aerts, prêtre du diocèse de Gand, vicaire épiscopal à la formation, fit partie de la commission.³⁸ Benoit Lobet rédigea quatre pages sur *La catéchèse dans l'évangélisation*; Peter Malfliet trois pages sur *Algemene oriëntaties voor een catechetische pastoraal*, qui furent examinées le 30 novembre 2005.

À la réunion du 6 janvier 2006, on envisagea les aspects pratiques de la thématique.³⁹ Mgr Vancottem présenta à la commission deux documents de référence: Henri Derroitte, *Catéchèse et initiation*, Lumen Vitae, 2005, et Denise Bellefleur-Raymond, *Accompagner des adultes dans la foi*, Ottawa 2005, qui fait écho à André Fossion, *Adultes dans la foi: pédagogie et catéchèse*, Paris 1987. Ce sont ces derniers ouvrages qui donnèrent à la commission l'idée du titre général de son propre document: *Devenir adulte dans la foi*.

Mgr Patrick Hoogmartens présenta sa publication *Voorstellen om volwassenencatechese in de praktijk te brengen*, ainsi que la lettre pastorale des évêques allemands *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein*, du 26 novembre 2001. On prit aussi connaissance du court document de l'Assemblée plénière des évêques de France, *Pour l'orientation de la catéchèse en France* (9 novembre 2005).

Benoit Lobet présenta son projet de 3^e chapitre, *Recommandations pratiques de mise en œuvre*. La rédaction fut répartie comme suit: Mgr J. De Kesel s'occupait d'une première partie, sur *Devenir chrétien en notre temps*; pour la 2^e, *Quelques orientations d'une pastorale catéchétique*, il comptait se baser sur les notes de Peter Malfliet; pour la 3^e, *Quelques recommandations pratiques*, P. Malfliet devait rédiger un plan provisoire.

Le 4 février 2006, la commission examina le texte de J. De Kesel destiné à former la première (14 p.) et la seconde partie (6 p.). Elle reçut communication des remarques des évêques sur cette première ébauche. Les avis étaient positifs. Les évêques insistaient sur l'importance de distinguer première annonce et catéchèse; ils s'étonnaient de l'importance accordée à l'assemblée ecclésiale pour la pratique de la catéchèse; ils s'inquiétaient un peu de trouver davantage d'incitation à la foi vécue et célébrée qu'à la foi professée; il s'agissait en fait de la dimension mystagogique de la foi. Le 1^{er} avril, la 3^e partie était confiée à B. Lobet, tandis que Mgr De Kesel devait terminer la 2^e. Le 19 mai, la totalité du texte était terminée et examinée. Le 12 juin, la commission prit connaissance des avis des évêques: Mgr Aloys Jousten, évêque de Liège, trouvait le texte formidable; certains évêques demandaient qu'on souligne les dimensions pratiques de la catéchèse. Le texte fut publié en septembre 2006.

37 Benoit Lobet avait rédigé DIOCÈSE DE TOURNAI, SERVICE DIOCÉSAIN DE LA CATÉCHÈSE, *Bilan et propositions pastorales*, avril 2004 (17 p. A4); Peter Malfliet avait contribué à rédiger DIENST PAROCHIECATECHESE. DIENST VORMING. BISDOM GENT, *Veelvormige geloofscommunicatie met volwassenen. Begrippen, visie en perspectieven*, 8 p. A4.

38 LOUVAIN-LA-NEUVE, *AJPD*, 32:5 *Commission évangélisation*, 2005.

39 LOUVAIN-LA-NEUVE, *AJPD*, 32:5 *Commission évangélisation*, 2006.

40 *Devenir adultes dans la foi. La catéchèse dans la vie de l'Eglise* (Déclarations des évêques de Belgique, Nouvelle série, 34), Bruxelles, septembre 2006, § 6, 5.

41 *Devenir adultes dans la foi*, § 11, 7.

42 *Devenir adultes dans la foi*, § 12-15, 8-10.

43 *Devenir adultes dans la foi*, § 19, 11.

44 *Devenir adultes dans la foi*, § 20, 12.

45 *Devenir adultes dans la foi*, § 22, 13, à la suite du *Directoire* § 61.

46 *Devenir adultes dans la foi*, § 23, 13.

47 *Devenir adultes dans la foi*, § 117, 61.

48 *Devenir adultes dans la foi*, § 118, 62.

49 LOUVAIN-LA-NEUVE, *AJPD*, 32:5 *Commission évangélisation*, 2006.

50 LOUVAIN-LA-NEUVE, *AJPD*, 32:5 *Commission évangélisation*, 2007.

11 L'évangélisation selon Devenir adultes dans la foi

C'est dans la première et la troisième partie que le texte aborde l'évangélisation et la mission. Ainsi la première partie est définie comme devant «mieux situer la catéchèse dans l'évangélisation». ⁴⁰ Le catéchuménat des adultes (au sens de préparation au baptême des adultes) acquiert une valeur paradigmatique pour la catéchèse. ⁴¹ D'où l'étude de la manière de devenir disciple, où l'on distingue première annonce et catéchèse. ⁴² «C'est par l'annonce, la première annonce de l'évangile, que l'on vient à la foi [...]. Cela peut être un mot qui touche, un mot de l'Écriture ou de quelqu'un, qui très concrètement témoigne de l'Écriture.» ⁴³ La première annonce «se produit à travers des mots ou des signes humains.» ⁴⁴ Elle «est destinée aux non croyants ou à ceux qui, de fait, vivent dans l'indifférence religieuse.» ⁴⁵ «Grâce à la première annonce quelqu'un est touché par l'évangile et appelé à la conversion.» ⁴⁶

Dans la troisième partie, *Quelques recommandations pratiques*, on trouve un paragraphe intitulé *Accueillir les personnes et proposer la foi*, qui reprend donc les mots du titre de la lettre des évêques de France de 1996. On y lit: «Cette proposition de la foi est la mission de tout baptisé, de toute communauté locale, de tout diocèse.» ⁴⁷ Les évêques ajoutent: «Nous voulons attirer l'attention des chrétiens sur la dimension missionnaire de leur baptême.» ⁴⁸ C'est la première fois que le mot «missionnaire» arrive dans une lettre de la Commission évangélisation, comme s'il avait eu besoin d'un temps de purgatoire avant de ressortir. La lettre manifeste donc clairement la nécessité d'une catéchèse insérée dans la vie concrète de l'Église locale. La nouveauté en matière d'évangélisation est de situer celle-ci comme le point de départ du catéchuménat des adultes, comme la mise en œuvre et le développement de celui-ci, et donc comme un processus de développement.

12 Grandir dans la foi (2007)

La mise en œuvre du document fut positive et la commission en reçut différents échos à sa réunion du 2 octobre et à celle du 30 novembre. ⁴⁹ Mgr J. De Kesel donna un écho enthousiaste de la semaine d'animation intitulée «Bruxelles Toussaint 2006», organisée conjointement par les paroisses de Bruxelles et les mouvements. Elle recueillit un vif intérêt et une grande participation. Rapidement naît l'idée qu'il serait utile d'avoir un document complémentaire qui préciserait davantage ce qu'est la première annonce et baliserait l'animation des communautés chrétiennes sur le même thème, une seconde année de travail (2007-2008). Pour la réunion du 1^{er} février 2007, B. Lobet avait préparé un document sur ce sujet. ⁵⁰ L'insistance sur la première annonce pousse à développer une catéchèse de la proposition de la foi. On veut aussi éviter un malentendu: le fait qu'une catéchèse des adultes ait été proposée ne signifie pas une exigence de participation des parents à la catéchèse des enfants; on veut éviter ce type de rigorisme. On doit aussi répondre à l'idée de certains qui soupçonnent que jusqu'à présent on n'était jamais adulte dans la foi: pour cela on donnera au document complémentaire le titre *Grandir dans la foi*, en évitant le mot «adulte». Le 25 avril le document était prêt, dans une rédaction de Peter Malfliet en 7 pages A4. Le 12 juin on recevait le document dans sa rédaction définitive par Mgr De Kesel (10 p.) et on y faisait les dernières corrections. Le document fut diffusé en septembre 2007. Il est signé par la Commission, dont on cite chacun des membres, quoiqu'il soit publié dans la série des déclarations des évêques de Belgique.

Au § 4, intitulé «Première annonce», on lit: «Nous devons chercher comment exprimer et offrir la foi aux hommes [...]. C'est pourquoi dans les prochaines années, nous chercherons à préciser les différentes façons d'annoncer l'évangile.»⁵¹ Le document cite alors des lieux traditionnels: première communion, confirmation, baptême, famille; mais aussi des lieux nouveaux: monastères, médias, nouveaux mouvements.⁵² La nouveauté concernant l'évangélisation est donc à chercher ici du côté de l'application pratique.

13 Rencontrer Dieu dans sa Parole. Grandir dans la foi (2008)

Dè la réunion du 30 novembre 2006, Mgr R. Van Cottem annonçait que le cardinal voulait faire de l'année 2008 une année biblique ou de la Parole de Dieu.⁵³ La Commission se mit au travail dès le 25 septembre 2007. Lode Aerts accepte d'être le rédacteur du document; il a déjà préparé un premier élément, intitulé *Dieu qui nous parle*, qu'on examine. On regarde aussi les *Lineamenta* publiés par le Saint-Siège en préparation de la 12^e assemblée générale ordinaire du Synode des évêques, intitulé *La Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église*. Pour la réunion du 25 octobre, L. Aerts avait rédigé 25 pages. Le 20 décembre 2007 le document est presque prêt. Il est structuré en trois parties. La première est consacrée à «La merveille d'un Dieu qui parle. La parole révélatrice». La seconde est centrée sur «La parole de Dieu dans l'Écriture. La Bible». La troisième est intitulée «Appelés et rasemblés. La parole dans l'Église». Le document présente la caractéristique de citer différents auteurs et de donner les références précises des textes cités: Dietrich Bonhoeffer, Madeline Delbrêl, Augustin, Edith Stein, Guillaume de Saint-Thierry, Érasme, Vatican II (*Dei Verbum*), Origène, Jérôme. Le document est publié en septembre 2008, avec comme sous titre *Rencontrer Dieu dans sa Parole. Grandir dans la foi*. Curieusement en effet, le sous-titre provient du deuxième document sur la catéchèse, document secondaire, mais qui inspira un fil conducteur aux évêques pour trois nouvelles années pastorales thématiques, consacrées successivement à la Parole de Dieu, au Credo et aux sacrements.

C'est dans la 3^e partie du document que l'on aborde la problématique de l'évangélisation:⁵⁴ «Comment témoigner de Dieu en des temps où l'on n'est plus chrétien de naissance? [...] Un grand mérite de Vatican II est d'avoir fait concevoir l'annonce de manière plus biblique.» L'annonce est donc liée à un contenu biblique. Dans le paragraphe sur la solidarité, apparaît plus clairement la dimension missionnaire⁵⁵: «En période de grandes mutations, l'Église risque de se centrer sur ses problèmes internes. Aussi sérieux que soient ces derniers, il y a en-dehors de l'Église, une énorme majorité de non chrétiens à qui l'Évangile est prioritairement destiné. Il nous faut redécouvrir cette ouverture missionnaire [...]. Notre mission vers l'extérieur est étroitement liée au style de vie vécu à l'intérieur de l'Église.» La conclusion dit même que, par la vie fraternelle et la solidarité, «notre communauté chrétienne devient une Bible vivante et un signe pour son entourage [...]. Notre Église deviendra alors aussi missionnaire que le sont les Écritures elles-mêmes!»⁵⁶ La nouveauté en matière d'évangélisation est ici qu'elle est mise en lien direct avec l'Écriture et est perçue comme une manière de vivre un renouveau de la vie de foi.

51 *Grandir dans la foi. Note de travail à propos de la déclaration Devenir adulte dans la foi* (Déclarations des évêques de Belgique 36), Bruxelles, septembre 2007, 22 p., ici 8
52 *Grandir dans la foi*, 17.

53 LOUVAIN-LA-NEUVE, AJPD, 32-5 Commission évangélisation, 2007.

54 *Rencontrer Dieu dans sa Parole. Grandir dans la foi*, (Déclarations des évêques de Belgique, 37), Bruxelles, septembre 2008, 47 p., ici § 50, 30.

55 *Rencontrer Dieu dans sa Parole*, § 73, 43.

56 *Rencontrer Dieu dans sa Parole*, § 76, 45.

14 Conclusion

Au terme de ce parcours, on voit donc l'introduction du mot «missionnaire» dans la problématique de l'évangélisation! La commission, après être passée par la démarche d'annonce (2003), la catéchèse intégrée (2006), le catéchuménat et le fait de grandir dans la foi (2007), puis la rencontre de Dieu dans sa Parole (2008), risque le mot «missionnaire». C'est que celui-ci a pu prendre entre-temps un coup de jeune. Il ne connote plus l'envoi en mission dans d'autres continents, mais sur place! Il ne se limite plus à des spécialistes de la mission, mais est l'œuvre de tous les chrétiens.

L'évangélisation a donc un peu évolué comme concept. D'abord (2003) elle a été présentée comme une problématique face à une société pluraliste; comme une incitation à reformuler la foi; et, au niveau pratique, comme une attitude confessante, qui est attendue de tous les chrétiens et requiert une qualité de densité humaine. Elle est apparue ensuite (2006) comme provoquant la démarche du catéchuménat et l'accompagnant dans une progressivité de cheminement. Ses lieux furent ensuite (2007) davantage développés. Enfin, elle est mise directement en lien avec l'Écriture, est perçue comme provoquant un effet boomerang sur la vie du chrétien et est définie comme «missionnaire» (2008). La proposition de la foi «fait» le chrétien!

Quant à la commission, on voit qu'elle a interprété largement sa mission par rapport à l'objectif qui lui était assigné en 1998: elle a travaillé les thèmes de la catéchèse, de la liturgie et des sacrements, alors qu'ils étaient attribués à la Commission Foi et Église. Comme quoi la dimension missionnaire a débordé sur la commission elle-même!

Résumé

L'objectif de cet article est de montrer la manière de traiter la thématique de l'évangélisation dans les documents produits par la Commission épiscopale belge pour l'évangélisation et signés par tous les évêques de Belgique. Les documents décisifs en cette matière sont les lettres pastorales *Envoyés pour annoncer. Le semeur est sorti pour semer* (Mc 4,3), de mai 2003, et *Devenir adultes dans la foi*, de septembre 2006. L'article resitue ce texte dans le cadre de la naissance des commissions épiscopales (1998) et dans le cadre de leur production de documents officiels. Il analyse ensuite le fonctionnement de la commission pour l'évangélisation et son choix de thématiques. Il précise le rôle des rédacteurs principaux. Il envisage enfin comment l'évangélisation y est conçue, spécialement pour ce qui du rôle de ses acteurs.

Zusammenfassung

Anliegen dieses Artikels ist es, die Art und Weise aufzuzeigen, wie die Thematik der Evangelisation in den Dokumenten behandelt wurde, welche von der bischöflichen Kommission für Evangelisation in Belgien ausgefertigt und von allen Bischöfen Belgiens unterzeichnet wurden. Entscheidende Dokumente in dieser Angelegenheit sind die pastoralen Briefe «Envoyés pour annoncer. Le semeur est sorti pour semer (Mc 4,3)» im Mai 2003 sowie «Devenir adultes dans la foi» im September 2006. Vorliegender Beitrag ordnet diesen Text in die Anfänge der bischöflichen Kommissionen von 1998 ein und auch in den Kontext der Herausgabe offizieller Texte. Zugleich analysiert er das Funktionieren der Kommission für die Evangelisation und die Wahl der Thematiken. Er präzisiert die Rolle der Hauptredaktoren und zielt darauf ab, wie die Evangelisation in diesem Kontext verstanden wird, im Speziellen aber, welche Rolle in diesem Prozess die Akteure gespielt haben.

Abstract

This article is concerned with showing the way the theme of evangelization was treated in the documents drawn up by the Belgian Episcopal Commission for Evangelization and signed by all of the bishops of Belgium. The decisive documents with regard to this matter are the pastoral letters «Envoyés pour annoncer: le semeur est sorti pour semer» (the sower went out to sow, Mk 4:3) of May 2003 and «Devenir adultes dans la foi» of September 2006. The author places this text once again in the framework of the beginnings of the episcopal commissions (1998) and also in the context of the preparation of official documents. He then analyzes the functioning of the Commission for Evangelization and its choice of themes. He specifies the role of the main editors. Finally he considers how evangelization is understood in this context, and in particular which role the actors played in this.

Sumario

El fin de este artículo es mostrar la manera de tratar el tema de la evangelización en los documentos de la Comisión episcopal belga para la evangelización, que han sido firmados por todos los obispos de Bélgica. Los documentos decisivos en esta materia son las cartas pastorales «Envoyés pour annoncer. Le semeur est sorti pour semer (Mc 4,3)» de mayo del 2003, y «Devenir adultes dans la foi» de septiembre del 2006. El artículo encuadra estos textos en el marco del nacimiento de las comisiones episcopales (1998) y de la producción de documentos oficiales. Finalmente, el artículo analiza el funcionamiento de la comisión para la evangelización y su elección de temas. Precisa el papel de los redactores principales y muestra finalmente cómo se concibe en esos textos la evangelización, sobre todo en lo que concierne al papel de sus actores.

Interview mit Kardinal John Tong, Bischof von Hongkong, vom 17. Juli 2012

Vom 27. Juni bis zum 4. Juli fand in Hongkong ein Fortbildungskurs für Dozenten in Priesterausbildungsstätten des chinesischen Festlands statt. Thema war die Bedeutung alter und neuer Philosophien für die theologische Ausbildung. Der in Essen lebende frühere Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels SJ war als Referent eingeladen. Der Besuch in Hongkong gab ihm die Gelegenheit, mit Kardinal John Tong ausführlich über die augenblickliche Situation der Kirche in China zu sprechen. Kardinal Tong, der zu einem der Präsidenten der Römischen Bischofssynode im Oktober ernannt worden ist, antwortete auf die ihm gestellten Fragen. Eine Kurzfassung dieses Interviews erschien in: *RuhrWort*, Jg. 54 (Nr. 31 vom 4. August 2012) 8.

1

HANS WALDENFELS: Vor 15 Jahren, am 1. Juli 1997, wurde Hongkong wieder Teil der Volksrepublik China – unter dem Prinzip »Ein Land, zwei Systeme«. Die Kirche ist relativ frei, aber übt einen starken Einfluss aus durch ein gut entwickeltes Bildungswesen vom Kindergarten über Grund- und Höhere Schulen bis zur Universität und seine Caritas-Organisation, ein sozialer Arm der Diözese. Wie sehen Sie den Einfluss der Kirche von Hongkong auf die Kirche des Festlands?

KARDINAL JOHN TONG: Während der vergangenen 15 Jahre hat sich das politische und soziale Umfeld Hongkongs verändert. Doch der Auftrag der katholischen Kirche bleibt, und ihr Engagement in der Erziehung und im Sozialbereich ist im Dienste der Gesellschaft nach wie vor stark. Dafür ist die Qualität der Dienste zu verbessern, da die Gesellschaft sich nach 1997 veränderte, als die Souveränität Hongkongs von der britischen in die chinesische Herrschaft überging.

Heute gibt es mehr als 300 Grund-, Mittel- und höhere Schulen in der Trägerschaft der Diözese, religiöser Orden und anderer katholischer Organisationen in Hongkong. Caritas Hongkong leitet für die Allgemeinheit soziale Zentren für Jugendliche, Familien, ethnische Minderheiten, Berufsausbildung, Altenbetreuung, medizinische Dienste usw. Sie sind ein sichtbares Zeugnis des katholischen Glaubens in der Öffentlichkeit.

2011 hat die Diözese einen Prozess gegen die nach 1997 eingeführte neue Erziehungspolitik verloren, wonach die Leitung jeder Schule durch ein Fördergremium, bestehend aus Lehrern, Eltern und anderen Vertretern, repräsentiert wird. Die Diözese wird den gerichtlichen Verfügungen nachkommen und sich dem neuen System anpassen, um die Qualität der Erziehung für alle Schüler und Studenten an den katholischen Schulen zu gewährleisten.

Was den Einfluss auf die Kirche des Festlands angeht, so ist aktuell, soweit Kontakte möglich sind, eine Einflussnahme möglich,

und das gilt wechselseitig. Tatsächlich hat die Diözese Hongkong eine Geschichte von mehr als 150 Jahren. Verglichen mit vielen Diözesen auf dem Festland, die vor Jahrhunderten begannen, ist Hongkong relativ »jung«, und da gibt es vieles, was es von der Festland-Kirche lernen kann.

Solch ein Einfluss kann in dreifacher Hinsicht beobachtet werden:

I Obwohl Schulen auf dem Festland nicht von Religionsgemeinschaften, die katholische Kirche eingeschlossen, geführt werden können, stimmen Hingabe und Qualität der Lehre mit Besuchern von Erziehungsinstitutionen aus China überein. Studenten und Lehrer von katholischen Schulen in Hongkong besuchen gelegentlich Schulen auf dem Festland und tauschen sich in Wissen und Lehrmethoden mit ihnen aus.

II Soziale und medizinische Einrichtungen werden von in diesen Bereichen auf dem Festland Tätigen besucht. Kirchliche oder Sozialarbeiter von Zentren oder Kliniken der Festland-Kirche kommen nach Hongkong, um sich auszutauschen oder Fortbildungskurse zu besuchen. Viele haben die Sozialeinrichtungen von Caritas Hongkong besucht, kirchliche Krankenhäuser, Hospize, Ehe- und voreheliche Beratung, Familien- und Jugendaktivitäten.

III Diese Art von Austausch bestätigt die Rolle der Kirche von Hongkong als einer Brücken-Kirche, die der Verbindung zwischen der Kirche des Festlands und der Universalkirche dient.

2

Offensichtlich gewinnt die Kirche in China mehr Freiheitsräume. Eine größere Meinungsfreiheit ist durch die modernen Kommunikationsmittel nicht zu verhindern. Die nicht anerkannte Kirche ist längst keine verborgene Kirche mehr. Wie kann das Verhältnis innerhalb der Kirche verstärkt werden?

KARDINAL JOHN TONG: Die Kirche hat mehr »Freiräume gewonnen«, den Glauben zu äußern, wenn man es vergleicht mit der

frühen Zeit der Wiederöffnung seit 1980. Doch beide, die offene Kirche und die Gemeinden der Untergrundkirche, leben ihren Glauben unter Beschränkungen in der Freiheit der Ausübung religiöser Praxis und der Bewegungsfreiheit des kirchlichen Personals.

Offensichtlich hat sich Chinas technische Infrastruktur schnell entwickelt. Sie erlaubt einen freien Gebrauch des Internets, der Handys und anderer Kommunikationsmittel innerhalb Chinas. Auch die Katholiken, die in der Umgebung leben, erfreuen sich dessen, was in der Gesellschaft verfügbar ist. Doch der Inhalt wird streng von der Internet-Polizei überwacht. Z. B. mussten die meisten Internet-Berichte auf den katholischen Webseiten des Festlands über die Weihe von Weihbischof Ma Daquin von Shanghai am 7. Juli 2012 auf Befehl der Regierung entfernt werden, als erklärt wurde, über Ma's Weihe werde ermittelt.

Auch die Konstruktion von Schnellstraßen und Schnellzügen hat die Kommunikation verbessert und Kontakte und Dialog verstärkt.

In den letzten 10 Jahren sind mehr Kontakte zwischen den beiden katholischen Gruppierungen zu beobachten. Dies ist möglich, nicht wirklich aufgrund der Fortschritte in der Kommunikation, sondern infolge des Päpstlichen Schreibens aus dem Jahr 2007, das zu Versöhnung und Gemeinschaft in der Kirche aufruft. Auch die häufigere Anerkennung und Legitimation von Bischöfen durch den Heiligen Vater tragen dazu bei, dass das Verhältnis zwischen beiden Seiten sich verbessert. Bischöfe wurden ohne Zustimmung des Heiligen Vaters geweiht nach dem System der so genannten »Selbst-Wahl und Selbst-Weihe«, das die Chinesische Regierung und die Patriotische Vereinigung seit 1958 einführen.

Es gibt Orte, wo die beiden Gruppen auf der »offiziellen« und der »inoffiziellen« Seite in Frieden miteinander existieren, aber andere erleben noch Disharmonie aufgrund historischer und anderer Gründe. Aktuell hatten die chinesischen Priester und Schwestern, die in Deutschland und anderen Ländern

studierten, Zeit und Raum für Katholiken der anderen Seite. Sie erfreuten sich der Freundschaft und einer gemeinsamen Zeit. Es ist zu hoffen, dass die beiden Gruppierungen sich eines Tages im Herzen versöhnen und auch in der Tätigkeit.

Aufs Ganze lebt die »inoffizielle« Kirche ihren Glauben noch auf ruhige und unterschwellige Weise. Viele leiden noch unter Einschränkungen und Säuberungsaktionen von Seiten der öffentlichen Sicherheitsbehörden. Auf der anderen Seite werden die »offiziellen« kirchlichen Gemeinden gleichfalls streng überwacht. Beide Gruppen bedürfen der Unterstützung durch die universale Kirche und der Gebete, dass ihre Beziehung sich verstärkt und sie in voller Freiheit leben.

3

Wie kann zwischen Kirche und Regierung ein vertrauensvolles Verhältnis aufgebaut werden, so dass der Staat in der Kirche keine Bedrohung mehr erblickt und den Religionen die Freiheit gibt, die sie aufgrund ihres Selbstverständnisses verlangen müssen?

KARDINAL JOHN TONG: Vertrauen ist wesentlich für Beziehungen. Die Chinesen sagen: »Eine harmonische Familie lässt alles entstehen.« Sowohl die chinesische Regierung als auch die Kirche in China hoffen, dass sie das Volk glücklich machen. Es dauert für beiden Seiten seine Zeit, zu einer vertrauensvollen Beziehung zu gelangen. Im Augenblick haben in einigen Diözesen oder Orten die Kirche und die örtliche Regierung herzliche Beziehungen aufgebaut.

Unvermeidlich hinterlassen die Zerstörungen, Schmerz und Leid der Kirche in den 1950ern und während der Kulturrevolution (1966-1976) noch ihre Schatten im Herzen der Katholiken. Heute heilen diese Wunden. Tieferes Verstehen und Vertrauen ist erforderlich, um das Verhältnis zu verbessern.

Doch die Weise, wie die kommunistischen Autoritäten das Land beherrschen, besteht darin, zu kontrollieren und sich in alle Belange des Lebens, einschließlich der Kirche, einzumischen. Die Einmischung

in religiöse Aktivitäten kann weitreichend sein, von der Überwachung der Handys, der Organisation von Weihnachtsfeiern bis zu Inhalten der Webseiten und Veröffentlichungen; sie nehmen an Sitzungen teil, die Seminarangelegenheiten behandeln, durchleuchten die Seminaristen, die Priesterweihen und natürlich die Bischofsernennungen. Regierungsbeamte sind gut ausgebildet. Für sie gilt: Sie brauchen Beförderungen und haben die Regierungsanweisungen von oben durchzusetzen. Selbst wenn sie verstehen, dass die Religionspolitik überholt ist und unvernünftigerweise restriktiv, haben sie noch die Befehle von oben auszuführen.

Die Freiheit der Katholiken ist wie die eines Vogels im Käfig. Nur wenn die Religionspolitik geändert wird, kann sich die Situation bessern. Nochmal: Der Dialog zwischen Kirche und Staat wie auch zwischen dem Heiligen Stuhl und Beijing ist wesentlich und dringend.

4

Welche Gründe hat die Regierung, Bischöfe auch gegen den Einspruch der Universalkirche und ihre Regeln bestimmen zu wollen?

KARDINAL JOHN TONG: Ob die chinesische Regierung absichtlich einige Bischöfe wählt, um »gegen den Willen« des Heiligen Stuhls zu handeln, ist schwer zu bestimmen oder zu erkennen. Stattdessen scheint es für die Regierung eher naheliegend, einige Bischöfe zu wählen, denen sie »vertrauen«, und die ihre Ziele ausführen können, und noch wichtiger: die Kirche zu kontrollieren und zu verhindern, dass die Kirche mit der Universalkirche verbunden ist. Es ist schwierig, mit Bischöfen in China Kontakt aufzunehmen oder sie ins Ausland einzuladen, ohne dass die Regierung sich einmischet. Es lässt sich auch beobachten, dass die kirchlichen Führer in China gedrängt werden, »eine unabhängige und sich selbst organisierende Kirche« ohne Leitung des Heiligen Stuhls zu schaffen. Auf lange Sicht besteht die Gefahr, dass die Kirche von der Universalkirche getrennt wird.

5

Warum erkennt die Regierung nicht, dass eine Kirche in Freiheit eine große Hilfe für die Harmonie des Landes sein und das Land auf dem Weg zur Verwirklichung ihrer guten Ziele für die Zukunft unterstützen kann?

KARDINAL JOHN TONG: Harmonie ist heute ein großes Wort in China. Aber die heutige Disharmonie entwickelt sich aus der veralteten und überholten Religionspolitik der chinesischen Autoritäten, die von der Kommunistischen Partei seit den 1950ern vertreten wird. Obwohl das Land die Welt im Bereich der Ökonomie und internationalen Events einholt, bleibt ihre Religionspolitik unverändert.

Z. B. bezieht sich in der Sache der unerlaubten Bischofsweihen die Pressemitteilung der Regierung noch auf die Zeit von 1958, als die ersten illegitimen Weihungen in China stattfanden, oder auf die imperialistischen Invasionen nach China im 18. und 19. Jahrhundert oder sogar auf die »Dunklen Zeiten« der Kirche im Mittelalter. Ihre Wahrnehmung der katholischen Kirche scheint zu sagen, dass die Kirche stagniert. Wenn wir die Freiheit und Toleranz, die die chinesische Regierung der katholischen Kirche heute zugesteht, mit der Zeit von 1980 vergleichen, als China erstmals wieder seine Tore für die Welt öffnete, hat sich sicher vieles verbessert. Doch immer noch bleibt China hinter allen Arten von Reformen zurück. Die chinesischen Autoritäten halten noch daran fest, dass die katholische Kirche von einer ausländischen Macht geführt wird, und untergraben ihren Beitrag zur Moralität, zum Verständnis der Menschenwürde und der menschlichen Beziehungen, die den Aufbau der Gemeinschaft berühren.

6

Unsere Zeit spricht von Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit. Ist hier nicht von allen Seiten zu fordern, dass »alle Menschen guten Willens«, wie die Päpste es wiederholt gefordert haben, zum Wohl aller das

beitragen, was sie beitragen können?

Wie geht die Kirche auf dem Festland auf das einfache Volk zu? Wie schafft sie den Kontakt zu ihm?

KARDINAL JOHN TONG: Beachtet man die Entwicklung der Kirche in China in den letzten Jahrzehnten, so scheint das soziale Bewusstsein bei vielen katholischen Führern weniger sensibel zu sein. Die Kirche hat um ihr Überleben gerungen, Kirchen und Kircheneigentum in den 1980ern und 1990ern zurückgefordert und restauriert und sich sehr intensiv um den Aufbau von Kirchengemeinden und Bischofsnachfolgen in der ersten Dekade nach 2000 bemüht. Die Evangelisierung war aktiv im letzten Jahrzehnt, und Fragen der sozialen Gerechtigkeit wie den Migranten in den Städten wurde mehr Aufmerksamkeit geschenkt. In anderen Worten, weniger Aufmerksamkeit wurde der katholischen Soziallehre oder dem sozialen Bewusstsein geschenkt.

Zu Weihnachten und größeren kirchlichen Festen kommen neugierige junge Leute oder Einwohner zur Kirche. Sie sind jetzt willkommen zu sehen und zu hören, was eine katholische Kirche ist. Katholiken organisieren sich, Arme und alleinstehende alte Menschen in den Dörfern und urbanen Gebieten am Wochenende oder zur Weihnachtszeit zu besuchen. Kirchenleute sind sich des Umweltschutzes mehr bewusst. In einigen Pfarreien werden Prozessionen organisiert, um das Bewusstsein unter den Ortsbewohnern zu wecken. Manchmal haben während der Ferien katholische Jugendliche und Studenten Besuche bei Kindern und alten Leuten in entfernteren Gegenden organisiert.

Doch große Demonstrationen sind selten zu sehen. Große Proteste, die die eigenen Eigentumsrechte der Kirche, Menschenrechte und die Religionsfreiheit verteidigen, werden observiert, z. B. der Protest gegen das Verprügeln der Schwestern in der Diözese Xi'an, die das Kircheneigentum gegen das Eindringen von Grundstücksgesellschaften im Jahr 2005 verteidigten. Seminaristen in Hebei starteten im November 2012 einen dreiwöchigen Streik,

um gegen die Ernennung eines Vizerektors durch die Regierung zu protestieren.

Eine kirchliche Beteiligung an landesweiten Kampagnen für die Menschenrechte und den Frieden ist selten zu erleben, mit Ausnahme der von Regierungsseite organisierten Friedensaktivitäten der fünf offiziell anerkannten Religionen: Buddhisten, Daoisten, Katholiken, Muslime und Protestanten [Katholiken und Protestanten sind in China zwei unterschiedliche Religionen.]

7

Die große Zahl von an der Kirche Interessierten in Hongkong, aber auch auf dem Festland China beweist, dass sie in der Kirche eine Kraft erblicken, die sich für die Grundrechte der menschlichen Person und das Wohl der Menschheit einsetzt. Gibt es keine Wege, dass auch die Mitglieder der chinesischen Regierungen, zentral und lokal, zu dieser Einsicht gelangen, so dass sie schließlich die wahren Vertreter der christlichen Botschaft unterstützen, zumindest nicht weiter behindern?

KARDINAL JOHN TONG: Die chinesische Regierung sieht, dass die Katholiken den Bedürftigen dienen, zur selben Zeit aber sind sie der Kirche gegenüber misstrauisch; sie fürchten, dass sie Ideen einer Fremdherrschaft in ihre Dienste einbringen. In bestimmten Gebieten begrüßt die örtliche Regierung die Dienste der Kirche, die sie der Bevölkerung anbietet, wie z.B. das Haus der Morgendämmerung in der Ningin-Präfektur in der Hebei-Provinz, das Waisen und behinderte Kinder versorgt. Der Einsatz der Schwestern ist öffentlich anerkannt.

Wie schon erwähnt, verstehen viele der chinesischen Beamten die Bedeutung der menschlichen Grundrechte und der Bemühungen, die von Kirchenleuten unternommen werden, doch sie müssen ihre Arbeit im Sinne der Politik verrichten, die in der Verfassung und verschiedenen Regulierungen festgelegt ist. Solange diese Regeln nicht geändert sind, können sie nicht viel tun, um das Szenario zu ändern.

8

Noch einmal zur Kirche von Hongkong: Sie ist selbst Teil der Universalkirche, und Sie sind einer der Präsidenten der Synode im Oktober dieses Jahres. Was können die westlichen Länder in ihrer vielerorts resignativen Haltung für eine Erneuerung der Kirche von Hongkong lernen? Welche Impulse der Kirche von Hongkong würden Sie für eine neue Evangelisierung der Kirche in der Welt von heute betonen?

KARDINAL JOHN TONG: Wie gesagt, ist die Geschichte der Diözese Hongkong nur etwas länger als 150 Jahre. Sie ist eine junge Kirche, verglichen mit der Kirche in der westlichen Welt. Die Katholiken Hongkongs haben sich in den 80er und 90er Jahren des letzten Jahrhunderts neuen Herausforderungen stellen müssen. Viele Katholiken und andere ortsansässige Bürger fragten sich, ob sie auswandern sollen, um ein stabiles Leben zu finden, da ihr Territorium 1997 seine Selbstständigkeit verlor. Es war eine Krise und eine große Entscheidung für viele Familien. Im Chinesischen besagt der Begriff »Krise« sowohl Gefahr als auch Chance. Viele katholische Laien waren bestrebt, Theologie und Bibelwissenschaften zu studieren, so dass sie mit einem kirchlichen Wissen ausgerüstet waren, um Ausbilder in der Stärkung des Glaubens zu werden.

Auf diese Weise haben wir eine Gruppe von Katholiken ausgebildet, die Theologie und Philosophie sowie Bibelwissenschaften im Seminar studiert oder ein katechetisches Training absolviert haben. Heute haben wir mehr als 1000 qualifizierte freiwillige Katecheten, die den Katechismus in den Pfarreien und Schulen unterrichten. Dieses Jahr hatten wir mehr als 3500 Erwachsenenauftaufen in der Osternacht. Die Kandidaten hatten ein zweijähriges Katechumenat hinter sich. 2011 hatten wir mehr als 6000 Taufen, 3000 Erwachsene und 3000 Kinder. Sie sind gut ausgebildete und eifrige Gläubige. Das hilft der Kirche, sich zu entwickeln, und formt ein starkes Team für die Entfaltung des Glaubens.

Unter den Neugetauften teilten einige mit, dass sie an Krankheiten litten oder dass sie nach 20 bis 30 Jahren treuer Dienste von ihren Firmen abgeschoben oder von ihren eigenen Firmen fallen gelassen wurden oder ihr Ersparnis in den Finanzkrisen, die Hongkong schwer getroffen haben, verloren. Während der Tage der Depression dachten sie über den Sinn des Lebens und die Gaben, die Gott ihnen geschenkt hat, nach. Viele von ihnen kamen von katholischen Schulen. Sie erkannten die Saat des Glaubens, die ihnen während ihrer Schulzeit eingepflanzt war, und sie suchten jetzt nach dem Glauben und dem wahren Sinn des Lebens. Wir sind Zeugen der Taufe von ganzen Familien geworden.

Tatsächlich gibt es Zeugnisse, dass wir von der Kirche in China und der Kirche in Taiwan in ihrem Einsatz, das Evangelium zu verkünden, lernen können. Trotz Schwierigkeiten und Kontrollen haben wir von verschiedenen Wegen der Evangelisierung in China gehört. Gottes Plan ist groß in diesem weiten Land, und erstaunliche Erzählungen des Glaubens sind oft zu hören.

So erzählte mir z. B. in Handan, im Norden Chinas, ein Priester einmal von seinem priesterlichen Leben. Als er noch Seminarist war, hatte er Angst vor dem Predigen und erreichte nur durchschnittliche Ergebnisse in seinen Prüfungen. Nach seiner Weihe wurde er in eine Pfarrei auf dem Land geschickt. Er fragte sich: »Wie kann ich die Anforderungen der Evangelisierung erfüllen, da ich zum Predigen untauglich bin?« Dann dachte er sich einen Weg aus – er teilte seine Pfarrangehörigen in Langzeit-Katholiken und Neugetaufte ein. Er ermutigte die Neugetauften, ihre nicht-katholischen Freunde und Verwandten zur Kirche mitzubringen. Dann würden die Langzeit-Katholiken ihnen den Katechismus und die christlichen Botschaften predigen. Dieser Priester aber blieb in der Kirche und betete während der Katechismusklassen. Die Pfarrei brachte es in einem Jahr auf mehr als 1000 Taufen.

1997 wurde ich kurze Zeit, nachdem ich zum Bischof geweiht war, von Kardinal Paul Shan Kuohsi, dem Bischof der Diözese Kaohsiung auf Taiwan, eingeladen, dort in der Fatima-Kirche das Sakrament der Firmung zu spenden. Der Kardinal erzählte mir von seiner Erfahrung, die er mit der Evangelisierung in der Pfarrei ein Jahr früher gemacht hatte, als sie ihr 30jähriges Bestehen feierte. Der Bischof hatte den Leuten gesagt, sie sollten nach 30 neuen Katholiken in der Stadt Ausschau halten als Zeichen der Dankbarkeit für die Gnaden, die Gott ihnen geschenkt hatte. Dann forderte er die Katholiken, die zu einem einheimischen Stamm gehörten, auf, die Gläubigen in den nahegelegenen Bergen, die nicht zur Kirche kamen, zu ermutigen, ihren Glauben zu praktizieren. So bemühten sich die Katholiken in dieser Pfarrei, nach Katechumenen zu suchen, und besuchten jede Woche die Gläubigen in den Bergen. Mit einem gewissen Stolz erzählten die Gläubigen dem Bischof schließlich, dass sie die Wünsche von Kardinal Shan erfüllt hätten; sie hätten 30 Neugetaufte dazu gebracht, sich der Pfarrei anzuschließen, und die Gläubigen in den Bergen dazu bewegt, ihren Glauben wieder zu praktizieren.

Alles in allem erlebt Europa wirtschaftliche Krisen und hat das Problem, dass die Zahl der Kirchenbesucher abnimmt. Wenn jemand in seinem Leben auf Schwierigkeiten stößt, sollte er beginnen, über sein Leben nachzudenken, und erneut Kraft und Trost im Glauben suchen. Vielleicht muss sich Europa darauf einrichten, die »Heimkehrer« aufzunehmen und sie zu »re-evangelisieren«. Lasst uns ständig beten und offen sein für die Rückkehr der Kirchenmitglieder! Lasst uns ihnen helfen, ihren Glauben zu stärken und der Kirche neues Leben zu schenken! Gottes Heilsplan ist erstaunlich. Und wir haben Hoffnung und Vertrauen in ihn!

Fragen: Hans Waldenfels SJ

Studienwoche des Steyler Missions- wissenschaftlichen Instituts in Zusammenarbeit mit der Philosophisch- Theologischen Hochschule SVD, Sankt Augustin

von Martin Üffing SVD

Vom 15. bis zum 19. Oktober 2012 fand in Sankt Augustin bei Bonn die Studienwoche des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD zum Thema »Entwicklungen im Missionsverständnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil« statt. Anlass waren sowohl der 50. Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (11.10.1962) als auch die Gründung des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts im Jahr 1962.

Martin Üffing, gegenwärtiger Direktor des Instituts, eröffnete die Studienwoche und führte in die Thematik ein, indem er drei Motivationen für die Themenwahl präsentierte: 1. Mission (im religiösen Sprachgebrauch) ist auch heute noch umstritten und wird häufig missverstanden; 2. Das Steyler Missionswissenschaftliche Institut besteht seit 50 Jahren; 3. Das Zweite

Vatikanische Konzil lieferte wesentliche Anstöße für die missionarische Praxis und Theorie und führte zu neuen Entwicklungen in der Mission der Kirche.

Michael Sievernich, em. Professor für Pastoraltheologie aus Mainz und Frankfurt, stellte das Thema »Mission seit dem Konzil – Entwicklungen und Schwerpunkte für heute« in vier Schritten dar, nachdem er zunächst darauf eingegangen war, dass das Thema Mission sein Schattendasein langsam überwunden hätte und die letzten 20 Jahre das Erwachen eines neuen, auch interdisziplinären Interesses an Mission gezeigt hätten. Sievernich sprach über 1. Das Erste Konzil der Weltkirche; 2. Dialektik der Perspektiven (ad intra – ad extra); 3. Postkonziliare Entwicklungen im Kontext; 4. Neue Herausforderungen im 21. Jahrhundert.

Andreas Feldtkeller, Professor an der Evangelischen Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin, präsentierte »Entwicklungen im evangelischen Missionsverständnis der letzten 50 Jahre«. Feldtkeller wies darauf hin, dass man sich vor 50 Jahren in der letzten großen Phase der Entlassung von bisherigen europäischen Kolonien in die staatliche Unabhängigkeit befand. Dieser Prozess der Dekolonisierung und politische Befreiungsbewegungen in Asien und Afrika waren für die Missionstheologie ein wichtiges Signal für Veränderungen. Verschiedene Missionskonferenzen des 20. Jahrhunderts, neue theologische Perspektiven (z.B. »missio Dei«) sowie verschiedene Missionswissenschaftler prägten das evangelische Missionsverständnis der vergangenen 50 Jahre.

Ursula Nothelle-Wildfeuer, katholische Sozialwissenschaftlerin aus Freiburg, ging in ihrem Vortrag auf das Verhältnis von katholischer Soziallehre und Mission ein. Nach der Eröffnungsfrage: »Katholische Soziallehre und Mission – (k)ein Link?« präsentierte sie ihr Thema in drei Schritten: 1. Mission als theologische Kategorie und ekklesiale Grunddimension. Elemente einer Definition; 2. Katholische Soziallehre und

ihre gesellschaftlich-politische Diakonie als Ort der Mission. Zur missionstheologischen Verortung der Soziallehre. 3. Unverzichtbare Elemente der katholischen Soziallehre als Ort der Mission. Zur inhaltlichen Konturierung. Sie kommt dann zu dem Schluss: katholische Soziallehre und Mission – ein konstruktiver Link.

Giancarlo Collet aus Münster sprach über »Kirche der Armen im Volk von Armen – Bemerkungen zur lateinamerikanischen Theologie und Mission heute«. Nach dem Hinweis darauf, dass sich bis zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils kaum von einer lateinamerikanischen Theologie sprechen lässt, präsentierte Collet sein Thema in fünf Abschnitten: 1. Zur lateinamerikanischen Situation; 2. Das 2. Vaticanum und Lateinamerika; 3. Von Medellín (1968) nach Aparecida (2007) – Lateinamerikanische lehramtliche Verlautbarungen; 4. Zur lateinamerikanischen Theologie; 5. Caminando se hace camino.

Boniface Mabanza aus Heidelberg behandelte das Thema »*Extra Mundum nulla Salus*«. Mission im Zeitalter der Globalisierung aus einer afrikanischen Perspektive«. Mabanza wies auf einen Standpunktwechsel in der Missionsgeschichte hin und bezieht sich auf Edward Schillebeeckx' »*extra mundum nulla salus*«. In einem weiteren Schritt sprach er über Folgen der Globalisierung für Afrika. Vor diesem Hintergrund ging er auf das Thema »Mission angesichts der Globalisierung« ein und präsentierte auch seine Überlegungen zu »Mission im Zeitalter der religiösen Explosion«, wobei er vor allem auf den in Afrika wachsenden Pentekostalismus hinwies.

Georg Evers befasste sich mit der Frage »Was bedeutet heute Mission in Asien?« Er beschrieb Asien als den Kontinent der großen Religionen, in dem die christliche Mission nur wenige Erfolge hat erzielen können. Auf dieser Grundlage ging er auf Entwicklungen im Verhältnis der Kirche zu den Religionen und auf deren Aus-

wirkungen für die Missionstätigkeit in Asien ein. »Es hat sich gezeigt, dass die grundlegende Neuorientierung der Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Hinblick auf die bleibende Missionsverpflichtung und die Bereitschaft, mit den anderen Religionen in einen Dialog einzutreten, in den asiatischen Kirchen konstruktiv weitergedacht worden ist.«

Piotr Nawrot, polnischer Steyler Missionar und Musikwissenschaftler aus Bolivien, stellte seine Thesen zum Thema »Mission und Musik« vor. In Bolivien hatte er Partituren der Barockmusik aus dem 16. Jahrhundert entdeckt, die von Menschen in den Chiquitos- und Moxos-Missionen komponiert worden waren. Nawrot präsentierte die Bedeutung der Musik bei der Evangelisierungsarbeit der Jesuiten (sowie anderer Orden) und stellte – auch anhand vieler Klangbeispiele – die bleibende Bedeutung dieser Kompositionen dar.

Den gut 60 Teilnehmern der Studienwoche wurde nach jedem der Referate Gelegenheit zu Fragen und Diskussionen gegeben. So ergab sich ein Bild von Mission, das sich in verschiedener Hinsicht vom vorkonziliaren Missionsverständnis unterscheidet. Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert – die Dekolonisation nach dem Zweiten Weltkrieg sowie Entwicklungen in der Kirche seit dem Konzil – führten zu einer Differenzierung der missionarischen Praxis, die sich u. a. in den Stichworten (interreligiöser) Dialog, Inkulturation und Option für die Armen zusammenfassen lässt. Menschen in ihren jeweiligen Kontexten/Kulturen bedingen das Verständnis von Mission und führen zu z. T. recht unterschiedlichen Wegen in der Beteiligung an der einen *missio Dei* in den vielen Wirklichkeiten unserer Welt.

Die Vorträge der Studienwoche werden in der Reihe *Studia Instituti Missiologici SVD* (des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts, Sankt Augustin) veröffentlicht.

Konzil und Befreiungs- theologie: Ein Signal für die Kirche

Lateinamerikanischer
Kontinentalkongress
für Theologie,
7.-11. Oktober 2012
in São Leopoldo

von Stefan Silber

Über 700 Teilnehmerinnen und Teilnehmer, hauptsächlich aus Lateinamerika, machten den ersten Kontinentalkongress für Theologie dieser Art zu einem deutlichen Signal für die Aktualität des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Lebendigkeit der Theologie der Befreiung. Aus Anlass des 50. Jahrestags der Einberufung des Konzils und zur Feier des vor 40 Jahren veröffentlichten Buchs *Theologie der Befreiung. Perspektiven* von Gustavo Gutiérrez, das einer weltweiten Bewegung ihren Namen gab, lud die lateinamerikanische Vereinigung von Theologinnen und Theologen *Amerindia* zu diesem Kongress an die Jesuitenuniversität Unisinos nach São Leopoldo in Südbrasilien ein. Theologinnen und Theologen aus allen Ländern Lateinamerikas, aber auch interessierte Fachleute anderer Fachrichtungen nahmen die Gelegenheit wahr, sich über aktuelle Entwicklungen in der Theologie der Befreiung zu informieren und ihre nach wie vor große Bedeutung zu dokumentieren.

Die drei Jahre Vorbereitungszeit für diesen Kongress, sowie fünf regionale Tagungen im letzten Jahr vor dem Ereignis haben sich ausgezahlt: Trotz teils scharfer Anfeindungen, die von Seiten fundamen-

talistischer katholischer Kreise massiv im Internet lanciert wurden, trotz kritischer Anfragen aus dem Vatikan, trotz eines massiven Drucks, dem der Ortsbischof und die Jesuitenkommunität ausgesetzt waren und trotz der Teilnahmeverbote und anderer Behinderungen, die einzelne Institutionen auf dem Kontinent ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern gegenüber ausübten, entwickelte sich der Kongress zu einem wichtigen und eindrucksvollen Signal für die lateinamerikanische Kirche.

Zahlreiche prominente Figuren aus den verschiedenen Generationen der Befreiungstheologie waren vertreten: Jon Sobrino, Leonardo Boff und João Batista Libânio hielten drei der Hauptvorträge, Gustavo Gutiérrez wurde wegen einer Erkrankung für seinen Abendvortrag per Videokonferenz live zugeschaltet. Als Vertreter anderer Kontinente ließen sich Andrés Torres Queiruga und Peter Phan auf den Dialog mit der lateinamerikanischen Theologie ein. Als Theologin der jüngsten Generation referierte Geraldina Céspedes bei der Eröffnung des Kongresses. In den nachmittäglichen Arbeitsgruppen und Einzelvorträgen trugen Dutzende weiterer Theologinnen und Theologen Erträge aus ihrer wissenschaftlichen Arbeit zum Kongress bei. Die Anwesenheit zahlreicher Bischöfe, vor allem aus Brasilien, wurde immer wieder ausdrücklich hervorgehoben. Mit dem 94-jährigen José Maria Pires saß auch noch ein Konzilsteilnehmer auf dem Podium und ließ den Kongress an seinen Erinnerungen teilhaben.

Die Bezugnahme auf das Konzil stand bei sehr vielen Beiträgen an vorderster Stelle. Gleichzeitig wurde immer wieder deutlich gemacht, wie die Theologie der Befreiung die Beschlüsse des Konzils in Lateinamerika kontextualisiert und verwirklicht hat. Vor allem die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« wurde immer wieder als Grundlage der Theologie der Befreiung hervorgehoben. Die Offenheit für die Welt, die Menschen, »besonders die Armen aller Art« (GS 1) wurde in den Beiträgen spürbar: Theologie

und Kirche haben in Lateinamerika gelernt, auf die Armen zu hören, prophetisch Wort zu ergreifen und sich in die Lebenswelt der Armen einzufügen. Der bolivianische Jesuit Víctor Codina nannte eine ganze Reihe konkreter Punkte, in denen die Kontinuität von Konzil und Theologie der Befreiung sichtbar wird:

Indem das Konzil das Bild von Christus »in Armut und Verfolgung« (LG 8) der ganzen Kirche zum Vorbild gibt, nimmt es die Option für die Armen bereits vorweg.

- ♦ Der hohe Stellenwert der Bibel, den die Offenbarungskonstitution herausstellt, »zum ersten Mal seit 450 Jahren!« (Codina), wird in Lateinamerika von den Basisgemeinden intensiv mit Leben gefüllt.

- ♦ Auch das Kirchenbild von »Lumen Gentium« und die Botschaft der Liturgiekonstitution werden in den Basisgemeinden verwirklicht.

- ♦ Die Sorge der Pastoralkonstitution um die rechte Deutung der Zeichen der Zeit gibt den Anstoß für den intensiven Dialog mit den Sozialwissenschaften, um die Kontexte der lateinamerikanischen Kirche zu erforschen.

- ♦ Die ökumenische Offenheit des Konzils wurde auch in der Theologie der Befreiung von Anfang an praktiziert.

- ♦ Die vom Konzil angeregte Bereitschaft zum interreligiösen Dialog mündete in die Begegnung mit den indigenen und afroamerikanischen Religionen.

- ♦ Die Kirche als Volk Gottes wurde in der spirituellen Erfahrung der lateinamerikanischen Kirche im leidenden und »gekreuzigten Volk« (Sobrinó) wieder entdeckt.

Eine ähnlich detaillierte Übersicht stellte Gutiérrez in seinem Vortrag vor, andere Referentinnen und Referenten hoben den einen oder anderen Punkt genauer heraus.

Die Erinnerung an das Konzil hatte weder des Charakter einer Gedenkveranstaltung noch den einer Leichenrede. Auf dem Kongress wurde demonstriert, dass seine Botschaft in der lateinamerikanischen Kirche

gelebt wird und sich weiterentwickelt. Vor allem wurde deutlich, dass die Hinwendung der Kirche zu einer »Kirche der Armen«, die von einigen Konzilsvätern damals schon gefordert wurde, durch die Theologie der Befreiung in Lateinamerika verwirklicht werden konnte.

Negativ wurde auf dem Kongress vermerkt, dass die Plenumsvorträge vor allem den Männern und der älteren Generation vorbehalten waren. Dies stand nicht nur im krassen Gegensatz zur sehr gut gemischten Teilnehmerschaft, sondern auch zu den Entwicklungen der Befreiungstheologie in den vergangenen 30 Jahren, die im Plenum allenfalls genannt, kaum aber vertieft oder reflektiert wurden. Vor allem das eklatante Fehlen der Frauen wurde – nicht nur von diesen selbst – deutlich kritisiert und hinterfragt. Aber auch die indigenen Befreiungstheologien, die Theologien der Afroamerikaner, der Migranten und der LGBT-Bewegung sowie die postmodernen Weiterentwicklungen der Theologie der Befreiung, wurden praktisch nicht oder allenfalls in den Arbeitsgruppen berücksichtigt. Dass der teils massive Unmut über diese unverständlichen Akzentsetzungen nicht den Gesamteindruck des Kongresses beschädigte, zeigt einerseits, wie sehr der Kongress als Signal der befreiungstheologischen Selbstverständigung aufgefasst wurde, und andererseits, wie lebendig diese jüngeren Strömungen der Befreiungstheologie sind, die sich nicht entmutigen lassen, nur weil sie auf dem Podium nicht vertreten sind.

Der gesamte Kongress wurde per live-stream auch weltweit im Internet übertragen. Zahlreiche Vorträge, Interviews und die Pressemitteilungen der einzelnen Tage sind dort noch abrufbar (<http://www.observatorioeclesial.org.mx>). Die Texte des Kongresses sollen vollständig in digitaler Form kostenlos zur Verfügung gestellt werden, eine spanische und eine portugiesische Veröffentlichung der Vorträge werden auch in gedruckter Form erscheinen.

Dem Kongress ist eine Signalwirkung nicht nur für die Kirche in Lateinamerika zu wünschen. Gerade im deutschsprachigen Raum, aus dem nur ganz wenige Teilnehmer angereist waren, kann er helfen, die Feier des Konzilsjubiläums nicht zu einer Nostalgieveranstaltung werden zu lassen. In drei Jahren – so wurde in Aussicht gestellt – soll wieder ein solcher Kontinentalkongress stattfinden. Dann wäre es gut, die Theologinnen und Theologen der dritten (und vierten) Generation der Theologie der Befreiung zu Wort kommen zu lassen und sie die Zeichen der heutigen Zeit für die Kirche deuten zu lassen.

Weitere Informationen:

Internetseite von Amerindia:
<http://www.amerindiaenlared.org>
 Kongresshomepage:
<http://www.unisinos.br/eventos/congresso-de-teologia>

Bücher

Buchbesprechungen

Beurle, Klaus

Der Mensch des Herzens.
 Eine theologische Deutung
 von Gedichten des bengalischen
 Mystikers Lalon Shah
 EOS Verlag/St. Ottilien 2011, 425 S.

Einen beachtenswerten Beitrag zum Interreligiösen Dialog hat Klaus BEURLE mit seiner 2011 veröffentlichten Frankfurter theologischen Dissertation geleistet, in deren Zentrum er den für die Begegnung der Religionen exemplarischen bengalischen Mystiker Lalon Shah (ca. 1770-1890) stellt. BEURLE, katholischer Priester und 25 Jahre lang im missionarischen Dienst in Bangladesh tätig, hat bei seinen Begegnungen mit den einfachen Menschen des kleinen, an Indien und Myanmar angrenzenden Landes die über lange Zeit mündlich überlieferten Gedichte und Gesänge Lalon Shahs kennen gelernt. Dieser war in der Tradition der so genannten Baul singend und tanzend durch die Dörfer gezogen und hatte den Menschen in wunderbaren, in Alltagserfahrungen »geerdeten« Metaphern die Liebe zum immanent-transzendent göttlichen Urgrund und Sinn des Ganzen allen Seins erschlossen. Kein Geringerer als Rabindranath Tagore, der Lalon noch persönlich kennen gelernt hat, hat diesen tief verehrt. Als »Poet, Prophet und Pontifex« würdigt der indische Theologe und Religionswissenschaftler Francis X. D'Sa SJ den Mystiker in seinem lesenswerten Vorwort.

Lalon Shah ist keiner bestimmten Religion zuzuordnen und repräsentiert die reiche und differenzierte Vielfalt kultureller und religiöser Traditionen Indiens und Bangladeshs, die BEURLE kenntnisreich skizziert. Ursprünglich Hindu, steht Lalon auch dem islamischen Sufismus nahe und findet zu einer Sprache, in der sich Hindus und Muslime in ihren Traditionen gleichermaßen wiedererkennen. Als anerkannter spiritueller Führer wollte er durch ein neues Denken und neue Vorstellungen vom Göttlichen ein Vermittler sein. Er versuchte die gegenseitige Intoleranz der Religionen und deren Auswirkungen auf die gesellschaftlichen Verhältnisse aufzubrechen.

Von den 740 erhaltenen Gedichten Lalons Shahs hat BEURLE 15 nach folgenden Kriterien interpretiert: Sehnsucht, der menschliche Körper als Mikrokosmos, Erfahrungen der göttlichen Wirklichkeit, Kastensystem und soziale Ungerechtigkeit sowie gesellschaftliche Zielvorstellungen. Im Zentrum steht eine Metapher, die dem Buch den Titel gibt: der »Mensch des Herzens«. In ihrer Vielschichtigkeit meint sie das Göttliche in der Tiefe des eigenen Ich und zugleich alles Sein unendlich transzendierend. Sie besagt aber auch die sehnsüchtig-liebende und sich entäußernde Suche nach diesem Göttlichen, das wie ein »Vogel des Herzens« in kurzen Begegnungen aufscheint und sich zugleich stets dem Erkennen entzieht. Es verweigert sich allen religiösen Absolutheitsansprüchen und allen frommen Praktiken, die über es zu verfügen versuchen. Nicht zuletzt ist dieser »Mensch des Herzens« auch der »unbekannte Nachbar« – das Göttliche in jedem Mitmenschen und stete Herausforderung zur Überwindung von Intoleranz und sozialer Ungerechtigkeit. Vor dem Horizont des indischen Kastenwesens ist diese Sicht des Menschen zur Zeit Lalons Shahs revolutionär – und sie behält bis heute ihre appellative ethische Bedeutung.

Der Grundzug von Lalons Liedern – die positive Erfahrung des Göttlichen und sein unverfügbares Entzogensein – lässt das zentrale Kennzeichen jeder Mystik aufscheinen. Auch in christlicher Theologie und Mystik hat diese Dialektik von Gotteserfahrung und *via negativa* eine lange Tradition – wenngleich allzu häufig durch objektivierendes angebliches Bescheidwissen überlagert.

Es gehört zu dem enormen Anspruch von BEURLES Arbeit, dass er auch grundsätzliche und aufschlussreiche Perspektiven über die Mystik und das Wesen des Mystischen entwickelt: eine Suche nach dem immanent-transzendent Göttlichen, die zugleich eine Suche nach dem neuen Menschen ist. Die liebende Suche nach Gott, die untrennbar mit der Liebe zur Welt und zum Menschen verbunden ist, bringt Lalons Lieder in eine Nähe auch zur christlichen Tradition, die in die biblischen Ursprünge zurück reicht und weit in die Gegenwart hinein verweist, wie BEURLE exemplarisch etwa an der Vision des »Kosmischen Christus« Teilhards de Chardon darstellt.

BEURLE spricht keinem relativierenden religiösen Synkretismus das Wort, wohl aber – in der Erfahrung der Tiefe der eigenen Religion – einem großen Respekt vor der Tiefe, die in der Vielfalt anderer Religionen zutage tritt. Und nicht zuletzt geht es ihm um gemeinsamen Auftrag aller Religionen: die gemeinsame Verantwortung für eine humanere Welt.

Ein anspruchsvolles und lesenswertes Werk.
Thomas Broch / Freiburg i.Br.

Chung, Meehyun

Reis und Wasser.

Eine feministische Theologie in Korea
(Theologie/Religionswissenschaft, Bd. 12)
Frank & Timme / Berlin 2012, 212 S.

Die Autorin ist Pfarrerin der Presbyterianischen Kirche Südkoreas und leitet seit 2005 die Stabsstelle »Frauen und Gender« des Evangelischen Missionswerks in Basel. Für ihre Dissertation wurde sie 2006 als erste Frau mit dem Karl-Barth-Preis ausgezeichnet. Ihre hier vorgelegte Sammlung von theologischen Beiträgen aus den Jahren 2005 bis 2011 weist sie als dialogische Grenzgängerin zwischen asiatischen und westlichen Theologien, zwischen Feministischer und Barth'scher protestantischer Theologie aus. Sie gibt einen Einblick in aktuelle Entwicklungen koreanischer Kultur und Theologie und diskutiert sie auch aus europäischer Perspektive. Auch wenn sie sich als Feministische Theologin versteht, grenzt die Autorin sich von manchen Vertreterinnen ihrer Zunft, sowie von der koreanischen Minjung-Theologie ab, um ein eigenständiges theologisches Profil zu vertreten.

Nach dem Vorwort und einer Einleitung, die in die biografischen und kulturellen Kontexte, aus denen diese Beiträge erwachsen sind, einführt, behandelt sie in einem ersten Teil des Buches theologische Themen, während der zweite soziokulturellen Fragen gewidmet ist, ohne die theologische Reflexion dabei zu vernachlässigen. Im ersten Kapitel vergleicht sie Gottesvorstellungen in der protestantischen Theologie mit denen der koreanischen Religionen. Besonders konfuzianische und schamanische Traditionen werden von der Autorin im ganzen Buch immer wieder beschrieben und diskutiert. Während sie positive Aspekte und Auswirkungen dieser Traditionen nennt und anerkennt, überwiegt die Kritik an lebensfeindlichen und das Leben behindernden Aspekten und Interpretationen. Im zweiten Kapitel vergleicht die Autorin die Bedeutung Jesu im Christentum mit der Prinzessin Bari aus der koreanischen Tradition und kommt zu der Schlussfolgerung, dass trotz einiger vergleichbarer Elemente Bari nicht als eine Art in Korea inkultrierter Christus fungieren könne. Das dem Heiligen Geist gewidmete dritte Kapitel nennt Ähnlichkeiten und Unterschiede von pentekostalem Christentum und Schamanismus und kritisiert beide aus der Perspektive des neoorthodoxen Protestantismus.

In Kapitel 4 stellt die Autorin zwei ekklesiologische Modelle nebeneinander, die – mit den Namen der Apostel Petrus und Johannes symbolisiert – eher gemeinschaftliche oder eher hierarchische Aspekte der Kirche betonen. Konsequenzen für die Kirchenarchitektur werden hier ebenso aufgezeigt wie für die innere Struktur der Kirche.

Im mariologischen fünften Kapitel plädiert die Autorin für ein verändertes Marienbild, das dem biblischen Befund und der Perspektive der Frauen eher gerecht wird.

Das erste Kapitel im zweiten, sozio-kulturellen Teil des Buches ist den koreanischen »Tröstfrauen« gewidmet, die während des Zweiten Weltkrieges von der japanischen Armee entführt und sexuell ausgebeutet wurden. Die Autorin diskutiert kulturelle und religiöse Hintergründe für die Marginalisierung dieser Frauen und schlägt angemessene theologische und pastorale Konsequenzen vor. Der koreanische Mythos »Die Weberin und der Hirte« steht im Zentrum des 7. Kapitels, in dem sie die feministische Theologie als eine Brückenbauerin im Kampf um die koreanische Wiedervereinigung vorstellt, weil sie die Perspektive der Frauen und der Opfer des Krieges und der Teilung einbringen kann. Das folgende Kapitel präsentiert mit dem Begriffspaar aus dem Buchtitel »Reis und Wasser« eine koreanische Perspektive für eine Theologie der Zusammengehörigkeit und Harmonie, der Solidarität und des Teilens, die als Basis für eine Interpretation des Vaterunsers dient. Kulturelle Mechanismen, durch die das Leid und die Verantwortung dafür vor allem den Frauen aufgebürdet werden, analysiert das neunte Kapitel, während Kapitel 10 die Abwertung oraler Traditionen zugunsten einer Hegemonie des Schriftlichen und durch das Schriftliche kritisiert.

Das abschließende 11. Kapitel stellt sich der feministischen Kritik an der Verwendung und Weiterentwicklung der Theologie Karl Barths und zeigt drei Elemente der Barth'schen Theologie auf, die wegweisend für die Feministische Theologie nicht nur in Korea sein können.

Meehyun CHUNG bereichert ihre Theologie mit vielen Geschichten, Erfahrungen und Erzählungen sowie mit politischen und kulturellen Hintergründen aus der aktuellen Realität Koreas. Die oft negative Sicht auf die koreanische Kultur, die sich in konkreten Erfahrungen von Lebensfeindlichkeit begründet, wird durch eine prinzipielle Hochschätzung dieser Kulturen und eine nur gelegentlich durchscheinende kritische Sicht auf die westlichen Kulturen nur unzureichend abgemildert. Das Buch, das trotz einiger vermeidbarer Dopplungen und Lektoratsfehler lesenswert ist, kann aber dennoch die hiesige Theologie um eine koreanische Sicht bereichern und kritisieren.

Stefan Silber/Sailauf

Delgado, Mariano / Waldenfels, Hans SJ (Hg.)

Evangelium und Kultur.

Begegnungen und Brüche.

Festschrift für Michael Sievernich SJ

Academic Press/Fribourg,

W. Kohlhammer Verlag/Stuttgart 2010, 638 S.

Die monumentale Festschrift für den Mainzer Pastoral- und Missionstheologen, die von Google bereits vollständig ins Netz gestellt wurde, ist mit einem Bild seines Namenspatrons Michael geschmückt. Man fragt sich daraufhin natürlich, ob auch der Jubilar wie der Erzengel den Teufel bekämpft hat, und wenn ja, welchen... Der Band umfasst 39 Beiträge – mit Schnittmengen – von 37 Männern und zwei Frauen, 32 Deutschen und 7 Ausländern, darunter 4 Spanier oder Lateinamerikaner, 27 Professoren und 3 Assistenten, 11 Jesuiten, 4 Bischöfen und 2 Generalvikare, eine Auswahlbibliographie des Jubilars, ein Bibelstellen- und ein Personenregister sowie ein Autorenverzeichnis. Ihr thematischer Reichtum ist zu vier Gruppen zusammengefasst.

Unter *Mission/Evangelisierung* behandelt Franz-Peter TEBARTZ-VAN ELST pastorale Innovationen der USA als Anregungen für Deutschland, Ludwig SCHICK die Menschenrechte als Aufgabe der Kirche, Francis X. D'SA kritisch das Verhältnis von Evangelisation und Kulturen, Martin MAIER die spirituelle Dimension der Befreiungstheologie, Margit ECKHOLT ein Projekt zur Aufarbeitung der seit der Unabhängigkeit verfehlten bürgerlichen Gleichheit in Lateinamerika. Manfred DIEFENBACH entwickelt biblisch begründete Modelle zur Überwindung der religiösen Krise Westeuropas, Franz WEBER knüpft daran an mit einem Überblick über Basisgemeinden weltweit, ebenso Michael WÜSTENBERG zu entsprechenden Praktiken in Südafrika. José Luis CABRIA ORTEGA entwickelt detailliert das post-konkiliare Konzept des Laienamtes in der Evangelisation. Norbert BRIESKORN analysiert Francisco de Vitorias Kommentar zu Thomas von Aquins Lehre vom Unglauben (2 II, q. 10) im Hinblick auf Gewaltanwendung. Roman MALEK zeigt nach Lü Shiqiang, wie konfessionelle Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert die chinesische Kritik am Christentum begünstigt haben, Claude OZANKOM legt demgegenüber dar, wie katholische Theologie heute südlich der Sahara eine überkonfessionelle gesellschaftliche Orientierungsfunktion bekommen könnte. Josep-Ignasi SARANYANA schildert mit einem Anhang neuer Quellen eine römische Reforminitiative für die Kirche Perus mit der Gründung eines zentralen Priesterseminars als wichtigstem Programmpunkt.

Das Thema *Kultur / Inkulturation* geht Hans-Winfried JÜNGLING mit einer zwischen Robert

Gernhardt und der Ilias ausgespannten Interpretation von Sirach 27,30–28,7 über Zorn und Vergebung an. Hans WALDENFELS nimmt die Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Pius-Brüder auf den Tag genau 50 Jahre nach Ankündigung des 2. Vatikanischen Konzils zum Anlass einer kritischen Anfrage, wie es der gegenwärtige Papst wohl mit dem Auftrag der konziliaren Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zur Öffnung zur Welt halten mag. Paulo SUESS stellt dazu passend aus brasilianischem Kontext die Frage nach der heute angemessenen Verkündigungssprache sowohl gegenüber Intellektuellen als vor allem auch gegenüber dem Volk. Donath HERCSIK diskutiert den Beitrag der Enzyklika *Centesimus annus* Johannes Pauls II. zur Inkulturationstheorie. Gerhold K. BECKER führt die moralische Empörung hinter der Kritik am *Homo oeconomicus* auf christliche Wurzeln zurück. Algirdas JUREVIČIUS schildert die Lage der katholischen Kirche in Litauen angesichts des postkommunistischen Kulturbruchs. Gottfried BITTER verortet Mozart zwischen barocker Musikkultur und neuem religiösem Impuls, Erich GARHAMMER findet einen nicht-theologischen Gott in der Sprache Reiner Kunzes, Ansgar FRANZ zieht Parallelen zwischen dem ältesten Eucharistiegebet und einem Liedgebet von Huub Oosterhuis, Franz KAMPHAUS zeigt an der Salbung Jesu in Bethanien, dass es im Evangelium nicht nur um moralische, sondern auch um selbstvergessene, einfach schöne Handlungen geht.

Unter dem Stichwort Religion verspricht uns Wolfgang GANTKE Erkenntnisgewinn von einer Religionswissenschaft, die sich anstelle ihrer neutralen Attitüde zu ihren christlichen Wurzeln bekennt. Wolfgang FRITZEN präsentiert Möglichkeiten, die derzeit blühende Autobiographik praktisch theologisch zu nutzen. Mariano DELGADO zeigt, wie Las Casas' Verteidigung der indianischen Religion im Rahmen des Religionsbegriffs der Renaissance neue Inkulturationsperspektiven eröffnete. Gregor Maria HOFF diskutiert aus dem aktuellen Anlass der wieder eingeführten Karfreitagsbitte *Pro Judeis* das Problem des Verhältnisses der Kirche zum Judentum. Christoph ELSAS interpretiert das Verhältnis Islam-Christentum als produktive challenge-response-Beziehung, während Günter RISSE an historischen Beispielen das Zusammenleben von Christen und Muslimen in Europa beleuchten will. Felix KÖRNER hingegen stellt der Kritik der christlichen Mission in einem türkischen religionswissenschaftlichen Handbuch ein besseres missionarisches Selbstverständnis gegenüber. Christoph NEBGEN schließlich schildert – illustriert – »religioide« Elemente im Fußballkult (nach Moshe Zimmermann die Religion des 20. Jahrhunderts) und hofft auf pastorale Anknüpfungspunkte.

Die unter Jesuitica versammelten Beiträge sind am stärksten historisch ausgerichtet. Andreas R. BATLOGG konfrontiert den 1593–1946 geltenden »Arierparagraphen« für die Aufnahme in den Jesuitenorden mit dem christozentrischen Philosemitismus des Ignatius. Santiago MADRIGAL präsentiert das Japan-Handbuch des Alessandro Vagnano als vorweggenommene Inkulturation. Werner SIMON zeigt, wie sich die Ratio Studiorum auf die humanistische pädagogische Kultur ihrer Zeit einlässt und sie weiter treibt. Sabine ANAGNOSTOU stellt Jesuiten als heilkundige Pharmazeuten in den lateinamerikanischen Missionen vor, u. a. anhand eines Lehrbuchs in Guarani, Johannes MEIER einen Mapuchemissionar und -philologen aus Köln. Peter Claus HARTMANN geht ausführlich auf die Bedeutung der Jesuiten für die katholische Kultur Süddeutschlands ein, wobei der Kontrast zum protestantischen Norddeutschland vielleicht etwas allzu holzschnittartig ausfällt. Klaus SCHATZ schildert die Gründungsphase der Sophia-Universität in Tokyo, besonders die Rolle von P. Joseph Dahlmann. Zum Schluss behandelt Friedhelm MENNEKES die Aktion »Manresa« des Joseph Beuys von 1966 und ihre abgewandelten Reprisen von 1991 und – illustriert – 1994. Beuys fühlte sich wegen seiner überwundenen Lebenskrise den Erfahrungen des Ignatius in Manresa geistesverwandt.

Nicht nur dieser letzte Aufsatz zeichnet sich durch bemerkenswerte Originalität aus. Ungeachtet der üblichen Qualitätsunterschiede ist der Band voll von ebenso innovativen wie gründlichen Beiträgen auf hohem Niveau. Auch Historiker wie der Rezensent finden lehrreiche fachlich einschlägige Aufsätze vor. Penetrante Kirchlichkeit ist eher selten, entschlossene Kritik und Selbstkritik sind erfreulich häufig. Auf Ludwig SCHICK, der in seinem umfassenden Beitrag die traditionelle Spannung zwischen Kirche und Menschenrechten kurzerhand verschweigt, folgt unmittelbar D'SA, der zeigt, dass Evangelisation stets Dialog zwischen Kulturen darstellt, weil das Christentum von Haus aus mit einer bestimmten Kultur einhergeht und nicht, wie noch Paul VI. behauptete, mit gleicher Distanz über allen Kulturen steht. Zumindest von WALDENFELS, SUESS und BATLOGG gehen ähnliche kritische Impulse aus.

Die meisten Beiträge versuchen nämlich, in irgendeiner Weise der post-konziliaren Frage nach der *Inkulturation* gerecht zu werden, die der Autor zu einem seiner Lebensthemen gemacht hat, vor allem, was Lateinamerika angeht. Der in den 1970er Jahren aufgekommene Begriff »Inkulturation« bezeichnet das kreative Einbringen von Elementen einer Kultur in eine andere, das heißt kein kolonialistisches Überstülpen mehr, sondern eine Anpassung durch dialogisches Aufeinandereingehen. Seit Vaticanum II ist dieses Vorhaben an die Stelle der bisher üblichen Mission getreten, deren christlicher Uni-

versalismus sich als Spielart des allgemeinen westlichen entpuppt hatte. Denn beide kamen zustande, indem man für die eigene Kultur bzw. ihre Religion ganz selbstverständlich kraft Übermacht einen universalen Anspruch erhob. Naturgemäß gehen die Überlegungen zur Inkulturation in vielen Fällen mit pastoralen nach ihrer christlichen Verwirklichung einher, zu Recht, denn Sievernich ist nur nebenbei Missionshistoriker, sondern vor allem Pastoraltheologe. Alles in allem handelt es sich um eine wohlgelungene und reichhaltige Festschrift.
Wolfgang Reinhard / Freiburg i. Br.

Dupuis, Jacques

Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus
 (Salzburger Theologische Studien, Bd. 38)
Tyrolia-Verlag / Innsbruck 2010, 596 S.

Das religionswissenschaftliche Lehrbuch des belgischen Jesuiten DUPUIS, das international bereits seit seinem ersten Erscheinen 1997 zu einem Standardwerk avanciert ist, liegt nun endlich auch in deutscher Sprache vor. Der Autor (1923–2004) war als Hochschullehrer in Delhi und Rom sowie als Berater des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog von einem lebenslangen Austausch zwischen europäischer und asiatischer Religiosität und Theologie geprägt. Das Verfahren, das die Glaubenskongregation aus Anlass der Veröffentlichung dieses Lehrbuches mit der Veröffentlichung einer Notifikation 2001 zum Abschluss brachte, brachte dem Autor breitere internationale Bekanntheit und auch Unterstützung. Da die Notifikation der deutschen Ausgabe (pflichtgemäß) in einem Anhang beigegeben ist, kann man sich nach der Lektüre des Bandes ein eigenes Bild von der Sachgemäßheit der Kritik der Glaubenskongregation machen.

In seinem Vorwort ordnet Hans WALDENFELS das Buch historisch und biografisch ein, während der Herausgeber der deutschen Ausgabe, Ulrich WINKLER, in seinem Vorwort nachdrücklich darauf verweist, dass »Dupuis als voll rehabilitiert« anzusehen ist, da »keiner seiner Gedanken [...] verurteilt« wurde (21).

Das Lehrbuch ist im Wesentlichen in einen historischen und einen systematischen Teil gegliedert. Der historische Teil analysiert die Bewertung der Religionen durch die Theologie von biblischer Zeit bis in die Gegenwart. Ein deutlicher Schwerpunkt wird in das 20. Jahrhundert gelegt, in dem das Zweite Vatikanische Konzil nach Ansicht des Autors »einen wirklichen Bruch mit der Vergangenheit und einen Neubeginn darstellt« (41), wenn es um die Beziehungen der katholischen Kirche zu den anderen Religionen geht.

Der zweite Teil stellt zentrale Themen für die Diskussion der von ihm vorgeschlagenen

»Theologie des religiösen Pluralismus« in den Mittelpunkt: Offenbarung, Gott, Trinität, Christus, das Heil, das Reich Gottes und die Praxis des Dialogs.

DUPUIS grenzt sich meist in sehr klarer Weise von der pluralistischen Religionstheologie ab, als deren Hauptvertreter er immer wieder Paul F. Knitter und John Hick zitiert und einer ausführlichen Kritik unterzieht. Ebenso klar ist sein Buch jedoch von dem Bemühen gekennzeichnet, innerhalb einer traditionellen Dogmatik der immer dringenderen Herausforderung der Begegnung mit den anderen Religionen gerecht zu werden. Nicht selten geht er an die Grenzen dessen, was ihm eine traditionelle theologische Methode erlauben mag, nie aber darüber hinaus. Diese Entscheidung stellt zugleich eine der größten Stärken wie eine der Schwächen des Buches dar: Dupuis zeigt, dass auch die klassische katholische Epistemologie in der Lage ist, den positiven Wert der Religionen in Gottes Heilsplan zu beschreiben; seine Wahl einer einzigen theologischen Methode macht ihn jedoch kaum anschlussfähig für aktuelle postmoderne religions-theologische Diskurse.

Gerade angesichts dieser methodologischen Begrenzung ist es umso bedeutsamer, dass DUPUIS in seinem knappen Fazit am Ende bekräftigt, dass der prinzipielle religiöse Pluralismus *de iure* offenbar einen positiven Platz im Heilsplan Gottes für die Menschheit besitzt. Die »Einzigkeit und Universalität Jesu Christi« (529), die er ebenfalls unterstreicht, schließt aufgrund der Relationalität, die mit ihr verbunden ist, die Offenbarung und Heilswirksamkeit Gottes in den anderen Religionen nicht aus, sondern ausdrücklich ein. Die »reziproke Konvergenz« (531) aller Religionen stellt für den Autor ein eschatologisch erhofftes Ereignis dar, in dem sich die Selbstoffenbarung Gottes endgültig erfüllt.

Eine ausführliche Bibliografie, ein Personen- und ein Sachregister helfen, das Lehrbuch und die Thematik wissenschaftlich zu erschließen. Außer der erwähnten Notifikation finden sich im Anhang die Stellungnahme von P. Peter-Hans KOLVENBACH SJ dazu sowie das Vorwort zur indischen Ausgabe, das Bischof Henry D'SOUZA 2001 geschrieben hat.

Wer sich innerhalb der katholischen Theologie mit den aktuellen Diskussionen über Dialog und Religionen befassen will, kam schon in den letzten Jahren an DUPUIS' Lehrbuch nicht vorbei. Dass es nun auch in einer gelungenen und lesenswerten deutschen Übersetzung vorliegt, wird sein Studium erheblich erleichtern. Auch seiner Rezeption in andere theologische Disziplinen dürfte nun nichts mehr im Weg stehen.

Stefan Silber / Sailauf

ELLACURÍA, Ignacio

Eine Kirche der Armen.

Für ein prophetisches Christentum

(Theologie der Dritten Welt, Bd. 40)

Herder/Freiburg 2011, 230 S.

Der salvadorianische Jesuit, Philosoph und Theologe Ignacio ELLACURÍA ist im deutschen Sprachraum vor allem durch sein Martyrium bekannt geworden. 1989 wurde er als Rektor der Zentral-amerikanischen Universität zusammen mit zwei Hausangestellten und fünf seiner Mitbrüder von Angehörigen der salvadorianischen Streitkräfte grausam ermordet, weil sein Engagement für den Friedensprozess den Interessen der Machthaber entgegenstand.

Es ist bedauerlich und bis zu einem gewissen Maß unverständlich, dass die enorme theologische und philosophische Lebensleistung ELLACURÍAS bis heute im deutschen Sprachraum nicht nur nicht angemessen gewürdigt wird, sondern weitgehend unbekannt geblieben ist. Lediglich durch die Rezeption seines Denkens durch seinen Mitbruder und Freund Jon Sobrino und die Übersetzung dessen Werke ist ein Teil seines Gedankengutes inzwischen auch bei uns zugänglich geworden. Umso mehr erfreut die Tatsache, dass der Herder-Verlag den 40. (und nunmehr wohl leider letzten) Band seiner wichtigen Reihe »Theologie der Dritten Welt« einigen zentralen Texten Ignacio ELLACURÍAS widmet. Dank einer hervorragenden und sehr gut lesbaren Übersetzung von Raúl Fornet-Ponse, der bereits ELLACURÍAS *Philosophie der geschichtlichen Realität* übersetzt und herausgegeben hat, sind nun neun Artikel ELLACURÍAS, die in den Jahren 1973–1987 in verschiedenen Büchern und Zeitschriften publiziert wurden, auch der deutschsprachigen Wissenschaft zugänglich. Eine kundige Einführung von Martin Maier SJ erschließt den biografischen Hintergrund der Beiträge und ordnet ELLACURÍA sowohl theologisch als auch theologiegeschichtlich in einen größeren Zusammenhang ein.

Das Buch ist in zwei Teile geteilt: Die ersten fünf Abschnitte widmen sich fundamentaltheologischen und methodologischen Fragen; die vier letzten sind der »Kirche der Armen« gewidmet. Der erste Beitrag, »Zum ideologischen Charakter der Theologie«, legt dar, wie die Tatsache, dass die Theologie Teil der Kirche und Teil der Gesellschaft ist, das theologische Tun der Kirche prägt, vor allem innerhalb einer gespaltenen und ungerechten Gesellschaft. Anschließend führt ELLACURÍA »Zur Begründung der lateinamerikanischen theologischen Methode« aus, wie sich Theologie und Praxis in der Theologie der Befreiung zueinander verhalten. Im dritten, posthum veröffentlichten Artikel über »Die Methode in der lateinamerikanischen Theologie« setzt sich ELLACURÍA in erster Linie mit der Stellungnahme der Internationalen Theologenkommission

auseinander, die sich 1976 kritisch zur Befreiungstheologie geäußert hatte. Besonders diesen ersten drei Artikeln, die in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre geschrieben wurden, merkt man an, wie ELLACURÍA sich bemüht, der wachsenden Kritik an der Theologie der Befreiung argumentativ und sachlich zu begegnen.

Im vierten Kapitel, »Die Befreiungstheologie und der sozio-historische Wandel in Lateinamerika«, legt ELLACURÍA verschiedene Typologien zum theologischen Verständnis des Verhältnisses von Glaube und Befreiung sowie einige Erörterungen zu Marxismus und Gewalt vor. Der fünfte Beitrag über »Die Verkündigung des Reiches Gottes und die Glaubwürdigkeit der Kirche« stellt das Verhältnis von Geschichte und Heilsgeschichte in den Mittelpunkt und begründet in der wünschenswerten Ausführlichkeit und Profundität das befreiungstheologische Verständnis von der Einheit der Geschichte.

Der zweite Hauptteil des Buches beginnt mit einem Beitrag über »Die Kirche als Volk Gottes«, in dem ELLACURÍA diese zentrale Lehre des II. Vatikanischen Konzils aus der Sicht der lateinamerikanischen Theologie und Kirche diskutiert. Das siebte Kapitel – »Die Armen« – bietet eine ausführliche Definition dieses Begriffes in der Theologie aus sozioökonomischer, politischer, ethischer und theologischer Hinsicht. »Die Armen als ›theologischer Ort‹ in Lateinamerika« sind das Thema des achten Beitrags, der über den methodologischen Ort der Armen in der Theologie reflektiert. Der letzte Artikel der Sammlung – »Der wahre gesellschaftliche Ort der Kirche« – macht noch einmal deutlich, dass in einer gespaltenen Gesellschaft nicht jeder soziale Ort geeignet ist, um von dort aus Theologie im Sinne Jesu Christi zu betreiben.

Die Veröffentlichung von ELLACURÍAS Beiträgen über 20 Jahre nach seinem Märtyrertod dient nicht nur historisch-dokumentarischem Interesse. Seine Theologie und Philosophie sind immer noch wichtig für die Begründung zentraler Themen der Theologie der Befreiung und für ihre Rezeption in Europa. Sie zeigen auch, dass diese Herausforderung der Rezeption für die europäische Theologie auch heute noch immer aktuell ist. Wünschenswert wäre eine theologische Aufarbeitung des Denkens ELLACURÍAS für heutige Fragestellungen und Herausforderungen. Es ist zu hoffen, dass die Übersetzung und Veröffentlichung dieser Beiträge zu solch einer theologischen Auseinandersetzung um ELLACURÍA beiträgt.

Stefan Silber/Sailauf

Fischer, Moritz

Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment.

Beobachtungen zur Pfingstkirche

»Nzambe Malamu« mit ihren transnationalen Verflechtungen

(Kirche – Konfession – Religion, Bd. 57)

V&R unipress/Göttingen 2011, 349 S.

Die »Pfingstbewegung« ist seit einem guten Jahrhundert im weltweiten Christentum zugleich präsent und kaum zu fassen. Jedenfalls entzieht sie sich immer wieder den herkömmlichen Klassifikationsversuchen aus einer konfessionell geprägten Form theologischen und missionswissenschaftlichen/ökumenewissenschaftlichen Denkens, die für die Theologie des globalen Nordens noch immer dominant ist. Die Pfingstbewegung ist selbst keine Konfession, schon gar keine Kirche, zugleich aber bringt sie christliche Gemeinschaften hervor, die sich als Kirchen verstehen und sich dezidiert von anderen, vor allem historischen, Kirchen absetzen. Dann wiederum durchdringt die Pfingstbewegung aber auch unterschiedlichste dieser Kirchen und prägt sie zuweilen sehr nachhaltig. Die Pfingstbewegung kann als Unterscheidungsmerkmal zwischen Kirchen und Konfessionen dienen – nicht zuletzt auch als Merkmal der Unterscheidung zwischen lange Zeit benachteiligten Kirchen und Christen und solchen, die oft bis über das Ende der kolonialen Missionsbewegung hinaus Hegemonie beansprucht haben. Andererseits kann die Pfingstbewegung als weltweite und »transkirchliche« bzw. »transkonfessionelle« Bewegung verstanden werden, die quer zu klassischen denominationellen oder konfessionellen Grenzziehungen verläuft und damit als eindeutiges Unterscheidungsmerkmal ausfällt.

Diese kurzen Schlaglichter mögen genügen, um die Herausforderung anzudeuten, die sich ergibt, möchte man sich dem Phänomen der weltweiten Pfingstbewegung über die Beschreibung einer bestimmten Pfingstkirche annähern. Umso schwieriger wird es, wenn sich diese Pfingstkirche selbst als äußerst »fluide« erweist und ihren Charakter als Bewegung aufrecht erhält.

Moritz FISCHER sucht im Rahmen seiner Habilitationsschrift diese Herausforderung zu bewältigen. Mit spürbarer Sympathie für pfingstlich geprägtes Christentum geht er der Genese einer ihm in Deutschland als »Migrationskirche« begegnenden Kirche nach, deren Wurzeln sich zunächst nach Afrika und in die Mitte des 20. Jahrhunderts verfolgen lassen. Schon die Namensgebung der Kirche verweist auf Brüche und Spannungen, so dass schließlich mehrere Kirchen in Europa und in Afrika identifiziert werden, die sich durch gemeinsame Ursprünge, Personen und Ereignisse, vielleicht als Kirchenfamilie bezeichnen lassen könnten.

Im einführenden Abschnitt der Untersuchung führt der Verfasser in die Forschung zu Pfingstkirchen ein und stellt die Pfingstkirche »Nzambe-Malamu« schon kurz vor, mit der er erstmals über seine Arbeit mit Migrationskirchen in Deutschland zu tun hatte. FISCHER skizziert bestehende Forschungsansätze und seine eigenen zahlreichen Fragestellungen. Zudem stellt er erste theoretisch-begriffliche Motive vor, die im Laufe der Untersuchung immer wieder aufgegriffen werden.

Der erste und breiteste Hauptteil der Arbeit besteht in einer historischen Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der Pfingstkirche, die zunächst der zentralen Gründerfigur, Apôtre Alexandre Aidini Abala, und dessen Umfeld breiten Raum einräumt. Dann werden die Entwicklungsgeschichte der Kirche, Differenzierungsprozesse und Spaltungen sowie ihre transnationale Verbreitung geschildert.

Der zweite Hauptteil konzentriert sich auf im weitesten Sinne konfessionskundliche bzw. kirchen- oder christentumsgeschichtliche Fragestellungen. FISCHER benennt Entwicklungen und Akteure im weltweiten Christentum, die für die Entstehung von »Nzambe Malamu« wichtig waren. Zentral ist die Untersuchung des Einflusses der Bewegung »New Order Of The Latter Rain«, die seit den 1940 Jahren zu einer Dynamisierung der Pfingstbewegung beigetragen hat und auch für die Entstehung neuerer Pfingstkirchen relevant wurde. Im Zusammenhang damit fokussiert der Verfasser auf den amerikanischen Missionar T. L. Osborn und seine Rolle im Kontext der Berufungsgeschichte von Aidini Abala und der Entstehung und Prägung von »Nzambe Malamu«.

Im dritten und letzten Hauptteil wendet sich der Verfasser dem für die Pfingstbewegung typischen Heilungsritual zu, das auch die Praxis der von ihm beobachteten Pfingstkirche kennzeichne. So wird ausschnitthaft ein kulturwissenschaftlicher Blick in den Praxisvollzug dieser Kirche geworfen, womit die Arbeit eine weitere Untersuchungsdimension erhält.

In seinem Schlusskapitel bündelt FISCHER einige ergänzende Perspektiven auf die von ihm beobachtete Kirche. Vor allem hier werden auch soziale Kontextbedingungen benannt, welche zum Verständnis der Praxis der Pfingstkirche »Nzambe Malamu« beitragen.

Einige kritische Anmerkungen scheinen angebracht: Nicht immer ganz klar werden die theoretischen Grundlagen der Arbeit und ihre methodische Stringenz entwickelt. Dies mag zum Teil dem »fluiden« Untersuchungsgegenstand selbst geschuldet sein. Insofern ist die Arbeit angemessen, wenn sie keine vermeintlichen Klarheiten herstellt, wo es solche nicht gibt. Die theoretischen Konzepte des Diskurses, mit dem sich der Verfasser eher locker an Michel Foucault anlehnt, des Netzwerkes (oder Beziehungsgeflechtes) und der Performanz werden

jedoch nur sehr vage bestimmt, so dass schließlich der Fokus der Untersuchung öfter im Ungefähren bleibt. Damit wird auch der innere Zusammenhang der verschiedenen Abschnitte des Buches nicht immer deutlich. Leider erschweren auch etliche sprachliche Mängel die Lektüre der Arbeit.

Positiv wiegt, dass mit der vorliegenden Untersuchung, die durch ein hohes Maß an Feldforschung, durch eine Vielzahl von Interviews und die Heranziehung unterschiedlichster Beobachtungsperspektiven möglich wurde, eine an Einzelbeobachtungen reiche und bunte Studie vorliegt, die sowohl hinsichtlich des zugänglich gemachten Materials als auch hinsichtlich einer Vielzahl an theoretischen Anstößen (kulturwissenschaftlich, theologisch, methodisch) die noch immer junge Forschung zur Pfingstbewegung bereichert.

Arnd Bünker/St. Gallen

Gross, Engelbert

Hört uns schreien! Schaut, wir hoffen!
Provokierende Kinderbotschaften
aus Dritten Welten

(Forum Religionspädagogik interkulturell, Bd. 20)
LIT-Verlag/Berlin 2010, 434 S.

Es gibt *Bilder*, die den Betrachter durch die Distanzierung vom Geschehen vor der inneren Anteilnahme schützen. Nüchtern betrachten wir dann hier, was andernorts, irgendwo auf der Welt passiert. Irgendwo ist eben nicht bei uns und wir sind nicht mittendrin. »Gott sei Dank!«, denn dort wollten wir auch nicht sein. Es gibt aber auch andere Bilder. Als Fotograf lässt uns Engelbert Gross gerne alleine. Er zerrt uns in eine Welt hinein, der wir dann ungeschützt ausgeliefert sind. Es ist – so müssen wir erleben – unsere Welt. Was dort geschieht, ist hier und erlebt, vor unseren Augen. Wir möchten eigentlich lieber weggehen – und vielleicht eine Spende hinterlassen: schnell eine Summe zugesteckt und damit befreit! Aber wir müssen bleiben und schauen. Die Bilder verwirren und verstören uns. Viele zeigen, was wir nicht erleben und manche Bilder zeigen Menschen, die wir nicht sehen wollen. Kinder, die im Müll leben. Behausungen, die aus Müll gezimmert sind. Gesichter und Leiber, die entstellt sind. Wir schlagen das Buch zu. »Hört uns schreien! Schaut, wir hoffen!« lesen wir auf dem Buchdeckel. Diese Botschaft gilt uns, also nehmen wir den Dialog nochmals an. Nun sehen wir viele Menschen, die tatsächlich stolz und anmutig erscheinen. Menschen die uns als Betrachter annehmen. Diese Menschen sind offensichtlich mit uns in unserer Welt: Mitmenschen. Sie verdienen weniger unser Mitleid, denn unseren Respekt. Respekt vor den Männern, die selbstbewusst ihre Narben zeigen. Zeugnisse

des Verkaufs ihres teuersten Eigentums: Organe, die von reichen Menschen gebraucht und erworben werden. (125) Respekt vor Jerico, der seinem Krebsleiden mit 6 Jahren erliegt. (162) Respekt vor Jungen und Mädchen, Männern und Frauen, die ihr junges Leben leben, die auch Schönheit für sich reklamieren.

Es gibt *Texte*, die den Leser unruhig machen. Sie sperren sich gegen flüchtiges Überfliegen. Solche Texte machen den zweiten Aspekt des Buches aus. Der Priester Engelbert Gross sieht sich dem Wort verpflichtet. Nichts wird nur geredet, nichts will zerredet werden. Die Sätze sind manchmal wie Psalmen, an anderer Stelle wie Pistolenschüsse. Selten begleiten sie den Leser behaglich bei seiner Reise durch die Welten dieser Welt. So wird das Evangelium eingewoben in die Realität einer Welt, die von der Ästhetik der Makellosigkeit befreit ist. Das Wort findet sich wieder im Makel und beansprucht, ja entfaltet Ästhetik.

Man kann nachdenklich werden, warum sich uns die Schönheit der Pieta eines Michelangelo, warum sich uns der Anmut des jungen Christus problemlos erschließt, wir aber die Schönheit und den Anmut dieser Menschen ambivalent empfinden mögen. Darin liegt ein Sinn dieses Buches. Es geht darum, den anderen Menschen zu sehen und Gott zu erkennen. Ein großes, ein altes Anliegen: angemessen für einen schreibenden und fotografierenden Priester; notwendig für uns, wenn wir nicht nur im Spiegel suchen wollen.

BILD-CON-TEXT nennt Gross die Komposition seines Buches. Das Arrangement des Wortes, das man – dies sei empfohlen – laut lesen sollte, mit den Bildern ergibt ein Drittes. Wir werden nicht belehrt und nicht informiert. Es geht darum, Begegnung zu verschaffen. Begegnung ist unsere eigene Angelegenheit, der Autor kann uns nur Bilder und Gedanken zur Verfügung stellen. Der »Eine-Welt-Religionspädagoge« lädt uns ein zu einem Bildungsprozess, der einen existenziellen Modus haben soll. Wenn es gelingt, wird uns die Möglichkeit der »Berührung« zuwachsen können. Damit ist eine Begegnung gemeint, die gewissermaßen unmittelbar, also unvermittelt geschieht. Aus ihr sollte eine Kraft entstehen, die uns verändert und gleichzeitig formt. Vielleicht sollte man sagen, dass man offen wird zur Aufnahme für das Fremde. Aber auch damit ist dann ausgedrückt, dass die eigene Veränderung der Wahrnehmung eben das Resultat und die Voraussetzung der tatsächlichen Begegnung ist. Augenblicke der Rührung, sind dann eben nicht sentimentale Egotrips, sondern existenzielle Erlebnisse, eine Verbindung mit dem Anderen im Hier und Jetzt. Engelbert Gross belehrt folgerichtig den Terminus »Habitus« von Pierre Bourdieu: »Zu dieser Formung des Habitus gehört sodann, dass mein Habitus, meine innere Haltung, zu einer kreativen Kapazität gelangt, sich zu einem generierenden

Prinzip entwickelt. « (431) Mit Methode soll ein Bildungsprozess im existentiellen Modus eröffnet werden. Das Format hierzu heißt »Touching Realities Project«. In zehn Schritten wird Berührung gesucht und setzt man sich der Berührung aus: »Suchen und Auffinden – Hingehen – Wahrnehmen – Empathisch-sein – Dokumentieren – Ordnen – Reflektieren – Imaginieren – Formulieren – Präsentieren. « (431). Als Beteiligter im Prozess der Bildung ist der Lehrende selbstverständlich nicht der objektive Berichterstatte. Die Gegenstände der Bildung sind ihm nicht verfügbar. Es wird nicht präsentiert, was man für sich »erobert« hat. Vielmehr sollte die eigene Veränderung durch die Begegnung mit dem Anderen eine Legitimation für die Missachtung der Unantastbarkeit des Anderen bieten. Die eigene authentische Begegnung erlaubt es dann, von dieser Begegnung so zu erzählen, dass der Leser, als dritte Person, eigene Berührung mit den Fremden erleben mag.

Eine-Welt-Religionspädagogik ist der theoretische, wissenschaftliche Rahmen, in dem sich auch dieses Buch von Engelbert GROSS bewegt. Es ist als Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des weltkirchlichen religionspädagogischen Dialogs jenen gewidmet, die 1960 mit der »Internationalen Studienwoche über Missionskatechese« von Eichstätt aus jenen Aufbruch zur Begegnung mit dem Fremden begonnen haben. Für diese Begegnung ist der Universitätsprofessor in die Welt gereist. Er will den Anderen nicht seine Stimme geben. Er will, dass wir ihre Stimme hören können und ihre Hoffnung schauen. Das ist riskant für alle Beteiligten, weil es der Annäherung und der Nähe bedarf. »Touching Realities Project« ist eine Methode, die darauf angewiesen ist zu berühren, was andere auch berühren soll. Wir alle, Autor, Leser und Akteure des Buches, sind also in einer Welt. Mittendrin. »Gott sei Dank!« möchte man sagen. *Ulrich Bartosch/Eichstätt*

Huser, Patrick

Vernunft und Herrschaft.

Die kanonischen Rechtsquellen als Grundlage natur- und völkerrechtlicher Argumentation im zweiten Prinzip des Traktates *Principia quaedam* des Bartolomé de las Casas
LIT Verlag/Wien 2010, 266 S.

Die historische Bedeutung des spanischen Dominikanerbischofs in der Neuen Welt wurde lange verkannt und die Rezeption seines Wirkens einseitig zu einer katholisch-papistischen Denkrichtung degradiert. In der Folge der Auseinandersetzung mit 500 Jahre *Conquista* sind in den letzten 2 Jahrzehnten wissenschaftliche Untersuchungen verschiedenster Disziplinen vorgelegt worden, die

den Blick auf ein genuin eigenes Denken des »Vaters der Indios« öffnen, dies auch im rechtsgeschichtlichen Bereich.

Bartolomé de las Casas lässt sich auf verschiedene Weise rezipieren. So hat zum Beispiel der peruanische Befreiungstheologe Gustavo Gutierrez 1992 eine theologische Studie über das Denken und Wirken von Las Casas verfasst. Der in Freiburg (CH) dozierende Theologe und Kirchenhistoriker Mariano Delgado gab neben einer Werkauswahl auch mehrere historische Schriften über Las Casas heraus. Patrick HUSER, Theologe und Delegierter des Internationalen Roten Kreuzes, legte 2010 an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern eine Dissertation mit dem Titel »Vernunft und Handeln« vor, die sich mit den Rechtsprinzipien befasst, die der große Kämpfer für die Verteidigung der Rechte der Indios ausgearbeitet hatte. Der Verfasser grenzt seine Untersuchung auf die kanonischen Rechtsquellen im zweiten Prinzip des Traktates *Principia quaedam* von Las Casas ein und hebt vor allem deren völkerrechtliche Bedeutung zu Gunsten der Indios hervor.

Die Dissertation liest sich wie ein Stück europäische Rechtsgeschichte und korrigiert viele verstellte und zu optimistische Sichtweisen von Gleichheit und Volksrechten, die durch den aufgeklärten Geist propagiert wurden. Bacon, Hume, Montesquieu, Voltaire, de Paw und viele andere waren der Auffassung, dass »alle Nationen jenseits des Polarkreises oder zwischen den Wendekreisen im Vergleich zum übrigen Menschengeschlecht minderwertig sind« (Hume) und rechtfertigten so die Versklavung der Indios. Auch der spanische Humanist Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) – er war Jurist, Historiker, Philosoph und Berater von Karl V. – beharrte auf der aristotelischen Philosophie von der natürlichen Sklaverei (*natura servi*) und vertrat im Namen des Christentums eine koloniale Herrenmoral (*natura domini*). Hier setzt die Dissertation an: mit einer Verlagerung der Diskurses von der politisch-philosophischen auf die rechtliche wie kirchenrechtliche Ebene.

Nach einer Kurzbiographie über Las Casas kommt der Autor zuerst auf die spanischen Klassiker des Naturrechts wie Francisco de Vitoria, Francisco Suárez und eben de Sepúlveda zu sprechen und schildert den berühmten Disput von Valladolid (1545 oder 1546). Vor einer Jury anerkannter Gelehrten legten die beiden Kontrahenten, Sepúlveda und Las Casas ihre Positionen dar. Las Casas pochte auf das Selbstbestimmungsrecht des Individuums und auf ein naturrechtliches Rechtsverständnis. Dieses sichert eine auf das Heil des Menschen angelegte Gerechtigkeitsordnung und schließt jegliche Versklavung aus.

In der Dissertation folgen dann lange Exkurse, die das lascasianische Denken über das Naturrecht und das Römische Recht darlegen. Diese

beiden Rechte bilden die tragenden Säulen für sein völkerrechtliches Argumentationsgebäude. Im Unterschied zu seinen Gelehrtenkollegen, die vom Schreibtisch und von der Universität aus reflektieren, führt der Advokat der Indios an vorderster Front einen engagierten, aber fairen Kampf mit den damaligen tonangebenden Akteuren (spanische Krone, Konquistadoren, Gelehrte, Ordensleute, Heiliger Stuhl etc.).

Das Herzstück der Dissertation bildet die Textanalyse und der Kommentar zu den Rechtsquellen im zweiten Prinzip des Traktates *Principia quaedam*. Dessen genaue Titel lautet: *Einige Rechtsprinzipien, nach welchen vorzugehen ist in der Untersuchung zur Darstellung und zur Verteidigung des rechtlichen Status der Indios*. Las Casas legt darin folgende rechtliche Schlüsselbegriffe dar: Herrschaft (dominium: alle Menschen haben Recht auf Besitz von Gütern der Erde), Leitungamt (officium: in einem freiheitlichen Akt soll Leitungsgewalt vom Volk auf den Souverän übertragen werden), Freiheit (libertas: sie liegt in der vernunftbegabten Menschennatur) und Wohl der Menschen (bonum hominum: das Gemeinwohl liegt im Aufbau einer Freiheitsordnung). Das Interessante dieser Untersuchung liegt in der Begründung all dieser Prinzipien auf der Grundlage der damaligen kanonischen Rechtsquellen. Dieser entscheidende Einbezug des kanonischen Rechts in seine Verteidigungsschrift zum Wohle und Schutz der Indios macht den unermüdlichen Theologen, Juristen und Bischof Las Casas zu einem schöpferischen wie originellen Vordenker des Völkerrechts und der Menschenrechte.

Schade ist, dass die Lektüre dieser hervorragenden Dissertation, die 2011 mit dem Las-Casas-Preis des Instituts für das Studium der Religionen und den Interreligiösen Dialog der Universität Fribourg ausgezeichnet wurde, durch zu viele Wiederholungen und Zusammenfassungen manchmal ermüdend wirkt. An deren Stelle wäre ein Schlusskapitel über die Wirkungsgeschichte der *Principia quaedam* wünschenswert gewesen, im Sinne, dass Las Casas Stimme weiterhin gehört werde, wenn im Kampf gegen Unterdrückung nach Hilfe geschrien wird.
Paul Vettiger / Luzern

**Idriz, Benjamin /
Leimgruber, Stephan /
Wimmer, Stefan Jakob** (Hg.)
Islam mit europäischem Gesicht.
Impulse und Perspektiven
Verlag Butzon & Bercker / Kevelaer 2010, 275 S.

Europa lag immer schon im Strahlungsbereich des Islam und es ist eine Tatsache, dass der Islam in unseren Tagen in Deutschland wie in ganz Europa angekommen ist. Muslime leben unter uns und

Muslime leben mit uns. Diesen Sachverhalt greift das vorliegende Sachbuch auf und die Verfasser wie die Mitautoren – Christen und Muslime – beschäftigen sich mit den Perspektiven und Impulsen für einen europäischen Islam.

Nach dem Geleitwort von Michael SCHMUNK unternimmt Stefan Jakob WIMMER einen ersten Annäherungsversuch an den Islam in Europa, gefolgt von einem ersten Beitrag von Stephan LEIMGRUBER, der die Geschichte und die Gegenwart der Muslime in Österreich in den Blick nimmt. Besondere Aufmerksamkeit wird in den folgenden Beiträgen von Hansjörg SCHMID und Dževad HODŽIĆ auf den Islam des Balkans, den bosnischen Islam gelegt. Über Jahrhunderte bis in unsere Tage ist es dieser gelebte Islam, der die Rede eines »Islam mit europäischem Gesicht« erlaubt. Im Mittelteil – und damit im Mittelpunkt des Buches – steht die »Deklaration europäischer Muslime«, die der geistige Führer der bosnischen Muslime, Großmufti Mustafa ef. Cerić, als ein Diskussionsforum ansieht, das Haus Europa mitzugestalten. Konstruktiv und kritisch zugleich sind die Stellungnahmen zu der »Deklaration Europäischer Muslime« aus katholischer Perspektive von Lothar BILY, aus evangelischer Perspektive von Rainer OECHSLEN und aus islamischer Perspektive von Aziz HASANOVIĆ. Wie Entwicklungen konkret verlaufen können, nimmt Benjamin IDRIZ für den Islam in Deutschland in den Blick, Stephan LEIMGRUBER analysiert sodann speziell die Bemühungen um die Einführung des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland. Ein Erfahrungsbericht mit ihrer Integrationsarbeit (Gönül YERLİ) der islamischen Gemeinde in der oberbayerischen Kleinstadt Penzberg, ein Resümee der Herausgeber, ein ausführliches Literatur- und Autorenverzeichnis wie ein Glossar islamischer Fachbegriffe runden das hervorragend gemachte und informative Sachbuch ab. Fazit des problembewussten und realistischen Buches: Der Islam ist nicht fremd in Europa. Wir sollten, so die Herausgeber an Lernende und Lehrende, den Muslimen in Europa mehr Aufmerksamkeit schenken.
Günter Riße / Bonn

Johannsen, Friedrich (Hg.)
Postsäkular?
Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse
(Religion im kulturellen Kontext, Bd. 1)
W. Kohlhammer / Stuttgart 2010, 191 S.

Mit diesem Band wird eine neue Reihe eröffnet, die unter der Überschrift »Religion im kulturellen Kontext« steht und offensichtlich von einem gleichnamigen Forschungsteam aus Mitgliedern der Universitäten Hannover und Hildesheim sowie der Fachhochschule Hannover getragen wird. Lei-

der wird außer dem Herausgeber niemand namentlich aufgeführt. Auch das Thema des Bandes »Postsäkular?« wird nicht ausdrücklich und grundsätzlich behandelt. Anscheinend ist der Band eine so nicht benannte Festschrift zu Ehren des Herausgebers; jedenfalls geht aus Fußnoten hervor, dass unter dem Thema des Bandes am 17./18.4.2009 in Hannover ein Symposium zu seinen Ehren stattgefunden hat (vgl. 11, 23, 69, 137). Deutlich wird, dass das Thema »Religion« aus der heutigen Gesellschaft nicht verschwunden ist und die lange gehegte Erwartung auch wohl nicht verschwinden wird. Allerdings verdient das Spannungsfeld von heutiger Säkularität der Gesellschaft und den bleibenden religiösen Einflüssen gerade deshalb auch eine intensivere zeitanalytische Beobachtung und Bewertung. An dieser Stelle sind die Beiträge von Konrad RAISER (Religion und Staat: 11-22), Rolf HÖBERG (Zur neuen Sichtbarkeit von Religion: 23-41), Axel SCHULTE (Schutz vor Diskriminierung wegen der Religion: Gefährdung kirchlicher Selbstbestimmung oder Freiheitssicherung gegenüber gesellschaftlicher Macht: 87-106) und Eike BOHLKEN (Zwischen Kopftuch und Kruzifix – Probleme der Integration in kulturell heterogenen Gesellschaften: 107-125) einschlägig. Eine Reihe von Beiträgen behandeln Einzelthemen und Fallbeispiele (Stefanie SCHARDIEN, Spannungsverhältnis »Religion und Bioethik«: 43-55; Wolfgang GABBERT, »Heilige Kriege« im südlichen Mexiko – zum Zusammenhang von Religion und Protest: 57-68; Eva BARLÖSIUS, Religiöse Prämissen soziologischer Klassiker: 75-85); Thorsten PAPROTYN thematisiert religionsphilosophisch das »Christsein heute« (69-74). Einen Schwerpunkt des Bandes bilden die Beiträge aus religionspädagogischer Sicht. Sie setzen ein mit Peter Antes' Beitrag zum Schulfach »Werte und Normen« in Niedersachsen (128-136) und finden ihre Fortsetzung in den Beiträgen von Harry NOORMANN (Viele Geschichten – eine Geschichte? Religiöse Bildung und soziales Gedächtnis in der »generation global«: 137-148), Friedrich JOHANNSEN (Religion im deutschen Verfassungsrecht [zum Art. 73 GG]: 149-165) und Ulrich BECKERS Beitrag zur Verletzlichkeit als eine für das ökumenische und interreligiöse Lernen bedeutsame Perspektive (167-174). Der Band schließt mit einer Verneigung Hartmut RUDOLPHS vor Leibniz und seinem Beitrag zur Religion und zur Ökumene (155-191). (Die Seitenangaben im Inhaltsverzeichnis sind von S. 137 zu NOORMANN aus leider unkorrekt.) Am Ende fehlt auch eine Liste, in der die Autoren vorgestellt werden. Das Grundthema der Reihe ist zu wichtig, als dass man die geäußerten Desiderate leicht übergehen könnte.

Hans Waldenfels/Essen

Löwner, Gudrun

Christliche Themen in der indischen Kunst.
Von der Mogulzeit bis heute
(Christliche Kunst weltweit,
hg. v. Martin Ott/Theo Sundermeier, Bd. 3)
Verlag Otto Lembeck/Frankfurt a. M. 2009, 217 S.

Im Anschluss an ihre neun Jahre umfassende Tätigkeit als Pfarrerin der deutschsprachigen protestantischen Kirchengemeinde in Nordindien hat Gudrun LÖWNER in zweijähriger Forschungs- und Feldarbeit den vorliegenden Band über christliche Themen in der indischen Kunst erstellt. Das Besondere an dieser Sammlung ist, dass LÖWNER Hinduistische und muslimische Künstler, die sich mit christlichen Motiven befasst haben, zusammen mit Werken christlicher Künstler in ihre Darstellung einbezieht. Die Beschränkung des Bandes auf gut 200 Seiten brachte es mit sich, dass aus der Fülle des vorliegenden Materials nur eine Auswahl aufgenommen werden konnte. So wurden die vielfältigen Werke von Künstlern aus den Kreisen der *Dalits* nicht berücksichtigt, da sie schon von der Protestantischen Theologischen Hochschule in Madurai dokumentiert wurden. Eine umfangreichere Darstellung der Thematik wird ein von Gudrun LÖWNER Zusammen mit dem indischen Jesuiten Anand Amaladass geplanter Band enthalten. Dort sollen »weitere [christliche Künstler] wie Sudir Bairagi, Anthony Doss etc ... in der erweiterten englischsprachigen Ausgabe dieses Buches ihren Platz finden« (S. 123).

Die zehn Kapitel des Bandes beginnen mit einer kurzen Charakterisierung des indischen kulturellen Kontexts. Daran schließt sich ein gedrängter Überblick über die Anfänge des Christentums in Indien an, die im Hinblick auf das Thema des Bandes dadurch bedeutsam sind, dass außer Beispielen von Kirchenarchitektur keine Zeugnisse christlicher Kunst überlebt haben. »Als die Portugiesen nach Kerala kamen, wunderten sie sich darüber, dass es in den syrischen Kirchen keine Bilder gab« (S. 16). D.h. die bildliche Darstellung christlicher Themen beginnt in Indien erst mit dem Kommen der europäischen (portugiesischen) Missionare. Zeugnisse christlicher Kunst aus der portugiesischen Kolonie Goa, meist in der Form von Statuen von Maria und Heiligen in Elfenbein gearbeitet, werden im Kapitel 3 vorgestellt. Das 4. Kapitel befasst sich mit dem Dialog zwischen Christentum und Islam während der Mogulzeit (1526-1858), der ein Klima geschaffen hat, das – ungeachtet des Bildverbots im Islam – zur Entstehung von zahlreichen Bildern und vor allem Miniaturen mit christlichen Themen führte. LÖWNER hält fest, dass die damals geschaffenen Werke mit christlichen Themen zwar nicht zur Bekehrung der indischen Muslime führte, aber doch einen »bleibenden Beitrag zur europäisch-indischen Kulturbegrenzung

geleistet haben« (S. 46). In diesem Zusammenhang merkt die protestantische Theologin im Hinblick auf die protestantische Mission an: »Die pietistischen ersten protestantischen Missionare Ziegenbalg und Plütschau und ihre Nachfolger hatten kein Interesse daran, christliche Malerei in Indien zu befördern, obwohl sie sehr offen waren für das Studium der Sprachen, des Hinduismus und der indischen Kultur« (S. 54). Eine ähnliche Bemerkung findet sich später bei der Vorstellung des protestantischen christlichen Malers Solomon Raj wieder: »Leider zeigt seine eigene, stark konservative tamilische lutherische Kirche kein Interesse an seiner Arbeit, während viele katholische und evangelische Seminare ihn immer wieder zu Vorträgen und Seminaren einladen.« (S. 166). In den protestantischen Kirchen in Indien hat sich die Einstellung zur bildlichen und figürlichen Kunst in den letzten Jahrzehnten inzwischen stark geändert. Die »Asian Christian Art Society« hat eine Zweigstelle in Indien, die Seminare und Ausstellungen organisiert (S. 121) und die von ihr herausgegebene Zeitschrift »Image« hat vielen indischen Künstlern die Gelegenheit gegeben, ihre Werke in Abbildungen zu präsentieren. Auch in den methodistischen und lutherischen theologischen Ausbildungsstätten wird das Thema »Christliche Kunst« behandelt und Ausstellungen werden durchgeführt und Seminare dazu gehalten. Rühmlich erwähnt wird die erste Missionsausstellung 1925 in Rom, in der u. a. auch indische christliche Künstler einen Platz hatten. Nach dem II. Vatikanischen Konzil begannen in der indischen Kirche Bemühungen um die Inkulturation des Christentums, die auch christlichen Künstlern neue Möglichkeiten schufen, mit ihren Werken in der indischen Kirche wahrgenommen zu werden.

Im Kapitel 5 behandelt LÖWNER die so genannte »bengalische Renaissance«, d. h. Künstler wie Raja Ravi Varma und Nandalal Bose, die im Umfeld von Rabindranath Tagore (1861–1941) in Santiniketan arbeiteten. Jamini Roy (1887–1972) wird mit einigen seiner christliche Themen behandelnden Werken vorgestellt und in Kapitel 6 gewürdigt.

Kapitel 7 stellt die Arbeiten einer ganzen Reihe von nichtchristlichen Künstlern vor, von denen K. C. S. Panikker, Vishwanath Nageshkar, Arup Das, Krishen Khanna und Maqbool Fida Husain mit Abbildungen einiger ihrer Werke besonders gewürdigt werden. *Ungefähr* die Hälfte des Buches nehmen die Darstellungen und Lebensbeschreibungen der christlichen Künstlerinnen und Künstler ein. LÖWNER weist darauf hin, dass die christlichen Künstler mit ihren Werken bei ihren Mitchristen zunächst auf wenig Anerkennung stießen, ja dass ihre Werke gerade von Konvertiten der ersten Generation wegen ihrer Nähe zu hinduistischer Kunst oft abgelehnt wurden (S. 119). Echte »christliche« Kunst war für die indischen Neuchristen die west-

liche christliche Kunst. Im 9. Kapitel befasst sich LÖWNER mit Darstellungen der »Samaritanischen Frau am Brunnen«, da neben Christus- und Marienbildern, Geburtsdarstellungen, Kreuzigungsszenen und Abendmahlsbildern die Geschichte von der Samariterin am Brunnen für die Mehrheit der christlichen Frauen in Indien eine Schlüsselgeschichte darstellt (S. 193). Das Schlusskapitel befasst sich mit christlicher Volkskunst, in der in den beiden Volksmalstilen des Kalamkaristil und der Warlikunst sich auch christliche Motive finden.

LÖWNER endet ihre eindrucksvolle Zusammenchau auf die Behandlung von christlichen Themen in der indischen Kunst mit kritischen Bemerkungen über die gegenwärtige Situation. Sie beklagt, dass vatikanische Stellen in der Abwehr angeblich synkretistischer Verirrungen christlichen Künstlern gegenüber oft Vorbehalte zeigen, während in protestantischen Kreisen Kunst oft als etwas nicht Notwendiges angesehen wird. Dies hat in Indien den paradoxen Effekt, dass dort die Werke der christlichen Künstler wenig bekannt sind und kaum geschätzt werden, während die indische christliche Kunst durch die Hungertücher von Misereor, die Meditationstücher von Brot für die Welt und die Veröffentlichungen durch die Missionswerke im Westen bekannter als in ihrem Heimatland ist (S. 208f). Es ist ein etwas trauriger Ausklang, wenn die Verf. feststellt, dass in Indien westlicher Devotionalienkitsch sich verkauft, während die Werke der einheimischen indischen christlichen Künstler kaum Beachtung finden.

Der Band ist mit seinen Abbildungen und dem erklärenden Kommentar der Verf. ein schönes Buch, das in der deutschen Fassung wohl wieder in erster Linie für westliche Leser und Betrachter gedacht ist. Unterdessen ist er in einer vollumfänglicheren englischen Ausgabe erschienen: Anand AMALADASS SJ / Gudrun LÖWNER, *Christian Themes in Indian Art*, New Delhi 2012.

Corrigenda: S. 23, Anm. 11 Chingitz-Khan sollte wohl besser mit Dschingis Khan wiedergeben werden. Auf S. 28, 7. Z. v. o. ist von »Darshan mit der christlichen Göttin« die Rede, womit Maria gemeint ist, so entspricht dies nicht katholischem Verständnis. Dasselbe gilt, wenn (S. 68) die Verf. bei der Beschreibung eines Bildes der »Madonna mit Kind«, das in einer Jesuitenniederlassung in Kolkata sich befindet, davon spricht, dass dieses Bild »als solches offensichtlich zur Anbetung« benutzt wird. Das Wort »Anbetung« im Hinblick auf ein Marienbild kann so nicht stehen bleiben, da es wiederum impliziert, dass Katholiken Maria »anbeten«. Unsicherheit in der »katholischen« Terminologie zeigt sich auch auf S. 172, wenn von Sr. Geneviève gesagt wird, dass sie 1945 »geweiht« wurde, gemeint ist wohl, dass sie »die letzten Gelübde abgelegt« hat. S. 100 wird von Krishen Khanna gesagt, dass er 1925 in Lyallpur

im heutigen Pakistan geboren wurde. Da die Verf. indische Städte wie Mumbai, früher Bombay, und Kolkata, früher Kalcutta, meist nur in der heute gültigen Form nennt, müsste auch im Fall »Lyallpur«, die heutige Bezeichnung der drittgrößten pakistanischen Stadt mit »Faisalabad« zumindest genannt werden. S. 136 »Vater Proksch« wird wohl im Deutschen besser mit »Pater Proksch« (gemeint ist P. Georg Proksch SVD, 1904-1986, mit indischen Namen Guru Gyan Prakash) wiedergegeben. Der auf S. 174 genannte Jesuit Michael Amaladass schreibt sich gewöhnlich »Amaladoss«, während sein Mitbruder Anand seinen Nachnamen »Amaladass« schreibt. Der auf derselben Seite genannte »Orden der Styler Missionare« müsste »Steyler Missionare« heißen. Es ist schon als eine Unsitte zu bezeichnen, wenn Fußnoten resp. Quellenangaben auf Internetseiten von äußerst kurzer Haltbarkeit gegeben werden. Die Suche nach dem Verweis auf S. 154, Fußnote 197 z. B. ist negativ. Bei der Angabe auf S. 152, Fußnote 192 landet man zwar auf eine Website des Pilar Seminars, die auf 14 Seiten vielerlei bietet, aber nicht die angesprochenen Fenster. *Georg Evers/Aachen*

**Luthe, Heinz Otto /
Walbiner, Carsten-Michael** (Hg.)

Anstoß und Aufbruch.

Zur Rezeption der Regensburger Rede

Papst Benedikts XVI. bei Christen

und Muslimen

(Aufbrüche. Interkulturelle Perspektiven

auf Geschichte, Politik und Religion,

hg. v. Andreas Sohn und Hermann Weber, Bd. 1)

Verlag Dr. Dieter Winkler/Bochum 2008, 130 S.

Die Universität Eichstätt veranstaltete zusammen mit dem Katholischen Akademischen Ausländer-Dienst (KAAD) vom 16. bis 19. August 2007 ein interdisziplinäres und internationales Kolloquium über die Reaktionen auf die Rede Benedikts XVI. in Regensburg. Dabei ging es nicht zuletzt darum, einen Überblick über die auf islamischer Seite zu beobachtenden Reaktionen, Argumentationen und Einwürfe zu gewinnen. Der vorliegende Dokumentationsband enthält zehn Beiträge, davon je vier in deutscher und französischer, zwei in englischer Sprache. Nur drei Autoren sind Theologen, darunter Samir Khalid Samir, ein ägyptischer Jesuit, Thomas Söding, inzwischen Neutestamentler in Bochum, und Michael Ghattas, ein koptischer Theologe. Bei den übrigen Autoren handelt es sich um Wissenschaftler verschiedener Fachrichtungen (Geschichte, Arabistik, Islamologie, Philosophie, Soziologie, Volkswirtschaft u.a.) und Nationalitäten, wobei der Nahe Osten und Ägypten besonders vertreten sind. Die Auswahl der Autoren lässt einmal die islamische Welt in ihren Einfluss-

gebieten zu Wort kommen und macht sodann deutlich, dass mit dem Islam nicht einseitig auf theologischer Ebene verhandelt werden kann. Die Beiträge vermitteln gute Einblicke und reiches Material zur Vielfalt der Reaktionen in der islamischen Welt, im Iran (Heydar Shadi), im arabischen Milieu (Hoda Nehmé). Analysiert werden die Voraussetzungen, die bei der Lektüre des Offenen Briefs der 38 Imame zu beachten sind (Dominique Urvoy), sowie verschiedene Argumentationsmuster in den muslimischen Reaktionen (C.-M. Walbiner). So hart teilweise die Reaktionen formuliert sind (dem Papst wird von irrigen Ansichten und mangelnden Kenntnissen bis zu unlauteren Motiven vielerlei vorgeworfen), so sehr ist auch zu spüren, dass Brücken nicht abgebrochen werden sollen (H.-O. Luthe). Der Beitrag von Th. Söding am Ende fällt insofern aus dem Rahmen, als er sich – ohne Hinwendung zu den Muslimen – im Wesentlichen mit den Grundanliegen der Regensburger Vorlesung auseinandersetzt. Das Thema seines Beitrags lautet: »Das Evangelium in der Universität. Die Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. und die Debatte über die Hellenisierung des Glaubens in der christlichen Theologie«. Der Beitrag spiegelt entsprechend die Rezeption der Rede bei Christen wieder, bei der sich bei allem Respekt vor dem Papst durchaus auch Rückfragen einstellen. Vermutlich wird man in Zukunft der Frage der Interkulturalität und damit den unterschiedlichen Ausgangspunkten der weltweit wirksamen Kulturen nachgehen müssen. Wohl durchdacht sind auch die Anfragen des ägyptischen Jesuiten. Er fragt zunächst, wie es inzwischen auch im Blick auf das Jesusbuch des Papstes geschieht, wieweit man die unterschiedlichen Funktionen des Autors der Regensburger Vorlesung – Professor, Bischof, Papst – voneinander trennen bzw. unterscheiden kann, sodann nach der Zielrichtung und den Adressaten der Vorlesung (Regensburger Professoren und zugleich die Muslime!). Er prüft dann den beanstandeten Satz, seinen Ort in der Argumentation, die Bedeutung des Schlüsselwortes »Vernunft« und den Kontext der Bemerkung Kaiser Manuels II. In dem Maße, als sich die Vorlesung an ein deutsches Publikum richtete, bricht der erste Diskurs ab und wendet sich dem Abendland zu. Der Papst kritisiert dann Tendenzen des abendländischen Vernunftgebrauchs, kommt so zu kritischen Bemerkungen zum Abendland überhaupt und zur Enthellenisierung des Christentums. In der Anknüpfung bei einem frühen christlich-islamischen Diskurs, in dem Vernunft und Gewalt eine Rolle spielen und zugleich in den Raum zwischen den Kulturen und Religionen führt, und der anschließenden Kritik an Entwicklungen der abendländischen Vernunft erblickt Samir Hinweise des Papstes in Richtung eines universalen Diskurses zwischen den Kulturen und Religionen der Welt.

Sachinformationen und Deuteversuche kommen also in diesem interessanten Band zusammen. Beide zusammen sind eindeutig horizontweiternd. Als Eröffnung einer Reihe, die sich am interkulturellen Dialog beteiligt, macht er gespannt auf die kommenden Publikationen.

Hans Waldenfels/Essen

Neu, Rainer

Das Mediale.

Die Suche nach der Einheit der Religionen in der Religionswissenschaft

Kohlhammer Verlag/Stuttgart 2010, 316 S.

Für die klassische Religionsphänomenologie war »die Suche nach der Einheit der Religionen in der Religionswissenschaft« eine zentrale Aufgabe. Die Vertreter einer empirisch-historisch orientierten Religionswissenschaft haben diese Einheitssuche freilich längst aufgegeben. Mit welchem Begriff sollte die empirisch nicht fassbare Einheit denn bezeichnet werden? Die Problematik eines jeden der traditionell verwendeten Begriffe für diese Einheit (das Heilige, das Unendliche, das Unbedingte, das Absolute usw.) ist in zahllosen kleinschrittigen, »antimetaphysischen« Einzeluntersuchungen immer wieder aufgezeigt worden. Viele Religionswissenschaftler glauben heute sogar, auf die Verwendung des problematischen, kulturbedingten Religionsbegriffes selbst verzichten zu müssen. Rainer NEU zeigt aber nun in seinem lesenswerten Buch in überzeugender Weise, dass auch der Verzicht auf die große Frage nach der Einheit der Religionen für die Religionswissenschaft keineswegs unproblematisch ist. Er rehabilitiert in gewisser Weise das Anliegen der klassischen Religionsphänomenologie und ihren Ausgang von der religiösen Erfahrung. Inmitten der Pluralität religiöser Erfahrungswelten erkennt NEU ein gemeinsames Strukturmerkmal, das er als »das Mediale« bezeichnet und das dann doch so etwas wie einen »harten Kern« der Religionen darstellt. Das Mediale ist der Ort der Begegnung von Heiligem und Profanem. NEU kann m.E. damit durchaus als ein Fortsetzer der religionsphänomenologischen Traditionslinie, die die Gemeinsamkeiten in den Religionen betont, interpretiert werden, ohne an Positionen festzuhalten, die von den kulturwissenschaftlichen Kritikern der »klassischen Religionsphänomenologie« zu Recht einer Fundamentalkritik unterzogen wurden. Im Gegensatz zu den meist abstrakt bleibenden religionsphilosophischen Betrachtungsweisen ohne Empiriebezug versucht NEU mit viel Liebe zum Detail das Mediale in den Religionen von schamanistischen, mythischen und mystischen Erfahrungen bis hin zu den Tempel- und Kirchenbauten nachzuweisen. Vor dem Hintergrund seines erwei-

terten Erfahrungsbegriffes ist dem Verfasser also durchaus die empirische Rückgebundenheit und Bestätigungsfähigkeit zuzugestehen. Besonders intensiv setzt sich NEU mit der Bedeutung der Frühromantik und ihrer Entdeckung des Mittlers für die Religionswissenschaft auseinander und ergänzt damit eine allzu einseitige Betrachtungsweise, in der die Religionswissenschaft ausschließlich als Kind einer tendenziell religionskritischen Aufklärung gedeutet und die durchaus »aufklärerischen« Intentionen der Romantiker gar nicht mehr wahrgenommen werden. Er beschreibt in gekonnter Weise die bedeutendsten religionsphänomenologischen Ansätze und ihre Suche nach dem Heiligen sowie die bedeutendsten religionssoziologischen Betrachtungsweisen, die sich vor allem auf die Wechselwirkungen des Heiligen und des Profanen konzentrieren. Im Einzelnen werden die Religionsphänomenologen Rudolf Otto, Nathan Söderblom, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade und die Religionssoziologen Numa Denis Fustel de Coulanges, Emile Durkheim, Max Weber und Niklas Luhmann behandelt. Dabei geht es NEU keineswegs um eine restaurative Wiederherstellung längst überholter Positionen, sondern er argumentiert durchaus auf der Höhe der Zeit, wenn er zeigen kann, dass es das Phänomen des Medialen in der Religionswelt (immer noch) gibt und dann fragt, wie die Religionswissenschaft mit diesem nicht einfach weg zu leugnenden Phänomen umgehen kann. Mit seinem Ausgang vom Medialen beantwortet NEU zugleich die alte Frage nach dem genuinen Forschungsgegenstand und damit nach der Identität der Religionswissenschaft. »Das Mediale hat sich als der eigentliche Gegenstand der Religionswissenschaft erwiesen. Jene Sphäre, in der sich das Profane und das Heilige begegnen und partiell überschneiden, ist menschlicher Erfahrung und damit wissenschaftlicher Erkenntnis zugänglich. Das Mediale steht für die Einheit in den Religionen bei gleichzeitiger Anerkennung ihrer Unterschiede und Besonderheiten. Die Religionswissenschaft verfügt über einen genuinen Forschungsgegenstand, der sie sowohl von anderen Wissenschaften unterscheidet als auch verhindert, dass sie in ihre Einzeldisziplinen auseinander bricht. Das Mediale ist das Eine in dem Vielen, die Gegenwart des Unsichtbaren im Sichtbaren.« (S. 280) Es ist dies m.E. ein überzeugender Antwortversuch auf die schwierige und nach wie vor offene religionswissenschaftliche Grundfrage nach der Einheit der Religionen. Zugleich ist es aber auch ein kompetenter Beitrag zur fachübergreifenden, auch die Theologie und die Religionsphilosophie berührenden Diskussion um das Heilige in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen, mithin ein für die gegenwärtig in die verschiedensten Richtungen ausufernden Methodendiskussionen im »Streitfall

Religion« wichtiges Buch, dem man eine entsprechende Resonanz in einer Religionswissenschaft, die heute in der Regel im Unterschied zu vielen Nachbardisziplinen auf das Stellen der großen Fragen verzichtet, nur wünschen kann.

Wolfgang Gantke / Frankfurt a.M.

Rivinius, Karl Josef

Im Spannungsfeld von Mission und Politik:

Johann Baptist Anzer (1851-1903),

Bischof von Süd-Shandong

Steyler Verlag / Nettetal 2010, 971 S.

Die umfangreiche Arbeit von Karl Josef RIVINIUS über Leben und Werk des ersten Bischofs der jungen Steyler Missionsgemeinschaft in Südchina ist die Frucht langjähriger Archivarbeiten und Interviews mit Zeitzeugen der Chinamission und in der Heimat. Erstaunlich ist die Tatsache, dass bis heute innerhalb der Gesellschaft des Göttlichen Wortes eine starke Anzer gegenüber reservierte Haltung zu beobachten ist, die dazu geführt hat, seine Lebensgeschichte ruhen und ihn in Vergessenheit geraten zu lassen. RIVINIUS greift mutig diesen wunden Punkt auf und zitiert im Vorwort eine Anfrage aus der Heimat Anzers, der Oberpfalz: »Wie ist Ihre Zurückhaltung gegenüber Anzer zu erklären? Was ist mit Anzer? Was hat Anzer aus Ihrer Sicht falsch gemacht? [...] Warum ist Ihr Haus zu Anzer auf diese spürbare Distanz gegangen? Was war Anzer für ein Mensch? [...] Seit seinem Tod sind mehr als hundert Jahre vergangen. Ich denke, dass es deshalb kein unpassendes Verlangen ist, wenn ich als Landsmann Anzers mehr über die Person, das Wesen, den Charakter dieses Mannes erfahren möchte.« RIVINIUS geht auf dieses Desiderat ein und entwirft anhand der Lebensgeschichte Johann Baptist Anzers ein lebendiges Kapitel Welt- und Missionsgeschichte. Biographien können langweilig und banal sein, zumal wenn sie unbekannte oder unbedeutende Persönlichkeiten beleuchten, die vielleicht einem kleinen Freundeskreis am Herzen liegen. Hier aber entsteht ein facettenreiches Bild der europäischen Kolonial- und Kirchengeschichte an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, in dem die »Global-Player« der Macht im Kontext der Alltagsereignisse in China, Rom und Deutschland als Menschen erscheinen, die ihre Entscheidungen von Meinungen, Stimmungen, unpräzisen Berichten und persönlichen Eitelkeiten abhängig machen.

Die Lebensgeschichte Anzers ist schnell erzählt. Geboren am 16. Mai 1851 in Weinrieth, Oberpfalz, trat er 1863 in das bischöfliche Knabenseminar von Regensburg im niederbayrischen Benediktinerkloster Sankt Michael Metten ein und schloss die Gymnasialstudien 1872 mit dem Abitur ab. Im selben Jahr wurde er in das Klerikerseminar von

Regensburg aufgenommen, das er 1875 als Minorist verließ, und trat in das neu gegründete Missionshaus Arnold Janssens in Steyl ein. Am 15. August 1876 wurde er in der Kathedrale von Utrecht durch Erzbischof Schaepman zum Priester geweiht. Die ersten Jahre als Neupriester verbrachte er als Lehrer in Steyl, 1879 konnte er endlich zusammen mit Joseph Freinademetz nach China ausreisen. Nach einem einjährigen Aufenthalt in Hongkong, wo er die chinesische Sprache erlernte, wechselte er 1880 nach Jinan. 1882 übernahm die SVD die Seelsorge in Südshandong, das 1886 als selbstständiges Apostolisches Vikariat errichtet wurde. Anzer wurde zum ersten Apostolischen Präfekten ernannt. Das deutsche Kaiserreich nahm die Ermordung zweier Steyler Missionare am 1. November 1897 in Zhangjiazhuang zum Anlass, am 14. November die Jiaozhoubuch zu besetzen. Dadurch kam Bischof Anzer sowohl in Südshandong als auch in Deutschland unter Beschuss, weil man ihm progermanischen Militarismus anhaftete. Der anschließende Boxeraufstand verschärfte die Situation. Anzer geriet unter den Mitbrüdern in Misskredit, weil man ihm Großmannssucht und Alkoholismus vorwarf. Zu seiner Verteidigung in Rom 1903 verstarb er unversehens durch einen Schlaganfall in seinem Quartier in der Santa Maria dell'Anima, der Deutschen Nationalstiftung. Sein Grab befindet sich im Campo Santo Teutonico neben St. Peter.

Betrachtet man die Biographie, so nimmt sie in diesem Werk einen relativ kleinen Teil ein, durchzieht aber die Geschichte der Mission in Südshandong und ihrer internationalen Implikationen das ganze Buch wie einen roten Faden. Es ist tragisch zu beobachten, wie das Lebens Anzers zwischen Ordensquerelen und kolonialen Interessen der europäischen Großmächte zerrieben wurde. Anzer war ein genialer Organisator und Missionsstrategie. Aus einer dahinsiechenden Mission der Franziskaner in Südshandong machte er in einem Jahrzehnt ein blühendes Missionsunternehmen. Er verlegte das Missionszentrum aus einem unbedeutenden, am Rand der Provinz gelegenen Städtchen in das kulturelle Zentrum der Provinz, das durch den Geburtsort des Konfuzius eine besondere symbolische Bedeutung besaß. Er errichtete ein flächendeckendes Schulsystem nach europäischem Muster, das auf die chinesische Gesellschaft einen großen Eindruck machte. Höchste chinesische Würdenträger schickten ihre Kinder auf die Missionsschulen. Er verstand es, auf gleicher Höhe mit den chinesischen Autoritäten aufzutreten und sie für seine Vorhaben – oft auch mit moralischem Zwang – gefügig zu machen. Man achtete ihn von chinesischer Seite als Autorität, weil er das chinesische Autoritätsdenken sich zu eigen machte. Er organisierte das Missionswesen in effizienter Weise, rekrutierte eigenen diözesanen Priester-

nachwuchs – was in jener Zeit nicht selbstverständlich war, organisierte die Ausbildung von Laienkatecheten und deren Fortbildung und verstand es, junge Neumissionare aus Europa für seine Diözese zu begeistern.

Die politischen Konflikte der Mission in einem Land, das überhaupt nicht von der Anwesenheit fremder Kolonialmächte begeistert war, versuchte er, soweit als möglich friedlich zu lösen. Dabei kam er zwischen die Mühlsteine der kolonialen Schutzmächte Frankreich und Deutschland, die rivalisierend ihre Machtstellung behaupten bzw. ausbauen wollten. Die Leidtragenden waren einerseits die ausländischen Missionare und andererseits die chinesischen Christen, die von der eigenen Bevölkerung als Kollaborateure verachtet und verfolgt wurden. So gab es Strafexpeditionen gegen die Verursacher von Ausschreitungen, die von Anzer gutgeheißen und auch zum Teil gefordert wurden. Im Heimatland geriet er deswegen vor allem von sozialistischer und liberaler Seite unter Beschuss, weil man ihm anlastete, die kriegerische Landnahme von Qingdao durch die deutsche Marine provoziert zu haben. Protestantische Stellungnahmen warfen ihm vor, dadurch die christliche Mission als Ganzes gefährdet zu haben.

Die Ordensquerelen schließlich brachen ihm das Genick. Die Fehler sind dabei nicht zuerst bei Anzer und seinem etwas aufbrausenden Temperament zu suchen, sondern in den strukturellen Vorgaben der Mission. Anzer war gleichzeitig Provinzial der chinesischen Ordensprovinz und Bischof der Diözese. Als Provinzial war er nach damaligem Usus in allen ordensmäßigen Belangen von der Zustimmung seines Generaloberen Janssen in Steyl abhängig. Janssen in Steyl konnte sich selber kein objektives Bild der Verhältnisse in China bilden, sondern war auf schriftliche und mündliche Berichte von Missionaren angewiesen, die je nach persönlicher Einschätzung der Lage frei weg nach Steyl berichteten. Da Janssen ein regulares Ordensleben wie in Deutschland forderte, die Situation in China aber dieses gar nicht erlaubte, ergab sich eo ipso ein Dauerkonflikt zwischen Anzer und Janssen. Dazu kam Anzers Auftreten in China als Mandarin der höheren Klasse, was vielen von den in Steyler Demut erzogenen Missionaren überhaupt nicht passte. Anzer verwendete die von Deutschland kommenden Missionsgelder im Sinne seiner großzügigen Missionsstrategie, was ebenfalls von vielen kleingläubigen Missionaren nicht verstanden wurde. Persönliche Enttäuschungen führten schließlich einzelne Missionare dazu, in Steyl schwere Geschütze gegen Anzer aufzufahren, um ihn zu desavouieren. Nach den vorliegenden Quellen ist es sicher, dass Anzer kein Alkoholiker war, auch wenn er bei Festlichkeiten ab und zu über den Durst getrunken hat. Das Ergebnis war, dass Janssen selber seine Absetzung bei

der Propaganda Fide beantragte, die selber mehr an der erfolgreichen Missionsstrategie Anzers als an kleinlichen Querelen der Ordensgemeinschaft interessiert war. Dass es dazu nicht kam, ist dem Zögern der Propaganda und dem plötzlichen Tod Anzers in Rom zu verdanken.

Rivinius' Werk liest sich teilweise wie ein Kriminalroman. Kolonialgeschichte und Missionsgeschichte begegnen sich in der tragischen und zugleich erfolgreichen Person Anzers. Die Vergangenheit wird nicht romantisiert, sondern ist quellenmäßig gut belegt. Die angefügte Dokumentation unterstreicht den seriösen Charakter der Darstellung. Personen- und Sachregister, Literaturverzeichnis, ein Index geographischer Namen, ein Glossar chinesischer Ortsnamen und eine Karte vom Apostolischen Vikariat Südshantung runden das Bild ab. Wer die heutige Situation des Christentums in China verstehen will, sollte diese Biographie lesen. Sie hält uns europäischen Christen den Spiegel einer Vergangenheit vor, die nicht sehr rühmlich war, aber von glaubensstarken Menschen geprägt wurde. Das Buch ist ein kritisches Werk über christliche Präsenz in China zur rechten Zeit.

Joachim G. Piepke / St. Augustin

Schmidt, Karsten

Buddhismus als Religion und Philosophie.
Probleme und Perspektiven interkulturellen Verstehens

W. Kohlhammer / Stuttgart 2011, 320 S.

In seiner Frankfurter Dissertation aus dem Jahr 2006 geht es Vf. um das Thema des Fremdverstehens, das er am Beispiel des Buddhismus erläutert, der in unterschiedlicher Weise als Philosophie oder Religion eingeschätzt wird. Damit leistet er einen konkreten Beitrag zum Aufbau einer interkulturellen Hermeneutik.

Unter I (12-47) beschreibt Vf. Aufgaben- und Problemstellung eines verstehenden Zugangs zum Buddhismus unter einem doppelten Verstehenszugang. Einmal behandelt er Verstehen vor dem Hintergrund der radikalisierten Moderne als dialogische Begegnung. Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass wir es mit einer Pluralität von Rationalitätsformen zu tun bekommen, die je für sich in ihre eigenen Abkündigkeiten eingebunden sind und denen man nicht mit dem eigenen Vernunftgebrauch im Sinne eines Herrschaftsdenkens begegnen kann. Die Fremdwahrnehmung muss folglich stets von Selbstkritik begleitet sein. »Die durch Heterogenität und Pluralität des Geistes- und Gesellschaftslebens gekennzeichnete Situation der Gegenwart verlangt also für angemessene Strategien des Umgangs mit ihr eine besondere Kompetenz der Orientierung, Vermittlung und

Übersetzung, der ein selbstbezüglich auf das Eigene fixiertes Denken nicht entsprechen kann, sondern die ein dialogisch ausgerichtetes Sich-öffnen für das Selbstverständnis anderer Denk- und Lebensweisen verlangt.« (25) In diesem Sinne ist auf den hermeneutischen Zirkel zwischen Verständnis und Vorverständnis zu achten. Vf. macht dann in einem kurzen zweiten Schritt darauf aufmerksam, dass immer auch dem Selbstverständnis des Interpreten selbst hinreichend Aufmerksamkeit geschenkt werden muss.

Unter II (48-60) geht es um Vorüberlegungen zur Analyse des Vorverständnisses im Anschluss an Überlegungen sowohl Heideggers und Gadammers als auch der Frankfurter Schule (Adorno, Habermas). Vf. unterscheidet dabei zwischen Vorverständnissen über den konkreten Forschungsgegenstand und über Theorien und Methoden der Erforschung.

Unter III (61-195) und IV (196-261) kommt es dann zur Anwendung der Vorüberlegungen auf den Buddhismus, wobei III den Buddhismus als Religion, IV als Philosophie prüft. Hinsichtlich des Religionsverständnisses fragt Vf. zunächst nach der Verallgemeinerbarkeit des Religionsbegriffs, sodann nach den Anwendungsmöglichkeiten von substantiellen und funktionalen Definitionen. Beim Stichwort »substantielle Definitionen« geht es um göttliche Wesen, die für den Buddhismus relevant sind. Vf. bespricht drei Kategorien: 1) Gottheiten des nicht-buddhistischen Umfeldes, die dem Kreislauf der Wiedergeburten unterworfen sind, 2) aus dem Kreislauf erlöste Wesen, die als Erlösungshelfer dienen, und 3) die nicht-buddhistische Vorstellung vom absoluten »Weltenherrscher« (vgl. 73ff). Damit thematisiert er die in der westlichen Welt bedachte Gottes- bzw. Transzendenzfrage.

Überlegenswert, aber weiter zu diskutieren sind die Ausführungen zur mahāyānistischen Lehre von der Leere (*śūnyatā*), die Vf. in ihrer Verbindung zur Lehre von der Substanzlosigkeit und zum »grundsätzlichen Abhängigkeitsaspekt« (*pratītyasamutpāda*) (84) und den zwei Wahrheitsebenen und dann als Ausgangspunkt für das buddhistische Erlösungspotential und die Haltung des Mitleidens vorstellt. Vf. ist davon überzeugt, dass dieser Kontext »einen spezifisch buddhistischen Referenzrahmen der Bedeutungskonstitution [bildet], den man beim Versuch einer Übertragung christlich geprägter Transzendenz- und Gottesvorstellungen unbedingt berücksichtigen muss«, dass es hier aber zur »Unvereinbarkeit« kommt (82). Allerdings hat Vf. die Nähe von buddhistischer *śūnyatā* und paulinisch-christlicher *kenôsis* (Phil 2) in der amerikanischen Diskussion mit Masao Abe nicht in seine Überlegungen einbezogen. Er konzentriert sich vorrangig auf das Transzendenzverständnis.

Unabhängig davon sind diese Ausführungen von hohem Wert, da sie aus dem Blickwinkel der

Religion die Fremdheit des Buddhismus offenlegen. Man könnte natürlich unter anthropologischem Gesichtspunkt der Frage des Ansatzes auch vom abendländischen Personverständnis nachgehen und dann statt des »theologischen« den »kosmologischen« Rahmen ausarbeiten. Wo Vf. auf Buddha als Person und als Befreiungsprinzip eingeht (vgl. 100-127), fällt zwar das Wort »Person«, doch die damit heute gegebene Problematik kommt nicht zur Sprache. Es bleibt bei der Reflexion auf die unterschiedlichen Transzendenzverständnisse (dazu mehr 127-158). Vf. gelingt auf jeden Fall eine Einführung in buddhistische Grundverständnisse, bei denen nicht das abendländische Selbstverständnis zum Maßstab wird.

Im Fortgang des Gedankens kommt Vf. zu dem Ergebnis, »dass die verschiedenen Definitionsversuche [zur Religion] nicht befriedigend in der Lage sind, erforderliche Offenheit und hinreichende Bestimmtheit in überzeugender Weise miteinander zu verbinden.« (190).

Eine ähnliche Prüfung unternimmt Vf. dann im Hinblick auf das Philosophieverständnis. »Gemessen vor allem an dem wissenschaftlichen Verständnis von Philosophie werden die Denkweisen Indiens und Asiens bzw. außereuropäischer Traditionen allgemein weitgehend aus der Philosophiegeschichte ausgeschlossen.« (210) Für das indische Denken betont Vf. den Primat der Soteriologie, den er dann auch für seine Überlegungen zum Buddhismus fortschreibt. Im weiteren Fortgang geht es dann um die »Wissenschaftlichkeit im Vergleich mit Buddhismus« (240-249). Angesichts der Probleme, die bei einer allgemeinen Verwendung des Religions- und Philosophieverständnisses auftreten, fragt Vf. schließlich, warum man sich nicht damit begnügt, einen Kulturbegriff »als provisorischen Vorbegriff« einzusetzen und entsprechend einen »interkulturellen Dialog« zu fordern (vgl. 259).

Unter V (262-294) tritt Vf. für ein »weniger reduktionistisches Vorverständnis« ein. Er prüft zunächst den hermeneutischen Wert von Universalien (262-270), behandelt sodann die Sprachspiele beim späten Wittgenstein (270-275) und die Frage der Regelrationalität als minimales Vorverständnis (275-290). Für diese unterscheidet er drei Klassen von Regeln, die sich beziehen »1) auf grammatische Korrektheit, 2) auf inhaltliche Verständlichkeit und 3) auf Zustimmungsfähigkeit von einem bestimmten Selbstverständnis aus« (286). Damit erhält die Sprache in ihrer Pluralität einen entscheidenden Ort. Die Begrenztheit von Sprachkenntnissen erweist sich dabei auch als Grund für die Begrenztheit wechselseitigen Verstehens. Für den Buddhismus werden zentrale Begriffe in diesem Sinne zu »Regeln«.

Vf. schließt mit folgender Zusammenfassung: »Eine dialogische Hermeneutikkonzeption auf der Basis eines durch die genannten Differenzierungen

erweiterten Konzeptes von Rationalität kann somit den beiden größten Gefahren der interkulturellen Begegnung entgehen: entweder die eigene Sicht der Dinge normativ absolut zu setzen oder einem Beliebigkeitspluralismus zu verfallen. Andererseits eröffnet sie die Möglichkeit, sich auf der Grundlage einer nichtreduktionistischen Wahrnehmung in der kulturellen Vielfalt angemessen zu orientieren und dabei kritisch gegenüber anderem und sich selbst zu sein« (294).

Die Arbeit ist ein gelungener Beitrag zur Erarbeitung einer heute erforderlichen interkulturellen Hermeneutik. Für Buddhismusinteressierte bietet sie in vielen Partien einen überzeugenden Zugang. Sie schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis und einem Sach- und Personenregister.

Hans Waldenfels/Essen

Vigil, José María (Ed.)

Toward a Planetary Theology

(Along the Many Paths of God, Vol. V)

Dunamis Publishers/Montreal 2010, 198 S.

Der spanisch-panamaische Befreiungstheologe VIGIL legt nunmehr den letzten Band eines weltumspannenden Publikationsprojektes vor. Zusammen mit der theologischen Kommission der Ökumenischen Vereinigung der TheologInnen der Dritten Welt (EATWOT / ASETT) hat er seit 2003 fünf Bände herausgegeben, in denen Vertreterinnen und Vertreter der Befreiungstheologie, der Theologie des religiösen Pluralismus und schließlich auch anderer Religionen in einen Dialog über die Frage eingetreten sind, wie die doppelte Herausforderung der gegenwärtigen Realität, die »vielen Armen« und »vielen Religionen« (KNITTER) von der Theologie zu beantworten ist (vgl. die Rezension der beiden ersten Bände in ZMR 89 (2005) 150f.).

Der fünfte und letzte Band der Reihe »Auf den vielen Wegen Gottes« spitzt nun die Fragestellung zu, ohne die Frage selbst letztlich zu beantworten: Ist es möglich, im Dialog der Religionen eine Theologie zu entwerfen, welche die Grenzen der Religionsgemeinschaften transzendiert, als Sprach- und Wissenschaftsmodell allen Religionen (und den Nichtglaubenden) zur Verfügung steht und auf diese Weise in der Lage ist, einen Beitrag zur Lösung der drängenden Fragen der Menschheit, wie Krieg, Hunger, Ungerechtigkeit, Umweltzerstörung, zu leisten?

Vorab: Die 19 Autoren (und nur) eine Autorin geben sehr unterschiedliche Antworten auf diese Frage. Die Möglichkeit einer solchen »planetarischen« oder »transreligiösen« oder »interkonfessionellen« Theologie (die Frage der Benennung wird ausgiebig diskutiert) wird auch von Autoren verneint, die dem Dialog und der Zu-

sammenarbeit der Religionen sehr aufgeschlossen gegenüber stehen. Es sind die prinzipiellen epistemologischen Fragen, die ein vorbehaltloses Ja zu dieser Theologie erschweren. Agenor BRIGHENTI argumentiert, dass jede religiöse Erfahrung singular ist, innerhalb eines bestimmten Kontextes und einer Kultur geschieht und deswegen auch nicht in der theologischen Wissenschaft universalisierbar ist (ähnlich: Michael AMALADOSS und Raimon PANIKKAR). Edmund Kee-Fook CHIA warnt, dass eine solche planetarische Theologie ein neues Mittel der Hegemonie einer (westlichen) Minderheit werden könnte. Für den Muslim Irfan A. OMAR muss die Verschiedenheit das Maß der Einheit sein und nicht umgekehrt, sonst könnte eine Universaltheologie den Anspruch erheben, die Theologie einer neuen Universalreligion zu sein. Auf die Unvermittelbarkeit mystischer Erfahrungen verweist Faustino TEIXERA: Auch wenn Ähnlichkeiten ermittelt werden könnten, sind spirituelle Erfahrungen aller Religionen immer nur von der Innenseite her zugänglich. Mit diesen und ähnlichen Argumenten lehnt ein Teil der Autoren das Projekt einer universalen Theologie ganz ab oder stimmen ihm nur mit dem Vorbehalt zu, dass es nicht auf Kosten des legitimen und wertvollen Pluralismus der religiösen Erfahrungen gehen darf.

Die planetarische Theologie soll die partikulären Theologien und religiösen Erfahrungen auch nicht ersetzen, argumentieren dagegen VIGIL, Paul KNITTER und andere Autoren. Vor allem KNITTER sucht in den Religionen nach Ähnlichkeiten und Verwandtschaften, die es ermöglichen, die Impulse der einzelnen Gemeinschaften auf dem Weg zum Besten der Menschheit zu bündeln und zu verstärken. Andere Autoren stellen die Tatsache religiöser Erfahrungen in den Mittelpunkt des Interesses (Richard RENSCHAW) oder verweisen – wie K. L. SES-HAGIRI RAO aus Hindu-Perspektive – darauf, dass die Religionen nur differente Perspektiven seien, um auf das eine, ineffable und unzugängliche Geheimnis zu zeigen.

Nur wenige Autoren (und die Autorin) nehmen die reale Situation der Welt und das Leben der Armen in den Blick, um von ihnen aus die Frage nach den Religionen zu stellen. So schreibt Aloisius PIERIS, dass es nicht darauf ankommt, Angehörige anderer Religionen zu bekehren, sondern auf die Konversion der ungerechten sozialen Strukturen (127). Teresa OKURE verlangt, dass eine universale Theologie die Voraussetzungen dafür schaffen muss, dass jedem Menschen seine bzw. ihre eigene Religion zugestanden werden kann, vor allem aber, dass allen gegenüber Solidarität und Geschwisterlichkeit geübt werden.

Auf diese Weise verliert dieses Projekt nicht seine befreiungstheologischen Wurzeln. Auch wenn die AutorInnen sich nicht über die Möglich-

keit einer planetarischen Theologie einig werden, zeigen sie doch große Übereinstimmung darüber, dass die Religionen voneinander lernen sollen (und können) und miteinander daran arbeiten müssen, dass Toleranz und Gerechtigkeit und nicht Exklusion und Absolutheitsanspruch das Miteinander der Religionen bestimmen. Auf diese Weise können sie tatsächlich einen Beitrag zum Besten der Menschheit leisten. Die Anordnung der Beiträge im Buch – alphabetisch nach den Namen der Autoren – macht sichtbar, dass sich hier nicht Positionen gegenüberstehen, sondern eine Reihe von Menschen miteinander im Gespräch und gemeinsam auf der Suche ist.

Das (ursprünglich auf Spanisch erschienene) Buch bietet spannende Lektüre für alle, die sich mit hermeneutischen und epistemologischen Fragen des interreligiösen Dialogs auseinandersetzen. Auch für die Frage nach einem Beitrag der Religionen für Gerechtigkeit und Frieden (über das Projekt Weltethos hinaus) wird man hier fündig. Schließlich werden in dem Band fundamentale Fragen für die Entwicklung der Theologie in der Zukunft diskutiert. Eine kostenlose digitale Version des Buches findet sich unter <http://tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths/EATWOT-TowardAPlanetary-Theology.pdf>

Stefan Silber/Sailauf

Vose, Robin

Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th Series, Vol. 74) Cambridge University Press/Cambridge 2009, 310 S.

Die bereits 2010 nachgedruckte Monographie geht auf eine Ph.D. zurück, die der an der St. Thomas University im kanadischen New Brunswick lehrende Mittelalterhistoriker Robin VOSE bei Olivia Remie Constable (Notre Dame) eingereicht hat. Das Buch nimmt in dem enger begrenzten Rahmen der im westlichen Mittelmeerraum, im Königreich bzw. in der späteren Ordensprovinz Aragón sowie in Südwestfrankreich und in Nordafrika wirkenden Dominikaner ein Thema auf, das Anne Müller bereits etliche Jahre zuvor in ihrer Dresdner Dissertation räumlich umfassender und zudem im Vergleich mit den Verhältnissen bei den Franziskanern vorerst abschließend behandelt zu haben schien, ohne diese auch nur mit einer Silbe zu erwähnen: Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts (*Vita regularis* 15), Münster in Westfalen 2002; vgl. die Besprechung des Rez. in ZMR 89 (2005) 156–159. Doch im Titel der neuen

Untersuchung fehlt nicht zufällig das Wort ›mission‹, denn ihr wichtigstes Ergebnis ist ein verändertes Bild von jenem Phänomen, das die ältere Forschung etwa seit Martin Grabmann (1911) oder Berthold Altaner (1924) noch als ›dominikanische Mission‹ oder ›Dominikanermissionen‹ bezeichnet hat: Die an den Peripherien der Christenheit aktiven Dominikaner waren wohl nicht so sehr innovative ›Missionare‹, die in fremden jüdischen und muslimischen Kontexten für den christlichen Glauben warben, als vielmehr konservative Erzieher und pastorale Mitarbeiter, die in erster Linie für die Bewahrung des spirituellen Lebens und der Glaubensreinheit unter den in und mit muslimischer und jüdischer Fremde lebenden Christengemeinschaften zuständig waren. Ihre Haupttätigkeit bestand nicht in der Etablierung von allesamt kurzlebigen Arabisch- und Hebräischstudien oder in der Durchführung von stets gescheiterten Glaubensdisputationen mit Juden und Muslimen, sondern in den alltäglichen und langfristig angelegten Aufgaben der Predigt, der Zensur und der Aufrechterhaltung bestehender Barrieren zwischen den religiösen Traditionsgemeinschaften.

Das Buch gliedert sich nach einer Einführung in das Thema (S. 1–17) in zwei Teile. Zunächst werden die geistigen und strukturellen Voraussetzungen, so die ›Missions‹theorie der Dominikaner, ihre soziale, politische und wirtschaftliche Stellung im Königreich Aragón und den angrenzenden Regionen, ihre dort eingerichteten Studienhäuser, Lehrprogramme und Bibliotheken sowie die dort entstandenen einschlägigen Schriften behandelt (S. 19–130). Dann wird die praktische Umsetzung dieser Vorgaben im Alltag in den folgenden fünf Themenfeldern untersucht: 1) Predigt und Disputation, 2) Zensur, Inquisition und Disziplinierungsmaßnahmen, 3) pastorale Aufgaben unter den Christen in muslimischer Fremde, 4) diplomatische und geheimdienstliche Aktivitäten sowie 5) Bewältigung von alltäglichen sozialen und wirtschaftlichen Problemen im nicht-religiösen Kontakt mit Juden und Muslimen (S. 131–256). Nach einem kurzen Resümee (S. 257–264) folgen ein Anhang zu den dominikanischen Studienhäusern im Aragón des 13. und 14. Jahrhunderts (S. 265f.), die Bibliographie der ungedruckten und gedruckten Quellen sowie der Abhandlungen (S. 267–288) und schließlich ein kumulatives Register (S. 289–294).

Ein generelles Merkmal des keineswegs unüberschaubaren Buches ist ein gewisses Ungleichgewicht der inhaltlichen Akzente, das seine Gründe in dem nicht konsequent genug durchgeführten Vergleich ordensinterner und -externer Strukturen, der Inkonsistenz einiger wichtiger Bewertungen und dem nur halbherzigen Anschneiden von eng verwandten weiteren Forschungsbereichen hat, die künftig stärker berücksichtigt werden müssen.

In dem Buch wird die bislang wenig erkannte Identitätskrise des Dominikanerordens um die Mitte des 13. Jahrhunderts kaum herausgearbeitet, die strukturelle, bildungs- und schulgeschichtliche Gründe hatte, 1259 auf dem Generalkapitel von Valenciennes zu einer tiefgreifenden Bildungsreform führte und zum Auslöser einer wahren Flut von theoretischer Handbuchliteratur zur ordensinternen Organisation der Ausbildung von (Kreuzzugs)Predigern und Disputanten im religionsphilosophischen Diskurs wurde. Hier sind die Zusammenhänge noch nicht deutlich genug herausgestellt worden zwischen 1. den vermehrt aufkommenden Selbstzweifeln, die wohl eine Folge zu euphorisch eingeschätzter Missionschancen sogar in Nordafrika aufgrund der tatsächlich rasanten Erfolge in der Reconquista in den 1230er und 1240er Jahre gewesen sind, 2. der radikalen Reform der institutionellen und literarischen Bildungsstrukturen seit Ende der 1250er Jahre, 3. dem geographischen und intellektuellen Rückzug des Ordens auf den allein beherrschbaren christlichen Raum Aragón sowie 4. der vermehrten Auseinandersetzung mit den Juden in dieser Region. Auch ist die Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit der nun entwickelten religionspolemischen Entwürfe des Ordens, die durch die agierenden Personen und ihre spezifischen Erfahrungshorizonte in den europäischen Zentren und mediterranen Peripherien ihres Wirkens bestimmt sind – man denke nur an so unterschiedliche Theologen wie Thomas von Aquin (Paris) und Ramon Martí (Tunis und Barcelona) – kaum herausgearbeitet. Vose sieht die ordensinternen Spannungen nicht, die man gerade an dem sehr unterschiedlichen Rezeptionsverhalten dieser beiden Dominikaner gegenüber dem polemischen und authentischen Schrifttum zu Islam und Judentum erkennen kann, das erst jetzt im Orden zu zirkulieren beginnt. Doch ist die rezeptionsästhetische Dimension der unterschiedlichen religionspolemischen Auseinandersetzungsstrategien im Dominikanerorden auch bislang kaum vergleichend erforscht; vgl. aber Rez.: Die älteste lateinische Koranübersetzung als (inter) religiöser Begegnungsraum, in: Frühe Koranübersetzungen (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 88), hg. von Reinhold F. Gleis, Trier 2012, 25–82. Ferner wird der vergleichende Blick auf die verschiedenen Konzepte innerhalb des Franziskanerordens als eine Kontrastfolie kaum gewagt (S. 5f. und 29–33). Dabei hätte aber gerade die Sonderstellung, die der Engländer Roger Bacon innerhalb des Ordens einnimmt, insofern er in seinem *Opus majus* gegen die Gepflogenheiten der Minoriten erstmals ein kulturelles, sprachliches und philosophisches Trainingsprogramm für die Ausbildung von »Missionaren« einfordert, noch schärfer profiliert werden können (S. 29–33), zumal der Orden selbst ein solches Studienprogramm nie offiziell angeregt oder umgesetzt hat; vgl. Rez.: Grenzen und

Grenzüberschreitung in der christlich-muslimischen Begegnung. Bemerkungen zum Stellenwert der Arabischen Kenntnisse in der abendländischen Missionsgeschichte, in: ZMR 93 (2009) 58–75, hier 72f. mit Hinweis auf die Studie von Giulia Barone, La legislazione sugli »studia« dei Predicatori e dei Minori, in: Le scuole degli ordini mendicanti (secoli xiii–xiv), 11–14. ottobre 1976 (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 17), Todi 1978, 205–247, die Vose nicht zitiert. Zwar wird die geistige Verbindung zwischen Roger Bacon und Ramon Llull betont (S. 31–33), aber Lulls kritische Haltung gegenüber beiden mendikantischen Entwürfen, denen er den dritten Weg seines eigenen Lebensentwurfs nach der religiösen Konversion von 1263/1265 entgegenhält, bzw. die hierin verborgene Kritik an inadäquaten Formen der intellektuellen bzw. spirituellen Begegnung mit Muslimen und Juden wird nicht deutlich genug benannt; vgl. die Hinweise des Rez. in Theologie und Philosophie 85 (2010) 616–620, hier 617f.: Llull kritisierte bekanntlich die mangelhaften Arabisch-Kenntnisse selbst im Dominikanerorden und die dort verbreiteten Zweifel an der rationalen Beweisbarkeit sämtlicher Inhalte des christlichen Glaubens.

Bei allen verdienstvollen Einzelbeobachtungen leidet die Studie unter der immer wieder zu beobachtenden Inkonsistenz von Aussagen, so dass sich der Eindruck eines nicht zu Ende geführten Meinungsbildungsprozesses aufdrängt. So stößt der Leser gerade am Anfang des Buches auf Einschätzungen, denen im weiteren Verlauf zumindest anders akzentuierte Ergebnisse gegenübergestellt werden, Kennzeichen einer kaum zu bewältigenden Fülle an Phänomenen und einer neu in Bewegung geratenen internationalen Forschung. Einige Beispiele mögen hier genügen: 1. Da Vose fast schon obsessiv »Missions«versuche der Dominikaner in muslimischer Fremde dekonstruieren möchte (S. 123: »His [sc. »Raymond Martini's«] involvement with external missions aimed at converting Muslims is less certain«; S. 125: »but active proselytism was not Martini's expressed primary concern«; S. 135: »Significantly, too, no equivalent public disputations [sc. »«] compared with that held in Barcelona 1263«] between Dominican friars and prominent Muslims seem to have been staged at any time«), sind ihm zunächst die zahlreichen Hinweise Ramon Lulls auf das Scheitern Ramon Martí in seinem 1269 in Tunis geführten Religionsgespräch entgangen, während er auf diesen unmittelbaren Kontakt mit Muslimen dann im Zusammenhang mit den diplomatischen Aktivitäten der Dominikaner doch eingeht (S. 222–225, 228–234, 237–240 und 248). Die Studien zu diesem Thema zitiert Vose mit Ausnahme eines Aufsatzes von Anthony Bonner nicht: Joaquim Choro Lavajo, Um confronto metodológico no diálogo islamo-cristão medieval. Raimundo Martí

e Raimundo Lulo, in: *Revista de história das ideias* 3 (1981) 315-340; auch separat: (Publicações do Universidade de Évora. Estudos árabes 2), Évora 1983; englische Fassung: The apologetical method of Ramón Martí, according to the problematic of Ramón Lull, in: *Islamochristiana* 11 (1985) 155-176; Eusebi Colomer, Ramón Lull y Ramón Martí, in: *Estudios Lulianos* 28 (1988) 1-37. Die Dekonstruktion ist auch deshalb verfehlt, weil Vose die etwas ältere Auseinandersetzung zwischen Dominicus Marrochinus und Muslimen in Murcia übersehen hat (S. 161-163), was sich mit seiner Unkenntnis der Publikation von Fernando de la Granja, *Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio*, in: *al-Andalus* 31 (1966) 47-72 und jüngerer Arbeiten zu diesem Dominikaner erklären lässt, weshalb er ihn auch falsch identifiziert (S. 108 mit Anm. 67, S. 114f. und S. 219 Anm. 96 sowie S. 200-205, 213 und 220). 2. Die Lektüre von Anne Müllers und anderer Arbeiten hätte etliche Versehen oder falsche Gewichtungen im Urteil verhindern können: die vergebliche Suche nach »mendicant preaching among Muslims of North Africa, Spain or elsewhere« (S. 14), das gerade in Nordafrika nicht zum Programm der Dominikaner, sondern allenfalls einzelner Franziskaner gehörte: vgl. aber S. 199f. und 205; die Einschätzung, Dominikaner hätten wohl mehr über die Irrtümer der Ungläubigen als zu diesen selbst gepredigt: »As a result the Dominicans friars were more likely to preach about the errors of the »infidel« (for the benefit of the faithful) than they were to preach to real Jews or Muslims« (S. 15); »Preaching to non-Christians nowhere emerges as a consideration in the Dominicans' convent-building ...« (S. 75): vgl. dann aber S. 135-139 und 152-164 zu den bekannten Predigtkampagnen vor allem gegen die Juden in Aragón; die unsichere Frage, ob in Spanien oft aus wirtschaftlichen Gründen auf die Konversion von Ungläubigen verzichtet wurde (S. 16): vgl. dann aber dazu S. 136.

Auch sind hier etliche Forschungsfelder zu nennen, die das Buch kaum systematisch anschneidet, die aber künftig stärker mit in die Betrachtungen einbezogen werden müssen: 1. Die Rolle der Päpste innerhalb der mendikantischen Bemühungen ist umfassend zu würdigen, und zwar nicht nur als wesentlicher Ansprechpartner der Orden, sondern auch hinsichtlich der eigenen Initiative, ausgerechnet in Paris ein theologisches Orientstudium zu errichten (1248). 2. Der Einfluss des Kirchenrechts auf die Gestaltung des Zusammenlebens von Christen, Juden und Muslimen muss noch stärker beachtet werden, zum einen im Hinblick auf die Inquisition, die ja maßgeblich von Dominikanern getragen wird (S. 165-191), zum anderen im Hinblick auf Rechtsgutachten und Regelungen zum Umgang mit Andersgläubigen (nur kurz angesprochen S. 23f.). 3. Im Buch finden sich keine Aussagen

zum Islambild insbesondere der Dominikaner (zum Heidenbild der Kanonisten S. 24 Anm. 8). Vose hat zu wenig mit den Originalquellen gearbeitet, weshalb er den Zusammenhang zwischen den durchaus changierenden Bildern von den religiös und kulturell »Anderen« und den Modi des literarischen und praktischen Umgangs mit ihnen nicht reflektieren konnte. 4. Die erst spätere biographische Stilisierung der christlichen »Missionare« des 13. Jahrhunderts (Ramon von Penyafort, Ramon Lull, Pedro Pascual ...), die unser Bild von ihnen bis heute maßgeblich bestimmt, ist noch nicht erkannt. 5. Das Buch thematisiert nicht, welche endogenen und exogenen Faktoren für das Scheitern der Etablierung von dauerhaften Strukturen eines Austauschs zwischen Christen, Juden und Muslimen in Europa und im Mittelmeerraum verantwortlich zeichneten und in welchem Wechselverhältnis diese Faktoren und die sie bestimmenden Personen zueinander standen. Gerade hier aber eröffnet sich ein vielversprechendes struktur- und personen-geschichtliches Forschungsfeld.

Vose arbeitet sich an der Dekonstruktion der falschen Prämisse der übrigens nirgendwo skizzierten älteren Forschungsgeschichte ab, im 13./14. Jahrhundert Phänomene entdecken zu können, die freilich das Ergebnis einer Rückprojektion des Missionskonzepts der Frühen Neuzeit sind. Doch warum problematisiert er dann die christliche »Mission« theologiegeschichtlich nur äußerst knapp (S. 22-25: quasi kein Wort zur frühmittelalterlichen »Mission« vom 7. bis 11. Jahrhundert) und bettet sie in den zeitgenössischen Kontext des 12. und 13. Jahrhunderts zwar etwas ausführlicher ein (S. 25-33), untersucht dann aber nicht die für das Geschehen im Mittelalter verwendeten Umschreibungen? Offenkundig schlägt das Pendel seiner Dekonstruktion zu sehr in die andere Richtung aus, und so dürfte die historische Wahrheit einmal mehr in der Mitte der beiden Extreme liegen. Das kritische Potential des Buches liegt wohl im postkolonialen westlichen Selbstzweifel begründet, der den Sinn für die Befindlichkeiten der Ordensbrüder im 13./14. Jahrhundert ein Stückweit verloren hat.

Matthias M. Tischler / Dresden

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Prof. Dr. Jean-Pierre Delville

Institut RSCS
Grand Place 45 bte L3.01.02
B-1348 Louvain-la-Neuve

Prof. Dr. Luc Devillers

Université de Fribourg
Département d'Études Bibliques
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Prof. DDr. Markus Enders

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Institut für Systematische Theologie
Kollegiengebäude I
Platz der Universität 3
D-79098 Freiburg i. Br.

Dr. Thomas Fornet-Ponse

Orleansstraße 58
D-31135 Hildesheim

Prof. Dr. Dietrich Jung

University of Southern Denmark
Centre for Contemporary Middle East Studies
Campusvej 55
DK-5230 Odense M

Nadja Miczek, M.A.

Froburgstrasse 3
Postfach 4466
CH-6002 Luzern

Prof. Dr. Dariusz Piwowarczyk

Steyler Missionare
Arnold-Janssen-Straße 30
D-53757 Sankt Augustin

Dr. Jobst Reller

Georg-Haccius-Straße 41
D-29320 Hermannsburg

Dr. Rafael Walthert

Religionswissenschaftliches Seminar
Kirchgasse 9
CH-8001 Zürich

Vorschau

Auf das nächste Heft
Hefte 1 und 2 | 97. Jahrgang 2013

Themenheft

**Der Einheitsgedanke
in der Religionsgeschichte**

Walter Euler

Die Einheit der Religionen
nach Nikolaus von Kues

Dorothea Sattler

»Ut unum sint« –
Der Einheitsgedanke in der
Christentumsgeschichte

Manfred Hutter

Der Einheitsgedanke in der
Baha'i-Religion

Annemarie Mayer

Raimon Lull und die Einheit der
Religionsgeschichte

Friedemann Voigt

Ernst Troeltsch und die Einheit der
Religionsgeschichte

Markus Lubert

Die Evolution der Göttin im Hinduismus –
Eine dynamische Religionsbetrachtung

Perry Schmidt-Leukel

Drei Kalkins und die Frage nach den
Wurzeln religiöser Gewalt

Andrew L. Wilson

Black Slaves and Messianic Dreams in
Las Casas's Plans for an Abundant Indies
