



theol

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

ZmR

Heft 1-2
97. Jahrgang
2013

Themenheft
Der Einheitsgedanke
in der
Religionsgeschichte

Mariano Delgado

Die Einheit der Religionen nach Nikolaus von Kues → 3

Annemarie C. Mayer

»Sicut est tantum unus Deus ...«

Der Einheitsgedanke bei Ramon Lull → 5

Walter Andreas Euler

Die Einheit der Religionen nach Nikolaus von Kues → 17

Friedemann Voigt

Die Idee der Persönlichkeit.

Ernst Troeltsch und die »Einheit der Religionsgeschichte« → 27

Dorothea Sattler

»Ut unum sint« – Der Einheitsgedanke in der
Christentumsgeschichte → 39

Manfred Hutter

Der Einheitsgedanke in der Baha'i-Religion → 50

Christoph Elsas

Polytheismus, Monotheismus und Atheismus aus
religionsgeschichtlicher Sicht → 60

Markus Luber

Die Evolution der Göttin im Hinduismus – Eine dynamische
Religionsbetrachtung → 73

Perry Schmidt-Leukel

Drei Kalkins und die Frage nach den Wurzeln religiöser Gewalt → 91

Andrew L. Wilson

Black Slaves and Messianic Dreams

in Las Casas's Plans for an Abundant Indies → 102

Z 11 ✓

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

Claude Ozankom

Bonn

Karénina Kollmar-Paulenz

Bern

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

www.iimf.de

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 missionswissenschaftliche 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 08193-71700

Fax 08193-71709

eMail

mail@eos-verlag.de

Internet

www.eos-verlag.de

Gestaltung

GraphicDesign

Sievernich & Rose

Asbach WW

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Inhalt

97. Jahrgang

ZMR 2013

zmr

Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber
Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.

Inhalt

97. Jahrgang

ZMR 2013

Inhaltsverzeichnis

1

Inhalt Heft 1-2

161

Inhalt Heft 3-4

Editorial

3

**Einheit und Vielheit
in der Religionsgeschichte**

Mariano Delgado

163

**Mystik und
interreligiöser Dialog**

Mariano Delgado

Beiträge

60

Christoph Elsas

Polytheismus, Monotheismus
und Atheismus aus religions-
geschichtlicher Sicht

127

Christoph Elsas

Neuere Perspektiven auf
das Heilige und die Religionen
in interdisziplinär komparativer
Religionswissenschaft

17

Walter Andreas Euler

Die Einheit der Religionen
nach Nikolaus von Kues

233

Christoph Gellner

Literarische Begegnungen
mit dem Islam

50

Manfred Hutter

Der Einheitsgedanke
in der Baha'í-Religion

203

Verena Lenzen

Der jüdisch-christliche Dialog
heute

73

Markus Luber

Die Evolution der Göttin im
Hinduismus – Eine dynamische
Religionsbetrachtung

5

Annemarie C. Mayer

»Sicut est tantum unus
Deus ...«
Der Einheitsgedanke
bei Ramon Lull

39

Dorothea Sattler

»Ut unum sint« –
Der Einheitsgedanke in der
Christentumsgeschichte

GKI 85

263

Johanna Schmid

Wegbereiter des Übergangs
in Nordamerika. Jesuiten
aus den deutschen Provinzen
in Maryland und Pennsylvania
1740-1833

91

Perry Schmidt-Leukel

Drei Kalkins und die Frage
nach den Wurzeln religiöser
Gewalt

181

Perry Schmidt-Leukel

Die Bedeutung der Mystik
im jüdisch-buddhistischen
und islamisch-buddhistischen
Dialog

279

Michael Sievernich SJ

Xu Guangqi (1562-1633).
Chinas großer Gelehrter,
Staatsmann und Katholik

194

Erdal Toprakyan

Islamische Mystik
im interreligiösen Dialog:
Sind Sufis bessere
Gesprächspartner?

27

Friedemann Voigt

Die Idee der Persönlichkeit.
Ernst Troeltsch und die »Einheit
der Religionsgeschichte«

211

Markus Maria Wagner

Ein mystisches Paradox:
Die Dialektik von Aktivität
und Passivität, dargestellt
am Beispiel daoistischer
Grundbegriffe.
Ein Beitrag zur interreligiösen
Verständigung

167

Hans Waldenfels SJ

Mystik und interreligiöser
Dialog – Fragen, Themen,
Perspektiven

244

François-Régis Wilhélem

Theologische Perspektiven
zur Entwicklung und den
Herausforderungen der
katholischen charismatischen
Erneuerung im Rahmen der
Neuevangelisierung

102

Andrew L. Wilson

Black Slaves and Messianic
Dreams in Las Casas's Plans
for an Abundant Indies

223

Henning Wrogemann

Dialogue impossible? –
Beobachtungen zu Formen
christlich-islamischer
Interaktion im heutigen
Pakistan

253

Hildegard Wustmans

Charisma und Kirche
oder Die Frage nach der
Pastoral des Geistes

Berichte

303

Mariano Delgado

Der interreligiöse Dialog:
Wo stehen wir?

301

Patrik C. Höring

Wie kommen Menschen
heute zum Glauben?

296

**Simon Neubert
und Roman Beck**

Christus und die Religionen

299

Michael Sievernich SJ

Neue Evangelisierung
im neuen Pontifikat

292

Stefan Silber

Heute den Glauben
in der Stadt leben

305

Hans Waldenfels SJ

Eine Theologie für China

In Memoriam

148

In memoriam

P. Basilius Doppelfeld OSB

(1943-2013)
Mariano Delgado

Abschlussarbeiten

120

Theologische

Abschlussarbeiten

Zur Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft.
Im akademischen Jahr
2011/2012

Besprechungen

157

**Association francophone
œcuménique
de missiologie –**

**Robert, Marie-Hélène /
Matthey, Jacques /
Vialle, Catherine (dir.)**

Figures bibliqués de la mission.
Exégèse et théologie de la
mission. Approches
catholiques et protestantes
(Lectio divina 234)
Cerf/Paris 2010, 272 p.
(François-Xavier Amherdt)

149

Figl, Johann

Philosophie der Religionen.
Pluralismus und Religionskritik
im Kontext europäischen
Denkens
*Ferdinand Schöningh-Verlag /
Paderborn 2012, 308 S.*
(Wolfgang Gantke)

308

Frenschkowski, Marco

Die Hexen.
Eine kulturgeschichtliche
Analyse
*Marixverlag /
Wiesbaden 2012, 223 S.*
(Harald Grauer)

150

Glüsenkamp, Uwe

Das Schicksal der Jesuiten
aus der Oberdeutschen
und den beiden Rheinischen
Provinzen nach ihrer Ver-
treibung aus den Missions-
gebieten des portugiesischen
und spanischen Patronats
(1755-1809)
(Spanische Forschungen
der Görresgesellschaft 40)
*Aschendorff /
Münster 2008, 295 S.*
(Paul B. Steffen)

309

Hartung, Constance

Der »Weg der Väter« –
Ostafrikanische Religionen im
Spiegel früher Missionars-
berichte
(Marburger Religions-
geschichtliche Beiträge 4)
*LIT-Verlag /
Münster 2005, 401 S.*
(Wilhelm Richebächer)

311

Haub, Rita /

Oberholzer, Paul SJ

Matteo Ricci und der Kaiser
von China.
Jesuitenmission im Reich
der Mitte
Echter/Würzburg 2010, 160 S.
(David Neuhold)

152

Hohmann, Christian

Auf getrennten Wegen.
Lutherische Missions- und
Siedlergemeinden in Südafrika
im Spannungsfeld der
Rassentrennung (1652-1910)
(Studien zur Außereuropäischen
Christentumsgegeschichte 16)
*Harrassowitz Verlag /
Wiesbaden 2011, 400 S.*
(Ulrich van der Heyden)

312

Imfeld, Al

Mission beendet.
Nachdenkliches zur religiösen
Eroberung der Welt
*Stampfli Verlag /
Bern 2012, 156 S.*
(Mariano Delgado)

153

Kost, Otto-Hubert

Narziss.
Anfragen zur Herkunft
und zu den Gestaltungen
seines Mythos
*Patrimonium Verlag /
Mainz 2012, 597 S.*
(Peter Antes)

153

Levenson, Jon D.

Inheriting Abraham.
The Legacy of the Patriarch
in Judaism, Christianity,
and Islam
*Princeton University Press /
Princeton 2012, 288 p.*
(René Buchholz)

313

Öffing, Martin SVD (Hg.)

Mission seit dem Konzil
(Studia Instituti Missiologici
Societatis Verbi Divini 98)
*Steyler Verlag /
Sankt Augustin 2013, 224 S.*
(Mariano Delgado)

155

Weß, Paul

GOTT, Christus und die Armen.
Eine Rückbesinnung auf den
biblischen Glauben als Beitrag
zur Lösung des Konflikts
in der Befreiungstheologie
*Edition ITP-Kompass /
Münster 2010, 252 S.*
(Stefan Silber)

155

Zinser, Hartmut

Esoterik. Eine Einführung.
*Wilhelm Fink Verlag /
München 2009, 141 S.*
(Joachim G. Piepke)

Anschriften

160, 314

Anschriften

der Mitarbeiterinnen
und Mitarbeiter

Inhalt

Heft 1-2 **Zeitschrift für**
97. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2013 **Religionswissenschaft**

Themenheft **Der Einheitsgedanke**
 in der Religionsgeschichte

Mariano Delgado

- 3 Einheit und Vielheit in der Religionsgeschichte

Annemarie C. Mayer

- 5 »Sicut est tantum unus Deus ...«
 Der Einheitsgedanke bei Ramon Lull

Walter Andreas Euler

- 17 Die Einheit der Religionen
 nach Nikolaus von Kues

Friedemann Voigt

- 27 Die Idee der Persönlichkeit.
 Ernst Troeltsch und die
 »Einheit der Religionsgeschichte«

Dorothea Sattler

- 39 »Ut unum sint« –
 Der Einheitsgedanke in der Christentumsgeschichte

Manfred Hutter

- 50 Der Einheitsgedanke in der Baha'i-Religion

Christoph Elsas

- 60 Polytheismus, Monotheismus und Atheismus
 aus religionsgeschichtlicher Sicht

Markus Luber

- 73 Die Evolution der Göttin im Hinduismus –
 Eine dynamische Religionsbetrachtung
-

-
- Perry Schmidt-Leukel**
91 Drei Kalkins und die Frage nach den Wurzeln
religiöser Gewalt
- Andrew L. Wilson**
102 Black Slaves and Messianic Dreams
in Las Casas's Plans for an Abundant Indies
- 120 **Theologische Abschlußarbeiten**
2011 | 2012
- Sammelrezension**
127 **Christoph Elsas**
Neuere Perspektiven auf das Heilige
und die Religionen in interdisziplinär
komparativer Religionswissenschaft
- 148 **In memoriam**
P. Basilius Doppelfeld OSB
(1943-2013)
- 149 **Buchbesprechungen**
- 160 **Anschriften | Vorschau**
-

Einheit und Vielheit in der Religionsgeschichte

Die Bibel enthält eine eigene Deutung der Menschheits- und Religionsgeschichte. Sie beginnt mit einer Art Urbund Gottes mit der ganzen Schöpfung, besonders mit dem Menschen »als unser Abbild, uns ähnlich« (Gen 1,26). Der »Sündenfall« stellt einen Bruch dieses Urbundes durch den Menschen dar, da die von Gott auferlegte Bedingung (»vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen«: Gen 2,17) nicht eingehalten wurde. Mit dem Noach-Bund (»Steht der Bogen in den Wolken, so werde ich auf ihn sehen und des ewigen Bundes gedenken zwischen Gott und allen lebenden Wesen«: Gen 9,16) wurde der universale Schöpfungsbund erneuert, während der Abraham-Bund zunächst den Nachkommen Abrahams gilt: »Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land vom Grenzbach Ägyptens bis zum großen Strom, dem Euphrat, (das Land) der Keniter, der Kenasiter, der Kadmoniter, der Hetiter, der Perisiter, der Rafaïter, der Amoriter, der Kanaaniter, der Girgashiter, der Hiwiter und der Jebusiter« (Gen 15,18-21). Das Alte Testament steht so in der Spannung von Universalität und Partikularität: nach dem Noach-Bund wird die ganze Menschheit in die Heilsgeschichte einbezogen, nach dem Abraham-Bund wird Israel als Höhepunkt und Abschluss der Offenbarung betrachtet, als »Licht der Völker« – und Zion als den Berg, zu dem die Völker kommen sollen.

Das Christentum – das ist ein roter Faden im Neuen Testament – hat die Nachkommen Abrahams auf die Heidenwelt ausgedehnt, indem es jene geistig, durch das Bekenntnis zum Heil in Jesus Christus, und nicht dem Blut nach versteht: »Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind« (Joh 1,12-13). Das ist auch der Grundtenor in anderen Stellen des Neuen Testaments wie etwa in 1 Petr 2,10 (»Einst wart ihr nicht sein Volk. Jetzt aber seid ihr Gottes Volk; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden«) oder Eph 2,19 (»Ihr seid also jetzt nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes«). So wie das Judentum versteht sich das Christentum auch als Abschluss der Offenbarung, aber es hat die Kommt-her-Denkform zur Geht-hin-Denkform umgewandelt – zur universalen Sendung der Jünger Christi als »Salz der Erde« und »Licht der Welt« (Mt 5,13-14).

Hans Waldenfels beschreibt dieses biblische Selbstverständnis so: »Vorchristlich ist die Geschichte als eine Zeit immer größerer Konkretion der göttlichen Offenbarung bis zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als der Höchstgestalt göttlicher Selbstentäußerung und -mitteilung hin zu beschreiben. Der Weg zu Christus ist ein Weg der Sammlung und Konzentration. Nachchristlich verläuft der Prozess umgekehrt. Wir befinden uns auf einem Weg der Sendung und Universalisierung: Das Konkreteste wird das Allgemeinste« (so u. a. in Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2005, 192).

Aber der globale Siegeszug des (westlichen) Christentums, von dem man um 1500 am Vorabend der Weltmission des Entdeckungszeitalters und noch 1910 bei der Weltmissionskonferenz von Edinburgh träumte, ist nicht eingetreten. Im faktischen Verlauf der Religionsgeschichte ist eine evolutionistische oder teleologische Ausrichtung der Religionen auf Christus hin oder auf eine andere Form der »Einheit« nicht erkennbar. Vielmehr ist die Tatsache festzustellen, »daß die Religionsgeschichte auch nach Christus und bis heute mit einem ungemein schöpferischen

Elan weitergeht« (Ernst BENZ, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* [Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1960, Nr. 5], Wiesbaden 1961, 53), also dass die Vielheit zunimmt. Christliche Theologie muss daher die Glaubensaussagen, dass Christus »Alpha und Omega« (Offb 22,13), »Mitte und Ziel der Geschichte« (*Redemptoris Missio* 6) ist, mit dem Fortbestehen religionsgeschichtlicher Vielheit zusammen zu denken versuchen, ja, vor allem mit der Entstehung »nachchristlicher« Religionen und Synkretismen – nicht zuletzt als Folge der christlichen Mission selbst.

Als »Salz der Erde« und »Licht der Welt« waren die Christen in der Religionsgeschichte bisher eine Minderheit, und sie werden es wahrscheinlich bis ans Ende der Zeit bleiben. Aber sie sollten nicht aufhören, für ihre eigene Sicht der Einheit der Religionsgeschichte und der Menschheit einzutreten. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies für unsere Zeit so ausgedrückt: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*Lumen gentium* 1). Und die zweite Kirchenkonstitution betont, dass Christus in seiner Menschwerdung sich »gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt« hat (*Gaudium et spes* 22).

Das Problem des Verhältnisses des Christentums zu den anderen Religionen ist heute das »Kardinalproblem« (Carsten Colpe) der christlichen Theologie. Die Katholische Kirche bezeichnet es als »ein weites Feld« für die theologische Forschung und – gemäß ihrem Selbstverständnis – reklamiert hierfür die »Führung des Lehramtes« (*Dominus Iesus* 14). Dieses äußert sich nicht nur warnend und bremsend angesichts der Gefahren, sondern versucht auch, einige Wege zu skizzieren. Dazu gehört die Befürwortung des Heilsinklusionismus in der Form des »Extra Christum nulla salus«. Bei der Erklärung dieses Axioms angesichts der Religionen ist allerdings noch viel zu tun, denn wir können uns nicht »mit der Bestimmung der Funktion der anderen Religionen in der vom Christentum her gedachten Heilsgeschichte begnügen« (Hans WALDENFELS, *Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus »Nostra aetate«*, in: *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*. Für Karl Rahner, hg. von Elmar KLINGER / Klaus WITTSTADT, Freiburg 1984, 765). Christliche Theologie muss mancherlei Rückfragen der Religionen an das Christentum im Raum stehen lassen, ohne sie dogmatisch stillzulegen. Und sie muss über eine Missionstheologie nachdenken, die das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen nicht als Einbahnstrasse versteht.

Die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus, in dem »alle Schätze von Gottes Weisheit und Wissen« verborgen sind (Kol 2,3), schließt nicht aus, dass wir diese erst im Gang durch die Menschheits- und Religionsgeschichte zutage fördern. Die Auseinandersetzung mit den anderen Religionen stellt immer einen Lern- und Austauschprozess dar, der Christen nicht zuletzt zum besseren Verständnis der eigenen Offenbarungstradition verhelfen kann. Eine Missionstheologie, die die Vielheit der Religionsgeschichte nach Christus ernst nimmt, wird die in vielen lehramtlichen Texten vorhandene Dialektik zwischen der Fülle des Heils, der Gnade und der Wahrheit in der Kirche einerseits und der defizitären Lage in anderen Religionen andererseits, so dass die Evangelisierung zur Erhellung der dortigen Schattenseiten mit dem Licht des Glaubens und zur Verdeutlichung des Heilsangebots nötig sei, um folgende Perspektive erweitern: dass uns unser Glaube und unsere Hoffnung nur im Angesicht der Anfechtungen und Standpunkte, ja, der »Fremdprophetie« der anderen richtig bewusst werden können (vgl. z. B. *Gaudium et spes* 44). Das gehört auch zum kenotischen, inkarnatorischen Weg der Kirche durch die Geschichte als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*Lumen gentium* 1).

Mariano Delgado

»Sicut est tantum unus Deus ...« Der Einheitsgedanke bei Ramon Lull

von Annemarie C. Mayer

1 Eine Einheitsvision mit dreifachem Ziel

»Da es ja nur einen Gott gibt, den Vater, Herrn und Schöpfer der Welt, wäre es auch möglich, daß sich die Vielfalt der Völker zu einem einzigen Volk vereine, sich somit die Menschen gemeinsam auf den Weg des Heils begäben; und wir hätten nur noch einen Glauben und eine Religion, durch die wir gemeinsam unseren Herrn und Gott, den Schöpfer alles Guten, lobten und rühmten! Bedenkt doch, ihr Herren, all das Unglück, das aus der Verschiedenheit der Glaubenshaltungen erwächst, und welch hohes Gut es demgegenüber wäre, wenn alle in demselben Gesetz übereinstimmten!«¹ Diese Worte legt Ramon Lull² einem der Weisen in seinem *Buch vom Heiden und den drei Weisen* (ca. 1274) in den Mund. Sie bringen Lulls hochfliegende Vision religiös begründeter Einheit treffend auf den Punkt: Ein Glaube und ein (Religions-)Gesetz weltweit, nicht verschiedene, gegeneinander stehende, in Konkurrenz zueinander tretende Religionen, denn verbunden durch die Gemeinsamkeit der Religion hängen für Lull Einheit Gottes und Eintracht der Menschen eng zusammen. Vergleichbare Gedanken ziehen sich durch Lulls gesamtes Werk und finden sich beispielsweise im zwischen 1276 und 1283 entstandenen *Liber de adventu Messiae*³ oder im danach verfassten Roman *Blanquerna*, in dem Lull fordert, es solle »in der Welt nur eine Sprache, eine Religion, einen Glauben und folgerichtig nur einen Papst geben«.⁴

1 Ramon LULL, *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, übers. von Theodor PINDL, Stuttgart 1998, 17; Ramon LLULL, *Llibre del gentil e dels tres savis*, hg. von Anthony BONNER (Nova Edició de les Obres de Ramon Llull II), Palma de Mallorca 1993, 2001, 11f: »E que enaxí con es .i. Deu tan solament, pare e creador e seynor de quant es, que enaxí tots los pobles qui son s'unisen en esser .i. poble tan solament, e que aquell ffos en vía de salut, e que tuit ensemps aguessen .i.^a ffe, .i.^a lig, e donasen gloria e laor de nostre seynor Deus. Cogitáts, seynors – dix lo savi a sos compayons –, quants son los dans qui's seguexen com los homens no an una secta tan solament, ni quants son los bens qui's sserien si tuyt aviem .i.^a ffe, .i.^a lig.«

2 Die Schreibweise variiert je nach Sprache: deutsch Ramon Lull, katalanisch Ramon Llull, lateinisch Raimundus Lullus.

3 Raimundus LULLUS, *De adventu Messiae*, Prolog, in: Carmelo OTTAVIANO, *Ricerche lulliane* (Estudis Universitaris Catalans 14), Barcelona 1929, 4: »Eu me, quantus error per universum orbem vertitur, licet non habeamus nisi unum solum Deum, unum creatorem et unum super omnia dominantem; et non quidem omnes homines alij contra alios diversi sumus: credendo in illum et in illo et per illum inter nos inimici et contrarij facti sumus; qua quidem inimicia et contrarietate sunt guerre, proelia, mortes et servitutes, et multa inde malorum genera sorciuntur, que nequaquam essent si nos universi in una fide, una credulitate tantum unanimiter sisteremus, cognoscendo et diligendo Deum qui creavit nos,

ut eum cognoscamus finaliter et amemus, et ut alter alterum diligamus, et alter alteri serviamus.«

4 Ramon LLULL, *Blanquerna*, c. 94, in: DERS., *Obres essencials*, hg. von Joaquim CARRERAS I ARTAU/Miquel BATLLORI/Tomàs CARRERAS I ARTAU / Jordi RUBIÓ I BALAGUER, Bd. I, Barcelona 1957, 123-307, 255: »en tot lo món no sia mas un lenguatge, una creença, una fe, consegunt un papa«.

Mit seiner Einheitsvision will Lull ein dreifaches Ziel erreichen. An erster Stelle steht die Verehrung Gottes: »Das Ziel aber [...] lautet: Gott erkennen, lieben, fürchten und ihm vor allen Dingen Ehre und Dienst erweisen.«⁵ Dieses Ziel setzt sich Lull in fast jedem seiner Werke aufs Neue;⁶ dieses Ziel muss das oberste Ziel aller Menschen werden; auf dieses Ziel sind alle weiteren Ziele ausgerichtet, von ihm hängt ihre Erlangung ab. Dieses Ziel lässt sich dadurch erreichen, dass alle Menschen sich in einer einzigen Religion zusammenfinden. »Denn – so die Begründung der Weisen im *Buch vom Heiden* – »genauso wie wir einen Gott, einen Schöpfer, einen Herrn haben, sollten wir auch einen Glauben, eine Religion, eine Lehre haben und nur auf eine Art und Weise Gott lieben und ehren.«⁷ Mit dieser einen, globalen Weltreligion wären auch handfeste Vorteile verbunden: »Denn diese Unterschiede und Gegensätze sind es ja gerade, derentwegen wir uns feindlich gegenüberstehen, uns bekriegen, uns gegenseitig töten und derentwegen wir uns in gegenseitiger Gefangenschaft befinden.«⁸ Kurz, kein Weltfriede ohne Religionsfriede.⁹ Die sozialetischen Vorzüge stellen aber nur eine Seite der Medaille dar. Die andere Seite besteht in der persönlichen Errettung vor der ewigen Verdammnis, der sich jeder Einzelne der zur wahren einen Religion Bekehrten erfreuen kann. Der bekehrte Heide im *Buch vom Heiden* erinnert sich voll Wehmut und Mitleid seiner Eltern und seiner Landsleute, die, ohne es zu wissen, der ewigen Verdammnis anheimgefallen sind.¹⁰

Im Prolog desselben *Buches vom Heiden* behauptet Lull: »Nachdem ich viel Zeit damit zugebracht hatte, an Gesprächen mit Ungläubigen teilzunehmen und ihre irrigen Meinungen kennenzulernen, habe ich [...] im Vertrauen auf die Hilfe des höchsten Schöpfers alle meine Kräfte gesammelt, um mit Hilfe einer neuen Methode und neuartiger Argumente die Irrenden vom Weg des Irrtums abzubringen, ihnen damit endlose Leiden zu ersparen und sie in die Lage zu versetzen, die Herrlichkeit ohne Ende zu erlangen.«¹¹ Die »Herrlichkeit ohne Ende« steht laut Lull also theoretisch allen Menschen offen. Entspricht dem universalen Heilswillen Gottes in Lulls Augen eine abstrakte universale Einheitsreligion? Für Lull ist die *vera religio* jedenfalls nicht – wie später in der Aufklärung – eine neutrale Vernunftreligion. Das macht gerade den Charme, aber zugegebenermaßen auch

5 LULL, *Buch vom Heiden* (wie Anm. 1), 16; LLULL, *Llibre del gentil* (wie Anm. 1), 11: »E la ffi es amar e conexer e tembre e sservir Deu.«

6 Beispielsweise schon im *Libre de contemplació en Déu*, prol. 1, hg. von Miguel OBRADOR Y BENASSAR u. a. (Obres de Ramon Lull [ORL] II), Palma de Mallorca 1906, 4; selbst im 1295 verfassten Gedicht *Lo Desconhort*, LIII, 102 oder LXVIII, 810f.: »Oh vós, ver Déus e hom, per qui eu hai treballat | com per tot lo món fóssets conegut e amat!« (Ramon LLULL, *Lo Desconhort/Der Desconhort*, übers. von Johannes HÖSLE und Vittorio HÖSLE [Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 31], München 1998, 116). Im *Liber de fine*, prol., hg. von Alois MADRE (Raimundi Lulli Opera [ROL] IX/CChr.CM 35), Turnhout 1981, 233–291, 251 bemängelt Lull 1305 den schlechten Zustand der gesamten Welt, »nam deuotio et caritas quasi in omnibus sunt oblitae.«

7 LULL, *Buch vom Heiden* (wie Anm. 1), 246; LLULL, *Llibre del gentil* (wie Anm. 1), 207: »con avem .i. Deu, .i. creador, .i. senyor, aguessem .i.^a fe, .i.^a lig, .i.^a secta, .i.^a manera en amar e honrar Deu.«

8 LULL, *Buch vom Heiden* (wie Anm. 1), 247; LLULL, *Llibre del gentil* (wie Anm. 1), 207: »per la qual diferencia e contrarietat son los uns enemics dels altres, e garrejam e auciem los uns los altres, e som los uns catius dels altres.«

9 Um hier die Kurzformel des Weltethosprojekts von Hans Küng zu zitieren.

10 LULL, *Buch vom Heiden* (wie Anm. 1), 54: »Während der Heide auf diese Weise den Herrn, unseren Gott, anbetete, begann er sich an sein Land zu erinnern, an seinen Vater und seine Mutter, und er erinnerte sich an den Unglauben, in dem sie von dieser Welt geschieden waren. Er vergewaltigte sich die zahlreichen Völker dieser Erde, die sich auf dem Weg zum ewigen Feuer befinden, ohne davon zu wissen, wohin sie aufgrund des Mangels an Gnade gelangen«; LLULL, *Llibre del gentil* (wie Anm. 1), 44: »Dementre que lo gentil adorava en esta manera nostre senyer Deu, a sa anima vench remem | brament de sa terra e de son pare e de sa mare, e de la error e de la infidelitat en la qual eren morts; e membrà com tantes de gents qui eren en aquella terra e eren en via de ffoc perdurable, la qual via innoraven, e en la qual eren per deffalment de gracia.«

die Schwierigkeit des Lull'schen Ansatzes im Dialog mit anderen Religionen und Kulturen aus. Dennoch wird Lull vorgeworfen, er habe »nicht daran gedacht, irgendwelche Konzessionen zu machen, nicht einmal in Fragen des Kultes und religiöser Gebräuche. Sein Begriff der Einheit ist so starr und kompakt, daß es zwangsläufig zu einer platonischen Idee der Christenheit kommen musste.«¹² Ein platonisch-abstrakter christlicher Glaube mit monolithischem Einheitsdenken? Stilisiert Lull sich demnach zu Unrecht als »christianus arabicus«¹³ und »procurator infidelium«?¹⁴ Als letzterer gilt Lulls Sorge seinem Gegenüber, und zwar nicht nur dessen irdischem Wohlergehen, sondern vor allem dessen ewigem Seelenheil. Lulls Ansatz lässt sich nicht damit abtun, dass sein Ziel in der Bekehrung von Nichtchristen bestand und seine Thesen deshalb indiskutabel seien. »Auch wenn er sich in der Zielsetzung, dem Missions- und Bekehrungsauftrag, von seinen Zeitgenossen nicht unterscheidet, so doch wesentlich in der Methode, der guten Kenntnis und der Bewertung der Andersheit des Anderen.«¹⁵ Konversion war damals auf allen Seiten das Ziel: Dies ist insofern einleuchtend und zunächst auch nicht zu verurteilen, als es für die Vertreter der jeweiligen Religionen nicht denkbar war, dass Nicht-Christen, Nicht-Muslime oder Nicht-Juden das Heil erlangen könnten. Theologiegeschichtlich gesehen, fehlte eine theologisch reflektierte Offenheit in der Soteriologie. Zu Lulls Zeit endete daher jede interreligiöse Aufgeschlossenheit in der fraglosen Gewissheit der ewigen Verdammnis all jener, die nicht der eigenen Religion angehörten.¹⁶ Wenn sich daraus den damaligen Religionen kein Vorwurf machen lässt, dann ebenso wenig Lull.

Lulls Vorbehalte gegen die Verschiedenheit christlicher Konfessionen (zu seiner Zeit die orientalisch-orthodoxen und östlich-orthodoxen Kirchen)¹⁷ sind gerade durch sein Ziel der Einheit in einer einzigen Religion motiviert. Im *Buch von den fünf Weisen* (1294) legt z. B. der Jude dar, dass er genau wegen dieser innerchristlichen Differenzen nicht Christ werde, denn die Gespaltenheit der Christen untereinander sei größer als die zwischen Juden oder zwischen Muslimen.¹⁸ Sie stellt den potentiellen Konvertiten vor die Qual der Wahl und verhindert unter Umständen, dass er überhaupt Christ wird, wie die folgende Passage aus Lulls *De acquisitione Terrae Sanctae* von 1309 zeigt: »Es ergab sich, dass ein

11 LULL, *Buch vom Heiden* (wie Anm. 1), 5; LLULL, *Llibre del gentil* (wie Anm. 1), 5f.: »Con ab los infeffels ajam participat lonch de temps, e ajam enteses lurs ffalses opinions e errors, per ço que ells donen laor de nostre seynor Deus, e que vinguen a via de salut perdurable, yo, qui son home colpable, mesquí, pobre, peccador, meynspreat per les gents, indigne que mon nom sia escrit en est libre ni en altre, siguent la manera del Libre arabic del gentil, me vull esfforssar ab tots mos poders, confiant en la ajuda del Altisme, a ensscarar novella manera e novelles rahons per les quals poguessen esser endressats los errats a gloria qui no a ffi, e que ffugisen a infinits treballs.«

12 Eusebi COLOMER I POUS, Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull, in: *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*. Akten des Sym-

posions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982 (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 16), Mainz 1984, 82-112, 106.

13 Cf. LLULL, *Liber de fine* I, 2 (wie Anm. 6), 256 sowie DERS., *Disputatio Raimundi Christiani et Hamar Saraceni*, prol., hg. von Alois MADRE (ROL XXII/CChr.CM 114), Turnhout 1998, 159-264, 172: »quidam homo christianus arabicus, cuius nomen erat Raimundus«.

14 Cf. Ramon LLULL, *Blanquerna*, c. 61, n. 4, hg. von Salvador GARMÉS/ Miquel FERRÀ (ORL IX), Palma de Mallorca 1914, 211; DERS., *Disputatio fidelis et infidelis*, prol., hg. von Ivo SALZINGER (Raymundus Lullus Opera [MOG II], Mainz 1729, 377-429, 377 sowie *Liber mirandarum demonstrationum*, hg. von Ivo SALZINGER (MOG II), Mainz 1722, 177-420, 341: »procurator appetitus infidelium«.

15 Theodor PINDL, Nachwort, in: LULL, *Buch vom Heiden* (wie Anm. 1), 259-306, 294f.

16 Cf. Anm. 10.

17 Zu Lulls Bemühungen um eine Einigung mit den Ostkirchen cf. Eugène KAMAR, La controverse sur la procession du Saint-Esprit dans les écrits de Raymond Llull, in: *Estudios Lullianos* 1 (1957) 31-43, 207-216; Sebastián GARCÍAS PALOU, *Ramon Llull en la historia del ecumenismo*, Barcelona 1986.

18 Cf. Ramon LLULL, *Disputació de cinc savis*, hg. von Josep PERARNAU I ESPELT, in: *Arxiu dels Textos Catalans Antics* 5 (1986) 7-229, 100: »Sapiats, senyors, que nosaltres, jueus, enfren les altres coses per què duptam que la fe dels crestians sia uera, és per raó de la discòr-| -dia, que àn los vns ab los altres, creens de Déu per una manera e ls altres per contrària manera, e estans los vns enemics dels altres [...] car enfren jueu e jueu e saray e saray no à tanta de contrarietat per creensa com ha enfren uosaltres crestians.«

gewisser Sarazene Christ werden wollte. Doch wegen der Schismatiker wusste er nicht, ob er griechisch, Jakobit bzw. Nestorianer, oder katholisch bzw. römisch werden sollte. Schließlich, weil er sah, dass die Juden nicht mehrere Sekten haben, wurde er Jude, um den Zweifel zu vermeiden.«¹⁹ Die Spaltung in verschiedene Kirchen und Konfessionen führt zum Glaubwürdigkeitsverlust des Christentums.

2 Strenge Theozentrik des Einheitsprinzips

Das Prinzip der Einheit streng theozentrisch zu fassen und zu begründen, liegt nahe. »Auch der glaubende Mensch sieht sich vor die Aufgabe gestellt, die Vielfalt seiner Wahrnehmungen deutend in eine Ordnung zu bringen. Seinen Ausgang nehmen wird er dabei von jenem Zentrum, das er als göttliche z. B. ihm durch Offenbarung mitgeteilte Wahrheit versteht.«²⁰ Dies gilt besonders für Lull. Für ihn ist das Zentrum und Ordnungsprinzip Gott, der bereits in der Schöpfung die chaotische Vielheit der Welt ordnend zur Einheit zusammengefasst hat und als inneres Einheitsprinzip wirkt.

Wenn Gott nach seinem Bild schafft, erschöpft sich die Funktion der Schöpfung nicht in einem generellen Hinweis auf Gott, auf seine Existenz; vielmehr lässt sich dann an ihr auch ablesen, *wie* Gott ist. Gott spiegelt sich im von ihm Geschaffenen. Das Vorkommen göttlicher Eigenschaften in unvollkommener, gespiegelter Form bedeutet für Lull eine Offenbarung von Gottes So-Sein. Die Tatsache der Schöpfung ist somit wesentlich für jede Gotteserkenntnis.

Die gesamte Schöpfung ist für Lull ein Spiegel Gottes und Abbild der innertrinitarischen Tätigkeit. Sie verweist auf die dynamische Einheit der Grundwürden Gottes, darauf, dass z. B. seine Gutheit Gutmachendes, Gutmachbares und den Akt des Gutmachens umfasst. Wäre nicht jede der göttlichen Eigenschaften in dem genannten Sinne korrelativ gegliedert, »hätte sie kein Wesen und keinen eigenen Akt und wäre leer und untätig, was unmöglich ist.«²¹ Selbst die göttliche Einheit muss korrelativ strukturiert sein; als Einheit muss sie ein aktiv einendes und ein zu einendes Moment des Einens umfassen, ansonsten wäre auch sie leer und untätig. Gerade wenn Gott wirklich im emphatischen,

19 Raimundus LULLUS, *De acquisitione Terrae Sanctae*, dist. III, hg. von Eugène KAMAR, *Projet de Raymond Lull De acquisitione Terrae Sanctae*. Introduction et édition critique du texte, in: *Studia Orientalia Christiana Collectanea* 6 (1961) 3-131, 127: »Adhuc accidit quod quidam sarracenus esse voluit christianus, sed propter Schismaticos nesciebat utrum se faceret graecum, Jacobinum aut Nestorianum vel se faceret catholicum seu romanum. Postea, videns quod Iudaei non sustinent plures sectas, fecit se iudaeum propter dubium evitandum.«

20 Michael BONGARDT, Aufs Ganze sehen: der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt, in: *Salzburger theologische Zeitschrift* 4 (2000) 142-154, 145.

21 Raimundus LULLUS, *Disputatio Raimundi et Averroistae*, hg. von Hermogenes HARADA (ROL VII/ CChr. CM 32), Turnhout 1975, 1-17, 16: »non haberet naturam neque actum proprium, et esset vacua et otiosa; quod est impossibile.« Ähnlich etwa DERS., *Liber de syllogismis contradictoriis* (ROL VII), 159-198, 196f.

22 Cf. LULL, *Buch vom Heiden* (wie Anm. 1), 116: »Diese Tätigkeit – sie ist an Güte, Größe usw. unendlich – und die drei unterschiedenen Personen, von denen jede ihre spezifische persönliche, an Güte, Größe usw. unendliche Eigenschaft [besser: Eigentümlichkeit, A. M.] besitzt, bilden die göttliche Einheit, die eine einzige Wesenheit und zugleich eine Dreiheit der

Personen darstellt.«; LLULL, *Llibre del gentil* (wie Anm. 1), 93: »la qual obra es infinida en bonea, granea, etc., e la qual obra e les .iii. persones distinctes, avents cascuna sa propietat distincta personal, infinida en bonea, granea, etc., son la unitat metexa divinal, qui es .i.^a. essencia e es en trinitat de persones.« Cf. ebenfalls Raimundus LULLUS, *Liber de ente absoluto*, hg. von Johannes STÖHR (ROL I), Palma de Mallorca 1959, 149-154, 154: »Non potest esse unitas absoluta sine distincta relatione absoluta per absolutum unissimantem, absolutum unissimatum, absolutum unissimare. Sine quibus non haberet naturam absolutam, et esset vacua et intrinsece otiosa, ligata et imperfecta; quod est falsum et impossibile. Ostensa est ergo divina trinitas et cum ea divina unitas absoluta.« Cf. auch *Liber de syllogismis contradictoriis* (wie Anm. 21), 196f.

aktiven Sinne einer ist, muss er dreieinig sein.²² Deshalb finden sich in der Schöpfung durchweg Spuren der Trinität, sowohl in der Dreidimensionalität der Körper, bestehend aus Höhe, Breite, Tiefe, in Materie, Form und der Verbindung von beidem, in der Tätigkeit aus Vermögen, Objekt, Handlung, im logischen Dreischritt des Syllogismus, im Sprachmuster von Positiv, Komparativ und Superlativ. Ebenso sind die relativen Prinzipien *differentia* – *concordantia* – *contrarietas* (Unterschiedenheit – Übereinstimmung – Gegensätzlichkeit); *principium* – *medium* – *finis* (Anfang – Mitte – Ende); *aequalitas* – *maioritas* – *minoritas* (Gleichsein – Größersein – Kleinersein) zu drei Triaden gruppiert. In eine ähnliche Richtung weisen die neun Stufen des Seins mit der 3 als Grundzahl, die Lull unter anderem in der *Logica nova* anführt.²³ Mit der ternären Einteilung in Lebewesen (*animal*), in Sinneswesen (*sensual*) im Sinn von unbelebter Natur und in geistige Natur (*entallectual*) ist für Lull die Welt insgesamt beschrieben: »Diese drei Naturen bilden die Welt, und die Welt besteht aus diesen drei Naturen. Jede dieser drei Naturen entfaltet wiederum ihre eigene Individualität in einer einzigen Natur und zugleich in dreien. So weisen also Einheit und Dreiheit, die sich in allen Geschöpfen finden, auf die göttliche Einheit und Dreiheit hin.«²⁴ Mit dem Verweis auf die Dreidimensionalität der Welt antwortet Lull auf die Frage, warum nicht die Zahl 2, sondern gerade 3 für Vollkommenheit stehe: »Darüber hinaus behaupten wir, daß das Sein in den Geschöpfen besser mit der Zahl der Dreiheit und Einheit harmoniert als mit einer anderen Zahl. Denn jedes Geschöpf existiert als eine Substanz in drei individuellen Wirklichkeiten, aus denen diese Substanz zusammengesetzt ist, wie der Körper, der nicht einer sein kann ohne Länge, Breite und Tiefe; und ohne die Einheit des Körpers könnten diese nicht existieren. Weil also die Zahl der Einheit und Dreiheit auch mit den Geschöpfen besser vereinbar ist, muß Gott, der ein vollkommeneres Sein besitzt als die Geschöpfe, mit Einheit und Dreiheit in der Zahl harmonieren.«²⁵ Dadurch, dass alles den Stempel der Dreieinheit trägt, sind Trinität und Einheit Gottes von der Welt aus überhaupt erkennbar, ja in Lulls Augen sogar beweisbar.²⁶

Ethisch formuliert, könnte man sagen, Lull stützt seine Weltsicht auf die Idee, Gott lüge nicht. Philosophisch gesprochen, findet hier der Satz vom zureichenden Grund Anwendung, nämlich dass eine Entität nur genau diejenige Eigenschaft als eine Wirkung nach außen weitergeben kann, die sie auch selbst besitzt.²⁷ Lull verknüpft hier den platonischen Teil-

23 Cf. Raimundus LULLUS, *Logica nova*, d. I, c. 1, n. 2, (lat.-dt.), hg. von Charles LOHR, Hamburg 1985/ND Darmstadt 2002, 8.

24 LULL, *Buch vom Heiden* (wie Anm. 1), 120f.; LLULL, *Llibre del gentil* (wie Anm. 1), 97: »E aquestes .iii. natures son lo mon, e lo mon es aquestes .iii. natures. Cascuna d'estes .iii. natures a en .iª. natura e en .iii. sens individuals. E con asó sia enaxi, per asó la trinitat de Deu e la sua unitat es significada per la unitat e trinitat qui es en totes creature.«

25 LULL, *Buch vom Heiden* (wie Anm. 1), 141; LLULL, *Llibre del gentil* (wie Anm. 1), 114: »e encara't deym que esser mills se cové en les creatures ab nombre de .i. e de .iii., que ab altre nombre, con sia cosa que tota creatura sia una en substancia e en .iii. dividiuus d'on la substancia es composta, axí com cors qui no puria esser .i. sens long e ample e pregont,

ni lonc ni ample ni pregont no porien | esser ensem sens que'l cors no ffos .i. On, con sia cosa que en les creatures se coveriga mills nombre de .i. e de .iii., per assó cové que en Deu, qui a pus acabat esser que les creatures, se coveniga esser ab .i. e ab .iii. en nombre.«

26 Cf. LULL, *Buch vom Heiden* (wie Anm. 1), 120: »So ist also die heilige Dreifaltigkeit Gottes klar beweisbar. Denn wenn Gott einer ist und zugleich in der Dreiheit der Personen existiert, wird er viel besser von der Welt als ganzer und in ihren Teilen wahrgenommen, auf daß man ihn erkenne und liebe, als wenn er ohne die Dreiheit der Personen existierte. Denn die Welt ist eine, und sie setzt sich genau aus drei Teilen zusammen. Eine einzige Welt, in drei Teile geteilt, in Lebewesen, Sinneswesen und Geistwesen.«; LLULL, *Llibre del gentil* (wie Anm. 1), 97: »Cor, si Deus es .i.

e es en trinitat, molt mills es significat per lo mon, e per les parts on lo mon es departit, a esser conegut e amat, que no fora, si fos .i. sens que no ffos en trinitat; cor lo mon es .i. e es en .iii. coses tan solament, sens mes e sens meyns, so es a saber .i. segle qui es departit en animal e en sensual e en entallectual.«

27 Cf. Markus ENDERS, Die Philosophie der Religionen bei Lullus und Cusanus: Gemeinsamkeiten und Differenzen, in: Ermenegildo BIDESE u. a. (Hg.), *Ramon Lull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano. Un incontro nel segno della tolleranza* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 46), Turnhout 2005, 41–81, 74.

habe- und Abbildgedanken mit aristotelischem Kausaldenken. Nach Lulls Auffassung ist Gott es seinen Eigenschaften sogar schuldig, mit Hilfe einer so verstandenen ›natürlichen‹ Theologie als trinitarisch existierend aufweisbar zu sein, will er nicht Gefahr laufen, als inkonsistent zu gelten.²⁸

Lulls theozentrisch-triadisch gefasste Einheitskonzeption ermöglicht ihm die Überwindung von Monismen und Dualismen. Genau genommen vertritt er also keinen monolithischen Einheitsbegriff, sondern eine »simplex multiplicitas vel multiplex simplicitas«,²⁹ wie schon Augustinus vor ihm. Insofern trifft manche Kritik, die Lull durch die Brille eines Cusanus liest,³⁰ inhaltlich ins Leere. Auch methodisch lässt Lull sich nur bedingt mit cusanischen Kategorien und Kriterien interpretieren.

Die Einheit der Menschen stellt für Lull das Abbild der Einheit Gottes dar.³¹ In der Gewissheit, dass Gott diese Einheit aller Menschen will, suchen Lulls integrative Bemühungen eine religiöse Gesamtordnung für die Menschheit zu entwerfen. Auf Seiten des Menschen ist die Gottesliebe Voraussetzung, Maßstab und Ziel seines Einheitsstrebens, das sich konkret in Nächstenliebe ausdrückt. Alle Menschen gemeinsam sind Geschöpfe des einen Gottes. Deshalb betont Lull: »Nichtchristen sind Menschen wie wir.«³² Dem platonisch-augustinischen Hintergrund von Lulls Denken mag zwar die Vorstellung geschuldet sein, dass Einheit generell besser ist als Vielheit. Doch dass Einheit der Zwietracht vorzuziehen sei, wird von Lull vor allem pragmatisch und ökonomisch, nicht allein philosophisch untermauert.

3 Vernunftgeformte Gesamtordnung

Die Unterschiede sind in Lulls Augen keine unüberbrückbaren, und die Methode, die Brücken zu bauen und das Ziel der Einheit zu erreichen, ist – zumindest im *Buch vom Heiden* – die tägliche Diskussion nach der Methode der Dame Intelligenz, also regelmäßiger, vernunftbasierter Dialog. Deshalb ruft zu Beginn des Buchs vom Heiden ein Weiser aus: »Ach Gott! Welch ein hohes Gut wäre es doch, wenn wir uns – alle Menschen dieser Welt – mit Hilfe der Wissenschaft dieser Bäume in einem einzigen Gesetz und

28 Raimundus LULLUS, *Dictatum de Trinitate*, hg. von Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS (ROL XIX/ CChr.CM 111), Turnhout 1993, 426–433, 432 formuliert diese Überzeugung:

»In omni eo, quod est, est completus numerus trium, quem numerum Deus creavit significans suam trinitatem, ut per numerum cognoscatur et ametur.«

29 Aurelius AUGUSTINUS, *De trinitate* VI, 4, 6, hg. von W.J. MOUTAIN/Fr. GLORIE (CChr. SL 50), Turnhout 1968, 233f.

30 Walter EULER, *Unitas et Pax*. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien 15), Würzburg 1990, 133f.: »Die Frage, ob und inwieweit der Prozeß der Zusammenführung der Menschen aus allen Religionen und Kulturen vom

Christentum Zugeständnisse bzw. Erweiterungen, etwa durch Einbeziehung ihm fremder Riten oder religiöser Gebräuche verlangt, hat Lull nirgends erörtert. Es scheint für ihn selbstverständlich, daß ein die Fülle seiner Wesensgehalte ausschöpfendes Christentum, das aus dem Geist seines Stifters lebt, ohne Einschränkung bzw. Zusatz die Religion aller Menschen sein kann und deshalb auch werden muß. An dieser Stelle offenbaren sich deutlich die Grenzen von Lulls Bewußtseins-horizont [...] Dabei hätte ihm der Gedanke, den Lull selbst einmal andeutet, daß die Einheit unter den Menschen als Abbild der Einheit des Dreieinen Gottes zu verstehen ist, Raum gelassen für eine Unterschiedenheit, die gehalten in substantieller Einheit, nicht zum Gegensatz führt. Diesen, den starren Einheitsbegriff sprengenden und den Maximen

seines eigenen relationalen Seinsverständnisses gerecht werdenden Ansatz, hat Lull selbst – soweit ich sehe – nicht für seine Vision der Einheit der Religionen bedacht. Am Ziel der Rückführung aller Menschen zur einen, wahren Religion des Christentums steht die *concordantia in una lege*, die Einheit aller, die den Frieden aller unter- und miteinander, mithin *unitas et pax* bedeutet.«

31 Cf. oben Anm. 1 und 3. Bereits Augustinus verweist auf den Menschen als Abbild der Trinität z. B. in *De Trinitate* IX, 12, 18 (wie Anm. 29), 310; ebd., X, 12, 19, 332.

einem einzigen Glauben zusammenfinden könnten!«³³ Und deshalb schlägt am Ende des Werkes einer der Weisen vor: »Wie wäre es, wenn wir uns einmal am Tag treffen und nach der Methode der fünf Bäume und der zehn durch ihre Blüten dargestellten Bedingungen diskutieren in der Art, wie sie uns die Dame Intelligenz gelehrt hat? Und wenn sich unsere Diskussion so lange fortsetzte, bis wir alle drei uns zu einem einzigen Glauben und einer einzigen Religion bekennen und bis wir einen Weg finden, wie wir einander am besten ehren und dienen können, so daß wir zur Eintracht gelangen? Denn Krieg, Wirrsal, Mißgunst, Unrecht und Schande hindern die Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen.«³⁴ Lulls Vision ist, was die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft angeht, sehr optimistisch. In den verschiedenen Versionen seiner *Ars*,³⁵ an der Lull im Grunde zeit seines Lebens arbeitet, plädiert er für die Anwendung einheitlicher logischer Prinzipien mit universaler Geltung, und dies in möglichst allen Lebensbereichen. Seine Vision der Einheit und Einheitlichkeit nimmt hier geradezu enzyklopädische Dimensionen an. Sie beruht auf Lulls Annahme einer ontologischen und gnoseologischen Korrespondenz: Die Dinge können so erkannt werden, wie sie sind. Die ontologische Kausalkette ›von oben nach unten‹ ist Voraussetzung für die gnoseologische Denkbewegung ›von unten nach oben‹. Wieder rekurriert Lull auf ein schöpferisches Kausalitätsverhältnis.

Was für die Dinge allgemein gilt, gilt auch für die Religion. Ein vernunftgemäßer Vergleich der Weltanschauungen und Religionen resultiert für Lull in der Deduktion der einen wahren Religion und so in der Einheit aller Menschen, sofern sie ihrer Verstandeseinsicht folgen.

Lull ist überzeugt, dass es logischerweise nur eine einzige *vera religio* geben kann und dass es erst Frieden und Eintracht gibt, wenn sich alle Menschen zu dieser *vera religio* bekennen. Lull ist ferner überzeugt, dass die *vera religio* viel mit dem Christentum gemein hat, ja sogar mit ihm in eins fällt, denn wenn man die Vernunft einschalte, lasse sich die Gleichsetzung von *vera religio* und Christentum logisch deduzieren. Für Lull kommt das Christentum der wahren Religion deshalb am nächsten, weil es die plausibelsten Antworten zu geben vermag. Lull ist sogar überzeugt, dass auch Muslime und Juden, sobald sie die Trinität richtig verstünden, sich zum Christentum bekehren würden.³⁶ Dass ihnen nicht daran liegt, ihren eigenen, ungewissen Glauben gegen einen anderen, ebenso wenig beweisbaren Glauben einzutauschen,³⁷ belegt Lull mit der Episode des Königs von Tunis,

32 Raimundus LULLUS, *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem*, prol., hg. von Franz Philipp WOLFF/Johann Melchior KURHUMMEL (MOG V), Mainz 1729, 359-716, 360: »Ipsi infideles sunt homines, sicut et nos, et sunt de nostra natura.«

33 LULL, *Buch vom Heiden* (wie Anm. 1), 16; LLULL, *Llibre del gentil* (wie Anm. 1), 12: »Cogitats, seynors – dix lo savi a sos compayons –, quants son los dans qui-s seguexen com los homens no an una secta tan solament, ni quants son los bens qui sserien si tuyt aviern .i. ffe, .i. lig.«

34 LULL, *Buch vom Heiden* (wie Anm. 1), 248f.; LLULL, *Llibre del gentil* (wie Anm. 1), 209: »Parria us bo que per la manera dels .v. arbres | e per les .x. condicions significades per lurs flors, cascan jorn .i. vegada lo dia nos esputasem, e que seguessem la manera que la dona de Entalligencia

nos a donada; e que tant de temps durás nostra esputació tro que tos .iii. aguessem .i. ffe, .i. lig tan solament, e que enffre nos aguessem manera de honrar e servir la .i. a l'autre, per so que enans nos puscam concordar? Cor guerra, treball, malevollesa, e donar dan, e honta enpatxa los homens a eser concordants en .i. creenssa.«

35 Von der *Ars universalis* (1274-1283) über die *Ars demonstrativa* (1283), die *Ars inveniendi veritatem* (1290), *Ars compendiosa* (1299), *Ars brevis* (1308) zur *Ars generalis ultima* (1305-1308), um nur einige von Lulls *Artes* zu nennen.

36 Cf. LULL, *Buch vom Heiden* (wie Anm. 1), 142: »Wenn sie allerdings die Dreiheit so verstünden, wie wir sie verstehen, würden sie sich aufgrund der Notwendigkeit des Verstandes und der Eintracht der Blüten des ersten Baumes zum Glauben an die

Wahrheit der heiligen Dreifaltigkeit Gottes, unseres Herrn, hinwenden.«; LULL, *Llibre del gentil* (wie Anm. 1), 114f.: »Mas, si ells entenien la trinitat que nos creem esser en Deu, fforssa de rahó e concordanssa de les flors del primer arbre e les condicions d'aquell los enclariaria a concebre veritat de la santa trinitat de nostre seyer Deus.« (Hervorhebung A. M.)

37 Es geht Lull nicht um eine Bekehrung als »dimittere credere pro credere«, sondern als »dimittere credere pro intelligere«. Cf. Raimundus LULLUS, *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, prol., hg. von Alois MADRE (ROL IX/CChr. CM 35), Turnhout 1981, 201-231, 222:

»Quoniam infideles dicunt: Nolumus dimittere fidem pro fide aut credere pro credere; sed bene credere pro intelligere dimittemus.«

die sich wie ein roter Faden durch sein Gesamtwerk zieht und die er immer wieder kommentiert.³⁸ Einem christlichen Missionar gelingt es, diesen König von der Falschheit seines bisherigen Glaubens zu überzeugen; doch von ihm um eine Begründung des Christentums gebeten, antwortet der Missionar ausweichend, dieses sei eben zu glauben. Für Lull genügt es nicht, nur eine Widersinnigkeit der anderen Religionen glaubhaft zu machen oder diese gar ins Lächerliche zu ziehen; es muss auch eine bessere Alternative aufgezeigt werden. Ein Christ muss laut Lull zwar nachweisen können, in welcher Hinsicht der jüdische und muslimische Glaube falsch oder defizient sind, doch, was wesentlich wichtiger ist, er muss den eigenen Glauben überzeugend und nachvollziehbar darstellen können.

Wie richtig Lull mit seiner Einschätzung liegt, bestätigt ein Blick auf die Äußerungen des Wortführers der jüdischen Gemeinde von Girona, Mose ben Nachman, genannt Nachmanides oder Bonastruc de Porta (1194-1270) bei der berühmten Disputation von Barcelona im Jahr 1263. Als der zum Christentum konvertierte »Exjude« und Dominikaner Paulus Christianus (gest. um 1269) behauptet, sogar Engel verstünden die Trinität nicht, zieht Nachmanides scharfsinnig den vernichtenden Schluss, dass dann selbst Engel nicht an die Trinität glauben: »Es ist klar, dass kein Mensch glaubt, was er nicht erkennt.«³⁹

4 Religionen auf dem Prüfstand der Vernunft

Eine für alle Seiten akzeptable Entscheidung zwischen den sich gegenseitig ausschließenden Wahrheitsansprüchen der monotheistischen Religionen ist nicht religionsintern herbeizuführen; dessen ist Lull sich bewusst. »Der Richter über die konfligierenden Wahrheitsansprüche der drei monotheistischen Weltreligionen muß von ihnen unabhängig und neutral sein und zudem eine solche Autorität besitzen, dass er von allen drei Religionen anerkannt werden kann. Diese für die Entscheidungsinstanz zwischen den Wahrheitsansprüchen der drei monotheistischen Weltreligionen gesuchten Eigenschaften der Unabhängigkeit bzw. Neutralität sowie der Allgemeingültigkeit besitzt aber nur das Erkenntnisvermögen des allgemeinen menschlichen Verstandes sowie der allgemeinen menschlichen Vernunft, über welche Menschen natürlicherweise und damit gleichermaßen verfügen, sofern sie von menschlicher Sprache Gebrauch machen. Was diese allgemein menschlichen Erkenntnisvermögen [...] als wahr anerkennen, muß daher für alle ihres Verstandes- und Vernunftgebrauchs fähigen menschlichen Wesen göltig und verbindlich sein. Nur das Verstandes- und Vernunfturteil und die sie bestimmenden Gründe sind daher der einzig geeignete Richter im Streit der Weltreligionen um die Wahrheit ihrer jeweiligen Glaubensauffassungen.«⁴⁰ Aus diesem Grund ist für Lull die Methodenfrage entscheidend, und er plädiert zur Herbeiführung der Einheit der Menschheit für einen rationalen Zugang.

38 Cf. z. B. LLULL, *Blanquerna*, c. 84 (wie Anm. 14), 356-358; *Disputació de cinc savis* (wie Anm. 18), 28f.; *Disputatio fidei et intellectus* I, 1, hg. von Walter EULER (ROL XXIII/CChr.CM 115), Turnhout 1998, 213-279, 226; *Liber de convenientia fidei et intellectus*, p. 3, hg. von Franz Philipp WOLFF/Johann Melchior KURHUMMEL (MOG IV), Mainz 1729 (ND Frankfurt a. M. 1965), 571-575, 574; *Liber de praedicatione*, hg. von Abraham SORIA FLORES (ROL IV), Palma de Mallorca 1963, 104; *Liber*

de fine I, 5 (wie Anm. 6), 267.

39 NACHMANIDES, Vikuah § 107, in: Hans-Georg VON MUTIUS, *Die christlich-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona*. Nach dem hebräischen Protokoll des Moses Nachmanides (Judentum und Umwelt 5), Frankfurt a. M. u. a. 1982, 23-301, 284.

40 Markus ENDERS, Die Bedeutung der christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen Mittelalter für das interreligiöse Gespräch der Gegenwart, in: *Archäa Verbi* 7 (2010) 143-165, 145f.

41 Ramon LULL, *Vita coëtaanea*, in: Erhard-Wolfram PLATZECK (Hg.), *Das Leben des seligen Raimund Lull*. Die Vita coëtaanea und ausgewählte Texte zum Leben Lulls aus seinen Werken und Zeitdokumenten, Düsseldorf 1964, 33-59, 47; Raimundus LULLUS, *Vita coaetanea* 26, hg. von Hermogenes HARADA (ROL VIII/CChr. CM 34), Turnhout 1980, 259-309, 290: »illam fidem tenere decet quemlibet sapientem, quae Deo aeterno, quem cuncti credunt mundi sapientes, attribuit maiorem bonitatem,

Lull hat erkannt, dass es bestimmte Prinzipien gibt, denen eine Religion im Allgemeinen folgt, wenn sie sich mit Lehren anderer Religionen auseinandersetzt. Innerhalb einer Religion herrscht das Prinzip der Kohärenz, d. h. eine Religion wird immer bemüht sein, keine offensichtlichen Widersprüche zwischen ihren offiziellen Lehren zu dulden. Auch im Umgang mit anderen Religionen wird sie immer zuerst nach Übereinstimmendem suchen, also nach Überzeugungen, die sich im Sinne des Kohärenzprinzips mit den eigenen Lehren zur Deckung bringen lassen, an diese anknüpfen können oder wenigstens mit ihnen vergleichbar sind. Das heißt abstrakt formuliert: Eine Religion muss für die Entwicklung ihrer Kriterien zur Klassifikation anderer Religionen stets und unausweichlich aus den *eigenen* Quellen schöpfen. Doch schließt dies eine Übereinstimmung oder zumindest eine gemeinsame Schnittmenge mit den Lehren und Beurteilungsmaßstäben anderer Religionen nicht aus. Beispielsweise befolgte die mittelalterliche islamische Theologie, wenn sie sich theologisch mit anderen Religionen auseinandersetzte, die einfache, auf Sure 2,137 basierende Regel: Was mit dem Koran übereinstimmt, ist wahr, was ihm widerspricht, ist falsch.

Lulls Ansatz ist im Vergleich dazu differenzierter: Zur Beurteilung einer Religion stützt er sich auf nachprüfbar Kriterien, die er auf den Boden allgemein logischer und spezifisch christlicher Voraussetzungen stellt. »Für jeden Weisen ziemt es sich, jenen Glauben zu umfassen, der dem ewigen Gott, an den alle Weisen der Welt glauben, die größere Gutheit, Macht, Herrlichkeit und Vollkommenheit und die übrigen Eigenschaften zuerkennt, und zwar alle diese Eigenschaften in größerer Gleichheit und Übereinstimmung. Auch ist jener Gottesglaube lobenswerter, der zwischen Gott, der höchsten und ersten Ursache, und seiner Wirkung die größere Übereinstimmung oder Entsprechung setzt.«⁴¹ Entscheidend ist, dass sich nach Lull das spezifisch christliche Kriterium mit dem allgemein logischen inhaltlich deckt, so dass er sich inhaltlich auf Trinitätstheologie, Christologie und Soteriologie als Maßstab stützen kann und formal auf seine rationale Methode und den Willen zum Dialog setzt.

Seine missionarische Erfahrung hat Lull gelehrt, dass Andersgläubige trotz mancher Zweifel und Unsicherheiten kaum ihren Glauben verlassen und sich zum Christentum bekehren, wenn sie nicht von der Wahrheit des christlichen Glaubens durch eindeutige Beweise überzeugt werden. Er formuliert deshalb als Maxime »nolunt dimittere credere pro credere sed credere pro intelligere«⁴² – sie wollen nicht einen Glauben gegen einen anderen eintauschen, der genauso wenig fundiert ist, sondern sie wollen verstehen, warum das Christentum die bessere Religion für sie ist, warum es plausibler sein soll. Wenn das Christentum nämlich tatsächlich bloß zu *glauben* wäre, ließe sich unmöglich begründen, warum ein Nichtchrist zum Christentum konvertieren sollte. Eine rationale Begründung lässt sich nicht durch subjektive Gewissheit⁴³ und ebenso wenig durch die Berufung auf Autoritäten ersetzen. Lull will anhand von notwendigen Vernunftgründen überzeugen,⁴⁴ da Konsistenz und logische Kohärenz Kriterien sind, denen auch Religionen folgen.

sapientiam, uirtutem, ueritatem, gloriam et perfectionem et cetera huiusmodi; et haec omnia in maiori aequalitate et concordantia. Illa etiam fides de Deo laudabilior est, quae inter Deum, qui est summa et prima causa, et inter eius effectum maiorem ponit concordantiam seu conuenientiam.«

42 LULLUS, *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, pars I, n. 2, hg. von Ivo SALZINGER (MOG IV), Mainz 1729, 571–575, 572. Cf. auch *Liber super Psalmum Quicumque uult* (MOG IV), 347–376, 348; *Blanquerna* IV, c. 84 (wie Anm. 14), 326; *Disputació de cinc savis*, prol. (wie Anm. 18), 29; *De fine* (wie Anm. 6), 267f.

43 Sozusagen als Berufung auf die eigene Autorität; cf. LLULL, *Llibre de contemplació*, c. 154, n. 6, Bd. III (wie Anm. 6), 323.

44 Seine Option für beweisende Demonstration zeitigt auch über den unmittelbaren Kontext des Religionsgesprächs hinaus Auswirkungen. Cf. Vittorio HÖSLE, Einführung in die Logica nova, in: Raimundus LULLUS, *Logica nova* (wie Anm. 23), IX–XCIV, LXIII: »Da Llull möglichst keinen Satz autoritativ behaupten, sondern alles beweisen möchte, bleibt ihm bei Sätzen mit axiomatischem Charakter nichts anderes übrig als zu versuchen, in deren Negationen Widersprüche aufzuweisen.«

5 Zwischen Pragmatik und Utopie

Dieses Überzeugen soll jedoch nach dem Vorbild Jesu Christi und der Apostel geschehen, »die durch Predigt und Martyrium die Welt bekehrten, und weil der Papst und die Christen sich nicht die Methode ihrer Gründer beim Erobern von Ländern zu Eigen machten, deswegen wolle Gott nicht, dass sie das Heilige Land jenseits des Meeres besäßen.«⁴⁵ Darauf weist im Roman *Blanquerna* der Sultan von Babylon den Papst und die christlichen Könige hin.

In Petitionen an Könige und Päpste macht Lull eine Reihe konkreter Handlungsvorschläge. So ermutigt er Friedrich III. von Sizilien 1312, eine Art Austauschprofessuren einzurichten, »damit gut ausgebildete und mit der arabischen Sprache vertraute Christen nach Tunis gehen, um die Wahrheit des Glaubens aufzuzeigen, und gut geschulte Sarazenen nach Sizilien kommen, um mit christlichen Gelehrten über ihren Glauben zu diskutieren. [...] Und vielleicht wäre so Frieden zwischen Christen und Sarazenen möglich, wenn man dergestalt auf der ganzen Welt verführe, weil die Christen dann nicht auszögen, die Sarazenen zu zerstören und umgekehrt.«⁴⁶ Lulls Hauptanliegen münden in einen dreiteiligen Plan:⁴⁷ Er setzt sich für die Einrichtung von Sprachenklöstern ein, wo künftige Missionare die nötigen Kenntnisse erwerben können, und erwirkt auf dem Konzil von Vienne sogar die Einrichtung von Sprachenlehrstühlen.⁴⁸ Für die eine Christenheit genügt ein einziger Ritterorden, um das Heilige Land zurückzuerobern und den Missionaren Zugang zu muslimischen Territorien zu verschaffen. Lull versucht so, den Kreuzzug als politischem Kalkül unterworfenen Wirtschaftsfaktor möglichst auszuschalten. Doch mit einem gewissen Realismus geht selbst Lull davon aus, dass auch eine nach dem Vorbild Christi und der Apostel gestaltete Mission zu seiner Zeit mitunter militärisch-politische Unterstützung braucht, soll sie nicht zum Scheitern verurteilt sein. Sein drittes Ziel variiert je nach Kontext.

Andererseits scheint sich Lull der Kontrafaktizität seines Einheitsdenkens durchaus bewusst zu sein. Der Kleriker, den er auf dem Weg zum Konzil von Vienne trifft und dem

45 LLULL, *Libre de Blanquerna*, c. 80 (wie Anm. 14), 295: »Dementre que l'apostoli pregava los cardenals, en presència d'ell e dels cardenals un missatge[r] sarraí li presentà una letra de part lo soldà Babilonia. En aquella letra eren escrites moltes paraules, e enfre les altres deia lo soldà al papa com ell se marvellava molt d'ell e de tots los reys e ls prínceps dels crestians com en conquerir la Santa Terra d'ultra mar prenien la manera de lur profeta Mafumet, qui les terres que conqès hac per força d'armes; e car no volien haver la manera de Jesu Christ e dels apostòls qui per preycació e per martire convertien lo mon, e car l'apostoli e ls crestians no havien la manera de lurs començadors en conquerir les terres, per açò Deus no volia que ells posseïssen la Santa Terra d'ultra mar. Aquestes letres aportà lo sarraí al Sant Pare apostoli, e semblants letres aportà als reys e als prínceps dels crestians. Molt fortment cogitaren l'apostoli e ls cardenals en les paraules que'l soldà li hac escrites.«

46 Raimundus LULLUS, *Liber de participatione christianorum et saracenorum*, hg. von Antoni OLIVER/ Michel SENELLART/Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS (ROL XVI/CChr. CM 78), Turnhout 1988, 237-260, 246: »Raimundus [...] proposuit venire ad nobilissimum virtuosissimum dominum Fredericum, regem Trinacriae, ut ipse, cum sit fons devotionis, ordinet cum altissimo et potentissimo rege Tunicii, quod christiani bene litterati et lingua arabica habituati vadant Tuniciam ad ostendendum veritatem de fide, et quod saraceni bene litterati veniant ad regnum Siciliae disputatum cum sapientibus christianis de fide eorum. [...] Et forte per talem modum posset esse pax inter christianos et saracenos, habendo talem modum per universum mundum, non quod christiani vadant ad destruendum saracenos nec saraceni christianos.«

47 Ausführlich dargestellt ist der Plan z. B. in LULLUS, *Disputatio Raimundi Christiani et Hamar Saraceni*, lib. III (wie Anm. 13), 263f. »Tria supra dicta sunt haec, videlicet quod dominus Papa et reuerendi cardinales facerent in perpetuum quattuor aut quinque monasteria, in quibus religiosi et saeculare litterati et deuoti, et feruentis mori propter Deum addicerent idiomata infidelium. Et deinde irent ad praedicandum euangelia per uniuersum mundum, ut praeceptum | est. Secundum est, quod de omnibus militibus religiosis, | scilicet de ordine Templi, Hospitalis et Hospitalis alammannorum et Vclesium et Calatrauae atque Sepulcri fieret alius ordo, alio nomine nuncupatus. Et quod continue et semper starent in frontaria contra Saracenos. Et quod irent primo in Granatam, in qua est fundamentum lapideum, eo quia prope est; et magnus | thesaurus Saracenorum acquireretur. Et deinde irent in | Barbariam, nam ipsa similiter prope est. Et deinceps successiue acqui | reretur Terra

er ebenfalls seinen dreiteiligen Plan erläutert, bezeichnet ihn als »vir phantasticus«, sogar »phantasticissimus«. ⁴⁹ Mitunter entsteht der Eindruck, Lull habe einen Horror vor »discordia« bzw. leide an einer Obsession mit Einheitsprinzipien: So wählt er z. B. das Gebet des *Gloria* als einendes Strukturprinzip für die Kurienreform seines Papstes Blanquerna.

Andererseits lässt Lulls Hinwendung zur Mystik ein weites Einheitsdenken mit letztlich eschatologischer Prägung vermuten, in dem nicht alles aufrechenbar ist und die Grenzen zugunsten einer größeren Einheit verschwimmen. Ibn al-Arabi (1165-1240), ein muslimischer Mystiker aus Murcia, schrieb von sich: »Es gab eine Zeit, da ich es meinem Genossen verübelte, wenn seine Religion der meinigen nicht nahe war. Jetzt aber nimmt mein Herz jegliche Form auf; es ist ein Weideplatz für Gazellen, ein Kloster für Mönche, ein Tempel für Götzenbilder und eine Kaaba für den Pilger, die Tafeln der Thora und das heilige Buch des Koran. Die Liebe allein ist meine Religion, und wohin ihre Reittiere sich auch immer wenden, so ist sie meine Religion und mein Glaube.« ⁵⁰ Ob Lull um der Einheit willen je so weit gegangen wäre?

Zusammenfassung

Ramon Lull ist vom Einheitsgedanken fasziniert, mitunter geradezu besessen. Sein theozentrisches Einheitsdenken bewegt sich zwischen Pragmatik und Utopie: Ein Gott, den es auf rechte Weise zu loben und zu ehren gilt; eine Menschheit, für die Einheit besser ist als Zwietracht, die einer universal gültigen Logik verpflichtet ist, welche vernünftigerweise zu einer einzigen, wahren Religion, dem Christentum, führt, das sich aus Gründen der Glaubwürdigkeit auf nur eine, die katholische, Konfession und einen Papst beschränken sollte. Aber Theozentrik, christlich gefasst, verweist auf die Dreieinheit Gottes und ist nicht monolithisch, sondern auf eine Umfassendheit der Einheit angelegt, eine Dimension, die Lull durch seine Affinität zur Mystik kennen lernt.

sancta. Sed non uadant primo in Syriam, in qua fundamentum est arenosum et labile, et circa ruinam, et longe et per infideles circuitum. Tertium est, uidelicet quod dominus Papa et reuerendi cardinales darent decimam totius ecclesiae ad passagium, quousque Terra sancta fuisset adquisita; quam dant regibus christianis. Quae quidem decima orta et data est a laborantibus, ut per ipsam ecclesia honoretur, sustentetur et ad Dei honorem fide multiplicetur. Sed reges deducunt eam ad terrena; quod malum est. «

48 Cf. Berthold ALTANER, Raymundus Lullus und der Sprachenkanon (can. 11) des Konzils von Vienne, in: *Historisches Jahrbuch* 53 (1933) 190-219.

49 Raimundus LULLUS, *Phantasticus seu Disputatio Petri et Raimundi*, hg. von Antoni OLIVER/Michel SENELLART/Fernando DOMÍNGUEZ (ROL XVI/CChr. CM 78), Turnhout 1988, 1-30, 14: »Accidit duos homines, ad generale Concilium euntes, sibi inuicem obuiasse, quorum unus erat clericus et alter erat laicus. Clericus uero nomen suum a laico petiit; respondit laicus: Raimundus Lullus. Ait clericus: Raimunde, diu de te audiui, quod magnus sis phantasticus. Age, dic mihi, quid in hoc generale Concilio aduenis imperaturus. Ait Raimundus: Tria intendo. Primum: Vt dominus papa et reuerendi cardinales studia, in quibus uaria discantur idiomata, statuere uelint, ut postmodum auditores, per omnia mundi climata proficiscentes, sancta Dei euangelia, sicut praeceptum est, praedicent, utque talis ordinatio eousque, dum omnes infideles ad christianorum ritum peruenerint, perduret. Secundum: Vt dominus papa et reuerendi cardinales unum consti-

tuant generalem ordinem, omnes religiosos continentem milites, qui omnes ultra mare maneant, quousque Terra sancta christianis fuerit restituta, illic impugnantes infideles. Tertium: Vt papa suique cardinales uelint ordinare Auerrois errores Parisii seminari penitus extirpari, cum per eos plurima mala nostra sanctissima patiat fides. Mox uero clericus, ut haec uerba audiuit, risum profudit uehementer. Credebam, inquit, Raimunde, te phantasticum esse. Modo uero per haec tua uerba cognosco te non modo phantasticum, sed esse phantasticissimum. «

50 Zitiert nach Gustav MENSCHING, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, neu hg. von Udo TWORUSCHKA, Weimar/Jena 1996, 103.

Abstract

Ramon Lull was fascinated, and occasionally virtually obsessed by the idea of unity. His theocentric thinking about unity moved between pragmatism and utopia: one God who should be properly praised and revered; one humanity for which unity is better than discord and which is bound by a universally valid logic that leads in a reasonable way to one, single, true religion, Christianity, which, for reasons of credibility, should limit itself to only one denomination, Catholicism, and one pope. Theocentricity, however, when understood in a Christian way, refers to God's triunity and is not monolithic, but structured instead for a universality of unity, a dimension which Lull came to know through his affinity with mysticism.

Sumario

Ramón Lull estaba fascinado e incluso obcecado por la idea de la unidad. Su pensamiento teocéntrico unitario se mueve entre el pragmatismo y la utopía: un Dios, al que hay que alabar y honrar de manera correcta; una humanidad, para la que la unidad es mejor que la discordia, y que está obligada a seguir una lógica universal, que de forma racional conduce al cristianismo como única religión verdadera. Por razones de credibilidad, éste debería limitarse a la confesión católica y a un Papa. Pero el teocentrismo para el cristianismo significa la trinidad de Dios y no es monolítico, sino que conduce a una unidad universal, una dimensión que Lull conoce por su afinidad a la mística.

Die Einheit der Religionen nach Nikolaus von Kues

von Walter Andreas Euler

1 Der Kontext der Schrift *De pace fidei*

Die Schrift *De pace fidei* – Der Friede im Glauben, auf die ich mich im Folgenden konzentrieren werde, wurde von Nikolaus von Kues im September 1453 in Brixen verfasst. Ihr Autor befand sich zu diesem Zeitpunkt auf dem Höhepunkt seiner atemberaubenden Laufbahn.¹ 1401 in dem Ort Kues als Sohn des wohlhabenden Kaufmannes und Reeders Henne Cryfftz (= Johann Krebs) geboren,² machte Nikolaus nach Universitätsstudien, zunächst im kirchlichen Recht, später auch in Philosophie und Theologie in Heidelberg, Padua und Köln schnell Karriere als Jurist und Diplomat im kirchlichen Dienst. An den großen Konflikten und Entscheidungen seiner Zeit (die Auseinandersetzungen um das Konzil von Basel, die Union mit der Ostkirche und die Anerkennung von Papst Eugen IV. im deutschen Reich) war er unmittelbar beteiligt. Er wurde 1448, nach dem definitiven Sieg der Papstpartei über diejenige der Konziliaristen, von Papst Nikolaus V. zum Kardinal ernannt, als Dank dafür, dass er in den Jahren davor maßgeblich dazu beigetragen hatte, der Position des Papstes gegen die Opposition des Baseler Konzils im Deutschen Reich zum Durchbruch zu verhelfen. Man nannte ihn nicht ohne Grund den »Herkules der Eugenianer«, d. h. den entschiedensten Verfechter der Interessen von Papst Eugen IV., dem Vorgänger von Nikolaus V., der 1447 starb.³ 1450 wurde Nikolaus von Kues zum Fürstbischof von Brixen ernannt, aber in sein Bistum kam er erst am Karfreitag 1452 nach dem Ende der großen Legationsreise durch das Deutsche Reich (die heutigen Beneluxstaaten eingeschlossen). Cusanus gehörte zu diesem Zeitpunkt schon längst »in die erste Reihe der europäischen Politiker«, wie der Historiker Erich Meuthen feststellt.⁴

1 Zu Leben und Werk des Nikolaus von Kues vgl. u. a. Erich MEUTHEN, *Nikolaus von Kues (1401-1464)*. Skizze einer Biographie, Münster 1992; Meuthen ist zusammen mit Hermann J. HALLAUER der Herausgeber der *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues* (= AC), die bis zum März 1452 veröffentlicht sind und alle erhaltenen Dokumente zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues enthalten. Auf der Homepage des »Cusanus-Portals« findet man eine Einführung zu Leben und Werk des Nikolaus von Kues in Verbindung mit einem Werkverzeichnis und einer umfangreichen Bibliographie. Auch der Text der Heidelberger Ausgabe der Werke des Nikolaus von Kues (Nicolai de Cusa, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* [= h]) ist dort ohne die Apparate zugänglich.

2 Auf den Namen der Familie verweist der Krebs im Kardinalswappen des Nikolaus von Kues. Cusanus' Eltern waren zwar recht wohlhabend, aber er war bürgerlicher Herkunft. Es ist deshalb erstaunlich, dass Cusanus in seiner späteren Laufbahn in Bereiche vordringen konnte, die eigentlich dem hohen Adel vorbehalten waren. Er hat von seinem Vater einen ausgeprägten Sinn für die Bedeutung des Geldes und der Ökonomie gelernt und war selbst ein ausgezeichnete Verwalter der ihm übertragenen Güter. Das von ihm und seinen Geschwistern gestiftete St. Nikolaus Hospital in Kues (auch Cusanus-Stift genannt) existiert immer noch und erfüllt als Altenheim unverändert seinen Stiftungszweck.

3 Der Titel »Hercules omnium Eugenianorum« stammt von Enea Silvio Piccolomini, welcher Nikolaus von Kues im selben Text zum ersten Mal als »Cusanus« bezeichnet (AC I, 2; Nr. 427a). Der ironisch gemeinte Titel: »Herkules aller Eugenianer« trifft sich mit Nikolaus' Selbsteinschätzung, der in der *Apologia doctae ignorantiae* schreibt, niemand habe mit solchem Feuereifer (*ferventia*) der Partei der Baseler Konziliaristen widerstanden wie er (h II², Nr. 6).

4 MEUTHEN, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 1), 77.

Der Anlass für die Abfassung der Schrift über den Frieden im Glauben ist bekannt und wird von Cusanus selbst im Vorwort zu seinem Werk genannt: Die Eroberung Konstantinopels durch die Türken am 29. Mai 1453.⁵ Unter diesem Ereignis litten die Byzantiner natürlich am allermeisten und am konkretesten. Das definitive Ende des oströmischen Kaisertums, 1123 Jahre und 18 Tage nach Erhebung der Stadt Byzanz zur Kaiserresidenz (dies war am 11. Mai 330 geschehen) unter Konstantin dem Großen, nach dem sie auch benannt wurde, war für sie die Katastrophe schlechthin, wenn man so will: ein kleiner Weltuntergang mit immensen geschichtlichen Konsequenzen, die uns heute noch beschäftigen.⁶ Sie nannten Konstantinopel stolz das »Neue Rom«⁷ oder einfach die »Stadt«.

Aber auch die Lateiner ließ der Untergang der Stadt Konstantinopel alles andere als unberührt, wobei sich mit der lateinischen Trauer über den Fall der Kaiserstadt oftmals Schuldgefühle, aber auch Wut und Verärgerung verbanden – beides konnte durchaus subkutan miteinander verflochten sein. Schuldgefühle deshalb, weil viele im Westen, wahrscheinlich auch der prominente Kirchenpolitiker Nikolaus von Kues, wussten oder zumindest ahnten, dass sie mehr für den Erhalt des byzantinischen Reiches hätten unternehmen können. Aber auch Wut, Verärgerung und zwar über die verstockten Griechen, die alle Avancen der Lateiner in Hinblick auf eine Kirchenunion unter dem Primat des Papstes, selbst nach deren feierlicher Verkündigung im Dom zu Florenz, hintertrieben haben und trotzig darauf beharrten, das wahre Christentum zu besitzen, während die Lateiner als Häretiker betrachtet wurden. Sie hätten, so schreibt z. B. Nikolaus von Kues in Predigt CCXL vom 24. August 1456, die Einheit nur *delusorie*, dem Anschein nach, angenommen, die Lateiner »getäuscht«, weil sie sich von der Union ein *temporale commodum*, einen politischen Vorteil, versprochen und diejenigen unter ihnen, die es damit ernst meinten, obendrein noch als Häretiker denunziert.⁸ Das Verhalten der Griechen hat Cusanus, der so sehr an die Union glaubte, maßlos enttäuscht.⁹

Der Fall von Konstantinopel löste im Westen aber nicht nur Trauer, sondern auch eine sehr konkrete Angst vor den Türken aus. Noch weitaus größere Ängste als sie seit den Ereignissen des 11. September 2001 die westliche Welt erfasst haben, rief der Sieg der Türken über die Byzantiner hervor. Wenn das »Neue Rom« von den Muslimen erobert werden kann, dann können irgendwann auch das alte Rom oder Städte wie Wien von ihnen überfallen werden, vielleicht sogar das abgelegene Brixen in Südtirol. Der »Türke«, so Cusanus in der genannten Predigt CCXL, »hat sich vorgenommen, seinen Sieg auch auf das alte Rom und bis an die Grenzen der Christenheit auszudehnen«.¹⁰ Nach dem Fall Konstantinopels wurden die Türken im Abendland geradezu zu einem Synonym für Barberei, Unkultur und Primitivität; ein Synonym für alles, was nicht europäisch ist.¹¹

5 Roger CROWLEY, *Konstantinopel 1453*. Die letzte Schlacht, Stuttgart 2008.

6 Die Eroberung Konstantinopels gehört zu den Lieblingsthemen der türkischen Prediger in deutschen Moscheen; Vgl. Heinz THEISEN, Koexistenz der Religionen. Die Grenzen der Interkulturalität erfordern ein neues Konzept, in: *Merkur* 65 (2011) 491 mit Verweis auf Rauf CEYLAN, *Die Prediger des Islam*. Imame – Wer sie sind und was sie wirklich wollen, Freiburg i. Br. 2010.

7 Auch Cusanus verwendet diese Formel und zwar im Kontext von Sermo CCXL; h XIX, Nr. 3, Z. 2-3: »illam magnam novam Romam civitatem Constantinopolitanam«.

8 h XIX, Nr. 3.

9 Das gesamte Verhalten von Cusanus nach seinem Wechsel zur Papstpartei bestätigt die Auffassung des Kirchenhistorikers August LEIDL, dass »die Union von West- und Ostkirche [...] für Cusanus das entscheidende Motiv seines »Frontwechsels« bildete (*Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien*. Von Konstanz bis Florenz, Paderborn 1966, 88). Dies erklärt zugleich seine Verbitterung in Bezug auf

die Byzantiner, nachdem offensichtlich wurde, dass diese mehrheitlich die Union mit den Lateinern abgelehnt haben.

10 h XIX, Nr. 4.

11 »After the events of 1453, most humanists came to call the Turks »barbarians« and many saw them as a threat to high culture. [...] From Bruni's time on, fifteenth-century humanists tended to view and describe the Turks in classical terms as »new barbarians«. So common did the term become in the years after the fall of Constantinople that »barbarians« became a cognomen for »Turk«.« (Nancy Bisaha, »New Barbarian« or Worthy Adversary? Humanist

Durch einen Brief von Enea Silvio Piccolomini¹² und andere Nachrichten¹³ gelangten die Schockwellen innerhalb weniger Wochen zum Fürstbischof von Brixen, der zu den wenigen Lateinern gehörte, die die Stadt Konstantinopel nicht nur vom Hören-Sagen, sondern vom persönlichen Augenschein her kannten. Das berichtet Cusanus in der Einleitung zu seinem Werk *De pace fidei*: »Bei der Eroberung Konstantinopels ließ kürzlich der Sultan (*rex*) der Türken die schlimmsten Grausamkeiten geschehen. Auf die Kunde davon entbrannte ein Mann, der jene Stätten aus eigener Anschauung kannte, zu einem solchen Eifer für Gott (*zelo Dei*), daß er den Erschaffer des Alls unter inständigen Seufzern darum bat, Er möge in seiner Güte (*pietas*) doch der Verfolgung Einhalt gebieten, die da wegen der Religionsverschiedenheiten im Ritus (*ob diversum ritum religionum*) so außerordentlich wüte. Da tat sich dem davon Ergriffenen (*zeloso*) nach einigen Tagen – vielleicht weil er unaufhörlich darüber grübelte – eine Schau (*visio*) auf, der er dies entnahm: In einem kleineren Kreis von solchen Weisen (*paucorum sapientum*), die aus eigener Erfahrung mit den Verschiedenheiten, wie sie zwischen den Religionen über den Erdkreis hin herrschen, vertraut sind, ließe sich auch eine irgendwie realisierbare Übereinstimmung (*facilem quandam concordantiam*) finden, und so wäre im Religiösen ein ewiger Friede auf angemessenen und ehrlichen Wegen erreichbar. Diese Schau hat er, so gut sein Gedächtnis sie vergegenwärtigte, wie folgt, dargestellt, damit sie zur Kenntnis derer gelange, die über so hohe Dinge zu entscheiden haben (*qui hiis maximis praesunt*).«¹⁴

Einige Aspekte dieses einleitenden Textes verdienen eine etwas eingehendere Betrachtung: Nach der Mitteilung des Faktums der Eroberung der Stadt durch den Sultan, weist Cusanus, von sich selbst eigenartigerweise in der dritten Person sprechend, ausdrücklich darauf hin, dass er Konstantinopel »aus eigener Anschauung« kenne. Nun, er tut das gewiss nicht (nur), um sich damit in einer Zeit als Fernreisender zu rühmen, in der die meisten Menschen kaum je in die nächste Stadt gekommen sind. Er, Nikolaus von Kues, war 1437 mit einer päpstlichen Delegation in Konstantinopel gewesen und er weiß deshalb, was durch den *rex turcorum*, Sultan Mehmed II., zerstört worden ist. Anders gesagt: er weiß aus eigener Erfahrung, was auf dem Spiel steht und gibt dadurch den folgenden Ausführungen ein besonderes Gewicht.

Die Bitte, die im Text folgt, klingt doch vor dem Hintergrund der historischen Ereignisse recht blass und leisetretend: Gott möge der Verfolgung Einhalt gebieten, die wegen der Religionsverschiedenheiten, *ob diversum ritum religionum*, so außerordentlich weit verbreitet sei. Von einem Kardinal des 15. Jahrhunderts (und, wenn nötig, auch von einem des 21.) darf man doch erwarten, dass er »Ross und Reiter« nennt und seine Bittgebete mit

Constructs of the Ottoman Turks in Fifteenth-Century Italy, in: David R. BLANKS/Michael FRASSETTO [Hg.], *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*. Perception of Other, Hampshire/London 1999, 193).

¹² Vgl. Enea Silvio PICCOLOMINI – Papst Pius II., *Ausgewählte Texte aus seinen Schriften*, hg. v. Berte WIDMER, Basel/Stuttgart 1960, 447–451.

¹³ Vgl. Erich MEUTHEN, Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (= MFCG) 16 (1984) 35–60.

¹⁴ Zit. n. Nikolaus VON KUES, *De pace fidei* – Der Friede im Glauben, Rudolf HAUBST (dt. Übersetzung), Trier 2003, 7. Die in der Übersetzung von Haubst in Klammern angeführten lateinischen Begriffe und Wendungen werden beibehalten, da sie das Verständnis des Textes erleichtern. Die zitierte Stelle lautet im Original: »Fuit ex hiis, quae apud Constantinopolim proxime saevissime acta per Turcorum regem divulgabantur, quidam vir zelo Dei accensus, qui loca illarum regionum aliquando viderat, ut pluribus gemitibus oraret omnium creatorem quod persecutionem, quae ob diversum ritum religionum plus solito saevit, sua pietate moderaretur.

Accidit ut post dies aliquot, forte ex diuturna continuata meditatione, visio quaedam eidem zeloso manifestaretur, ex qua elicit quod paucorum sapientum omnium talium diversitatum quae in religionibus per orbem observantur peritia pollentium unam posse facilem quandam concordantiam reperiri, ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci medio constitui. Unde, ut haec visio ad notitiam eorum qui hiis maximis praesunt aliquando deveniret, eam quantum memoria praesentabat, plane subter conscripsit.« (Kap.1; v HII, S.3, Z.3–S.4, Z.7).

entsprechender Deutlichkeit formuliert: Gott möge den muslimischen Türken Einhalt gebieten, sie für ihre Verbrechen an den armen byzantinischen Christen mit aller Macht mit seiner Rute strafen, die in gewisser Weise zwar selbst schuld an ihrem Schicksal sind, also auch eine gewisse Züchtigung verdient haben, da sie ja schändlicherweise die Union mit den Lateinern gebrochen haben, aber ihre Schuld wiegt doch weitaus geringer als die der Türken. Genau dies tut Cusanus in der bereits erwähnten Predigt CCXL aus dem Jahr 1456.¹⁵

Die Einleitung von *De pace fidei* zeigt den Religionstheoretiker, der zu dem Schluss kommt, dass die von den Türken ausgehenden Gräueltaten letztlich nur ein Beispiel für religiös motivierte Gewaltanwendung darstellen, die sich auch in anderen Religionen, das Christentum eingeschlossen, beobachten lässt. Überall besteht Cusanus zufolge die Gefahr eines irrationalen, Gewohnheit mit Wahrheit verwechselnden Religionsverständnisses, das zu Fanatismus, Hass und Gewalt führt, wie es im ersten Kapitel der Schrift heißt.¹⁶

Dass Nikolaus in der Einleitung zu *De pace fidei* keine antiislamischen Töne anschlägt oder gar einen intellektuellen Kreuzzugsplan ankündigt, hat einen einfachen Grund. Der Islam, die Religion derjenigen, die Konstantinopel überfallen und erobert haben, soll in jene umfassende Religionenkonkordanz integriert werden, die der Kardinal nach tagelangem Grübeln »geschaut«, d. h. als der Vernunft entsprechend erkannt habe. Schon die Argumentation im ersten Abschnitt ist also aufschlussreich mit Blick auf die Konzeption des gesamten Werkes. Die weiteren Ausführungen bestätigen den ersten Eindruck. Sie machen deutlich, dass selbst der Islam nicht hoffnungslos verdorben, antichristlich und teuflisch ist, sondern einen wahren, »kryptochristlichen« Kern besitzt, der allerdings erst mühsam frei gelegt werden muss. Man könnte das Programm auch so umschreiben: *Inklusion statt Exklusion*, Einbeziehung der Religionen statt Ausgrenzung – diesen Ansatz verfolgt Cusanus in seiner Schrift über den Frieden im Glauben absolut konsequent.

Es handelt sich dabei allerdings um ein Gedankenspiel *in caelo rationis*, im Verstandeshimmel, wie es am Schluss von *De pace fidei* heißt, nicht um ein Programm, das der Kardinal öffentlich vertreten hätte.¹⁷ Die Gedanken der Schrift finden nicht den geringsten Widerhall in den Predigten, die Nikolaus im Herbst 1453 in Brixen gehalten hat, er hat sie auch nicht in Form eines Memorandums an seinen Freund und Förderer Papst Nikolaus V. gesandt. Der von mir verwandte Begriff des Gedankenspiels ist aber keineswegs abwertend gemeint, es geht nicht darum, die Schrift als eine Art »Sudoku« für Religionstheoretiker zu denunzieren. Cusanus hat das Werk *De pace fidei* ohne Zweifel als sein legitimes geistiges Kind ansieht. In dem Brief an Johannes von Segovia vom 29. Dezember 1454 bezieht er sich auf das Werk.¹⁸

Anstelle von Gedankenspiel könnte man auch von dem kühnen Versuch einer intellektuellen Bewältigung des Problems der Religionenvielheit und der damit möglicherweise

15 Vgl. h XIX, Nr. 4-5.

16 h VII, S. 6, Z. 4-8.

17 Kap. 19, h VII, S. 62, Z. 19.

18 h VII, S. 97, Z. 2.

19 Kap. 1; h VII, S. 7, Z. 10-11: »et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate«.

20 Vgl. dazu Walter Andreas EULER, Nikolaus von Kues als Wegbereiter des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen, in: *MFCG* 28 (2003) 211-231.

21 Vgl. Hans-Rolf WEBER, Das Judendekret des Nikolaus von Kues, in: Landkreis Bernkastel-Wittlich (Hg.), *Jahrbuch 2003*, 83-92.

22 Der Begriff *manuductio* findet sich im zweiten Buch der *Cribratio Alkorani* in den Überschriften zu den Kapiteln 5-7 und 10, in denen verschiedene Aspekte der Trinitätstheologie behandelt werden.

23 Es ist klar, dass es sich dabei nicht um ein Gespräch unter Gleichen handelt. Der göttliche Logos, Petrus und Paulus kennen die Wahrheit, die sie den dafür empfänglichen Weisen der Religionen und Völker entschlüsseln.

24 Kap. 9; h VII, S. 26, Z. 5-7: »Nam propheta quidem nobis ipsam quam breviter aperiens aiebat Deum interrogasse, quomodo ipse qui aliis fecunditatem generationis tribuit sterilis esse posset.« Jes 66,9 lautet gemäß der Vulgata: »Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam, dicit Dominus. Si ego, qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero, ait Dominus Deus tuus.« (Zit. n. h VII, Quellenapparat zu S. 26 zu Z. 5-8).

verbundenen politischen Dominanz fremder, nichtchristlicher Positionen auf einer relativ abstrakten Ebene sprechen. Problematisch scheint es mir aber zu sein, die Schrift über den Frieden des Glaubens als ein Manifest für interreligiöse Toleranz zu deuten. Warum? Es geht Cusanus nicht in erster Linie darum zu begründen, dass und wie die Anhänger verschiedener Religionen friedlich neben- und miteinander in einer Stadt oder einer Region leben können, sondern dass die verschiedenen Religionen einen gemeinsamen Kern haben, der sich in unterschiedlichen äußeren Formen präsentiert.

Das bedeutet letztlich die berühmte Formel *una religio in rituum varietate* – »eine Religion in der Vielfalt der Riten«, die in den ersten drei Kapiteln thesenartig vorgestellt¹⁹ und im weiteren Verlauf in Form eines Dialoges mit wechselnden Gesprächspartnern mit konkreten, in der Essenz durchwegs christlichen Inhalten gefüllt wird.²⁰ Erst in einem weiteren Gedankenschritt, den Cusanus selbst nicht vollzogen hat, nach meinem Eindruck auch nicht vollziehen wollte (man denke nur an seine Bemühungen während der großen Legationsreise, den Einfluss der Juden im Wirtschaftsleben zurückzudrängen und dem Ideal eines geschlossenen christlichen Abendlandes Geltung zu verschaffen!²¹), vielleicht in seiner Zeit gar nicht vollziehen konnte, könnten seine Überlegungen in ein Konzept für praktische interreligiöse Toleranz überführt werden.

2 Inklusion statt Exklusion:

Die religionstheologische Konzeption von *De pace fidei* – dargestellt anhand der Einstellung zum Islam

Damit komme ich zum zweiten Teil meiner Überlegungen, in dem ich darlegen möchte, wie die Inklusion, die Einbeziehung der nichtchristlichen Religionen in das Konzept von *De pace fidei* im Einzelnen vor sich geht. Dies lässt sich am besten anhand der Einstellung zum Islam in der genannten Schrift zeigen. Die Aufgabe wird dadurch erleichtert, dass Cusanus selbst die Muslime immer wieder ins Spiel bringt. Er nennt sie einfach »die Araber« – lat. *arabes*. Immer wenn dieses Stichwort fällt, rekurriert Nikolaus auf typisch islamische Auffassungen, die er mit seinen christlichen, dem Fundament der *una religio*, der einen wahren Religion, in Beziehung setzen will. Cusanus argumentiert mäeutisch-manuduktorisch. Mäeutik, das ist die »Hebammenkunst«, die Sokrates in den platonischen Dialogen zugeschrieben wird, der seine Gesprächspartner Schritt für Schritt für die philosophische Erkenntnis öffnet. *Manuductio*, »Handleitung« ist ein Begriff, den Nikolaus von Kues in der Schrift *Cribratio Alkorani* verwendet.²² Die Nichtchristen, hier: die Muslime sollen an die Hand genommen werden, um den christlichen Glauben verstehen zu lernen. Schauen wir uns das von Cusanus gewählte Verfahren im Einzelnen mit Blick auf vier zentrale Themen der Auseinandersetzung mit dem Islam an:

2.1 Zur Frage der göttlichen Trinität:

Im Kapitel 9 legt Cusanus dem »Juden« – in *De pace fidei* sprechen das göttliche Wort (bis Kapitel 10), dann Petrus (bis Kapitel 15) und schließlich Paulus mit 17 weisen Männern, die die Cusanus bekannten Religionen und Völker repräsentieren²³ – eine Anspielung an Jes 66,9 in den Mund. In diesem Bibelvers heißt es der Vulgata entsprechend: »Soll ich, der ich anderen Fruchtbarkeit gewähre, selbst nicht gebären?, spricht der Herr. Werde ich, der ich den anderen Nachkommenschaft schenke, selbst unfruchtbar sein?, spricht der Herr, dein Gott.«²⁴ Cusanus macht damit deutlich, dass zum Wesen Gottes die Fruchtbarkeit

gehört. Das Vollkommene, das Göttliche bleibt nicht in sich, es ist nicht steril, sondern es bringt anderes hervor und teilt sich bereits mit Notwendigkeit auf der Ebene seines Wesens mit, eben weil Gott – auch nach Auffassung des Korans²⁵ – Geist, Vernunft und Wille, d. h. christlich verstanden Liebe ist. Da Gott als Geist um sich weiß, erzeugt er aus sich den Begriff bzw. das Wort seiner selbst und aus der Verbindung von beidem folgt der Wille, der sich als bewusster aus der Selbsterkenntnis ergibt. Diese Einsicht wird, so Nikolaus von Kues, durch die christliche Lehre von der göttlichen Trinität adäquat erfasst, welche zugleich das Prinzip der Einheit Gottes wahr, ja dieses letztlich allein konsequent zu Ende denkt. Die Kritik der Muslime und Juden am trinitarischen Dogma bezeichnet Cusanus als reines Missverständnis. Der Begriff der göttlichen Trinität wird von Juden und Muslimen als Trithismus, Dreigötterglaube, und damit als eine Variante des Polytheismus missdeutet.²⁶ In der Sache würden Christen, Juden und Muslime übereinstimmen, weil alle drei Religionen den einen Gott als schöpferische Kraft verstehen. Der Streit ist also ein müßiger über Begriffe, die unterschiedliche Assoziationen auslösen würden. Genau genommen glauben die Juden und Muslime bereits an die Trinität, ohne es allerdings zu wissen.

Die Inklusion des Islams und des Judentums in Bezug auf den Trinitätsgedanken hat Nikolaus von Kues immer als unproblematisch betrachtet. Dem Kenner der christlichen Theologiegeschichte fällt auf, dass sich der Kardinal nur wenig um die subtilen Unterscheidungen der dogmatischen Trinitätslehre kümmert. Dahinter steht keineswegs nur die taktische Absicht, den Juden und Muslimen die christliche Lehre so »schmackhaft« und »leicht verdaulich« wie möglich zu präsentieren. Auch in anderen Kontexten verliert sich Cusanus nur selten in den dogmatischen Details der überlieferten Trinitätsdoktrin.²⁷

2.2 Bei der Frage der hypostatischen Union von Gott und Mensch in der Person Christi

(Kapitel 11-13) geht es Nikolaus von Kues zufolge nicht nur darum, Missverständnisse in Bezug auf den Begriffsgebrauch aufzuklären, wie dies bei der Trinitätsproblematik der Fall war. In diesem Punkt muss er doch etwas tiefer graben, um im Koran selbst auf ein christliches Fundament zu stoßen. Diesen »kryptochristlichen« Anknüpfungspunkt bilden die wertschätzenden Aussagen des Korans über Jesus, den islamischen Propheten. In seiner lateinischen Koranübersetzung fand Nikolaus von Kues folgende Aussagen über Jesus: Dieser sei von der Jungfrau Maria geboren worden (Sure 3,47 und 19,20), er könne spektakuläre Wunder wirken, z. B. Tote auferwecken und aus Lehm Vögel machen (Sure

25 Cusanus bezieht sich u. a. auf Sure 4,171. Dort heißt es in der Übersetzung von Rudi Paret: »Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm.« Dieser Text sagt eindeutig, dass Gott »Wort und Geist« und zwar in der Person des »Propheten« Jesus habe; *Der Koran*. Übersetzt von Rudi Paret, Stuttgart u. a. 1983.

26 Kap. 9; h VII, S. 28, Z. 1-4: »Modo autem quo negant Arabes et Iudaei trinitatem, certe ab omnibus negari debet; sed modo quo veritas trinitatis supra explicatur, ab omnibus de necessitate amplectetur.«

27 Vgl. dazu die grundlegende Monographie von Rudolf HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952 sowie Jasper HOPKINS, Verständnis und Bedeutung des dreieinen Gottes bei Nikolaus von Kues, in: *MFCG* 28 (2003) 135-164.

28 Kap. 13; h VII, S. 40, Z. 15-16:

»facies omnium gentium et altissimus«.

29 Vgl. dazu die Adnotatio 24 in h VII, S. 80.

30 Vgl. u. a. Claus SCHEDL, *Muhammad und Jesus*. Die christologisch relevanten Texte des Korans, Wien 1978.

31 Vgl. dazu ausführlich Rudolf HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, 143-172.

32 Vgl. h VII, S. 38, Z. 9-20.

33 Vgl. Kap. 12; h VII, S. 39, Z. 2.

34 h VII, S. 39, Z. 12-15: »Habent in suis scripturis de Christo illa omnia; sed litteralem sensum sequentes intelligere nolunt. Haec tamen Iudaeorum resistentia non impedit concordiam. Pauci enim sunt et turbare universum mundum armis non poterunt.«

35 Vgl. Anm. 25.

3,49 und 5,110), er sei der Messias, das Wort sowie der Geist Gottes (u. a. Sure 4,171) und schließlich das Antlitz aller Völker sowie der Höchste in dieser Welt.²⁸ Mit Ausnahme der letzten beiden Prädikate: »Antlitz der Völker und der Höchste in dieser Welt«, welche auf Fehler in der von Cusanus benutzten Koranübersetzung beruhen,²⁹ sind die anderen Aussagen authentisch; sie lassen sich im Koran nachweisen, sind allerdings nicht durchgängig im Sinne der christlichen Tradition zu verstehen.³⁰

Nikolaus von Kues betrachtet die genannten Feststellungen in Bezug auf Jesus als Maximalaussagen, die den Nazarener über das menschliche Maß hinausheben würden. Diesen Ansatz hat Cusanus im dritten Buch seines ersten philosophisch-theologischen Hauptwerks *De docta ignorantia* von 1440 breit entfaltet. In den ersten drei Kapiteln entwickelt Nikolaus spekulativ-hypothetisch den Gedanken, dass das absolut größte Individuum einer Art die Grenzen seiner Art mit Notwendigkeit überschreitet. Bezogen auf den Menschen, das höchste Geschöpf, bedeutet dies: Der »höchste« Mensch ist mehr als »nur« Mensch, er ist zugleich Gott. Bereits in *De docta ignorantia* dient diese Überlegung dazu, den Gedanken der hypostatischen Union in Christus ohne Rekurs auf die Autorität der Hl. Schrift plausibel zu machen.³¹ In *De pace fidei* überträgt er ihn auf die Auseinandersetzung mit dem Islam und zwar in folgender Weise: Wenn der Koran »maximale« Aussagen über Jesus von Nazareth macht, dann implizieren diese Aussagen zugleich, dass Jesus mehr war als ein Heiliger, ein besonders von Gott begnadeter Mensch, sondern dass er Anteil an der göttlichen Natur haben muss (um das von Cusanus vielfach und auch im 12. Kapitel von *De pace fidei* herangezogene Bild aufzugreifen: das »Eisen« der menschlichen Natur wird in seiner Person dauerhaft vom göttlichen »Magnetstein« nach oben gezogen³²), d. h. als Sohn Gottes im christlichen Verständnis bezeichnet werden kann.

Der Kardinal sagt nicht, der Koran lehre die hypostatische Union in der Person Jesu, sondern dass die Muslime *facilius*, d. h. leichter als andere Nichtchristen, zum christologischen Glauben geführt werden könnten,³³ eben weil der Koran hierfür klare Anknüpfungspunkte nach Cusanus' Auffassung liefert, die allerdings von den Muslimen bisher nicht hinreichend beachtet wurden. Er besitzt den passenden hermeneutischen Schlüssel zur Decodierung des Korans und nimmt zugleich die Befürchtung der Muslime ernst, die Behauptung der Gottessohnschaft Christi stelle die Einheit Gottes in Frage.

Der Schluss von Kapitel 12 zeigt, dass Cusanus Islam und Judentum in Hinblick auf die christologische Problematik vollkommen verschieden einschätzt. Der Inklusion des Islams steht die schroff formulierte Exklusion des Judentums gegenüber. Die Juden gelten dem Kardinal mit Blick auf die Frage der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als hoffnungslos verstockt. Deshalb bleibt nur der Trost, dass die Minderheitensituation der Juden es ihnen nicht erlaube, eine Einigung in dieser Frage zu hintertreiben.³⁴

2.3 Das 14. Kapitel von *De pace fidei* befasst sich mit dem Kreuzestod Christi.

Cusanus wusste aus seiner lateinischen Koranübersetzung, dass der Koran das Faktum der Kreuzigung Christi ohne wenn und aber leugnet. Die entsprechende Passage lässt ohne Zweifel eine antijüdische Tendenz erkennen. Die Juden behaupten nach Sure 4,157, sie hätten Jesus getötet. Dazu heißt es dann im Koran gemäß der Übersetzung von Rudi Paret³⁵: »Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten).« Über das weitere Schicksal Jesu macht der Koran keine eindeutige Aussage,

weit verbreitet ist in der islamischen Tradition die von Cusanus teilweise aufgegriffene Auffassung, Jesus werde in der Endzeit den Antichristen besiegen und alle Ungläubigen, d. h. Nichtmuslime, beseitigen. Hinter der Leugnung der Kreuzigung Jesu im Koran steht neben der antijüdischen Spitze auch ein wesentlicher Grundsatz der koranischen Prophetologie, demzufolge ein Gesandter Gottes, wie etwa Jesus oder Mohammed, nicht durch ruchlose Menschen zu Tod kommen kann, da Gottes Macht größer ist als diejenige böser Menschen.

Cusanus bemerkt also vollkommen zu Recht, dass die Leugnung der Kreuzigung Christi im Koran *ad reverentiam* Christi geschieht, um ihm die Ehre zu erweisen.³⁶ Dieser Aspekt ist für seine Argumentation von entscheidender Bedeutung. Er setzt in seinen Überlegungen alles daran, zu zeigen, dass die *mors turpissima crucis*, der schmachlichste Kreuzestod, nur oberflächlich betrachtet ehrverletzend für Jesus gewesen ist. Tatsächlich wurde so in unüberbietbarer Weise deutlich gemacht, dass Jesus einzig und allein der Wahrheit und dem Gehorsam gegenüber Gott verpflichtet war und es verdient, als der höchste aller Menschen verehrt zu werden.³⁷ Darin zeigt sich die *gloria crucis*, die Herrlichkeit des Kreuzes, die bei näherer Betrachtung auch die Muslime erkennen und anerkennen könnten.³⁸ Man kann Cusanus' Gedankengang folgendermaßen zusammenfassen: Die Muslime irren sich zweifelsohne mit Blick auf die Leugnung des Kreuzestodes Jesu, an dessen historischer Faktizität kein ernsthafter Zweifel bestehen kann, aber – und in diesem Punkt greift die Inklusion – sie irren wenigstens aus dem richtigen Motiv heraus, nämlich um Jesus von Nazareth die ihm gebührende Ehre zu erweisen. Deshalb scheint ihm ihr Irrtum – anders als derjenige der Juden – korrigierbar zu sein.

2.4 Kein Thema hat die christlichen Theologen im Mittelalter,

die sich mit dem Islam befasst haben, so sehr fasziniert und irritiert, wie die Bilder, mit deren Hilfe der Koran das Paradies als eine Art transzendentes Schlaraffenland ohne zeitliche Begrenzung beschreibt. Dass diese Vorstellung, die – zumal für mittelalterliche Menschen – der perversen Phantasie eines grenzenlos genussüchtigen Hedonisten entsprungen zu sein schien, mit zentralen christlichen Auffassungen, dem eschatologischen Ideal der rein geistigen *visio beatifica*, der glückseligen Schau Gottes, auf der einen und den moralischen Prinzipien des christlichen Sittengesetzes auf der anderen Seite nicht in Einklang gebracht werden konnte, ist offensichtlich. Die christlichen Apologeten stürzten sich genüsslich auf die koranische Paradiesvorstellung, um mit deren Hilfe die schier unglaubliche Primitivität des Islams zu geißeln. Auch Nikolaus von Kues ist diese Argumentationsweise keineswegs fremd. In Predigt CXXL kennzeichnet er die Paradiesvorstellung des Korans als *das* wesentliche Element der völligen Verkehrung der Botschaft des Evangeliums durch den Teufel, als dessen Werkzeug Mohammed fungiert, der damit primitive, animalische Menschen ködert.³⁹ Somit werden durch die koranische Paradiesvorstellung nach Auskunft dieser Predigt zwei Dinge gleichzeitig bewiesen: zum einen offenbart sie die Handschrift des Teufels, zum anderen die intellektuelle Inferiorität der Muslime. Im 15. Kapitel von *De pace fidei* wird Mohammed dagegen als kluger Volkspädagoge vorgestellt, dem es mit Hilfe der Schlaraffenland-Metaphorik gelingt, die Adressaten seiner Verkündigung vom Polytheismus abzubringen. Die Inklusion des Islams gelingt Cusanus also dadurch, dass er – ähnlich wie der islamische Philosoph Avicenna, auf den er sich beruft – dem Koran unterstellt, er wolle eigentlich etwas ganz anderes sagen als er tatsächlich sagt.⁴⁰

3 Die Bewertung der religionstheologischen Konzeption von *De pace fidei*

Ich habe den Ansatz von Cusanus bewusst durch den schillernden Begriff der Inklusion gekennzeichnet, der viele Fragen offen lässt. Damit kann ein legitimer Einbezug der nichtchristlichen Religionen, des Islam zumal, eine Art Integration, aber auch eine problematische Vereinnahmung durch spezifisch christliche, den Religionen fremde, ja sogar konträre Anliegen bezeichnet werden. Dass Cusanus gerade den Islam in gewisser Weise vereinnahmt, ihn mitunter einseitig interpretiert, ist ihm selbst bewusst, wie sich aus dem Brief an Johannes von Segovia vom 29. Dezember 1454 ergibt. »Es scheint also so zu sein, dass wir uns immer bemühen müssen, dieses Buch, das maßgebend bei ihnen ist (= der Koran), zu unseren Gunsten auszulegen. Denn wir finden darin Dinge, die uns nützen; und die anderen, die entgegengesetzt sind, werden wir durch jene interpretieren.«⁴¹ Dieser hermeneutische Grundsatz klingt ziemlich berechnend, ist aber gar nicht so gemeint. Cusanus hat den Islam nicht wider besseres Wissen (Analoges gilt für das Judentum, mit dem er sich aber weitaus weniger intensiv beschäftigt hat) durch eine christliche Brille wahrgenommen.

Jeder Vergleich von relativ Bekanntem mit relativ Unbekanntem vollzieht sich nun einmal so, dass das Unbekannte im Licht des Bekannten, durch die Feststellung der Übereinstimmungen und Unterschiede vertraut und damit »bekannt« wird, allerdings nie in vollkommener Weise, sondern stets nur in approximativer Annäherung. Diesen allgemeinen erkenntnistheoretischen Grundsatz hat Cusanus auch auf den Vergleich zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen unter den Bedingungen seiner Zeit angewandt. Trotz unvergleichlich besserer Quellen steht uns heute auch kein anderer Weg zur Verfügung: Wenn wir wirklich *Religionstheologie* betreiben wollen, also ein reflektiertes christliches Verständnis der nichtchristlichen Religionen (über die reine religionsphänomenologische Deskription hinaus) anstreben, dann müssen wir auch christliche Maßstäbe an die anderen Religionen anlegen, da wir, ob uns das gefällt oder nicht, keine anderen Maßstäbe besitzen bzw. klar und deutlich gesagt: wenn wir andere Maßstäbe verwenden, hören wir auf, christliche Theologen zu sein. Das machen die gegenwärtigen Theologen sicherlich oft wesentlich besser als Nikolaus von Kues dies im 15. Jahrhundert getan hat, aber nicht selten machen sie es auch schlechter.

36 h VII, S. 44, Z. 12.

37 Vgl. dazu Walter Andreas EULER, Does Nicholas Cusanus Have a Theology of the Cross?, in: *The Journal of Religion* (Chicago/Ill.) 80 (2000) 405-420; DERS., »Oboedire est vivere«. Obedience and Freedom According to the Brixen Sermons of Nicholas of Cusa, in: Walter Andreas EULER / Ylva GUSTAFSSON / Iris WIKSTRÖM (Hg.), *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, Åbo (Turku) 2010, 25-38.

38 h VII, S. 45, Z. 13-19.

39 h XIX, Nr. 2, Z. 12-22: »Et quia homo animalis non concipit vitam laetam nisi animaliter et sensibilter, diabolus subtiliter inficere volens evangelium introduxit pseudoprophetiam Mahometh quasi scilicet evangelii et scripturae, ut daret intellectum animale, qui gratus est homini animali. Sic laudavit Christum et evangelium, sed apposuit falsum intellectum promittens paradisum voluptatis secundum carnem et delicias corporales.«

40 Vgl. h VII, S. 48, Z. 6 - S. 50, Z. 2.

41 h VII, S. 99, Z. 22-25: »Unde videtur quod semper ad hoc conandum sit quod liber iste, qui apud eos est in auctoritate, pro nobis allegetur. Nam reperimus in eo talia quae serviunt nobis; et alia quae contrariantur, glosabimus per illa.«

Zusammenfassung

Bewegt durch die türkische Eroberung der Stadt Konstantinopel im Jahr 1453, entwirft Nikolaus von Kues (1401-1464) in seiner Schrift *De pace fidei* ein Gedankenspiel über das Verhältnis der drei großen monotheistischen Religionen. Seine berühmte Grundthese »*una religio in rituum varietate*« geht von einem allen drei Religionen innewohnenden wahren Kern aus, den Cusanus mit einem inklusivistischen Ansatz im Judentum und Islam aufzudecken versucht. Dabei liefern ihm die wertschätzenden Aussagen des Korans über Jesus Christus geeignete Anknüpfungspunkte für die Auseinandersetzung mit dem Islam, wohin-gegen er die Haltung der Juden in Hinblick auf die Christologie als »verstockt« qualifiziert.

Abstract

Nicholas of Cusa (1401-1464), moved by the Turkish conquest of Constantinople in 1453, conceived an intellectual game in his *De pace fidei* about the relationship of the three major monotheistic religions. His famous fundamental proposition, *una religio in rituum varietate*, starts out from the assumption of a true core inherent in all three religions which Nicholas tried to uncover in Judaism and Islam by means of an inclusivist approach. The statements in the Koran which hold Jesus Christ in high esteem provided Nicholas with appropriate starting points for the debate with Islam, whereas he qualified the attitude of the Jews with regard to Christology as »obdurate«.

Sumario

Bajo la impresión de la conquista de Constantinopla por los turcos en 1453, Nicolás de Cusa (1401-1464) esboza en su obra *De pace fidei* su visión intelectual sobre la relación entre las tres grandes religiones monoteístas. Su famosa tesis principal »*una religio in rituum varietate*« parte de un núcleo fundamental común en las tres religiones, que el Cusano intenta descubrir en el Judaísmo y el Islam partiendo de un concepto inclusivista. Las afirmaciones positivas del Corán sobre Jesucristo le ofrecen un buen punto de partida para el diálogo con el Islam, mientras que califica la posición de los judíos respecto a la cristología como »pertinaz«.

Die Idee der Persönlichkeit. Ernst Troeltsch und die »Einheit der Religionsgeschichte«

von Friedemann Voigt

Ernst Troeltschs Leumund in der Religionsgeschichte ist nicht der Beste. Die »Verachtung« des religiösen Pluralismus wurde ihm vorgeworfen, sein auf das Christentum fixierter Monismus religiöser Entwicklung kenne »keinerlei Epigenesis«. ¹ Diese Charakterisierungen stehen allerdings in einem starken Kontrast zu der vielfach geäußerten theologischen Kritik an Troeltsch, er habe mit seiner geschichtlichen Anschauungsweise einen Relativismus heraufgeführt. ² Das Bild Ernst Troeltschs in der Theologie des 20. Jahrhunderts war lange von diesem Urteil bestimmt. Gegenüber diesen entgegengesetzten, aber in der Ablehnung vereinten Einschätzungen in Religionsgeschichte und Theologie, gibt die Erörterung der »Einheit der Religionsgeschichte« bei Ernst Troeltsch heute Anlass zur Neubetrachtung. Vor allem die inzwischen fortgeschrittene Edition und Erforschung seiner Schriften im Rahmen der *Kritischen Gesamtausgabe* im Verlag de Gruyter sowie eine intensivierte Auseinandersetzung mit den wissenschaftlichen Kontexten der Zeit »um 1900« macht ein differenzierteres Urteil notwendig.

Eine adäquate Einschätzung von Troeltschs Haltung zur »Einheit der Religionsgeschichte« bedarf der werkgeschichtlichen Kontextualisierung. Denn tatsächlich haben seine Gedanken zur Entwicklung der Religionsgeschichte, zum Verhältnis der Religionen sowie zur Stellung des Christentums unter den Religionen im Laufe der Zeit Modifikationen erfahren.

Im Folgenden werden drei Werkphasen mit zu differenzierenden Überlegungen zur Einheit der Religionsgeschichte unterschieden. Zum Ersten die frühen Arbeiten Troeltschs in den 1890er Jahren bis zur Absolutheitsschrift aus dem Jahr 1902. In diesen Texten arbeitet sich Troeltsch am Erbe der Schule Albrecht Ritschls ab und sucht durch methodischen Anschluss an die »Religionsgeschichtliche Schule« eine historische Methode der Theologie zu etablieren. Die Fragen der Religionsgeschichte und ihrer Einheit stehen für ihn im Dienste dieser methodischen Neuorientierung der Theologie (1.). Auf der Basis dieser neuen Methode arbeitet Troeltsch dann in den Jahren bis zum Ersten Weltkrieg an seinen Studien über die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt sowie zur Religionsphilosophie, die auf eine Religionsgeschichte des Christentums und besonders des Protestantismus konzentriert waren (2.). In seinen Berliner Jahren ab 1914 intensivierte Troeltsch die geschichtsphilosophische Arbeit in neuer Weise. Die Suche nach einer »europäischen Kultursynthese« in seiner großen Historismus-Studie von 1922 hat dann nochmals neue Aspekte für seine Beurteilung der Religionsgeschichte ergeben (3.).

¹ Carsten COLPE, Der Wesensbegriff Ernst Troeltschs und seine heutige Anwendbarkeit auf Christentum, Religion und Religionswissenschaft, in: Horst RENZ/Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), *Protestantismus und Neuzeit* (Troeltsch-Studien 3), Gütersloh 1984, 231-239, zit. 236 und 239.

² Vgl. für die diesbezüglichen Debatten Friedrich Wilhelm GRAF, Die »antihistorische Revolution« in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: DERS., *Der heilige Zeitgeist*. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, 111-137, bes. 117-121.

1 Die Selbständigkeit der Religion und die Religionsgeschichte

Die von der »Religionsgeschichtlichen Schule« ausgehende Anregung einer radikalen Historisierung des Christentums hat Troeltsch bereits als Student beschäftigt. Aus dem Kreis der Kommilitonen bildete sich dann eine Gruppe, der neben Troeltsch die Alttestamentler Hermann Gunkel und Alfred Rahlfs sowie die Neutestamentler Wilhelm Bousset, Johannes Weiß und William Wrede angehörten. Von diesem lockeren Zusammenschluss jüngerer Wissenschaftler wurde bald als der »Kleinen Göttinger Fakultät« gesprochen, später galt dieser Kreis als die Wiege der Religionsgeschichtlichen Schule und Troeltsch als deren »Systematiker«.³ Es war sein Anliegen, die Methoden und Konsequenzen der Religionsgeschichtlichen Schule über den Bereich der alt- und neutestamentlichen Forschung hinaus auf die Christentumsgeschichte zu übertragen und in ihrer fundamentalen Bedeutung für die Theologie darzulegen.⁴ In seiner ersten These zur Erlangung der Lizentiatenwürde aus dem Jahr 1891 verdichtete er dies zu folgendem Satz: »Die Theologie ist eine religionsgeschichtliche Disziplin, doch nicht als Bestandteil einer Konstruktion der universalen Religionsgeschichte, sondern als Bestimmung des Inhalts der christlichen Religion durch Vergleichung mit den großen Religionen, die wir genauer kennen.«⁵ Diese These kann als programmatisch für die Arbeit Troeltschs in der nächsten Dekade gelten.

Der geschichtsphilosophisch-methodische Problemgehalt dieser Aufgabe war Troeltsch von Anfang an bewusst: »Wie die Religion ein Bestandteil des geschichtlichen Lebens ist, so liegen die Hauptfragen auf dem geschichtlichen Gebiete.«⁶ Die Bearbeitung dieses Problems erfolgte bei Troeltsch so, dass er, noch stark beeinflusst von idealistischen Gedanken, die geistigen »Grundtendenzen« als »Entfaltung der menschlichen Gesamtvernunft« zu begreifen suchte.⁷ Die Religion sollte als selbständiges Gebiet des menschlichen Geistes in ihrer Selbständigkeit dargelegt werden – das war das Ziel seiner religionsphilosophischen Arbeiten dieser Epoche⁸ und bis in das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts⁹ – und die religionsgeschichtliche Aufgabe bestand darin, von diesem »Grunderlebnis« ausgehend, die unterschiedlichen Religionen als verschiedene Erscheinungsformen eines identischen Kerns zu analysieren. Die Religionsforschung sollte so von lehrhaften Überformungen befreit werden und einer unbefangenen Betrachtungsweise Raum geben: »Wir müssen nur lernen die Religion immer liebevoller, immer freier von doktrinären, rationalistischen und systematisierenden Voraussetzungen zu betrachten und sie immer eingehender gerade an den charakteristischen, auffallenden religiösen Erscheinungen und Persönlichkeiten statt am Durchschnittsmenschen zu studieren.«¹⁰

3 Vgl. dazu Troeltschs eigenen Rückblick: Ernst TROELTSCH, *Die Dogmatik der »religionsgeschichtlichen Schule«* (1913), in: DERS., *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Gesammelte Schriften 2), Tübingen 1913, 500–524; sowie Friedrich Wilhelm GRAF, *Der »Systematiker« der »Kleinen Göttinger Fakultät«*. Ernst Troeltschs Promotionsthesen und ihr Göttinger Kontext, in: Horst RENZ / Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), *Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte*. Mit den unveröffentlichten Promotionsthesen der »Kleinen Göttinger Fakultät« 1888–1893 (Troeltsch-Studien 1), Gütersloh 1982, 235–290.

4 Vgl. Johann Hinrich CLAUSSEN, *Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie* (Beiträge zur historischen Theologie 99), Tübingen 1997, 37–62.

5 Ernst TROELTSCH, *Thesen zur Erlangung der Lizentiatenwürde*, in: DERS., *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902)*, hg. v. Christian ALBRECHT (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 1), Berlin/New York 2009, 69ff.

6 DERS., *Christentum und Religionsgeschichte* (1897), in: DERS., *Zur religiösen Lage* (wie Anm. 3), 328–363, zit. 333.

7 Ebd., 338.

8 Vgl. DERS., *Die Selbständigkeit der Religion* (1895–1896), in: DERS., *Schriften zur Theologie* (wie Anm. 5), 364–535.

Mit diesem Vorgehen, die Religion als selbständige Erfahrung des menschlichen Geistes zu fassen und von diesem Grund ausgehend ihre unterschiedlichen Ausprägungen zu deuten, suchte sich Troeltsch von einer teleologischen Deutung der Religionsgeschichte zu distanzieren, nach welcher im allgemeinen Begriff der Religion zugleich die »Triebkraft der Entwicklung« mitgesetzt ist, die dann das Christentum als »notwendige Vollendung« erweist.¹¹ Ein solcher »Beweis« aber sei »erst am Ende aller Tage vielleicht möglich«.¹²

Trotz seiner klaren Distanzierung von der Möglichkeit eines historischen Beweises, die Troeltsch hier deutlich formuliert, wollte er nicht in den »Analogienrausch« (Johann Hinrich Claussen) einer kriteriologisch unterbestimmten Religionsvergleichen geraten. Troeltsch suchte deshalb aus der Geschichte Grundtendenzen der religiösen Entwicklung zu gewinnen, um diese dann hinsichtlich der Klarheit und Kräftigkeit ihrer Ausprägung in den einzelnen Religionen zu unterscheiden. Diese Grundtendenzen fasste Troeltsch 1897 wie folgt: Erstens die Ablösung der Gottheit von Naturerscheinungen. Zweitens die »Ethisierung«, also die religiöse Durchdringung der Moral. Drittens die »Individualisierung«: Die Gottheit(en) wendet sich an Gesinnung und Gewissenhaftigkeit statt an kultischen Gehorsam. Troeltsch folgerte sodann, nur eine Religion habe diesen Prozess vollständig vollzogen, nämlich »die Religion Israels und das Christentum«.¹³ Hier finde sich die »Herausarbeitung der personalistischen Erlösungsreligion«.¹⁴ In »Prophetismus und Christentum« sei diese Idee »historische Macht« geworden.¹⁵

Insgesamt lässt sich dies als Versuch eines idealtypischen Verfahrens des Religionsvergleiches verstehen. Freilich liegen die methodischen Probleme auf der Hand: Die Auswahl der Kriterien religiöser Entwicklung scheinen von vorneherein so auf einen bestimmten Typus von Religion, nämlich die jüdisch-christliche Überlieferung, angelegt, dass die schließliche Identifizierung dieser Religion als entwickeltste Gestalt als *petitio principii* erscheinen muss. Wie wir später sehen werden, hat Troeltsch genau dies als Schwäche seiner Theorie selbst erkannt und mit seiner theologischen Standortepistemologie darauf reagiert. Hier, in den 1890er Jahren, liegt sein Fokus aber noch stärker auf dem Versuch, diese Art der historischen Religionstheorie gegenüber einer dogmatischen Theologie zu verteidigen, wie sie ihm in Gestalt der Fortsetzer der Theologie Albrecht Ritschls gegenübertrat. Dieser *innertheologische* Kontext war für Troeltsch bestimmend.¹⁶ Deshalb war es für ihn vordringlich darzulegen, dass eine so fundierte historische Methode der Theologie für die Frömmigkeit förderlich und eben nicht, wie ihm von seinen Gegnern vorgeworfen wurde, zerstörerisch wirke. Dies ist das eigentliche Ziel seiner Schrift *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* von 1902.

9 Vgl. DERS., *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, in: Julius WELLHAUSEN u. a., *Die christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion*, Berlin/Leipzig 1906, 461-491 (= Paul HINNEBERG [Hg.], *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Teil I Abteilung IV. II. Hälfte: Systematische christliche Theologie*).

10 DERS., *Christentum und Religionsgeschichte* (wie Anm. 6), 339.

11 Ebd., 353.

12 Ebd., 353.

13 Ebd., 354.

14 Ebd., 356.

15 Ebd., 357.

16 Vgl. dazu Trutz RENDTORFF, Einleitung, in: Ernst TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912)*. Mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, hg. v. Trutz RENDTORFF (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 5), Berlin/New York 1998, 1-50, bes. 4-15.

Auf der nun schon bekannten Argumentation aufbauend, entfaltete Troeltsch dort den Gedanken, im Christentum sei die persönliche Gottesbeziehung in höchster Weise ausgebildet. Korrelat dieser persönlichen Gottesbeziehung ist die Schätzung der individuellen Persönlichkeit. Das Christentum sei die »stärkste und gesammeltste Offenbarung der personalistischen Religiosität«¹⁷, zugleich aber relativiert er – gemäß der Geltungskraft historischer Erkenntnisse – den Anspruch der »Absolutheit« auf das Urteil einer »Höchstgeltung« des Christentums. Diese wissenschaftliche Relativierung aber tue der subjektiven Frömmigkeit keinen Abbruch, denn sie stärke die Anschauung vom Christentum als »einer wirklichen Offenbarung Gottes und der Gewißheit, daß er [der Fromme, F. V.] eine höhere sonst nirgends finden könne.«¹⁸ Troeltsch ist es mit dieser Argumentation um den Aufweis zu tun, dass die historisch verfahrenende Theologie in einem konstruktiven Verhältnis zu Religion und Frömmigkeit steht. In seinen Worten: Der subjektiven Frömmigkeit genügt die historische Betrachtungsweise, »um ihr volle Kraft und Sicherheit zu geben.«¹⁹ Ist dies der Fall, kann gesagt werden, dass zwischen dem christlichen Glauben und dem historischen Denken, dass zwischen Christentum und moderner Welt ein konstruktiver und lebensfähiger Zusammenhang besteht.

Hatte Troeltsch also die grundsätzliche Möglichkeit eines Zusammenbestehens von christlicher und wissenschaftlicher Weltanschauung erhoben, musste im Interesse einer theologischen Wahrung dieser Möglichkeit seine Analyse tiefer in deren Verhältnis eindringen. Den Unterschied zwischen der Gewissheit subjektiver Frömmigkeit einerseits und wissenschaftlicher Relativität andererseits markierte Troeltsch durch die Begriffe von »naiver« und »wissenschaftlicher« Absolutheit. »Naive Absolutheit« mache ein Strukturmerkmal aller Frömmigkeit aus, während die wissenschaftliche Absolutheit unter Bedingungen des historischen Denkens unmöglich geworden sei.²⁰ Dieses Problem der zwei Absolutheiten aber, so Troeltsch, steht für »das allgemeine Problem des Verhältnisses des naiven Weltbildes zum wissenschaftlichen in seiner Anwendung auf die Religion.«²¹

Gerade unter den Bedingungen der Zusammenbestehbarkeit von christlichem Glauben und wissenschaftlichem Denken sind die Einwirkungen modernen Wissens und Denkens auf die subjektive Frömmigkeit unverkennbar. Dazu zählt, dass die Unmöglichkeit wissenschaftlicher Absolutheit den Verlust des apologetischen Fundamentes der Kirche mit sich bringt.²² Dies bedeutet den Schwund gemeinschaftsorientierter und das Anwachsen individualistischer Frömmigkeitstypen. Darüber hinaus habe das Bewusstsein konkurrierender Wahrheitsansprüche zur Auflösung gegenständlich-eindeutigen Wahrheitsbewusstseins geführt. Die »naive Selbstgewißheit der Religion« werde »zu wissenschaftlichen Begründungen und Auseinandersetzungen genötigt, in denen schließlich die Religion psychologisch zu einem vielfach bedingten Phänomen des Subjekts und historisch zu einem unbegrenzten Reiche einzelner, größtenteils gleiche Ansprüche erhebender, Religionen geworden ist.«²³

17 TROELTSCH, *Absolutheit* (wie Anm. 16), 195.

18 Ebd., 204.

19 Ebd., 205.

20 Vgl. Kap. 6 der Absolutheitsschrift: Ebd., 210–244; und DERS., Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen, in: DERS., *Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung* (1924). *Christian Thought. Its History and Application* (1923), hg. v. Gangolf HÜBINGER (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 17), Berlin/New York 2006, 105–118.

21 DERS., *Absolutheit* (wie Anm. 16), 215.

22 Ebd., 230f.

23 Ebd., 215.

Aus diesen Aussagen wird deutlich: Für Troeltsch war das Thema der »Einheit der Religionsgeschichte« längst die Problemanzeige geworden, inwiefern die Religion als selbständige Bewusstseinsgestalt sich gegenüber den Anforderungen und Anfragen des modernen Denkens behaupten kann. Die unterschiedlichen Ausgestaltungen der Religion in den historischen Religionen interessierten Troeltsch vor allem unter dem Gesichtspunkt, inwiefern sie dem frommen Bewusstsein angesichts dieser Anforderungen und Anfragen Halt und Orientierung geben können. Nicht der Erweis einer »Höchstgeltung« des Christentums war für ihn eigentlich entscheidend, sondern diese Herausforderung der Religion durch den modernen Geist, auf die die sich entwickelnde (sic!) Religion eine Antwort haben muss. Troeltschs Einschätzung der krisenhaften Wirkung des modernen Geistes hat sich in den folgenden Jahren weiter verstärkt und zunehmend in eine kulturelle Krisenanalytik ausgeweitet.²⁴ Seine Analyse der Religionsgeschichte hat sich damit zusehends zugespitzt und auch methodische Präzisierungen verlangt.

2 Religionsgeschichte als Thema der Heidelberger Historik

Nach der Absolutheitsschrift hat sich Troeltschs religionsgeschichtliches Interesse in erster Linie auf das Christentum und besonders den modernen Protestantismus gerichtet. Es ist für die Frage nach Troeltschs Verständnis der Einheit der Religionsgeschichte in dieser Werkphase zunächst notwendig, den inhaltlichen und methodischen Charakter dieser Überlegungen zu erfassen.

In dem Vortrag auf dem Historikertag 1906 *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* entwickelte Troeltsch die Doppelthese von der weitgehend vom Protestantismus unabhängigen Entstehung der modernen Welt einerseits sowie der indirekten Folgen des christlichen Persönlichkeitsgedankens für den modernen Individualismus andererseits. Denn auch der »moderne Individualismus und Rationalismus« habe seine Wurzeln in einer Metaphysik und Ethik, die durch das Christentum »in die Seele unserer ganzen Kultur eingesenkt ist.«²⁵ Der so geprägte Freiheits- und Persönlichkeitsgedanke finde gerade in der modernen Kultur »ungeheure Ausbreitung und Intensität« und bilde »ihren besten Gehalt«.²⁶ Der Zusammenhang von christlichem und modernem Individualismus wurde von Troeltsch aber nicht durch die Behauptung einer Kontinuität oder gar Identität ermöglicht, sondern gerade in der Analyse einer Diskontinuität. In kritischer Prüfung des Protestantismus macht er deutlich, dass jener personalistische Kern bei Luther und dem Altprotestantismus von mittelalterlich-katholischen Elementen verhüllt gewesen sei und erst im Prozess der Aufklärung und gesamtulturellen Emanzipation seit dem 18. Jahrhundert zu neuer Klarheit gekommen sei. In dieser »neuprotestantischen« Gestalt habe der christliche Persönlichkeitsgedanke einerseits eine katalysatorische Wirkung auf

²⁴ Vgl. Ernst TROELTSCH, Das Wesen des modernen Geistes (1907), in: *Ernst Troeltsch Lesebuch*. Ausgewählte Texte, hg. v. Friedemann VOIGT, Tübingen 2003, 124-166; vgl. zur Krisenanalytik Troeltschs auch Friedrich Wilhelm GRAF, Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs, in: RENZ/GRAF (Hg.), *Protestantismus und Neuzeit* (wie Anm. 1), 207-230.

²⁵ Ernst TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/1911), in: DERS., *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906-1913)*, hg. v. Trutz RENDTORFF (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 8), Berlin/New York 2001, 199-316, zit. 221f.

²⁶ Ebd., 315.

die moderne Kulturentwicklung gehabt. So wird bei Troeltsch die Religionsgeschichte des modernen Protestantismus zur »religiösen Kulturgeschichte eines sozial wirksamen neuzeitlichen Individualismus«.²⁷ In eindringlichen Analysen hat Gangolf Hübinger dies als den Kern der »Heidelberger Historik« Troeltschs benannt.²⁸ Die Beschreibung des historischen »Heidelberger« Programms Troeltschs bleibt jedoch unvollendet, wird sie nicht zur historischen Methode der *Theologie* erweitert, die zweifellos das eigentliche Ziel Troeltschs ist.²⁹

Die Unterscheidung von modernem Individualismus und christlichem Personalismus ist dabei die Voraussetzung, dass der protestantische Glaube gegenüber den depersonifizierenden Kräften der Moderne ein Gegengewicht bilden kann. So sieht Troeltsch auch in dieser Differenz von selbständiger Religion und Kultur ein konstruktives, gegenwartsbedeutsames Verhältnis von Protestantismus und moderner Welt begründet. Deshalb ist es Troeltsch darum zu tun, das selbständige personalistische Potenzial des Christentums hervorzuheben, das ihm Distanz und Nähe zur modernen Welt ermöglicht. Es ist nur ein kleiner und naheliegender Schritt, von hier zu Analysen der Beziehung des Christentums zur modernen Welt überzugehen. Diese Darstellung der vom Christentum teils bedingten, teils unabhängigen Entwicklung der modernen Welt ist aber für Troeltsch mehr als nur naheliegend, sie ist vielmehr notwendig: Sie bringt wesentliche Argumente zur Berechtigung der eigenen theologischen Position bei, deren Angemessenheit von der Analyse der Genese der modernen Welt gleichsam überprüft wird. Dies darf freilich nicht so missverstanden werden, dass dabei ein objektiver historischer Blick über eine subjektive theologische Position zu Gerichte sitzt, sondern es wird eine Selbstbestimmung der theologischen Position vollzogen, die das Wissen über sich selbst als historische Position einschließt.

Dies erfordert und ermöglicht erstens die streng wissenschaftliche, »wertfreie« historische Forschung, setzt diese aber in einem zweiten Schritt in einen konstruktiven Zusammenhang mit den normativen Urteilen über den Wert der Religion. Sehr gut illustrieren lässt sich dieses zweistufige Vorgehen am Vortrag *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. In der »Vorbemerkung«³⁰ hebt Troeltsch mehrfach den streng wissenschaftlichen Charakter der folgenden Ausführungen hervor und lässt auch während des Vortrages mehrfach den Konstruktionscharakter der Darstellung deutlich werden. Deren Ausführungen erfolgen materialiter, indem Troeltsch zunächst die Unterschiede der modernen Kultur zu Mittelalter und Altprotestantismus darlegt und die tiefgreifenden Gegensätze der kirchlichen zur modernen, »kirchenfreien« Kultur hervorhebt, um sodann im Neuprotestantismus eine zur modernen Kultur vermittlungsfähige Gestalt des Christentums zu identifizieren. Die Erörterungen des Kausalzusammenhanges von Protestantismus und moderner Welt münden schließlich in die bekannte Doppelthese

27 Gangolf HÜBINGER, Ernst Troeltsch – Die Bedeutung der Kulturgeschichte für die Politik der modernen Gesellschaft, in: *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004) 187–216, zit. 201.

28 DERS., Troeltschs Heidelberger Historik, in: Wolfgang SCHLUCHTER/Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), *Asketischer Protestantismus und der ›Geist‹ des modernen Kapitalismus*. Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005, 185–200.

29 Dazu ausführlich Friedemann VOIGT, Die historische Methode der Theologie. Zu Ernst Troeltschs Programm einer theologischen Standortepistemologie, in: Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), *›Geschichte durch Geschichte überwinden‹*. Ernst Troeltsch in Berlin (Troeltsch-Studien N. F. 1), Gütersloh 2006, 155–173.

30 TROELTSCH, Bedeutung (wie Anm. 25), bes. 201–207.

31 Vgl. ebd., 297–316, bes. 314.

32 Zuerst erschien dieser Aufsatz in der *Christlichen Welt*, dem wichtigsten Organ des freien Protestantismus der Zeit. Dass Troeltsch diesen Text nicht nur als Gelegenheitsschrift ansah, wird dadurch belegt, dass er ihn in den 1913 erscheinenden zweiten Band seiner Gesammelten Schriften aufnahm: Ernst TROELTSCH, Die Mission in der modernen Welt (1906), in: DERS., *Zur religiösen Lage* (wie Anm. 3), 779–804.

33 Ebd., 784.

34 Ebd., 787.

von der weitgehend vom Protestantismus unabhängigen Entstehung der Lebensordnungen der modernen Welt einerseits sowie der indirekten Folgen des christlichen Persönlichkeitsgedankens für den modernen Individualismus andererseits. Wenn Troeltsch dann im Schlusskapitel im neuprotestantischen Personalismus die Gestalt der Religion identifiziert, die der modernen individualistischen Kultur auf Augenhöhe zu begegnen erlaubt,³¹ vollzieht er den Brückenschlag hin zur normativen Bestimmung. Dabei verlässt er die Ebene der rein historischen Betrachtung und erweitert diese, gleichsam in einer Beobachtung zweiter Ordnung, zu einer theologischen Standortepistemologie.

Die historische Analyse des Verhältnisses von Christentum und Welt erfolgt somit im normativen theologischen Interesse. Die sich dabei aufdrängende Frage nach der Geltung solcher »nur« historisch begründeter Normativität war Troeltsch in seiner Absolutheitschrift von 1902 mit dem Aufweis begegnet, dass die historisch verfahrenende Theologie in einem konstruktiven Verhältnis zu Religion und Frömmigkeit stehe (s.o.). Mit seinen Studien zur Religionsgeschichte des Protestantismus hat er darüber hinaus ein zentrales Konstitutionsproblem seiner Theologie auf ein neues Niveau gehoben. Dies hat aber auch Folgen für Religionsgeschichte und Religionsvergleich.

Das oben bemerkte Problem, die Kriterien des vermeintlich »rein historischen« Vorgehens des Religionsvergleichs könnten den Verdacht einer auf das (protestantische) Christentum zulaufenden *petitio principii* nicht abstreifen, wird von Troeltsch also nun dadurch reflektiert, dass diese Kriterien als *bewusste* Wertsetzungen einer religiös-kulturellen Gesamtlage *durchsichtig gemacht werden*. Der eigene Standort der religionsgeschichtlichen Konstruktion soll also nicht unsichtbar gemacht werden, sondern wird gerade expliziert. Die von diesem Standort dann ausgehende Rekonstruktion der Religionsgeschichte ist in ihrer Relevanz und Fruchtbarkeit für diesen explizierten gegenwärtigen Problemstand zu betrachten. Auf diesem Wege wird die religionsgeschichtliche Arbeit zur religiösen Deutung der Gegenwart. Die Zirkularität dieser Argumentationsweise kann nur um den Preis einer Verleugnung des historischen Bewusstseins von der Standortgebundenheit des eigenen Denkens als Einwand geltend gemacht werden. Wird diese unausweichliche Historizität des Denkens anerkannt, bietet Troeltsch das Maß an »Objektivität«, welches möglich ist: Die reflektierte Darlegung der eigenen Positionalität.

Freilich wird die Frage nach der Einheit der Religionsgeschichte unter diesen höchst reflektierten Voraussetzungen scheinbar unmöglich. Die Religionsgeschichte wird so nämlich zur multiperspektivischen Rekonstruktion unterschiedlicher kultureller Selbstdeutungen. Dass Troeltsch allerdings vor dieser Konsequenz seines eigenen Denkens zunächst zurückscheute, macht ein Blick in einen der Texte dieser Werkphase deutlich, der den Blick auf die nicht-christlichen Religionen wirft. Dies geschieht 1906 in *Die Mission in der modernen Welt*.³² Hier ist Troeltsch zunächst bemüht, ein Missionsverständnis zu entwickeln, welches der Selbständigkeit der Religion gerecht wird und sich vom Verdacht der »politische[n] Ausnutzung« distanziert. Es handle sich bei der Mission »um Anteil an der Bildung des neuen geistigen Lebens, das der elementaren Grundkräfte der Religion nicht entbehren kann«.³³ In interessanter Weise bringt Troeltsch seine eigenen Analysen des individualistischen Kerns des modernen Protestantismus mit einer kritischen Bestandsaufnahme der Mission in Verbindung. Denn gerade der religiöse Individualismus des deutschen Protestantismus sei ein Hinderungsgrund der Mission, weil er stets auf eine Überwindung des »autoritativen Zwangskirchentums« gerichtet sei, während in der angelsächsischen Welt ein »unbegrenztes Vereinsleben freier Assoziationen« aus ihm hervorgehe.³⁴ Es bedürfe aber der Einsicht, dass es sich bei der Mission nicht um die

»Errettung« durch Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft, sondern »um Aufrichtung zu etwas Höherem, nicht eigentlich um Bekehrung, sondern um Erhebung« handle.³⁵ Denn bei der Religionsgeschichte handle es sich um eine »vielgestaltige, im ganzen emporstrebende Entwicklung [...] Wenn wir das Christentum auch als Höhepunkt dieser Entwicklung betrachten, so ist dabei doch auch die außerchristliche Religion wahres und tiefes religiöses Leben von oft recht großartigen Früchten des inneren Lebens.«³⁶ In dem Missionsaufsatz ist Troeltsch also noch erkennbar den Voraussetzungen seiner früheren religionsgeschichtlichen Arbeiten verpflichtet und bringt die von ihm entwickelte Standortepestemologie noch nicht für den Religionsvergleich in Anschlag. Die für seine Arbeiten der Zeit charakteristische Ausweitung der Religions- zur Kulturgeschichte allerdings macht sich schon bemerkbar, denn die Mission steht für ihn nicht allein im Dienste religiöser Erhebung, sondern im Kontext einer universalen Humanitätsreligion: Denn die Gemeinsamkeit des geistigen Lebens und die »Idee einer geeinten Menschheit« beruhe »historisch auf der Gemeinsamkeit der Religion«.³⁷ Troeltsch erkennt offen an und befürwortet, dass sich hiermit dann, wenn schon keine »politische Ausnutzung«, doch eine »Ausbreitung der religiösen Ideenwelt Europas und Amerikas im engen Zusammenhang mit der Ausbreitung der europäischen Einflusssphäre« vollziehe.³⁸

Für die Einschätzung dieser Überlegungen Troeltschs ist es sinnvoll, sich den Protest vor Augen zu führen, den dieses »religionswissenschaftliche« Verständnis bei dem Nestor der damaligen Missionswissenschaft, Gustav Warneck, auslöste. Warneck identifizierte bei Troeltsch sehr genau, dass in seinem Entwicklungsgedanken erstens nur noch ein gradueller Unterschied zwischen Christentum und anderen Religionen gemacht werde und dass mit der Einstellung der Religionsgeschichte in die zunehmende Realisierung eines die ganze Menschheit umfassenden Humanitätsgedankens von Troeltsch dem Christentum selbst eine noch nicht abgeschlossene historische Weiter- und Höherentwicklung zugeordnet sei.³⁹ So wird deutlich, dass Troeltsch mit diesen Überlegungen zwar einerseits einen wichtigen Beitrag zur Liberalisierung von Religionsvergleich und Missionsverständnis geleistet hatte. Es wurde aber bereits markiert, dass er damit aber doch die von ihm selbst eröffneten Konsequenzen seiner historistischen Methodik nicht wirklich gezogen hatte. Dies erfolgte erst weitere 15 Jahre später.

3 Einheit, Geschichte und Religion im Berliner Historismus

Auf dem Lehrstuhl für Geschichtsphilosophie in Berlin unterzog Troeltsch sein Denken einer weiteren Modifikation. Im Unterschied zur »Heidelberger Historik« lässt sich nun von einer »Berliner Historik« sprechen, die im Historismus-Band Troeltschs formuliert

35 Ebd., 789.

36 Ebd., 788f.

37 Ebd., 793.

38 Ebd., 796f.

39 Vgl. Gustav WARNECK, *Mission und Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule*, in: *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 34 (1907) 3-15, 49-61 und 105-122. Troeltsch antwortete Warneck darauf mit dem Aufsatz: Ernst TROELTSCH, *Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätsschristentum*, in: *Zeitschrift für Mis-*

sionskunde und Religionswissen-schaft 22 (1907) 129-133 und 161-166. Warneck reagierte dann erneut, ohne dass Troeltsch noch einmal reagierte. Vgl. dazu Ulrich BERNER, *Religionsgeschichte und Mission*. Zur Kontroverse zwischen Ernst Troeltsch und Gustav Warneck, in: Volker DREHSEN/Walter SPARN (Hg.), *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse*. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996, 103-116.

40 Vgl. Gangolf HÜBINGER, *Geschichtskonstruktion und Gedächtnispolitik*. Ernst Troeltschs Berliner Historik, in: GRAF (Hg.), *Geschichte* (wie Anm. 29), 75-92.

41 Von der Heidelberger und Berliner Historik wiederum zu unterscheiden ist die von HÜBINGER, ebd., 82, so genannte »Darmstädter« Historik Troeltschs, wie sie sich in seinem späten Text *Die Zufälligkeit der Geschichtswahrheiten* ausdrückt, den Troeltsch in der Darmstädter »Schule der Weisheit« des Grafen Keyserling vortrug.

ist.⁴⁰ In Kürze gesagt, ist die Berliner Historik die Art und Weise, in der Troeltsch zwar an seiner Figur der Standortbestimmung festhält, diese aber nicht mehr allein mit dem leitenden Konstruktionsprinzip eines modernen religiösen Individualismus' belebt. Die Beschreibung des Gewordenseins des eigenen Standpunktes wird nicht mehr allein von dem Individualismus regiert, sondern erweitert sich auf die Suche nach Grundgewalten, die zum Aufbau Europas beigetragen haben und auch eine zukünftige europäische Kultursynthese ermöglichen sollen. Diese gewaltige materiale Ausweitung seiner Historik verdeutlicht aber auch, dass der Grund, von dem aus diese Kultursynthese erfolgen soll, unsicherer geworden ist. Die Selbstbeobachtung des Beobachters ist noch voraussetzungsreicher geworden, die Darstellung des Gewordenseins der eigenen Position wird so zur europäischen Kulturgeschichte.⁴¹

Daraus folgt eine doppelte Konsequenz für Troeltschs religionsgeschichtliche Überlegungen. Zum einen reformulierte er seine Überlegungen zur Eigentümlichkeit der prophetisch-christlichen Persönlichkeitsempfase nun im Zusammenhang dieser europäischen Kulturgeschichte so, dass sie eine der tragenden Säulen der europäischen Kultursynthese sein soll. Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte soll anhand der »Grundgewalten« der modernen europäischen Welt erfolgen: Hebräischer Prophetismus, klassisches Griechentum, antiker Imperialismus und abendländisches Mittelalter geben der modernen europäischen Welt immer noch wesentliche Impulse, die freilich mit den eigenständigen neuen Kräften verbunden werden müssen, um zukunftsfähig sein zu können.⁴²

Zum anderen ist diese »europäische Kultursynthese« von Troeltsch auch ausdrücklich auf den (west)europäischen Raum konzentriert. Sie ist primär keineswegs ein universales Konzept. Die »Sonderstellung« bzw. »Einzigartigkeit« des Europäismus, von der Troeltsch spricht,⁴³ beschreibt primär den Geltungsbereich dieses Konzepts. Damit macht sich, wenn auch unter modifizierten historiographischen Bedingungen, die Standortepistemologie aus der Heidelberger Zeit nun in neuer Weise geltend. Das hat Folgen für die Beurteilung anderer Religionen und den Prozess der Religionsgeschichte. Diese finden sich weniger im Historismus-Band als in einem Text, der zu den letzten gehört, die Troeltsch geschrieben hat.

Aufgrund seiner Bemühungen um eine Annäherung an das westliche Denken war er als einer der ersten deutschen Gelehrten nach dem Ersten Weltkrieg offiziell zu Vorträgen nach England eingeladen worden. Zu den Manuskripten für diese Vortragsreise gehört auch der Text *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*. Troeltschs Tod verhinderte die Reise, die Texte wurden posthum unter dem missverständlichen und nicht von Troeltsch selbst gewählten Titel *Der Historismus und seine Überwindung* herausgegeben.⁴⁴ In beachtenswert offener intellektueller Redlichkeit sieht sich Troeltsch hier auf dem Hintergrund seiner Berliner Historik zur Selbstkorrektur früherer Annahmen

Dieser Text zeichnet sich in der Tat durch eine neue Betonung des Intuitiven und des Wagnis-Charakters (»Sprung ins Absolute«) der Geschichtsdeutung aus. Hübinger spricht, ebd., treffend von einer für Troeltsch »neuartige[n] Semantik einer christlichen Lebensphilosophie«.

⁴² Vgl. Ernst TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922), Teilband 2, hg. v. Friedrich Wilhelm GRAF (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 16/2), Berlin/New York 2001, 1008-1099.

⁴³ Ebd., 1038.

⁴⁴ Vgl. Gangolf HÜBINGER, Einleitung und Editorischer Bericht, in: TROELTSCH, *Fünf Vorträge zu Religion* (wie Anm. 20), 1-65.

veranlasst. Die Überlegungen seiner Absolutheitsschrift von 1902 veranlassten Troeltsch 1924 zu folgendem kritischen Selbsteinwand. Er habe die Fundierung der »Höchstgeltung« des Christentums in der Art gesucht, »wie die Allgemeingültigkeit des Christentums sich instinktiv ausdrückt in der Art seines Offenbarungsglaubens und seines Wahrheitsanspruches«, also in dem, was er die »naive Absolutheit« genannt hatte.⁴⁵ Sei die »naive Absolutheit des Christentums einzigartig wie seine Gottesidee selbst, das Korrelat einer Idee einer inneren seelischen Offenbarung«, dann werde sich von dorthier auch ein »vom Inhalt seiner religiösen Idee ausgehende[r] Absolutheitsanspruch« bestätigen. Zwar machte Troeltsch deutlich, dies entspräche »praktisch« auch 20 Jahre später noch seiner eigenen persönlichen Überzeugung und Frömmigkeit, »aber theoretisch habe ich heute doch manches abzuändern«.⁴⁶ Vor allem trete ihm heute stärker der Widerspruch zwischen dem Individualitätsbegriff und dem Gedanken der »Höchstgeltung« vor Augen. Dies sei eine Folge seines vertieften Verständnisses der Historie, wie er betonte.⁴⁷ So stehe ihm nun deutlich vor Augen, dass das historische Christentum »als Ganzes und im Einzelnen doch eine vollkommen historisch-individuelle und relative Erscheinung« sei. Wie jede Religion sei es in hohem Maße »von dem Boden und den geistigen, sozialen und nationalen Grundlagen abhängig, auf denen es lebt.« Zudem habe ihn das Studium der nicht-christlichen Religionen zusehends gelehrt, »daß ihre naive Absolutheit doch auch eine echte Absolutheit ist«.⁴⁸ Sodann haben seine geschichtsphilosophischen Überlegungen des Historismus-Bandes zum Verhältnis von historischer Individualität und Normgeltung, wie bereits beschrieben, Folgen für die Einschätzung der Höchstgeltung, denn die »Individualität des Europäertums und des mit ihm eng verbundenen Christentums« trete nun deutlich zu Tage. Dadurch werde aber der Gedanke hervorgebracht, dass »andere Menschheitsgruppen im Zusammenhang [...] mit dem göttlichen Leben auf eine individuell ganz andere Weise empfinden und eine ebenso mit ihnen gewachsene Religion haben, von der sie sich nicht lösen können, so lange sie sind, was sie sind. Sie mögen mit voller Ehrlichkeit ihre eigene Absolutheit empfinden und ihr den von ihrer Religiosität aus geforderten Ausdruck geben.«⁴⁹ Das gelte zwar »nur bei Völkern hoher und selbständiger geistiger Kultur«, dennoch könne man die Religionen nur einer »Wertvergleichen« unterziehen, wenn nicht »die Religionen für sich, sondern stets nur die ganzen Kultursysteme« verglichen würden.⁵⁰

45 Ernst TROELTSCH, Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen, in: DERS., *Fünf Vorträge zu Religion* (wie Anm. 20), 111.

46 Ebd., 113.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Ebd., 115.

50 Ebd.

51 Ebd., 118.

52 Ebd.

53 Vgl. die durchaus unterschiedlichen Entwürfe von Axel HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011; und Hans JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

54 Vgl. Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009; vgl. DERS., *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2002.

55 Hans Joas hält am Entschiedensten an der Bedeutung dieser religiösen Dimension des modernen Bewusstseins fest. Für ihn bildet nicht zufällig Ernst Troeltsch einen zentralen Bezugspunkt. Vgl. JOAS, *Sakralität der Person* (wie Anm. 53), bes. 150–203; auch DERS., Die Selbstständigkeit religiöser Phänomene. Ernst Troeltsch als Vorbild der Religionsforschung, in: *Fuge. Journal für Religion und Moderne* 6 (2010) 15–28.

4 Die »Einheit der Religionsgeschichte« bei Ernst Troeltsch

Die Frage nach der Einheit der Religionsgeschichte war für Troeltsch von Anfang an ein Thema, dass er als ein Thema der historiographischen Methodik begriffen hat. In der hier vorgelegten Rekonstruktion wurde eine Einheit des religionsgeschichtlichen Denkens bei Troeltsch erkennbar, die mit seinen Berliner Arbeiten im Zusammenhang des Historismus und vor allem in seiner Revision seiner religionsgeschichtlichen Arbeit in dem Aufsatz *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen* zu Aussagen führte, die dem Gehalt seiner theologischen Interessen und standortepistemologischen Reflexionen der früheren Werkphasen nun auch religionsgeschichtlich entsprechen. »Soweit menschliches Auge in die Zukunft dringen kann, werden die großen Offenbarungen der verschiedenen Kulturkreise trotz einiger Verschiebungen an den Rändern geschieden bleiben und die Verschiedenheiten ihres Wertes werden sich niemals objektiv feststellen lassen, da die Voraussetzungen jeder Argumentation schon mit bestimmten Eigentümlichkeiten des jeweiligen Kulturkreises zusammenhängen.«⁵¹ Dass hierfür die Idee der individuellen Freiheit, also der Persönlichkeit, trotz bestehender und bleibender Differenzen ein Bezugspunkt sein kann und muss, daran hat Troeltsch festgehalten: »Die Idee der Persönlichkeit selber ist in Ost und West verschieden und daher können alle von diesem Boden ausgehenden Argumentationen hüben und drüben nur zu verschiedenen Ergebnissen führen. Einen anderen Boden aber, von dem die Argumentation über praktische Werte und Wahrheiten ausgehen könnten, gibt es nicht.«⁵²

Troeltschs Tod hat die Ausarbeitung der sich aus dieser Modifikation ergebenden Konsequenzen für seine Theorie verhindert. Das Festhalten am Gedanken der Freiheit als Autonomie des Einzelnen als dem unhintergehbaren reflexiven Kern des Gegenwartsbewusstseins mit universalistischem Anspruch findet in neuesten sozialphilosophischen Entwürfen heute wieder programmatischen Zuspruch.⁵³ Während in diesen Entwürfen aber der Umgang mit dem Religionsthema meist in dessen Ignorierung besteht oder in der Depotenziierung des religiösen Individualismus als Gestalt vollzogener westeuropäischer Säkularisierung,⁵⁴ erinnert Troeltsch an die religionsgeschichtliche Tiefenschicht dieses normativen Kerns moderner Sittlichkeit.⁵⁵ Über diese sozialphilosophischen Bezüge hinaus darin im Anschluss an Troeltsch auch den Kern und die Orientierung für die Einheit der Religionsgeschichte zu erkennen, ist gerade auf dem Hintergrund solcher moderner Sozialtheorien von neuer Aktualität und Relevanz.

Zusammenfassung

Im Abgleich theologischen und geschichtsphilosophischen Denkens entwickelte Troeltsch in unterschiedlichen Werkphasen die Idee individueller Freiheit als leitenden Gedanken zur Rekonstruktion einer Einheit der Religionsgeschichte fort. Vom Gedanken einer praktischen »Höchstgeltung« des Christentums in den 1890er Jahren über die Heidelberger Rekonstruktion der christlichen Religionsgeschichte bis in die Berliner Zeit nach 1914 steigerte Troeltsch seine geschichtsphilosophische Reflexion auf die Frage der persönlichen Wertbindung und kulturellen Standortgebundenheit. Dabei hielt er an der werthaltigen Idee der Persönlichkeit fest, um jenseits von wertindifferentem Relativismus und dogmatischem Antihistorismus die Frage nach einer Einheit der Religionsgeschichte zu einem konstruktiven Bezugspunkt kultureller Verständigung machen zu können.

Abstract

In the comparison of theological and historico-philosophical thinking during different phases of his work, Troeltsch continued to develop the idea of individual freedom as a central theme for the reconstruction of a unity of the history of religion. Moving from the notion of a practical »supremacy« of Christianity in the 1890's, through the Heidelberg reconstruction of the Christian history of religion up to and including his time in Berlin after 1914, Troeltsch expanded his historico-philosophical reflection to the question of being personally bound by values and culturally tied to a locality. In the course of this he retained the value-laden idea of personality in order to be able to make the question about a unity of the history of religion into a constructive point of reference of cultural understanding beyond value-indifferent relativism and dogmatic anti-historicism.

Sumario

Comparando el pensamiento teológico con el de la filosofía de la historia, Troeltsch desarrolló en diferentes fases de trabajo la idea de la libertad individual como concepto fundamental para reconstruir una unidad de la historia de las religiones. Partiendo de la admisión práctica de una »validez suprema« del cristianismo en el decenio de 1890 y pasando por la reconstrucción en su periodo de Heidelberg de la historia de la religión cristiana hasta su fase de Berlín después de 1914, Troeltsch concentró su reflexión filosófico-histórica en la pregunta sobre los valores personales y la dependencia del posicionamiento cultural. En todo este proceso, Troeltsch se mantuvo fiel a la idea de que necesitamos tener en cuenta los valores de la personalidad para poder hacer de la pregunta por la unidad de la historia de las religiones un punto constructivo de referencia y comunicación cultural más allá del relativismo indiferente a los valores y del antihistorismo dogmático.

»Ut unum sint« Der Einheitsgedanke in der Christentumsgeschichte

von Dorothea Sattler

1 Einführung zur Thematik

1.1 Dornbusch-Erfahrung

Zu den vielfach besprochenen biblischen Zeugnissen von Gottes Wesen gehört die Kunde vom Namen Gottes. JHWH stellt sich dem Mose vor: »Ich bin der Ich-bin-da für euch« (vgl. Ex 3,14). Ungezählt sind die Auslegungen¹ dieser Bereitschaft Gottes, sich selbst seinem Wesen nach im Dornbusch, der brennt und doch nicht verbrennt, zu offenbaren. Gott sagt von sich: Ich bin der, der sich in Zeit und Geschichte als der für euch seiende, der mit euch seiende Gott erweisen wird.

Der Theologe Gregor von Nyssa (*394) sah im brennenden Dornbusch ein Sinnbild der jungfräulichen Empfängnis Marias, der Mutter Jesu. Diese Frau brannte im Heiligen Geist und verbrannte doch nicht. Maria blieb als Mutter in ihrem Wesen rein bewahrt. Dieser Gedanke der Vätertheologie ist der Ursprung zahlreicher Darstellungen, in denen sich Maria und Jesus inmitten eines brennenden Dornbuschs befinden. In der liturgischen Tradition scheint diese Metaphorik in der 3. Antiphon der 1. und 2. Vesper zum Fest des 1. Januar auf.

Jesus Christus ist nach dem christlichen Glauben jene menschliche Gestalt, in der sich die Wahrheit der Offenbarung des Namens Gottes, des Wesens Gottes in dichtester Gestalt erfüllt hat: Christus Jesus ist das menschengewordene Wesen Gottes: ein für Andere seiendes, ein mit Anderen seiendes, bis in den eigenen Tod hinein beziehungsweise bleibendes Wesen. Alle Dornen der sündigen menschlichen Existenz können die Bereitschaft zur Liebe Gottes nicht tödlich verletzen. Gottes Wesen ist nie vergehende Gegenwart, in aller Wandlung bleibende Verheißung von Erbarmen, Weggeleit und Treue. Die Rede von der Einheit Gottes hat qualitative Bedeutung im Blick auf die menschliche Gottesbeziehung.

1.2 Vorausschau auf das Vorhaben hier

Die christliche Religion anerkennt sowohl die Einheit als auch die Vielfalt als je ein Gut. Eine differenzierende Bewertung der Erfahrung von Einheit und Vielfalt ist nur bezogen auf die unterschiedlichen theologischen Kontexte möglich, in denen diese Phänomene beansprucht werden. Die Rede von der »Einheit« zielt dabei nicht primär eine Angabe über eine numerische Größe an, sondern beschreibt die Qualität einer Wirklichkeit.

¹ Die Auslegung der Namensoffenbarung Gottes durch Erich Zenger hat vielfach Zustimmung erfahren: Vgl. Erich ZENGER, *Das Buch Exodus*, Düsseldorf ²1982; DERS., *Der Gott der Bibel. Ein Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart ³1986.

Der Ausgangspunkt der christlichen Rede von der Einheit ist das Bekenntnis zur All-einzigkeit Gottes, der sich in Christus Jesus eindeutig selbst geoffenbart hat und als dieser unvergleichliche Gott im Heiligen Geist als einer und derselbe präsent bleibt. Der eine Gott ist dieser Gott und kein anderer. Er gibt sich in verlässlicher Weise zu erkennen. In biblischer Zeit wurde der theoretische Monotheismus (Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes) durch die Monolatrie (Verehrung dieses einen Gottes) in Handlungskontexten vorbereitet. Gottes Einheit hat somit personale Dimension: Sie impliziert eine von Gott frei gewählte einmalige Beziehung, auf die es zu antworten gilt.

Der eine Gott ist aus christlicher Sicht der Erschaffer jeder Weltwirklichkeit, die ohne Gottes Lebensgabe keine Existenz hätte. Die Einheit der Schöpfung ist durch ihren gemeinsamen göttlichen Ursprung und ihr gemeinsames Ziel – die allumfassende Versöhnung – begründet. Der universale Anspruch der christlichen Ethik lässt sich schöpfungstheologisch herleiten.

Während Gott seinem Wesen nach Einheit ist, ist die Einheit unter Geschöpfen immer gefährdet, niemals letztlich gesichert, immer Gnade, wenn sie für Zeiten geschenkt erreicht wird. Die sichtbare Einheit der Menschen, die sich zu Jesus Christus bekennen, dient der Glaubwürdigkeit der Verkündigung des einen Gottes, der sich mit der Schöpfung versöhnt hat. Zwiespalt und Hass verdunkeln die christliche Botschaft von der Erlösung in Jesus Christus. Das Gebet Jesu vor seinem Todesleiden um die Einheit der Jünger im Sinne von Joh 17,21² wurde in der Geschichte der christlichen Ökumene oft bedacht. In den historisch überlieferten Auslegungen spiegelt sich das jeweilige Verständnis der Einheit der Kirche(n); dominant waren und sind in der römisch-katholischen Tradition dabei Überlegungen zur Kirchenstruktur und zur Ämterlehre. Zugleich gibt es eine Einheit im Gebet, im sozialen Dienst und im Zeugnis. Es besteht im Christentum keine Einmütigkeit über die Bestimmung des Wesens der institutionellen Einheit der Kirche.³ Oder geht es immer zugleich um Kirchen? Die Vielfalt der konfessionellen christlichen Traditionen ist eine Bereicherung der gesamten Gemeinschaft. Zugleich ist die Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirche eine Weisung des Evangeliums.

Es ist mir aufgetragen worden, den Einheitsgedanken in der Geschichte des Christentums zu besprechen. Ich tue dies in zweifacher Hinsicht: Ich verbleibe zunächst bei der christlichen Gottesrede (Teil 2) und ich wechsele dann in die Rede von der Einheit der Kirche(n) (Teil 3) Die Verbindung zwischen beiden Themenaspekten werde ich eigens zu thematisieren haben.

² Vgl. Wolfgang A. BIENERT (Hg.), *Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zu Johannes 17 Vers 21*, Frankfurt/Paderborn 2002.

³ Vgl. Jutta KOSLOWSKI, *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-ökumenischen Dialog (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 52)*, Münster 2008. In den ökumenischen Gesprächen auf Weltebene gibt es immer wieder Bemühungen um eine Sichtung der Konvergenzen im Einheitsverständnis: Vgl. grundlegend: *Einheit vor uns. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evan-*

gelisch-lutherischen Kommission (1984), in: Harding MEYER u. a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 2, Frankfurt/Paderborn 1992, 451-506.

⁴ Vgl. Fritz STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996; Bernhard LANG, *Die Jahwe-Allein-Bewegung. Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus*, in: Manfred OEMING/Konrad SCHMID (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 82)*, Zürich 2003, 97-110.

2 Grundlegung: Einheit in der Dreiheit Gottes

Das Christentum hat sich gegenüber kritischen Anfragen als eine monotheistische Religion zu rechtfertigen. Das trinitarische christliche Gottesbekenntnis will ein monotheistisches Bekenntnis sein.

2.1 Der lange Weg zum biblischen Monotheismus

Die biblischen Zeugnisse legen offen, dass Israel zunächst im damals selbstverständlichen Rahmen des Polytheismus in der Zeit der so genannten Erzeltern (Abraham und Sara, Isaak und Rebekka, Jakob und Rachel) zunehmend deutlicher die Verehrung nur eines Gottes einforderte. Der Glaubensweg führte weiter über die Zeit der JHWH-allein-Verehrung schließlich hin zu der Überzeugung: Da ist nur ein Gott, ja es gibt nur einen einzigen Gott.⁴ Früher bezeugt als das streng monotheistische Bekenntnis – erstmals seit dem Babylonischen Exil im 6. Jahrhundert v. Chr. – und durchgängig überliefert ist in den biblischen Schriften daher die Vorstellung eines Gottes, der eine personale Verbindung mit einer Menschengruppe sucht. Freiheit für Beziehung, Beziehungswilligkeit ist Gottes Attribut. Der in menschlichen Beziehungen heute als »Eifersucht« erfahrbare Wunsch nach Ausschließlichkeit und Einzigartigkeit einer Verbindung dient in den biblischen Schriften als bildhafte Deutung der Stärke der göttlichen Suche nach Menschennähe, nach Erkenntnis, nach Glauben und Vertrauen.

2.2 Christologie und Pneumatologie im Kontext des monotheistischen Bekenntnisses

Christinnen und Christen bekennen sich zu diesem einen Gott und die Rede von Jesus sowie die Rede vom Heiligen Geist widersprechen dem nicht. Christologie und Pneumatologie dienen dem monotheistischen Bekenntnis: Der eine Gott hat sich in der Menschengestalt des Jesus von Nazareth in Zeit und Geschichte in letzter Eindeutigkeit zu erkennen gegeben. Der Geist ist der Erinnerer an dieses einmalige Gottesgeschehen. Der Heilige Geist ist die Gedächtnisgestalt dieses einen Gottes. Alles hat Zusammenhang, nichts fällt auseinander, alles ist in Einheit versammelt: Gott Vater ist die Einheit im Ursprung; Gott Sohn ist die gelebte Eindeutigkeit des Wesens Gottes; Gott Geist ist der eine, der all dem nichts hinzufügt, nur immer den einen Gott erinnert, der in Christus Jesus als das göttliche Wort Mensch wurde.

2.3 Die Rede von der »Einheit« Gottes als qualitative (nicht numerische) Aussage

Nach christlichem Verständnis lassen sich die Redeweisen von der Einheit und von der Dreiheit Gottes nicht auf ein und derselben Ebene besprechen: Gott ist der eine Gott, denn er ist dieser Gott und kein anderer Gott. Die Identität Gottes, seine Erkennbarkeit, seine Selbsttreue, seine Verlässlichkeit – all dies ist mit der Einheit Gottes theologisch umschrieben. Diesem Gedanken widerspricht aus christlicher Sicht nicht, wenn dieser eine Gott sich in Zeit und Geschichte in Menschengestalt – in Jesus – in letzter Eindeutigkeit zu erkennen gibt und dann in Geistgestalt in lebendiger Erinnerung bleiben möchte. Die gemeinte »Einheit« ist keine numerische, vielmehr eine qualitative Größe: eins und drei stehen sich als Zahlwörter nicht auf derselben Ebene gegenüber: die »eins« steht für das Bekenntnis

zu der erkennbaren Identität des einen Gottes; die drei steht in der christlichen Tradition für die Bereitschaft eben dieses einen Gottes, sich als Mensch zu präsentieren und im Geist im Gedächtnis zu bleiben.

2.4 Ethische Implikationen des Schöpfungsglaubens

Gott möchte in Jesus Christus als der all-einzig Gott, eben als dieser bestimmte Gott in Erinnerung bleiben. Dieser eine Gott ist der Schöpfer jeder nichtgöttlichen Wirklichkeit. Darf es angesichts einer solchen Vorgabe nur eine von Gott selbst begründete Weisung in der Ethik geben? Die theologischen Gespräche über eine Legitimation der Ethik über das Naturrecht haben eine lange Tradition.⁵ Nach der Rede von Benedikt XVI. 2012 im Deutschen Bundestag⁶ haben solche Überlegungen wieder neue Bedeutung bekommen. In der Tat: Das Bekenntnis zu dem einen Gott als dem Schöpfer jeder Wirklichkeit hinterlässt Anfragen an die Möglichkeit einer universalen, alle Religionen umgreifenden ethischen Urteilsbildung. Die Sicherung eines Lebens in Freiheit für alle Menschen ist nach christlichem Bekenntnis im Sinne dieses einen Gottes, des Schöpfers jeder sichtbaren und unsichtbaren Wirklichkeit.

3 Herausforderung: Das Verständnis der kirchlichen Einheit in der Ökumene

3.1 Vom trinitarischen Gottesbekenntnis zu Modellen von kirchlichen Einheit

Ist es denkbar, von der Gotteslehre aus die Ekklesiologie zu konzipieren – zumindest im Blick auf die Rede von der »Einheit«?⁷ Die Traditionsgeschichte ist diesbezüglich zögerlich – ja sogar skeptisch. 1215 hatte sich das 4. Laterankonzil mit den Thesen des Joachim von Fiore auseinanderzusetzen,⁸ der die Weise, wie Vater, Sohn und Geist in Gott eine Gemeinschaft bilden, als der Weise ähnlich betrachtete, wie Menschen eins sind: Menschen sind aufgrund einer moralischen Anstrengung eines Sinnes, ein Herz und eine Seele. Solche Überlegungen veranlassten Joachim von Fiore dazu, den Aspekt der Einheit Gottes als eine eigene, neue Größe neben den einzelnen existierenden göttlichen Personen zu betrachten und infolgedessen das Wesen der göttlichen Einheit als eine vierte Wirklichkeit zu der trinitarischen Dimension Gottes hinzuzuzählen.

Das 4. Laterankonzil wies angesichts dieser gedanklichen Herausforderung die Vorstellung einer (dann denkbaren) »Vierfältigkeit« Gottes zurück. Dabei nahmen die Väter eine andere Auslegung von Joh 17,21 vor: »Wenn die Wahrheit [Jesus Christus] für ihre Gläubigen zum Vater betet und sagt: ›Ich will, daß sie eins seien in uns, so wie auch wir eins sind‹ (Joh 17,22), so wird zwar dieser Ausdruck ›eins‹ für die Gläubigen gebraucht, damit die Einigung der Liebe in der Gnade verstanden werde, für die göttlichen Personen aber, damit die Einheit der Identität in der Natur verstanden werde.«⁹

5 Vgl. Jan ROHLS, *Geschichte der Ethik*, Tübingen 1999; Herbert SCHLÖGEL, *Das Naturrecht – bleibendes Thema der Theologischen Ethik*, in: *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«* 39 (2010) 186–197.

6 Vgl. Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag, in: *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI.*

nach Berlin, Erfurt und Freiburg, 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 189), Bonn 2011, 30–38.

7 Vgl. Matthias HAUDEL, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenver-*

ständnisses (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 110), Göttingen 2006.

8 Vgl. DH 803–808.

9 DH 806.

10 JOHANNES XXIII., Ansprache zur Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils, in: *Herder-Korrespondenz* 17 (1962/63) 84–88, hier 88.

11 Ebd.

Im Fortgang unterscheidet das 4. Laterankonzil auch bei der biblischen Rede von »Vollkommenheit« zwischen der Ordnung der Gnade und der Ordnung der Natur. Gott ist seiner Natur und seinem Wesen nach eins und vollkommen. Die Geschöpfe sind es immer der Gnade nach, geschenkhaft, durch Teilhabe an Gottes Wesen. Die Sinnspitze dieser im engeren Sinn theologischen Aussage ist die Rede von der immer zu berücksichtigenden Differenz zwischen Gottes ursprungsloser, wesenhafter Einheit, und der immer nur in Teilhabe an Gottes Leben zu denkenden Existenzweise der Geschaffenen, denen ein Leben in Gemeinschaft gelingen und misslingen kann. Gottes »Einheit« ist als die Fülle des Lebens stete schöpferische Gewähr von Dasein und Sosein alles Geschaffenen. Die den Geschöpfen sola gratia geschenkte Gemeinschaft bleibt immer gefährdet, weil diese »Einheit« den Geschöpfen nicht wesensgemäß ist, sondern Offenheit für Gottes Gnade voraussetzt und in einem beständigen Umkehrgeschehen immer neu errungen werden muss.

3.2 Der biblische Auftrag nach Joh 17,21 (Ut unum sint)

Der biblische Auftrag, der mit Jesu Bitte um die Einheit aller Menschen in seiner Nachfolge gegeben ist (vgl. Joh 17,21), ist ein wichtiger Bezugstext auch in lehramtlichen Schreiben. Papst Johannes XXIII. hat sich in seiner programmatischen Ansprache zur Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils, die er am 11. Oktober 1962 hielt, auf das vom Evangelisten Johannes überlieferte Gebet Jesu Christi um die Einheit berufen, als er die Zielsetzung des von ihm einberufenen Konzils zusammenfassend bestimmte, nämlich alle Kräfte einzusetzen, damit »die Heilsbotschaft von den Menschen bereitwillig aufgenommen werde«¹⁰ und das Menschengeschlecht einen Weg zur Einheit finde.

Johannes XXIII. stellte die Rede von der Einheit in einen schöpfungstheologisch-kosmologischen Kontext und wies ihr eine soteriologische Sinngebung zu: »Die Sorge der Kirche für die Ausbreitung und Bewahrung der Wahrheit [ergibt sich] daraus, dass nach Gottes Heilsplan, »der alle Menschen retten und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen lassen will« (1 Tim 2,4), die Menschen nur mit Hilfe der ungeschmälerten Offenbarung zur absoluten und sicheren Einheit der Herzen gelangen können, mit der ein wahrer Frieden und das ewige Heil verbunden sind. Diese sichtbare Einheit in der Wahrheit hat aber leider die gesamte christliche Familie noch nicht in Vollendung und in Vollkommenheit erreicht. Daher sieht es die katholische Kirche als ihre Pflicht an, alles Erdenkliche zu tun, damit das große Mysterium jener Einheit erfüllt werde, die Christus Jesus am Vorabend seines Opfertodes von seinem himmlischen Vater mit glühenden Gebeten erfleht hat. Sie erfreut sich des stillen Friedens im Bewußtsein, daß sie darin aufs innigste mit diesem Gebet Christi verbunden ist«¹¹. Alle Menschen sollen eins sein in ihrer Teilhabe an der von Gott in Christus Jesus erwirkten Erlösung. Diese Zielsetzung nimmt die Kirche in die Pflicht, der sichtbaren Einheit der Getauften zu dienen.

Das erste vom 2. Vatikanischen Konzil verabschiedete Dokument – die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) – beginnt mit einer Erinnerung an die von dem zwischenzeitlich verstorbenen Papst Johannes XXIII. gewünschte ökumenische Ausrichtung des Konzils. Zu »fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann« (SC 1), entspricht dem Vermächtnis des Papstes.

Programmatisch eröffnet auch das Ökumenismusdekret *Unitatis Redintegratio* (UR) seine Rede: »Die Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils. Denn Christus der Herr hat eine einige und einzige Kirche gegründet, und doch erheben mehrere christliche Gemeinschaften vor den Menschen den Anspruch, das wahre Erbe Jesu Christi darzustellen [...]. Eine

solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen« (UR 1). Jesu Gebet um die Einheit nach Joh 17,21 steht offenkundig im Hintergrund dieser konziliaren Aussage, auch wenn dieser biblische Text nicht ausdrücklich erwähnt wird.

Um die Eigenarten der Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils über die Einheit der Kirche – der Kirchen – zu erfassen, bedarf es eines Blickes in die Vorgeschichte. Nur im Vergleich wird deutlich, welche Veränderungen des Bewusstseins das letzte Konzil bewirkt hat.

3.3 Wandlungen in den (römisch-katholischen) Konzepten kirchlicher Einheit

Im August 1927 fand in Lausanne die erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung statt. 1928 veröffentlichte Pius XI. die Enzyklika *Mortalium animos*¹², deren Hauptanliegen es war, katholische Christen von dem Gedanken abzubringen, sich an einer solchen Form der Suche nach Einheit zu beteiligen. Pius XI. beklagt darin vor allem die Weise, in der die so genannten »Panchristen« auf die in Joh 17,21 überlieferte, im Kontext der Abschiedsreden stehende Bitte Jesu Bezug nehmen und Gebete für die Einheit der Christen sprechen: »Allzuleicht werden manche durch die Vorspiegelung einer scheinbar guten Sache getäuscht, wenn es sich darum handelt, die Einheit aller Christen untereinander zu fördern. Ist es nicht billig, – so sagt man – ja, ist es nicht heilige Pflicht, dass alle, die den Namen Christi anrufen, von den gegenseitigen Verketzerungen ablassen und endlich einmal durch das Band gegenseitiger Liebe verbunden werden? Wie könnte denn jemand den Mut haben zu sagen, er liebe Christus, wenn er sich nicht nach besten Kräften für die Erfüllung des Wunsches Christi einsetzt, der da den Vater bat, dass seine Jünger eins seien. [...] Ja, so fügen sie hinzu, möchten doch alle Christen »eins« sein! Um wie viel erfolgreicher würden sie dann an der Bekämpfung der schleichenden Pest der Gottlosigkeit arbeiten können, die jetzt täglich weiter um sich greift und im Begriff ist, das Evangelium vollständig um seine Kraft und Wirkung zu bringen. So und ähnlich reden in stolzer Sprache jene, die man Panchristen nennt. Man glaube nicht, es handele sich bei ihnen nur um vereinzelte kleine Gruppen. Im Gegenteil: sie sind zu ganzen Scharen angewachsen und haben sich zu weit verbreiteten Gesellschaften zusammengeschlossen, an deren Spitze meist Nichtkatholiken der verschiedenen religiösen Bekenntnisse stehen.«¹³ Pius XI. weiß um die – nach seiner Ansicht – verführerische, suggestive Kraft des Gebetes um die Einheit. Er beklagt, dass auch viele Katholiken sich haben betören lassen. Zwar liege »der heiligen Kirche nichts mehr am Herzen, als die verlorenen Söhne wieder in ihren Mutterschoß zurückzurufen und heimzuführen«¹⁴, aber: »Unter diesen überaus verlockenden und einschmeichelnden Worten verbirgt sich [...] ein schwerer Irrtum, der die Grundlage des katholischen Glaubens vollständig zerstört und untergräbt.«¹⁵ Dieser Irrtum, der bei den ökumenischen Bemühungen wirksam werde, besteht nach Pius XI. in der Meinung, die von Jesus im Gebet erflachte Einheit seiner Jünger in einer Gemeinde

¹² Vgl. PIUS XI., Enzyklika »Mortalium animos« (6. Januar 1928), in: Anton ROHRBASSER (Hg.), *Heilslehre der Kirche*. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., Fribourg 1953, Nr. 669–689.

¹³ Ebd., Nr. 672.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., Nr. 677.

¹⁷ Ebd., Nr. 678.

¹⁸ Ebd., Nr. 678.

¹⁹ Ebd., Nr. 689.

²⁰ DH 3050.

bestehe gar nicht: »Die Vorkämpfer dieser Bemühungen führen unzählige Male das Wort Christi an: Damit alle eins seien und Es wird werden ein Hirt und eine Herde. Diese Worte führen sie aber immer so an, als ob darin ein Wunsch oder ein Gebet Jesu Christi zum Ausdruck kämen, die noch der Erfüllung harren. Sie sind nämlich der Meinung, die Einheit im Glauben und in der Leitung der Kirche, die ein Kennzeichen der wahren und einen Kirche Christi ist, habe bisher wohl noch zu keiner Zeit bestanden und bestehe auch heute nicht. Man könne diese Einheit wohl herbeisehnen, und sie könne vielleicht auch einmal durch den gemeinsamen Willen aller erreicht werden, aber für unsere Zeit sei sie nur ein schöner Traum.«¹⁶ Der Papst beklagt, dass sich unter denen, »welche die brüderliche Gemeinschaft in Christus Jesus mit lauter Stimme preisen, [...] kein einziger [findet], dem es in den Sinn käme, sich der Lehre und der Leitung des Stellvertreters Jesu Christi zu unterwerfen und ihm zu gehorchen.«¹⁷

Im Schlussabschnitt seiner Enzyklika betont Pius XI., wie sehr auch ihm die Einheit der Christen am Herzen liegt. Er weist den Wunsch nach dem Gebet gewiss nicht zurück, hofft jedoch auf eine spezifische Wirksamkeit dieses Geschehens: Wenn die nicht-katholischen Christen, die bisher »als irrende Schäflein außerhalb des einen Schafstalls Christi stehen«¹⁸, »in demütigem Gebet das Licht vom Himmel erleben, dann werden sie ohne Zweifel die eine wahre Kirche Jesu Christi erkennen und werden dann in sie eintreten und mit Uns in vollkommener Liebe verbunden sein.«¹⁹ Pius XI. unterstützt die nicht-katholischen Christen in ihrem geistlichen Tun, weil er mit diesem die Hoffnung verbindet, Gott werde ihnen die eine wahre Kirche Jesu Christi zeigen und sie ermutigen, zu dieser zurückzukehren. Ein gemeinsames geistliches Leben, das von der Voraussetzung ausgeht, die von Gott für seine Kirche gewollte Einheit bestehe noch nicht, lehnt der Papst in seiner Enzyklika ab.

Das Gebet Jesu nach Joh 17,21 wäre somit laut Pius XI. missverstanden, wenn Jesu Bitte als gegenwärtig noch unerfüllt betrachtet würde. Jesu Wunsch ist vielmehr bereits in der Existenz der römisch-katholischen Kirche in Erfüllung gegangen. Der Erweis für die bereits bestehende Einheit ist die Einheit der amtlichen Leitung und die Einheit der verbindlichen Lehre.

Pius XI. kann sich bei seiner Auslegung von Joh 17,21 auf das 1. Vatikanische Konzil berufen. In der dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus* von 1870 wird Joh 17,21 als ein Beleg für die argumentativ vertretene These herangezogen, dass die Einheit der von Christus Jesus gestifteten Kirche – eine Einheit im Glauben und in der Liebe – im Petrusamt ihr »dauerhaftes Prinzip« und ihr »sichtbares Fundament« habe. Die auch in Joh 17,21 angesprochene Sendung des Sohnes, sein Apostolat, ist von Christus Jesus auf die Apostel und in ihrer Folge auf die Bischöfe übertragen worden: »Der ewige Hirte und Bischof unserer Seelen (vgl. 1 Petr 2,25) beschloss, um das heilsame Werk der Erlösung dauerhaft zu machen, die heilige Kirche zu bauen, in der, gleichsam als in dem Hause des lebendigen Gottes, alle Gläubigen durch das Band des einen Glaubens und der Liebe zusammengehalten werden sollten. Deshalb bat er, bevor er verherrlicht wurde, den Vater nicht nur für die Apostel, sondern auch für jene, die durch ihr Wort an ihn glauben würden, dass sie alle eins seien, wie der Sohn selbst und der Vater eins sind (vgl. Joh 17,20f). Auf diese Weise also, in der er die Apostel, die er sich aus der Welt erwählt hatte (vgl. Joh 15,19), sandte, wie er selbst vom Vater gesandt worden war (vgl. Joh 20,21): so wollte er, dass es in seiner Kirche ›bis zur Vollendung der Zeit‹ (Mt 28,20) Hirten und Lehrer gebe.«²⁰

In der Zeit der Kirche ist die Einheit der Glieder der Kirche, das heißt konkret die Einheit der Gläubigen mit ihren Hirten, die Einheit der Priester mit ihrem Bischof und schließlich die Einheit der Bischöfe mit dem Papst sichtbares Zeichen dafür, dass die in Joh 17,21 formulierte Gebetsbitte Jesu in Erfüllung gegangen ist und die Welt nun glauben könnte, ja glauben müsste, dass Gott Christus Jesus gesandt hat.

Die Enzyklika *Mortalium animos* (1928) führte die von ihr beklagte falsche Irenik im Miteinander der Christen auch auf das Zeitempfinden Ende der 20er Jahre zurück: auf die anhaltenden Friedenszeiten und den wirtschaftlichen Aufschwung. Die Weltfamilie schien zusammenzuwachsen. Als 1943 die Enzyklika *Mystici corporis* von Pius XII.²¹ erschien, waren andere Zeiten, die einen veränderten Tonfall und eine atmosphärische Verbesserung des Miteinanders der Christen mit sich brachten.

Mystici corporis hat die Frage zum Thema, wie die Einheit der Glaubenden mit Christus Jesus zu denken sei. Der Text erinnert an biblische Bilder: an die metaphorische Rede von der Ehe als Sinnbild der Einheit von göttlichem Bräutigam und kirchlicher Braut, an den Weinstock und die Reben, an den Leib mit den vielen Gliedern. An Joh 17,21 wird in diesem Zusammenhang im Sinne einer Klimax erinnert: »Ja, unser Heiland selbst zögert nicht, in seinem hohepriesterlichen Gebet diese Vereinigung mit jener wunderbaren Einheit zu vergleichen, durch die der Sohn im Vater ist und der Vater im Sohn.«²² Eine Anmerkung verweist auf Joh 17,21-23.

Ein zweites Mal wird Joh 17,21 gegen Ende des Textes zitiert. Pius XII. erinnert an die »innigen Gebete«, die der »Heiland« an den »himmlischen Vater« richtete und in denen er seine glühende Liebe zur Kirche offenbarte. Pius XII. ruft dazu auf, in der Nachfolge Jesu Christi selbst zu Betenden zu werden: »Wir wünschen [...] sehnlichst, dieses gemeinsame Beten möge mit heißer Liebe auf jene sich ausdehnen, die entweder von der Wahrheit des Evangeliums noch nicht erleuchtet und in die sichere Hürde der Kirche noch nicht eingetreten sind, oder welche von Uns, die Wir ohne unser Verdienst die Stelle Jesu Christi hier auf Erden vertreten, durch unglückselige Spaltung im Glauben und in der Einheit getrennt sind. Lasst uns für sie das göttliche Gebet unseres Heilandes zum Vater im Himmel wiederholen: Auf dass alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, dass auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast.«²³ Der Papst ruft dazu auf, um die Einheit zu beten und dabei auch an die anderen christlichen Gemeinschaften zu denken. Pius XII. versichert, dass ihm auch das Leben derer am Herzen liegt, die nicht zur sichtbaren Gemeinschaft der katholischen Kirche gehören. Leben in Fülle soll ihnen durch Gottes Schutz und Segen zuteil werden. Er formuliert eine Einladung: »Alle jene und jeden einzelnen von ihnen laden Wir mit liebendem Herzen ein, den inneren Antrieben der göttlichen Gnade freiwillig und freudig zu entsprechen und sich aus einer Lage zu befreien, in der sie des eigenen ewigen Heils nicht sicher sein können. Denn mögen sie auch aus einem unbewussten Sehnen und Wünschen heraus schon in einer gewissen Beziehung stehen zum mystischen Leib des Erlösers, so entbehren sie doch so vieler wirksamer göttlichen Gaben und Hilfen, deren man sich nur in der katholischen Kirche erfreuen kann. Möchten sie also eintreten in den Kreis der katholischen Einheit und alle mit uns in der gleichen Gemeinschaft des Leibes Jesu Christi geeint, an das eine Haupt sich wenden in ruhmreicher Liebesverbundenheit. In unablässigem Flehen zum Geiste der Liebe und der Wahrheit

21 Vgl. PIUS XII., Enzyklika »Mystici corporis« (29. Juni 1943), in: ROHRBASSER (Hg.), *Heilslehre* (wie Anm. 12), Nr. 752-846.

22 Ebd., Nr. 810.

23 Ebd., Nr. 837.

24 Ebd., Nr. 838.

25 Vgl. PIUS XII., Instruktion »De motione oecumenica« (20. Dezember 1949), in: ROHRBASSER (Hg.), *Heilslehre* (wie Anm. 12), Nr. 690-701.

26 Vgl. ebd., Nr. 690.

27 Ebd.

28 Vgl. Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Kevelaer 32011, bes. 209-237 (Lit.); René GIRAULT, *Die Rezeption des Ökumenismus*, in: Hermann J. POTTMEYER u. a. (Hg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 180-217.

erwarten Wir sie mit ausgebreiteten Armen, nicht als Fremde, sondern als solche, die in ihr eigenes Vaterhaus heimkehren.«²⁴ Pius XII. betont die aufgrund der gemeinsamen Teilhabe an dem einen Leib Christi in begrenzter Weise bereits bestehende Einheit der Kirche.

Die Enzyklika *Mystici corporis* (1943) gilt als ein bedeutender Text aus der vorkonziliaren Zeit, in dem eine christologische Grundlegung des Wesens der Kirche geschieht und auch der gemeinschaftliche, gesellschaftliche Charakter der Glaubensgemeinschaft hohe Beachtung findet. Die Ökumenische Frage wird in einem veränderten Tonfall besprochen, und dies ist gewiss eine Verbesserung. Das Dokument wirbt um die Einheit der Christen. Unklar bleibt jedoch, ob die Einheit der Kirche weiterhin als bestehend vorausgesetzt wird. Zumindest ist seit den Tagen des 2. Weltkrieges deutlicher im Bewusstsein, dass zur Gemeinschaft der Christen auch nicht-römisch-katholische Getaufte gehören.

Auch nach dem 2. Weltkrieg blieben der Tonfall und der Redestil von Pius XII. freundlich. Im Dezember 1949 erschien die Instruktion *De motione oecumenica*²⁵, die vor allem die Genehmigungspraxis bei einer Teilnahme katholischer Christen an ökumenischen Konferenzen neu regelte. Zukünftig sollte eine solche Teilnahme einzelner katholischer Christen nicht völlig verboten sein. Es genügte von dieser Zeit an die Zustimmung der Ortsbischöfe. Vorweg ging 1948 die Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam und das Engagement des holländischen Episkopats, dieses Ereignis auch römisch-katholischerseits zu würdigen. Die schroffe Zurückweisung solcher Bemühungen durch Pius XII. lässt sich noch beim Katholikentag 1948 in Mainz nachweisen. Die Wende hin zur Ökumene fand erst im folgenden Jahr statt.

Die einleitenden Passagen von *De motione oecumenica* heißen die ökumenischen Bemühungen ausdrücklich gut.²⁶ Fast entschuldigend im Blick auf das zuvor mangelnde ökumenische Bewusstsein wirkt der erste Abschnitt dieser Instruktion, in dem auch auf Joh 17,21-23 Bezug genommen wird: »Wenn auch die katholische Kirche nicht an ökumenischen Kongressen und anderen Zusammenkünften teilnimmt, so hat sie doch nie unterlassen, wie aus zahlreichen päpstlichen Dokumenten hervorgeht, und wird auch inskünftig niemals davon ablassen, mit aufmerksamsten Interesse und inständigem Gebet alle Versuche zu unterstützen, die sich zu erreichen bemühen, was Christus so sehr am Herzen lag, dass nämlich alle, die an Ihn glauben, vollkommen eins seien.«²⁷

Vieles wäre zur ökumenischen Bedeutung des 2. Vatikanischen Konzils zu sagen.²⁸ Endlich rang sich ein offizielles römisch-katholisches Dokument zu einem eindeutigen Schuld- eingeständnis in der Ökumenischen Frage durch. Ausdrücklich wurde all das anerkannt, was auch in den anderen christlichen Gemeinschaften gut und heilig ist. Der Gedanke, dass alle Glaubenslehren von gleicher Bedeutung seien, der in *Mortalium animos* noch ausdrücklich vorkam, wurde aufgegeben. An die Stelle dieser Vorstellung trat die Rede von der »Hierarchie der Wahrheiten« (vgl. UR 11).

Joh 17,21 wird im Ökumenismusdekret selten erwähnt. Zwei Belege fallen auf. Ein erster Bezug geschieht im ersten Kapitel, das die Überschrift »Die katholischen Prinzipien des Ökumenismus« trägt. Wie Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache, so setzt auch dieser Text theologisch, anthropologisch und soteriologisch an: »Darin ist unter uns die Liebe Gottes erschienen, dass der eingeborene Sohn Gottes vom Vater in die Welt gesandt wurde, damit er, Mensch geworden, das ganze Menschengeschlecht durch die Erlösung zur Wiedergeburt führe und in eins versammle. Bevor er sich selbst auf dem Altar des Kreuzes als makellose Opfergabe darbrachte, hat er für alle, die an ihn glauben, zum Vater gebetet, ›dass alle eins seien, wie Du, Vater, in mir, und ich in Dir, dass auch sie in uns eins seien: damit die Welt glaubt, dass Du mich gesandt hast‹ (Joh 17,21), und er hat in seiner Kirche das wunderbare Sakrament der Eucharistie gestiftet, durch das die Einheit der Kirche

bezeichnet und bewirkt wird«²⁹ (UR 2). Dies ist ein bisher noch nicht belegter Gedanke: Joh 17,21 wird mit der in der Feier der Eucharistie zeichenhaft dargestellten und bewirkten Einheit in Verbindung gebracht. Der Text fährt mit der Erinnerung an Formen bereits bestehender Einheit fort: Einheit in dem einen Geist, in der Taufe, im Glauben.

Das zweite Zitat von Joh 17,21 findet sich im zweiten Kapitel des Ökumenismusdekrets im Kontext von Überlegungen zur praktischen Verwirklichung des Ökumenismus. Das Konzil mahnt zu einem »geistlichen Ökumenismus«, in dem das Gebet von zentraler Bedeutung ist: »Es ist unter Katholiken schon üblich geworden, dass sie häufig zu diesem Gebet für die Einheit der Christen zusammenkommen, die der Heiland selbst am Vorabend seines Todes vom Vater inständig erfleht hat: ›Dass alle eins seien‹ (Joh 17,21)«³⁰ (UR 8). Der geistliche Ökumenismus erstrebt Umkehr und Bekehrung als erste ökumenische Taten. Dieses Anliegen blieb in der Folgezeit in römisch-katholischen Dokumenten lebendig.

3.4 Perspektiven in der Gegenwart

Die ekklesiologische Bedeutung der gewonnenen Erkenntnisse besteht in der Anerkennung der Differenz zwischen Gottes wesenhafter Einheit, die jeglichem kirchlichen Bemühen unerreichbar bleibt, und der von Gott gewährten Teilhabe an der in ihm vollendeten Einheit. Die Einheit der Kirche ist in Gott bereits Wirklichkeit. Sie kann nicht durch noch so große Anstrengungen der Geschöpfe errungen werden. Wandelbar ist die Dichte der Ausdrucksgestalt sichtbarer kirchlicher Einheit. Diese hat insofern soteriologische Relevanz, als sie die Kraft des missionarischen Wirkens der Kirche verändert.

Gottes Tat der Erlösung erwirkt selbst denen rein aus Gnade unverlierbares Leben, die der Gemeinschaft mit Gott entfliehen möchten. Genau diese Gestalt der Güte hat die Kirche zu bezeugen: Gottes in aller Verneinung der Sünde beständig bleibende Bejahung, Gottes treue und unverbrüchliche Beziehungswilligkeit. Ein solches Zeugnisgeschehen ist gewiss glaubwürdiger, wenn die Zeugengemeinschaft untereinander dankbar in sichtbarer – erkennbarer – Einheit lebt. Jede Weise der Unversöhnlichkeit mindert die Kraft der kirchlichen Verkündigung des im Dienst der Gotteskunde selbst bis zur Lebenspreisgabe bereiten Christus Jesus. Diese »Einheit« ist dann nicht primär auf der institutionellen Ebene angesiedelt. Sie besteht im erkennbar einmütigen Wirken zum Zeugnis für den einen Gott.

Die Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils, *Gaudium et Spes* erreicht in ihrer Auslegung von Joh 17,21 eine in den Dokumenten ansonsten selten erreichte existentielle Tiefe des Gedankens: »Wenn der Herr Jesus den Vater bittet, dass ›alle eins seien [...], wie auch wir eins sind‹ (Joh 17,21f), und damit Ausblicke gewährt, die der menschlichen Vernunft unzugänglich sind, deutet er eine gewisse Ähnlichkeit an zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes in der Wahrheit und der Liebe. Diese Ähnlichkeit macht offenbar, dass der Mensch, der auf Erden das einzige Geschöpf ist, das Gott um seiner selbst willen gewollt hat, sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden kann« (GS 24). Im ökumenischen Kontext könnte eine solche Deutung der biblischen Überlieferung des Gebetes Jesu die selbstlose Bereitschaft der Anerkennung der Vielfalt christlicher Glaubensgemeinschaften fördern. Aufrichtige Hingabe aneinander als Gestalt der Einheit müssen wir als Kirchen weiterhin lernen.

Ein Wagenrad, das zu Erntezeiten mit Früchten gefüllt ist, kann dabei ein Sinnbild sein: Es gibt Anblicke, da zeigt sich die Einheit in der Vielfalt, in der Fülle der Möglich-

²⁹ UR 2.

³⁰ UR 8.

keiten. Eine solche Einheit braucht eine geistliche Mitte und diese ist gewiss nicht allein in einem Menschen zu finden, der Erwartungen auch enttäuschen kann. Es war und ist eine Errungenschaft des 2. Vatikanischen Konzils daran erinnert zu haben: Je näher alle Christinnen und Christen dem einen Christusbekenntnis kommen, desto näher kommen sie auch einander. Es gibt eine legitime Einheit in der Vielfalt der Gaben Gottes, deren Wahrnehmung kirchliche Gemeinschaften immer nur von Gottes Geist erbitten können. Dies gilt auch für die Römisch-katholische Kirche.

Zusammenfassung

Die Erinnerung an die biblische Selbst-Offenbarung Gottes als des beziehungswilligen einen und einzigen Schöpfers der vielfältigen Wirklichkeit eröffnet den Zugang zum trinitarischen Aspekt des christlichen Monotheismus: Einheit Gottes ist eine qualitative (keine numerische) Aussage. Bei der Darstellung, wie die Sicht kirchlicher Einheit sich am trinitarischen Gottesbekenntnis orientiert, zeigt die Auslegung von Joh 17,21 in Lehraussagen der römisch-katholischen Kirche des 20. Jahrhunderts einen erheblichen Wandel von einer schroffen Zurückweisung der ersten ökumenischen Bemühungen hin zu einer Bekräftigung des gemeinsamen Auftrags und zum Aufruf zur Bekehrung als Tat eines »geistlichen Ökumenismus«.

Abstract

The recollection of the biblical self-revelation of God as the one and only creator of diverse reality who is willing to enter into relationships opens the approach to the Trinitarian aspect of Christian monotheism: unity or oneness of God is a qualitative (not a numerical) assertion. In the depiction of the way the view of church unity orientates itself on the Trinitarian profession of God, the interpretation of Jn 17:21 shows a considerable transformation in the doctrinal statements of the Roman Catholic Church of the 20th century, moving from a brusque rejection of the first ecumenical efforts to an affirmation of the joint mandate and to an appeal to convert as an act of »spiritual ecumenism.«

Sumario

El recuerdo de la autorevelación de Dios en la Biblia como la del ente relacionable y único creador de toda la compleja realidad abre la puerta al aspecto trinitario del monoteísmo cristiano: la unidad de Dios es una afirmación cualitativa, no cuantitativa. Al intentar explicar cómo la visión de la unidad eclesial se orienta al credo trinitario, la interpretación de Jn 17,21 muestra en el magisterio de la Iglesia católico-romana del siglo XX un marcado cambio desde el rechazo radical de los primeros contactos ecuménicos a la valoración de la tarea común y la llamada a la conversión como signo de un »ecumenismo espiritual«.

Der Einheitsgedanke in der Bahā'ī-Religion

von Manfred Hutter

Die Urheber der Bahā'ī-Religion, der Bāb (1819-1850) und Bahā'u'llāh (1817-1892), haben von Beginn an das Verhältnis ihrer Verkündigung zu den älteren Religionen bestimmen müssen, ohne dadurch den Offenbarungsanspruch der Bahā'ī-Religion aufgrund von »Gemeinsamkeiten« mit anderen Religionen in Frage zu stellen. Deswegen fokussieren die Glaubenslehren der Bahā'ī das Thema einer dreifachen »Einheit«: die des einen Gottes; die der göttlichen Gesandten; die der einen Menschheit. Die Gottesvorstellung kann man mit einem Text Bahā'u'llāhs folgendermaßen beschreiben: »Die Stätte, wo das Wesen Gottes wohnt, ist hoch über Reichweite und Fassungskraft eines jeden außer Ihm erhaben. Was immer in der bedingten Welt aussagbar oder begreiflich ist, kann niemals die ihm durch seine Natur gegebenen Grenzen überschreiten. Gott allein übersteigt derartige Grenzen. Er, wahrlich, ist von Ewigkeit her. Keiner Seinesgleichen, kein Gefährte war Ihm je zugesellt. Kein Name ist mit Seinem Namen vergleichbar. Keine Feder kann Sein Wesen beschreiben, keine Zunge seine Herrlichkeit schildern. Er bleibt immer über alle außer Ihm selbst unermesslich erhaben.«¹

Diesen strikten Monotheismus teilt Bahā'u'llāh mit dem Bāb und mit dem Islam, d. h. wesenhaft für Gott sind seine Einheit (*tawhīd*) und Einzigkeit (*tafrīd*). Der Mensch kann den einen Gott in seiner Transzendenz nur deswegen erkennen, weil Gott sich in der Schöpfung trotz seiner Verborgenheit in unterschiedlicher Form offenbart und weil sich Gott den Menschen durch seine Gesandten in besonderer Weise erschließt. Da Gott immer wieder seine Gesandten zu den Menschen schickt, ergibt sich für die Bahā'ī-Theologie, dass die einzelnen Religionen durch diese »fortschreitende Offenbarung« miteinander verbunden sind. Dabei greift die Bahā'ī-Religion phänomenologisch zugleich eine Vorstellung auf, die auch in Judentum, Christentum und Islam durchaus nicht unbekannt ist.²

Daraus ergibt sich nicht nur eine theologische Förderung des »Einheitsgedankens« in den Lehren, sondern auch die Bahā'ī-Kultur ist bemüht, eine »Vielfalt in der Einheit« zu schaffen, um dadurch Grenzen zwischen unterschiedlichen Volksgruppen oder sozial bevorzugten bzw. benachteiligten Gruppen zu überwinden. Obwohl der Bāb und Bahā'u'llāh in einem kulturellen islamischen Milieu gewirkt haben, haben deren Nachfolger 'Abdu'l-Bahā

1 BAHĀ'U'LLĀH, *Ährenlese*. Eine Auswahl aus den Schriften Bahā'u'llāhs, Hofheim 1980, 78.

2 Udo SCHAEFER, *Beyond the Clash of Religions. The Emergence of a New Paradigm*, Praha 1995, 121-126; vgl. Oliver SCHARBRODT, Zwischen Verständigung und Vereinnahmung. Bahā'u'llāhs Manifestationstheologie und ihre Implikation für den interreligiösen Dialog, in: *Schriftenreihe der Gesellschaft für Bahā'ī-Studien* 8 (2005) 35-62, hier 42-44.

3 Manfred HUTTER, *Handbuch Bahā'ī. Geschichte – Theologie – Gesellschaftsbezug*, Stuttgart 2009, 153. Die in Wikipedia für das Jahr 2009 genannten Zahlen mit 7,8 bis 8,1 Millionen Anhängern sind nicht haltbar und beruhen teilweise auf übertriebenen Schätzungen und Hochrechnungen.

4 HUTTER, *Handbuch* (wie Anm. 3), 198f, siehe auch 'ABDU'L-BAHĀ, *Beantwortete Fragen*, Hofheim 1977, 43.

5 Möglicherweise ist 'Abdu'l-Bahā dabei nicht gänzlich unbeeinflusst durch das islamische Modell der

»Leute der Schrift« (*ahl al-kitāb*), das ihm aufgrund seines kulturellen Hintergrunds vertraut gewesen ist. Auch Muslime hatten sich seit dem Zeitpunkt, als sie mit Buddhisten und Hindus in Berührung kamen, immer mit der Frage auseinanderzusetzen, ob Buddhisten bzw. Hindus den »Leuten der Schrift« zugeordnet werden könnten. Insofern könnte die Charakterisierung der Religionsstifter durch 'Abdu'l-Bahā als Bringer eines »heiligen Buches« phänomenologisch mit der islamischen Praxis und Theologie vergleichbar sein.

(1844-1921) und Shoghi Effendi (1897-1957) bei ihrem Bemühen, die Religion weltweit zu verbreiten, es geschafft, bei Bewahrung einer theologischen Einheit lokale Elemente in die Formung der universalistisch ausgerichteten Bahā'ī-Tradition einzubeziehen. Weltweit gehören derzeit rund 5,2 Millionen Gläubige der Religion an,³ von denen mehr als zwei Millionen in Süd- und Südostasien leben, etwa je eine Million in Afrika südlich der Sahara bzw. auf dem amerikanischen Doppelkontinent. Für Deutschland beläuft sich die aktuelle Zahl der Angehörigen etwa auf 5.300 Personen.

1 Einheit – Pluralismus – Absolutheitsanspruch

Da Religionen in ihrer historischen Entstehung in Abhängigkeit voneinander stehen, ergibt sich für »jüngere« Religionen jeweils die Notwendigkeit, sich von den »Älteren« und von den »Anderen« zu unterscheiden, so dass sie vor der Frage stehen, wie man auf »konkurrierende« Ansprüche anderer Religionen reagieren kann. Damit eine Religion ihre Eigenständigkeit und Identität bewahren kann, ist der theologische Anspruch der eigenen Überlegenheit notwendig, so dass bei allen Fragen nach dem »Gemeinsamen« mit anderen Religionen ein Absolutheitsanspruch zum Wesenskriterium von Religionen gehört. Innerhalb der Bahā'ī-Theologie dient dabei die Vorstellung, dass es eine Kontinuität zu »älteren« Religionen und Religionsstiftern gibt, die den Menschen vergleichbares Wissen über Gott bringen, als Eckpunkt des Einheitsgedankens. Zugleich vermag diese Vorstellung einen religiösen Pluralismus zu erklären und die eigene Überlegenheit zu begründen.

Nach der Bahā'ī-Lehre verkünden die göttlichen Gesandten als Offenbarer eine im Kern jeweils identische Botschaft von Gott. Im Laufe der Geschichte hat Gott durch neun Offenbarungsbringer den Menschen Kenntnisse über sich und die Religion gegeben:⁴ Abraham, Mose, Buddha, Zarathustra, Krishna, Jesus, Muhammad, der Bāb und Bahā'u'llāh. Diese sind theologisch dahingehend charakterisiert, dass sie eine beständige Botschaft und ein heiliges Buch⁵ gebracht haben, wodurch sie zu ihrer Zeit jeweils eine eigene Religion gestiftet haben, die für eine spezifische Zeit der Menschheitsgeschichte wichtig war. Aus dieser geschichtstheologischen Perspektive ist es für Bahā'ī zugleich möglich, die existierenden Religionen bezüglich ihrer Herkunft zu erklären, aber im Prinzip auch deren Überwindung anzustreben: Denn nach der Lehre Bahā'u'llāhs haben alle Religionsstifter die Menschen zu einem Bund mit Gott verpflichtet. Dieser »Bund Gottes« besteht seit Ewigkeit und Gott schließt ihn durch seine Offenbarer immer wieder von Neuem mit den Menschen. Dennoch ist dieser Bund Gottes als »Ewiger Bund« letztlich unveränderlich, da es sich substantiell nur um einen einzigen Bund handelt. Alle Religionen, die auf den einen Gott zurückgehen, sind letztlich eins. Diese Lehre vom Ewigen Bund, der dynamisch immer wieder erneuert wird, kann man auch als »fortschreitende Offenbarung« bezeichnen. Dies heißt einerseits, dass durch einen »neuen« Offenbarer oder Religionsstifter die Bedeutung, die eine ältere Religion jeweils für die Menschheitsgeschichte gehabt hat, vorüber ist, so dass sich die Menschen der Verkündigung des neuen Religionsstifters anschließen sollten. Andererseits betont die Lehre der fortschreitenden Offenbarung aber auch, dass alle Religionen substantiell gleich sind, da die Unterschiede lediglich äußeres Zeichen zeitbedingter oder kulturspezifischer Erscheinungen sind, die wandelbar und erneuerbar sind. Zu diesen äußerlichen Seiten der Religionen gehören z. B. Kult- und Organisationsformen der Religionen, einzelne Vorschriften wie Fastenzeiten, Speisevorschriften, Mönchtum oder Gebetsrichtungen. Diese Seiten von Religionen hängen für Bahā'u'llāh mit der geistigen Entwicklung und Auffassungskraft des Menschengeschlechts zusammen. Mit

fortschreitender Entwicklung der Menschheit müssen sich daher diese äußeren Seiten der Religion entwickeln, weil innerhalb dieses evolutiven Konzepts der Mensch immer fähiger wird, »mehr« über Religion zu verstehen.

Deshalb wird durch den jeweils »neuen« Religionsstifter eine »alte« Religion abgelöst, so dass sich alle Menschen der Verkündigung des neuen Religionsstifters anschließen sollten.⁶ Die »innere« oder vertikale Dimension der Religionen hingegen unterliegt nach den Worten 'Abdu'l-Bahās weder einem Wechsel noch einem Wandel.⁷ Dazu gehören z. B. Glaube und Liebe zu Gott, Nächstenliebe, innerer Friede oder Ehrfurcht gegenüber den Eltern – Werte und Aussagen, die universell sind. Somit betrifft das »Neue« der Verkündigung nicht den substanziellen Kern der Religion, sondern lediglich den Umfang der vermittelten Kenntnis über die Religion und die »neuen« äußeren Formen. Für die Gegenwart ist dabei die Bahā'ī-Religion jene Form der Offenbarung, die der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechts in idealer Weise entspricht.

Innerhalb des Bahā'ī-Denkens ist diese Abfolge von Offenbarungsbringern in zwei großen Zyklen systematisiert: Der adamitische oder prophetische Zyklus umfasst die Religionen von der Zeit Adams bis zum Islam, während mit der Religion des Bāb und der aktuellen Bahā'ī-Religion der Zyklus der Vollendung eingeleitet worden ist. Unbeschadet des »Ewigen Bundes« verpflichtet der Religionsstifter dabei seine Anhänger jeweils auf einen »Größeren Bund« mit Gott, dessen Kerninhalt darin besteht, dass der Religionsstifter von den Angehörigen seiner Religion verlangt, dass sie einen zukünftigen göttlichen Gesandten anerkennen und die von ihm »neu« verkündete einzige Religion annehmen. In systematischer Form formulierte 'Abdu'l-Bahā dies wie folgt: »Abraham, Friede sei mit Ihm, errichtete einen Bund hinsichtlich Mose und gab die frohen Botschaften Seines Kommens. Moses errichtete einen Bund hinsichtlich des Verheißenen und verkündete der Welt die gute Kunde der Offenbarung Christi. Christus errichtete einen Bund hinsichtlich des Trösters und gab die Botschaft Seines Kommens. Der Prophet Muhammad errichtete einen Bund hinsichtlich des Bāb, und der Bāb war der von Muhammad Verheißene, denn Muhammad gab die Botschaft Seines Kommens. Der Bāb errichtete einen Bund hinsichtlich der Gesegneten Schönheit Bahā'u'llāh und verkündete die frohen Botschaften Seines Kommens, denn die Gesegnete Schönheit war Der, den der Bāb verheißene hatte. Bahā'u'llāh errichtete einen Bund hinsichtlich eines Verheißenen, der in tausend oder Tausenden von Jahren offenbar werden wird.«⁸

Letzterer Satz liefert dabei zwar eine Offenheit, dass auch die Bahā'ī-Religion nicht die absolut letzte Religionsbildung ist, eröffnet aber mit dem Zeitraum von mindestens 1.000 Jahren⁹ einen großen Spielraum für die »innerweltliche« Gültigkeit der Bahā'ī-Religion.

Somit werden durch die Lehre von diesem »Größeren Bund« die Anhänger der im Pluralismus existierenden Religionen implizit aufgefordert, nunmehr Bahā'u'llāh als

6 Nicola TOWFIGH, *Schöpfung und Offenbarung aus der Sicht der Bahā'ī-Religion anhand ausgewählter Texte*, Hildesheim 1989, 36-43; Fiona MISSAGHIAN-MOGHADDAM, *Die Verbindlichkeitsbegründung der Bahā'ī-Ethik. Ihr theologischer Hintergrund im Schrifttum Bahā'u'llāhs unter besonderer Berücksichtigung des Kitāb-i-Aqdas*, Frankfurt 2000, 134-147; siehe ferner SCHARBRODT, *Verständigung* (wie Anm. 2), 51; HUTTER, *Handbuch* (wie Anm. 3), 118-122.

7 'ABDU'L-BAHĀ, *Fragen* (wie Anm. 4), 11, 9.

8 Zitiert nach UNIVERSALES HAUS DER GERECHTIGKEIT (Hg.), *Der Gottesbund*, Langenhain 1996, 6; vgl. auch TOWFIGH, *Schöpfung* (wie Anm. 6), 39f.

9 BAHĀ'U'LLĀH, *Der Kitāb-i-Aqdas*. Das heiligste Buch, Hofheim 2000, 37.

10 BAHĀ'U'LLĀH, *Aqdas* (wie Anm. 9), 144.

Bringer der für die Gegenwart einzig angemessenen Form der Religion anzuerkennen. Der theologische Absolutheitsanspruch der Lehre vom »Größeren Bund« betont dabei zwar die substanzielle »Einheit aller Religionen« im Bahā'itum, implizit aber bleiben Spannungen, da die weltlichen Ausdrucksformen einzelner Religionen in einer pluralistischen Welt zugleich als überholt gelten. Dennoch erlaubt dieses Modell – in Verbindung mit Bahā'u'llāhs Aufforderung an seine Anhänger, mit allen Religionen in Herzlichkeit und Eintracht zu verkehren¹⁰ – ein Engagement der Bahā'ī im interreligiösen Dialog, um innerweltliche religiöse Harmonie anzustreben. Welchen Platz frühere »Religionsstifter« und Religionen in einem solchen Modell einnehmen, möchte ich an Hand von Abraham bzw. Buddha konkretisieren.

2 Fallbeispiele der Einheit

2.1 Abraham und die Einheit der Religionen

Die Entstehung der Bahā'ī-Religion in einer islamisch geprägten Umwelt, aber auch die Verbreitung von Christentum und Judentum als Minderheitenreligionen im Iran zu Lebzeiten Bahā'u'llāhs sind jener religionsgeschichtliche Kontext, der es problemlos ermöglicht, dass Abraham/Ibrahim bereits in der frühen Bahā'ī-Geschichte als ein Offenbarungsbringer in den Bahā'ī-Schriften genannt wird. Abraham ist den monotheistischen Religionen als Stammvater der Gläubigen bekannt, er gilt als »Freund Gottes«, ein Titel, der zunächst in der Hebräischen Bibel (Jes 41,8) erscheint und vom Neuen Testament »zitiert« wird (Jak 2,23); der Koran verwendet den Titel (Sure 4,125; 11,72) genauso wie Bahā'u'llāh (KI/2000; 11, 67). Somit rückt Abraham als Identitätsfigur an die Spitze von Religionen, so dass es verlockend ist, Judentum, Christentum, Islam und Bahā'itum als »abrahamitische« Religionen zusammen zu stellen.

Im Judentum ist Abraham Stammvater Israels und Urbild des Glaubens, da er dem Ruf seines Gottes uneingeschränkt gefolgt ist. Das Buch Jesaja (41,8f.) verdichtet dabei in wenigen Sätzen die ganzen »Erzelternerzählungen« aus dem Buch Genesis. »Du, mein Knecht Israel, du, Jakob, den ich erwählte, Nachkomme meines Freundes Abraham: ich habe dich von dem Ende der Erde geholt, aus ihrem äußersten Winkel habe ich dich gerufen. Ich habe zu dir gesagt: Du bist mein Knecht, ich habe dich erwählt und dich nicht verschmäht.«

Dadurch sehen sich die Angehörigen des Judentums als Kinder Abrahams und von Gott erwählt, der bereits Abraham versprochen hat, ihn zum Stammvater eines großen Volkes zu machen. Diese Verheißung an Abraham ist jedoch nur für das Judentum ein entscheidender Faktor der Identitätsstiftung als »auserwähltes« Volk. Denn Bahā'u'llāh gibt diesem Aspekt des »jüdischen Abraham-Bildes« kaum Gewicht, genauso wenig wie einem zentralen Punkt der Abraham-Rezeption im Neuen Testament, das Abrahams Glauben mit seinen Werken verbindet (Jak 2,20–24). Bahā'u'llāhs Interesse an Abraham bezieht sich vielmehr auf die Tradition des Bundes, den Gott mit Abraham, Isaak und Jakob geschlossen und später mit Mose erneuert hat. Es ist ein »Ewiger Bund«, den Gott durch die Religionsstifter immer wieder mit den Menschen schließt, so eben auch durch Bahā'u'llāh. Daher dient das Bild Abrahams, das die Bahā'ī-Religion zeichnet, durchgehend dazu, die »Einheit« des Ewigen Bundes und somit die Einheit der Religionen zu begründen.

Für den Islam legen die Stellen im Koran für Abraham (Ibrāhīm), der nach Muhammad und Mose (Mūsā) der am häufigsten genannte Gesandte Gottes ist, zwei zentrale Merkmale fest: er vertritt einen ursprünglichen Monotheismus und er ist weder Jude noch Christ. Dies zeigt z. B. Sure 6,74–82, wenn Abraham versucht, seinen Vater und sein Volk vom Götzendienst abzuwenden, ein Thema, das in Variation noch an zahlreichen anderen Stellen

formuliert wird (z. B. Sure 9,41-50; 21,51-73; 26,69-89; 29,16-27; 37,83-98). Alle diese Stellen betonen zugleich, dass Ibrahim weder Jude noch Christ war, d. h. Muhammad distanziert sich von den Ansprüchen der zeitgenössischen Juden und Christen. Abrahams Glaube an den einen Gott, der Ibrahim zu seinem Freund gemacht hat (Sure 4,125), ist nicht nur der wahre Glaube, den die Juden und Christen aus der Sicht des Korans nicht (mehr) besitzen, sondern der Koran definiert sein Abraham-Bild auch deutlich in Abgrenzung gegen das Judentum. Abraham, der den Monotheismus – gegen die Anfeindung seiner Umwelt – verkündet, ist die typologische Vorwegnahme Muhammads und seiner Verkündigung, aber er ist weder der »Stammvater« der Muslime, noch sind es seine Werke, durch die er den Glauben an den einen Gott untermauert.

An das Abraham-Bild des Islam kann Bahā' u'llāh gut anschließen, denn der Glaube und die Religion Abrahams sind besonders tragfähig für seine Rolle hinsichtlich der Einheit der Religionsstifter und göttlichen Gesandten aus der Perspektive der »Religions-theologie« der Bahā'ī, wobei auch das Motiv der Verfolgung Abrahams durch seine Zeitgenossen von Bahā' u'llāh aufgegriffen wird, weil eben auch dieses Leiden die wesenhafte Identität¹¹ der göttlichen Gesandten zeigt. Ein Text aus dem Kitāb-i Īqān, einer wichtigen Schrift Bahā' u'llāhs aus dem Jahr 1862, beschreibt die Ablehnung, die Abraham erfährt, folgendermaßen: »Später trat die Schönheit des Gottesfreundes (Abraham) hinter dem Schleier hervor und ein neues Banner göttlicher Führung ward aufgepflanzt. Er rief das Volk der Erde zum Lichte der Gerechtigkeit. Je inständiger Er die Menschen ermahnte, desto grimmiger wurden ihr Neid und Eigensinn – ausgenommen jene, die, von allem außer Gott losgelöst, sich auf den Schwingen der Gewissheit zu der Stufe erhoben, die Gott über alles menschliche Begreifen erhöht hat. Wohlbekannt ist, welche Schar von Feinden Ihn bedrängte, bis schließlich das Feuer des Neids und des Aufruhrs gegen Ihn aufflammte.«¹²

Dass Abrahams Verkündigung dabei nicht nur offenes Gehör findet, sondern er Anfeindungen ertragen muss, macht ihn in der Bahā'ī-Theologie zur typologischen Vorwegnahme Bahā' u'llāhs, was 'Abdul-Bahā einmal wie folgt formuliert: »Mit etwas Überlegung könnte man sich fragen: Wenn die Verbannung Abrahams von Ur nach Aleppo in Syrien solche Auswirkungen hatte, was muss dann die Verbannung der Gesegneten Schönheit, Bahā' u'llāh, von Tihirān nach Baghdād, von dort nach Konstantinopel, dann nach Adrianopel und schließlich ins Heilige Land zur Folge haben!«¹³

Die Einbettung Abrahams in die Offenbarungsgeschichte geht in der Bahā'ī-Tradition noch einen Schritt weiter, indem man Bahā' u'llāh genealogisch mit Abraham verknüpft. In seiner theologischen Darstellung und Deutung der ersten 100 Jahre der Bahā'ī-Geschichte formuliert Shoghi Effendi dies wie folgt: »Bahā' u'llāhs Abstammung reicht einerseits auf

11 Für die Vorstellung, dass dem Leiden und dem Martyrium als wesentliches Merkmal eines göttlichen Gesandten in Teilen der Theologie der Bahā'ī und bereits in der Verkündigung des Bāb eine wichtige Rolle zukommt, vgl. die grundlegenden Arbeit von Sasha DEGHANI, *Martyrium und Messianismus. Die Geburtsstunde des Bahā'ītums*, Wiesbaden 2011 sowie Per-Olof ÅKERDAHL, *Bahā'ī Identity and the Concept of Martyrdom*, Uppsala 2002.

12 Bahā' U'LLĀH, *Das Buch der Gewissheit*. Kitāb-i Īqān, Hofheim 2000, 11; vgl. BAHĀ' U'LLĀH, *Ährenlese* (wie Anm. 1), 23:2.

13 'ABDU'L-BAHĀ, *Fragen* (wie Anm. 4), 4.

14 SHOGHI EFFENDI, *Gott geht vorüber*, Oxford 1979, § 6:12.

15 Moojan MOMEN, Jamāl Effendi and the early spread of the Bahā'ī Faith in South Asia, in: *Bahā'ī Studies Review* 9 (1999-2000) 47-80, v. a. 50-57; Manfred HUTTER, Bahā' u'llāh, Buddha und Krishna in Südasien. Die phänomenologische Einheit der Religionsstifter in der Bahā'ī-Theo-

logie, in: Adelheid HERRMANN-PFANDT (Hg.), *Moderne Religionsgeschichte im Gespräch*. Interreligiös, Interkulturell, Interdisziplinär. Festschrift für Christoph Elsas zum 65. Geburtstag, Berlin 2010, 227-238, hier 228f.

16 Teilweise dürfte dies mit »ethnisch-religiösem Nationalismus« zu tun haben, wenn etwa in Mandalay König Thibaw (reg. 1878-1885) untersagt, die Religion öffentlich oder vor Regierungsangehörigen zu verkünden, siehe MOMEN, Jamāl Effendi (wie Anm. 15), 56. In Bangkok fand Jamāl keine Audienz bei König

Abraham, den Stammvater der Gläubigen, und sein Weib Ketura zurück, und andererseits auf Zarathustra, sowie auf Jesdegerd, den letzten König der Sassanidendynastie.«¹⁴

Die Nachkommen von Abrahams Nebenfrau Ketura (vgl. Gen 25,1-6) waren in den Osten gezogen, weit weg vom Rest der Familie; dort bleiben sie als »verborgene« Abkömmlinge Abrahams. Die Herkunft Bahā'u'llāhs aus der Nachkommenschaft des früheren Offenbarers Abraham verbindet dabei die beiden göttlichen Gesandten in einer Weise, die nur die Bahā'ī-Religion kennt. Abraham als Vorbild und »genealogischer« Vorfahre des Religionsstifters soll somit die Einheit aller Religionsstifter zeigen und als Chiffre für den Einheitsgedanken der Bahā'ī-Religion stehen. Dadurch wird er zu einem wichtigen Schlüssel für die Bahā'ī-Theologie im Umgang mit dem Judentum sowie dem Christentum und dem Islam. Dieses Abraham-Verständnis der Bahā'ī weicht aber deutlich vom Abraham-Verständnis der Juden, Christen und Muslime ab, wodurch die bahā'ī-interne Lehre der »Einheit« der Religionen in ihrer Rezeption durch andere Religionen an Grenzen stößt. Denn das inklusivistische Bahā'ī-Modell fordert als theologisches Modell die Kritik von Nicht-Bahā'ī aus der Perspektive von deren eigener Theologie heraus. In welchem Ausmaße daraus auch interreligiöse Spannungen oder gegebenenfalls sogar Konflikte im gesellschaftlichen Kontakt der Religionen miteinander entstehen können, hängt von den jeweiligen Theologien ab.

2.2 Buddha und die Einheit der Religionen

In der Frühgeschichte des Bahā'itums sind zu Buddhismus und Hinduismus kaum Aussagen zu finden, da die Religionen Süd- und Südostasiens im 19. Jh. im Iran kein Diskussions-thema hinsichtlich der Beziehungen von Religionen untereinander waren. Wenn Südasien in den Blick tritt, dann sind es zu Bahā'u'llāhs Lebzeiten eher aus dem Iran stammende Muslime und Zoroastrier, die in Indien ansässig sind und die durch Jamāl Effendi ab dem Jahr 1872 mit der Bahā'ī-Religion in Kontakt gekommen sind.¹⁵ Auch auf Jamāl Effendis Reisen, die ihn 1878 nach Yangon und Mandalay in Myanmar sowie zwischen 1884 und 1886 unter anderen nach Singapur, Bangkok und erneut nach Mandalay führten, waren erneut Muslime und nicht Buddhisten diejenigen, die sich der neuen Religion anschlossen.¹⁶

Anders als bei Abraham, der von Beginn an in die »fortschreitende« Offenbarung einbezogen wurde, hat es also wesentlich länger gedauert, um eine ähnliche »Brücke« zwischen Buddha und Bahā'u'llāh als Offenbarungsbringer¹⁷ zu schlagen. Bei 'Abdu'l-Bahā ist eine Zurückhaltung noch deutlich erkennbar, wenn er über Buddha Folgendes sagt: »Auch Buddha stiftete eine neue Religion, während Konfuzius die Sitten und alten Tugenden

Chulalongkorn (reg. 1868-1910), weil dieser wegen eines Todesfalles in der königlichen Familie zur Zeit des Aufenthaltes von Jamāl keine Audienzen gewährte (MOMEN, ebd., 62). Aber auch Sprachbarrieren – Jamāl verkündete seine Religion in Urdu, was zwar von Muslimen in Südostasien verstanden wurde, aber nicht von Buddhisten mit ihren Thai-, Burmesisch- bzw. Chinesisch-Sprachkenntnissen – dürfte ein Hindernis für eine erfolgreiche Verkündigung unter Buddhisten gewesen sein. Vgl. auch Peter SMITH, Shoghi Effendi's Letters to the Baha'is of India and Burma

during the 1920s, in: *Bahā'ī Studies Review* 13 (2005) 15-40, hier 17, der nur von »a few Burmese of Buddhist origins« für das Ende des zweiten Jahrzehntes des 20. Jahrhunderts spricht.

¹⁷ Auch auf biographischer Ebene konstruieren Bahā'ī in Indien gerne eine Parallele zwischen Bahā'u'llāh und Buddha, indem beide mit Widerstand und Anfechtung aus der engsten Verwandtschaft zu kämpfen hatten, nämlich mit Subh-i Azal bzw. Devadatta (vgl. dazu Jamshed K. FOZDAR, *Buddha Maitreya-Amitbha Has Appeared*, New Delhi

1976, 345f; Moojan MOMEN, *Buddhism and the Bahā'ī Faith. An Introduction to the Bahā'ī Faith for Theravada Buddhists*, Oxford 1995, 59). Diese vergleichbare »Anfechtung« beider Religionsstifter gilt indischen Bahā'ī als äußerliches Indiz dafür, dass beide Religionsstifter eine substantielle Einheit bilden.

erneuerte; ihre Einrichtungen aber sind völlig zugrunde gegangen. Die Glaubenslehren und Kultvorschriften der Anhänger Buddhas und des Konfuzius wurden nicht entsprechend ihren ursprünglichen Grundsätzen weitergeführt. Der Begründer des Buddhismus war eine wunderbare Seele. Er führte die Lehre von der Einheit Gottes ein, aber später gingen die ursprünglichen Grundsätze Seiner Lehren allmählich verloren, und törichte Gebräuche und Zeremonien entstanden und wuchsen, bis sie schließlich in der Anbetung von Statuen und Bildern endeten.«¹⁸

‘Abdu’l-Bahās Skepsis gegenüber dem Buddhismus dürfte zeitbedingt zu erklären sein: Der Wissensstand über den Buddhismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts bezog sich im Westen darauf, dass der Buddhismus entweder eine »atheistische« Religion sei oder überhaupt »nur« eine Philosophie; genauso stellten damalige Beschreibungen des Buddhismus die Wertschätzung der buddhistischen Philosophie diametral den angeblich abergläubischen und magischen Praktiken der Bewohner buddhistisch geprägter Länder gegenüber. Solche Einschätzungen des Buddhismus sind zwar nicht zutreffend, könnten aber ‘Abdu’l-Bahās zurückhaltende Einstellung beeinflusst haben.¹⁹ Erst Shoghi Effendi hat auch dem Buddhismus eine gleichwertige Rolle neben anderen Religionen aus dem Blickwinkel der Bahā’i geschaffen, wenn er schreibt: »Er allein [d.h. Bahā’u’llāh] ist gemeint bei der Gautama Buddha selbst zugeschriebenen Prophezeiung, dass ›ein Buddha namens Maitreya, der Buddha der allumfassenden Gemeinschaft‹, sich in der Fülle der Zeit erheben und ›Seine grenzenlose Herrlichkeit‹ offenbaren werde.«²⁰

Damit griff Shoghi Effendi eine buddhistische Heilserwartung auf, dass ein zukünftiger Buddha Maitreya²¹ in einem kommenden Weltzeitalter (*kalpa*) der buddhistischen kosmologisch-zyklischen Vorstellung auftreten und somit die Reihe der irdischen »Buddhas« fortsetzen wird. Die Aufgabe des zukünftigen Buddha ist es, die Religion, den buddhistischen Dharma, wiederum in »reiner« Form zu verkünden. An diesem Punkt knüpfen nunmehr Bahā’i an, um sich in einem buddhistischen Umfeld als die »neuen Buddhisten«²² zu präsentieren und um den Buddhismus mit Hilfe der Lehre der Einheit der Religionsstifter zugleich in ihre phänomenologische »Einheit der Religionen« einzubeziehen.

Daher setzen ab den 1950er Jahren in den buddhistisch geprägten Ländern Südostasiens systematische Aktivitäten zur Verbreitung der Religion ein, wobei die aus Indien stammende Fozdar-Familie auf dem südostasiatischen Festland für diese Bekehrungen

18 ‘ABDU’L-BAHĀ, *Fragen* (wie Anm. 4), 43.

19 Michael SOURS, *Without Syllable or Sound. The World’s Sacred Scriptures in the Bahā’i Faith*, Los Angeles 2000, 129f.

20 SHOHI EFFENDI, *Gott* (wie Anm. 14), § 6:15.

21 Hans-Joachim KLIMKEIT, *Die Heilsgestalten des Buddhismus*, in: Heinz BECHERT u. a., *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*, Stuttgart 2000, 215-279, hier 238-245.

22 Vgl. FOZDAR, *Buddha* (wie Anm. 17), 482.

23 Aus Gesprächen mit Bahā’i in Südostasien bei Besuchen in verschiedenen Zentren in den Jahren 2010 und 2011 habe ich immer wieder den Eindruck gewonnen, dass das Buch – bzw. der Buchtitel – vielen

Bahā’i als »programmatische« Basis für ihre Positionsbestimmung zu ihrer buddhistischen Umwelt dient.

Wesentlich weniger rezipiert ist hingegen MOMEN, *Buddhism* (wie Anm. 17), v. a. 47-53, wo ebenfalls buddhistische Texte über den erwarteten zukünftigen Buddha zusammengestellt und auf Bahā’u’llāhs Auftreten gedeutet sind, um so Theravada-Buddhisten (missionarisch) deutlich zu machen, dass die Lehren ihrer »alten« Religion an vielen Stellen durch die »neue« Verkündigung Bahā’u’llāhs erneuert werden.

24 Beispielsweise überreichte

J. Fozdar im Jahr 2003 – aus Anlass 50 Jahre Bahā’i in Kambodscha – im Auftrag des Nationalen Geistigen Rates von Kambodscha ein Exemplar des Buches dem damaligen König Sihanouk.

25 FOZDAR, *Buddha* (wie Anm. 17), 421.

26 Dieses Schüler-Bild wird in der Bahā’i-Verkündigung in Bezug auf die »Überwindung« des alten Religionsstifters als Lehrer durch den neuen Lehrer Bahā’u’llāh gerne verwendet, wie in meinen Gesprächen mit Bahā’i in den Jahren 2010 und 2011 in Südostasien mehrfach von den Gesprächspartner hervorgehoben wurde. Manchmal wird aber auch kritisch gesehen, dass das Festhalten am »alten« way of life manche eben »halbe Buddhisten und halbe Bahā’i« sein lässt.

27 Vgl. BAHĀ’U’LLĀH, *Aqdas* (wie Anm. 9), 147.

eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt. Jamsheed Fozdar argumentiert dabei an Hand von Stellen aus dem umfangreichen buddhistischen Schrifttum, die das Erscheinen des zukünftigen Buddha betreffen, dass diese buddhistischen Zukunftserwartungen nunmehr in Bahā'u'llāh Wirklichkeit geworden sind. Daher formuliert J. Fozdar auch programmatisch, dass Buddha Maitreya nun gekommen sei,²³ eine Formulierung, die lokale Bahā'ī in ihrer lokalen buddhistischen Umwelt auch in der Öffentlichkeit symbolkräftig propagieren.²⁴ Der allgemeine Hintergrund dieser Bekehrungsaktivitäten waren die »mass teaching campaigns« der 1960er Jahre, bei denen besonders Süd- und Südostasien in den Mittelpunkt der Verbreitung gerückt wurden. Dadurch schnellte die Zahl der Bahā'ī in den sechsstelligen Bereich – allerdings für den Preis, dass nur äußerst rudimentäre Kenntnisse der Religion bestanden, die kaum über die Akzeptanz der »Glaubensaussage«, dass Bahā'u'llāh der von Buddha angekündigte zukünftige Maitreya sei, hinausgegangen sind. Die mangelnde Kenntnis der Glaubensinhalte hat daher in den 1970er Jahren – aufgrund der politischen und militärischen Wirren, die Südostasien direkt und indirekt durch den Vietnam-Krieg, aber auch durch Restriktionen von Freiheiten durch Militärputsche bzw. -regierungen erfahren hat – die Bahā'ī-Religion teilweise vollkommen verschwinden lassen bzw. nur wenige Anhänger belassen.

Erst seit den 1990er Jahren kann in Südostasien wieder ein Neubeginn von Bahā'ī-Aktivitäten beobachtet werden, in den einzelnen Ländern je nach politischer Ausrichtung unterschiedlich geprägt. Vor dem Hintergrund der Bahā'ī-Theologie der Einheit der Religionen spielt dabei die »Verbindung« zwischen Buddha und Bahā'u'llāh eine wichtige Rolle. Hinsichtlich der »Einheit« der beiden Religionsstifter betont man dabei gerne, dass Buddha (wie auch Jesus oder Muhammad) als Religionsstifter die nationale (und damit beschränkte) Einheit verkündet hat, Bahā'u'llāh jedoch die universelle Einheit.²⁵ Dies erlaubt den Bahā'ī einerseits, Buddhas Rolle als positiv für die angetroffene Gesellschaft zu akzeptieren, sie aber durch die eigene Deutung zu überbieten (und als überholt anzusehen, auch wenn sie vorläufige Nützlichkeit bewahren kann). Wie in der Schule, muss man – bei aller Verehrung und Wertschätzung des Lehrers des vergangenen Schuljahres – in der nächsten Schulstufe eben den neuen Lehrer, der nun größeres Wissen vermittelt, akzeptieren. Bleibt man beim Wissensstand des »alten« Lehrers des vergangenen Schuljahres, dann kann man das neue Schuljahr nicht positiv absolvieren.²⁶ Was der »alte« Lehrer Buddha verkündet hat, wird zu einem »way of life« reduziert. Somit bemüht man sich einerseits zwar um Enkulturation, indem man etwa die *namas*-Geste zur Begrüßung analog zu den buddhistischen Nachbarn verwendet, oder indem man auch Bahā'ī-Gebete – analog zu buddhistischen Praktiken – rezitiert. Andererseits ist man sich aber der Problematik bewusst, dass dieser »way of life« dazu führt, dass manche Bahā'ī (weiterhin) buddhistische Mönche zur Segnung des neuen Hauses einladen oder – wie die buddhistischen Nachbarn – beim allmorgendlichen Almosengang den Mönchen ebenfalls Reis oder Geld spenden. Weder Mönchtum noch Almosen²⁷ sind in der Bahā'ī-Religion anerkannt, so dass die Sorge darüber ausgedrückt wird, dass viele Gläubige »half Bahā'ī and half Buddhists« seien. Um dem entgegenzusteuern, bemühen sich »gebildete« Bahā'ī um religionsinterne »Erziehungsarbeit«, die dazu führen soll, diese buddhistisch tief verankerte Praxis des Almosengebens dahingehend umzupolen, dass anstelle der Almosen für buddhistische Mönche die Gläubigen diese Gaben an Bahā'ī-Einrichtungen geben. Somit zielen Bahā'ī-Aktivitäten im buddhistischen Umfeld Südasiens auf eine »personal/social transformation« ab, die buddhistisch geprägte Bilder unter der Doktrin der »Einheit« zwar zu bewahren versucht, sie aber aufgrund der bahā'ī-theologischen Umdeutung und Neuinterpretation zugleich zu überwinden und durch den »Bahā'ī way of life« zu ersetzen versucht.

3 Fazit: Die Bahā'ī und die Religionen

Wie an Hand von Abraham und Buddha beispielhaft zu zeigen versucht wurde, dienen die Bezugnahmen auf diese (und andere²⁸) Religionsstifter dazu, die Lehre, dass alle Religionsstifter als Gesandte Gottes eine Einheit darstellen, zu belegen. Genauso leitet die Bahā'ī-Theologie daraus aber auch die Begründung für den Umgang mit anderen Religionen ab, wozu man sich für die Beziehungen zu anderen Religionen zusätzlich auf eine Aussage Bahā'u'llāh im Kitāb-i Aqdas stützt, wo es heißt: ²⁹ »Verkehret mit allen Religionen in Herzlichkeit und Eintracht, auf dass sie Gottessüße Düfte von euch einatmen. Hütet euch, dass euch im Umgang mit den Menschen nicht die Hitze törichter Unwissenheit übermanne.«

Daraus leiten Bahā'ī ihre Theologie zum Umgang mit anderen Religionen ab, um – durchaus auch im Sinn des genannten »way of life« durch die Religion zur Gestaltung der Welt beizutragen. Daher hat im April 2002 das »Universale Haus der Gerechtigkeit« eine Botschaft »An die religiösen Führer der Welt« veröffentlicht, die an viele Religionsvertreter, sowie an hochrangige Personen im öffentlichen Dienst oder an Akteure im interreligiösen Dialog verteilt wurde. Diese Botschaft legt eine Vision des Dialogs der Religionen dar, um den zukünftig erwünschten Einfluss der Religionen in der Gestaltung der Welt zu zeigen. Dieser Dialog resultiert aus der Bahā'ī-Überzeugung, »dass es nur einen Gott gibt, und dass, jenseits aller Unterschiede in kultureller Ausprägung und menschlicher Interpretation, auch die Religion nur eine ist.«³⁰ Dieses Dokument des Universalen Hauses der Gerechtigkeit ist ein theologisches Zeugnis dafür, dass das interreligiöse Bemühen den innerweltlichen Frieden und die fortschreitende Höherentwicklung der Menschen fördern soll. Das Dokument erfordert aber auch einen theologischen Kompromiss, da die verschiedenen Religionen ihr jeweils eigenes Verständnis über »Gott« oder das »Absolute« haben, das theologisch nicht mit dem Gottesverständnis der Bahā'ī deckungsgleich ist. Das Bahā'ī-Modell der Einheit der Religionen bedeutet eine Neudeutung der Vorstellungen älterer Religionen, die zwar eine »formale« Toleranz den anderen Religionen gegenüber an den Tag legt, was auch zu konkreten Kooperationen an einem »runden Tisch der Religionen« führen kann. Eine inhaltliche Toleranz anderer religiöser Vorstellungen (inklusive der daraus resultierenden innerweltlichen Umsetzung) ist aber durch das inklusivistische Modell der Bahā'ī-Theologie nicht gegeben.³¹ Denn die »Einheit der Religionen« der Bahā'ī ist kein pluralistisches, sondern ein chronologisch-evolutives Modell einer Religionstheologie.

Somit bleibt das theologische Konzept der Verbindung von Abraham, Buddha (anderer Religionsstifter) und Bahā'u'llāh als Religionsstifter ambivalent – förderlich für die Lehre der Einheit der Religionen und den interreligiösen Anspruch der Bahā'ī, hemmend für andere, die stärker auf die Bewahrung der eigenen religiösen Identität mit Hilfe auch abgrenzender Strategien achten.³² Denn als theologisches Denkmodell ermöglicht es die Kritik von Nicht-

²⁸ Vgl. zu Jesus aus der Sicht der Bahā'ī z. B. Robert STOCKMAN, Jesus Christ in the Bahā'ī Writings, in: *Bahā'ī Studies Review* 2/1 (1992) 33–41; Juan R. I. COLE, Behold the Man: Bahā'u'llāh on the Life of Jesus, in: *Journal of the American Academy of Religion* 65 (1997) 47–71.

²⁹ BAHĀ'U'LLĀH, *Aqdas* (wie Anm. 9), 144.

³⁰ UNIVERSALES HAUS DER GERECHTIGKEIT, An die religiösen Führer der Welt, in: *Bahā'ī-Nachrichten* (Juni 2002) 4–7, hier 7.

³¹ Zur formalen/inhaltlichen Toleranz vgl. auch Wassilios KLEIN, Interreligiöse Toleranz und Intoleranz als Arbeitsfeld der Religionswissenschaft, in: Hamid Reza YOUSEFI u. a. (Hg.), *Wege zur Religionswissenschaft*. Eine interkulturelle Orientierung. Aspekte, Grundprobleme, ergänzende Perspektiven, Nordhausen 2007, 265–287, hier 268–274.

³² Vgl. SCHARBRODT, Verständigung (wie Anm. 2), 55; HUTTER, *Handbuch* (wie Anm. 3), 211–213.

Bahā'ī aus der Perspektive ihrer eigenen Theologie an der Bahā'ī-Religion. Wie stark sich dieses Kritikpotenzial entfaltet, hängt von den jeweiligen Theologien ab. Dabei ist festzuhalten, dass Religionen wie der Buddhismus, der selbst eine Nähe zu inklusivistischem Denken aufweist, eher dazu neigt, Bahā'u'llāh innerhalb des eigenen religiösen Deutungsrahmens zu verstehen. Dadurch kann ein Buddhist Bahā'u'llāh als göttliche Manifestation möglicherweise eher akzeptieren, was eine Erklärung für die größeren Wachstumsraten der Bahā'ī-Religion in Südasien und Südostasien sein könnte, verglichen mit der Zunahme der Bahā'ī in Ländern, die islamisch oder christlich geprägt sind. Denn diese beiden monotheistischen Religionen sowie das Judentum weisen einen tendenziell exklusivistischen und »geschlossenen« Zugang zu anderen Religionen auf. Auch sie erwarten eine eschatologische Heilsgestalt, allerdings eine außerweltliche Heilsgestalt, die nicht mit dem Anspruch Bahā'u'llāhs, dass die von allen Religionen erwartete Endzeit bereits innerweltlich angebrochen ist, in Übereinstimmung gebracht werden kann. Es liegt nahe, dass Anhänger der abrahamitischen Religionen – trotz oder auch wegen der größeren religionshistorischen Nähe zur Bahā'ī-Religion – den Anspruch der Bahā'ī, eine neue Weltreligion zu sein, und die inklusivistische Deutung der Geschichte der Religionen durch die Bahā'ī deutlicher zurückweisen, als dies bei Religionen im süd- und ostasiatischen Kontext, die historisch und typologisch der Bahā'ī-Religion ferner stehen, der Fall ist. Diese Spannung zwischen Offenheit und Inklusivismus ist die theologische Herausforderung, die sich aus dem Streben nach Einheit der Religionen ergibt.

Zusammenfassung

Die Bahā'ī-Religion betont, dass aufgrund eines strengen Monotheismus alle Religionen in ihrer wesentlichen Substanz eins sind, so dass nur die äußere Erscheinung der einzelnen Religionen variabel ist. Die einzelnen Religionsstifter gelten daher als zwar jeweils neue, aber letztlich hinsichtlich ihrer Botschaft identische Vermittler des Wissens über Gott. Wie sich dies hinsichtlich der Rolle Abrahams bzw. Buddhas in der Bahā'ī-Religion zeigt, und welche Konsequenzen sich aus diesem Modell für den Kontakt zwischen Bahā'ī und anderen Religionen ergeben, wird in diesem Beitrag analysiert.

Abstract

The Bahā'ī faith emphasizes that, on the basis of a strict monotheism, all religions are one in their fundamental substance so that only the external appearance of the separate religions is variable. Each of the individual founders of the religions are therefore considered to be new, yet, with respect to their message, ultimately identical mediators of the knowledge of God. The article analyzes how this is manifested in the Bahā'ī faith with respect to the role of Abraham or Buddha and which consequences result from this model for the contact between Bahā'ī and other religions.

Sumario

La religión Bahā'ī defiende que gracias a un monoteísmo radical todas las religiones están unidas en su substancia fundamental, de manera que sólo la forma exterior de las diferentes religiones es variable. Los diferentes fundadores de las religiones son vistos, por tanto, como algo respectivamente nuevo, pero al mismo tiempo son tenidos en cuanto a su doctrina por mediadores idénticos de la sabiduría sobre Dios. El artículo analiza lo que esto significa para el papel de Abraham y de Buda en la religión Bahā'ī y qué consecuencias se desprenden de ese modelo para el contacto entre la religión Bahā'ī y las otras religiones.

Atheismus, Polytheismus und Monotheismus aus religionsgeschichtlicher Sicht

von Christoph Elsas

Dieser Beitrag möchte den derzeitigen deutschsprachigen theologischen, insbesondere bibelwissenschaftlichen, und allgemein religionswissenschaftlichen Forschungsstand angesichts heutiger Anfragen an Monotheismus im Spannungsfeld von atheistischem Humanismus, »atheistischen« Religionen und Polytheismen zusammenführen. Eine solche Herausforderung für theologische und religionswissenschaftliche Klärung stellt die von Jan Assmann im Anschluss an Sigmund Freuds atheistische Thesen zum Monotheismus und auf dem Hintergrund des ägyptischen Polytheismus angestoßene Debatte über das Gewaltpotential des »exklusiven« Monotheismus dar. An der Diskussion der Ansätze in der Literatur lässt sich dabei erkennen, dass im Zuge der Säkularisierung sich die Monotheismen einander und auch dem Polytheismus und Atheismus annähern.

1 Zugang am Beispiel der Entwicklung bis zum biblischen Monotheismus

Auch angesichts des schon in der Bibel thematisierten »Gottlosen« hat der Marburger Alttestamentler Erhard Gerstenberger hervorgehoben, dass »die Einheit des Gottesglaubens [...] allein in unserer Perspektive« liegt.¹ Einer Sozialgeschichte Israels (21ff.) folgend unterscheidet er zunächst die Gottheit im Kreis von Familie und Sippe (26ff.): »Das gesamte altisraelitische Leben war durchdrungen von Abwehr- und Vorsichtsmaßnahmen gegen stärkere, unfreundliche Mächte« (35). »Erst bei ernsthafterer Erkrankung und offenkundiger Lebensgefahr entschließt man sich zu gezielterer Einbeziehung der Schutzgottheit« (40). Bei »Göttinnen in Gestalt von Figurinen und Siegelbildern« geht es »um die Gabe und Absicherung der Fruchtbarkeit«, denn in der alltäglichen Erfahrung kommt Leben aus weiblichen Wesen – die Gottheit als »menschennaher, menschengestaltiger Gott« (50).

¹ Erhard S. GERSTENBERGER, *Theologien im Alten Testament*. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart 2001, 9. Vgl. zur Ergänzung seines religionssoziologisch orientierten Ansatzes etwa: Othmar KEEL, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (Orte und Landschaften der Bibel IV,1), Göttingen 2007, bes. Teil 2, 1270–1281 zur Suche nach tieferer Einheit seit der Achsenzeit; Hermann SPIECKERMANN, »Des Herrn ist die Erde«. Ein Kapitel altsyrisch-kanaanäischer Religionsgeschichte, in: Reinhard Gregor KRATZ / DERS. (Hg.), *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. Poly-

theismus und Monotheismus in der Welt der Antike, 2 Bände (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 17–18), Tübingen 2009 (1. Aufl. 2006), I, 283–301, bes. 299ff. zum polytheistischen Konzept göttlicher Königsherrschaft in Kanaan; Erik AURELIUS, »Ich bin der Herr, dein Gott«. Israel und sein Gott zwischen Katastrophe und Neuanfang, ebd., 325–345; Konrad SCHMID, Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels, in: Manfred OEMING / DERS. (Hg.), *Der eine Gott und die Götter*. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, Zürich 2003, 11–38, bes. 35ff. zur in-

klusiven Theologie der Priesterschrift gegenüber der exklusiven bei Deuteronomiasaja; Ernst Axel KNAUF, Ist die Erste Bibel monotheistisch?, ebd., 39–48; Oswald LORETZ, Die Einzigkeit eines Gottes im Polytheismus von Ugarit, in: Manfred KREBERNIK / Jürgen VAN OORSCHOT (Hg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients* (Alter Orient und Altes Testament 298), Münster 2002, 71–89; VAN OORSCHOT, »Höre Israel ...!« (Dtn 6,4f.) Der eine und einzige Gott Israels im Widerstreit, ebd., 113–135.

Zusammen mit der Erfahrung: »Das verbotene Verhalten schädigt [...] die Harmonie der eigenen Gruppe« (55) stammt der Anthropomorphismus so aus dem familiären Bereich. Als Gottheiten der dörflichen (kleinstädtischen) Wohngemeinschaft (78ff.) nennt die in späteren biblischen »Polemiken genannte Ausstattung der Freiluftheiligtümer bzw. Stadtschreine [...] stereotyp [...] Symbole der Göttin und des Gottes«, »die sowohl Fruchtbarkeit als auch kriegerische Macht gewährleisten« (85), und Gott wird Garant des beginnenden, ausgleichenden Rechts für die Gesamtgemeinschaft« (90). In der Gruppe des Stammesverbands (92ff.) ist »das Auslösen eines Menschen [...] eine beliebte Weise, den Willen Gottes zu treffen und zu vollstrecken«, oder »Gott bestimmt durch die Geistverleihung, wer die Truppe anführen soll« (108f.). »Als David nach der Einnahme Jerusalems irgendwann im 10. Jahrhundert v. Chr. die Lade als Symbol der Jahweverehrung in seine Hauptstadt holt«, hat er »die alte, kriegerische Stammestheologie um den Gott Jahwe seiner Nationalpolitik dienstbar gemacht« (113). Deren Tradition »verbindet das südliche Gebirgsland mit mächtigen Erscheinungsformen des Gottes Jahwe, [...] vor denen sich Mensch und Natur erschrecken« (114). Dabei lässt Jahwes »Eiferheiligkeit« (Gerhard von Rad) »fragen, ob Stammeskriege nicht immer oder häufig ihrer Natur nach ›heilige Kriege‹ gewesen sind« (123): »Von der Ausrottungspraxis in Stammesfehden her hat sich eine heilige Kriegsideologie gebildet, die im Juda der Exilszeit keinerlei Anwendung erfuhr, dafür umso tiefer die spätere Tradition beeinflusste« (127).

Bei den Reichstheologien in Israel (131ff.) wird »eine gesellschaftliche Hierarchie festgelegt, nach der Jahwe grundsätzlich aus seiner Machtsphäre heraus in die staatlichen Angelegenheiten eingreift« (136). Die Architektur, die im Alten Orient die herrschaftliche Abgehobenheit der Gottheit baulich verwirklicht, »der in Syrien verbreitete Tempeltyp – Langhaus mit Allerheiligstem – [...] beeinflusst auch die Theologie« (143). »Die Krönungsriten bekommen durch das ›heilige‹ Personal und den ›heiligen‹ Ort [...] einen außergewöhnlichen Charakter« (146). Aber auch wenn der Nationalgott die oberste Autorität ist, sind Formulierungen von allgemeinen Lebensweisheiten nicht an Grenzen gebunden. So spricht Israels frühe Weisheitslehre gleichzeitig »mit großer Gelassenheit von einer allgemein-menschlichen Weltordnung, in der Gottes ausgleichende Gerechtigkeit für alle gilt« (151). Die Tradition betont auch »vom 9. Jahrhundert an eine rein spirituelle Oppositionsgruppe in Form von kontinuierlich wirkenden, von Jahwe immer neu ausgesandten und beauftragten Propheten« gegen »die kultische Scheinheiligkeit und das unsoziale Verhalten« (153).

Erst die Glaubensgemeinschaft »Israel« nach den Deportationen (166ff.) hat »die Traditionen Altisraels gesammelt, verschriftet, zu grundlegenden Dokumenten des Glaubens verarbeitet« – »sie ersetzen den fortgefallenen staatlichen Zusammenhang [...] jetzt durch starke Symbole, Gottesdienst und Bekenntnis« (167) mit »Sakralisierung der Tora« (170): »Das Besondere der jüdischen Gemeinschaft in der Antike war, daß zum ersten Mal der Gottesglaube, vermittelt durch den Besitz heiliger Schriften und deren kontinuierliche Auslegung als dominantes Motiv der Eigenbehauptung zur Geltung kam« (176). Speisegebote wie Lev 11 und Dtn 14 oder Sexualtabus im so genannten Heiligkeitsgesetz (Lev 16–26) zeigen, dass »die Heiligkeitssphäre tief in den Alltag hineinreichte«. Aber zugleich ermöglichte »die persönliche Struktur der frühjüdischen Ortsgemeinden [...] die direkte Übernahme alter Erfahrungen und Texte aus dem Familien- und Sippenbereich«: Wenn in der Konfessionsgemeinschaft alle »Geschwister sind, dann kann Jahwe konsequenterweise als aller ›Vater‹ angeredet werden« (178). Zwar wird das zugehörige »Grunddatum – Jahwes Mitleiden und Ohnmacht – im Gefolge der Leidenserfahrung der frühjüdischen Gemeinden oft übersehen« (184). Aber es bleibt die Basis, auch wenn in der Perserzeit mit dem wiederhergestellten

Heiligtum Machterfahrungen und Normen für den »Verkehr mit der Heiligen Sphäre am und im Tempel« verbunden werden (212).

Daraus resultiert – so Gerstenberger – die Transformation zum einen Gott (217ff.), auch in unserer Zeit (243ff.) »dem einen, überweltlichen, universalen Himmels Gott, der aber in väterlich-fürsorglicher Weise durch die Tora bei jeder Gemeinde präsent ist« (249). Er spitzt dann zu: »Die Frage ist, wie die geistlichen Nachfahren mit der Erwählungserfahrung der jüdischen Gemeinden in der Perserzeit umgehen.«² Denn »die Debatte um den einen Gott ist mit mehreren Hypothesen belastet [...] Einmal stammen Begriff und Fragestellung zu »Monotheismus« aus dem modernen, westlich-aufgeklärten Milieu.« Und: »Wo immer der Glaube an den alleinwirksamen Gott sich mit staatlichen Interessen verband, diente er automatisch als Legitimation der eigenen Macht.« (354) »Erwählungsaussagen haben dennoch ihre begrenzte Gültigkeit«, denn der Griff von Unterdrückten »nach dem Ehrennamen »Volk Gottes« entwindet den Machthabern die innerste Legitimation«. (362)

2 Die religionswissenschaftlichen Begriffe

Nach Ansätzen in der Religionssystematik »liegt bereits in den religiös erlebenden Einzelpersonen eine typenbildende Kraft. Das Typische ist im Grunde nur das Einmalige in unendlichen Spielarten, Wiederholungen und Abwandlungen, die zusammen den Typ ergeben [...] Die religiösen Erfahrungen der Einzelnen – in jedem können verschiedene Typen des Frommseins vorkommen! – verdichten sich zu Typengruppen, die historisch bedingt und in groben Zügen charakteristisch für jeweils zahlreiche Menschen sind.«³ Religionsgeschichtliche Sicht betont die historische Komponente der religionswissenschaftlichen Sicht, die dem methodologischen Atheismus verpflichtet ist.

Deshalb will ich mit Bemerkungen zum Begriff Atheismus beginnen: Methodologischer Atheismus trägt dem Rechnung, dass Gott nicht als greifbares Objekt der Wissenschaft vorkommen kann. Dem entspricht die Prämisse, für die Forschung von der Existenz eines Gottes abzusehen (etsi deus non daretur). Davon zu unterscheiden ist der weltanschauliche Atheismus. Die Wortbildung Atheismus erfolgte erst im 16. Jahrhundert, doch ist das griechische Wort *atheos*, gottlos, alt. In der Antike wurden damit Menschen bezeichnet, welche die herrschende Religion und ihre Gottheiten in Frage stellten. Dementsprechend

2 DERS., *Israel in der Perserzeit*: 5.-4. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 8), Stuttgart 2005, 361. Vgl. weiter AURELIUS, Herr (wie Anm. 1), 333; Reinhard G. KRATZ, »Denn dein ist das Reich«. Das Judentum in persischer und hellenistisch-römischer Zeit, in: DERS., *Götterbilder* (wie Anm. 1), 347-374.
3 Carsten COLPE, Art. Religionstypen in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (= *HrwG*), Bd. IV (1998), 425-434, hier 427 im Anschluss an Kurt Goldammer.
4 Vgl. Jan Milic LOCHMAN, Atheismus, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, 3. Aufl., Bd. 1 (1986), Sp. 302-304; Hildegard CANKIC-LINDEMAIER, Gottlosigkeit im Altertum. Materialismus – Pantheismus – Religionskritik – Atheismus, in:

Richard FABER / Susanne LANWERD (Hg.), *Atheismus - Ideologie, Philosophie oder Mentalität?*, Würzburg 2006, 15-33.
5 Dazu Johann FIGL, Art. Atheismus, 1. Religionswissenschaftlich, in: *RGG*, 4. Aufl., Bd. 1 (1998), 873-875.
6 Burkhard GLADIGOW, Gottesvorstellungen, in: *HrwG*, Bd. III (1993), 32-49, hier 47.
7 COLPE, Religionstypen (wie Anm. 3), 432.
8 Hartmut ZINSE, Art. Atheismus, in: *HrwG*, Bd. II (1990), 97-103, hier 97.
9 Ebd., 98.
10 Burkhard GLADIGOW, Art. Polytheismus, in: *HrwG*, Bd. IV (1998), 321-330, hier 321.
11 Ebd., 322 zu Aeschylus Suppl. 424.
12 Vgl. ebd. zu Philon 1, 609; DERS., Strukturprobleme polytheistischer

Religionen, in: *Saeculum* 34 (1983) 292-304; DERS., *Chrestai theois*. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion, in: Christoph ELSAS / Hans G. KIPPENBERG (Hg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*. Festschrift für Carsten Colpe, Würzburg 1990, 237-251; DERS., Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5 (1997) 59-77; DERS., Polytheismus und Monotheismus. Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative, in: KREBERNIK, *Polytheismus* (wie Anm. 1), 3-20; DERS., Polytheismus, in: Christoph AUFFARTH / Jutta BERNARD / Hubert MOHR (Hg.), *Religionen der Welt*, Stuttgart 2006, 219-224.

galten ihren Zeitgenossen die materialistischen Epikuräer als atheoi, die den Götterkult als sinnlos ablehnten, aber auch die Juden und Christen, die ihn als Monotheisten ablehnten.⁴

Umgekehrt nannten auch Christen, als sie an der Herrschaft waren, Menschen, die wie Muslime die göttliche Trinität ablehnten, atheoi. Allgemein begleiten weltanschauliche Zweifel im Sinne von Pessimismus und Skepsis die Geschichte der Religionen seit Beginn der schriftlichen Überlieferung. Die Infragestellung der Gottheiten tritt außer im griechischen auch im indischen und chinesischen Kulturkreis vom 5./4. Jahrhundert v. Chr. an in Erscheinung,⁵ aber auch die Bibel redet, etwa in den Psalmen, vom »Gottlosen«.

Im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, dem deutschen Standardwerk, heißt es: »Die allgemeine Attraktivität von Gottesvorstellungen besteht wohl vor allem darin, daß Götter, selbst wenn sie als ›unberechenbar‹ und ›unerkenbar‹ angesprochen werden, in plausiblen Schemata handeln.«⁶ Buddhismus, Jainismus oder Daoismus zeigen »deutliche Merkmale einer Religion« in ihren Erlösungsvorstellungen; sie gehen dafür aber höchstens sekundär von übernatürlichen Wesen aus und beziehen ihre Plausibilität von unpersönlichen Gesetzmäßigkeiten. Bei diesem »ritenorientierten Typ« ergeben sich »neue Götter eher aus rituellen Funktionen als aus der Personifikation von Mächten«, so »bei Auffassung der Meditation als rituell disziplinierter Praxis«.⁷ Entsprechend »können unter atheistischen Religionen und Weltanschauungen solche verstanden werden, die keine personalen Gottheiten anerkennen«.⁸ Umstritten ist, »ob es sinnvoll ist, bestimmte Stammesreligionen, die keine ausgearbeiteten Vorstellungen von Göttern entwickelt haben, als atheistische zu bezeichnen«.⁹

Die Definition für Polytheismus im Handbuch lautet: »Als Polytheismus wird eine Religionsform bezeichnet, in der ein Handeln einer Mehrzahl persönlich vorgestellter Götter konzipiert ist. Das Handeln der Götter wird dargestellt als aufeinander bezogen, auf die Welt gerichtet, die Menschen betreffend. Von der bloßen Mehrzahl von Götterkulten in einer bestimmten Region unterscheidet sich eine polytheistische Religion durch eine ›Binnenstruktur‹ ihres Götterapparats, durch ein in sich gegliedertes und durch ein Handlungssystem bestimmtes Pantheon.«¹⁰

Als interne Bezeichnung der griechischen Religion weist etwa polytheos hedra bei Aischylos auf die Möglichkeit hin, dass »ein Altar einer Mehrzahl von Göttern gehört«.¹¹ Aber die Wortbildung Polytheismus – wie die Wortbildung Atheismus erst frühneuzeitlich – geht auf das griechische Wort polytheia zurück, das erstmals im 1. Jahrhundert nach Christus beim hellenistischen Juden Philon von Alexandria belegt ist. Es richtet sich polemisch gegen die Religionen der Umwelt. Philon widerspricht für die Angehörigen der jüdischen Diaspora in Ägypten damit der grundsätzlich bisher üblichen Regionalisierung der Religion. Polytheistische Religionen haben nämlich die Rahmenbedingung, dass man sich mit dem Wechsel der Region einem anderen Pantheon unterstellt. In diesem Rahmen kann man sich entscheiden, sich in einer bestimmten Situation an eine bestimmte Gottheit zu wenden. Das setzt Wahlmöglichkeiten und einen konkurrierenden »Markt« von Sinnangeboten voraus.¹²

Natur-, Orts- oder Bereichsgottheiten erscheinen in ihrem Bereich oder repräsentieren ihn. In den Mysterien-Religionen erlebt die Gottheit im Kontext der regionalen Gottheiten ihr Schicksal, das die Bereiche übergreift und auch für die eingeweihten Menschen Vorbild und Hoffnung ist. Auch die »großen« persönlich vorgestellten Gottheiten werden polytheistisch immer als Teile der Welt und somit immer diesseitig, immanent, gedacht. Allgemein wird das Verhältnis von Bereich und Erscheinungsweise in Mythen konzipiert, auch durch Götterkampf bis hin zu einem König der Götter, der seinerseits den irdischen Herrscher schützt. Das ist ein Prozess »gegenseitiger Legitimierung, in dem ein präziserer Begriff von Personalität auf der Basis eines ›Machthabens‹ entwickelt wird.« Das

übermenschliche Wissen, das den Gottheiten zugeschrieben wird, entspricht jeweils ihrem Zuständigkeitsbereich. Allwissenheit ist deshalb eine charakteristische Eigenschaft von Gottheiten des Himmels und besonders der Sonne: Sie sehen alles oder haben alles gesehen und sind so für die Wahrung von Ordnung und Gerechtigkeit prädestiniert.¹³ Das Handbuch bringt auch eine Typologie nach Gottesvorstellungen: Beim »mythologisch-polytheistischen Typ« ist die göttliche Kraft in individuellen Gottheiten von relativ festumrissenem Charakter konzentriert.¹⁴ Beim »universalistischen Typ« „seien die besonderen göttlichen Wesen Verkörperungen einer universalen, alles durchdringenden heiligen Macht (mana), die hinter allen Dingen verborgen ist und zugleich durch sie manifest wird [...] Aber sie [...] sei unter diese Erscheinungen zerstreut und widerspreche sich in ihnen selbst.«¹⁵ Der »dualistische Typ« »konzentriert die göttliche Heiligkeit in einer Sphäre und die dämonische Heiligkeit in einer anderen Sphäre [...] Dieser Typ des Polytheismus sei jedoch noch weniger fähig als die anderen, ohne monotheistische Elemente zu existieren. Gerade die Tatsache, daß der eine Gott »gut« genannt wird, gebe ihm einen göttlichen Charakter, der höher sei.«¹⁶

Hier ist eine weitere Definition des Handbuchs anzuschließen: So wird »auf dem Hintergrund der Begriffsbildung in der Forschung [...] unter Hochgottglauben der Glaube an ein Höchstes Wesen verstanden, das durch eine das menschliche Leben bedingende absolut erhabene Urmächtigkeit ausgezeichnet ist. Der Begriff impliziert anders als »Monotheismus« keinen Ausschluß anderer Götter, jedoch eine bestimmte Qualifizierung der mit »Henotheismus« und »Monolatrie« angesprochenen Verehrung, die sich für den Moment der Anrufung auf die Gottheit konzentriert.«¹⁷ Durch seine unendliche Entfernung unterscheidet sich das Höchste Wesen von allen anderen verehrten Wesen. So wird es im Vergleich oft ausgesprochen undeutlich charakterisiert. Die transzendierenden intellektuellen Fähigkeiten des Menschen spielen dann die Hauptrolle. Besonders afrikanische Wissenschaftler gehen heute von der vielfach zu beobachtenden Zuordnung von nahen Stammesgottheiten und einem entfernten Universalgott aus: „Ist der Lebensraum kleinräumig und sind Kontakte zu anderen Gruppen gering, so bleiben die Stammesgötter im Glaubens- und Ritualsystem vorherrschend. Erfährt der Lebensraum durch Politik, Verstädterung und Handel eine Erweiterung und Kosmopolitisierung, so gerät der Universalgott immer mehr in den Blick, zumal dessen Stellung auch von christlichen und islamischen Missionaren unterstützt wird.«¹⁸

Solche Tendenz zum Universalgott wird im Handbuch zum Begriff Monotheismus zitiert, nachdem es dort heißt: Reduziert der »Glaube an übernatürliche Wesen« (E. B. Taylor) »die Anzahl dieser Wesen auf ein einziges oder hebt unter diesen Wesen eines derart hervor, daß alle anderen nur als dessen Geschöpfe oder Untergebene erscheinen, so spricht man von Eingottglaube.«¹⁹ »Monotheismus ist ein neuzeitliches Kunstwort. In der Antike sprachen

13 DERS., Gottesvorstellungen (wie Anm. 6), 37; vgl. KRATZ / SPIECKERMANN, Einleitung, in: DIES. *Götterbilder* (wie Anm. 1), XVIII. zum Polytheismus als charakterisiert durch die Identifikation von Gott und Welt und als Voraussetzung und bleibendes Gegenüber zur Selbstvergewisserung von Monotheismus; Friedrich JUNGE: »Unser Land ist der Tempel der ganzen Welt«. Über die Religion der Ägypter und ihre Struktur, ebd., 5-44; Daniel SCHWEMER, Das hethitische Reichspantheon, ebd., 241-266; Heinz-Günther NESSELRATH, Die Griechen und ihre Götter, ebd., II, 21-44; DERS., Tempel, Riten und Orakel, ebd.,

45-67; Dorothee GALL, Aspekte römischer Religiosität. Iuppiter optimus maximus, ebd., 69-92; Ulrich SCHMITZER, Latinistische Erwägungen zur pax Augusta, ebd., 93-111; Andreas BENDLIN, Nicht der Eine, nicht die Vielen. Zur Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Roms, ebd., 279-311; DERS., Pantheon III. Klassische Antike, in: *Der Neue Pauly* 9 (2000) 265-268; Erik HORNUNG, Das Denken des Einen im alten Ägypten, in: KREBERNIK, *Polytheismus* (wie Anm. 1), 21-32; Manfred KREBERNIK, Vielzahl und Einheit im altesopotamischen Pantheon, ebd., 33-51;

Gernot WILHELM, »Gleichsetzungstheologie«, »Synkretismus« und »Gottesspaltungen« im Polytheismus Anatoliens, ebd., 53-70.

14 COLPE, Religionstypen (wie Anm. 3), 428 im Anschluß an Paul Tillich, aber unter Verzicht auf Wertungen.

15 Ebd., 429.

16 Ebd., vgl. Michael STAUSBERG, Monotheismus, Polytheismus und Dualismus im Alten Iran, in: KREBERNIK, *Polytheismus* (wie Anm. 1), 91-111.

17 Christoph ELSAS, Art. Hochgottglauben, in: *HRWG*, Bd. III (1993) 155-160, hier 157; vgl. Christoph

Juden und Christen nicht von Monotheismus, sondern von göttlicher Monarchie. «²⁰ Heute »bezeichnet ›inklusive‹ Monotheismus eine Philosophie, die den Begriff einer letzten Einheit hinter den vielfältigen Manifestationen der Götter sieht.«²¹ Von »exklusivem« Monotheismus spricht man bei dem vom Propheten geoffenbarten »Himmelsgott, der als Schöpfer der Welt über alle anderen Götter erhoben wird.« »Eine polemische Abgrenzung gegen Götzendiener und die Ächtung anderer Götter ist typisch für den ›gestifteten‹ Monotheismus.«²²

Das Handbuch nennt entsprechend in seiner Typologie nach Gottesvorstellungen außer den bisher aufgeführten Typen einschließlich des »henotheistischen« auch den »monarchischen«, den »mystischen«, den »exklusiven« und den »trinitarischen Monotheismus«: »Der ›Herr der Heerscharen‹, von dem das Alte Testament und die christliche Liturgie oft sprechen, ist ein solcher Monarch. Der zweite Typ des Monotheismus ist der mystische. Mystischer Monotheismus transzendiert alle Sphären des Seins und Wertes und deren göttliche Repräsentanten zugunsten des göttlichen Grundes [...] Die Geschichte des mystischen Monotheismus in Indien und Europa habe gezeigt, daß er für Polytheismus zugänglich ist.«²³ »Wie der Gott des mystischen, sei der Gott des exklusiven Monotheismus in Gefahr, das konkrete Element in der Gottesidee zu verlieren [...] Das Problem besteht in der Einheit zwischen Unbedingtheit und Konkretheit im lebendigen Gott« in der Religionsgeschichte. »Der mystische Monotheismus verleiht der Tendenz zum trinitarischen Monotheismus klassischen Ausdruck in der Unterscheidung des Gottes Brahma vom Brahman-Prinzip. Das letztere repräsentiert das Element der Unbedingtheit in der radikalsten Weise, das erstere ist ein konkreter Gott, geeint mit Shiwa und Vishnu in einer göttlichen Trias«²⁴ – analog der Frage des Origenes nach dem ontologischen Rang des Logos und des Geistes in Bezug auf den Abgrund des göttlichen Wesens.«²⁵ Sind aber nicht auch bei Juden und Muslimen Analogien zum Logos/Sohn Gottes und zum Heiligen Geist mit der Gemeinschaft der Heiligen in Konkretionen zu sehen, die nicht im Irdischen aufgehen und zu ihrem Monotheismus gehören? Das beträfe im Judentum die Tora und das um die »Heiligen des Höchsten« gescharte Gottesvolk, im Islam den Koran und die um seinen Propheten Mohammed versammelte Gemeinschaft, die Umma.²⁶

Neuere Religionswissenschaft hinterfragt zunehmend die mit dem Begriff Monotheismus verbundenen Konstruktionen. Er ist ja nur eine Analogiebildung zum Begriff Polytheismus, die mit dem griechischen »monos« statt »polys« die Einzigkeit betont. Bis ins 20. Jahrhundert standen sich die Evolutionstheorie hin zum Monotheismus und die von einem Urmonotheismus ausgehende Dekadenztheorie gegenüber. Beide waren mit eindeutiger Höherwertung des Monotheismus verbunden. Außerdem verlief die Diskussion eines Einflusses der altiranischen Religion Zarathustras auf den biblischen Monotheismus

AUFFARTH, Art. Henotheismus/Monolatrie, ebd., 104f.; Tilman SEIDENSTICKER, Der Islam: Vom »Hochgottglauben« zum Monotheismus?, in: KREBERNIK, *Polytheismus* (wie Anm. 1), 235–244.

18 Bernhard LANG, Art. Monotheismus, in: *HrwG*, Bd. IV (1998), 148–165, hier 152.

19 Ebd., 148.

20 Ebd., 150.

21 Ebd., 151.

22 Ebd., 151f.

23 COLPE, Religionstypen (wie Anm. 3), 429.

24 Ebd., 430.

25 Ebd.

26 Vgl. zu christlichen im Vergleich zu sonstigen religionsgeschichtlichen Traditionen: Christoph ELSAS, Art. Trinität, in: *HrwG*, Bd. V (2001) 264–269; zum Christentum im interreligiösen Vergleich: Knut BACKHAUS, Theos im Neuen Testament. Zehn Thesen zum christologischen Monotheismus, in: Richard HEINZMANN/Mualla SELCUK (Hg.), *Monotheismus in Christentum und Islam*. Internationales Symposium mit der Islamisch-Theologischen Fakultät der Universität Ankara 24.–25.10.2008 (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 4), Stuttgart 2011 (türkisch/deutsch), 43–49; Gunther

WENZ, Sechszwanzig Thesen zum christlichen Monotheismus und seiner Genese, in: ebd., 125–133; Martin THURNER, Liebe als Fülle personalen Lebens. Annäherungen an den christlichen Trinitätsgedanken, ebd., 167–189; DERS., Resümee zum Generalthema aus christlicher Sicht, ebd., 221–231; zu aktuellen Beiträgen westlicher Theologie: Lukas BORMANN, Die neuere Monotheismusdebatte aus theologischer Sicht, in: DERS. (Hg.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen*. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen (Biblich-Theologische Studien 95),

ähnlich interessegeleitet kontrovers wie die Debatte um dessen ägyptischen Ursprung bei Echnaton.²⁷ Religionsgeschichtliche Kritik sieht einen Gegensatz zwischen den Konstruktionen mit ihren normativen Utopien einer Letztbegründung für die Moral der Bürger und der historischen Entwicklung: »Die historischen Monotheismen sind von oben erzwungene Revolutionen: Der Ikonoklasmus des Echnaton (1352–26 v. Chr.) in Ägypten reduziert die Vielfalt [...] Die Kultreform des Josia in Judäa (620 v. Chr.) zerstört die überall im Land bestehenden Kulthöhen [...] (Kultzentralisierung: 2.Kön. 22–23). Verschärfend wirkt, dass im Babylonischen Exil der eine Gott Israels zum Garanten jüdischer Identität und zum Programm der Reformbewegung (Deuteronomium) wird. Der Durchsetzung des christlichen Monotheismus im Römischen Reich geht eine Tendenz zur Monopolisierung eines Gottes durch den einen Kaiser voraus, wie Sol invictus. In der Religionsgeschichte gibt es keine Monotheismen: Neben dem »einzig« Gott stehen die Götter der anderen Völker [...]; innerhalb der kultischen Realität steht meist die Verehrung anderer göttlicher Personen im Vordergrund, die systematisch als untergeordnet erklärt werden.«²⁸

Dem entspricht andererseits, im Blick auf das griechisch-römische Altertum zu betonen, es sei zum Teil eine Frage der Terminologie, auch von »heidnischem Monotheismus«²⁹ zu sprechen: In der Spätantike werden es die meisten Gebildeten vollkommen im Einklang mit Eingottglauben gesehen haben, wenn sie an viele göttliche Wesen glaubten und sie vielleicht auch verehrten. Diese wurden »göttlich« genannt, weil sie sich an einem Leben ewiger Seligkeit erfreuten. Doch das verband sich mit dem Gedanken, dass sie einem höchsten Gott ihr Wesen verdankten und eine bestimmte Rolle in der göttlichen Hierarchie spielten: Wie in Israel wurden auch in den Dichtungen Homers und Hesiods dafür aus dem Alten Orient Bilder der Götterversammlung und Monarchie aufgenommen. In der Folgezeit glaubten Platoniker, Aristoteliker und Stoiker nicht nur an einen höchsten Gott, sondern nannten ihn sogar »den Gott«. Nur gingen Stoiker und spätere Platoniker davon aus, dass der traditionelle Glaube im Wesentlichen in dem Sinne wahr war, dass er eine verborgene Bedeutung herausarbeite, die der Wahrheit entsprach, die zu erkennen Erlösung beinhalte. Auf solchem Hintergrund wurde der Monotheismus der christlichen Großkirche formuliert,

Neukirchen 2008, 1–35; Walter SPARN, *Religio vinculum societatis? Politischer Monotheismus und trinitarisches Gottesbild*, in: Hans-Christoph SCHMITT/DERS., *Monotheismus als religiöses und kulturelles Problem* (Akademische Reden und Kolloquien 25), Erlangen/Nürnberg 2007, 29–57; Reinhard FELDMEIER, »Abba, Vater, alles ist dir möglich.« Das Gottesbild der synoptischen Evangelien, in: KRATZ, *Gottesbilder* (wie Anm. 1), II, 115–133; DERS., »Der das Nichtseiende ruft, daß es sei«: Gott bei Paulus, ebd., 135–149. Vgl. zum Judentum: Hans-Jürgen BECKER, *Einheit und Namen Gottes im rabbinischen Judentum*, ebd., 153–187; Loren T. STUCKENBRUCK/Wendy E. S. NORTH (Ed.), *Early Jewish and Christian Monotheism* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 263/Early Christianity in Context), London 2004; Johann MAIER, *Der monotheistische Anspruch in der rabbinisch-jüdischen Tradition*, in: KREBERNIK, *Polythe-*

ismus (wie Anm. 1), 137–174. Vgl. zum Islam: Tilman NAGEL, *Schöpfer und Kosmos im Koran*, in: KRATZ, *Gottesbilder* (wie Anm. 1), II, 191–210; Schaban Ali DÜZGÜN, *Der islamische Monotheismus (Tauhid) und seine Bedeutsamkeit*, in: HEINZMANN, *Monotheismus* (wie Anm. 26), 135–165.

27 Vgl. Gregor AHN, *Art. Monotheismus*, in: AUFFARTH, *Religionen* (wie Anm. 12), 180–183.

28 Christoph AUFFARTH, *Art. Monotheismus*, in: DERS./Hans G. KIPPENBERG/Axel MICHAELS (Hg.), *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 2006, 351; vgl. Peter ANTES, *Monotheismus – Polytheismus – eine Scheinalternative?*, in: Hamid Reza YOUSEFI/Hans WALDENFELS/Wolfgang GANTKE (Hg.), *Wege zur Religion. Aspekte, Grundprobleme, ergänzende Perspektiven*, Nordhausen 2010, 23–28; Jan ASSMANN, *Monotheismus und Polytheismus*, in: Sarah Iles JOHNSTON (Ed.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Cambridge, Mass./London 2004, 17–31; Gregor AHN, »Monotheismus« – »Polytheismus«, *Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen*, in: Manfred DIETRICH/Oswald LORETZ (Hg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für K. Bergerhof* (Alter Orient und Altes Testament 232),

auch wichtige Strömungen in Hermetik und Gnosis sowie die Chaldäischen Orakel und die Verehrung der Sonne als Repräsentation Gottes in dieser Welt. Der Kult des Theos Hypsistos, des »Höchsten Gottes«, führte Heiden, Juden und Christen zusammen.

3 Heutige Herausforderungen

Angeichts der mit Fundamentalismen weltweit einhergehenden Gewalt entfachte Jan Assmann eine große Debatte, als er eine »strukturelle Intoleranz des Monotheismus« hervorhob.³⁰ Nicht gemeint ist der bei mir als Entwicklung aus dem Polytheismus eingeordnete »inklusive«, »evolutionäre« Monotheismus – er resultiert aus der Reflexion, alle Gottheiten seien letztlich nur Manifestationen des Höchsten, bei den Griechen Hypsistos. Es geht um den »exklusiven«, »revolutionären« Monotheismus, der sich stark von allen anderen Gottheiten und Religionen absetzt, weil er normativ zwischen »wahr und falsch« unterscheidet.³¹

Inzwischen betont Assmann, heute seien »Christentum, Judentum und auch der Islam von der Intoleranz und der Gewalt, die den Grundtexten der neuen Religion auf Grund ihres umstürzenden Charakters nun einmal notwendigerweise eingeschrieben sind, weit entfernt«, auch wenn dieses Potential aktualisierbar bleibt. Grundlegend gehe es ihm darum, »der biblischen Religion die ganze Bedeutung einer menschheitsgeschichtlichen Wende zurückzugeben.«³² Diese verbindet sie in ihrer historisch »falschen«, aber semantisch richtigen »erinnernden Rekonstruktion mit der Sinai-Offenbarung, d. h. der Übergabe der Tora an Mose«³³: »Das Auftreten Gottes als Gesetzgeber [...] war genau so revolutionär wie das Auftreten Jesu als Messias. Und die Verschriftung von Lebensregeln mit dem Anspruch einer Gesetzgebung von zeitenthobener Geltungskraft war vermutlich ein Schritt von mindestens so weltverändernder Bedeutung wie die Verschriftung ewiger Wahrheiten [...] Die Schrift fordert eine grundlegende Umlenkung der Aufmerksamkeit, die ursprünglich auf Erscheinungen dieser Welt und das in ihnen sich zeigende Heilige gerichtet war.«³⁴

Neukirchen-Vluyn 1993, 1-24; DERS., Art. Monotheismus und Polytheismus, 1. Religionswissenschaftlich, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 5 (2002) 1457-1459. Vgl. zur »personen- und zeitgebundenen henothelistischen Sonnenreligion des Echnaton« – so KRATZ, *Gottesbilder* (wie Anm. 1), I, XV –: Heike STERNBERG-EL HOTABI, »Die Erde entsteht auf deinen Wink«. Der naturphilosophische Monotheismus des Echnaton, ebd., 45-78. Zu Israel BORMANN, Monotheismusdebatte (wie Anm. 26), 21-23; AURELIUS, Herr (wie Anm. 1), 336f; VAN OORSCHOT, Israel (wie Anm. 1), 132.

29 Polymnia ATHANASSIADI/ Michael FREDE (Ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon/ Oxford 2002 (1. Aufl. 1999). Vgl. GLADIGOW in KREBERNIK, *Polytheismus* (wie Anm. 1), 12-15. Zur Alten Kirche: Peter GEMEINHARDT, Die religionsgeschichtliche Erforschung des Christentums in der Spätantike, in: Martin WALLRAFF (Hg.),

Religionsgeschichte der Spätantike, in: *Verkündigung und Forschung* 52 (2007), Heft 2, 30-49; Martin WALLRAFF, Tendenzen zum Monotheismus als Kennzeichen der religiösen Kultur der Spätantike, ebd., 65-79.

30 Jan ASSMANN, *Die mosaische Entscheidung*. Oder der Preis des Monotheismus, München 2003, 26; vgl. Johannes THONHAUSER, *Das Unbehagen am Monotheismus*. Der Glaube an den einen Gott als Ursprung religiöser Gewalt? Eine aktuelle Debatte um Jan Assmanns Thesen zur »Mosaischen Unterscheidung«, Marburg 2008; Ulrich BERNER, Verlauf und Ertrag der Monotheismusdebatte aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: BORMANN, *Schöpfung* (wie Anm. 26), 38-61.

31 Michael WÄLCHLI, Fundamentalismus im Lichte der mosaischen Unterscheidung, in: Gesine PALMER (Hg.), *Fragen nach dem einen Gott* (Religion und Aufklärung 14), Tübingen 2007, 191-216. Vgl. zur biblischen

Tradition: Ulrich MELL, Zur Einführung, in: DERS. (Hg.), *Der eine Gott und die Geschichte der Völker*. Studien zur Inklusion und Exklusion im biblischen Monotheismus (Biblich-Theologische Studien 123), Neukirchen 2011, 5-13; Hans-Christoph SCHMITT, Mose, der Exodus und der Monotheismus. Ein Gespräch mit Jan Assmann, in: DERS., *Monotheismus* (wie Anm. 26), 7-28; Christoph MARKSCHIES, Heis Theos – Ein Gott?, in: KREBERNIK, *Polytheismus* (wie Anm. 1), 209-234.

32 Jan ASSMANN, Gott und die Götter, in: PALMER, *Fragen* (wie Anm. 31), 29-51, hier 31.

33 Ebd., 29f.

34 Ebd., 49; vgl. DERS., Gottesbilder – Menschenbilder: anthropologische Konsequenzen des Monotheismus, in: KRATZ, *Götterbilder* (wie Anm. 1), II, 313-329.

Nun hat der aufgeklärt gläubige Jude Moses Mendelssohn das – historisch geöffnete – Gesetz für das Judentum eindrücklich unterschieden von der »allgemeinen Menschheitsreligion«. ³⁵ Das regt Assmann an, die linguistische Unterscheidung zwischen Oberflächen- und Tiefenstruktur als Modell für Vereinbarkeit von Wahrheitsgewissheit und Toleranz vorzuschlagen: »Die ›Tiefenreligion‹, die sich um die jeder Festschreibung entzogenen, immer nur in diskursiven Annäherungen anzielbaren, ewigen Wahrheiten dreht, bildet den gemeinsamen Bezugspunkt der konkreten ›Oberflächenreligionen‹, die im Horizont ihres Geltungskreises für die unverzichtbaren Orientierungen und Gewissheiten sorgen.« ³⁶

Man kann damit verbinden, einer Konvergenz der polytheistischen Entwicklungen in der Linie zum Höchsten – wenn man so will, im evolutionären Monotheismus – mit den monotheistischen Revolutionen nachzugehen. In Kleinasien versuchten die ersten griechischen Philosophen die Vielfalt der sinnlichen Welt auf einen einheitlichen Urgrund zurückzuführen. Nahezu zeitgleich fand das ins Exil verschleppte Israel zum konsequenten Monotheismus. ³⁷ Wichtig ist dabei festzuhalten, woraus der exklusive Monotheismus sein historisches Recht bezieht: »Wahrheit und Macht sind zweierlei [...]: Er, der Gott der Unterlegenen, wird selbst als derart überlegen vorgestellt, daß er die Siegermächte in seine Regie genommen« habe. Als Quelle des Sinns gegen den Augenschein »tut sich [...] eine neue geistige Dimension auf. Einziger Gott ist Jahwe, weil er ruah ist – ein hebräisches Wort, das, ähnlich dem griechischen *pneuma*, das Bedeutungsregister Wind, Sturm, Atem, Geist umfasst. In seiner Eigenschaft als ruah hat er die Welt hervorgebracht: ausgesprochen.« Sprachlicher Sinn ist über den Klang der Stimme hinaus etwas »Geistiges. So ist auch die von Gott geschaffene Welt der Ort seiner Manifestation, durchwirkt und zusammengehalten von ihrem Urgrund, und doch davon geschieden. Wohl aber macht der eine, einzige göttliche ruah auch die Welt überhaupt erst zu einer.« ³⁸

Derart hat Israel, »bei seinem Übergang zum Monotheismus, die Unterschiedenheit von politisch-militärischer Macht und Wahrheit zu denken gewagt.« ³⁹ Was man bei Echnaton und Josia Revolutionen von oben nennen kann, ist historische Episode geblieben. Ent-

35 Moses MENDELSSOHN, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, in: Martina THOM (Hg.), *Schriften über Religion und Aufklärung*, Darmstadt 1989, 351-458.

36 ASSMANN, Gott (wie Anm. 32), 50f.

37 Vgl. Christoph TÜRCKE, Monotheismus: Offenbarungseid des Polytheismus, in: PALMER, *Fragen* (wie Anm. 31), 133-146.

38 Ebd., 137f.

39 Ebd., 144.

40 Alfons FÜRST, Wahrer Gott – wahre Gerechtigkeit: Politische Implikationen des Monotheismus in der Spätantike, in: PALMER, *Fragen* (wie Anm. 31), 251-282, hier 255; vgl. SCHMITT, Mose (wie Anm. 31), 25f.; für die Gegenwart: SPARN, *Religio* (wie Anm. 26), 36f.; René BUCHHOLZ, »Eifern für den Einen«. Peter Sloterdijks Pathologisierung des biblischen Monotheismus, in: *ZMR* 94 (2010) 106-119 (zu Peter SLOTERDIJK, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a. M./Leipzig 2007).

41 FÜRST, Gott (wie Anm. 40), 256.

42 Vgl. ebd., 261ff.

43 Gesine PALMER, Monotheismus und friedliche Unterlegenheit, in: DIES., *Fragen* (wie Anm. 31), 329-359, hier 334; vgl. ASSMANN, *Gottesbilder* (wie Anm. 34), 324-327.

44 Vgl. Karl-Joseph KUSCHEL, *Streit um Abraham*. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, München 1994; Stefan Jakob WIMMER/Stephan LEIMGRUBER, *Von Adam bis Muhammad*. Bibel und Koran im Vergleich, Stuttgart 2005.

45 Vgl. Christoph ELSAS (Hg.), *Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt*, Bd. 1, Berlin 2008 und Bd. 2, Berlin 2011.

46 Stefan SCHREINER, Der Prophet Ayyub und das Theodizee-Problem im Islam, in: Andreas RENZ/Hansjörg SCHMID/Jutta SPERBER/Abdullah TAKIM (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Regensburg 2008, 49-63, hier 55.

47 Arnulf von SCHELIHA, Zwischen Annahme und Rebellion, in: ebd., 64-79, hier 77.

48 Bülent UCAR, Zwischen Ergebung und Erduldung, in: ebd., 80-84, hier 83.

49 Dzevad HODZIC, Muslimische Auffassungen der Geschichte des Islam und die Erfahrung des Leids, in: ebd., 112-118, hier 117.

50 Wolfgang GANTKE, *Der umstrittene Begriff des Heiligen*. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung (Religionswissenschaftliche Reihe 10), Marburg 1998, 105.

sprechende Fragestellungen gelten für jeden exklusiven Monotheismus. Assmann und seine Kritiker sind sich »einig, daß es in der Mosaischen Religion in erster Linie um Freiheit und Gerechtigkeit gehe und eben dies als ›wahre‹ Religion definiert werde [...] Der Götterkult hatte mit Ethik nichts zu tun. Die entscheidende Innovation der monotheistischen Religionen bestand darin, Religion und Ethik miteinander zu verbinden.« »Damit beginnt die Unterscheidung von Religion und Politik. Herrschaft und Heil waren im Alten Orient und in der Antike Sache des Staates bzw. des Herrschers.« Israels »Gott schließt einen ›Bund‹ mit ›seinem‹ Volk, direkt, ohne Vermittlung durch einen Herrscher, und befreit dieses so aus der Unterdrückung durch den Staat.«⁴⁰

Damit bleibt allerdings grundlegend: Monotheistische Religionen und in ihrem Binnenraum oder Umfeld sich entwickelnde Formen von Macht und Herrschaft sind ihrerseits an den nunmehr ›göttlichen‹ Maßstäben von Freiheit und Gerechtigkeit zu messen.«⁴¹ Auf Seiten der monotheistisch orientierten Heiden vertraten Kelsos und Porphyrios gegen die Christen einen Kosmotheismus, bei dem der Herrscher die Aufrechterhaltung der göttlichen Ordnung zu garantieren hatte: »Die Welt sei so, wie sie ist, ›in Ordnung‹; die Vielfalt und damit die Verschiedenheiten in ihr seien, vermittelt über die vielen göttlichen Wesen, von Gott gewollt. Auf Seiten der Christen bezweifelten Origenes und Augustinus, dass die Gebräuche so ausgeübt werden, wie es diesen angenommenen göttlichen Aufsehern gefallen würde; sie sehen die wahre Gerechtigkeit als hier nur anfänglich zu realisierende Utopie und erst in der eschatologischen Gemeinschaft Gottes gegeben.«⁴² Bei beiden Interpretationen wird festzuhalten sein: »Das Urnein des Monotheismus [...] bezieht sich im Kern auf das Menschenopfer, auf die Unterwerfung einzelner unter die Gewalt der Menge.«⁴³ So verbindet sich – wie in der Tradition des griechischen Humanismus – bei dem für Judentum, Christentum und Islam gleich wichtigen Glaubensvorbild Abraham/Ibrahim der Grundgedanke der Erwählung durch Gott mit Gottes Ablehnung des Menschenopfers. Das bleibt gültig, auch im Verhältnis unter den Monotheismen, selbst wenn es immer wieder Tendenzen gibt, auf Kosten von Freiheit und Leben anderer Menschen Abraham/Ibrahim für die eigene Religion zu vereinnahmen.⁴⁴

Im Zuge der Säkularisierung nähern sich die Monotheismen einander und auch dem Polytheismus und Atheismus an, nicht zuletzt in Fragen der Leidbewältigung.⁴⁵ Wie man auszutauschen beginnt, liegt die muslimische Mehrheitsmeinung zu Allmacht Gottes und menschlicher Willensfreiheit »ziemlich genau auf der Linie der biblischen Propheten [...] und Hiobs, denen zufolge es Gott ist, ›der sowohl Licht und Finsternis als auch Heil und Unheil schafft‹ [...], dies aber allein im Sinn einer Möglichkeit; denn es bleibt den Menschen überlassen, [...] auszuwählen.«⁴⁶ Hinsichtlich der Theodizee-Frage gab Martin Luther den seelsorgerlichen Rat, »dass wir in einer solchen Lage dem uns in Jesus Christus zugewandten und sichtbaren Wesen Gottes vertrauen sollen, der sich im Leiden zu erkennen gegeben, seinen Schöpfungswillen erneuert und uns mit sich versöhnt hat.«⁴⁷ Dem können Muslime die Ergebung in das »Leid als Verfügung eines allwissenden Erbarmers« zur Seite stellen,⁴⁸ aber auch selbstkritisches Hinterfragen des Gotteskonzepts: »Gott ist nämlich selbst dann nicht abwesend, wenn der Islam geschichtlich nicht dominant ist. Gott wirkt nicht nur im ›islamischen Staat‹. Er ist Gott, auch wenn er leidet. Einer der 99 schönsten Namen Gottes lautet auch Sabbur – der Geduldige oder Jener, der leidet.«⁴⁹

Dem Tier gegenüber bleibt der Mensch aufgrund seines Selbstbewusstseins in scharfem »Bruch der unmittelbaren Natürlichkeit« das radikal »ungesicherte« Wesen, das auch Institutionen nur unzureichend »entlasten« können. Zeiten der Religionsbegegnung im Zuge von Globalisierung machen das besonders deutlich.⁵⁰ So »müsste sich die ›Diskussion um das Heilige‹ heute im interkulturellen Kontext in einen ›Dialog um das Heilige‹

verwandeln, an dem sich neben den Religionen auch innerweltliche (atheistische und agnostische) Weltanschauungen und alle mit Religion befassten Disziplinen beteiligen sollten« und »bei der auch die Wahrheit des eigenen mitgebrachten Vorverständnisses problematisiert werden kann.«⁵¹ Dabei sollte die zu entsprechender religionsgeschichtlicher Sicht gehörige »Relativierung der eigenen Position nicht als eine Schwäche, sondern als die eigentliche Stärke des Abendlandes gedeutet werden«, weil »es das Problem der Verabsolutierung der eigenen Voraussetzungen [...] zu erkennen und Distanz zu seiner eigenen Ausgangsposition zu gewinnen vermochte.«⁵² Historisch ist ja eine »Erfahrung des Heils« noch nicht einmal »personal gebunden auf einen erfahrbaren Gott« zurückzuführen: Solche »Wirklichkeiten sind wissenschaftlich keinesfalls zugänglich, sondern immer nur in ihrer Realisierung – in ihrem Aussagbar-Gemacht-Sein [...], in dem, was als ›Heil erfahren‹ oder anerkannt wird und deshalb als heilig gilt.«⁵³ Dabei geht es rein anthropologisch betrachtet um die Anteilhabe am Heiligen bzw. den Mehrwert von Heil«⁵⁴: »ein übermächtiges ›Plus‹ – in Angst und Hoffnung.«⁵⁵ Die Vokabel Gott und ihre Äquivalente zeigen dann eine (nicht inhaltliche, aber) formale Gemeinsamkeit: »Der ›Sinn für uns‹ ist von uns nicht machbar, er ist ›transzendent‹ bzw. in Welt und Geschichte nicht verfügbar [...] Er ist eine unsere Möglichkeiten übersteigende ›Macht‹ bzw. das [...] ›Heilige‹.«⁵⁶

Nach der »neolithischen Revolution« mit dem Durchbruch zur Ackerbau- und Hirtenkultur sind im Heiligtum des städtischen Gemeinwesens Çatal Hüyük um 6000 noch keine spezifischen ikonographischen Gestaltungen zu erkennen, die auf unverwechselbare »Personen« hindeuten. Erst zu den frühen Hochkulturen gehört der Polytheismus: »Die führenden Schichten lebten ab jetzt in von Mauern umfriedeten Städten, also in einer vom Menschen geschaffenen Umgebung, rund um die Städte war der Boden für den Ackerbau urbar gemacht [...] Gerade diese seine neu erfahrene Eigentümlichkeit begann auch seine Sinnfrage zu bestimmen und war einer ›Antwort‹ bedürftig. Diese Antwort war die personenanaloge Gottheit.«⁵⁷ Die seit dem 6. Jh. v. Chr. entwickelten »universalen Religionen vertreten entweder [...] Monismus oder [...] Monotheismus [...] Der Monismus zieht die Konsequenz aus der schon in der prähistorischen Religion zu erkennenden Selbsteinbettung des Menschen in die naturalen Prozesse [...] In monotheistischen Konzepten wird die gegenteilige religiöse Option vorgelegt [...], dass Menschen sich als etwas

51 Ebd., 145.

52 Ebd., 158.

53 Rainer FLASCHE, *Religionswissenschaft-Treiben*. Versuch einer Grundlegung der Religionenwissenschaft (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge 5), Berlin 2008, 166.

54 Ebd., 170.

55 Karl-Heinz OHLIG, *Religion in der Geschichte der Menschheit*, Darmstadt 2002, 16.

56 Ebd., 21.

57 Ebd., 120.

58 Ebd., 226f.

59 Ebd., 257.

60 Christian HELLMANN, *Christentum und Qi Gong*. Hinführung zu einer Spiritualität des Leibes (Interreligiöse Begegnungen 3), Berlin 2010, 44f.

61 Mark MÜNZEL, Multiple religiöse Identitäten in polytheistischer Konversion, in: Christoph ELSAS (Hg.), *Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel* (VI. Internationales Rudolf-Otto-Symposium, Marburg), Berlin 2010, 324–337, hier 326.

62 Ebd., 328.

63 Ebd., 329.

64 Ebd., 336.

65 Martin ARNOLD, *Gütekraft*: Ein Wirkungsmodell aktiver Gewaltfreiheit nach Hildegard Goss-Mayr, Mohandas K. Gandhi und Bart de Ligt (Teile 1 und 5 der Gesamtstudie zur Gütekraft), Baden-Baden 2011, 104.

66 Ebd., 203.

Besonderes verstehen«. ⁵⁸ Beide Konzepte halten Wichtiges fest, »da wir ja zugleich von Natur und Geschichte konstituiert sind«. Es wird um eine Versöhnung beider Optionen gehen, weil ja »Religionen auf der empirischen Welt und Geschichte gründen und diese auf Hoffnung hin – in symbolischer Sprache – interpretieren«. ⁵⁹ Solange wird gegen Unterdrückung – sei es durch Monotheismus oder durch monistischen Polytheismus oder monistischen Atheismus – eine als überlegen empfundene Art dieser drei Formen für Ergänzung oder Konversion stark gemacht.

Als Anfrage an den Monotheismus betrifft das im Westen zunächst den atheistischen Humanismus und auch Religionen wie Buddhismus und Daoismus, die ohne Gottheiten auskommen: Wie an einer Körperübung des ostasiatischen Qigong mit dem Titel »Der Knabe betet vor dem Buddha« deutlich wird, »sind Qigong und religiöse Vorstellungen miteinander verknüpft – nicht nur von ihrem buddhistischen und taoistischen Ursprung her, sondern auch in der Form, in der Qigong den Weg in den Westen gefunden hat, und zwar in einer Form, in der einzelne Individuen ihre Religiosität und ihre Transzendenz-erfahrungen durch Qigong neu interpretieren und ausdrücken lernen können [...]: ich werde ruhig, um mich dem zu öffnen, was über meinen Alltag hinausgeht. Die religiösen Wurzeln und Funktionen des Qigong können in diesem Kontext in eine säkulare Sprache transferiert werden, in der die ursprünglich religiöse Sinnstiftung in eine säkulare Sinnstiftung umgewandelt wird.« ⁶⁰

Aber auch die lange »primitiv« genannten kleinethnischen polytheistischen Religionen stellen eine Anfrage an die so genannten Hochreligionen dar, angesichts der Unterdrückungsgeschichte nicht zuletzt an die des Westens. So hält man monotheistischer Schrift-Fixierung auch eine größere Freiheit entgegen, die mit dem immer wieder abgewandelten Erzählen polytheistischer Mythen gegeben sei: »Da keine mächtige, dem Staat ebenbürtige Autorität ein Monopol auf das Verkünden und Interpretieren heiliger kirchlicher Texte besitzt, lässt deren Entsprechung in jenen kleinen Gemeinschaften, der Mythos, sich freier interpretieren und erneuern. Er ist selten heilig in dem Sinne des Postulats der Unveränderlichkeit und der latenten Möglichkeit der Buchstabengläubigkeit, die ein Charakteristikum der Buchreligionen ausmacht.« ⁶¹ Die polytheistischen Götter sind auch »im Unterschied zu ihrer christlichen Antithese keine moralischen Instanzen, sondern garantieren den Zusammenhalt der moralisch unvollkommenen Gesellschaft [...] Die Beziehung zwischen Mensch und Göttern findet ihren höchsten Ausdruck nicht im Glauben, sondern in der rituellen Praxis [...] Als Heide brauche ich nicht zu fürchten, dass mein Glaube nicht ausreicht.« ⁶² »Eine Konversion von einem Glauben zum anderen macht in diesem Zusammenhang keinen Sinn. Es kann einen Wechsel von einem Ritual zu anderen geben [...] Das hat sicher mit einer polytheistischen Grundhaltung zu tun, die mit der Annahme eines neuen Gottes nur einen weiteren Gott im Pantheon willkommen heißt.« ⁶³ Damit schließt sich der Bogen, denn solche Kritiken gelten »moderner europäischer (und das heißt unter anderem auch monotheistischer) Unbedingtheit« und »sind letztlich mehr Kritiken an Herrschaft als an Religion«. ⁶⁴ So konvergieren sie mit monotheistischer Kritik am »Menschenopfer« darin, dass sie – das war Gerstenbergers Kriterium – unterdrückend erfahrenen »Machthabern die innerste Legitimation« entwinden.

Immerhin scheint der Nachweis gelungen, dass der Hindu Mahatma Gandhi, die Christin Hildegard Goss-Mayr und der Atheist Bart de Ligt gleichwertig aktive Gewaltfreiheit begründen können: indem sie sich einsetzten »für Gottes Sache, für die Seele des anderen«; indem sie »die Wahrheit/dieses Fleckchen Gott/im anderen entdecken«; indem sie »geistig-sittliche Beziehungen der Sympathie knüpfen« ⁶⁵ und sich dafür orientieren an einem nicht religiös, aber unverfügbar gemeinten »Mehr-als-All«. ⁶⁶

Zusammenfassung

Eine sozialgeschichtlich fundierte Nachzeichnung der Entwicklung altisraelitischer Religion bis zum biblischen Monotheismus bietet den Zugang zum Thema. Dazu werden die religionswissenschaftlichen Begriffe ins Verhältnis gesetzt: Religionstypen und Atheismus, Gottesvorstellungen und Polytheismus, Hochgottglauben und Monotheismus und Trinität. Aus beiden Diskussionssträngen lassen sich Gesichtspunkte für die von Jan Assmann ausgelöste Debatte um eine strukturelle Intoleranz des Monotheismus gewinnen. Fazit: Im Zuge der Säkularisierung nähern sich die Monotheismen einander und auch dem Polytheismus und Atheismus an.

Abstract

A socio-historically based tracing of the development of old-Israelite religion up to biblical monotheism provides access to the topic. In the process, the comparative-religious concepts are correlated: types of religions and atheism, concepts of God and polytheism, belief in a High God and monotheism and Trinity. From both lines of discussion one can acquire points of view for the debate concerning a structural intolerance of monotheism which was triggered by Jan Assmann. Conclusion: In the course of secularization the monotheistic religions are coming closer together and closer to polytheism and atheism.

Sumario

Una descripción socio-histórica bien fundada del desarrollo de la primigenia religión israelita hasta el monoteísmo bíblico conduce al tema central del artículo. Después pone en relación conceptos de las ciencias de la religión: tipos de religión y ateísmo, representaciones de Dios y politeísmo, grandes creencias en Dios y monoteísmo y trinidad. De ambas discusiones se pueden sacar puntos de vista para el debate iniciado por Jan Assmann sobre la intolerancia estructural del monoteísmo. Resultado: bajo la influencia de la secularización, los monoteísmos se acercan mutuamente lo mismo que al politeísmo y al ateísmo.

Die Evolution der Göttin im Hinduismus

Eine dynamische Religionsbetrachtung

von Markus Lubert

Im phänomenologischen Religionsvergleich gilt der Hinduismus als ein Konglomerat religiöser Traditionen, die lediglich unter dieser Bezeichnung zusammengefasst wurden. Allerdings fällt auf, dass in zahlreichen Abhandlungen die Rede von Hinduismus zwar problematisiert wird, aber auch Momente genannt werden, die die Beibehaltung des Begriffs nicht völlig verunmöglichen sollen.¹ Weitreichender ist der Einwand gegen seine Verwendung aus der Sichtweise postkolonialer Theorie, dergemäß die Bezeichnung in orientalisierender Perspektive an die religiöse Situation des indischen Subkontinents im Zuge von Kolonialisierung und christlichen Missionsbestrebungen herangetragen wurde. Wenn deshalb im *Modernen Hinduismus* der Terminus zur Eigenbezeichnung wird, dann ist das Ausdruck jenes Prozesses, den postkoloniale Kritik als Selbst-Orientalisierung entlarvt. Demzufolge wird das Label *Reformhinduismus* im 19. Jahrhundert von der aufkommenden indischen Nationalbewegung kreiert, um dem von außen herangetragenen Postulat einer ursprünglichen indischen Religion zu genügen. Postkoloniale Kritik deckt zudem auf, dass diese Monolithisierung der religiösen Verhältnisse auch durch einheimische Eliten betrieben wurde, indem sie einen auf vedischer Textbasis konstruierten Brahmanismus, der in das gängige Schema der Weltreligionen passte, als normativ erklärten. In der kritischen Weiterführung bewegt sich die Diskussion um die Konstruktion des Hinduismus in Richtung einer insgesamt Infragestellung der Rede von Religion als eurozentrischem Konzept.² So sehr die Aufklärung ethnozentrischer Mechanismen zu begrüßen ist, so

¹ Vgl. beispielsweise Paul HACKER, *Kleinschriften*, hg. v. L. SCHMITHAUSEN, Wiesbaden 1978, 600. Er erkennt den Begriff als »Sammelbezeichnung«. Vgl. Heinrich von STIETENCRON, *Hinduism. On the proper use of a deceptive term*, in: Günther-Dietz SONTHEIMER/Hermann KULKE (Hg.), *Hinduism reconsidered*, New Delhi 1994 (1989), 11-27, und: Heinrich von STIETENCRON, *Der Hinduismus*, München 2006; Axel MICHAELS, *Art. Hinduismus, Historischer Überblick*, in: *RGGA*, Bd. III, 1758f. In Axel MICHAELS, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1998, 19-27, spricht er von verschiedenen Hindu-Religionen, führt aber auch einen gemeinsamen »identifikatorischen Habitus« an; Gerhard OBERHAMMER, *Art. Hinduismus, Begriff*, in: *LTHK*, Bd. V, Freiburg i. Br. 2006, 131f. Er geht von einem Typus religiöser Traditionen auf der Grundlage »spätvedischer Transzen-

denzerfahrung« aus, die eine je eigene »geistige Gestalt« aufweisen; Stephen Jacobs konzentriert sich auf »basics«: Stephen JACOBS, *Hinduism today*, London 2010, 5; Knut A. Jacobsen formuliert es so: »A good approach to Hinduism is openness to the greatest possible diversity, plurality, and heterogeneity. However, this openness does not mean dissolving the unity of Hinduism, [...]«. Knut A. JACOBSEN u. a. (Hg.), *Introduction*, in: *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Leiden/Boston 2009, xxxiii; Frank Whaling weicht auf Hindu-Tradition aus und beschreibt deren »model« und »key-concepts«: Frank WHALING, *Understanding Hinduism*, Edinburgh 2010, 5; Andrew J. Nicholson verweist auf die philosophische *āstika*-Tradition im Spätmittelalter, die konkurrierende Denksysteme in eine Zusammenschau brachte: Andrew J. NICHOLSON, *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian intellectual history*, New York 2010, 196.

² Vgl. Esther BLOCH/Marianne KEPPENS/Rajaram HEDGE (Hg.), *Religion in India. The colonial construction of Hinduism*, Abingdon 2010, 4-14. Hier findet sich auch eine Zusammenfassung der Diskussion mit den maßgeblichen Veröffentlichungen der Gegner und Befürworter der Konstruktionsthese. Raf Gelders legt dar, dass die Rede von der Konstruktion des Hinduismus auf der Grundlage heiliger Texte des Brahmanismus ebenfalls orientalisierende Muster perpetuiert, die lange vor der Kolonialzeit entstanden sind und weit in die christliche europäische Vergangenheit reichen. Raf GELDERS/S. N. BALANGADHARA, *Rethinking Orientalism: Colonialism and the Study of Indian Traditions*, in: *History of Religions* 51,2 (2011) 101-128, 103f.

muss sie jedoch nicht so weit gehen, dass jeglicher Verweis auf integrative Momente in der indischen Religionsgeschichte diesem Verdacht ausgesetzt wird. Das führte nur zu einer Re-Orientalisierung in der Weise, dass die religiöse Situation Indiens nun umgekehrt als Fläche für Toleranz- und Pluralismusprojektionen herhalten muss.³ Anstatt jenseits eines »modernen« oder »brahmanischen« Hinduismus eigentliche »indigene« religiöse Verhältnisse zu rekonstruieren und einem Nativismus anheimzufallen, schlage ich eine auf dem Evolutionsgedanken basierende Betrachtung religiöser Ideen vor, die davon Abstand nimmt, die eigentlich richtige Entwicklung aus elitärer oder subalternen Position zu kennen. Denn Anstoß zu dieser Weise der Annäherung lieferte eine Feldstudie, die ich von Oktober 2002 bis Februar 2003 in Chennai und Kolkata durchgeführt habe und in deren Mittelpunkt die Göttin-Tradition steht.⁴ Die Betrachtungsweise lässt sich nicht direkt aus dem Datenmaterial ablesen, sondern ist Ergebnis seiner qualitativen Analyse. Dazu stütze ich mich auf die *Grounded Theory* von Anselm Strauss und Barney Glaser, die sie in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts mit dem Ziel entwickelten, eine positivistisch-funktionalistische Ausrichtung in der sozialwissenschaftlichen Forschung zu überwinden. Die Bezeichnung bringt zum Ausdruck, dass das Ziel der Methode die Formulierung einer Theorie ist, die in empirischen Daten begründet ist und nicht aus theoretisch abgeleiteten Hypothesen besteht.⁵ Entsprechend beruht das erkenntnisleitende Modell für die Beschäftigung mit der Göttin-Tradition im Hinduismus auf den partikularen Ergebnissen meiner Feldstudie. Ausschlaggebend für eine evolutionstheoretische Betrachtung war die wiederholte Erfahrung während der Feldforschung, dass ein und dasselbe Phänomen von verschiedenen Personen fundamental unterschiedlich interpretiert wurde. Beispielsweise erklärte ein Teilnehmer das anlässlich einer *pūjā*-Feier zu Ehren der Göttin Kālī durchgeführte Ziegenopfer mit der Erfüllung eines Gelübdes. Er hatte selbst ein Ziegenböcklein mitgebracht, weil die Göttin seinem Sohn eine Arbeitsstelle verschafft hatte. Der Offiziant (*pujari*) hingegen erklärte, dass es sich um einen symbolischen Akt der Aufgabe der sündhaften Existenz – symbolisiert durch das »schrecklich anzuschauende und stinkende Blut« – und der totalen Selbsthingabe handelt, um Befreiung (*mokṣa*) zu erlangen.⁶ Dass sich die Interpretation eines »Gläubigen« von der offiziellen Deutung unterscheidet, ist zunächst nicht sehr ungewöhnlich. Zieht man jedoch in Betracht, dass bei genauerer Analyse ein im weitesten Sinne mit Fruchtbarkeit assoziierter Kult mit Advaita-Vedanta-Theologie gedeutet werden kann, ohne dass die Diskrepanz thematisiert wird, liegt es nahe, danach zu fragen, wie diese beiden Bedeutungszuschreibungen zueinander im Verhältnis stehen. Eine Möglichkeit der Erklärung liegt darin, mit Hilfe einer evolutiven Zuordnung den Sachverhalt zu erhellen.

3 Vgl. Sushama LONDHE, *A tribute to Hinduism*, Delhi 2008, xxix.

4 Vgl. Markus LUBER, *Devis Geschichte*. Ein empirisch-qualitatives Forschungsprojekt zum Phänomen der Göttin im Hinduismus, Bonn 2007.

5 Vgl. Jörg STRÜBING, *Grounded Theory*. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung, überarb. und erw. Aufl., Wiesbaden 2008, 38. Zwischen Strauss und Glaser ist es über die Frage der Methode der *Grounded Theory* schließlich zum Zerwürfnis gekommen. Während Glaser an einer tabula-rasa-Position festhält, die davon ausgeht, dass sich

die Theorie durch Induktion allein aus den empirischen Daten entwickeln soll, integriert Strauss theoretisches Vorwissen als »sensibilisierende Konzepte« in den Forschungsprozess. Ich folge der Sichtweise von Strauss. Vgl. ebd., 65.

6 Vgl. LUBER, *Geschichte* (wie Anm. 4), 382 (Segment 6) und 386 (Segment 5).

1 Ein evolutionstheoretisches Verständnis von Religion

Der Rückgriff auf evolutionstheoretische Modelle in der Betrachtung von Religion kennt eine sehr wechselhafte Geschichte. Seit der europäischen Aufklärung bestimmte die Idee von einer gerichteten, aufsteigenden Entwicklung, der ein Prinzip der steten Optimierung innewohnt, auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion, insbesondere wo sie unter soziologischen Vorzeichen betrachtet wurde.⁷ Deutlichster Ausdruck dieser Auffassung war die Systematisierung in Stufenmodellen, die mit bestimmten Gesellschaftsformen korrespondieren. Dabei fanden die teleologischen Entwicklungsmodelle ihr Fundament in theologischen und philosophischen Postulaten.⁸ Nachdem sich mit den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs eine kulturelle Überlegenheit Europas nicht mehr ohne weiteres behaupten ließ, gerieten insgesamt makrostrukturelle evolutionistische Deutungen unter Ideologieverdacht. Es zeigte sich zudem durch empirische Studien, dass von einem kontinuierlichen kulturellen Fortschritt im Sinne einer steten Höherentwicklung oder Differenzierung keine Rede sein konnte. Ähnliches galt für Verfallstheorien, die mit einer Umkehrung dieses Prozesses argumentierten.⁹ Zwar wurden in der Folge in der Soziologie Modelle entwickelt, die das Fortschrittsdenken eliminierten, aber sie hielten dennoch meist weiterhin an einer unilinearen und invariablen Abfolge einer Entwicklung in Stufen fest. Vor allem die Rede von der zwangsläufigen Zunahme von Komplexität oder institutioneller Differenzierung verrät erneut die von apriorischen Gesetzmäßigkeiten bestimmten Konzepte.¹⁰ Die soziologischen Theorieentwürfe waren immer eng mit religionswissenschaftlichen Themen verbunden und bestimmten die Diskussion fächerübergreifend.¹¹ Seither wechseln sich Plädoyers von Befürwortern und Gegnern ab. Dabei können in der Beschäftigung mit Religion evolutionstheoretische Modelle durchaus sinnvoll sein, da es wie auf biologischem Gebiet Entwicklungen gibt, die als Reaktionen auf die Umwelt bestimmt werden können. Auch das Moment der geschichtlichen Abfolge muss in der Systematisierung einer Entwicklung nicht zwingend ausgeklammert werden. Makrostrukturelle evolutionstheoretische Betrachtungen verhindern außerdem, dass allein aufgrund des morphologischen Vergleichs Zusammenhänge hergestellt werden, die rein auf der Ähnlichkeit der Erscheinungen beruhen. Sie stellen Bezüge zwischen religionsgeschichtlichen Phänomenologien her, indem sie danach fragen, worin die Auslöser und Bedingungen von Veränderungen liegen. Dabei müssen sie nicht zwangsläufig mit Bewertungen wie »höherstehend« oder »primitiv« operieren, die die Phänomene von außen überformen.¹² Mit Blick auf das Ziegenopfer im Hinduismus wird sich herausstellen, dass

7 Vgl. Gerhard SCHLATTER, Evolutionismus, in: Hubert CANKIK / Burkhard GLADIGOW / Matthias Samuel LAUBSCHER (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. II, Stuttgart / Berlin / Köln 1990, 385–393.

8 Einen geschichtlichen Überblick liefert Kurt RUDOLPH, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden / New York / Köln 1992, 121–131.

9 Vgl. Detlef POLLACK, Evolution, religionswissenschaftlich, in: *RGG*⁴, Bd. II, 1752.

10 Vgl. Michael SCHMID, Soziologische Evolutionstheorie, in: DERS., *Soziales Handeln und strukturelle Selektion*. Beiträge zur Theorie sozialer Systeme, Opladen / Wiesbaden 1998, 263.

11 Vgl. Ina WUNN, Evolution von Religion – evolutionistische Modelle und ihre Bedeutung in der Religionswissenschaft, in: *ZMR* 84 (2000) 122–139.

12 Ina Wunn verweist darauf, wie mit Klassifizierungen häufig auch eine Entwicklung von primitiver Religion zu höheren Religionssystemen in die Religionsforschung eingeführt wurde. Dies ist insbesondere bei entwicklungspsychologischen Modellen der

Fall, die von einer Entfaltung in Stufen ausgehen. In der Folge werden frühe Religionsformen in der Regel als primitiv charakterisiert. Dabei wird vernachlässigt, dass biologische Evolution keine teleologische Ausrichtung kennt, sondern lediglich von der Veränderung der Arten innerhalb einer geschichtlichen Betrachtung ausgeht. Vgl. Ina WUNN, *Die Evolution der Religionen*, 2002, 362. Online-ressource: <http://edoko1.tib.uni-hannover.de/edoks/eoidho4/473535297.pdf> [letzter Abruf: 18.02.2012].

die Interpretation als Votivgabe an die Göttin einem anderen religiösen Kontext entspringt als die symbolische Ausmerzung des Egoismus. Eine evolutive Verhältnisbestimmung dieser Kontexte muss ganz klar eine Bewertung des Fruchtbarkeitsaspektes als »primitiv« gegenüber der auf Erlösung aus Verstrickung zielenden Deutung als »höherstehend« vermeiden, ohne dabei auf die Feststellung einer qualitativen Veränderung zu verzichten. Entsprechend müssen sowohl die Verbindung der beiden Phänomene, die alleine schon durch die gemeinsame Bezeichnung als »Opfer« zum Ausdruck kommt, als auch die Unterschiede in der Bedeutungszuschreibung erklärt werden. Wenn auf diese Weise die jeweilige Logik der Phänomene erfasst wird, dann wird auch ersichtlich, wie beide Kontexte in ein und demselben Kult nebeneinander bestehen können. Das schließt ein, dass die unterschiedlichen Deutungen in Beziehung gesetzt werden. So müsste dann beispielsweise auch geklärt werden, warum die eine Interpretation als »richtige« oder »eigentliche« Deutung ausgegeben wird, wenn dadurch die andere Interpretation gleichzeitig herabgesetzt wird. Und man müsste sich damit beschäftigen, warum – wie im beschriebenen Fall geschehen – der Tempelvorstand beschließt, die Ziegenopfer durch unblutige Opfer zu ersetzen, wenn damit offensichtlich der spiritualisierten Interpretation eindeutig ein Vorrang eingeräumt wird. Dieses Aufeinanderprallen unterschiedlicher Interpretationen habe ich in den Interviews immer wieder festgestellt. Das hat mich dazu veranlasst, das Material zunächst mit Hilfe der Kategorien *kosmisch* – *metakosmisch* zu untersuchen.¹³ Als Ergebnis konnte ich festhalten, dass die befragten Personen das oftmals widersprüchliche Zusammentreffen kosmischer und metakosmischer Dimensionen in ihrem religiösen Erleben durch Rationalisierung, Ethisierung und Spiritualisierung in Einklang brachten.¹⁴ Die Konzentration auf die Göttin kam nicht dadurch zustande, dass die Interviewpartner besonders oft auf sie Bezug genommen hätten, sondern weil sich im Zusammenhang mit ihrer Phänomenologie die auffälligsten Brüche und Ungereimtheiten zeigten, die es aus qualitativer Perspektive lohnenswert erschienen ließen, sie zu verfolgen. Nachdem sich herausstellte, dass eine Unterscheidung in kosmische und metakosmische Aspekte nicht ausreichte, um vor allem die immer wiederkehrenden religionsgeschichtlichen Bezugnahmen befriedigend zu integrieren, lag es nahe, auf ein differenzierteres Entwicklungsmodell zurückzugreifen.

2 Ein evolutionstheoretisches Phasenmodell

Die Wahl fiel auf das Phasenmodell von Rainer Döbert, da es ihm ausdrücklich darum geht, die Entwicklungslogik von Religionen zu erfassen, indem er sie im Kontext der Evolution gesellschaftlicher Funktionszusammenhänge betrachtet.¹⁵ Sein systemtheoretischer Rahmen ist nur insofern relevant, als er damit deutlich macht, dass sich die Dynamik sozialer Entwicklungen nicht allein durch ein Ursache-Wirkung-Schema erklären lässt, sondern vom Zusammenwirken vielfältiger Faktoren bestimmt ist. Entsprechend wird Religion zwar in Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Organisation beschrieben, aber eben nicht ausschließlich. Sein handlungstheoretischer Ansatz nimmt die religiösen Akteure in Blick und ermöglicht trotz der funktionalistischen Ausrichtung die Betrachtung von Religion innerhalb einer eigenständigen Evolution. Da Döbert Religionen als Interaktionssysteme versteht, spielen in ihrer Entwicklung sowohl endogene als auch exogene Impulse eine Rolle.¹⁶ Damit wird ein Spielraum eröffnet, der Variation als notwendiges Grundprinzip von evolutionärem Wandel zulässt. Veränderung tritt demnach nicht nur als Reaktion auf Umweltbedingungen ein, sondern kann auch Ergebnis innovativen Handelns sein, das intrinsisch motiviert ist.¹⁷

Die funktionalistische Perspektive verhindert eine normative Bewertung, da sie den Blick dafür öffnet, dass auch in einer so genannten »primitiven« Religion auf höchst innovative Weise Problemlösungen gefunden werden. Zugleich aber lässt die Konzentration auf Funktionen, die als systemerhaltend beschrieben werden, die Schwierigkeit ans Licht treten, die Grenzen dieses Systems zu definieren, da religiöse Phänomene sich nicht zwangsläufig an gesellschaftliche Grenzen halten. Das zeigt deutlich, dass sich die These von der Einschränkung auf gesellschaftliche Funktion, wie es der klassische Funktionalismus vorsieht, sich nicht aufrechterhalten lässt. Religiöse Phänomene sind multifunktional.

Problematisch bei Döbert ist die Benennung der Religionssysteme als »Ackerbaureligionen« oder »Hochreligionen«, da er damit aufgrund von abstrakten Merkmalen auf konkrete Religionen schließt, die empirisch so nicht existieren.¹⁸ Da es mir nicht um eine generelle Theorie der Evolution von Religionen geht, sondern um die Beschäftigung mit einem konkreten religiösen Phänomen, stellen diese Zuschreibungen keine grundsätzliche Infragestellung dar. Für meinen Ansatz sind die »deskriptiven Gesichtspunkte«, die er seinen religiösen Phasen zuordnet, entscheidend. Deshalb spreche ich auch nicht von Religionssystemen, sondern von Kosmologien, da damit zum Ausdruck kommt, dass es sich um unterschiedliche Weisen der Weltdeutung handelt, die alle Aspekte des Lebens mit einschließen. Mit der Rede von Kosmologien gebe ich die Zuordnung von Religionsformen zu bestimmten Gesellschaften auf, denn es sollte kaum möglich sein, zu überprüfen, ob tatsächlich alle Ackerbaugesellschaften oder archaischen Hochkulturen die von Döbert angegebenen religiösen Merkmale aufweisen. Damit ist seine Systematisierung nicht hinfällig, sie muss aber als Typologie verstanden werden. Typologien können zwar auch nicht empirisch nachgewiesen werden, aber sie sind unvermeidlich, wenn sich die Rede von Religion nicht in einer rein deskriptiven Anhäufung von Informationen erschöpfen will. Ob man die Typen nun funktionalistisch oder essentialistisch erstellt, im Sinne von Familienähnlichkeiten oder durch die Festlegung auf Prototypen,¹⁹ sei dahingestellt; entscheidend ist nur, dass die theoretischen Vorannahmen bei der Forscherin im Blick behalten werden. Für die Klassifizierung religiöser Phänomene gilt deshalb, dass nicht erst nach möglichst vollständiger empirischer Erfassung Idealtypen konstruiert werden, sondern durch das theoretische Vorwissen bestehen immer schon Kriterien, die den Forschungsprozess mitbestimmen. Das muss schlichtweg im Forschungsprozess mit reflektiert werden. Typen sind in diesem Sinne Instrumente, die interessengeleitet zum Einsatz kommen. Insofern handelt es sich lediglich um vorläufige Festlegungen, die aber dennoch ihren Wert haben, da eine Typologisierung Zusammenhänge herstellt, anstatt lediglich im phänomenologischen Vergleich einen Merkmalskatalog abzufragen.²⁰ Die religiösen Phänomene können eben nicht nur aufgrund der Ähnlichkeit ihrer Erscheinung einander zugeordnet werden, sondern ihre Evolution, die sich in einer veränderten Bedeutungszuschreibung nieder-

13 Die Unterscheidung stammt von Aloysius Pieris. Vgl. Aloysius PIERIS, *Theologie der Befreiung*. Christentum im Kontext der Armut und der Religion, Freiburg i. Br. 1986, 136f.

14 Vgl. LUBER, *Geschichte* (wie Anm. 4), 176–179.

15 Vgl. Rainer DÖBERT, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus, Frankfurt am Main, 1973, 84.

16 Vgl. Rainer DÖBERT, Zur Logik des Übergangs von agrarischen zu hochkulturellen Religionssystemen, in: Klaus EDER (Hg.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt a. M. 1973, 325.

17 Vgl. SCHMID, *Evolutionstheorie* (wie Anm. 10), 266f.

18 Vgl. WUNN, *Evolution der Religionen* (wie Anm. 12), 374.

19 Vgl. die Diskussion der Ansätze bei Benson SALER, *Conceptualizing Religion*. Immanent Anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories, Leiden/New York/Köln 1993.

20 Vgl. Ina WUNN, Ursprung und geschichtliche Entwicklung von Religionen, in: Mariano DELGADO/Oliver KRÜGER/Guido VERGAUWEN (Hg.), *Prinzip Evolution*. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie, Stuttgart 2010, 214f.

schlägt, muss berücksichtigt werden. Die Definition von Merkmalen steht deshalb nicht am Ende des Forschungsprozesses, sondern am Anfang und hat provisorischen Charakter. Damit wird der Forschungsgegenstand angesichts einer diffusen Masse von Phänomenen überhaupt erst geschaffen. Die Definition ermöglicht die Reflexion und ist nicht ihr Endprodukt. Entsprechend geht es in der rekonstruktiven Forschung auch nicht darum, die einzelnen Momente eines Typus einfach im empirischen Material wiederzuentdecken. Die Analyse der Daten wird immer auch eine Modifikation der Typologie zur Folge haben, da sich das angewandte Modell angesichts des empirischen Befunds bewähren muss. Auch bei Döberts Typologisierung haben sich während der Analyse des empirischen Materials Unstimmigkeiten ergeben, die mich bewogen haben, Veränderungen vorzunehmen. Schon die Bezeichnungen der drei von ihm benannten Stadien »Mythologisches Bewusstsein archaischer Gesellschaften«, »Polytheistische Religion archaischer Hochkulturen« und »Monotheistische Universalreligionen« sind problematisch.²¹ »Bewusstsein« legt eine unangemessen psychologisierende Betrachtung nahe. Warum er im zweiten und im dritten Stadium von Religion spricht, wird nicht ersichtlich, und warum die Universalreligionen im Plural stehen, ebenso wenig. Am problematischsten ist die Kennzeichnung des zweiten und dritten Stadiums als »polytheistisch« bzw. »monotheistisch«, da sie eine durch einen christlichen Hintergrund bedingte eurozentrische Sicht transportiert. Die Rede von »Monotheismus« konnotiert einen personal vorgestellten Schöpfergott und suggeriert Superiorität gegenüber polytheistischen Religionsformen.²² Bisher gibt es keine befriedigenden Alternativen für die Begriffe. Statt »monotheistisch« werde ich »dualistisch« verwenden, da die Bezeichnung sich mehr an inhaltlichen Deutungen orientiert und weniger auf das Gottesbild fixiert ist. Döberts Systematisierung ist deshalb nicht grundsätzlich in Frage zu stellen, denn hier geht es nicht primär um das jeweilige Label, sondern um die von ihm den Religionssystemen zugeordneten deskriptiven Gesichtspunkte. Um allerdings zu unterstreichen, dass es nicht nur um Deskription, sondern um Analyse geht, werde ich von Koordinaten sprechen. Indem das dadurch gewonnene evolutive Modell drei verschiedene Kosmologien behandelt, wird allerdings schon deutlich, dass mit Blick auf den Hinduismus nicht pauschal von einem Polytheismus die Rede sein kann.²³ Ungeachtet dieser Anfragen sehe ich die Möglichkeit, mit Hilfe der daraus entwickelten Kosmologien religiöse Phänomene mit widersprüchlichem und sich gegenseitig ausschließendem Charakter zu erschließen. Durch die Kenntnis der Dynamik der jeweiligen Weltdeutung lässt sich ausmachen, worin ein religiöses Phänomen seinen originären Ursprung und welche Bedeutungsveränderungen es erfahren hat. Das evolutive Moment ist deshalb wichtig, weil erst dadurch die aktuelle Bedeutung eines Phänomens erschlossen werden kann. Indem deskriptive Gesichtspunkte bei Döbert miteinander in Beziehung gebracht und einer Entwicklung zugeordnet werden, entsteht schließlich aus einem typologischen ein dynamischer Religionsbegriff. Die Rede von Evolution ist jedoch nur angebracht, wenn deutlich gemacht

21 DÖBERT, Logik (wie Anm. 16), 330–357. Im Grunde übernimmt er damit eine Einteilung von Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, in: Walter SPRONDEL/Constans SEYFARTH (Hg.), *Seminar Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt/Main 1973, 267–302.

22 Vgl. Birgit HELLER, *Götter/Göttinnen*, in: Johann FIGL (Hg.), *Handbuch der Religionswissenschaft*, Innsbruck 2003, 531. Gregor AHN, *Eurozentrismen als Erkenntnis-*

barrieren in der Religionswissenschaft, in: *ZfR* 5 (1997) 41–58. Er weist Ende der 90er Jahre darauf hin, dass eine Reflexion über die eurozentrisch angelegte Begrifflichkeit in der Religionswissenschaft erst allmählich einsetzt. Dadurch erklärt sich auch der »unbedarfte« Umgang Döberts mit der Terminologie in den 70er Jahren.

23 Vgl. Vasudha NARAYANAN, *Gods, Goddesses, and Divine Powers*, in: *Encyclopedia* (wie Anm. 1), 464–466.

werden kann, dass sich die Stadien aufgrund von qualitativen Veränderungen unterscheiden und wirklich etwas Anderes und Neues vorliegt. Das muss keineswegs eine normative Bewertung mit einschließen, sondern weist darauf hin, dass nicht nur eine äußerliche Veränderung registriert, sondern die innere Logik einer religiösen Lebenswelt erfasst wird.

3 Drei Kosmologien und ihre Koordinaten

Döbert nennt folgende deskriptive Gesichtspunkte in seiner Systematisierung: Mit »Träger eines Religionssystems« hat er die Akteure in der Interaktion zwischen Menschen und dem »Supernaturalen« im Blick. Er fragt dann nach »Sinnmotiven«, in denen das zugrunde liegende Symbolsystem einer Weltdeutung zum Ausdruck kommt. Mit »explizite Thematik und manifeste Funktion« erfasst Döbert die Ziele religiösen Handelns. Die Umsetzung durch die Akteure kann auf verschiedene Weise geschehen, die er mit »Glaubensmodi« zusammenfasst. Da er jedoch mit »Glauben« zugleich die religiöse Praxis seines dritten Stadiums bezeichnet, spreche ich von »Realisierungsmodi«, um der begrifflichen Eindeutigkeit willen. Ein weiterer Gesichtspunkt fragt nach der »Normierung von Verhalten« innerhalb eines Deutungssystems. Mit Blick auf die drei genannten Kosmologien ergeben sich damit folgende Charakteristika. In der mythologischen Kosmologie besteht ein fast symbiotisches Verhältnis der Gesellschaften mit der Natur, da es kaum Techniken der aktiven Gestaltung der Umwelt gibt. Eine Unterscheidung zwischen Natur und Kultur ist deshalb nicht angebracht. Der überkommene Erfahrungsschatz an Überlebensstrategien ist sakrosankt, da jede Abweichung vom Bewährten lebensbedrohliche Auswirkungen haben kann. Der Mensch fügt sich in seine Umwelt ein und sein religiöses Denken und Handeln gilt der Tradierung der vorgegebenen Ordnung. Dieses Stadium wird als mythologisch bezeichnet, weil die Gegenwart direkt von einer mythischen Zeit des Anfangs her bestimmt wird, in der diese Ordnung festgelegt wurde. Mit der Verletzung der gegebenen Ordnung geht gleichzeitig eine Störung der religiösen Sphäre einher. Die mythologische Kosmologie kennt das »Supernaturale« nicht als personales Gegenüber, da auch Materie und Geist nicht voneinander abstrahiert werden. Diese »monistische« Weltansicht bewirkt, dass Götter und Dämonen nicht unabhängig von ihren Manifestationsbereichen vorgestellt werden. In der Konsequenz kann ihnen auch kein eigener Wille zugesprochen werden. Sie garantieren als Adressaten ritueller Handlungen die urzeitliche Ordnung, die sie repräsentieren. In der richtigen Ausführung spiegelt sich die rechte Verhältnisbestimmung zur Umwelt wider. Häufig sind es mythische Ahnengestalten, die als Begründer dieser Ordnung genannt werden. Diese »Helden der Vorzeit« sind wie Natur und Menschen durch die allumfassende kosmische Ordnung bestimmt. Die Mythen erzählen von der Entstehung des Kosmos und der Einführung technologischer Errungenschaften. Es handelt sich um eine Religionsform, die weder einer gesonderten religiösen Institution bedarf noch das Moment der Entscheidung für oder gegen diese Weltansicht kennt. Auch soziale Institutionen spielen keine Rolle, da die Gesellschaften nicht segmentiert sind und das Zusammenleben selbstverständlich reglementiert ist. Verhalten wird nicht über ethische Grundsätze bewertet, sondern über die Ad-Hoc-Feststellung der Konformität mit der etablierten Ordnung. Der Träger dieses Religionssystems ist nicht die individuelle Person, sondern die kollektive Clangemeinschaft, die sich über Abstammung definiert.

In der polytheistischen Kosmologie wird der sakrale Monismus durchbrochen. Die Antropomorphisierung des »Supernaturalen« (Götter und Dämonen) verweist auf eine Differenzierung von seinen jeweiligen Manifestationsweisen. So steht auch nicht mehr das Abstammungskollektiv im Mittelpunkt, sondern die Kultgemeinschaft, die sich als

Gegenüber im Verhältnis zu den Göttern erkennt. Darin spiegelt sich ein neues Verhältnis zur Natur: Der Mensch passt sich nicht mehr allein den Verhältnissen an, sondern greift manipulierend durch sein technisches Können in die Abläufe ein. Neue Produktionsweisen verändern die herkömmliche Weise des Zusammenlebens, das nun durch soziale Institutionen geregelt werden muss. Die Institutionen werden durch Sakralisierung legitimiert, während gleichzeitig eine Entsakralisierung der Natur erfolgt. Charakteristisch ist der Handlungsspielraum, der sich für die Protagonisten in den Mythen auftut. Wo Menschen zu handelnden Subjekten werden, muss Verhalten normiert werden. Es entstehen Gesetzestexte in der Form des religiösen Kodex und der Realisierungsmodus besteht in der Befolgung der Ge- und Verbote. Das Bewertungsschema ist der Tun-Ergehen-Zusammenhang, der durch die Götter garantiert ist. Die Entwicklung sozial-religiöser Institutionen gipfelt im sakralen Königtum.

Ein Kennzeichen der dualistischen Kosmologie ist die Rationalisierung und Ethisierung des »Supernaturalen«, so dass anthropomorphe Beschreibungen zunehmend abgelehnt werden. Die Vorstellungen reichen von monotheistischen Fassungen bis hin zur völligen Unbestimmtheit der jenseitigen Realität, vom Entwurf einer alternativen Weltsicht bis hin zu einer ausschließlichen Konzentration auf eine Gegenwelt. Das Ergebnis ist eine Dichotomisierung der Wirklichkeit in Immanenz und Transzendenz. Das hat eine Universalisierung des Denkens, das die gesamte Menschheit in Blick nimmt, zur Konsequenz. Träger dieser universalen Weltdeutung ist nun das Individuum und institutionelle Vermittlung wird zweitrangig. Die universale Gemeinschaft entsteht auf der Grundlage des gemeinsam geteilten Glaubens und beruht nicht mehr auf einem blutsbandlichen Partikularismus. Der Diesseits-Jenseits-Dualismus bringt ein Bild vom Menschen hervor, der sich als in die Welt verstrickt erkennt und Erlösung aus der irdischen Gefangenschaft sucht. Die manifeste Funktion besteht in der Befreiung aus der entsakralisierten Welt, die sekundär geworden ist oder insgesamt negativ qualifiziert wird. Die Normierung des Verhaltens geschieht vor diesem Hintergrund. Sünde zeigt sich nicht mehr in der Übertretung eines göttlichen Gebots, sondern manifestiert sich in einer existentiellen Bestimmung der Verfallenheit an die Welt. Entsprechend wird die religiöse Praxis nicht mehr allein vom Ergebnis her bewertet, sondern von der Motivation. Dieser Perspektivenwechsel lässt personales Gebet, meditative Versenkung und karitative Werke ins Zentrum rücken und geht zu Lasten von

24 Einen knappen Überblick über die Entwicklung der Forschung liefert Francis X. Clooney. Vgl. Francis X. CLOONEY, *Divine mother, blessed mother: Hindu goddesses and the Virgin Mary*, New York 2005, 24, Fn 3.
25 Jörg Strübing spricht von Theoriegenese statt Theorietest durch »theoretical sampling«. Vgl. STRÜBING, *Theory* (wie Anm. 5), 32.
26 Vgl. LUBERT, *Geschichte* (wie Anm. 4), 147.
27 Deschifikation ist die deutsche Ableitung von »deshification«. Wendy Doniger kreierte den Begriff mit Hilfe von *deśi* – lokal, weil es bisher kein Pendant zur Sanskritisierung gab, der Prozess aber ein wechselseitiger ist. Vgl. Wendy DONIGER, *The Hindus. An alternative history*, London 2009, 6. Die Entstehung der Konzepte zeichnet Kunal Chakrabarti nach. Vgl. Kunal

CHAKRABARTI, *Religious process. The Purāṇas and the making of a regional tradition*, New Delhi 2001, 81–108.
28 Axel Michaels spricht hier von Formen hinduistischer Religiosität und nennt Ritualismus, Spiritualismus, Devotionalismus und Heroismus. Vgl. MICHAELS, *Hinduismus* (wie Anm. 1), 39f. Günther-Dietz Sontheimers Sicht des Hinduismus beruht auf fünf Komponenten, die miteinander interagieren: *work and teaching of the Brahmins; asceticism and renunciation; tribal religion; folk religion and bhakti*. Vgl. Günther-Dietz SONTHEIMER, »Hinduism: The five components and their interaction«, in: DERS./Hermann KULKE: *Hinduism reconsidered*, Delhi 2001² (1997), 305–324. Für T. N. Madan dagegen konzentriert sich der Hinduismus auf »non-renunciation«. Vgl.

T. N. MADAN, *Non-Renunciation. Themes and Interpretation of Hindu Culture*, New Delhi 2001³ (1987). Gavin Flood stellt »general features« wie *bhakti, mokṣa, karma* und *samsāra* fest. Darüber hinaus haben *veda* und *dharma* im Hindu-Selbstverständnis herausragende Bedeutung. Vgl. Gavin FLOOD, *An Introduction to Hinduism*, New Delhi 1998, 10f.
29 Vgl. Ariel GLUCKLICH, *The footsteps of Vishnu*, New York 2008, 6.
30 Vgl. MICHAELS, *Hinduismus* (wie Anm. 1), 45.
31 An erster Stelle wären hier die theistischen Traditionen zu nennen, in denen die Göttin als Partnerin an der Seite eines Hochgotts erscheint. Vgl. John S. HAWLEY/Donna M. WULFF, *The Divine consort. Radha and the Goddesses of India*, Delhi 1995 (1982).

kultischer Frömmigkeit. Der Realisierungsmodus besteht in der bewussten Annahme und Verinnerlichung der alternativen Weltdeutung. Sie verlangt einen Akt der Entscheidung, weil sich die transzendente Realität nicht mehr direkt aus der innerweltlichen Erfahrung erschließt. Die endgültig entsakralisierten sozialen Institutionen fallen nun ganz unter den Verantwortungsbereich des Menschen und bewirken eine weitere Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Funktionssysteme.

In einem nächsten Schritt geht es nun darum, zu sehen, ob sich die Dynamik der beschriebenen Kosmologien in der Evolution der Göttin-Tradition im Hinduismus verorten lässt.²⁴ Der Schritt der Ausweitung einer bereichsbezogenen zu einer formalen Theorie, den die *Grounded Theory* auch für die empirische Forschung vorsieht, muss jeden Anschein vermeiden, dass die erhobenen Daten nur zur Illustration einer bestehenden Theorie verwandt werden.²⁵ Stattdessen soll die fortwährende Analyse des Datenmaterials zu einer »dichten Beschreibung« führen, damit die Annahmen einer evolutionstheoretischen Betrachtung tatsächlich dazu beitragen können, die entwickelten Kategorien mehr und mehr zusammenzuführen. In der analysierenden Bearbeitung des Datenmaterials während meiner Feldforschung hat sich gezeigt, dass sich im Phänomen der Göttin eine Schlüsselkategorie äußert.²⁶ Nun tritt das Phänomen allerdings in vielen unterschiedlichen Gestalten und Konzeptionen auf. Es gibt die »Große Göttin« oder mehrere große Göttinnen, die als Partnerinnen Göttern zugeordnet sind. Es gibt Göttinnen, die mit der großen Gestalt der Göttin identifiziert werden oder von denen gesagt wird, dass sie bestimmte Aspekte von ihr repräsentieren. Es gibt unzählige Göttinnen, die nur lokale Bedeutung haben usw. Das berührt die Frage der Klassifizierung. Der Versuch mit »großer« und »kleiner« Tradition oder Sanskritisierung und Deschifikation, Volkshinduismus usw. Unterscheidungen einzuführen, greift zu kurz, da solche Bezeichnungen oft nur auf der deskriptiven Ebene operieren.²⁷ Andere Klassifizierungen stellen inhaltliche Aspekte in den Vordergrund. Dabei variieren die Zusammenstellungen zum Teil beachtlich.²⁸ Dagegen zielt die Betrachtung unter den genannten Kosmologien auf eine qualitative Bestimmung, die den religiösen Wandel berücksichtigt. Es sollen Ideen als Konstanten angegeben werden, ohne ihre Kontextualität zu vernachlässigen. Anhand der von Döbert entwickelten Gesichtspunkte wird nun die Evolution der Göttin-Tradition in einigen Hauptlinien nachgezeichnet. Dabei bin ich mir vollkommen bewusst, dass eine derartige Herangehensweise ein hohes Maß an Generalisierung bedeutet, die den enormen sozio-kulturellen, geographischen und historischen Unterschieden im Hinduismus nicht umfassend Rechnung zu tragen vermag. Beschäftigung mit Religion kann sicher nicht nur ideengeschichtlich erfolgen, allerdings kann sie auch nicht ohne Ideen auskommen.²⁹ Gerade im Hinduismus zeigt sich, dass große politische und soziale Umwälzungen nur bedingt Auswirkungen auf religiöse Strukturen hatten.³⁰ In der Annäherung an einen Gegenstand spielen sowohl Differenzierung als auch Integration eine Rolle. Das Hauptaugenmerk liegt hier auf der Ebene der makrostrukturellen Integration. Damit sind weitere Differenzierungen keinesfalls obsolet, denn der evolutionstheoretische Zugang verlangt, Ideen im Wandel ihrer Kontexte zu erfassen. Zudem muss der methodologische Zugang der *Grounded Theory* im Hinterkopf behalten werden. Ihr geht es nicht darum, in quantitativer Weise alle Aspekte eines Phänomens kompendienhaft zu addieren, sondern ihr Ziel ist es, geleitet durch die Analyse des empirischen Materials, relevante Momente so zu integrieren, dass es zu einer theoretischen Sättigung kommt. Da es bei der *Grounded Theory* um konzeptuelle Repräsentativität geht, wird hier auch nur so viel Material verarbeitet, wie eben nötig ist, um das evolutive Zusammenspiel verschiedener Kosmologien in der Göttin-Tradition des Hinduismus zu demonstrieren. Es versteht sich von selbst, dass es darüber hinaus zentrale Themen gibt, die hier nicht alle Eingang finden können.³¹

4 Die Göttin als Mutter in der mythologischen Kosmologie

Mutter (Ma) ist ein weitverbreitetes Epitheton der Göttin im Hinduismus. Amman ist die tamilische Version dieser Bezeichnung, die variierend in ganz Indien für die Göttin gebraucht wird.³² Die Anrede wirft die Frage auf, ob diese Göttinnen in Beziehung zu einem Kult der Großen Mutter stehen, zu dem sich zahlreiche religionsgeschichtliche Parallelen finden lassen.³³ Trotz der offensichtlichen Analogien handelt es sich beim Kult der Göttin im Hinduismus nicht um ein prähistorisches Relikt und kann auch nicht in direkter Linie der Harappa-Kultur oder einer dravidischen vorarischen Kultur zugeschrieben werden. Eine entwicklungsgeschichtliche Sichtung der Phänomene bringt ans Licht, dass die Phänomenologie und Mythologie im Hinduismus starke Veränderungen erfahren hat.³⁴ Madeleine Biardeau verweist auf die vedischen Grundmotive bei zahlreichen Mythen rund um die lokalen Kulte der Göttin. Trotz unzähliger Variationen in den Ätiologien hat sie immer wiederkehrende Leitmotive festgestellt.³⁵ Konkret wird das beispielsweise am Phänomen der weitverbreiteten Gruppe von Göttinnen, die Mātṛkās (Mütter) – in der Regel sieben (sapta) – genannt werden. Manchmal ist auch die Rede von Schwestern. Ihre Charakterisierung oszilliert zwischen glückverheißend und gefährlich. Sie sind dafür berüchtigt, neugeborene Kinder zu stehlen, können aber auch zu ihrem Schutz angerufen werden. Schriftliche Erwähnung finden sie erstmals im Mahābhārata. In nachepischer Zeit werden sie zunehmend männlichen Göttern zugeordnet. David Kinsley spricht in diesem Zusammenhang von Brahmanisierung und Domestizierung. Da viele Dorfgöttinnen ebenfalls mit Kinderkrankheiten in Verbindung stehen und auch gefährliche Züge besitzen, geht er davon aus, dass die Mātṛkās mit den Dorfgöttinnen eng verwandt sind.³⁶ Dagegen kommt Joyce Burckhalter Flueckinger zu dem Schluss, dass die Sieben Schwestern in den Dörfern mit den »sanskritischen« Saptamātṛkās nicht identisch sind, da sie dort in Erzählungen und Darstellungen anders charakterisiert werden.³⁷ Dabei wollen beide auf dasselbe hinaus: Es hat eine Entwicklung der Inhalte stattgefunden, obwohl sich phänomenologisch nicht viel verändert hat. Damit wird unterstrichen, dass eine Kennzeichnung als »Dorfkult« oder Volkshinduismus der Situation nicht gerecht wird. Wir finden im Dorfkult keine »eigentliche« Göttin-Tradition. Um das Phänomen

32 Vgl. Kathleen M. ERNDL, *The Play of the Mother*, in: Tracy PINTCHMAN (Hg.), *Women's lives, women's rituals in the Hindu tradition*, New York 2007, 150. Sie belegt den Gebrauch für Nordindien in Hindi, Panjabi und Kangri. Aufschlussreich ist ihre Gleichsetzung von »Shaktism« und Volkshinduismus: »[...] Shaktism can be considered practically congruent with general popular Hinduism rather than a sectarian designation«, 150.

33 Vgl. N. N. BHATTACHARYYA, *The Indian Mother Goddess*, 3. erw. Aufl., New Delhi 1999, 6-14.

34 Vgl. die Diskussion dieser Frage bei Wendell Charles BEANE, *Myth, Kult and Symbols in Śākta Hinduism*, Leiden 1977, 42-48.

35 Madeleine BIARDEAU, *Stories about posts. Vedic variations around the Hindu Goddess*, Chicago 2004, 312.

36 Vgl. David KINSLEY, *Hindu Goddesses. Vision of the divine feminine in the Hindu religious tradition*, reprint Delhi 1998 (1986), 160.

37 Vgl. Joyce BURCKHALTER FLUECKIGER, *Wandering from »Hills to Valleys« with the Goddess: Protection and Freedom in the Matamma Tradition of Andhra*, in: Tracy PINTCHMAN (Hg.), *Women's lives, women's rituals in the Hindu tradition*, New York 2007, 37.

38 Vgl. Isabelle NABOKOV, *Religion against the self. An ethnography of Tamil Rituals*, New York 2000.

39 LUBER, *Geschichte* (wie Anm. 4), 398, 404, 409. Vgl. Ditte KÖNIG, *Das Tor zur Unterwelt. Mythologie und Kult des Termitenhügels in der schriftlichen und mündlichen Tradition Indiens*, Wiesbaden 1984, 128.

40 Kathleen M. Erndl spricht von »ambiguous fluidity between human and divine identities and powers«. Vgl. ERNDL, *Play* (wie Anm. 32), 151. MASILAMANI-MEYER, *Aṅkālaparamēcuvāri. A goddess of Tamilnadu, her myth and her cult*, Stuttgart 1986, 168.

41 Vgl. LUBER, *Geschichte* (wie Anm. 4), 387.

42 Vgl. NABOKOV, *Religions* (wie Anm. 38), 125-127.

43 BHATTACHARYYA, *Mother* (wie Anm. 33), 40-44.

44 Vgl. Masakazu TANAKA, *Patrons, Devotees and the Goddess. Ritual and power among the fishermen of Sri Lanka*, Delhi 1997, 107.

45 Vgl. BURCKHALTER FLUECKIGER, *Wandering* (wie Anm. 37), 37.

46 Blutige Opfer sind charakteristisch für den Kult der Göttin. Vgl. BHATTACHARYYA, *Mother* (wie Anm. 33), 66.

zu erfassen, müssen neben den geographischen, sozio-ökonomischen und historisch-politischen Umständen die unterschiedlichen Konzeptionen der Wirklichkeit mitbedacht werden, die im Hintergrund des offensichtlichen Wandlungsprozesses stehen. Die Frage ist deshalb, ob bestimmende Momente in dieser »Mutter-Göttin-Tradition« begegnen, die auf die mythologische Kosmologie hinweisen. Isabelle Nabokov bearbeitet in ihrer Feldstudie die Amman-Tradition in Tamil Nadu in Verbindung mit den »privaten Kulte« der Clan- und Familiengottheiten.³⁸ Im Mittelpunkt dieser Kulte steht die Abstammungslinie, so dass sie durch einen ethnischen Partikularismus gekennzeichnet sind. Es geht nicht um die einzelne Person als Gegenüber zu einer personifizierten Gottheit, sondern um das Familienkollektiv, das sich mit den divinisierten Ahnen identifiziert. Die Ahnen besitzen in diesem Umfeld keine eigenständige, von ihren Manifestationsbereichen unabhängige, »jenseitige« Existenz. Sie werden an der Herdstelle oder in Familienmitgliedern lokalisiert, die sie zu festgelegten Anlässen »in Besitz nehmen«. Entsprechend repräsentieren die Protagonisten in den Ritualen keine personifizierten Gegenüber, sondern an ihnen wird die Ordnung des Zusammenlebens demonstriert. Diese Phänomene deuten auf eine Situation, wie sie in der mythologischen Kosmologie durch einen »sakralen Monismus« gekennzeichnet wird. Dazu passt, dass die geschlechtliche Bestimmung des Göttlichen in diesem Geschehen sekundär und der Übergang von theriomorpher und anthropomorpher Gestalt fließend ist.³⁹ Eine klare Grenzziehung zwischen menschlicher (Ahne), dämonischer und göttlicher Gestalt (Amman) des »Supernaturalen« fehlt.⁴⁰ Eine dämonische Komponente in Ammans Erscheinung rückt durch ihre Nähe zu Totengeistern und durch Besessenheit in den Mittelpunkt, da ein Verstorbener sowohl als Dämon die Menschen durch Besessenheit heimsuchen oder als Dorfgottheit eine Schutzfunktion einnehmen kann: »The idol of the goddess forms the center of the temple, sometimes it is just a stone. Often the background is that a girl or a pregnant woman dies premature and she or better her spirit has to be worshipped and to be appeased by sacrifice.«⁴¹ In beiden Fällen wird der Göttin letztlich die Funktion zugeschrieben, die bestehende Ordnung zu bekräftigen, die durch den Tod bedroht ist. Dazu werden die verstorbenen Ahnen anlässlich der Hochzeit des Stammhalters neu als Schutzgeister installiert.⁴² Unabhängig davon, ob es sich um männliche oder weibliche Vorfahren handelt, lautet die Anrede »liebe Mutter«. Mit der Gestalt der Göttin verbinden sich auch zahlreiche Fruchtbarkeitsmotive, die sich im Kontext agrarischer Gesellschaften verorten lassen.⁴³ Amman repräsentiert den Kosmos und ist in ihrer Personifikation als Göttin zugleich in die kosmischen Abläufe eingebunden. Es ist von der »Schwangerschaft der Erde« die Rede und im Kult wird sie durch Gefäße repräsentiert, die neues Leben oder Nahrungsüberfluss symbolisieren.⁴⁴ Sie erscheint gütig (saumya) und schrecklich (ugra) zugleich, da sie Leben in Fülle hervorbringt, Krankheiten heilt und Nahrung spendet, aber auch durch Epidemien, Dürre und Naturkatastrophen Leben hinwegrafft. Ihre Wildheit und ihre Güte können spannungsfrei nebeneinander bestehen: Sie verursacht Krankheit, wird mit der kranken Person identifiziert und ist auch für die Heilung zuständig. Das Ziel ihres Kultes ist es, ihren Hunger zu stillen.⁴⁵ Die kosmische Ordnung, die sie repräsentiert, beruht auf dem Grundsatz, dass nur dort, wo Leben genommen wird, neues Leben entstehen kann. Damit die Göttin neues Leben gebären kann, muss ihr neue Energie in Form von Opferblut zugeführt werden.⁴⁶ Eine ethische Bewertung ist in diesem Verständnis fehl am Platz, deshalb begegnet auch kein Widerspruch mit Blick auf die Ambivalenz der Göttin. Gut ist, was mit der vorgegebenen Ordnung konform geht. Die Erhaltung von Fruchtbarkeit ist das hauptsächliche Sinnmotiv in dieser Kosmologie, auch dort, wo es sich heute nicht mehr primär um eine agrarische Lebenswelt handelt. Alle unmittelbar lebensrelevanten Themen werden an ihren Kultorten behandelt: Partner- und Arbeitssuche,

Krankheit, Kinderwunsch, Familienprobleme, Karriere usw.⁴⁷ In der rituellen Verarbeitung dieser Themen gibt es auch eine Transzendenzdimension. Nur ist das Sakrale in dieser Weltdeutung nicht auf ein Jenseits bezogen konzipiert. Diese diesseitige Unmittelbarkeit wird durch die zentrale Rolle des Körpers unterstrichen.⁴⁸ Zahlreiche florierende kleine Schreine, oft mit einer Frau als Sprachrohr der Göttin, verweisen auf die Aktualität der mythologischen Kosmologie im Hinduismus.⁴⁹

5 Die institutionelle Rolle der Göttin in der polytheistischen Kosmologie

In der polytheistischen Kosmologie stehen nun religiöse und soziale Institutionen im Mittelpunkt. Das Zusammenleben wird nicht mehr durch die Face-to-Face-Beziehungen der Clangesellschaft geregelt. Es braucht Institutionen, da es einen größeren Handlungsspielraum für den Einzelnen gibt. Ein polytheistisches Pantheon bringen die nomadisierenden, kriegerischen Ārya mit, die sukzessive ab der Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. in den indischen Subkontinent vordringen und dort auf sesshafte Small-Scale-Societies treffen. Der Prozess der Sesshaftwerdung der arischen Gruppen resultiert in einem tiefgehenden Wandel des sozialen Lebens. In der spätvedischen Zeit entstehen in der Gangesebene erste Königtümer.⁵⁰ Hinweise über diese Vorgänge haben wir nur durch die vedischen Schriften, so dass die ideologische Voreingenommenheit dieser Perspektive veranschlagt werden muss.⁵¹ Im Mittelpunkt vedischer Religiosität steht das Opfer. Das Opfer selbst ist göttlich und die personifizierten Götter fungieren als Empfänger der Gaben. Der Hauptakteur ist der Opfernde.⁵² Jan Heesterman hat den agonistischen Charakter des vedischen Opfers (yajña) nachgewiesen. Ein Opfer kann nur derjenige durchführen, der die entsprechenden Güter geraubt hat und vermittels des damit ausgerichteten Opfermahls seinen Herrschaftsanspruch geltend macht.⁵³ Im Mittelpunkt steht der durch sein Handeln die Götter für sich gewinnende Krieger. Entsprechend nimmt im Pantheon Indra, der selbst eine kriegerische Vergangenheit hat und mit kämpferischer Raserei (manyu) assoziiert ist, den ersten Rang ein.⁵⁴ In dieser Vergangenheit wurzeln die Institutionen religiöser und politischer Auto-

47 Vgl. LUBER, *Geschichte* (wie Anm. 4), 399; ERNDL, *Play* (wie Anm. 32), 155.

48 ERNDL, *Play* (wie Anm. 32), 156. Wenn Besessenheit innerhalb einer eigenständigen Kosmologie betrachtet wird, dann muss sie auch nicht als Kompensationsmittel für Frauen oder Menschen mit niedrigerem sozialem Rang abgewertet werden, wie es innerhalb von Deprivationstheorien geschieht. Vgl. ebd., 152.

49 Vgl. LUBER, *Geschichte* (wie Anm. 4), 396, 401. Heidi Pauwels behauptet – interessanterweise unter der Überschrift »Mythological Role Models for Love« –, dass für indische Frauen die Hindu Göttinnen zu den einflussreichsten Vorbildern zählen. Vgl. Heidi PAUWELS, *The Goddess as Role Model. Sita and Radha in scripture and on screen*, New York 2008, 5f.

50 Hermann KULKE / Dietmar ROTHERMUND, *A history of India*, New York 1999, 29–46.

51 Vgl. den Hinweis auf die Schwierigkeit der Datierung aufgrund von fehlenden Autorenangaben und legendären Zuschreibungen bei Axel Michaels: MICHAELS, *Hinduismus* (wie Anm. 1), 45.

52 Charles MALAMOU, *Cooking the world. Ritual and thought in ancient India*, Delhi 1998, 224.

53 Vgl. Jan C. HEESTERMAN, *The inner conflict of Tradition. Essays in Indian ritual, kingship, and society*, Chicago u. a. 1985; DERS., *The broken world of sacrifice. An essay in ancient Indian ritual*, Chicago 1993, 33f.

54 Vgl. MALAMOU, *Cooking* (wie Anm. 52), 151.

55 KINSLEY, *Goddesses* (wie Anm. 36), 25f.

56 Vgl. Bimal K. MATILAL, Karma and the moral order, in: Jonardon GANERI (Hg.), *Ethics and epics. The collected essays of Bimal Krishna Matilal*, Bd. II, New Delhi 2002, 412f.

57 MICHAELS, *Hinduismus* (wie Anm. 1), 53.

58 Vgl. Rita DASGUPTA SHERMA, »Sa ham – I am she«: Woman as Goddess, in: Alf HILTEBEITEL / Kathleen M. ERNDL (Hg.), *Is the goddess a feminist? The politics of South Indian goddesses*, New Delhi 2000, 27.

59 Vgl. Alf, HILTEBEITEL, *Rethinking India's classical and oral epics, Draupadi among Rajputs, Muslims and Dalits*, Chicago 1999, 37–42.

60 BIAUDEAU, *Stories* (wie Anm. 35), 317.

61 Vgl. Adam BOWLES, *Dharma, Disorder and the Political in Ancient India. The Apaddharmaparvan of the Mahabharata*, Boston 2007, 81. Alf HILTEBEITEL, *Dharma. Its early history in law, religion, and narrative*, New York 2011, 182. Patrick OLIVELLE, *Language, texts, and society. Explorations in ancient Indian culture and religion*, Florenz 2005, 154.

rität mit ihren Protagonisten Brahmane und König. Ihre Verhältnisbestimmung finden sie im Opfer. Mit dem Königtum erscheint nun auch die Göttin in einer prominenten Rolle: Śrī verkörpert die königlichen Qualitäten und steht für Reichtum, Wohlergehen und Glück.⁵⁵ Der kosmische Kreislauf ist die Domäne der Göttin und der König an ihrer Seite ist verantwortlich für die Durchsetzung des *dharma*-Gesetzes als Grundlage des gesellschaftlichen Lebens. Er repräsentiert dabei Yama, den Gott des Todes, der den Titel »Erhalter des dharma« trägt. Yama entscheidet über die Qualität der Reinkarnation, indem er die Gesamtheit der Taten (karma) eines Menschen bewertet. Durch die Verknüpfung von Wiedergeburt- (punarjanma) und *karma*-Idee entsteht ein weitreichendes Instrument zur Normierung von Verhalten.⁵⁶ Die durch Reichstrukturen ermöglichte wirtschaftliche Zentralisierung führt aber nicht nur zu agrarischem Überfluss und Wohlstand, sondern auch zu gesellschaftlichen Verwerfungen: »Religionsgeschichtlich folgenreich ist, dass erstmalig Arbeit freigesetzt wurde und sich somit lose Personalverbände statt fester verwurzelter verwandtschaftlicher Gemeinschaften bilden konnten. [...] Oligarchien, Städte und vor allem Handel ›erzeugen‹ Individualismus.«⁵⁷ Es entsteht der Spielraum für die alternative Weltsicht der asketisierenden Bewegungen (śramanas), die sich ab etwa 500 v. Chr. formieren. Die Asketen lehnen das brahmanische Opferwesen, das das Königtum religiös legitimiert, ab. In ihrer dualistischen Schau der Wirklichkeit begreifen sie die Welt als Kreislauf des Lebens (saṃsāra), aus dem Befreiung (mokṣa) gesucht werden muss. Bezeichnend ist, dass in dieser Zeit die Opposition von *rein* (śauca) und *unrein* (āśauca) betont und verstärkt auf Frauen angewandt wird. Ihre Unreinheit rührt von der Verbindung mit Sexualität, Geburt und Anhänglichkeit an das gesellschaftliche Leben her. Die Frau und mit ihr die Göttin symbolisiert all das, von dem der Asket loskommen will, um *mokṣa* zu erlangen.⁵⁸ Wenn sich Krieger und unter ihnen vor allem die Könige, die die politische Ordnung garantieren sollen, dieser Ideologie anschließen, dann ist die auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang gegründete Weltordnung in Gefahr. Vor diesem Hintergrund bedarf es einer Neuformulierung der Opfertheologie. Umgesetzt wird sie in den Epen, die nun ein kämpferisches Bild der Göttin zeichnen.⁵⁹ Die Göttin kommt ins Spiel, weil sich die Hochgötter – nicht mehr Indra, sondern Śiva und Viṣṇu – in asketischer Manier mehr und mehr durch Weltentrücktheit auszeichnen. Einen Ausweg aus dem Dilemma des Kriegers schafft die Idee des *bhakti* als Hingabe an die mächtige Göttin. Durch diese Neuinterpretation wird dem König erlaubt, sich in den Dienst der Gesellschaft zu stellen und gleichzeitig sein individuelles Heil zu erlangen. Die Göttin garantiert auf diese Weise den Fortbestand gesellschaftlichen Funktionierens und gewährt zugleich Erlösung: »Salvation would have no meaning if transmigration did not endure. This is again a way of saying that bhakti englobes renunciation and transmigration reciprocally, as well as their respective values.«⁶⁰ Alle zentralen Themen des Hinduismus wie *dharma*, *bhakti*, *karma*, Askese und Wiedergeburt lassen sich nur auf diesem Hintergrund richtig einordnen. Vor allem aber ist damit ein kennzeichnendes Moment der polytheistischen Kosmologie eingeholt: Nachdem clangesellschaftliche Regulierungsmechanismen in stratifizierten Reichsgesellschaften nicht mehr funktionieren, wird Verhalten in der *dharma*-Lehre normiert und kodifiziert. Wenn es überhaupt eine zentrale Idee des Hinduismus gibt, dann wird sie mit *dharma* in Verbindung gebracht.⁶¹ Dazu passt, dass die Entfaltung des *dharma*-Konzepts aus brahmanischer Sicht einsetzt, nachdem es zum Schlüsselbegriff der »buddhistischen« Staatsideologie unter Aśoka avancierte. Während es im Veda vor allem mit dem König in Verbindung stand, erfährt es im Buddhismus eine deutliche Ethisierung. In der brahmanischen Reaktion bezeichnet es nun die Gesamtheit der lokalen Sitten und Gebräuche, die das religiöse und soziale Leben bestimmen. Neben den Dharmasūtras und dem Gesetz des

Manu sind es die Sanskritexten Mahābhārata mit der Bhagavad Gītā und das Rāmāyaṇa, die die Hauptquellen ausmachen.⁶² Allerdings bezeichnet *dharma* hier kein universal gültiges Gesetz, sondern ordnet als *varṇāśramadharma* verschiedenen Lebensabschnitten je nach Kastenzugehörigkeit entsprechende Pflichten zu, die das jeweilige *svadharma* ausmachen. Es kann nur in Sanskrit kommuniziert werden und ist deshalb weder für Fremde noch für Śūdras bestimmt.⁶³ Träger dieses Religionssystems ist die Versammlung im Kult der Göttin, welche das Abstammungskollektiv in ihrer Clanstruktur transzendiert. Die unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen erfahren ihre Zusammengehörigkeit durch den gemeinsam begangenen Kult. Er schafft erst die notwendige Voraussetzung für Reichsgründungen.⁶⁴ Mit der Thematisierung sozialer und religiöser Institutionen, der Entstehung von Kultgemeinschaft und der Notwendigkeit der Normierung von Verhalten lässt sich ebenfalls eine polytheistische Kosmologie mit Bezug zur Göttin-Tradition im Hinduismus ausweisen.

6 Die Theologie der Großen Göttin vor dem Hintergrund der dualistischen Kosmologie

In einer evolutionsgeschichtlichen Betrachtung des Hinduismus tritt zutage, dass Elemente der dualistischen Kosmologie durch die bereits genannten asketisierenden Traditionen Verbreitung finden, die ab Mitte des ersten Jahrtausends ein alternatives Lebensmodell einführen. Im zehnten Buch des R̥gveda und in den Upaniṣaden fällt auf, dass die mythologischen Erzählungen zugunsten von philosophischen Spekulationen zurücktreten. Das äußert sich unter anderem in einer Neuordnung des Pantheons. Die Entwicklung führt schließlich über weitere Rationalisierung zu einem abstrakten universalen Prinzip *brahman*, dass sowohl Sein (*sat*) als auch Nicht-Sein (*asat*) transzendiert.⁶⁵ Das Götterpantheon hat zwar weiterhin Bestand, aber es gleitet immer mehr in die Zweitrangigkeit. Erneut spiegelt sich im Verständnis des Opfers die veränderte Weltansicht, die auf einer fortschreitenden Entsakralisierung der Natur beruht. In der Folge wird das Opfergeschehen zunächst internalisiert, indem es auf die biologischen körperlichen Abläufe bezogen wird, und schließlich durch die ausschließliche Konzentration auf die gnostische Erkenntnis der Opferdynamik insgesamt spiritualisiert.⁶⁶ Damit ist eine neue Beurteilung des menschlichen Handelns verknüpft. Es wird nicht mehr als von den Göttern gefügt verstanden, sondern Gesinnung und Motivation des Handelnden treten in den Mittelpunkt. Eine zunehmende Jenseitsorientiertheit zeigt sich in der Identifikation des inneren menschlichen Selbstprinzips (*ātman*) mit dem universellen *brahman*-Prinzip in den Upaniṣaden.⁶⁷ Im Gegenzug

62 Vgl. OLIVELLE, *Language* (wie Anm. 61), 152.

63 Vgl. Wilhelm HALBFASS, *India and Europe. An Essay in understanding*, Albany 1988, 320f.

64 Vgl. BIARDEAU, *Stories* (wie Anm. 35), 314f.

65 Vgl. J. L. BROCKINGTON, *The sacred thread. A short history of Hinduism*, New Delhi 1997, 29f.

66 Vgl. MALAMOUD, *Cooking* (wie Anm. 52), 47.

67 Vgl. Klaus K. KLOSTERMAIER, *A survey of Hinduism*, Albany 1994, 204–211.

68 Vgl. MICHAELS, *Hinduismus* (wie Anm. 1), 54.

69 Vgl. Madeleine BIARDEAU, *Hinduism. The anthropology of a civilization*, New Delhi 2002, 68.

70 Christopher J. Fuller spricht deshalb von »Brahmanical Synthesis«. Vgl. Christopher J. FULLER, *The camphor flame. Popular Hinduism and Society*, Princeton 1992, 88. Vor ihm spricht J. L. Brockington von »orthodox synthesis«. Vgl. BROCKINGTON, *Thread* (wie Anm. 65), 92.

71 Vgl. KULKE/ROTHERMUND, *History* (wie Anm. 50), 83–89.

72 CHAKRABARTI, *Process* (wie Anm. 27), 54–63.

73 Vgl. Thomas B. COBURN, *Devī-Māhātmya. The Crystallization of the Goddess tradition*, Delhi 1988, 63–65.

wird das Diesseits als Kreislauf von Wiedergeburten (*saṃsāra*) abgewertet. Das Ziel ist die endgültige Befreiung aus dem Kreislauf des Lebens. Der Hintergrund ist in den Gruppen bettelnder Wanderasketen (*śramanas*) zu suchen, die mit den Ideen des brahmanischen Opfers und anthropomorphen Gottesvorstellungen brachen.⁶⁸ Buddhismus und Jainismus gründen in diesen Bewegungen. Im buddhistischen *Śaṅgha* wird die Idee einer universalen Gemeinschaft realisiert, die nun den Träger dieses Religionssystems darstellt. Nicht mehr Abstammung oder ein lokaler Kult definieren die Zugehörigkeit, sondern das Bekenntnis zur neuen Weltsicht. Die *śramanas* propagieren die zentralen Momente der dualistischen Kosmologie. Obwohl diese Bewegungen im Hinduismus zu den heterodoxen Traditionen gezählt werden, sind zahlreiche Elemente in seine Weltsicht eingegangen. Die asketisierende Ausrichtung spiegelt sich beispielsweise im Lebensideal des *varṇāśramadharma* und das Prinzip der Gewaltlosigkeit (*ahiṃsā*) gilt als Hintergrund für das Ideal des Vegetarismus. Deutlichster Ausdruck der dualistischen Weltauffassung ist jedoch das Streben nach *mokṣa* als höchstes Ziel des Menschen, das auch die hinduistische Theologie bestimmt.⁶⁹

Wenn nun diese Typologisierung erneut mit der Phänomenologie der Göttin-Tradition konfrontiert wird, so zeigt sich, dass Elemente aller drei Kosmologien in ihm lebendig sind. Allerdings fällt auf, dass die Phänomene nicht zufällig nebeneinander vorkommen, sondern ins Verhältnis gesetzt sind. Bei genauerer Betrachtung wird ein Moment der Synthese in der Theologie der Göttin sichtbar. Das kommt nur dann zum Vorschein, wenn innerhalb einer evolutionstheoretischen Betrachtung nicht nur die Entwicklungsschritte genannt, sondern zugleich die Bedeutungsveränderungen mit angegeben werden. Es zeigt sich, dass die Phänomene der beschriebenen Kosmologien auf höchst kreative Weise in eine Zusammenschau gebracht wurden. Als treibende Kraft hinter dieser neuen Theologie kommen Brahmanen in Frage, die zwar unter buddhistischer Zeit ihren Einfluss eingebüßt, aber deshalb ihre religiösen Ideen nicht aufgegeben haben.⁷⁰ Unter den Gupta-Herrschern ab dem vierten Jahrhundert n. Chr. kommt neue Bewegung in die religiösen Verhältnisse und der Buddhismus verliert seine Vorrangstellung. Das symbiotische Verhältnis zwischen Brahmanen und Königen wird wieder etabliert und Sanskrit avanciert zur höfischen Sprache.⁷¹ Das Hauptinstrument zur Verbreitung ihrer Ideen sind die *Purāṇas*, die sich durch ihren narrativen Charakter und die bildreiche Sprache auch als Unterweisung für das einfache Volk eignen. Die zunächst mündlich überlieferten mythologischen Erzählungen werden gesammelt und redaktionell entsprechend brahmanischer Ideologie überarbeitet. Die Autorität des Veda ist nur noch eine formelle, denn inhaltlich ist er wenig von Bedeutung, und die Stratifizierung der Gesellschaft, mit dem Primat der Brahmanen, wird sanktioniert.⁷² Zunächst scheint damit wieder ein Polytheismus, welcher die *Purāṇas* prägt, die Oberhand zu gewinnen. Tatsächlich ist es aber so, dass die polytheistischen Phänomene im Licht einer dualistischen Perspektive neu gedeutet werden. Darauf verweist die Kennzeichnung der brahmanischen Theologie als orthodox zum Zweck der Abgrenzung von einem heterodoxen Buddhismus und Jainismus. Das wäre nicht nötig, wenn deren dualistische Konzeption obsolet geworden wäre. Erneut ist es die Gestalt der Göttin, durch die diese Synthese ihren Ausdruck findet. Texte wie das *Devīmāhātmya* innerhalb der *Purāṇas* dokumentieren ihre zunehmend prominente Rolle innerhalb des Brahmanismus.⁷³ Durch die Abfassung in Sanskrit wird es als ursprünglich geoffenbarte Wahrheit legitimiert. Entscheidend ist das darin transportierte Gottesbild, das durch die neue Verhältnisbestimmung von Devi und den Göttern erzählt wird. Devi ist die eigentliche göttliche Kraft (*śakti*) und die männlichen Götter stellen nur noch ihre Manifestationen dar. Die Göttin usurpiert sogar die ureigenen Aufgaben von Brahma, Viṣṇu und Śiva (*trimūrti*) und erscheint als Schöpferin, Beschützerin und Zerstörerin der Welt. Damit wird

die Möglichkeit geschaffen, die großen konkurrierenden Traditionen des Sivaismus und Viṣṇuismus zu integrieren.⁷⁴ Devī ist auch die materielle Grundlage der Schöpfung (*prakṛti*) und die Macht der Täuschung (*māyā*), auf der der Fortbestand des Kosmos beruht. Mit der Terminologie *prakṛti*, *śakti* und *māyā* greift das Devīmāhātmya zudem die zentralen Motive der gängigen philosophischen Konzepte auf.⁷⁵ In der Gestalt der Göttin werden sie schließlich zusammengeführt und personifiziert. Doch dabei bleibt es nicht. Sogar tantrische Kulte, die konträr zu allen brahmanischen Vorstellungen stehen, können durch diese neue Vision der Göttin integriert werden.⁷⁶ In der Theologie des Devīmāhātmya avanciert die Göttin zu einer transzendenten Gestalt, die alle bisherigen Konzeptionen sprengt, denn das bekannte Pantheon und selbst die *trimūrti* bewegen sich nur innerhalb der Grenzen der kosmischen Zyklen und fungieren allenfalls noch als Demiurgen. Durch den Rückgriff auf philosophische und tantrische Konzepte und ihrer Anwendung auf die Gestalt der Göttin wird jedoch nicht nur die Transzendenz der Göttin ausgesagt, sondern es wird auch die Möglichkeit aufgetan, ihr eine immanente Rolle zukommen zu lassen. Das ist das Charakteristische an der Theologie des Devīmāhātmya. Dazu wird Devī martialisch und mütterlich zugleich porträtiert. Sie behält zwar ihren kriegesischen Charakter aus den Epen, der sie als Durchsetzerin des *dharma* identifiziert, doch in der Folge werden auch immer mehr ihre gütigen Züge betont: Sie ist eine mitfühlende Mutter, die die Schöpfung nährt und belebt. Wer diese Mutter kindlich verehrt, dem gewährt sie Teilhabe an ihrem göttlichen Wissen (*brahmavidyā*), das zu *mokṣa* führt.⁷⁷ Es zeichnet sich eine Ethisierung ihrer Gestalt ab, die den Einfluss der dualistischen Kosmologie verrät. In der kultischen Umsetzung ist es nun die *pūjā* aus den lokalen Traditionen, die dem vedischen Opfer den Rang ablauft. Die großen *pūjā*-Feierlichkeiten werden zu gesamtgesellschaftlichen Ereignissen, da die individuelle Beziehung zur göttlichen Mutter Kastengrenzen und Traditionszugehörigkeiten in den Hintergrund treten lässt.⁷⁸ Das bedeutet, dass eine neue Trägerschaft des Religionssystems entsteht, die Abstammungskollektiv und Kultgemeinschaft ablöst. Die Elemente Individualisierung, Ethisierung (die Göttin wird zunehmend friedfertig porträtiert) und Rationalisierung (durch die philosophischen Systeme) finden sich eindeutig in der puranischen Theologie, ohne jedoch im Dualismus von Diesseits und Jenseits zu verbleiben. Konkret heißt das, dass die Gläubigen der Göttin Erlösung finden ohne zwangsläufig Weltflüchtige zu werden.

⁷⁴ Vgl. Thomas B. COBURN, *Encountering the Goddess, A translation of the Devī-Māhātmya and a study of its interpretation*, Albany 1991, 27.

⁷⁵ Vgl. Tracy PINTCHMAN, *The Rise of the Goddess in the Hindu Tradition*, Albany 1994, 61-82.

⁷⁶ Vgl. CHAKRABARTI, *Process* (wie Anm. 27), 187, der dies vor allem für Bengalen nachweist.

⁷⁷ Vgl. C. MacKenzie BROWN, *Triumph of the Goddess. The canonical models and theological visions of the Devī-Bhāgavata Purāṇa*, Albany 1990, 241f.

⁷⁸ Vgl. CHAKRABARTI, *Process* (wie Anm. 27), 194.

⁷⁹ DONIGER, *Hindus* (wie Anm. 27), 46f.

7 Ausblick

Die erfolgte Skizzierung der Göttin-Tradition bringt hybride Verhältnisse im Hinduismus ans Licht. Hybridität legt nahe, dass widersprüchliche Phänomene gleichzeitig auftreten und Menschen die Freiheit beanspruchen, in verschiedenen Welten zu Hause zu sein, wo sie multiple Identitäten entwickeln.⁷⁹ Das Bild vom hybriden Hinduismus hebt die Fähigkeit hervor, in einer großen Weite auf spirituelle und lebenspraktische religiöse Bedürfnisse mit einem hohen Grad an Flexibilität zu antworten. Der Hinduismus gilt als undogmatisch in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht: Enorm divergierende Glaubensvorstellungen und rituelle Praktiken können integriert werden. Deshalb wird die Toleranz des Hinduismus beschworen und sein schier unerschöpfliches Integrationsvermögen hervorgehoben. Das ist sicher richtig beobachtet, aber eben nur eine Seite der Medaille. Durch die evolutionstheoretische Betrachtung kommen Wertungen zum Vorschein, deren Prämissen in einem neuen theologischen Narrativ begründet sind, wie sie beispielsweise das *Devīmāhātmya* bietet. Die brahmanische Synthese hebt die polytheistischen und mythologischen Weltdeutungen nicht auf und interagiert mit lokalen Kulturen und religiösen Subsystemen (*sampradāyas*), aber verpasst ihnen einen klaren Rahmen durch das Diesseits-Jenseits-Schema der dualistischen Kosmologie. Ausbuchstabiert wird das durch die ideale Einteilung des Lebens in vier Abschnitte (*varnaśramadharma*), die im Stadium des Rückzugs und Verzichts gipfeln oder den vier Lebenszielen (*puruṣārthas*) mit *mokṣa* an erster Stelle. Damit werden Leitmotive transportiert, die als Essentialia des Hinduismus gelten können. Die *puruṣārthas* bringen es auf den Punkt: Konformität mit der sozio-kosmischen Ordnung (*dharma*), Reichtum (*artha*) und Vergnügen (*kāma*) gehören zum Leben unabdingbar dazu, doch das eigentliche Ziel ist die Erlangung von *mokṣa*. Die Theologie der Göttin präsentiert eine einheitliche Vision der Wirklichkeit auch ohne ausgewiesene Stifterfigur oder gemeinsames Offenbarungsdokument, da sie mit der Frage nach dem Ausstieg aus dem Kreislauf der Wiedergeburt eine religionsgeschichtliche Entwicklung einholt, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Zugleich umfasst die Domäne der Göttin Diesseits und Jenseits, so dass alle Aspekte des Lebens und die Mannigfaltigkeit der Kosmologien bei der Suche nach *mokṣa* weiterhin eine Rolle spielen. Das Beispiel vom Ziegenopfer macht es deutlich: Die Erfüllung des Gelübdes durch ein blutiges Opfer (mythologische Kosmologie) trifft bei der *Kālīpūjā* auf den Wunsch nach symbolischer Ausmerzungen des Egoismus (dualistische Kosmologie) und sowohl der Arbeitsplatzsuchende als auch der Vedāntin gehören zur Kultgemeinschaft der Göttin (polytheistische Kosmologie). Die Göttin-Tradition interagiert mit unterschiedlichen Lebenswelten, setzt sie aber auch ins Verhältnis. Wir haben es nicht einfach mit der Abfolge von Stadien zu tun, sondern auch mit Qualifizierungen. Die evolutionstheoretische Betrachtung vermeidet zwar jede äußerliche Bewertung der Entwicklung und muss doch deshalb die interne Hierarchisierung nicht ausklammern, wie sie etwa durch die Abschaffung der blutigen Opfer bei dem eingangs erwähnten Beispiel von der *Kālīpūjā* zum Ausdruck kommt. Der Hinweis auf integrative Ideen in der indischen Religionsgeschichte ist nicht automatisch gleichzusetzen mit der Konstruktion einer ursprünglichen pan-indischen Religion oder einer brahmanischen Monolithisierung. Eine dynamische Religionsbetrachtung erlaubt die größtmögliche Anerkennung von Pluralität ohne in einen aufzählenden Hyperempirismus zu verfallen.

Zusammenfassung

Ausgehend von einem empirisch-qualitativen Forschungsprojekt schlägt der Beitrag eine evolutionstheoretische Betrachtung vor, um die Dynamik der religiösen Entwicklung im Hinduismus zu erfassen. Die Konzentration auf die Göttin-Tradition fördert verschiedene Weltdeutungen zu Tage, die in drei Kosmologien systematisiert werden: die Göttin als Mutter in der mythologischen Kosmologie, die institutionelle Rolle der Göttin in der polytheistischen Kosmologie und die Große Göttin vor dem Hintergrund der dualistischen Kosmologie. Entgegen der gängigen Annahme eines Nebeneinanders von Traditionen zeigt sich im Hinduismus eine dynamische Interaktion von Phänomenologien.

Abstract

Based on an empirical-qualitative research project, the article proposes an evolutionary-theoretical perspective for grasping the dynamics of the religious development in Hinduism. The concentration on the goddess tradition brings to light different ways of interpreting the world which are systematized in three cosmologies: the goddess as mother within the mythological cosmology, the institutional role of the goddess within the polytheistic cosmology, and the Great Goddess against the background of the dualistic cosmology. Contrary to the common assumption of an unrelated co-existence of traditions, a dynamic interaction of phenomenologies emerges in Hinduism.

Sumario

Partiendo de un proyecto de investigación empírico-cualitativo, el artículo propone una visión dentro de la teoría de la evolución, para comprender la dinámica del desarrollo religioso en el Hinduismo. La concentración en la diosa tradición permite sacar a la luz diferentes cosmovisiones, que son sistematizadas en tres cosmologías: la diosa como madre en la cosmología mitológica, el papel institucional de la diosa en la cosmología politeísta, y la gran diosa como base de la cosmología dualista. Contra la aceptación normalmente extendida de una existencia paralela de las diferentes tradiciones, en el Hinduismo se da más bien una interacción dinámica de las fenomenologías.

Drei Kalkins und die Frage nach den Wurzeln religiöser Gewalt

von Perry Schmidt-Leukel

1 Der Puruṣa-Mythos und die Anfänge hinduistisch-buddhistischer Konflikte

Im *Rg-Veda Saṃhitā* (10:90) – und damit in einem Text, dessen Ursprung in das zweite vorchristliche Jahrtausend zurückreichen dürfte – findet sich der für die indische Geisteswelt außerordentlich einflussreiche Puruṣa Hymnus (*puruṣasūkta*). Der Mythos erzählt, wie die Welt mit all ihren physischen, metaphysischen, biologischen, sozialen und religiösen Aspekten aus der Opferung und Zerteilung des *puruṣa*, eines Ur-Organismus, hervorgegangen ist. Es sind die Götter, die den *puruṣa* opfern und doch zugleich erst aus den geopferten Körperteilen entstehen. Im Grunde steht damit der *puruṣa* für das Göttliche selbst bzw. für das Göttliche in seiner schöpferischen Funktion. Schöpfung ist göttliches Selbstopfer.¹ Die Welt entsteht dadurch, dass das *eine* Göttliche sich opfert, indem es zur Vielheit wird. Doch verliert es dabei seine Einheit nicht. Vielmehr bleibt diese als das verborgene Einheitsband dem Vielen immanent.² Damit ist ein im Hinduismus immer wieder anklingendes Grundmotiv ausgedrückt: die Verbindung des Vielen und des Einzelnen mit dem *einen* Göttlichen, dem *puruṣa* oder, wie es später oft bezeichnet wird, dem *brahman*.³

Auch die Kastenordnung, so schildert es der Mythos, geht in ihrer Grundform aus der Opferung des *puruṣa* hervor: »Aus seinem Mund entstand der Brāhmaṇa (die Priesterkaste), aus seinen Armen der Kṣatriya (die Kaste der Krieger und Adligen), aus seinen Schenkeln der Vaiśya (die Kaste der Bauern, Händler usw.) und aus seinen Füßen der Śūdra (die Kaste der Diener)« (*Rg-Veda* 10:90:12). Die Symbolik ist eindeutig: Zum einen beinhaltet sie das Motiv einer Hierarchie, die sich in den höheren und niederen Körperteilen des *puruṣa* widerspiegelt,⁴ zum anderen spezifiziert die Symbolik auch die unterschiedlichen Aufgaben der Kasten. Die Brāhmaṇen gehen deswegen aus dem Mund des *puruṣa* hervor, weil sie diejenigen sind, die die heiligen Texte der Veden hüten, diese im Kult auf die richtige Weise rezitieren und die vedischen Lehren weitergeben. Die bei der Kaste der Kṣatriyas liegende Macht wird durch die Kraft der Arme zum Ausdruck gebracht. Der Nährstand wird mit den Beinen assoziiert, da dieser die ökonomische Basis der Gesellschaft bildet. Die Füße schließlich weisen auf die dienende und unreine Funktion der untersten Kaste hin.

1 So auch zutreffend Axel MICHAELS, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1998, 375: »Die Zerstückelung seines Körpers, aus dem heraus die Geschöpfe entstehen, bedeutet, daß der Gott sich selbst opfert.«

2 Vgl. Barbara A. HOLDREGE, Dharma, in: Sushil MITTAL / Gene THURSBY (Hg.), *The Hindu World*, New York/London 2004, 213–248,

217: »The sacrifice, as the means by which the primordial wholeness of the divine body is differentiated, is represented in the Puruṣasūkta as the cosmogonic instrument that distinguishes and at the same time interconnects the components of the natural, divine, and human orders.«

3 Die Identifikation des *brahman* als das innere Einheitsprinzip des *puruṣa* findet sich bereits im *Atharva-Veda* 10:2:1–25. Vgl. auch *Mundaka-Upaniṣad* 1:2:10–12; *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* 1:4.

4 So explizit betont in *Manusmṛti* 1:92.

Um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends entstanden in Indien mehrere einflussreiche Asketenbewegungen, die sogenannten Śramaṇas, die in Opposition zur vedischen Religion traten und ein neues, höchstes Heilsziel, nämlich das der Erlösung oder Befreiung, verkündeten. Aus diesen Bewegungen gingen der Buddhismus und seine ältere Schwesterreligion, der Jainismus, hervor. Beide Religionen lehnten die *Veden* als autoritative Offenbarungstexte ab und stellten den vedischen Lehren ihre eigene Interpretation der religiösen Wahrheit, des Dharma, entgegen. Auch der Brahmanismus selbst wurde von den Ideen der Śramaṇas beeinflusst. Über die nun entstehenden Texte der *Upaniṣaden* fanden diese Eingang in die vedische Religion. Trotz mehrerer dadurch gegebener Gemeinsamkeiten in ihren religiösen Grundvorstellungen blieben doch auch harte Gegensätze zwischen den Jainas, den Buddhisten und den vedisch bzw. upaniṣadisch beeinflussten Religionen, also dem sogenannten »Hinduismus«, bestehen.

Siddhārtha Gautama (ca. 560–480 oder 450–370), genannt der Buddha (der »Erwachte«), entstammte der feudalen Kaste der Kṣatriyas und war daher nach brahmanischer Auffassung nicht befugt, den Dharma zu lehren.⁵ Zudem lehrte der Buddha seine Interpretation des Dharma den Menschen aller Kasten, was ebenfalls der brahmanischen Orthodoxie widersprach, insofern die Menschen der untersten Kaste, die Śūdras, vom Veda-Studium ausgeschlossen waren.⁶ Die Buddhisten reagierten, indem sie die religiöse Führungsposition der Brāhmaṇen bestritten und diese für sich selbst beanspruchten. Die vedischen Texte, so die buddhistische Polemik, kommen nicht etwa von den »Sehern« (*ṛṣis*) der Vorzeit, sondern sind vielmehr das Werk von »Blinden«. Wer ihnen folgt, der gleicht Blinden, die sich von Blinden führen lassen.⁷ Jeder ältere buddhistische Text beginnt mit den Worten: »So habe ich gehört.« Offensichtlich wird damit das vom Buddha »Gehörte« gegen die Veden gesetzt, deren Autorität durch die Bezeichnung das »Gehörte« (*śruti*) ausgedrückt wurde.⁸ Dementsprechend bezeichneten sich Buddhisten denn auch als die »wahren Brāhmaṇen«⁹, als jene, die »aus dem Mund des Buddha geboren sind«, »dessen Körper die Lehre ist, der den Körper Brahmā hat, der mit der Lehre und mit Brahmā wesenseins ist.«¹⁰ Die Anklänge an den Puruṣa Mythos sind offensichtlich und gewollt. Gleichzeitig wird die brahmanische Position lächerlich gemacht. Auf den Anspruch der Brāhmaṇen, die höchste Kaste zu sein, weil sie allein »die Söhne Brahmā sind, [...] geboren aus seinem Mund [...]«, entgegnet der Buddha gemäß einem alten kanonischen buddhistischen Text, man sehe doch, dass auch die brahmanischen Mütter ihre Tage haben, schwanger werden, gebären und ihre Kinder säugen. Im Übrigen, wie könnten sich denn

5 Vgl. *Manusmṛti* 1:88; 10:1. Ausdrücklich wird betont, dass dem Kṣatriya das Lehren verboten ist. Vgl. ebd., 10:1 u. 77.

6 Vgl. hierzu die genau auf diese Punkte gestützte vernichtende Kritik am Buddhismus durch Kumāṛila Bhaṭṭa (dem wohl bedeutendsten Vertreter brahmanischer Orthodoxie) in seinem *Tantravārtika*. Siehe Francis X. CLOONEY, *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford 2001, 143–146.

7 *Dhigga-Nikāya* 13.

8 So auch Arvind SHARMA, *Religious Studies and Comparative Methodology*, Albany 2005, 69. Die traditionelle buddhistische Erklärung dieser Formel bezieht sich auf den

wohl als legendarisch einzustufenden Bericht, wonach alle Sūtren im Anschluss an den Tod des Buddha beim »Konzil von Rājagaha« von 500 erleuchteten *bhikkhus* und besonders von Ānanda als zuverlässigem »Ohrenzeugen« vorgetragen und dadurch kanonisiert wurden. Vgl. *Cullavagga* 11:1.

9 Vgl. *Majjhima-Nikāya* 93; *Dhigga-Nikāya* 27:9; *Dhammapada* 383ff.

10 *Dhigga-Nikāya* 27:9

11 *Majjhima-Nikāya* 93.

12 Vgl. Ulrich SCHNEIDER, *Einführung in den Buddhismus*, Darmstadt 1980, 152ff.

13 Durch Puṣyamitra (187–151 BCE), der den letzten Maurya Herrscher,

Brāhmadā, tötete. Vgl. auch K. L. HAZRA, *The Rise and Decline of Buddhism in India*, New Delhi 1995, 46.

14 Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Buddhist-Hindu Relations*, in: DERS. (Hg.), *Buddhist Attitudes to Other Religions*, St. Ottilien 2008, 143–171.

15 Vgl. Alexander STUDHOLME, *The Origins of Oṃ Manipadme Hūm. A Study of the Kāraṇāvayūha Sūtra*, Albany 2002, 11–14.

16 Vgl. STUDHOLME, *Origins* (wie Anm. 15), 37–59, 124; E. J. THOMAS (Hg.), *The Perfection of Wisdom. The Career of the Predestined Buddhas*, London 1952, 76f.

17 STUDHOLME, *Origins* (wie Anm. 15), 31, 151.

18 Ebd., 12, 45.

die Brāhmaṇen, die sich auf die Reinheit ihrer Geburt berufen, so sicher sein, dass sich ihre Zeugung nicht in Wahrheit der illegitimen Affäre eines Elternteils verdanke?¹¹

Das in den wechselseitigen Superioritätsansprüchen zwischen Buddhisten und Brāhmaṇen angelegte Konfliktpotential trat deutlich zutage, als der erste indische Großherrscher, Kaiser Aśoka (vmtl. 272-231), zu einem Förderer des Buddhismus wurde. In seinem ersten Felsenedikt verbot er das brahmanische Tieropfer und traf damit die Brāhmaṇen in ihrer Existenzgrundlage.¹² Denn Tieropfer gehörten zu dem von den Veden vorgeschriebenen und von den Brāhmaṇen zu vollziehenden Kult. Aśokas Verbot stellte somit einen zentralen Eingriff in ihre Kastenpflicht dar. Die Botschaft war deutlich: Unter buddhistischer Herrschaft konnten Brāhmaṇen nicht so leben, wie es ihre Tradition vorschrieb. Ein Zusammenleben erschien unmöglich. So verwundert es nicht, dass es bald nach der Herrschaft Aśokas zu brahmanisch inspirierten anti-buddhistischen Maßnahmen kam¹³ – der Anfang einer langen, sich bis heute fortsetzenden Feindschaft.¹⁴

Einen weiteren Schritt in der buddhistischen Inanspruchnahme des Puruṣa-Mythos finden wir in dem mahāyāna-buddhistischen *Kāraṇḍavyūha Sūtra*. Seine ältere Prosa-Version datiert vermutlich aus dem 4.-5. nachchristlichen Jahrhundert.¹⁵ Das Sūtra ist vor allem der Verehrung des Bodhisattva Avalokiteśvara gewidmet und zwar im Kontext einer polemischen Auseinandersetzung mit dem hinduistischen Śivaismus. Im Śivaismus wird Gott Śiva als *īśvara*, als personale Repräsentation der letzten göttlichen Wirklichkeit des *brahman* bzw. des *puruṣa*, verehrt. Im *Kāraṇḍavyūha Sūtra* wird der Titel *īśvara* in der Form *maheśvara* (»großer *īśvara*«) primär auf Avalokiteśvara bezogen und es ist Avalokiteśvara, der nun als der kosmische *puruṣa* erscheint. Zwar ist hier, im Unterschied zur vedischen Form des Mythos, nicht von der Entstehung der Kasten die Rede. Doch wie im ursprünglichen Mythos selbst, heißt es auch hier, dass aus den verschiedenen Teilen des Körpers des *puruṣa* bzw. des Avalokiteśvara die Götter hervorgehen. Gott Śiva geht aus Avalokiteśvaras Stirn hervor. Darauf verkündet Avalokiteśvara dem Śiva, dass dereinst im Kaliyuga, dem Dunklen Zeitalter, die dann lebenden Wesen ihn, Gott Śiva, in ihrer Verblendung als den höchsten Gott, als Ādideva, als Schöpfer und Autor der Welt, verehren werden. Dadurch versperren sich die ihn so verehrenden Wesen den Weg zur Erleuchtung.¹⁶ Damit bestimmt der Text sein aktuelles Zeitalter, in dem ja diese Verehrung Śivas als des höchsten Gottes stattfindet, als das Kaliyuga. Gegen Ende berichtet das Sūtra von der Bekehrung Śivas und seiner Frau zum Buddhismus und der Weissagung, dass beide einst selbst die Buddhaschaft erlangen werden.¹⁷

2 Der hinduistische Kalkin

Die wesentlich jüngere Vers-Version des *Kāraṇḍavyūha Sūtra* ergänzt die Aussagen über Avalokiteśvara als den *puruṣa* um einen weiteren, interessanten Punkt: Hier wird nämlich gesagt, dass der kosmische Körper Avalokiteśvaras, bevor aus diesem die Götter hervorgehen, selbst aus dem buddhistischen Urprinzip, dem Ādibuddha, emaniert.¹⁸ Möglicherweise handelt es sich hierbei um eine Reminiszenz an die viṣṇuitische Tradition, wonach Gott Viṣṇu der primordiale Grund der Welt ist. Nach viṣṇuitischer Auffassung erwächst nämlich aus dem Nabel des in tiefer Ruhe verharrenden Viṣṇu eine Lotus-Blüte, aus der Brahmā hervorgeht, der dann die Welt erschafft.

An viṣṇuitische Traditionen erinnert auch die Sequenz, dass Śiva, der ja – nach diesem buddhistischen Text – in Wirklichkeit nur ein Aspekt des Avalokiteśvara ist, den Menschen dadurch zum Verhängnis wird, dass sie ihn als den höchsten Gott verehren. Denn eine ähn-

liche Rolle fällt im Viṣṇuismus dem Buddha zu. Gemäß viṣṇuitischer Tradition inkarniert sich Viṣṇu von Zeit zu Zeit, um den vom Verfall bedrohten wahren Dharma wieder aufzurichten. Zwei seiner berühmtesten Inkarnationen bzw. *avatāras* sind Kṛṣṇa und Rāmā. Doch auch der Buddha zählt zu den Inkarnationen Viṣṇus und zwar gilt er als der vorläufig letzte *avatāra*. Allerdings diente der Buddha dem wahren Dharma durch eine paradoxe Strategie. Denn seine Aufgabe bestand darin, die Feinde des wahren Dharmas, das heißt die Buddhisten, durch die Verbreitung seiner Irrlehren dem wahren vedischen Glauben zu entfremden und so ihren Untergang herbeizuführen. Er hat also jene in die Irre geführt, die es nicht anders verdienten.¹⁹ Diese Auffassung findet sich unter anderem in dem einflussreichen *Viṣṇupurāṇa* (3:18), das vermutlich aus dem vierten Jahrhundert unserer Zeit stammt,²⁰ also wohl etwas früher als das *Kāraṇḍavyūha Sūtra* entstanden ist.

Das *Viṣṇupurāṇa* enthält eine extrem negative Sicht der Buddhisten, die Klaus Klostermaier folgendermaßen zusammenfasst: »Das *Viṣṇupurāṇa* legt eine umfassende Exkommunikation der Buddhisten nahe: Jeder soziale Kontakt mit ihnen ist aufzugeben; sogar der Anblick eines Häreitikers erfordert langwierige Bußen. Ein Hindu, der mit einem Buddhisten speist, kommt in die Hölle. Buddhisten gelten als unrein, unabhängig davon, welcher Kaste sie angehören.«²¹ Buddhistische Positionen waren damals nicht minder ablehnend: Die etwas später entstehende²² singhalesisch-buddhistische Nationalchronik, das *Mahāvamsa*, berichtet davon, wie der buddhistische Herrscher Duṭṭagāmaṇi im Krieg tausende hinduistische Tamilen tötet, um »die Lehre des Vollkommen Erwachten zu etablieren« (*Mahāvamsa* 25:17). Acht erleuchtete Arhats versichern ihm, dass ihm aus diesem Gemetzel kein negatives Karma erwachsen wird, da er ja nur zur Ehre Buddhas gehandelt habe und die von ihm getöteten Ungläubigen ohnehin nicht mehr wert seien als wilde Tiere (*Mahāvamsa* 25:109-111).

Das *Viṣṇupurāṇa* handelt jedoch nicht nur von der vergangenen Inkarnation Viṣṇus als des Buddha. Vielmehr kündigt es auch an (4:24), dass sich Viṣṇu zukünftig erneut inkarnieren wird und zwar in Gestalt des *avatāra* Kalkin. Kalkin wird das Ende des Kaliyuga, des dunklen Zeitalters, einläuten, indem er alle Häreitiker, das heißt alle nicht dem (brahmanisch verstandenen) Dharma entsprechend lebenden und somit der Niederträchtigkeit hingeebene Menschen, vernichtet. Er wird den wahren Dharma aufrichten und damit das Goldene Zeitalter, das Zeitalter der Wahrheit (*satyayuga*), einläuten. In einem

19 Vgl. Klaus KLOSTERMAIER, Hindu Views of Buddhism, in: R. C. AMORE (Hg.), *Developments in Buddhist Thought*. Canadian Contributions to Buddhist Studies, Waterloo 1979, 60-82, 64ff.

20 So Klostermaier im Anschluss an R. C. Hazra. Vgl. Klaus KLOSTERMAIER, *Hinduism. A Short History*, Oxford 2000, 62, 76.

21 KLOSTERMAIER, Views (wie Anm. 19), 66 (meine Übersetzung).

22 Sven BRETTFELD (*Das singhalesische Nationalepos von König Duṭṭagāmaṇi Abhaya*, Berlin 2001, xxvi) nimmt als Abfassungszeit das 5. oder 6. Jahrhundert an.

23 Vgl. Murari BHATT / Jean REMY (Hg.), *Le Kalki-Purāṇa*. Première traduction du Sanskrit en langue occidentale, Milano 1982. Die Entstehung des Kalkipurāṇa ist schwer zu datieren. Meist wird es als relativ

jung betrachtet, doch scheint dies ein eher spekulatives Urteil zu sein. Nach D. S. Khan kann derzeit überhaupt nichts Sicheres über seine Abfassungszeit gesagt werden. Doch, so Khan:

»[...] since it describes the triumph of the Brahmanical religion over Buddhism and Jainism viewed as heresies one can say at least that it reflects a period between the seventh and the twelfth centuries when these religious traditions were on the decline.« Dominique-Sila KHAN, The Coming of Nikalank Avatar: A Messianic Theme in Some Sectarial Traditions of North-Western India, in: *Journal of Indian Philosophy* 25 (1997) 401-426, 410.

24 Vielleicht eine entfernte Anspielung auf seine Inkarnation als Kṛṣṇa?

25 Vgl. auch John NEWMAN, Islam in the Kālacakra Tantra, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21/2 (1998) 311-371; David Seyfort RUEGG, Kalkin in the Kālacakra, in: DERS., *The symbiosis of Buddhism with Brahmanism/Hinduism in South Asia and of Buddhism with local cults in Tibet and the Himalayan region*, Wien 2008, 121-126.

26 Vgl. J. NEWMAN, Eschatology in the Wheel of Time Tantra, in: D. S. LOPEZ (Hg.), *Buddhism in Practice*, Princeton 1995, 284-289, 288f (meine Übersetzung).

27 Die ersten Einfälle gab es im 7. und 8. Jh. Im frühen 11. Jh. dehnte Mahmud von Ghazna seine Herrschaft bis über Nordwestindien aus.

28 Vgl. NEWMAN, Eschatology (wie Anm. 26), 284.

29 Vgl. ebd., 289.

eigenen Text, dem sogenannten *Kalkipurāṇa*, wird dies näher ausgeführt.²³ Es schildert, wie der aus dem Dorf Śambhāla stammende Kalkin in zahlreichen Schlachten alle Kräfte des Bösen besiegt. Am Beginn dieses apokalyptischen Kampfes aber steht die völlige Ausrottung der Buddhisten in einem mörderischen Krieg. Das Blut, so heißt es, fließt so hoch, dass die Pferde darin wie Boote erscheinen (3:1:6). Als alle buddhistischen Männer getötet oder verletzt sind, eilen ihre Frauen herbei, um weiter für den Buddhismus zu kämpfen. Doch in Würdigung ihrer erotischen Reize²⁴ schont Kalkin ihr Leben und bekehrt sie zum Hinduismus. Kalkin ist, wie gesagt, die nächste Inkarnation Viṣṇus im Anschluss an seine Inkarnation als Buddha. Das heißt, als der Buddha begründet Viṣṇu jenen Buddhismus, den er dann als Kalkin endgültig ausrottet.

3 Der buddhistische Kalkin

Buddhisten erzählten ihre eigene Version hinsichtlich der zukünftigen Rolle Kalkins. Das *Kālacakra Tantra*, ein buddhistischer Text aus dem 10. oder 11. Jahrhundert, formt die viṣṇuitische Weissagung im buddhistischen Sinne um.²⁵ Śambhāla ist hier ein mythisches Königreich in Zentralasien. Dem achten Herrscher von Śambhāla gelingt es, alle brahmanischen Weisen in seinem Reich für den Vajrayāna Buddhismus zu gewinnen. Er ist niemand anders als der Bodhisattva Mañjuśrī und zugleich der erste »Kalkin«. Seither ist »Kalkin« der Titel der Herrscher von Śambhāla. Acht Generationen nach dem ersten Kalkin entsteht im fernen Mekka die »barbarische Religion« (*mlecchadharmā*) des Islams. Der zukünftige und letzte Kalkin wird Kalkin Raudra Cakrin sein. Mit Unterstützung von Viṣṇu, Śiva und weiteren hinduistischen Gottheiten wird er ein mächtiges Heer zusammenstellen und in einem gewaltigen Krieg in Mekka »die Rasse der Barbaren ausrotten«. Nach seiner siegreichen Rückkehr werden alle Menschen der Erde sich der wahren Religion erfreuen und in Glück und Wohlstand leben.²⁶

Es ist unschwer zu erkennen, dass dieser Text eine Situation reflektiert, in der sich der Buddhismus nicht mehr nur vom Hinduismus, sondern auch von einer neuen Gefahr, dem Islam, in seiner Existenz bedroht sah. Denn zur Zeit der Entstehung des *Kālacakra Tantra* waren bereits die ersten islamischen Eroberer in Indien eingefallen.²⁷ Zudem war deutlich, dass der Buddhismus sich in Indien nicht gegenüber dem Hinduismus behaupten konnte. So sehnt der Text den Wunschtraum herbei, dass ein mit dem Buddhismus geeinter, weil bekehrter, Hinduismus den neuen Feind namens Islam besiegen wird.²⁸ In einem späteren Abschnitt unterbreitet derselbe Text allerdings eine rein metaphorische Deutung dieser Schlacht: Es werde keinen wirklichen Krieg in Mekka geben, gemeint sei vielmehr der innere spirituelle Kampf mit den unheilsamen Faktoren des menschlichen Geistes. Die schändlichen Barbaren stehen nicht für die Anhänger einer konkreten Religion, sondern für die geistigen Befleckungen wie Hass, Eifersucht und Anhaftung. Der Sieg über sie ist der Pfad der Befreiung.²⁹

Das *Kālacakra Tantra* ist einer der einflussreichsten Texte des tibetischen Buddhismus. In Tibet wurde der Mythos von Kalkin Cakrin weiter ausgebaut. In einer aus dem 18. Jh. datierenden tibetischen Darstellung aller Religionen und Philosophien ist nun aber von einer metaphorischen Interpretation keine Rede mehr. Es wird berichtet, dass die Muslime die Hälfte Indiens unter ihre Kontrolle gebracht haben und zahlreiche buddhistische Tempel zerstörten. Ihre Lehren, so heißt es, gründen weder auf Logik noch auf Meditation, sondern auf Verwirrung, Anhaftung und Egozentrik. Wer die Muslime sind, wird anhand von islamischen Völkerschaften Chinas ganz konkret benannt. Kalkin Cakrin wird den Krieg gegen die islamischen Truppen nördlich von Indien führen und dabei ihren König

Muhammad – gemeint ist wohl der ebenfalls genannte Mahdī – eigenhändig töten. Nach dem völligen Sieg über die Barbaren, »wird der Kalkin die Herrschaft über die gesamte Erde besitzen. Der Mahayana Dharma wird sich überall hin ausbreiten [...] und die Menschen werden sich im Glanze eines unvergleichlich vollkommenen Zeitalters erfreuen.«³⁰

In Tibet verschmolz die Gestalt des buddhistischen Kalkin Cakrin mit der des legendarischen König Gesar (oder Kesar). Gesar bzw. Kalkin Cakrin gilt nun als eine Manifestation des Bodhisattva Avalokiteśvara und insofern zugleich als eine Inkarnation des Buddha Amitābha. Auch über Gesar heißt es, seine zukünftige Bestimmung liege darin, alle feindlichen Mächte auf Erden zu unterwerfen und sie zur buddhistischen Religion zu bekehren, »denn nur die Religion kann den Lebewesen Frieden und Freude und Erlösung vom Leid bringen und Elend und Streit aus der Welt schaffen.«³¹ Hierzu ist jedoch die vorübergehende Anwendung von Gewalt unvermeidlich, denn – so der Text des tibetischen Epos über Gesar (Version von Gliñ) – »die Scharen der schwarzen Dämonen hören nicht, wenn man ihnen die heilige Religion erklärt. Man kann sie nicht durch Mitleid und friedliche Mittel bezähmen, sondern muss sie durch schreckliche Gewaltmittel erlösen.«³²

4 Der islamische Kalkin

Baltistan, auch »Klein Tibet« genannt, ist eine Gegend westlich von Tibet und Ladakh. Seine Bewohner sind tibetischer Abstammung und sprechen einen tibetischen Dialekt. Ursprünglich ein buddhistisches Land, wurde es im Verlauf des 15. und 16. Jhs. islamisiert.³³ Heute steht die Region unter pakistanischer Verwaltung. Der tibetische Mythos von Kalkin Cakrin *alias* Gesar fand hier eine islamische Umdeutung.³⁴ Gesar ist auch in den Augen der tibetischen Muslime Baltistans ein Buddhist, doch ist er in Wahrheit der *dajjāl*, der falsche Messias der islamischen Eschatologie, dessen Status in etwa dem des Antichristen im Christentum entspricht. Gesar lebt gegenwärtig im Verborgenen. Er wird jedoch einst hervortreten und eine gewaltige Armee errichten, um die Welt zu erobern und alle Menschen zum Buddhismus zu bekehren. Die Muslime aber werden ihm Widerstand leisten. In Jerusalem wird es zur großen apokalyptischen Schlacht zwischen den Truppen Gesars bzw. Kalkins und jenen des Mahdī und des Propheten ʿĪsā (Jesus) kommen. Mit der Hilfe Allahs werden der Mahdī und ʿĪsā den *dajjāl* besiegen »und die ganze Welt zum Islam bekehren.«³⁵ Allah selbst wird den geschlagenen Gesar zunächst in einen einäugigen Esel verwandeln (der *dajjāl* ist nach islamischer Überlieferung auf einem Auge blind), ihn dann sterben lassen und zur Hölle schicken. Dereinst aber wird Allah alle Menschen aus der Hölle erlösen, mit einer einzigen Ausnahme: der des Gesar.

Bei der islamischen Variante von Kalkin *alias* Gesar als dem Dajjāl handelt es sich um eine mündliche, offensichtlich aber stark verbreitete Tradition. Klaus Sagaster, der diese Erzählungen gesammelt hat, stellte einmal einem der Erzähler die Frage, warum diese Geschichte

30 THUKEN LOSANG Chökyi Nyima, *The Crystal Mirror of Philosophical Systems*, Boston 2009, 384 (meine Übersetzung).

31 Klaus SAGASTER, König Gesar. Zur Symbolik des tibetischen National-epos, in: *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung*. Neue Folge, Bd. 4, Köln 1978, 163–171, 166f.

32 Ebd., 168.

33 Vgl. Dieter SCHUH, Art. Baltistan (Klein Tibet), in: DERS. (Hg.), *Tibet Encyclopaedia*, 2011: <http://www.tibet-encyclopaedia.de/baltistan.html>.

34 Klaus SAGASTER, Kesar, der islamische Antichrist, in: DERS. (Hg.), *Documenta barbarorum* (FS Walther Heissig), Wiesbaden 1983, 341–348, 344.

35 Ebd., 344.

36 Ebd., 346.

eigentlich so populär sei. Darauf erhielt er zur Antwort, sie sei eben »spannend [...] und voller Kampf und Abenteuer«. Aber auch: »Wir erzählen die Geschichte von Kesar immer wieder, um die muslimische Gemeinde zu warnen, dass der Daddschal dereinst kommen und gegen uns kämpfen wird. Wir sollten deshalb immer bereit sein, uns zu verteidigen und die islamische Lebensweise zu schützen.«³⁶

5 Der Mechanismus wechselseitiger Verleumdung, Bedrohung und Verteidigung

Welche Schlussfolgerungen erlaubt unser Blick auf die Geschichte der drei Kalkins – des hinduistischen, des buddhistischen und des islamischen – hinsichtlich der Frage nach dem Konflikt- und Gewaltpotential der Religionen? Am Beginn steht eine scheinbar günstige Ausgangsposition: Der Puruṣa-Mythos, so könnte man meinen, schafft mit seinem Motiv der aller Vielfalt zugrundeliegenden göttlichen Einheit eigentlich eine gute Basis für den Gedanken der Einheit verschiedener Religionen. Warum aber entwickelten sich die Dinge anders? Wie gezeigt, waren mit dem Puruṣa-Mythos auch konkrete Vorstellungen über die gesellschaftliche und religiöse Ordnung verbunden. Genau diese Vorstellungen wurden von den Buddhisten abgelehnt, weil sie mit der Rolle des Buddhas als eines religiösen Lehrers unvereinbar waren. Um die Autorität des Buddhas zu sichern, mussten die Buddhisten den Mythos und die Kastenlehre umdeuten. In der Konsequenz kommt es zu rivalisierenden Superioritätsansprüchen: Gegen die brahmanische, auf die Veden gestützte Tradition, im Besitz der wahren Offenbarung zu sein, steht der buddhistische Anspruch, über eine bessere »Offenbarung«, das heißt, über die wahre, vom Buddha gelehrt Interpretation des Dharma zu verfügen. Plakativ macht sich dies in der Selbstbezeichnung der Buddhisten als den »wahren Brahmanen« fest – ein Anspruch, der deutlich an den Anspruch der frühen Christen erinnert, das »wahre Israel« zu sein, zu dem man eben nicht durch Geburt gehöre. Der ideologische Konflikt verschärft und materialisiert sich in dem Moment, als es um die Frage nach der entsprechenden politischen Umsetzung geht.

Nun setzt ein Mechanismus aus wechselseitiger Verleumdung und dem Gefühl wechselseitiger Bedrohung ein. Beide, Verleumdung und das Gefühl der Bedrohung, sind religiös aufgeladen. Das heißt, sie stehen in Bezug zum höchsten Gut: Aus hinduistischer Sicht wird der Buddha jenen zum Verhängnis, die ihn verehren – so wie aus buddhistischer Sicht Śiva (und analog Viṣṇu) ihre Verehrer vom Weg zur Erleuchtung bzw. Erlösung fernhalten. Der Kampf gegen die Verleumder ist somit zugleich eine Verteidigung gegen die von diesen ausgehende Bedrohung. Was dabei verteidigt und geschützt wird, ist die für das Heil des Menschen entscheidende Wahrheit. Kampf und Verteidigung werden hierdurch zum moralischen Gebot. Negative karmische Konsequenzen sind davon nicht zu erwarten. Das Konfliktpotential radikalisiert sich weiter, indem der religiös Andere – als der vermeintliche Feind der höchsten Wahrheit – in seinem Menschsein herabgewürdigt und wilden Tieren oder Dämonen gleichgesetzt wird. Dem entspricht, dass der Kampf für die höchste Wahrheit und ihre Verteidigung als heilige oder göttliche Angelegenheit gelten: Das Göttliche selbst wird einst die dämonischen Kräfte besiegen. Sowohl der hinduistische als auch der buddhistische Kalkin werden als Inkarnationen göttlicher Gestalten verstanden. Die metaphorische Deutung des Kampfes in einem späteren Teil des *Kālacakra Tantra* macht die Sache in dieser Hinsicht nicht wirklich besser. Wenn der religiös Andere, in diesem Fall die Muslime, zum Sinnbild aller negativen Aspekte des menschlichen Geistes erklärt wird, dann gilt eben auch die umgekehrte Verknüpfung, die alles Negative mit dem religiös Anderen verbindet.

Interessant ist, dass das *Kālacakra Tantra* eine Art hinduistisch-buddhistischen Schulter-schluss in dem Moment herbeiphantasiert, in dem eine dritte Religion als neue Bedrohung erscheint bzw. wahrgenommen wird. Allerdings ist es kein Schulterchluss von gleichwertigen Partnern: Es sind die seit langem zum Buddhismus konvertierten Brāhmaṇen und die ihres Ranges als Repräsentanten letzter Wirklichkeit entkleideten Gottheiten, die Kalkin Cakrin unterstützen. Immerhin macht das *Kālacakra Tantra* jedoch in einer Nebenbemerkung die erstaunliche Konzession, dass auch die *Veden* der buddhistisch verstandenen höchsten Wirklichkeit, dem *dharmakāya* bzw. *jñānakāya*, entstammen (1:156).³⁷ Diese Wendung vermochte allerdings die Hindus von damals nicht zu überzeugen. Denn ab dem 11. Jh. war in Indien der Niedergang des Buddhismus zugunsten von Hinduismus (im Süden) und Islam (im Norden) nicht mehr aufzuhalten. Die Idee eines Schulter schlusses von Buddhisten und Hindus gegen den Islam – allerdings unter hinduistischen Vorzeichen – spielt jedoch in der heutigen indischen Politik, besonders in der Propaganda der Hindutva-Bewegung, eine gewisse Rolle.³⁸

Durch die Visionen des *Kālacakra Tantra* sahen sich jene Muslime bedroht, die am Rande des relativ mächtigen Tibets lebten. Erneut entfaltet sich nun der Mechanismus von wechselseitiger Verleumdung und Bedrohung. So wie Buddhisten die islamischen Lehren und ihre Anhänger dämonisieren, erscheint den betroffenen Muslimen der Kalkin Cakrin *alias* Gesar als der in der islamischen Tradition angekündigte anti-göttliche Dajjāl. Aufschlussreich ist, dass in allen drei Versionen des Kalkin-Themas der mit extremer Gewalt verbundene Sieg der eigenen messianischen Gestalt als Beginn eines goldenen Zeitalters gilt, in dem die ganze Welt zur eigenen Religion bekehrt und damit allen Menschen Heil und Glück gebracht werden wird. Dies ist nur die letzte, logisch stringente Konsequenz aus der Auffassung, dass die eigene Religion die allein wahre oder zumindest die im eigentlichen, höchsten Sinn wahre Religion ist und dass von dieser Wahrheit das Heil und Wohlergehen der Menschen abhängig sind. Um des altruistisch herbeigesehnten Heils aller Menschen willen ist es somit unabdingbar, dass einst alle zur wahren Religion bekehrt werden. Unter bestimmten Umständen kann hierzu die Anwendung von Gewalt als notwendig bzw. unvermeidlich erscheinen. So besteht denn meines Erachtens ein Merkmal religiös begründeter Gewalt darin, dass sie ohne Unrechtsbewusstsein ausgeübt wird. In dieser Hinsicht trifft der Physiker und Nobelpreisträger Steven Weinberg den Nagel auf den Kopf, wenn er sagt: »Gute Menschen tun Gutes und böse Menschen tun Böses. Aber damit gute Menschen Böses tun – dazu bedarf es der Religion.«³⁹

37 NEWMAN, Eschatology (wie Anm. 26), 288.

38 Vgl. Koenraad ELST, *Who is a Hindu? Hindu Revivalist Views of Animism, Buddhism, Sikhism and Other Offshoots of Hinduism*, New Delhi 2002, 216ff; M. van BEEK, *Dangerous Liaisons: Hindu Nationalism and Buddhist Radicalism in Ladakh*, in: S. P. LIMAYE/M. MALIK/R. WIRSING (Hg.), *Religious Radicalism and Security in South Asia*, Honolulu 2004, 193–218.

39 »Good people will do good things, and bad people will do bad things. But for good people to do bad things – that takes religion.« Zitiert nach: Nancy K. FRANKENBERG (Hg.), *The Faith of Scientists in their Own Words*, Princeton 2008, 389.

40 Religionsvergleichende Untersuchungen zum Zusammenhang von Eschatologie und inter-religiöser Gewalt stellen nach wie vor ein weitgehend uneingelöstes Desiderat dar.

41 Vgl. Alvappillai VELUPPILAI, *Sinhala Fears of Tamil Demands*, in: M. DEEGALLE (Hg.), *Buddhism, Conflict and violence in Modern Sri Lanka*, London/New York 2006, 93–113, 94f.

42 Um nur einige Beispiele zu nennen (in chronologischer Reihenfolge): M. J. AKBAR, *The Shade of Swords. Jihad and the conflict between Islam and Christianity*, London 2002; Mark JUERGENSMEYER, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, 3rd rev. and updated edn., Berkeley 2003 (erste Aufl. 2000); Charles KIMBALL, *When Religion Becomes Evil*, San Francisco 2003;

Charles SELENGUT, *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*, Walnut Creek 2003; Hector AVALOS, *Fighting Words. The Origins of Religious Violence*, New York 2005; Martin MARTY, *When Faiths Collide*, Oxford 2005; Keith WARD, *Is Religion Dangerous?*, Oxford 2006; Alfons FÜRST (Hg.), *Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft*, Freiburg i. Br. 2006; Hans G. KIPPENBERG, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008.

43 Sumner B. TWISS, *Religion and the Roots of Conflict*, in: John KELSAY/Sumner B. TWISS (Hg.), *Religion and Human Rights*. New York 1994, 1–16.

Die Eschatologisierung der großen, endgültigen Entscheidungsschlachten zwischen den Religionen⁴⁰, wie sie uns bei den drei Kalkins begegnet, dürfte aber vermutlich auch eine entlastende Funktion besitzen. Wenn sicher ist, dass dereinst der himmlische Held kommt und dem wahren Glauben zum endgültigen Sieg verhelfen wird, dann kann man der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit anderen Religionen etwas gelassener gegenüber treten. Dennoch verleihen die eschatologischen Visionen einem Konfliktpotential bildhaften Ausdruck, das bereits jetzt vorhanden ist. Beispielsweise kann es durch immer wieder aufbrechende apokalyptische Bewegungen abgerufen werden. Häufiger noch tritt es zutage, wenn es um die Gestaltung eines gemeinsamen sozialen Raumes, eines Landes, einer Gesellschaft, eines Staates geht. Der Buddhismus hat in Indien nicht überlebt und die beständige Feindschaft zwischen Hinduismus und Buddhismus, die sich immer wieder auch in Ausbrüchen von Gewalt manifestierte, hatte daran erheblichen Anteil. Umgekehrt waren und sind im von der buddhistisch-singhalesischen Mehrheit dominierten Sri Lanka die hinduistischen Tamilen bedroht. Die singhalesischen Buddhisten sehen sich wiederum selbst als bedrohte Minderheit, weil sie die srilankischen Tamilen als eine Einheit mit den indischen Tamilen betrachten. Zwar ist dieser Konflikt, der 2009 einen tragischen Höhepunkt erreichte, nicht primär ein Religionskonflikt, doch ist die lange Geschichte hinduistisch-buddhistischer Feindschaft eindeutig ein relevanter Faktor. Durch eine Verfassungsänderung von 1972 wurde der Buddhismus quasi zur Staatsreligion erhoben. In Artikel 9 heißt es, dass die »Republik Sri Lanka dem Buddhismus den Vorrang geben soll« und dass es die besondere »Pflicht des Staates ist, die buddhistische Gemeinschaft zu schützen und zu fördern«. Aus tamilischer Sicht ist damit eine Ungleichbehandlung der Religionen und somit auch ihrer eigenen ethnischen Gruppe grundgelegt.⁴¹

6 Das Konfliktpotential wechselseitiger religiöser Superioritätsansprüche

An diese Beobachtungen lassen sich nun abschließend noch einige grundsätzliche Überlegungen anfügen. Seit Samuel Huntingtons *Kampf der Kulturen* (engl. Erstauflage 1996) und insbesondere seit dem 11. September 2001 gibt es eine Flut von Büchern über religiöse Spannungen und religiöse Gewalt.⁴² Eine der, wie ich meine, präzisesten Analysen stammt noch aus der Zeit von vor 9/11 und vor Huntington. Es handelt sich dabei um die Ergebnisse einer multireligiös besetzten Arbeitsgruppe, die bereits 1994 vorgelegt wurden.⁴³ Sumner B. Twiss, der Leiter dieser Arbeitsgruppe, fasst ihre Resultate folgendermaßen zusammen: »Religionen vermitteln Individuen ebenso wie Gruppen ein Gefühl von Identität, einen Platz im Universum, und sie orientieren sich dabei am Begriff einer besonderen, in einem bestimmten Sinn als absolut vorgestellten Wirklichkeit, Wahrheit oder Autorität. Dadurch fördern die Religionen das Gefühl einer Gruppenzugehörigkeit. Dieses Gefühl motiviert ein Verhalten, das für die persönliche und soziale Integration wichtig ist (beispielsweise Zusammenarbeit, Teilhaben und Teilhaben-Lassen, wechselseitige Achtung, Altruismus). Es motiviert aber gleichzeitig auch ein Verhalten, das Grenzen zieht zwischen der ›in-group‹, dem ›wir‹, als jenen, die die Wahrheit besitzen, die wissen was gut ist und richtig leben, und der ›out-group‹, den ›sie‹, auf die all diese Eigenschaften nicht zutreffen oder zumindest nicht völlig. Wenn man nun zu diesem Empfinden von unterschiedlicher Gruppenzugehörigkeit und Überlegenheit die Tatsache hinzunimmt, dass das von vielen Religionen vermittelte Gefühl für einen Platz im Universum auch mit ganz konkreten territorialen

Besitzansprüchen verknüpft ist, also mit dem Anspruch auf ein bestimmtes Gebiet oder Land, von dem sie meinen, es sollte gemäß ihrer jeweiligen Weltanschauung gestaltet werden, dann resultiert daraus ein erhebliches Gewalt-Potential im Hinblick auf jede ›out-group‹, die die Weltanschauung, Gebietsansprüche, Wertvorstellungen und Lebensweisen der ›in-group‹ in Frage stellt.«⁴⁴

Diese Analyse betont zu Recht den engen Zusammenhang zwischen dem Gewaltpotential und religiösen Überlegenheitsansprüchen.⁴⁵ Die »in-group« – so Twiss – grenzt sich dadurch von der ›out-group« ab, dass sie sich selbst als *die* Gruppe versteht, die die Wahrheit besitzt, das Gute kennt und richtig lebt, während all dies auf die religiös anderen nicht oder zumindest nicht in diesem Ausmaß zutrifft. Verschärft wird dies dann dadurch, dass es im religiösen Umfeld um das Wahre, Gute und Richtige im Hinblick auf eine als absolut bzw. letztgültig betrachtete Wirklichkeit geht.

Dieses Konflikt- und Gewaltpotential ist unabhängig davon vorhanden, ob damit bestimmte Land- oder Gebietsansprüche verbunden sind. Doch ist der von Twiss geleiteten Arbeitsgruppe völlig darin zuzustimmen, dass konkrete Gebietsansprüche das Konfliktpotential weiter verschärfen und deutlich hervortreten lassen. Das Potential aber liegt unabhängig von der Landfrage vor. Im Zusammenhang mit einem religiösen Konflikt symbolisiert und manifestiert der Anspruch auf ein bestimmtes Stück Land bzw. der Anspruch auf seine politische Gestaltung in gewisser Weise den dahinter stehenden *spirituellen Gebietsanspruch*, den Anspruch auf das Gebiet der religiös relevanten Wahrheit.

In diesem Zusammenhang ist es erforderlich, noch kurz auf Jan Assmann einzugehen: Auch nach Assmann liegt an der Wurzel des religiösen Gewaltpotentials »die Unterscheidung zwischen wahr und unwahr in der Religion.«⁴⁶ Er sieht diese Unterscheidung jedoch als etwas an, das kausal mit dem Monotheismus verknüpft ist. Daher bezeichnet Assmann sie als die »mosaische Unterscheidung«. Demgegenüber, so Assmann, existierte diese »Unterscheidung [...] ganz einfach nicht in der Welt der polytheistischen Religionen.«⁴⁷ Der Monotheismus hingegen formiert sich laut Assmann wesentlich als »Gegenreligion«, als ein Antagonismus zu allen anderen Religionen, die ihm nur noch als »Heidentum« gelten und blockiert hierdurch jede Möglichkeit, »die verschiedenen Kulturen einander transparent und kompatibel« zu machen.⁴⁸ Assmann greift damit ein Argument auf, das

44 Sumner B. TWISS, Religion and Human Rights: A Comparative Perspective, in: DERS./Bruce GRELLÉ (Hg.), *Explorations in Global Ethics*, Boulder 1998, 155–175, 156 (meine Übersetzung).

45 Zum Zusammenhang zwischen exklusivistischen Ansprüchen, Identität und religiösem Konfliktpotential siehe auch Hendrik VROOM, *The Nature and Origins of Religious Conflicts*, in: J. GORT/H. JANSEN/H. VROOM (Hg.), *Religion, Conflict and Reconciliation. Multifaith Ideals and Realities*, Amsterdam 2002, 24–34.

46 Jan ASSMANN, *Moses der Ägypter*, Frankfurt a. M. 2000, 17.

47 Ebd., 20.

48 Ebd.

49 David HUME, *Die Naturgeschichte der Religion* (1757), Hamburg 2000, 38.

50 Ebd., 37. In seinem späteren Buch *Die mosaische Unterscheidung* (München/Wien 2003) geht Assmann explizit auf das religionskritische Argument David Humes ein. Sein Urteil, dass er sich jedoch »eher nicht« in diesen »ausgefahrenen Bahnen [...] bewegen wollte« (S. 26), ist allerdings aufgrund der starken inhaltlichen Nähe zu Hume nicht nachvollziehbar.

51 Dass auch der Buddhismus ein nicht geringes Gewaltpotential besitzt, das sich in Vergangenheit und Gegenwart immer wieder manifestiert hat, wird zwar nach wie vor weitgehend ignoriert, ist inzwischen jedoch in mehreren religionswissenschaftlichen Studien gut belegt und analysiert worden. Vgl. hierzu: L. SCHMIT-HAUSEN, Buddhismus und Glaubenskriege, in: P. HERRMANN (Hg.), *Glaubenskriege in Vergangenheit und*

Gegenwart, Hamburg 1996, 63–92; P. SCHMIDT-LEUKEL, War and Peace in Buddhism, in: DERS. (Hg.), *War and Peace in World Religions*, London 2004, 33–56; M. ZIMMERMANN (Hg.), *Buddhism and Violence*, Lumbini 2006; M. JERRYSON/M. JUERGENSEN-MEYER (Hg.), *Buddhist Warfare*, Oxford 2010; *Buddhismus und Gewalt*. Themenheft der Zeitschrift für Religionswissenschaft 11 03/2 (2003). Zu spezifischen buddhistischen Traditionen und aktuellen Konflikten vgl. B. VICTORIA, *Zen, Nationalismus und Krieg*. Eine unheimliche Allianz, Berlin 1999; T. J. BARTHOLOMEUSZ, *In Defense of Dharma*. Just-war ideology in Buddhist Sri Lanka, London/New York 2002; M. K. JERRYSON, *Buddhist Fury*. Religion and Violence in Southern Thailand, Oxford 2011.

sich bereits 250 Jahre vorher bei David Hume findet. In seiner *Naturgeschichte der Religion* stellt Hume die »Intoleranz aller Religionen, die die Einheit Gottes behauptet haben« der Toleranz und Verträglichkeit des Polytheismus gegenüber.⁴⁹ »Indem«, so Hume, »ein einziger Gegenstand der Verehrung anerkannt wird, wird die Anbetung anderer Gottheiten für absurd und gottlos gehalten.« Und so »geraten die verschiedenen Sekten natürlicherweise in Feindschaft ...«.⁵⁰

Meines Erachtens haben David Hume und Jan Assmann mit ihrer Auffassung nur zum Teil Recht. Wie ich zu zeigen versuchte, hat das religiöse Gewaltpotential zwar durchaus etwas mit der Unterscheidung von wahr und unwahr zu tun, bzw. näherhin damit, dass der eigenen Religion der volle oder doch überlegene Wahrheitsbesitz zugesprochen wird, den anderen hingegen eine religiös relevante Wahrheit abgesprochen oder bestenfalls in Fragmenten zuerkannt wird. Doch diese Unterscheidung ist weder notwendig noch exklusiv mit dem Monotheismus verknüpft. Sie gilt, wie gezeigt, auch in Buddhismus⁵¹ und Hinduismus – zwei Religionen, die vermutlich von Assmann nicht gerade als klassische Monotheismen betrachtet werden dürften. Möglicherweise ist es ja ein typisch monotheistisches Vorurteil, dass allein der eine Gott etwas sei, wofür es sich aus religiöser Haltung heraus zu kämpfen lohne.

Zusammenfassung

Anhand einer kurzen vergleichenden Analyse der miteinander verwobenen, doch zutiefst entgegengesetzten Bilder des »Kalkin«, einer gewalttätigen apokalyptischen Figur im viṣṇuitischen Hinduismus, tantrischen Buddhismus und tibetischen Islam werden diese »Kalkins« als eschatologische Repräsentationen interreligiöser Konflikt-Mechanismen (Verleumdung, Bedrohung, Verteidigung) gedeutet, die letztlich in Supersessionismus und wechselseitigen Überlegenheitsansprüchen wurzeln.

Abstract

On the basis of a brief comparative analysis of the intertwined, yet deeply opposing images of »Kalkin«, a violent apocalyptic figure in Vaishnava Hinduism, Tantric Buddhism and Tibetan Islam, these »Kalkins« are interpreted as eschatological representations of inter-religious conflict mechanisms (defamation, threat and defense) which are ultimately rooted in supersessionism and mutual superiority claims.

Sumario

Partiendo de un análisis comparativo de las concepciones contradictorias y a la vez entrelazadas mutuamente del »Kalkin«, una gran figura apocalíptica en el Hinduismo visnúico, en el Budismo tántrico y en el Islam tibetano, el artículo interpreta estos »Kalkins« como representación escatológica de mecanismos interreligiosos de conflicto (calumnia, amenaza, defensa), que finalmente se basan en el supresionismo y en pretensiones recíprocas de superioridad.

Black Slaves and Messianic Dreams in Las Casas's Plans for an Abundant Indies

by Andrew Wilson

Bartolomé de Las Casas, the great »Defender of the Indians«, font of liberation theology, also stands at the genesis of the trans-Atlantic slave trade. In a series of *Memorials* to the Spanish crown, from 1516-1531, he repeatedly urged the importation of black slaves to the Indies.¹ His intent was sincere: to free the bodies of tyrannically enslaved Indians, and the souls of the Spanish sinners who illegally possessed them. A solution could not wait. Indians were dying *en masse* from disease, despair, and overwork. Settlers, frantic to replace their dead laborers, ventured further and further into untouched territory, abducting Indians and so disposing its inhabitants to distrust all Christians. The fate of the entire New World was at stake. A steady supply of alternative, legitimately secured workers would prevent the tiny Spanish population from further despoiling the land and assure that the Spanish Kings would become »one of the greatest – and perhaps most Christian and most peaceful – republics of the whole world«.² So amidst his long list of suggestions for the Spanish crown to »remedy« the Indies, he repeatedly recommended supplying »black or other« slaves to the Indian enterprise.

It's a shocking contrast, an unbearable contradiction, even: Black slaves for Indian freedom. And it has as a consequence borne a thousand commentaries, all asking for clarification at first »what?« then (with us) »How could he?« and finally perhaps, if the reflection bears fruit, »why?« We ourselves puzzle in full knowledge of what plantation slavery would become – the death of millions, the suffering and indignity of millions more, the long tail of racial and class segregation, democracy's quintessential foil: the foundational shame of the West. Of this Las Casas witnessed only a foretaste, and, late in life, repented before God for his youthful error. His regrets were so grave that he doubted

1 Bartolomé DE LAS CASAS, Memorial de Remedios para las Indias (1516); Memorial de Remedios para las Indias (1518); Carta al Consejo de Indias (1531), all found in *Obras Completas de Bartolomé de Las Casas* [hereafter OC] ed. PAULINO CASTAÑEDA DELGADO, vol. 13, *Cartas y Memorias*, Madrid 1995.

2 IDEM, *Historia de las Indias* [hereafter HI], ed. Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ/Miguel ÁNGEL MEDINA/Jesús ÁNGEL BARREDA, OC 3-5, Madrid 1994, 2192 [3.102]. The bracketed number refers to the original book and chapter number.

3 HI 3.129, OC 5.2324.

4 »For the common good of the Spaniards, that they all be upright.« HI 3.102, OC 2190-91.

5 Fernando ORTIZ, La Leyenda Negra contra Bartolomé de Las Casas, in: *Cuadernos Americanos* 65, no. 5 (Septiembre-October 1952), 146-147. Article reprinted in: 217, no. 2 (Marzo-Abril 1978), 84-116.

6 William ROBERTSON, *History of America*, 2nd ed., vol. 1, London 1778, 226.

7 Henri GRÉGOIRE, Apologie de Don Barthélémy de Las Casas, évêque de Chiapas (22 floréal, an VIII-12; May 1804 [sic: 1800]), in: *Œuvres de Don Barthélémy de Las Casas évêque de Chiapa, défenseur de la liberté des*

naturels de l'Amerique, précédés de sa vie, et accompagnés d'additions, de notes historiques, développements, etc. etc. avec portrait, ed. Juan Antonio LLORENTE, Paris 1822, 2:365-66.

8 HI, preface; OC 3:338.

9 See, among many others, Benjamin KEEN, The Black Legend Revisited: Assumptions and Realities, in: *The Hispanic American Historical Review* 49 (Nov. 1969), no. 4, 703-719.

10 For example, Gérard DUFOUR, *Juan Antonio Llorente en France (1813-1822): contribution à l'étude du libéralisme chrétien en France et en Espagne au début du XIXe siècle*, Genève 1982.

even God's forbearance: »he was not certain that the ignorance and good intention he had in this would excuse him before divine judgment.«³

There's little to suggest that without Las Casas's creative genius the slave economy would never have developed. Besides, he claims, the idea of supplying black slaves came at the request of the settlers themselves, who longed to return to the church's fold after the Dominicans began refusing confession to those holding Indians.⁴ Yet again a *confession* – this time of the Spanish settlers – stands at the center of the unfortunate episode. It's an important motif to note, *the* leitmotif, in fact, for it is at such odds to the debate, indeed the entire courtroom of historical and moral prosecution that will follow.

But the deed was done. From the late eighteenth century onward an ongoing stream of studies have accused the sixteenth century Dominican and sometime bishop of Chiapas with unpardonable blindness to what is otherwise the clear implication of his »humanism and inflexible criteria of justice and peace«⁵. Some go as far as charge the great Defender for setting to motion »the first [...] regular form [of] that commerce for slaves between Africa and America, which has since been carried on to such an amazing extent.«⁶ Yet even more have sought to exonerate the bishop from a charge they consider cheap and slanderous, often simply gainsaying: »The works of Las Casas, far from presenting any evidence against him, resound throughout with the laws of liberty.«⁷ The episode provokes such vitriol on the one hand, and such lionizing on the other, that there must be something much greater at stake here than the mere establishment of facts. The whole story uncovers a vast rift, not between inconsistent elements of Las Casas thought, but between our modern era's secular obsession with establishing a constitutionally assured universal humanity – and its attendant culture heroes – and a sixteenth century cleric's apocalyptic fixation on »the final and terrifying day of God's most proper and exacting judgement«⁸. Understanding how and why Las Casas thought black slaves were not only just, but necessary, as well as seeing how later generations have criticized or defended his actions, gives us a laboratory in which to study the use and abuse of this great historical figure, as well as a chance to identify the moral convergence of our vastly different worlds.

1 Las Casas in the Courtroom of the Enlightenment

Up until the late nineteenth century, Bartolomé de Las Casas was known mostly indirectly. Compared to his contemporary Martin Luther, Las Casas's writings were mostly unpublished, his actions untraced, and his infamy limited largely to Protestant Europe, whose propaganda machines had greatly profited from the Dominican's catalogue of Spanish barbarity overseas.⁹ But the events of that revolutionary era would soon vault Las Casas's name from obscure archives to the height of public awareness as he became the patron saint of ecclesiastically faithful, yet politically liberal revolutionaries. It was Las Casas's example, as much as any doctrine of »liberty«, that was so inspirational, for the cleric and bishop spent his career haranguing officials for their negligence and abuse. This was just the stuff for a Europe set on upending its unjust nobility and colonies intent on recovering control of their own destinies from distant, abusive tyrants. Las Casas's tale of Spanish cruelty against the Indians in his occasional writings and larger *Historias* became central for the consciousness of ecclesiastical revolutionaries. Within a discourse dominated by »liberty« and »natural rights«, Las Casas took a privileged place not only as an articulate proponent for just rebellion, but as an ecclesiastical hero, whose faithfulness to crown and pope were unquestioned, despite the radical overthrow of jurisdiction he sought to foment.¹⁰

Las Casas's earliest modern interpreters, however, were intent on discrediting yet one more thinker whose ties to religion corrupted his judgment. One Dutch *philosophe* Cornelius de Pauw made hay out of the churchman, »who in the ultimate peculiarity of which the human spirit is capable, wrote a great number of memorials to prove that the conquest of the Americas was an unjust atrocity, yet imagined at the same time to reduce the Africans into servitude, to make them labor in this unjustly conquered land – in which he himself consented to hold the wealthy bishopric of Chiapas.«¹¹ A goodly amount of anti-clericalism, if not atheism itself, seems to be central to this bitter reception. Yet we can hear de Pauw's acidity repeated by the great African-American abolitionist pamphleteer, David Walker, a Protestant, whose *Appeal to the Colored Citizens of the World* (1829) has lost any appreciation of Las Casas, *qua* freedom-fighter at all, knocking him as a »pretend preacher of the Gospel«, a »very notoriously avaricious Catholic priest« who »succeeded in his plans of oppression« when licenses to import blacks from Africa were awarded, so beginning »our wretchedness«, slavery in the Americas.¹² It's a reputation that's hard to shake. As recently as 2006, the mainstream *Encyclopedia of African-American Culture* mentions Las Casas as one of the creative geniuses behind the trans-Atlantic trade in human flesh.¹³

Armed with a – slightly – greater knowledge of his work, faithful churchmen realized quickly that, far from being a liability, Las Casas was potentially their greatest historical ally. He had to be defended from charges that threatened to discredit exhibit A of ecclesiastical rebellion.¹⁴ The first to offer a defense was the French revolutionary Abbé Henri Grégoire, who publicly defended Las Casas before the Académie Française on 22 floréal, year 8 of the republican calendar (that is, May 4, 1800 in the Gregorian calendar).¹⁵ This consul-approved bishop of Blois correctly assumed that Las Casas's sundry accusers had relied on incomplete secondary sources, in this case the *Historia general de los hechos de los Castellanos* by Antonio Herrera y Tordesillas. But Grégoire had not seen the supposedly corrective, as-yet unpublished *Historia de las Indias* by Las Casas himself, and based his rebuttal solely upon correspondence with a »savant mexicain« (likely Juan Servando de Teresa Mier Noriega y Guerra), who had given him word that he had »read the three volumes in folio, written in the bishop's own hand, without finding anything that inculpated him relative to blacks.«¹⁶

11 *Recherches philosophiques sur les Américains, ou, Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, Berlin 1768, 18.

12 Ed. Sean WILENTZ, New York 1995, 35.

13 Terry REY, Catholicism in the Americas, in: *Encyclopedia of African-American Culture*, 2nd ed., ed. Colin A. PALMER, Detroit 2006, 1:425.

14 Santa Arias claims that the black slavery was at the heart of earliest discussions of Las Casas, including the first modern edition of his works. See *Equal Rights and Individual Freedom: Enlightenment Intellectuals and the Lascasian Apology for Black African Slavery*, in: *Romance Quarterly* 55 (Fall 2008), no. 4, 279–291.

15 GRÉGOIRE, *Apologie de Don Barthélémy de Las Casas* (see note 7), 2:336–367.

16 *Ibid.*, 345.

17 *Ibid.*, 365–366.

18 See Jean-Daniel PIQUET, Controverses sur l'Apologie de Las Casas lue par l'abbé Grégoire, in: *Revue d'histoire et philosophie religieuses* 82 (2002), no. 3, 283–306.

19 José Servando MIER, Lettre écrite en 1806 par le Doctor Don Servando Mier, de Mexico, à M. Henri Grégoire, ancien évêque de Blois, à l'appui de l'apologie de don Barthélemy de Las Casas publiée par ce prélat, in: LLOR-ENTE, *Œuvres de Don Barthélemy de Las Casas* (see note 7), 2:395–96.

20 Antonio LLORENTE, Additions de M. Llorente aux mémoires de MM. Grégoire, Funes, et Mier, in: LLOR-ENTE, *Œuvres de Don Barthélemy de Las Casas* (see note 7), 2:440.

21 »Estudio preliminar« to Bartolomé de LAS CASAS, *Brevisima relación de la destrucción de Africa: Preludio de la destrucción de Indias, Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, ed. Isacio PÉREZ FERNANDEZ, Salamanca 1989, 33.

22 Coined by Fernando ORTIZ, La Leyenda Negra contra Bartolomé de Las Casas, in: *Cuadernos Americanos* 65 (Septiembre–Octubre 1952), no. 5, 146–147. Article reprinted in: 217 (Marzo–Abril 1978), no. 2, 84–116.

23 In addition to his »Estudio preliminar«, see also *Bartolomé de Las Casas, ¿Contra los negros? Revisión de una leyenda*, Madrid/México 1991 and *Bartolomé de Las Casas: De defensor de los Indios a defensor de los Negros*. Su intervención en los orígenes de la deportación de esclavos negros a América y su denuncia de la previa esclavización en Africa, Salamanca 1995.

24 LAS CASAS, *Brevisima relación de la destrucción de Africa* (see note 21).

25 PÉREZ FERNANDEZ, »Estudio preliminar« (see note 21), 124.

26 *Ibid.*, 125.

And in elision so typical of this apologetic literature, the Abbé continues: »The works of Las Casas, far from presenting any evidence against him, resound throughout with the laws of liberty. They judge him guilty of desiring well-being for all people, without distinguishing between color or nation; thus, the same principles he always professed, along with his unchanging conduct, refute the accusation which impartial persons can now judge.

Too few men have had the benefit of filling a life so long as his, or so bursting with favor toward his fellow creatures. Friends of religion, of morals, of liberty, and of letters, owe a tribute of respect to the memory of one who Eguiara called »the ornament of America«. For, though belonging to Spain by birth, he belongs to France by his ideals: he could be called rightly the ornament of two worlds.«¹⁷

But Juan Servando de Teresa Mier and the rest were wrong. Las Casas *did* advocate for black slavery, and his defenders had to admit as much eventually. Which also meant that Las Casas's reputation needed further rehabilitation. How could Las Casas, that champion of liberty, have had such a blind spot?¹⁸ Mier eventually came to the conclusion that, with regard to black slavery Las Casas was simply a man of an inferior epoch.¹⁹ Grégoire's – and Las Casas's – publisher, sometime Spanish exile Juan Antonio Llorente states this outright: »[Las Casas] never desired the enslavement of blacks, but the condition existed, and neither Las Casas nor anyone of his century found anything in it contrary to humanity, for the notion that was then held concerning blacks throughout Europe was completely different from what we think today, since our Divines have indeed become superior those of that era concerning the *ius gentium*.«²⁰

Others beg to differ, at least concerning the superiority of the Enlightenment. Las Casas latest bulldog, fellow Dominican Isacio Pérez Fernandez, has nothing but disdain for the decadent times when the legend of Las Casas, black slaver was born: »during the ascendancy of tight breeches..., coat-tails, frock-coats, lacy frills and cuffs, sundry snow-white wigs, tricorns, handkerchiefs tied to the little finger, bowing, one hand on the chest making with the other an ,S'; when perfume was invented to drown out the filth of the unbathed, the ritual of eating chocolate to fill the belly, of cropping the hair close so as to clear the emptiness of the head from I don't know what kind of cultural congestion. It was born in the full euphoria of the Enlightenment.«²¹ Pérez Fernandez has published no fewer than three book-length monographs as well as sundry articles piling witness upon witness opposing the mounting »black legend« against Las Casas,²² countering as slanderous the sundry charges of racism, profiteering, anthropological inconsistency, and single-minded dedication to the Indians alone (to the detriment of other races).²³

He mounts considerable evidence, especially against the anachronistic charge of racism, relying particularly upon Las Casas's *relación* of Spain's conquest of the Canary Islands. Pérez Fernandez has taken several chapters from Las Casa's *History of the Indies* and made them into stand-alone work, provocatively entitled *A Brief Description of the Destruction of Africa*.²⁴ Thus distinguished as a parallel to his brother's infamous pamphlet against Spanish crimes, he is able to proclaim »the openness of [Las Casas's] spirit to the defense of all those who suffer injustices, regardless of religion, race, or color«²⁵. Las Casas did not live long enough to witness the enslaving and trading done by the English, Dutch, French, Swedish, Danish, and Germans. But, insists Pérez Fernández, »had he lived through three more centuries, I am absolutely sure that he would have been denouncing them and crying out against such horrific activities.«²⁶

Be that as it may, the way Pérez Fernandez and others have chosen to tell the story reveals some things about Las Casas, but even more about how and why we ourselves read history. We are left with two imposing questions. One is much easier to answer: how could

Las Casas possibly imagine that bringing in black slaves was an improvement, a legitimate response to the pressures upon Indian life? The other is much more elusive, though more pressing, for it breaches our own process of hero-making (and un-making), of hagiography and historical apology: why do we care? For the matter of Las Casas and black slavery is not a mere establishment of fact. It is a test-case of our ongoing judgment of the past in the courtroom of the present – a gauzy chamber whose jury is constantly changing, whose judges keep updating the rule-book, and whose prosecution keeps altering the charges.

The diffuseness of the issue is made marvelously clear in a recent book by Daniel Castro, which treats a different historical stain upon Las Casas, though: the long shadow he cast into Spanish colonialism.²⁷ *Another Face of Empire* makes what is at first, for those who have read beyond the stock phrases, an otherwise unremarkable claim: Las Casas was and never ceased to be a colonist and a champion of Spanish hegemony in America. He qualified this, of course, with a great number of evangelical conditions, importantly conceding the legitimacy of armed resistance on the part of the Indians. But a colonist he remained. Castro's book goes even further, however, following the trajectory of Las Casas's colonizing plans forward, tracing specific proposals as they came to full fruition in the seventeenth and eighteenth centuries. The book was first written as a dissertation in the early nineties, at the height of anti-colonial fervor in America (and just as the worst of US meddling in Central America was coming to light), which might help explain Castro's palpably implicit verdict: Las Casas was the unrepentant architect of oppressive Western hegemony in the Americas.

The claim is at once perceptive and puerile – not because it is false, but because it both obvious and irrelevant. If Las Casas was so evil, why bother engaging him at all? In criticizing the much-lauded Dominican, Castro taps into a still unstaunched wound of anticlerical, anti-religious vitriol. His final insult is to prove that Las Casas was not only an imperialist, but, still worse, an ecclesiastical imperialist, whose evident good intentions only hide the ultimate decadent stroke of the West, infecting the rest of the world with the diseased structure of a greedy, divinely sanctioned hierarchy with we-know-who on top. The past, then, for Castro, is a decadent superstructure whose wizened, decrepit frame deserves to be smashed to bits by the hammer of historical truth. Castro's politics remain unstated, and his religion even more so, but it's quite clear that his present is a demanding, unforgiving court: our present darkness has at its origins a do-gooding ecclesiastical superiority, whitewashed over time with successive paeans to absent human rights. It can now be seen in its wretched nakedness by the mere observance of the stark and continuing inequality written into Latin America and the rest of the world that had the misfortune to fall under the power of the West's spell.

Just what the alternatives to this are, Castro doesn't spell out, but the fact that he provides us with a verdict: this is the most important thing. And it is an old catholic one at that: self-flagellating and penitent. Black slavery became a stain for Las Casas, too, and working out how he read the punishments and suffering that followed will invite us into the celestial

27 *Las Casas: Another Face of Empire*, Durham, NC 2006.

28 Found in: OC 13, *Cartas y Memoriales*, Madrid 1995.

29 LAS CASAS, Carta al Consejo de Indias (1531), in: OC 13, 76.

30 A dated but accessible portrait can be found in Marcel BATAILLON, The Clérigo Casas, Colonist and Colonial Reformer, in: *Bartolomé de Las Casas in History*, eds. Juan FRIEDE/Benjamin KEEN, DeKalb, IL 1971, 353-440.

31 LAS CASAS, Memorial de Remedios para las Indias (1516), in: OC 13, 38.

32 *Ibid.*, 27.

33 *Ibid.*, passim.

34 HI bk 3, ch. 128. See also Antonio BENÍTEZ-ROJO, Bartolomé de Las Casas: Entre el infierno y la ficción, in: *Modern Language Notes* 103 (March 1988), no. 2, 265.

35 The request is first mentioned in LAS CASAS, Memorial de Remedios para las Indias (1516), 36.

courtroom he himself imagines. From there, a place of confession and hoping for mercy, we can begin see larger, apocalyptic tragedy of the Indies, of which he was the chief witness.

And so we shall not focus primarily upon the texts where Las Casas proposed black slavery but on his later reflections. For this is the best place to appreciate Las Casas's own evaluation of events as an old man, preparing to meet his own last judgment before Christ's eternal throne. We need not go as far as his own Last Will and Testament, but to the much grander *Historia de las Indias*, which he amended and fiddled with well into the 1560s, constantly inserting new assessments of his youthful failures, and throwing himself upon the mercy of the God.

2 Saving the Blessed Indies

Las Casas spelled out his *remedios* for the Indies in a series of *memoriales* to the Spanish crown and Council from 1516 into the 1540s.²⁸ These letters are full of specific proposals to protect the Indians and better life (and profitability) for all in the Indies. But much more that the lives and souls of the Indians – or profits to the crown – were at stake. Las Casas locates the Indies as the sight of a cosmic battle. Would the newly discovered, as-yet uncorrupted world be ruled by Christ and his abundant life. Or would they be subject to the hellish yoke of the devil himself.²⁹

Las Casas was a ceaseless schemer, a bustling man of action intent on his plans and sure of his God-given vocation to protect the lives and souls of America's natives.³⁰ His ambition was exhausting, and from his very first embassy to Spain he began assembling a bricolage of ready-made solutions to »remedy« the ailing Indies. These *Memoriales* paint a dire picture of the young colonies and the land they occupy. Swift and decisive action is needed. As early as 1516, many Native peoples stood in danger of being »finished« as a race,³¹ and those distant and still alive are being »corrupted« against Christianity by cruel, gold-lusting, slave-raiding colonists.³²

Much has been made of Las Casas's full blown structural critique of *encomienda*, that system whereby colonists received allotments Indians to work their settlements. But Las Casas early *memoriales* take a pragmatic, ecological approach to managing the Indies' vicious *hidalgos*. *Contain* the settlers by providing them what they need, setting up coastal forts, which would keep the colonists from spreading their plague through illegal raids. Then *control* them by levying fines, offering various incentives, as well as using ecclesiastical discipline to hold them accountable to their evangelical and human duty: returning Indians to their family units, resting them from hard labor, and provide instruction in Christian doctrine.³³

It is under the »contain« rubric that Las Casas first introduced the idea of black slaves. A 1516 smallpox outbreak had decimated the natives of Española, driving the settlers' raids ever further in search of labor for their mines.³⁴ The practical Las Casas had no illusions that the settlers would sacrifice their hard-won plots for some priest's scruples. And so to keep their long, groping hands at bay, to keep the existing settlers where they could do little more damage, he encouraged the crown to license the importation of black (and white, we should not forget to mention) slaves.³⁵ Replacement labor – *not* tyrannically subjected Indians – would facilitate the release of natives from their bonds. But equally importantly it would prevent or at least slow down the settlers' rapacious raiding of other islands (and later the mainland) for workers to replace their weak and swiftly diminishing indigenous labor source.

Such containment was necessary to take full advantage of the enormous human and natural capital of the Indies for God's glory. The land, despite being only recently reached by Christians, was in very real danger of being irreversibly ruined. He writes to the Council of the Indies in 1531, »Your lordships have at your command six or seven thousand leagues – and many more – of coastline, not counting the immensity of the lands within.«³⁶ They're not just big; all of them are »great and wide and [having] almost immeasurable kingdoms neither seen nor believed«, each one »more filled with human peoples than the most populated corner of« Spain, with »the greater part and nearly all the lineage of humanity.«³⁷ The people »exceed the number of stars«³⁸. There are »millions«³⁹. No. Not just millions. It is an entire »New World«, home to a veritable »infinity« of people.⁴⁰ All this promise, yet even by 1518 he writes that the Indies »are all destroyed«⁴¹. »Two thousand leagues of coastline, the most populated in the world«, have been »depopulated and made a desert, all by violence and tyranny, with infinite other insults and evils«⁴².

Just as with the settlers, Las Casas did not appeal to the crown's benevolence or selflessness alone. Stop the »violence and tyranny« and, he assured them, the land will return to its natural abundance. A most striking feature of these memorials is the fantastic – if not fantastical – rates of return he consistently promises. Investment in sugar will yield »marvelous rents within three years«⁴³. Buy a few baubles to trade for gold and silver, and »With five-hundred ducats [5500 *castellanos*],⁴⁴ I am certain Your Highness will get back more than fifteen-thousand *castellanos*.«⁴⁵ There's no better place to start off with raising any number of products: silk, cañafistula, sugar, cloves, pepper, ginger.⁴⁶

These plans reveal his visions of Eden lost. The Indies are new-world technicolor to sepia Spain. They are positively bursting with life. Even the people (in their natural state, unimpeded by the Spanish, we are to presume) »multiply marvelously«⁴⁷. It's as if the Indies were a new and different kind of land itself, preternaturally disposed – down to its original inhabitants – to produce, reproduce, populate, abound. Establishing just labor practices is never a matter of merely doing the right thing. Justice in the land will restart the inter-

36 LAS CASAS, Carta al Consejo de Indias (1531), in: OC 13, 66.

37 Ibid., 68.

38 Ibid., 70. Compare with Abraham's covenant, Gen 15:5.

39 LAS CASAS, Carta al Consejo de Indias (1531), in: OC 13, 70.

40 Ibid., 76.

41 LAS CASAS, Memorial de Remedios para las Indias (1518), in: OC 13, 49.

42 LAS CASAS, Carta al Consejo de Indias (1531), in: OC 13, 77.

43 LAS CASAS, Memorial de Remedios para las Indias (1518), in: OC 13, 53.

44 Calculating relative values in early Spanish American currency is a confusing and often inexact. See Martin L. SEEGER, Media of Exchange in 16th Century New Spain and the Spanish Response, in: *The Americas* 35 (Oct. 1978), no. 2, 168-184.

45 LAS CASAS, Memorial de Remedios para las Indias (1518), in: OC 13, 57.

46 Ibid., 53.

47 LAS CASAS, Memorial de Remedios para las Indias (1516), in: OC 13, 25.

48 See Alain MILHOU, *Colomb et le messianisme hispanique*, trans. Mayi MILHOU-BINARD et revue par l'auteur (Espagne médiévale et modern 10), Montpellier 2007, 160-161.

49 Ibid. See also p. 43, and Memorial de Remedios para las Indias (1518), in: OC 13, 49-50.

50 LAS CASAS, Carta al Consejo de Indias (1531), in: OC 13, 77.

51 See HI, preface, in: OC 3, 338.

Also Eduardo FRADES GASPAS, *El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas* (Colección Santa Rosa de Lima 2), Caracas 1997, 91.

52 See Luis N. RIVERA-PAGÁN, A Prophetic Challenge to the Church: The Last Words of Bartolomé de las Casas, in: *Princeton Seminary Bulletin* 23 (2003), no. 2, 216-240.

53 FRADES GASPAS, *El uso de la Biblia* (see note 51), 454.

54 Book 3, chapters 102 and 129, in: OC 5, 2189-94; 2321-25.

55 This point is made a great length in the third »book« of Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de las Casas*, vol. 1, *Delegado de Cisneros para la reforma de las Indias*, 1516-1517, Seville 1953.

56 ALEXANDER VI, Inter Caetera (May 4, 1493), in: *European Treaties Bearing on the History of the United States and Its Dependencies*, ed. Frances GARDINER DAVENPORT/Charles Oscar PAULLIN, Clark, NJ 2004, 1, 71-78 [Reprint of 1902].

57 Ibid.

58 Bible translations, unless noted, are from the English Standard Version, Crossways 2001.

rupted Indian life-cycle, and the natural abundance of the land, now properly ruled, will cause the king's coffers to overflow with rents and tributes.

But such riches never appeared, and the corrupting scab of nasty men spread itself over the new world like a cancer, prematurely aging its young vitality and potential with the same vices that brought the old world to its knees before Turk and Protestant.⁴⁸ How could this possibly have happened? How could »the best and richest land of the earth«⁴⁹, instead of being completed in its blessing by the life-giving presence of Christ, have instead been turned into a »desert« by the chosen Christians of his Spanish nation.⁵⁰ This is Las Casas's question of questions, and it takes the whole of his *Historia* to tell the tragedy.⁵¹ But the black slave debacle, as he came to understand it, served as a microcosm of the destroyed moral ecosystem. The presence of an original sin – in this case the Spanish failing their evangelical task – corrupted and blinded the whole operation. Even the best and most well-intentioned of men, even Father Las Casas himself, did not escape the circle of corruption.

When we come to Las Casas's later relation of the events, his narrative defies both nay-sayer and champion. For they would reduce the man to a single principle, be it »racism«, »justice«, or »empire«, making a hero or a villain in their enlightened courtroom of democracy and equal rights. Las Casas himself fears the testimony of different witnesses, the verdict of another than these earthly judges, an other-worldly sentence.⁵² As the aging bishop reports the events leading up to the eventual importation of black slaves, his only hope is that God may have mercy on his soul – and on his nation. For the whole story is not of the violation of rights, nor of the lesser of evils, and certainly not about the necessary ravages of empires. For Las Casas, the whole thing went wrong because all parties involved had forgotten the one thing God had required of them: that they bring the Indians to knowledge of their savior, Jesus Christ.⁵³

This story of corruption and repentance we find in the last complete volume of his monumental *relación*, the *Historia de las Indias*.⁵⁴ Its form is positively biblical. Not generically biblical, it is specifically Deuteronomic, complete with covenants, promised lands, blessings, plagues, deserts, wilderness, curses, and death. Perhaps the most surprising thing for the occasional student of Las Casas is that the object of this charged theological vocabulary is not, in fact, the Indies or even the Indians themselves, but Spain – or perhaps more specifically the kingdoms of Castille and León. For it was with them (and not Ferdinand's thieving and usurping Aragonese court) that God had made his pact.⁵⁵ He had blessed them first by virtue of Columbus's successful voyage, and then with Alexander VI's donation to them all land discovered West of the meridian found 100 leagues west of the Azores or Cape Verde Islands.⁵⁶ As with Canaan, this was not a land of promise alone, for its largesse was to depend upon the execution of Spain's sole obligation, »to lead the peoples dwelling in those lands and countries to embrace the Christian religion«⁵⁷. Failure to uphold her end of the bargain, in Las Casas's covenantal logic, would forfeit Spain her claim, and render the donation void.

Deuteronomy 4:1 provides a serviceable summary of Las Casas's reading of his own nation's special arrangement with God: »And now, O [Spain], listen to the statutes and the rules that I am teaching you, and do them, that you may live, and go in and take possession of the land that the Lord, the God of your fathers, is giving you.«⁵⁸ Later on, Moses provides us the very image that Las Casas conjures of the potential for a blessed life in the Indies: »Blessed shall you be in the city, and blessed shall you be in the field. Blessed shall be the fruit of your womb and the fruit of your ground and the fruit of your cattle, the increase of your herds and the young of your flock ... The Lord will establish you as his holy people, as he promised you on oath, if you keep the commands of the Lord your God and walk in

his ways. Then all the peoples on earth will see that you are called by the name of the Lord, and they will fear you. The Lord will grant you abundant prosperity ... The Lord will open the heavens, the storehouse of his bounty.«⁵⁹

On the other hand, disobedience to the conditions of the donation of the Indies («the conversion and spiritual and temporal profit of [the Indians]»)«⁶⁰ will result in the withdrawal of God's blessing. Spain's breach has called down God's curse. The Indies have lost their powers of »generation«⁶¹. Las Casas again echoes Deuteronomy 28: »The fruit of your womb will be cursed, and the crops of your land, and the calves of your herds and the lambs of your flocks ... you will sow much seed in the field but you will harvest little ... You will plant vineyards and cultivate them but you will not drink the wine or gather the grapes ... You will have olive trees throughout your country but you will not use the oil ... All these curses will come upon you. They will pursue you and overtake you until you are destroyed, because you did not obey the Lord your God and observe the commands and decrees he gave you.«

His story has a Deuteronomic structure on the one hand. But it's also a Pauline parable. For Las Casas's slave narrative fits within what Eduardo Frades Gaspar calls the key if unspoken text for comprehending the vast swath of vice and folly that fill the numerous folios of the *History of the Indies*.⁶² It is the profile of God's passive curse that is so important for Las Casas's Thomistic synergism: God is being itself, and He need only remove His sustaining, life giving hand, and creation's life – let alone human wisdom – will fall apart into chaos. »Since they did not see fit to acknowledge God«, Paul writes in Romans 1:28, »God gave them up to a debased mind to do what ought not be done.« The failure – sprung from greedy short-sightedness – to profit (both financially and spiritually) from the Indian encounter was Spain's curse to be borne for its foundational disobedience. Nothing else could explain for Las Casas, how, after so many years of colonization, after so much true and helpful counsel, the Spanish crown could possibly have seen such potential wealth »consumed as if it were a puff of smoke or a bit of blowing chaff«⁶³. The immense and superabundant Indies should have been »the best and most fertile land on earth«⁶⁴, yet they have ended up nothing but a »desert«⁶⁵.

Late in his life, this is Las Casas's theodicy. It's not as if king and counsel didn't have fair warning of the abuses carried out »not for a single day, nor year, nor for ten, or twenty years, but for sixty years and more«, for »every day they knew through letters and personal testimony« from »many religious and persons of importance [...] and from [official] observers, and legal, authorized affidavits«.⁶⁶ Nor were they lacking in ideas for fixing it. As early as 1516, Las Casas, having been duly appointed »Protector of the Indians«, conceived broad plans to remedy the sundry ills inflicted upon his beloved islands – prophetic plans for the release of captives, healing of the sick, binding up of the broken hearted. Such evangelical concern would have reaped covenantal blessing, at least in the rhetoric of Las Casas's *remedios*. Care, concern, and love would lift the pall of »infernial death«⁶⁷ that has

59 Deuteronomy 28:9-12.

60 HI 3.102, in: OC 5.2192.

61 LAS CASAS, Memorial de Remedios (1518), in: OC 3, 52.

62 FRADES GASPAR, *El uso de la Biblia* (see note 51), 73-77.

63 HI 3.102, in: OC 5.2193.

64 LAS CASAS, Memorial de Remedios (1516), 43.

65 LAS CASAS, Carta al Consejo de Indias (1531), 77.

66 HI 3.102, in: OC 5.2193.

67 LAS CASAS, Carta al Consejo de Indias (1531), 72.

68 See VÍCTOR N. BAPTISTE, *Bartolomé de Las Casas and Thomas More's Utopia*. Connections and Similarities: A Translation and Study, Culver City, CA 1990.

69 All this in HI 3.102, in: OC 5.2191.

70 Ibid.

71 Ibid., 2192.

72 Ibid., 2191.

73 Ibid.

74 Ibid., 2193.

cursed the crown's investments, and return fruit from the Indies' good soil, »sometimes a hundred, sometimes sixty, sometimes thirty fold« (Mt 13:8), an abundant harvest of rents and tribute for his majesty, to be reaped from minimal capital investments. The details of Las Casas's plans have received attention elsewhere – most profitably in the striking parallels they bear to the contemporary *Utopia* of humanist Thomas More.⁶⁸ But much more important than any resemblance it may have had to the humanist's tract is the overwhelming preoccupation of Las Casas's early plans: the restoration of the Indies' natural and human abundance to pre-Colombian levels. Evangelism and sound profit are all of a piece for the early Las Casas. Greater knowledge of God, the font of being and source of all life, should have increased life and abundance.

But when presented with such a constellation of plans – amounting to a total colonial overhaul – we can easily imagine the faces of young King Charles's advisors glazing over before the starry-eyed cleric. The newly transplanted Flemish court had little interest in investing in intercontinental ventures. Their concern was to lift their well-bred liege – and their fortunes with him – to the heights of European politics. One item alone arrested their waning attention: licenses to import black slaves. Now here was an »investment« that would cost nothing but an act of sheer political will. How many? they immediately asked, dispatching memos to the house of contracts in Seville, swiftly receiving a round number response: four thousand. They were as quick to act as they were short-sighted, according to the elder Las Casas's report: »When the response came, not a single of the Spaniards – in order to gain favor – failed to pass on this recommendation to the governor of Brussels [Bressa] ... a Flemish nobleman ... of the first rank« to whom the king conceded the right to sell licenses for the import of black slaves, which »later the Genoese bought [the licenses] themselves for twenty-five thousand ducats« with eight years monopoly rights on the trade.⁶⁹

Las Casas was floored. Licenses for money? He had »agreed that the licenses would be given free and clear.«⁷⁰ And so he blew his short supply of political capital to manage an audience with the young king to argue his case. »It would be better to have simply given the governor of Bressa twenty-five thousand ducats, and given the licenses away for free; then the land would be healed, augmented, and greatly improved, the Indians going free, and the Spanish back within the limits of ecclesiastical discipline, their souls saved – to say nothing of the temporal benefit that would accrue to the king had he put but a very little to properly handling Indian affairs. But as the king then had little money, and was unable to devote himself to understanding, he profited nothing.«⁷¹

Waste, here broadly conceived, is a moral judgment, stemming from lack of »understanding«. What should have gone to Spain, for the benefit of the Indians, was simply taxed back upon the crown: »The Genoese later sold the licenses and the blacks to [the Spanish] for many *castellanos* or ducats, such that it was believed that they earned more than two-hundred and eighty, even three-hundred thousand ducats in [the deal] – all taken from [the Spanish].«⁷² Worst of all, »not a single fruit of it came to the Indians...for in the end they remained in their captivity until there were none left to kill.«⁷³

And so in the matter of black slaves, as more generally the hopes of »remedying« the Indies, the Spanish, by their »distinguished and iniquitous wickedness« have ignored the words of the prophet: »I pleaded to God that in truth they might gather the benefit and harvests from the royal estates, but they didn't even attempt to except in voice and words. And since they took no care for his honor, nor for proclamation of his law, nor for the health of souls [of both Indians and Spaniards], God permitted that they be blinded, so they would discover neither the form nor substance of good governance that they were obligated to establish in these Indies, nor hit upon in the matter anything suitable to it.«⁷⁴

3 Las Casas, Crusade, and Black Slavery

The moral plague here manifest as blindness to »the form [and] substance of good governance« spread far beyond its vicious source. The Indian problem was so great, so acute, so pressing, that in his industriousness the great humanitarian himself was »blinded« to the massive ethical debacle of replacing illegitimate Indians with illegitimate blacks. The urgency of his apostolate was too pressing a matter to shelve simply to assure a difficult to establish historical possibility. Thus were his later thoughts, anyway, found as marginal notes in the original manuscript: »he later discovered the captivity of the blacks to be as unjust as that of the Indians.«⁷⁵

In truth, despite later critics crying »foul«, incensed at a sixteenth-century man's lack of Enlightenment-era political anthropology, the younger Las Casas had no reason to object to the importation of black slaves. Despite Isabel's manumission of the Indians in 1502, and increasing regulation of the institution in Europe, general abolition simply did not exist as a movement, much less an individual preoccupation.⁷⁶ But neither did slavery then exist on such a scale – neither in Europe, nor in its nascent global networks – in any degree comparable to its 18th and 19th century apogees, during the height of plantation agriculture and the triangle trade. Scholarly consensus is that sixteenth century slavery was small scale, and largely urban – more a heightened degree of servanthood than the cog-in-the-machine it would later become.⁷⁷

Nor is there any evidence that Las Casas had any ideologically racial basis for specifying »black« slaves. Punishment was indeed the active justification, but the notion of Africans deserving the punishment inherited from Ham would not arise until the early seventeenth century.⁷⁸ He evidently shared a common conviction that »blacks« were strong and durable workers, able to withstand the elusive weakness that so afflicted the Indians.⁷⁹ But these are practical matters, having nothing to do with their »legitimacy« or not. If there's anything to distinguish Las Casas's words on the matter from the assumptions of his critics, it's that he doesn't really bother to explain it at all!

The best evidence we have comes from one line in the aforementioned marginal note: »Las Casas supposed they were justly captured.«⁸⁰ and a few chapters on, where he claims to have recommended black slaves, »not realizing the injustice with which the Portuguese took them and made them slaves.«⁸¹ His assumption is that there is a form of just capture and just enslavement. But Las Casas's marginal note implying a just slavery makes reference

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ See PIQUET, *Controversies sur l'Apologie de Las Casas lue par l'abbé Grégoire* (see note 18), 294.

⁷⁷ See Robin BLACKBURN, *The American crucible. Slavery, Emancipation and Human Rights*, New York/London 2011. Also for Europe, Nelson H. MINNICH, *The Catholic Church and the Pastoral Care of Black Africans in Renaissance Italy*, in: *Black Africans in Renaissance Europe*, eds. T. F. EARLE/K. J. P. LOWE, Cambridge/New York 2005, 280-300.

⁷⁸ Alphonse QUENUM, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XVe au XIXe siècle*, Th. Doct., Université Strasbourg; Faculté théologie Catholique, 1991, 28, 32. See also David WHITFORD, *The Curse of Ham in the Early Modern Era. The Bible and the Justifications for Slavery* (St. Andrews Studies in Reformation History), London 2009.

⁷⁹ See, for example, HI 3.129, in: OC 5.2324-25.

⁸⁰ HI 3.102, in: OC 5.2191.

⁸¹ HI 3.129, in: OC 5.2324.

⁸² QUENUM, *Les Églises chrétiennes* (see note 78), 40-50.

⁸³ See Charles-Martiale DE WITTE, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle*, in: *Revue de Science Missionnaire* 48, (1953),

nos. 3-4, 683-718; 49 (1954), nos. 2-3, 438-61; 51, no. 1 (1956), 413-53, 809-836; 53, no. 1 (1958) 5-46, 443-71; and *Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVIe siècle*, in: *Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft/Nouvelle Revue de science missionnaire* 40 (1984) 1-25, 93-125, 194-205; 41 (1985) 41-68, 118-37, 173-87, 271-87 [Reprinted in *Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft/Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire* 31, Immensee 1986]. Taken as a piece, the papal bulls are a powerful testimony that the religious legitimization for exploration and conquest was driven by the panic to keep various Muslims at bay.

not to any proto-genetic rhetoric but to the dominant slave discourse of the early sixteenth century: crusading war. For it was the ongoing conflicts with various Muslims that produced, by any canonical measure of the day, legitimate slaves.⁸² There's good evidence, in fact, that the nascent Portuguese African trade got its religious imprimatur as a crusade, its revenues meant to finance Christendom's various Mediterranean skirmishes and protection-funds.⁸³ The fact that many slaves were bought from Arabic-speaking Muslim traders helped confuse the matter, such that – although the Portuguese on the ground knew perfectly well that the Africans they bought were as pagan as the ancient Scythians – in the popular imagination their servitude remained associated less with their skin color than with their Islam. As late as 1539, a letter from one trader, Goes, to humanist Paul Jovius reports »that Africans deserved to be treated as beasts, for they spoke Arabic and were circumcised.«⁸⁴

It's not surprising, then, that Las Casas's logic would be chiefly formed by the Crusades. His ceaselessly cited debate with the humanist Juan Ginés Sepúlveda, who claimed that Indians deserved a benevolent domination based on their evident inferiority, demonstrates this in spades.⁸⁵ Las Casas's edited manuscript was not published until the second half of the twentieth century, as *Defense of the Indians*⁸⁶ (*Apologia* in Latin), and is now famous for its tireless refutation of Sepúlveda, the culturally sophisticated racial bigot.⁸⁷ But a simple page count reveals a Las Casas arguing less against racism than the implication that the Indians, because of their religious difference and initial resistance to the Christian faith, deserved to be subjected to a Christian prince.⁸⁸ Spain's ongoing crusade against the »Moor, Turk, and Saracen« (and, in slightly different fashion, the Jew) is the immediate background to this treatise.⁸⁹ And its main point, so obvious it's been largely left unstated, is that it is unjust to treat the Indians like these other, Old World infidels.

The best guess as to why Las Casas eventually changed his mind about the blacks – finally »realizing the injustice with which the Portuguese took them and made them slaves« – comes from his having eventually read mid-fifteenth century Portuguese *relaciones* from Africa. What these reports clarify beyond a shadow of a doubt is that the Africans captured had no necessary connection with Islam and no more hostile objection to the Christian religion than their American indigenous counterparts.⁹⁰ After he did the research, Las Casas was able confidently to claim that »this was not an appropriate remedy, which advised that blacks be brought in order to free the Indians.«⁹¹ Now fully informed, »he would not advise [black slavery] for anything in the world, for [from that point] he always thought them taken unjustly and made slaves tyrannically – for the same reason as for the Indians.«⁹²

84 DE PAUW, *Récherches Philosophiques* (see note 11), 19.

85 The current critical edition, with a Spanish parallel translation is Bartolomé de LAS CASAS, *Apologia*, ed. Ángel LOSADA, in: OC 9 (1988).

86 *Defense of the Indians*, trans. & ed. Stafford POOLE, DeKalb 1974. This English translation of the original manuscript (Bibliothèque nationale, Paris, Nouveau fonds Latins, 12926) was published before either a transcript or the Latin original were put into print in their entirety.

87 George M. FREDERICKSON, *Racism. A Short History*, Princeton, NJ 2002, 36-37, takes this as Las Casas's main message.

88 Only 18 of his *Defense's* 236 double-sided folios deal directly with the question of what kind of »barbarians« the Indians are (or are not). The remaining 218 folios clarify the church's teaching on the Christian's proper exercise of coercive power among non-Christian nations, a legal corpus developed in response to Iberia's *reconquista*.

89 See Andrew WILSON, *Willing Assent and Forceful Jurisdiction in Bartolomé de Las Casas: a Provocation toward the Territorial Problem of Interreligious Human Rights Practice*, in: *Eutopias* 1 (forthcoming).

90 Pérez Fernández mentions those of Zurara, Resende, Castanheda, and Barros. Bartolomé de Las Casas *¿Contra los negros?* (see note 23), 206.

91 HI 3.129, in: OC 5.2324.

92 HI 3.102, in: OC 5.2191.

4 The global reach of Spain's sin

The punishment, however, had already begun. Failing to uphold their end of the bargain («they took no care for [God's] honor, nor for proclamation of His law, nor for the health of souls»), the Spanish had evaded »the final end to which all their works and orders, laws and mandates and decisions« should have been directed, »not having held for black and white ... the conversion and spiritual and temporal profit of [the Indians].«⁹³ Instead, the King's council has abused their mandate against all divine law toward »the acquisition of property for the king and for themselves, or for their relatives and friends.«⁹⁴

And so it comes as no surprise that when Las Casas's memory turns to the events surrounding black slavery, they unfold for him as a series of plagues: of ants, slave revolts, and dog attacks. These truly biblical castigations have been perceptively analyzed by Antonio Benítez-Rojo, whose quest to uncover the foundational absence of the plantation in Caribbean literature has led him to Las Casas.⁹⁵ But in what is otherwise an astute treatment, Benítez-Rojo reads a later racial consciousness into the late medieval friar, who we find subconsciously mixing dates and events to cover up his own uncomfortable culpability in the black slave affair. Las Casas's subconscious aside, the larger narrative the friar worked with was a biblical arc of disobedience, hardness of heart, and finally destruction itself for breach of contract. The Deuteronomic judgment is lost in the literary scholar's deconstruction of events. Perhaps it's too obvious.

There is something, nevertheless, to Benítez-Rojo's reading – something eerily prescient. But far from inculcating Las Casas for racial sins, the later bishop's reflections demonstrate an uncanny discomfort at what will become, though only eventually, the economic machine of Ibero-America: black slaves and sugar plantations, and the far-reaching slave trade that they drove. The young Defender's plans outline an ordered, gradual, and sustainable settling of the Indies. He was keen on quickly supplanting the frantic boom-economy driven by gold fever and its now-or never exploitation with a settled, agrarian society. It's somewhat muddling, for us, that black slaves got mentioned at all. For their damning presence obscures how simple, really, was Las Casas's medieval model for economic development. His grand vision is obviously monastic feudalism at its best, where willing servant and benevolent Lord support each other with mutual exchange of gifts.⁹⁶

We today, having witnessed the perfect storm of black slavery and plantation agriculture, may fault Las Casas's naïveté, but not his pedigree. Such a system, in various forms, had been in place in the Mediterranean world as far back as Romans and their *latifundia*, a notion most recently appropriated for the reoccupation of land progressively won back from Iberia's Moors during the *reconquista*. Despite Las Casas's accumulated revolutionary patina, despite his battles against this adapted practice as *encomienda*, his problem in this case was not with the arrangement itself. It was that it was unjustly applied to the Indians, who had been given no opportunity to accept Christianity voluntarily.⁹⁷ The gifts, therefore, were never reciprocal. Most glaringly of all, the Spanish had failed to turn over their most

93 HI 3:102, in: OC 5:2192.

94 Ibid., 2192-93.

95 Bartolomé de Las Casas: Entre el infierno y la ficción, in: *Modern Language Notes* 103 (March 1988), no. 2, 259-288.

96 Four centuries later, when slavery came under attack by economists and reformers, white elites continued support slavery as embodying the feu-

dal spirit. See Peter GROENWEGEN, Thomas Carlyle, »The Dismal Science«, and the Contemporary Political Economy of Slavery, in: *History of Economics Review* 34 (Summer 2001) 74-94.

97 See Las Casas's treatise on the subject: *The Only Way*, ed. Helen RAND PARISH, trans. Francis P. SULLIVAN, S. J., New York 1992.

98 LAS CASAS, Memorial de Remedios (1516), 36.

99 The following is all found in HI 3:129, in: OC 5:2322-24.

100 LAS CASAS, Memorial de Remedios (1516), 36.

101 Resuming the narrative of HI 3:129, in: OC 5:2322-24.

precious treasure, the salvation that comes from knowledge of the true God through His Son Jesus. With such a breach, failure and curses were all the Spanish deserved. And so in good Deuteronomic fashion, they were visited by a series of plagues, which specifically attack the ecological and animal abundance which otherwise would have made the Indies the most productive and populated land on earth. Sugar, sweetness itself, pure biological energy, should have been tonic for the ailing Indies. Instead it became, in a diabolical transubstantiation, the agent of death for the blacks and the vector for the first great global cancer, spreading Spanish iniquity around the globe.

In his original plans, Las Casas had no intention of intimately linking black slaves and the sugar economy – constructing mills was simply one way among many they could help.⁹⁸ It's a distinction he takes pains to narrate, describing in the development of sugar exportations in a degree of detail only an insider could provide.⁹⁹ »The residents of [Española]«, he reports, »entered into another venture, which was to seek a way to produce sugar«, from »that sweet cane« that »this land produced in great abundance«. The technological background is given an aficionado's loving treatment: »Now in 1506 or 7 a resident of La Vega named Aguilón was the first who made sugar ... in the Indies.« La Vega managed this »with certain wooden equipment with which he pressed the cane juice.« But even though »it was still real and nearly good sugar«, it wasn't refined enough to manage the return trip to Europe without spoiling. Ten years later, though, »around the year 1516, a certain resident of Santo Domingo« named Velloso, »an educated man and a surgeon« came up with »more effective equipment« for pressing and refining the juice. Velloso »produced better and whiter sugar« that could then be pressed into stable, easily transportable cakes (*alfeñique*). Of this demonstration Las Casas claims he was an eyewitness.

Now in and of itself, this should have been a positive development. It was the mercantile breakthrough needed to jumpstart Las Casas's envisioned transition from treasure boom to settled life – an economy where Indians would have their freedom and a good living. »The Jeronymite friars«, then regents of Española, »seeing how profitable it would be ... ordered – along with the *Audencia* and the king's officials – that five hundred pesos of gold be lent from the royal treasury to any resident who should set himself to construct a refinery, big or small, to make sugar.« With the king's capital stimulus package, »some of the residents volunteered to construct *trapiches*, which mill the cane with horses«, and others »put themselves to constructing water powered devices that could mill more cane and extract more sugar than three *trapiches* together.« Perhaps this is precisely what Las Casas had in mind when, in 1516, he requested investment in sugar.¹⁰⁰ The fascination with the technology is clearly exciting for the former *ecomendero*. But to the older prophet, these new-fangled »devices« (*ingenios*) don't bode well. The coincidence of this technological advance with Indian death and slave imports had ill effects that went well beyond what Las Casas had imagined in his Indian experiment. Actual humans were about to be inserted, mere cogs in an increasingly diabolical machine of wealth production.

Sugar started out as a small industry, Las Casas again takes pains to report, a little in Valencia, perhaps »six or seven mills in the Canary Islands«.¹⁰¹ But the Crown's seed money made the Caribbean sugar's true home, because it happened to coincide with the introduction of black slaves. Las Casas's own efforts had nothing to do with this, he objects, claiming that his advocacy came »before the [refineries] were invented« and these only so that »some of the settlers« who had profited »by the sweat and blood of the Indians... might let free the Indians they possessed«. That black slaves would be co-opted to labor in new enterprises, and not to replace the Indians who were perishing, Las Casas's did not foresee. Just as he did not foresee the short-sighted insider dealings of the king's advisors, which

saw a slave-trading monopoly sold to the Genoese for a 25,000-ducat mess of pottage. »By such means, what the cleric Las Casas had achieved so that the Spaniards would be aided [by the black slaves] in being sustained in the land, in order that they would free the Indians, became a commodity to be sold to merchants.« Which was »no small obstruction to the well-being and freedom of the Indians«.

With the Indians still dying, their plight ignored, calamity followed calamity. Sugar became the instrument of torture for the blacks now caught in its sticky web of moral corruption. When Las Casas made his recommendations, »there were on the island maybe ten or twelve blacks, property of the king, who had been brought to construct the fort above and along the mouth of the river.« But »after this license was given and expired, many other [licenses] always followed, so that more than thirty thousand blacks have been brought to the Island; and to the whole Indies more than one hundred thousand, I believe.« Numbers are always important for Las Casas and here are charged with significance. To claim one hundred thousand for the Indies is on the one hand to dwarf the Spanish population; on the other, it is also meant to contrast with the ever-diminishing Indians, who had been nearly completely supplanted on Española by blacks, but whose pre-Colombian population dwarfed these imports by an order of magnitude and more.¹⁰² The figures are also a measure of corruption, of all the wasted royal income, and further an indication of the magnitude of rejuvenated suffering and moral turpitude this stain will now spread around the entire globe.

Black slaves, now revealed to Las Casas as illegitimately captured and owned, heaped a new guilt upon the whole Indies. The blindness of king and Council extended their sin to ends of their enterprising influence: »As the [number of mills] increased daily, [so did] the need to place blacks in them. For every one of the water mills required at least eighty, and the *trapiches* thirty to forty. And, consequently, the earnings from the king's taxes [increased daily]. From here it followed that, as the Portuguese had for many years taken charge of robbing Guinea and making slaves of the blacks in an intolerably unjust manner, seeing that we were buying [slaves] eagerly, hurried and still hurry [more] every day to rob and capture from Guinea by as many evil and iniquitous ways as they were able to capture them. Which is to say, once the [blacks] see that [the Portuguese] seek and want [slaves], they themselves make unjust wars one against the other, and [the blacks], by still other illicit means, hurry to sell them to the Portuguese.«¹⁰³

And so in an impressive display of the long arm of global trade, Las Casas makes a prescient and portable judgment: »In this way we ourselves are the cause of all the sins that the one and the other commit – not to mention our own sins we commit in buying the black slaves.«¹⁰⁴

Las Casas's *relación* plays fast and loose with a number of details. He claims the king was »short of funds« and yet the crown financed the building of sugar mills. He criticizes payment for licenses, yet the numbers he cites suggest that the fees were certainly not the barrier he had imagined. He did imply – though he certainly did not imagine the scale and exclusiveness – that black slaves could be put to work in a soon-to-be established sugar economy. His constant refrain his early recommendations is that death and destruction are everywhere in the Indies, and that their salvation will come through just investment

102 Las Casas estimated 500,000 for Española in 1518, *Memorial de Remedios para las Indias* (1518), 52. Pre-colombian population figures are notoriously controversial. David E. STANNARD's *American Holocaust: Columbus and the Conquest of*

the New World, New York 1992, 58, claims the figure of eight *million* for Española alone!

103 HI 3.102, in: OC 5.2193.

104 Ibid.

105 The following all come from HI 3.129, in: OC 5.2324-25.

106 Cf. HI 3.128.

107 BENÍTEZ-ROJO, *Entre el infierno y la ficción* (see note 34), 265-269.

108 Ibid., 282-283.

109 The following are from HI 3.129, in: OC 5.2325.

and cultivation – all things which here he describes as coming to wonderful, productive fruition, including »marvelous rents« for the crown.

But these success stories are of no interest for Las Casas the prophet. While they may indicate a material success, they are a moral catastrophe. »The revenue that the king is given from these licenses [by the Venetians, Portuguese, etc.] and taxes [from the sale of slaves and from sugar production] the Emperor designated for the building of the royal palaces in Madrid and Toledo.«¹⁰⁵ Las Casas reiterates his point: »It is with this specific revenue that they were built.« King and court now quite literally inhabit houses of iniquity (cf. Ez 4:4-6) from which they rule over a hemisphere of suffering and death.

It is sugar's very success that causes its stain. When he begins his tale of the trials of the black slaves, it is not – as with the Indians – a catalogue of Spanish abuse, whippings, and beatings. It is in contrast to how it should have been, given the natural abundance of the Indian soil. »It is certain that the blacks had found«, he says of the Indies, »their proper land«. Just like the imported orange trees had so thrived in fertile Indian soil, the Indies were for the blacks »more natural to them than their [native] Guinea«. But instead of life, like other things in the now sterile Indies, the blacks, too, »discovered their death and pestilence« – which flowed in sticky rivers right from the newly invented sugar crushing devices.

»Formerly«, he reports, »before there were mills, it was commonly believed on the island that if a black was not hanged, he would never die.« Outside the Indies, and before the sugar mills, »we had never seen a black die from infirmity«, unlike the native Indians, who dropped like flies. In Las Casas's logic, how much more, then, should these robust blacks, now in their »true home« have thrived? But instead, »after the Spanish placed them in the mills«, they »discovered their death and pestilence«, which were, respectively, »the great toil they were made to suffer, and the swill they brewed from the can juice and drank«. Instead of proving a robust source of morally clean labor, »many of them die every day«, just as had the Indians. Nothing, not even invincible blacks, can withstand the diabolical forces working against life and prosperity on Indian soil.

It's a disconcerting substitution: the suffering of blacks as the punishment for Spain. Benítez-Rojo suggests that the elder chronicler's recalling of an Indian-killing smallpox »plague«¹⁰⁶ dredged up repressed memories of black slave suffering engendered by his own ensuing labor replacement efforts.¹⁰⁷ These feelings escaped in an »uncanny« (à la Freud) elision, in which a »plague« of ants (black slaves) is eradicated by their attraction to and consumption of a »piedra solimán« (aka philosophers stone, in this case mercury bichlorate, a toxic white crystal used in alchemy and medicine, here standing in for sugar).¹⁰⁸ This, in turn, finally inspired the chapter long *mea culpa* related above.

Be that as it may, Benítez-Rojo's deconstructed narrative demotes Las Casas's more overt tale of biblical punishment upon His recalcitrant, chosen people. Indians die from »a plague« of smallpox. Then a »plague« of ants afflict the settlers. And then suffering blacks revolt: »when they are able, they flee in groups, and rebel, wreaking death and cruelty among the Spaniards.«¹⁰⁹ The whole story, it turns out, is from and for the Spanish: by their »distinguished iniquity« upon the Indians, their equally cruel treatment of blacks in the mills, they have reaped a harvest of iniquity. Slave mutiny and retaliatory brigandage create great anxiety amongst the settlers. The »villagers of the island do not live very protected.« »This«, according to Las Casas, »is another plague«.

And it is quickly followed by another: »packs of dogs, which cannot be numbered, nor can the harm they have done be estimated.« They attack the wild pigs, who like sugar, oranges, and blacks, had found in the Indies their »natural« land. The pigs, once »unfathomable« in number, »so that at every league there was marvelous, felicitous, and profitable hunting.«

»All of which«, he concludes, »the dogs have destroyed.« An apocalyptic scene follows: »Not satisfied with the pigs, they attack the calves, especially just as the mothers are giving birth.«

In the large arc of Las Casas story, it is the Spanish who have brought down God's wrath upon themselves. »We should recall«, he sums up, »that we found this island full of peoples«, good and strong peoples, alluding to Joshua's forays into Canaan (Nm 13). All these plagues, including and especially those stemming from the importation of black slaves, have flowed from ignoring the one thing, »the conversion and spiritual and temporal profit of [the Indians].«¹¹⁰ The chapter ends with a final lament: »According to divine judgment, compelled by our own power, we ourselves have been injured and vexed.«¹¹¹

5 Las Casas before God's eternal judgement

It's a strange tale, Las Casas's involvement in black slavery, uncanny even. Strange, because there has to be some beginning to the tragedy of black slavery in the Indies. Stranger still that the person found holding the smoking gun should be none other than the great father of freedom, Las Casas, caught in the chaos and tumult of those heady years and their apocalyptic dreams. It's all perfectly explicable, of course: they were legitimate, or so he once believed, by terms accepted among righteous company. And the commensurate good to be had from safeguarding the Indians from his own countrymen, how great it was. As great as the immensity of the Indies themselves!

It's also the most notable instance, apart from his initial conversion to the Indian cause, of Las Casas making an about-face – a belated and puzzled one, but an about-face all the same. Despite the bishop's usual moral high ground, he seems just as bewildered as William Robertson, whose *History of America* (1778) admired Las Casas's »bustling, indefatigable activity«¹¹², yet lamented that »while [Las Casas] contended earnestly for the liberty of the people born in one quarter of the globe, he laboured to enslave the inhabitants of another region.« For the Scottish clergyman, Las Casas suffered (as did so many culture heroes of that era) from a character flaw, an honorable but unfortunate narrowness of purpose, an »inconsistency natural to men who hurry with headlong impetuosity towards a favourite point.« It's a criticism Las Casas would have accepted.

But not, as suspects his enlightenment descendant Roberston, because he »was incapable of making the distinction« between freedom itself and the incongruous means of black slavery. That's our own scruple, born in the age of revolutions and sustained by the continued inequality of the poorer, darker citizens of the world. Las Casas was an unrepentant colonist, a Christian imperialist as well. Is he first among the racists, too? Can we trust anything from such a tainted man? We can hardly blame Pancho Villa, the great Mexican general, who burned a painting of Las Casas he found in Chihuahua's liberated capital, saying, »I'm not strong in my catechism, but it seems to me that Jesus Christ came to the world just as much for blacks as for Indians.«¹¹³ The enslavement of blacks is, as wrote Jorge Luis Borges, the dark underbelly of Las Casas's greatness.¹¹⁴

110 HI 3.102, in: OC 5.2192.

111 HI 3.102, in: OC 5.2325.

112 The following are from ROBERTSON, *History of America* (see note 6), 225–226.

113 As related in Pérez FERNÁNDEZ, *Bartolomé de Las Casas, ¿Contra los negros?* (see note 23), 9.

114 Jorge Luis BORGES, *El Atroz Redentor Lazarus Morell*, in: *Historia universal de la infamia* (1935), *Jorge Luis Borges: Obras Completas*, ed. María KODAMA, Barcelona 1996, 1.295.

115 HI 3.102, in: OC 5.2324.

But this is not the judgment Las Casas himself feared, to be panned in the courts of posterity. To enter into that tribunal, with its updated law-books, is also to draw down its merciless verdict upon ourselves, too. For what, from among all we now do in our ignorance and in the name of greater freedom, will manifest demons in the generations to come? Las Casas, at least, admitted his error, and submitted his soul to the only – and only gracious – court that mattered to him. »He found himself repentant, judging himself inadvertently guilty«, and having confessed, »was not certain that the ignorance and good intention he had in this would excuse him before divine judgment.«¹¹⁵ We study the past not only to learn from our mistakes, not only to distance our lofty era from previous error. We study the past to claim it as our own, and ask for forgiveness.

Abstract

As part of comprehensive plans to revitalize the Indies, the great Defender of the Indians, Bartolomé de Las Casas (1484–1566), urged the crown to import Black slaves into the New World; he later repented of this advocacy before God and in his *Historia de las Indias*. This paper explores this topos from its origin in the Enlightenment, and offers a literary reading of the relevant letters and chapters of his writings, placing them within a Deuteronomic framework of Spain's abandonment of her special covenant with God. Las Casas' attitudes toward Blacks are traced to the crusades, and his »repentance« is understood opposite the expansion of Spain's now global injustice.

Zusammenfassung

Im Rahmen umfangreicher Pläne, Westindien neu zu beleben, drängte der große Verteidiger der Indios, Bartolomé de Las Casas (1484–1566), die Krone dazu, schwarze Sklaven in die Neue Welt zu bringen. Später wird er dieses Eintreten dafür vor Gott und in seiner *Historia de las Indias* bereuen. Der vorliegende Beitrag geht diesem Topos seit seiner Entstehung in der Aufklärung nach und bietet eine literarische Deutung der Briefe und Kapitel seiner diesbezüglichen Schriften. Dabei stellt er diese Schriften in einen deuteronomistischen Rahmen von Spaniens Preisgabe seines besonderen Bundes mit Gott. Las Casas' Haltungen gegenüber Schwarzen werden auf die Kreuzzüge zurückgeführt und seine »Reue« wird im Gegensatz zur damaligen globalen Ungerechtigkeit Spaniens verstanden.

Sumario

En el marco de un plan para revitalizar »Las Indias«, Bartolomé de Las Casas (1484–1566), el gran defensor de los indios, urgió a la Corona a transportar esclavos negros al Nuevo Mundo. Más tarde lamentará ese plan ante Dios y en su *Historia de las Indias*. El artículo analiza este tópico desde su origen en la Ilustración, y estudia las cartas y los capítulos de los escritos lascasianos respectivos, presentándolos en un marco deuteronomico: España ha echado por tierra su alianza especial con Dios. La postura de Las Casas respecto a los negros es vista bajo la perspectiva de las cruzadas, y su »arrepentimiento« es presentado como un contraste a la expansión de la injusticia global de España.

Theologische Abschlussarbeiten 2011 | 2012

**Zur Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
Im akademischen Jahr 2011 | 2012**

Die ZMR veröffentlicht unter diesem Titel einen jährlichen Informationsdienst, der Abschlussarbeiten im genannten Themenbereich registriert und auf in Arbeit befindliche Dissertationen hinweist. Andere Graduierungen werden insoweit berücksichtigt, als die entsprechenden wissenschaftlichen Arbeiten mindestens das Prädikat »gut« erreicht haben. Die Themenbereiche sind wie folgt definiert:

Missionswissenschaft
einschließlich der Missionsgeschichte

Religionswissenschaft
einschließlich der Religionsgeschichte

Interreligiöser und interkultureller Dialog

**Theologische Inkulturation
und ortskirchliche Entwicklungen**

Theologie der Religionen

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

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

Augsburg

**Katholisch-Theologische
Fakultät der Universität
Augsburg**

Helms, Dominik
Konfliktfelder der Diaspora
und die Löwengrube.
Zur Eigenart der Erzählung
von Daniel in der Löwengrube
in der hebräischen Bibel und
der Septuaginta
Prof. F. Sedlmeier
Promotion
Mai 2012

Obinwa, Ignatius
»I Shall Feed Them with
Good Pasture« (Es 34,14).
The Shepherd Motif
in Ezekiel 34: Its Theological
Import and Socio-political
Implications
Prof. F. Sedlmeier
Habilitation
Oktober 2011

Bonn**Katholisch-Theologische
Fakultät der Universität
Bonn****Geng, Franz**

Eine kontextuelle Erlösungs-
lehre für das heutige China
Prof. H. Waldenfels /
Prof. C. Ozankom
Promotion
Juni 2012

Nesselrath, Theresa

Kaiser Julian und die
Repaganisierung des Reiches –
Konzept und Vorbilder
Prof. G. Schöllgen /
Prof. A. Gerhards
Promotion
Dezember 2011

Okoh, Michael

Fostering Christian Faith in
Schools and Christian
Communities through Igbo
Traditional Values
Prof. R. Boschki /
Prof. C. Ozankom
Promotion
November 2011

Zhao, Huaqing

Die Missionsgeschichte Chinas
unter bes. Berücksichtigung
der Bedeutung der Laien bei
der Missionierungsarbeit
(ca. 16.-19. Jh.)
Prof. G. Muschiol /
Prof. M. Üffing SVD
Promotion
Juli 2012

Freiburg im Breisgau**Katholisch-Theologische
Fakultät der Universität
Freiburg****Grimm, Annica**

Die Friedensethik bei
Domingo de Soto
Prof. E. Schockenhoff
Promotion
in Bearbeitung

Nimenya, Eugène

Die politische Dimension
des Heils.
Kirchlicher Einsatz für den
Menschen in der politischen
Gemeinschaft, unter
besonderer Berücksichtigung
von Burundi
Prof. P. Walter
Promotion
Juli 2012

Freiburg /Schweiz**Katholisch-Theologische
Fakultät der Universität
Freiburg /Schweiz****Buchegger, Jürg**

Johan Bouman. Grammatik
einer theologischen Existenz
coram Islamo
Prof. B. Hallensleben
Doktorat
April 2012

Friche, Emile

Envoyés en mission –
Commentaire de Mc 3,13-19;
6,6b-13,30-31a; 16,14-20
Prof. L. Devillers
Master of Theology
2011/2012

Koralija, Srecko

Quelques caractéristiques
et signification du débat sur
Jésus et Mahomet entre le
patriarche syrien Timothée I et
le calife abbasside al-Mahdi
Prof. F. Mali
Master of Theology
2011/2012

Nguyen Thi, Kim Tu

Amour du prochain –
Une raison du dialogue
entre le catholicisme
et le bouddhisme
Prof. M. Delgado
Licence Canonique
2011/2012

Noti, Daniel

Missionarisch Kirche sein –
Impulse für eine prophetische
Neuevangelisierung
Prof. F.-X. Amherdt
Kanonisches Lizentiat
2011/2012

Reber, Christian

Einblicke in die Eigen- und
Fremdwahrnehmung im
christlich-muslimischen Dialog
am Beispiel der Iranischen
Revolution von 1979
Prof. M. Delgado
Bachelor of Arts
in Religionsstudien
2011/2012

Schweizer, Beat

Die Rezeption des Zweiten
Vatikanischen Konzils
in Lateinamerika
Prof. M. Delgado
Bachelor of Arts
in Theologischen Studien
2011/2012

Souate Bolly, Pierre

La femme »mère-vie«,
agent d'humanisation dans
la société et l'Eglise en Afrique.
Le cas de la femme Guro de
Côte-d'Ivoire
Prof. F.-X. Amherdt
Doktorat
Dezember 2011

Münster**Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität****Beinlich, Ann-Kristin**

Interessenartikulation und Anerkennungspolitiken von Aleviten und tamilischen Hindus und die deutsche Religionspolitik
Prof. A. Wilke
Magisterarbeit
 2012

Brand, Klaus

Wissenschaft und Religion in Mesmerismuskursen des 19. Jahrhunderts: Ein Beitrag zum Religionsbegriff und zur Entstehung moderner Spiritualität
Prof. A. Wilke
Promotion
 2012

Suerhoff, Janna Fee

»Volksislam« und »Orthodoxie« im marokkanischen Islam
Prof. A. Wilke
Magisterarbeit
 September 2012

Thul, Antje

Jüdische Identität und Identitätskonstruktionen im Zionismus
Prof. A. Wilke
Magisterarbeit
 2011

Weide, Ann Christin

Konzipierung religionskundlichen Unterrichts mit der Lehreinheit »Religionen Chinas«
Prof. A. Wilke
Magisterarbeit
 2012

Paderborn**Theologische Fakultät Paderborn****Bassols-Rheinfelder, Avelino**

»Mission in der Wüste«. Kontextuelle Untersuchung zu Missionsverständnis und Missionspraxis in abgelegenen Gebieten Ostafrikas
Prof. H. Haslinger
Promotion
 Januar 2011 (Publikation)
 Schöningh 2012)

Salzburg**Theologische Fakultät der Universität Salzburg****Jakob, Joachim Franz-Josef**

Die »Nestorianer« aus spätmittelalterlich-okzidentaler Perspektive.
 Eine Analyse der Darstellung der ostsyrischen Christen Zentral- und Ostasiens in Augenzeugenberichten von europäischen Reisenden des 13. und 14. Jahrhunderts
Prof. D. Winkler
Diplom
 Dezember 2011

Gratzl, Wolfgang

Albert Schweitzer im Kontext der Lebensphilosophie.
 Ein philosophiegeschichtlicher und ethischer Dialog
Prof. A. M. Weiß
Diplom
 Juli 2012

Graßmann, Andreas Erhard

Das Grund- und Menschenrecht auf Religionsfreiheit und seine wechselvolle Beziehung zur Kirche.
 Rechtsphilosophische Betrachtung der Religionsfreiheit sowie Analyse der Entwicklung der kirchlichen Positionierungen zum Recht auf Religionsfreiheit und deren Auswirkungen auf die Kirchenrechtswissenschaft
Prof. J. Paarhammer
Diplom
 August 2012

Gruber, Judith

Theologie Interkulturell.
 Eine fundamentaltheologische Studie nach dem Cultural Turn
Prof. G. M. Hoff
Prof. H.-J. Sander
Promotion
 Juni 2012

Kimaro, Zakayo

The Essence of the Rising of Religious Intolerance among Muslims and Christians in the Islands of Zanzibar.
 Its Pastoral Challenges and Curative Approach for the Catholic Church in Zanzibar
Dr. G. Ritzer
Prof. F. Gmainer-Pranzl
Promotion
 Jänner 2012

Siya, Thaddeus

The Holy Spirit.
 Principle of the mission and unity of the church in the light of Vatican II with review of ecumenical efforts for visible unity of church in Tanzania
Prof. J. Außermair
Prof. M. Ernst
Promotion
 Oktober 2011

St. Augustin**Theologische Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD****Adeodatus, Kristoforuss**

Das Christentum ist eine therapeutische Religion – Eugen Bisers Konzeption des Christentums als Religion der Angstüberwindung und ihre Relevanz für die Kirche von heute

Prof. J. Piepke SVD

Diplomarbeit

August 2012

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

Dr. B. Werle SVD

Lizentiat

in Bearbeitung

Anuka, Adolphus Chikezie

»Mmanwu« – Concretization of the Religious Culture of the 1980 People of Nigeria – Missiological and Inculturational Considerations

Prof. M. Üffing SVD

Promotion

in Bearbeitung

Aretz, Bernd

Die Kenosis im Verständnis von Klaus Hemmerle im Blick auf den Dialog mit dem Judentum

Prof. P. Ramers CSSP

Promotion

in Bearbeitung

Bilong, Daniel

Das Nachsynodale Apostolische Schreiben »Afrika Munus«.

Die Wiederentdeckung der Rolle der Kirche in Afrika

Prof. J. Piepke SVD

Lizentiat

in Bearbeitung

Dankers, Bernhard

Theologie und Anthropologie der Ehe nach dem Ordo celebrandi matrimonium im Vergleich mit den lehramtlichen Äußerungen der Päpste Paul VI. und Johannes Paul II.

Prof. E. Jaschinski SVD

Promotion

in Bearbeitung

Dittscheidt, Gerhard

»Dem Menschen im Notfall glaubend helfen«.

Zur pastoralen Grundlegung und seelsorglichen Entfaltung der Notfallseelsorge in Kirche und Gesellschaft

Prof. B. Lutz

Promotion

in Bearbeitung

Freier, Michael

Ist Apple ein »religiöser Kult«?

Theologisch-religionswissenschaftliche Reflexionen

Prof. P. Ramers CSSP

Diplomarbeit

August 2012

Gao, Jingchuan

Person von Anfang an – auch in China?

Zur Praxis der Abtreibung in China vor dem Hintergrund des christlich-theologischen Personbegriffs

Dr. H. Sturm

Diplomarbeit

Juli 2012

Grauer, Harald

Georg Höltker, Ethnologe und Missionstheologe (1895-1976)

Prof. J. Piepke SVD

Promotion

in Bearbeitungs

Han, Chengbo

Mission in China:

Entwicklungen und Gegenwart

Prof. M. Üffing SVD

Lizentiat

in Bearbeitung

Hartmann, Bernhard

Die liturgische Verehrung der Märtyrer von Gorkum und ihr Sitz im Leben

Prof. E. Jaschinski SVD

Promotion

in Bearbeitung

Hillebrecht, Miriam

Hildegard von

Bingen – Visionärin, Heilkundlerin und Naturforscherin.

Auf der Spurensuche nach einer Heiligen jenseits von Vermarktung und Kommerz

Prof. P. Ramers CSSP

Diplomarbeit

Mai 2012

Jera, Jereck R.

The New Understanding of Mission for Asia in the Philippine Context

Prof. M. Üffing SVD

Diplomarbeit

August 2012

Jjumba, John Paul

Ecumenism in Uganda.

»A Possibility to work together

as Brothers and Sisters in Christ« – With a Special Study

Reference to the Catholic and Protestant Churches in

Kasambya Sub-County in Kiyinda Mityana and Mityana

Dioceses

Prof. M. Üffing SVD

Lizentiat

in Bearbeitung

Keller, Alexander

Kirche und Staat im Konflikt:

Die katholische Kirche der

Philippinen im Ringen mit dem Marcos-Regime um Menschen-

rechte, soziale Gerechtigkeit und Demokratie

Prof. M. Üffing SVD

Promotion

in Bearbeitung

Kemper, Karl-Friedrich

Johann Michael Sailers »Lese- und Betbuch zum Gebrauche der Katholiken« von 1783 – Studie zu Wortschatz und religiösen Vorstellungen im Umfeld der Gebetssprache des 18. Jahrhunderts
Prof. E. Jaschinski SVD
Promotion
in Bearbeitung

Knor, Stefan W.

Das Pieta-Projekt
 »Getragen im Leid«.
 Zur visuell-ästhetischen Dimension der Erfahrung des Heiligen
Prof. P. Ramers CSSp
Promotion
in Bearbeitung

Köster, Sabine

Das Kloster – Ort der Begegnung mit »dem Heiligen«.
 Ästhetische Konstruktionen einer Kontrastgesellschaft
Prof. P. Ramers CSSp
Promotion
in Bearbeitung

Lan, Shunheng

Ein großer Missionar in China – P. Johann Adam Schall von Bell
Prof. M. Üffing SVD
Lizentiat
 März 2012

Leite Ferreira, Marcos

Die Beziehung Gott-Mensch bei Martin Buber wie eine Begegnung der Liebe zwischen Gott und Mensch
Prof. M. Üffing SVD
Lizentiat
in Bearbeitung

Li, Haiyan

Die Berufung des Paulus
Dr. J. Schmidt CSSr
Lizentiat
in Bearbeitung

Li, Jiangang

Prolog (Joh 1.1-18) und Epilog (Joh 20.30-31) als Leseschlüssel für das Johannesevangelium
Dr. J. Schmidt CSSr
Lizentiat
in Bearbeitung

Łopatyński, Michał

Katholische Kirchenmusik im Wandel – Formen und kirchliche Aussagen bis zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils
Prof. E. Jaschinski SVD
Diplomarbeit
 Juni 2012

Lyimo, Innocent

The Role of Conscience and Culture towards Effective Evangelization in Africa
Dr. B. Werle SVD
Promotion
in Bearbeitung

Mancini, Sergio

Die Freundschaft Jesu in ihrer Relevanz für den Menschen
Prof. J. Piepke SVD
Promotion
in Bearbeitung

Müller, Andreas

Die Bedeutung von Kirchenräumen im Rahmen der Didaktik liturgischer Symbole
Prof. E. Jaschinski SVD
Promotion
in Bearbeitung

Ngala, Agateus

Der religionstheologische Pluralismus – Eine Option für die katholische Kirche in Indonesien?
Prof. M. Üffing SVD
Diplomarbeit
 August 2012

Peetam, Lars

Die Predigten von Piet Penning de Vries SJ (1928-1995) im Hinblick auf die Merkmale der Homilie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil
Prof. E. Jaschinski SVD
Promotion
in Bearbeitung

Pei, Dong

Vergleich verschiedener Perikopenordnungen für die Messfeier
Prof. E. Jaschinski SVD
Lizentiat
in Bearbeitung

Perumannikala, Alexander

Der Einfluss des Hinduismus und Buddhismus auf die Thomaschristen in Indien
Prof. P. Ramers CSSp
Lizentiat
in Bearbeitung

Pollmeier, Gerhard

Das Wahrheitsverständnis Martin Heideggers und Hans Urs von Balthasars
Prof. P. Ramers CSSp
Promotion
in Bearbeitung

Stanislaus, Amose

Yoga und Christentum
Prof. P. Ramers CSSp
Diplomarbeit
 August 2012

Walkowiak, Marek

Papst Johannes Paul II. – Ein Bote der menschlichen Freiheit und Würde.
 Die Verkündigung in Polen
Prof. J. Skrabania SVD
Diplomarbeit
 August 2012

Vera Zamora, Mario

Gotteskinder – Jünger Christi. Ansporn zur Glaubensentscheidung im Johannesevangelium. Eine exegetische Untersuchung von Joh 8,31-59 aus narrativer Perspektive
Dr. R. Müller-Fieberg
Diplomarbeit
 Juni 2012

Weimar, Gregor

Das Tenchi Hajimari no Koto.
Ein Fallbeispiel für synkretische
Prozesse im Verlauf der japanischen
Missionsgeschichte
Prof. P. Ramers CSSp
Diplomarbeit
März 2012

Xue, Jiquan

Sozial-Karitatives Engagement der katholischen Kirche
in China am Beispiel von
Lu Baihong (1857-1937)
Dr. Z. Wesolowski SVD
Lizentiat
in Bearbeitung

Zhang, Lei

Zur Theologie der Berufung
des Jeremia –
Eine Analyse von Jer 1.4-10
Dr. A. Kuckhoff OSB
Lizentiat
in Bearbeitung

Zhang, Xianfeng

Der Sabbat im Alten
Testament
Dr. M. Kleer MSC
Lizentiat
in Bearbeitung

Sankt Georgen**Philosophisch-Theologische
Hochschule in
Frankfurt am Main****Du, Jingnong**

Suizidalität und Depressivität
von Frauen in China –
Feldforschung und Entwurf
einer interdisziplinär
verantworteten Seelsorge
Prof. K. Kießling/
Prof. M. Sievernich SJ
Promotion
Oktober 2011
(Veröffentlichung Januar 2012)

Jijingi, Vincent Alam

Religious Education in Families
within the Catholic Diocese
of Makurdi
Prof. K. Kießling/
Prof. J. Schuster SJ
Lizentiat
November 2011

Kreuter, Bernd

Diakonie im inner- und
außerkirchlichen Dialog
Prof. M. Sievernich SJ/
Prof. B. Emunds
Diplom
Juni 2011

Rapu, Samuel

Alleviating Poverty in Nigeria
through the Improvement
of the Labour Conditions in
the Informal Economy.
A Socio-Ethical Enquiry
Prof. B. Emunds/
Prof. J. Schuster SJ
Promotion
Februar 2012
(Veröffentlichung Februar 2012)

Weyer, Christian

»Seht, die Wohnung Gottes
unter den Menschen!«
(Offb 21,3) – Die Stadt als
Ort der Begegnung von Gott
und Mensch
Prof. M. Schneider SJ/
Prof. A. Wuchterpfennig SJ
Diplomarbeit
Juli 2011

Wien**Katholisch-Theologische
Fakultät der
Universität Wien****Bartsch, Peter**

Erkenntnisse über Yin und
Yang aus westlichen Quellen.
Versuch einer Annäherung
an ein wesentliches
Begriffspaar unter besonderer
Berücksichtigung von
Akupunkturlehrbüchern
Prof. J. Figl
Magister der Theologie
Oktober 2011

Bauer, Andrea

Afrikanische Religionen als
Gegenstand wissenschaftlicher
Forschung:
Die Auseinandersetzung mit
dem Glaubenssystem der
Yorùbá Südwestnigerias im
historischen Prozess
(Afrikanistik)
Prof. H. G. Hödl
Magistra der Philosophie
März 2012

Bupe, Paul Kalola

Unité et pluralité de la
christologie.
Vers un paradigme mythique
en théologie africaine
Prof. H. G. Hödl
Doktor der Theologie
Juli 2012

Futterknecht, Veronica

A Quest for Transpersonal Ways
of Knowing in Anthropology
of Religion and Consciousness.
Burmese Approaches forwards
Healing, Salvation and
Realization
Prof. J. Figl
Doktorgrad der Philosophie
März 2012

Kantor, Susanne

Religionen als Unterrichtsthema in Geschichte und Sozialkunde / Politische Bildung.

Ein Vergleich der Darstellung der Religionen in den derzeit approbierten österreichischen Schulbüchern der Sekundarstufe I für das Unterrichtsfach Geschichte und Sozialkunde / Politische Bildung mit jener in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts
Prof. H. G. Hödl
Magistra der Philosophie
November 2012

Krechel, Johanna Karoline

Der Einfluss des Tourismus auf traditionelle Religionen in Benin (Univ. Leipzig, Religionswissenschaft)
Prof. H. G. Hödl
Magistra der Philosophie
Jänner 2012

Neudorfer, Anita

Rhythmus als unsichtbare Religion.
 Die Rhythmusbewegung der Weimarer Republik aus religionswissenschaftlicher Sicht
Prof. K. Baier
Magistra der Philosophie
September 2012

Schmidt, Magdalena

Sucht – fehlgeleitete spirituelle Suche?
Prof. B. Heller
Magistra der Philosophie
Oktober 2011

Rusch, Claudia

Frauen, Religion und Bollywood. Das brahmanisch-hinduistische Frauenideal in populären Bollywood-Filmen aus dem Jahr 2009
Prof. B. Heller
Magistra der Philosophie
Februar 2012

Stabauer, Verena

»Nueva Vida«.
 Jenseitsvorstellungen und Matrifokalität bei den Garifuna
Prof. B. Heller
Magistra der Philosophie
Oktober 2012

Vegh, Verena

Naturbestattung in Österreich
Prof. B. Heller
Magistra der Philosophie
Oktober 2012

Zippenfenig, Georg

Religion am Rand des Feldes?
 Eine Untersuchung zu funktionalen Elementen von Religion bei Fußballfans
Prof. H. G. Hödl
Magister der Philosophie
April 2012

Würzburg
**Theologische Fakultät
 der Julius-Maximilians-
 Universität**
Ejikeme, Reginald Ndubuisi

Corruption in Nigeria:
 A Manifestation of Bad Governance
 (A Socio-ethical Survey in the Light of the Social Teachings of the Church; with particular Reference to Gaudium et Spes and Populorum Progressio)
Prof. G. Droesser
Promotion
Februar 2012

Hutzel, Ruth

Die Renaissance der Maya in Guatemala – vom Leiden der Campesinos und von Zeichen der Stärke der Indígenas unter Berücksichtigung einer neuen religiösen Identität
Prof. G. Droesser
Zulassungsarbeit für Lehramt
Oktober 2012

Kwazu, Fidelis Chineme Bayo

Developing viable strategies of solving the problems of poverty and human rights: The case of the Igboland in Nigeria
Prof. G. Droesser
Promotion
Juli 2012

Nwandu, McDonald Kelechi

»Ako na uche« of preemptive strike.
 Wisdom and Justifiability of Preemptive Strike & Alternative Conflict Resolution
Prof. G. Droesser
Promotion
Juli 2012

Okpanachi, Blaise

Church, Catholicism and Christianity in Nigeria 1884-1950
Prof. D. Burkard
Promotion
Februar 2012

Schmidt, Anja

Interreligiöses Lernen im gymnasialen Religionsunterricht als Befähigung zum interreligiösen Dialog?
Prof. G. Droesser
Zulassungsarbeit für Lehramt
Februar 2011

Sommer, Simone

»... wo der Satan wohnt ...« (Offb 2,13) – Theologien im Amerikanischen Ethos an Stephen Kings Roman »Under the Dome«
Prof. G. Droesser
Diplomarbeit
Januar 2011

Ziegler, Mathias

HIV und AIDS im südlichen Afrika. Ein Überblick zwischen Hoffen und Bangen
Prof. G. Droesser
Zulassungsarbeit für Lehramt
November 2011

Neuere Perspektiven auf das Heilige und die Religionen in interdisziplinär komparativer Religions- wissenschaft

von Christoph Elsas

Weiterhin anregend in der Offenheit für alle Aspekte dieses Themas, auch für ein konstruktives Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie, scheint mir die bereits 1994 angenommene Bonner Habilitationsschrift des Frankfurter Religionswissenschaftlers Wolfgang GANTKE¹, in der er mit Hans-Joachim Klimkeit für eine problemorientierte Religionsphänomenologie plädiert und unterscheidet »zwischen einer theologischen Rede vom Heiligen, bei der die Wahrheit der je eigenen Religion immer schon vorausgesetzt ist, und einer religionswissenschaftlichen Rede vom Heiligen, bei der die religiöse Wahrheitsfrage nicht gestellt [...] oder nicht eindeutig beantwortet wird« (44). Dieser Ansatz will »den Diltheyschen Gedanken der Geschichtlichkeit auch in der Diskussion um das Heilige ernstzunehmen versuchen und mit Heidegger, Gadamer, Picht, Bollnow und Plessner weiter radikalisieren«: »Was das Heilige ist, sagt uns nur die Geschichte. Die aber ist bekanntlich unabgeschlossen und zukunfts offen« (51f.). So verbindet er die Möglichkeit einer »freieren«, historischen Religionsphänomenologie (82ff.) mit einer Orientierung an der »philoso-

phischen Anthropologie« (93ff.) und der kontextualen Betrachtungsweise (106ff. in Abwandlung der kontextuellen Fundamentalthologie von Hans Waldenfels). Und er plädiert für eine dialogisch-interkulturelle Betrachtungsweise (132ff.): »In problemorientierter Perspektive müsste sich die ›Diskussion um das Heilige‹ heute im interkulturellen Kontext in einen ›Dialog um das Heilige‹ verwandeln, an dem sich neben den Religionen auch innerweltliche (atheistische und agnostische) Weltanschauungen und alle mit Religion befassten Disziplinen beteiligen sollten« und »bei der auch die Wahrheit des eigenen mitgebrachten Vorverständnisses problematisiert werden kann« (145) – in »Gelassenheit als Offenheit für das alle Religionen umfassende Geheimnis« (154).

Nach diesen Prolegomena widmet sich GANTKE im ersten Hauptteil der Mehrdeutigkeit des Heiligen und den traditionellen Beschreibungsversuchen in der Religionswissenschaft (167–271). Er kommt dabei zu idealtypischen Thesen: »1. In nahezu allen archaischen Kulturen wurde eine alles überragende numinos-kosmische Macht anerkannt [...] 2. Die Materialien aus den archaischen Kulturen verweisen auf das schon von R. Otto so trefflich beschriebene ›Doppelgesicht‹ der numinosen Sphäre [...] 3. Wenn es die Religion zu allen Zeiten (auch in der Moderne) mit den Grenzen der menschlichen Machtentfaltung zu tun hat, dann verweisen Schleiermachers ›Abhängigkeitsgefühl‹, und Ottos ›Kreaturgefühl‹ auf ein zeitunabhängiges Spezifikum des religiösen Bewußtseins, [...] eine transhistorisch-transkulturell anzusetzende Größe, mithin eine ›anthropologische Konstante‹ [...] Eine sinnvolle nachmoderne Rede vom Heiligen

¹ Wolfgang GANTKE, *Der umstrittene Begriff des Heiligen*. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung (Religionswissenschaftliche Reihe 10), diagonal/Marburg 1998, 468 S. (431ff. Abkürzungen und Literatur).

hat die Erfahrung der unüberschreitbaren Grenzen der Erkenntnismacht von Technik und Wissenschaft schon hinter sich« (208f.). Der zweite Hauptteil in GANTKES Diskussion um das Heilige gilt dem Prinzip der offenen Frage als Lösungsvorschlag der problemorientierten Religionsphänomenologie (272-413). Orientiert am Gedanken der »exzentrischen Positionalität« in Plessners Anthropologie, erörtert er hier ausgewählte Grundprobleme: »Das ›Prinzip der offenen Frage‹ setzt zwar voraus, daß es ein Sinn-ganzes gibt, doch entzieht sich dieses der eindeutigen Bestimmung, so daß es sich nicht für innerweltliche Interessen funktionalisieren läßt [...] Jedes bestimmbar-e Einzelglied besitzt als Teil des unbestimmbaren Ganzen eine einsehbare Bedeutung für das Sinn-ganze [...] (285). Entsprechend scheint es im Blick auf das Verhältnis zwischen dem Heiligen und dem Sinn wichtig, die gewesene Geschichte des Heiligen in ihrer gegenwarts- und zukunftsbezogenen Wirkmächtigkeit, also wirkungsgeschichtlich und nicht nur vergangenheitsorientiert-historisch-kritisch zu betrachten«. (408)

Eine gelungene Illustration, wie ein solcher Ansatz ein Einzelthema interkulturell-interreligiös anregend machen kann, scheint mir etwa die große Monographie von Helmut ZANDER² zur Seelenwanderung als einer alternativen religiösen Tradition in Europa zu sein. Der inzwischen habilitierte Historiker studierte auch Politikwissenschaft und Theologie, was sich in der fundierten Breite der Themenfolge niederschlägt: I. Die außereuropäische Welt: Globale Perspektiven (15ff.), II. Die Antike: Europäische Wurzeln (57ff.), III. Das »Abendland«: Seelenwanderung im Untergrund (153ff.), IV. Europa: Etablierung einer alternativen Eschatologie (343ff.), V. Reinkarnation im Fokus der historischen Anthropologie (603ff.). So soll eine kritische Darstellung von »Positionen und eine Ermittlung ihrer kulturhistorischen Kontexte« dazu anleiten, »angesichts einer heute beschleunigten Pluralisierung die Existenzbedingungen und

Vielfalt ›heterodoxer‹ Traditionen kennen-zulernen, aber auch ihre begrenzten Wirkungen zu sehen«, um »die vermeintliche Verunsicherung durch Vielfalt als Normalität der europäischen Geschichte zu begreifen« (12f.)

Als kompakte Parallele zu ZANDERS Buch läßt sich die vom Baseler Ägyptologen Erik HORNING³ vorgelegte Wirkungsgeschichte des esoterischen Ägyptenbildes seit der Antike lesen. Gekonnt komprimiert und doch anschaulich thematisiert er hier die »Ägyptosophie«: in »Auseinandersetzung mit einem imaginären Ägypten, das als tiefste Quelle allen Geheimwissens gilt (10) – bis hin zu »Ägypten als humane Gegenkultur zur modernen Barbarei« (201).

Betonen ZANDER und HORNING derart die Besonderheit eines Themas der Erfahrung des »Heiligen«, so das gleichfalls grundgelehrte Buch von Hermann MÜLLER-KARPE⁴ das Gemeinsame einer »Menschheitsreligion«, nachdem der Frankfurter Vor- und Frühgeschichtler zuvor Grundzüge früher Menschheitsgeschichte vom 3. Jt. bis 2. Jh. v. Chr. herausarbeitete. Nirgends geht es bei der »Menschheitsreligion« um ZANDERS und HORNUNGS Themen Seelenwanderung und Geheimwissen, wenn MÜLLER-KARPEs Darstellung sich bemüht, schon durch die zeitliche Gliederung nach Jahrhunderten »die jeweils gleichzeitigen Religionsprägungen verschiedener Geschichtsräume und Traditionen in ihrem Verhältnis zueinander sichtbar werden zu lassen«. MÜLLER-KARPE verwendet im Titel »Religion« im Singular, weil er, gestützt auf die in seinen Werken ausgebreitete Basis historischer Zeugnisse, davon überzeugt ist, dass »Religion im Sinne von zum Bewusstsein gebrachtem Verhältnis des Menschen zu Gott als Ewigem, Allmächtigem, Heiligem zu den elementaren und fundamentalen Wesenszügen des Menschseins gehört: Entsprechend können auch dessen konkrete (geschichtliche) Ausprägungen bei aller gestaltlichen Vielfalt und Unterschiedlichkeit als etwas Gemeinsam-Einheitliches

begriffen werden (wie Philosophie, Bildkunst, Musik ...)« (IX)

Im Vergleich mit diesen je neuartigen Perspektiven erscheint der gleichfalls zu rezensierende umfangreiche 2. Band des Werks mit dem anspruchsvollen Titel »Das religiöse Wissen der Menschheit«, das der Münsteraner Religionswissenschaftler Adel Theodor KHOURY zusammen mit Georg GIRSCHEK⁵, Referent für interreligiösen Dialog im Generalvikariat Köln, veröffentlichte, primär verlegerisch interessant als gediegenes theologisches Arbeitsbuch. Abgesehen von Hinweisen auf neuere Lexikonartikel u. ä. stellt er sich mir als Fortsetzung der Forschungsdiskussion vor drei und mehr Jahrzehnten z. Z. von Mircea Eliades »Geschichte der religiösen Ideen« dar. Nachdem der erste Band an Mythen zur Welterschöpfung und Erschaffung des Menschen anschaulich gemacht hat, inwiefern die Welt als ein Ort der Gotteserfahrung verstanden wird, behandelt der zweite Band »Heilsmittler« (11-195) und »Heilswege« (199-423).

Ganz anders die Perspektive in der Monographie des Erfurter Religionswissenschaftlers Jörg RÜPKE⁶ zur Religion der Römer. Nach Kapiteln zu Religion in der Antike (9ff.) und historischen Grundlagen (46ff.) unterteilt er die Darstellung der Religion der Römer in deren Strukturen (67-136), Leistungen (137-197) und soziale Realität (199-234). Der Paragraph »Selbstverständlichkeit von Religion« dient der Reflexion von Begriffen wie des »Heiligen« in diesen Kontexten: Im antiken Rom findet man »die Präsenz von Religionsartigem in Bereichen, die heute mehrheitlich programmatisch von Religion ausgeschlossen werden, so [...] insbesondere präsent im politischen Bereich« (12f.). »Es gibt den Begriff des sacer, des »Heiligen«. Sacer entstammt der Sprache des Eigentums: »Heilig« ist, was Eigentum eines Gottes, einer Göttin ist« (14). Und »religiosus ist nicht etwa religiös im Sinne von »fromm«. Zunächst gehört auch dieser Begriff dem Bodenrecht an,

indem er eine ganz bestimmte Qualität von Orten beschreibt: Gräber vor allem, die den Verstorbenen zugewiesen sind, gelten als »religiöse« Orte, also Orte, die Ehrfurcht verdienen [...] Immer geht es um religiones, Verpflichtungsgefühle, die für ein Individuum zutreffen, die es selbst übernommen hat« (15). RÜPKE charakterisiert die Stadt-Religion mit ihrem je eigenen Kalender und den von der politischen Führungsschicht gestifteten Tempeln (24f.); die öffentlichen Kulte (sacra publica) als die den Göttern geschuldeten Rituale, deren Kosten die politische Gemeinschaft trägt, die die Götter fördern sollen (27ff.); die Religion der Führungsschicht, die von der »Privatreigion« dieser Gruppe kaum zu trennen war (31ff.); die ebenfalls als gemeinschaftliche Pflicht betrachteten privaten Kulte (36f.: sacra privata); die sich intensivierende und expandierende religiöse Kontrolle durch die zentralen Organe der Gemeinschaft, besonders den Senat und später den Kaiser (37ff.). Unter den historischen Perspektiven ist das präferierte

2 Helmut ZANDER, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1999, 869 S. (653ff. Anmerkungen und Register).

3 Erik HORNING, *Das esoterische Ägypten*. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland, Beck/München 1999, 332 S. (207ff. Zeittafel, Glossar, Literatur, Personen- und Sachregister).

4 Hermann MÜLLER-KARPE, *Grundzüge antiker Menschheitsreligion 1. Jahrhundert v. Chr. bis 5. Jahrhundert* (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt Art. 15), Franz Steiner/Stuttgart 2000, XII + 302 S. (277ff. Literatur und Register; vgl. DERS., *Grundzüge früher Menschheitsgeschichte*, 5 Bde., Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1998).

5 Adel-Theodor KHOURY / Georg GIRSCHEK, *Das religiöse Wissen der Menschheit*, Bd. 2, Herder/Freiburg i. Br. 2001, 528 S. (424ff. Bibliographie, Anmerkungen, Gesamtregister der Namen und Sachen); vgl. Bd. 1, ebd. 1999, 360 S.

6 Jörg RÜPKE, *Die Religion der Römer*. Eine Einführung, C. H. Beck/München 2001, 264 S. (237ff. Bibliographie und Register).

Modell, »religiöse Entwicklungen als Folge von Veränderungen in der Konstitution der politischen Führungsschicht einer Gesellschaft zu sehen«. (233)

An solche Überlegungen zu Modellen, die jeweils eine andere Perspektive eröffnen, lässt sich unmittelbar die Beschäftigung mit Max Webers ›Religionssystematik‹ anschließen, wie sie ein von dem Religionswissenschaftler Hans G. KIPPENBERG und dem Soziologen Martin RIESEBRODT⁷ im Kontext des Max-Weber-Kollegs in Erfurt exzellent aufbereiteter Tagungsband präsentiert. In seiner Einleitung und im ersten der 17 Beiträge erläutert KIPPENBERG den Titel als Zitat aus einem Brief Webers an den befreundeten Philosophen Heinrich Rickert, mit dem er 1913 auf dessen Veröffentlichung »Vom System der Werte« reagierte: Sein Interesse ist »die empirische Wirklichkeit, insofern sie von Religionen mit geprägt wird«, nämlich »soziale Handlungen nicht anders als durch die Annahme von Sinn-Erwartungen verstanden und erklärt werden können« (11). Webers indirekte Bezugnahme auf »das Heilige« besteht dabei in seinem Ansatz, »daß die Erkenntnis der Irrationalität der Welt zu prinzipiell unterschiedlichen, religiös begründeten, praktischen Lebensführungen führt« (16). Das entspricht als soziologische Perspektive der neukantianisch-philosophischen in Wilhelm Windelbands »Das Heilige« von 1902, die ausgeht vom »Widerspruch zwischen dem Sollen und dem Sein« (23). Ein Beitrag (31-50) führt Webers spezielles Interesse am »Heiligen« näher aus: »Ein Gott, den man im Innersten als wahrhaft allmächtig anbetete, der aber vollständig verborgen blieb, hatte alle Werte monopolisiert« – nämlich für die mit der Entwicklung des Kapitalismus »absolut rational handelnden, aber absolut irrational motivierten Akteure« im Puritanismus (48: Bjarne JACOBSEN, Hiatus Irrationalis – Der Bruch zwischen Sein und Sollen).

Wenn auch konventioneller religionsgeschichtlich, bietet das kleine, aber inhalts-

reiche Buch des katholischen Theologen und Religionswissenschaftlers Karl-Heinz OHLIG⁸ zur Religion in der Geschichte der Menschheit eine m. E. anregend ergänzende Perspektive. Denn ihm »geht es darum, eine Art von Bilanz der bisherigen Religionsgeschichte zu versuchen, die erkennen lässt, wie sich das religiöse Bewusstsein entwickelt hat und welche Perspektiven zur Wahl gestellt werden.« (10) In der einleitenden Reflexion »Was ist Religion?« plädiert OHLIG dabei für eine formale Bestimmung: »als die Summe von Erfahrungen und der aus ihnen resultierenden Verbalisationen und Verhaltensformen, in denen [...] die Menschen sich selbst, ihre Welt und Geschichte in einem ›letzten‹ Sinn problematisieren [...] – das ›negative‹ Moment – und zugleich dennoch auf ihre Sinnhaftigkeit setzen und hoffen – der ›positive‹ Aspekt jeder Religion« (15 im Anschluss an Thomas Luckmann). Denn indem der Mensch »in Geschichte und Kultur seine Identität« sucht, ist er »ein ›religiöses‹ Wesen geworden, das um seine Kontingenz und Ohnmacht weiß und sich auf ein übermächtiges ›Plus‹ – in Angst und Hoffnung – verwiesen sieht.« (16) »Die Vokabel Gott und ihre Äquivalente zeigen dann eine (nicht inhaltliche, aber) formale Gemeinsamkeit: »Der ›Sinn für uns‹ ist von uns nicht machbar, er ist ›transzendent‹ bzw. in Welt und Geschichte nicht verfügbar [...] Er ist eine unsere Möglichkeiten übersteigende ›Macht‹ bzw. das [...] ›Heilige‹.« (21) Weil für OHLIGS Verständnis von Religion konstitutiv, ist der Teil »Religion und ›Gottes‹vorstellungen in der Steinzeit« ausführlicher (22-103). Der Teil zur »Religion« in den frühen Hochkulturen (109-156) bringt beachtliche Argumente für eine Berechtigung, »trotz der vielfältigen Religionen von ›der‹ Religion oder Religiosität der hochkulturellen Epoche – weltweit – zu sprechen« (112): »Selbst wenn sich in Hochreligionen ein Henotheismus ausbildete, in dem eine Gottheit alleiniger Adressat der Ver-

ehrung wurde, [...] ist sie Allgott und somit numinose Repräsentation des Kosmos und seiner Kraft (154). Der vielfach untergliederte Teil »Die universalen Religionen« (157-230) charakterisiert die seit dem 6. Jh. v. Chr. entwickelten Religionen, die »grundsätzlich von allen Menschen in der Welt angenommen werden könnten« und so als (potentielle) Weltreligionen zu bezeichnen sind (157f.). Nach deren Unterscheidung letztlich in Monismus und Monotheismus (226f.) und dann Überlegungen auch im Blick auf die »kritische Wende« (231-246) formuliert OHLIG am Schluss seines Resümeees der Ergebnisse (247-258): »Eine Versöhnung beider Optionen erscheint als wünschenswert, da wir ja zugleich von Natur und Geschichte konstituiert sind« und »Religionen auf der empirischen Welt und Geschichte gründen und diese auf Hoffnung hin – in symbolischer Sprache – interpretieren« (257). »Gott oder das Göttliche repräsentieren symbolisch die beiden denkbaren Varianten unserer Hoffnungen.« (258)

Mit der Einführung in die Religionswissenschaft von Klaus HOCK⁹, evangelischer Theologe und Rostocker Religionsgeschichtler, publizierte die Wissenschaftliche Buchgesellschaft im gleichen Jahr eine gelungene Präsentation der neueren religionswissenschaftlichen Diskussionslage zur »Religionswissenschaft als kulturwissenschaftliche Disziplin, deren Forschungsarbeit von nicht unerheblicher gesellschaftlicher Relevanz ist« (9), in ihrem Verhältnis zur Theologie. Im Kapitel »Was ist Religion« (10-21) merkt er dabei zum Ansatz der klassischen Religionsphänomenologie und anderen substanzialistischen Religionsdefinitionen bei »Heiligkeit und Transzendenzerfahrung« an: »Inwieweit beispielsweise für den frühen Buddhismus, aber auch für den Konfuzianismus oder den Daoismus »Transzendenz« bzw. »Transzendenzerfahrung« konstitutiv ist, bleibt strittig« (16). HOCK will den Religionsbegriff bewusst offen lassen im Sinne von Jacques Waardenburg, der »Religionen als

eine Art Orientierungssysteme« begreift (18). Hier wäre OHLIGs o. g. weite Definition von »Gott« und »Transzendenz« als »eine unsere Möglichkeiten übersteigende ›Macht‹ bzw. das [...] ›Heilige‹« einzubeziehen.

Volkhard KRECH¹⁰ greift mit seiner genau recherchierten und gekonnt formulierenden Monographie »Wissenschaft und Religion« noch einmal zurück auf die Herausbildung der Religionsforschung in Deutschland um 1900 (7-160) und die Reaktionen der Religionsforschung auf gesellschaftliche Wandlungsprozesse (161-249), um sie dann anhand der Themen Messianismus, Mystik, Gnosis und »Nietzsche-Syndrom« vor dem Hintergrund des von Max Weber konstatierten »universalen Rationalisierungsprozesses« zu charakterisieren: Indem »der Religionsbegriff um 1900 in objektive Religion und subjektive Religiosität unterteilt wurde«, hat man Religiosität »als eine anthropologische Konstante auf der Ebene des Subjekts verstanden, die sich in objektive Religion mit Glaubensinhalten und Institutionen entäußert.« So »ging Religion – wie im übrigen auch Kunst – nicht im Erklären auf und konnte vor destruierender Kritik geschützt werden.« (23) Zugleich kam es mit den Fragen nach den »historischen Wurzeln in Gestalt einer lebendigen Religiosität [...] zu einem Empirisierungsschub« (38). Entsprechend kennzeichnet

7 Hans G. KIPPENBERG/Martin RIESEBRODT (Hg.), *Max Webers ›Religions-systematik‹*, Mohr Siebeck/Tübingen 2001, VIII + 349 S. (335ff. Register).

8 Karl-Heinz OHLIG, *Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 2002, 272 S. (259ff. Literaturverzeichnis).

9 Klaus HOCK, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 2002, 211 S. (193ff. Bibliographie und Register).

10 Volkhard KRECH, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933* (Religion und Aufklärung 8), Mohr Siebeck/Tübingen 2002, XI + 377 S. (319ff. Literatur- und Namensverzeichnis); vgl. seine Beiträge in KIPPENBERG / RIESEBRODT, *Religionssystematik* (wie Anm. 7).

KRECH Rudolf Ottos Konzept des »Heiligen« und seine Wirkungen: »Die numinose und vorprädikative Erfahrung der Unendlichkeit [...] sei von natürlichen Erfahrungen qualitativ zu unterscheiden« (62). Bei Gerardus van der Leeuws Begründung der Religionsphänomenologie als »verstehende Erlebniswissenschaft« sei dann der Begriff der »Macht« an die Stelle des Begriffes des »Heiligen« gesetzt und ein Verfahren entwickelt worden, »die einer religiösen Erscheinung zugrunde liegende Erfahrung in der eigenen Innerlichkeit ›nachzuerleben‹« und so »menschliche Existenziale aufzudecken« (66). Nach einem Durchgang durch die vielen mit der Erforschung religiöser Phänomene befassten Disziplinen (84ff.) zeigt KRECH mit der abschließenden Behandlung exemplarischer Themen zum einen, dass »das ›ganz Andere‹, das Rudolf Otto in seiner Bestimmung des Heiligen zum zentralen Begriff gemacht hatte, [...] zur leitenden Denkfigur zahlreicher Diskurse avancierte« (251), zum anderen, dass »die Auswahl der Themen und Gegenstände religionswissenschaftlicher Forschung auf vor- oder außerwissenschaftlichen Annahmen basiert« (316). Daraus folgert er, ihr Auftrag könne »allein darin bestehen, den Beitrag der Religionen zur kulturellen und gesellschaftlichen Ordnung zu rekonstruieren« (317).

Dem entspricht die im Folgejahr von Hans G. KIPPENBERG und Kocku von STUCKRAD vorgelegte Einführung in die Religionswissenschaft¹¹, die ältere und gegenwärtige Debatten auf höchstem Niveau reflektiert, um Religionen kulturwissenschaftlich als Teil einer öffentlichen Kultur zu betrachten, im »Abschied von der Zentralperspektive« und jeder Vorabdefinition von Religion (15) die jeweiligen fachlichen Perspektiven darauf zu moderieren und sie als »ein Instrument der gemeinschaftlichen Selbstverortung« zu erweisen (7). Damit wird die öffentliche Kommunikation über Glaubensanschauungen und Handlungen, die als religiös kommuniziert werden, besonderes Thema, – entsprechend

Niklas Luhmanns soziologischem Ansatz: »Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ›Religion‹ zusammenfinden, es sei denn durch Kommunikation«. (12 mit Zitat) So scheint es angemessen, angesichts der Gefahr, den eigenen Horizont und die eigene Perspektive zu verabsolutieren, die Behauptung einer universalen Rationalität zugunsten der Analyse eines Kommunikationsverfahrens aufzugeben, »in dem Übersetzungen von einem intelligenten System ins andere möglich sind« (58). Angesichts der soziopolitischen Konsequenzen von Konstruktionen wie »das Heilige« will postkoloniale Religionswissenschaft den Unterprivilegierten Gehör schenken und es in Kauf nehmen, dass Bestimmungen von Religion und Geschichte ihren jeweiligen kulturellen Ort haben, nie jedoch den Status einer allgemeinen Theorie erlangen können« (69). Mit Antoine Faivre ist auch »Esoterik als eine Denkform zu beschreiben, mit der die Wirklichkeit in spezifischer Weise konzipiert wird« (74) und die nach der »Dialektik von Rationalisierung und Resakralisierung« »Tendenzen der Sakralisierung der materiellen Welt [...] gerade auch in aufgeklärten intellektuellen Kreisen« entspricht (78). Mit Johann Jakob Bachofens Konstruktion einer mutterrechtlichen Ordnung« (81), der »Antike als Spiegel des Verdrängten« (83) sowie der »Psychologisierung des Sakralen und Sakralisierung der Psyche« kam es zur »Idee der Großen Göttin« als »einem rhetorischen Konstrukt in der kulturellen Auseinandersetzung über die Rolle von Frau und Mann in Religion und Gesellschaft« (86f.). Das fordert dazu auf, diskurstheoretisch [...] das Gesamtgefüge sozialer, wirtschaftlicher und politischer Veränderungen« in den Blick zu nehmen (91). Zusammenfassend sehen KIPPENBERG und von STUCKRAD »die Rivalität zwischen Vertretern phänomenologischer und soziologischer Theorien« als »Vorteil, dasselbe Phänomen auf verschiedene Weise beschreiben zu können« (92). Spezieller aber wollen sie »die Rolle religiöser Semantiken in

einem öffentlichen Feld betrachten« (95). Als öffentliche Arenen (94-135) thematisieren sie dabei Zivilreligion (94ff.), Legitimität (103ff.), Territorialität (114ff.) und Pluralismus (126ff.). Während Religionsphänomenologie »die Heiligkeit mit Epiphanien des Göttlichen in Zusammenhang bringt«, werden damit »die sozialen und kommunikativen Prozesse der Zuschreibung von Heiligkeit« untersucht (115). Auf dem Hintergrund der Traditionen, dass »heilige Handlungen wie die Tötung eines Opfertieres [...] zugleich von den Göttern angeordnet und unter normalen Alltagsbedingungen verboten« sind (172), zeigt sich »die Bedeutung der sozialen und kommunikativen Kontexte«. Sie lehrt, propagierte »heilige Pflicht« zur Gewalt als religiösen Diskurs einzuordnen, um es nicht bei staatlichen Sanktionen zu belassen (182), sondern den Konflikt durch interreligiöse Kommunikation und Mediation lösen zu helfen.

Religion als Kommunikation von Lebenssinn lässt sich sogar an einem zunächst abseitig erscheinenden Beispiel wie dem primär auf musikwissenschaftlichen Ertrag zielenden Band von Martin VOGEL¹² zu Apollon Onos erläutern. Onos heißt Esel, und ein Zugang zur Fragestellung, wie dabei das Heilige und die Religionen in den Blick kommen, ergibt sich zunächst im Sachregister über das Stichwort »Religionswissenschaftler«: »Es versteht sich, daß gerade die Eselleute, die an ihren Tieren das Kreisen erlebten (16), in dem Kreisen des gestirnten Himmels ihren Gott erkannten. Für den Religionswissenschaftler, der hier weiterkommen will, erweist sich der ›Hundsstern Sirius‹ (96) als günstiger Einstieg [...] Als ›Bringer der Überschwemmung‹ stand Sirius/Sothis in der Funktion des Wasserträgers, die sonst dem Esel zukam (167), und erwies sich damit als ›Retter‹« (215f.).

In anderer Weise ist Religion als Kommunikation von Lebenssinn auch die Perspektive der Einführung in das orthodoxe Christentum bei dem Göttinger Ostkirchengeschichtler Martin TAMCKE: »Ikonen

sind Gegenstand der Verehrung: im Verneigen und im Bekreuzigen vor ihnen zeigt sich das schon äußerlich. Berühren und Küssen sind manifester Ausdruck der Kommunikation mit dem Heiligen« (67). »Heilige können Symbolfiguren nationaler Identität sein [...], Heilige können Märtyrer sein, Mönche, Nonnen, Kaiser und Kaiserinnen [...] Obwohl alle Christen nach Paulus Heilige sind, werden hier die geehrt, die andere durch ihr Vorbild im Glauben ermutigen« (73). Allgemein hat »die ostkirchliche Tradition [...] niemals scharf [...] zwischen persönlicher Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten Dogma unterschieden«, indem »die Theologie zum Nutzen aller« das ausdrückt, »was von jedem einzelnen erfahren werden kann«, so dass es nahe liegt, »die Mystik selbst als die Vollendung aller Theologie« zu betrachten« (94f.).

Dass Religion als Kommunikation von Lebenssinn in erstaunlichem Maße über den Kuss in den Blick genommen werden kann, mag die Bonner religionswissenschaftliche Dissertation von Sylva HARST¹³ zeigen: »Im Laufe der Jahrhunderte werden die Küsse immer intimer« – »den Kuss auf den Mund des Gegenübers [...] finden wir in der Gottesverehrung in Ägypten erst

11 Hans G. KIPPENBERG/Kocku von STUCKRAD, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe* (C. H. Beck Studium), Beck/München 2003, 230 S. (185ff. Wichtige Adressen, Nachschlagewerke und Hilfsmittel, Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister); vgl. H. G. KIPPENBERG, *Die Entstehung der Religionsgeschichte. Religionsgeschichte und Moderne*, Beck/München 1997 (amerik. 2002).

12 Martin VOGEL, *Apollon Onos* (Orpheus-Schriftenreihe zu Grundfragen der Musik 102), Orpheus/Bonn 2003, 299 S. (262ff. Abkürzungs-, Personen-, Sach- und Wörterverzeichnis); vgl. DERS., *Die libysche Kulturdrift, Bd. 2: Auskünfte des Mythos – Der Gott Amon* (Orpheus-Schriftenreihe zu Grundfragen der Musik 106), Orpheus/Bonn 2006, 313 S.

13 Sylva HARST, *Der Kuss in den Religionen der Alten Welt ca. 3000 v. Chr. – 381 n. Chr.* (Religionswissenschaft 7), LIT/Münster 2004, 583 S. (541ff. Literatur)

in ptolemäischer Zeit, in Mesopotamien und in der antiken Welt dagegen schon früher« (137). »Es ist wohl immer ein menschliches Bedürfnis gewesen, sich des Beistandes von Heiligem zu versichern. Aus den alten Kulturen sind zahlreiche kleine Götterbilder belegt, die um den Hals getragen wurden [...] So konnten sie jederzeit geküsst werden und ihre Wirkung zeigen«, indem »die besonderen Kräfte des Heiligen auf sie übergingen« (159). Derartige »Sachküsse« »sind immer Ersatzküsse, denn das ›Eigentliche‹ ist unerreichbar«. (168) Daneben gab es die formalen Küsse bei der Aufnahme in einer Gemeinschaft von Menschen wie bei der paulinischen Aufforderung zum »heiligen Kuss« für die frühchristlichen Gläubigen, die sich »die Gemeinschaft der Heiligen« nannten (259).

So kann die Thematisierung einer elementaren menschlichen Kommunikationsform eine durchaus ergiebige Perspektive auf das Heilige und die Religionen sein. Bei der umgekehrten Frage nach elementaren Formen des Heiligen betonen afrikanische Forscher wie Samuel JOHNSON¹⁴ seit den 1970er Jahren, dass »Afrikaner sich monotheistischen Religionen wie Islam oder Christentum angeschlossen haben«, sei »nicht als Verdienst von Missionaren zu Stande gekommen, sondern sei aus ihrer eigenen Weltanschauung herausgewachsen« (14). So untersucht JOHNSON in den beiden Hauptteilen seines Buches die Mission von Außen (45-183) und die Mission von Innen (184-285) und resümiert: »Von Anfang an machten sich Einheimische mit dem Evangelium in ihrer Muttersprache vertraut« (291), »trotz des Missverständnisses werden Menschen vom Evangelium berührt« (292), und »die Begegnung mit dem Christentum abendländischer Prägung als einer Fremdkultur war der Schlüssel dafür, das Nachdenken über die eigene Kultur auszulösen und zu schärfen« (297).

Wie sind elementare menschliche Kommunikationsformen und elementare

Formen des Heiligen nach neueren Erkenntnissen in Archäologie und Verhaltensforschung, Anthropologie und Religionssoziologie für eine religionswissenschaftliche Interpretation der Entwicklung der Religionen in vorgeschichtlicher Zeit aufeinander zu beziehen? So lässt sich die Perspektive der großen, jetzt für vorgeschichtliche Religion einschlägige Monographie der auch in Biologie promovierten Religionswissenschaftlerin Ina WUNN¹⁵ in die Fragestellung dieses Rezensionartikels einordnen. Nach Grundlagen und Methoden (6ff.) geht es dabei um Hinweise auf Religionen im Paläolithikum und Mesolithikum (37ff.) und die Religion des Neolithikums (201ff.). Dazu heißt es im Resümee: »Die Archäologie stellt die Fossilien, also die materielle Basis bereit, die Religionswissenschaft präpariert aus der Fülle des archäologischen Materials die interpretationsrelevanten Merkmale heraus, bewertet sie, fügt sie zu einem organischen, lebensfähigen Ganzen und stellt dieses Rekonstrukt an seinen richtigen Platz in einem Stammbaum der Religionen« (451f.): »Aus der Totenfürsorge und den dann mit den Toten assoziierten tellurischen Wesen entwickelte sich die Vielfalt der prähistorischen Religionen, auf denen dann die Religionen der geschichtlichen Zeit aufbauen und ihren Siegeszug antreten konnten« (465).

Im selben Jahr legte der Bonner Religionswissenschaftler Manfred HUTTER¹⁶ in einem kompakten Überblick eine präzise Reflexion heute geforderter Auseinandersetzung mit »Weltreligionen« vor: »Ein Aspekt, der nicht unwesentlich die Vorstellung und Definition von Weltreligionen mitgeprägt hat, ist das Vorhandensein von ›heiligen Schriften‹. Im 19. Jahrhundert hat der Religionswissenschaftler Friedrich Max Müller für dieses Konzept von Weltreligion gleichsam die Basis gelegt. Für ihn ist der Maßstab, an dem Weltreligionen zu messen sind, die jüdisch-christliche Tradition mit der Wertschätzung der Bibel.« (14f.) Mit je

einer Seite ausgewählte Texte, Zeittafel und Lokalentwicklung anhand eines Länderprofils »wird gezeigt, dass die Rede von Weltreligionen nicht dazu verleiten darf, diese als einheitliche Gebilde zu betrachten« (17).

Da nicht zuletzt Schriftstellerinnen und Schriftsteller Pioniere des Dialogs zwischen den Religionen und Kulturen sind, sei eine ergänzende Perspektive aus dem Bereich Weltreligionen und Literatur mit dem Hesse-Buch des katholischen Theologen Christoph GELLNER¹⁷ einbezogen. Er beschreibt Hermann Hesse als »Kris-tallisationsfigur der Fernostfaszination im Westen« (8ff.). Charakteristisch ist dessen Satz von 1925: »Ich glaube an nichts in der Welt so tief, keine andere Vorstellung ist mir so heilig wie die Einheit«, »daß alles Leiden, alles Böse nur darin besteht, daß wir Einzelne uns nicht mehr als unlösbare Teile des Ganzen empfinden« (16f.). Damit gehört zusammen, was Hesse als »das letzte und größte Erlebnis« seiner Südostasienreise in dem »starken Gefühl der Einheit und nahen Verwandtschaft aller Menschen« fand (Hesse-Zitat ebd.): In der Begegnung mit dem Volksbuddhismus auf Ceylon hatte Hesse vor den die Bücher des Tempels vorzeigenden Priestern, »deren heilige Texte in Sanskrit und Pali sie vermutlich nicht mehr lesen« konnten, »keinerlei Achtung«, »verachtete die Bilder und Schreine«, aber »fühlte tief und mitleidend mit den guten, sanften indischen Völkern, die hier in Jahrhunderten eine herrlich reine Lehre zur Fratze gemacht [...] haben. Den schwachen, blinden Rest der Buddhalehre [...], den haben sie verehrt und gepflegt, geheiligt und geschmückt« (Hesse-Zitate 82). Die Kapitel zu Hesses späterem Werk unterstreichen, wie modern seine Verbindung eines Humanismus, dessen höchster Wert das »Heilige« ist (207), mit dem berühmten Zen-Wort »Offene Weite – nichts von heilig« (224) einerseits einen »Abschied vom Nationalismus der Konfessionen und Religionen« (227), andererseits »eine

existenziell herausfordernde Neuvergegenwärtigung ergibt« (233).

Im gleichen Jahr verspricht die von Referenten katholischer Institutionen des deutschsprachigen Raums herausgegebene und in ökumenischer Kooperation völlig neu bearbeitete Ausgabe eines 1990 als »Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen« erschienenen Werks¹⁸ Orientierungen im religiösen Pluralismus. So in einigen für unsere Thematik einschlägigen Artikeln: »Erfahrung« ist allgemein »immanent, aber übersteigt das eigene Leben« (295: Josef SUDBRACK) – nur »eine negative Grunderfahrung letzter Absurdität oder eine Ich-Zentrierung verschließt sich den religiösen Zusammenhängen« (297). »Erlebnisreligiosität« widmet sich der »Frage, wie Religion das je eigene Projekt des schönen Lebens stimuliert und bereichert«; dabei kann man, um »in der Erlebnisgesellschaft [...] die eigene Identität und Zugehörigkeit nicht permanent selbst konstruieren zu müssen, [...] sie sich von

14 Samuel D. JOHNSON, *Schwarze Missionare – weiße Missionare*. Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimischer Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841-1949) (Baptismus-Studien 5), Oncken/Kassel 2004, 313 S.

15 Ina WUNN, *Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit* (Die Religionen der Menschheit 2), Kohlhammer/Stuttgart 2005, X+496 S. (466 ff. Literatur, Abbildungsnachweis, Register).

16 Manfred HUTTER, *Die Weltreligionen* (bsr 2365), Beck/München 2005, 144 S. (mit 21 Tafeln; 139ff. Literatur und Register).

17 Christoph GELLNER, *Herrmann Hesse und die Spiritualität des Ostens*, Patmos/Düsseldorf 2005, 270 S.; vgl. DERS., *Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur*. Barbara Frischmuth, Adolf Muschg und die interkulturelle Herausforderung der Theologie (Herrenalber Forum 44), Evangelische Akademie Baden/Karlsruhe 2005, 104 S.

18 Harald BAER/Hans GASPER/Joachim MÜLLER/Johannes SINABELL u. a. (Hg.), *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Herder/Freiburg i. Br. 2005, XII S. u. 1474 Sp. (1427ff. Autorinnen und Autorenverzeichnis und Register).

einer im Außen liegenden Autorität zusagen lassen« als »Zugang zu einem wie auch immer bestimmten Heiligen [...], von dem her man sich selbst entwirft« (303f.: Matthias SELLMANN). »Gewalt« weist hin »auf das Machtproblem von Religion [...], weil jede über Machtpotentiale von Heiligem verfügt. Was Rudolf Otto religionsphänomenologisch als die typisch religiöse Erfahrung beschreibt, nämlich die der überwältigenden Macht des Heiligen«, führt zu »Zwang, darauf zu reagieren« (467: Hans-Joachim SANDER); »unmittelbar religiös ist das sacrifice, anonym religiös sind die victimes [...] In der Solidarität mit victimes lassen sich deshalb sacrifices begründen [...] Ein sacrifice vollzieht eine heilige Gewalt, die selbst hochgradig von der Ambivalenz der religiösen Macht durchzogen ist [...] Allein der ohnmächtige Gewaltgebrauch, ein widerständiges Erleiden ihrer Macht, braucht die Macht der Gewalt auf« (470f.). Denn das »Heilige« – »als wirksame Kraft erfahren« – »zwingt den Zeugen der Hierophanie in ein Reaktionsverhältnis« (532: Matthias SELLMANN), so dass sich mit Roger Callois und René Girard sonst »immer wieder eine Dialektik von ordnenden Imperativen und Übertritten dem Heiligen gegenüber einstellt« (538). »Hinduismus« etwa tradiert sich in »Lebensformen, in welchen Religion alle Lebensbereiche umfasst und sakral und säkular ineinander fließen; [...] ein Hindu-Kommunalismus, der sich gewalttätig gegen die Minderheitenreligionen Christentum und Islam richtet, steht neben mildernden Formen, die für den Hinduismus als Religion der Integration und Pluralität werben« (557: Annette WILKE).

Anders sind die Perspektiven, unter denen Christoph AUFFARTH, Jutta BERNARD und Hubert MOHR¹⁹ ihr komprimiertes und aktualisiertes Lexikon zu Religionen der Welt zusammenstellten. Das verdeutlicht gleich der Artikel Aborigines: »Das ganze Land ist überzogen von den sakralen Wegen und vor allem den

sakralen Totemzentren der mythischen Vorfahren [...] War man vom Land des Mythos, den man kannte, vertrieben, war das neue Land, auf dem man nun leben mußte, nicht mehr sakrales Land [...] Hierin liegt ein wichtiger Grund für den rapiden Zusammenbruch« – aber »die Kulturen der Aborigines werden wie andere indigene Kulturen dem westlichen Bedürfnis nach Sinngebung unterworfen« (1f.: Gerhard SCHLATTER). Entsprechende gesellschaftskritische und dekonstruktivistische kulturwissenschaftliche Überlegungen bestimmen die Artikel. In seinen 120 Einträgen wird der Kompakt-Band insgesamt seiner Buchdeckel-Werbung erfreulich gerecht, dass er »einen unkomplizierten Zugang zur Vielfalt der Traditionen« öffnet, »damit man Religionen und Religiosität besser versteht.«

Der von den Berliner evangelischen Theologen Birgit WEYEL und Wilhelm GRÄB²⁰ an der HU Berlin interdisziplinär zusammengestellte Diskussionsband zu Religion in der modernen Lebenswelt gilt in seinem ersten Teil den religiösen Lebenswelt-Phänomenen (13-188), in seinem zweiten den Theorie- und Reflexionsperspektiven, die diese Erscheinungsformen in ihrem religiösen Gehalt sichtbar machen (191-347): »In Abstufungsgraden wäre zu konturieren und herauszupräparieren, ob und inwieweit die religiösen Erscheinungsformen funktionsfähig sind« – »die Anerkennung des Unverfügbaren leisten und die lebensweltliche Erfahrung im Horizont des Unbedingten deuten zu können« (25: WEYEL). Für den Soziologen Bernt SCHNETTLER »manifestiert sich heute in dem, was Luckmann den modernen ›heiligen Kosmos‹ nennt«, »die Sakralisierung des Individuums« (92). Das führen die religionswissenschaftlichen Überlegungen von Volkhard KRECH weiter: »Religion symbolisiert und formt das Heilige auf eine spezifische Weise«, auch wenn sich Situationen, Atmosphären oder Beziehungen zu Menschen, Gegen-

ständen oder zur Natur als heilig empfinden« lassen, ohne dass bereits Religion im Spiel ist« (105f.). »Sowohl das Heilige als auch das Ästhetische sind für sich genommen unverfügbar«, doch »Kunst und Religion evozieren eine besondere Aufmerksamkeit für ästhetische respektive religiöse Erfahrungen«, wobei »Kunst trotz mangelnder prinzipieller Notwendigkeit sich dennoch immer wieder des Stoffes des Heiligen annimmt und sich auf diese Weise sakralisiert« (107f.). Etwa »die Videokunst zeigt [...] Leiberfahrungen durch den Rekurs auf religiös bestimmte Erfahrungen möglichst unmittelbar« und erschließt »(uns) unbekannte Dimensionen des Sakralen« (116). Wilhelm GRÄB eröffnet mit »Religion und die Bildung ihrer Theorie – Reflexionsperspektiven« den Teil 2: »Religion ist dasjenige Moment im Selbstverhältnis des Individuums, vermöge dessen ihm aufgeht, dass es von jenseits seiner selbst her sich in dieses Selbstverhältnis eingesetzt findet, es sich auf seine Gründung im Unbedingten hin durchsichtig wird« (192), wobei »die Gesellschaft als Ganze die Erfüllung der Funktion der Religion gar nicht ausfallen lassen kann« (195).

Von Erscheinungsdaten und Fragehorizont her lassen sich hier weitere theologische Publikationen anschließen: Peter STEINACKERS²¹ Argumentationen als südhessischer Kirchenpräsident zu Absolutheitsanspruch und Toleranz in der Begegnung der Religionen fordern für einen positiven positionellen Pluralismus, dass »Dialogpartner sich gegenseitig die Selbstdefinition ihrer eigenen Position gewähren« und der »allen Religionen zuzubilligende [...] absolute Wahrheitsanspruch nur in Bezug auf die Selbsterschließung gilt, nicht für unsere menschlichen religiösen Institutionen« (34). So können »die Religionen [...] helfen, dem verständlichen Sicherheitsbedürfnis keinen metaphysischen Rang zukommen zu lassen, indem sie aus ihren Traditionen zeigen,

dass die abgründige Unbestimmtheit des Lebens nur zum Schaden des Menschseins überhaupt in eine volle Bestimmtheit überführt werden kann. Eine solche absolute Sicherheit führt zu nichts anderem als Idolatrie, Götzendienst« (42). »Mission in einer pluralistischen Gesellschaft bedeutet dann, die Weltdeutungsmuster, die das Evangelium ausmachen«, überzeugend bekannt zu machen, auch wenn »ohne den Heiligen Geist [...] aus diesem Angebot gewiss kein Glaube« wird (159).

Wieder anders an Tillich anknüpfend, ist aus Jahrzehnten in der Lehrerfortbildung Reinhard KIRSTES²² Anleitung zu interreligiöser Bibellektüre hervorgegangen, die sich in pluralistisch-theologischer Kehrtwende der Interpretation »auf andere Religionen als gleichwertige Gesprächspartner einzulassen« unternimmt: »Religionen sind Ausprägungen menschlicher Sinnsuche auf der einen Seite und Erfahrungen des Unbedingten und des menschlich nicht mehr Verrechenbaren auf der anderen Seite. Darum existiert keine Religion für sich, sondern aus verschiedenen

19 Christoph AUFFARTH/Jutta BERNARD/Hubert MOHR (Hg.), *Religionen der Welt* (metzler kompakt), J. B. Metzler/Stuttgart, Weimar 2006, 327 S.; vgl. DIES. (Hg.), *Metzler Lexikon Religion*, 4 Bde., ebd., 1999–2002.

20 Birgit WEYEL/Wilhelm GRÄB (Hg.), *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 2006, 363 S. (348ff. Namensregister, Herausgeber, Autoren); vgl. Volker DREHSE/DERS./DIES. (Hg.), *Kompendium Religionstheorie* (UTB 2705), Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 2005, 373 S.

21 Peter STEINACKER, *Absolutheitsanspruch und Toleranz. Systematisch-theologische Beiträge zur Begegnung der Religionen*, Lembeck/Frankfurt a. M. 2006, 197 S. (181ff. Erstveröffentlichungsnachweis, Sach- und Personenregister).

22 Reinhard KIRSTE, *Die Bibel interreligiös gelesen* (Interkulturelle Bibliothek 7), Bautz/Nordhausen 2006, 137 S.; vgl. DERS./Paul SCHWARZENAU/Udo TWORUSCHKA (Hg.), *Die dialogische Kraft des Mystischen* (Religionen im Gespräch 5), Zimmermann/Balve 1998, 666 S.

Religionen entwickeln sich Formen der Religiosität« (11f.).

Gerd HAEFFNER SJ²³ gab wenig später für ein Graduiertenkolleg der Hochschule für Philosophie München einen Band zu interkulturellen Perspektiven bei der Erforschung des Erfahrungsbegriffs in der europäischen Religion und Religionstheorie heraus, bei dem es um dessen Einfluss auf das Selbstverständnis außereuropäischer Religionen in Indien und Fernost geht. Je zwei Gastvorträgen zu Japan und zu Deutschland folgen zwölf nur indirekt der Rezensionsthematik zugehörige Spezialstudien von Kollegiatinnen und Kollegiaten. Im gleichen Jahr erschien daneben die ganz andersartige Perspektive des gleichfalls in München forschenden Soziologen Alexander JUNGSMANN²⁴, dessen Monographie über jüdisches Leben in Berlin völlig ohne Bezugnahme auf das Heilige und auf religiöse Erfahrung auskommt – wohl weil primär die ethnische, nicht die religiöse Minderheit ihr Thema ist. Nach der Hinführung im Teil I (45ff.) mit sorgfältiger Darlegung von Fragestellungen, Forschungsstand, Begriffsbestimmungen, biographischer Selbstverortung, erkenntnistheoretischen Grundlagen und Erhebungsmethode thematisiert Teil II (77ff.) historische und soziologische Hintergründe des Judentums in Deutschland. Teil III (180ff.) untersucht die gegenwärtige jüdische Existenz in Berlin im Blick auf Renaissance und Revitalisierung u. a. anhand von Selbsteinschätzungen aus dem jüdischen Berlin zu qualitativem Wachstum des jüdischen Lebens in der Stadt (204-250). Von den in Teil IV (427ff.) dargestellten jüdischen Gruppenaktivitäten ist außerhalb der Berliner Gemeinde die Entwicklung im jüdischen Kulturverein im Osten der Stadt charakteristisch, der als »ein orthodox orientierter Verein von Nichtorthodoxen [...] Erfolge und Schwierigkeiten der religiösen Integration« zeigt, nachdem »die Mehrzahl seiner DDR-stämmigen sowie aus der Sowjetunion kommenden Vereinsmitglieder überhaupt keine jüdisch-

religiöse Prägung bzw. Kenntnisse besessen hatte« (453f.).

Interessant ist ein Vergleich mit der gleichfalls soziologischen Perspektive, unter der Richard FABER²⁵ komplementär dazu den Berlin emotional verbundenen jüdischen Professor für Religions- und Geistesgeschichte Hans-Joachim Schoeps charakterisiert. Schoeps gab noch 1935 namens des »Deutschen Vortrups« zu Protokoll: »Gemäß dem Satz der Rabbinen ›Dina d'malchuta dina‹ (Staatsgesetz ist Gottesgesetz) stehen wir bedingungslos loyal zu jeder irdischen Obrigkeit [...] Wir können dem totalen Staat nicht verfallen, weil Gott seine Totalität durchbricht« und »weil Autoritäten letztlich nur von Gott autorisiert werden, mindestens aber [...] dem weltlichen Heils- und Heiligungsanspruch der Offenbarungsreligionen Raum geben« (33). Das lässt FABER eine »ursprungsmythische Schöpfungstheologie statt neuheidnischer Ursprungsmythologie« konstatieren (39ff.). So folgen die Kapitel »Nach 1945 beibehaltenes ›Reichsbewusstsein‹, eines ›abendländischen‹ Europas wegen« (45ff.) und »Jüdisch-christliches Preußentum, nicht ohne Mystifikation von ›Landschaften‹ und ›Stämmen‹« (57ff.): Das ermöglicht Schoeps einen jüdisch-christlichen Ökumenismus (149-156).

Um Verstehen und Erklären wieder anderer Art von Religion und Politik geht es bei den soziologischen Fragestellungen des im gleichen Jahr von Wiebke KOENIG und Karl-Fritz DAIBER²⁶ herausgegebenen deutsch-englischen Sammelbandes zur gesellschaftlichen und politischen Situation religiösen Lebens im gegenwärtigen China, den KOENIG einleitend vorstellt (11-46): Die erst im Kontext intensivierten Kulturkontakts um 1900 in Gebrauch gekommene »Wortbildung zongjiao, wörtlich rückzuübersetzen als ›Ahnenlehre‹, deutet ja auf einen gänzlich anderen kulturellen Hintergrund der Religion hin, als er für die okzidentale Entwicklung charakteristisch war [...] Selbst Konfuzianismus, Dao-

ismus und Buddhismus, die jeweils über Kleriker, Liturgien, einen Schriftenkanon und institutionalisierte Zentren (Akademien und Tempel) verfügen und damit am ehesten unserem Religionsbegriff entsprechen, sind in der chinesischen Kulturgeschichte nicht trennscharf als unterschiedliche Glaubensrichtungen darstellbar [...] ›Chinesische Religion‹ stellt also eine äußerst offene, nicht exklusive Form der Religiosität dar und umfasst eine Vielzahl sowohl individueller [...] wie auch kollektiver Praktiken« (12-14). Teil I (49ff.) des Bandes vergegenwärtigt historische Perspektiven, Teil II (103ff.) behandelt politische Regelungen von Religion im gegenwärtigen China und Teil III (361ff.) thematisiert abschließend politische Entwicklung und religiösen Wandel.

Gefördert von staatlichem Integrationsinteresse in Deutschland, sind Dialogforen Christentum/Islam eine vorrangige Möglichkeit der Bündelung theologischer Perspektiven auf Religionen, die 2008 in Dokumentationsbänden der dritten und vierten gemeinsamen Tagung mit christlichen und muslimischen Wissenschaftler/Innen an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart genutzt wurde. Dem von Andreas RENZ u.a.²⁷ herausgegebenen Band zu Leidbewältigung in Christentum und Islam steht eine Einführung durch den Katholiken Hansjörg SCHMID, die Protestantin Jutta SPERBER und den Muslim Duran TERZI voran (11-18). Teil I »Theologische Grundlagen« (21-64) wird eingeleitet durch den religionswissenschaftlichen Vortrag von Peter ANTES zu Leid als Herausforderung für das monotheistische Gottesbild, der indirekt die Erfahrung der allen menschlichen Aussagen unzugänglichen Heiligkeit Gottes mit dem Zitat des Shoa-Zeugen Eli Wiesel anspricht: »Ich glaube nicht, daß wir (nach Auschwitz) über Gott reden können, wir können nur – wie es Kafka sagt – wir können nur zu Gott reden« (23).

Der von Hansjörg SCHMID²⁸ u. a. mit z. T. demselben Herausgeberkreis publizierte weitere Tagungsband des Theologischen Forums Christentum-Islam thematisiert die beiderseitige Verantwortung für das Leben. Aufgrund der Doppelungen hinsichtlich unserer Fragestellung kann sich die Besprechung hier auf Zuspitzungen der Perspektiven beschränken. So betont Heike BARANZKE auf der biblischen Grundlage, dass »Gottes Richteramt und seine Gerechtigkeit immer wieder von seiner Liebe und seiner Barmherzigkeit« umfangen werden, »das heilige Leben«: »Verantwortung für das Leben im Horizont der Gegenwart« ist »Heiligung des göttlichen Namens« (25f.). »Die Heiligung des Lebens – ein Lebensvollzug aus dem Glauben an Gottes Lebenszusage – wird [...] missverstanden als ›Heiligkeit des Lebens‹ (›sanctity of life‹), als sei ›Heiligkeit‹ eine Eigenschaft des physischen Lebens«;

23 Gerd HAEFFNER (Hg.), *Religiöse Erfahrung II. Interkulturelle Perspektiven* (Münchner Philosophische Studien, NF 26), Kohlhammer/Stuttgart 2007, 272 S. (266ff. Namensregister, Autorinnen und Autoren; vgl. Friedo RICKEN (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch* (Münchner Philosophische Studien, NF 23), Kohlhammer/Stuttgart 2004.

24 Alexander JUNGEMANN, *Jüdisches Leben in Berlin*. Der aktuelle Wandel in einer metropolitenen Diasporagemeinschaft, transcript/Bielefeld 2007, 590 S. (559ff. Literatur, Anhang und Glossar, Abkürzungen).

25 Richard FABER, *Deutschbewußtes Judentum und jüdischbewußtes Christentum*. Der Historische und Politische Theologe Hans-Joachim Schoeps, Königshausen & Neumann/Würzburg 2008, 186 S.

26 Wiebke KOENIG/Fritz DAIBER (Hg.), *Religion und Politik in der Volksrepublik China* (Religion in der Gesellschaft 23), Ergon/Würzburg 2008, 458 S.

27 Andreas RENZ/Hansjörg SCHMID / Jutta SPERBER/Abdullah TAKIM (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum-Islam), Pustet/Regensburg 2008, 276 S.

28 Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Abdullah TAKIM/Bülent UCAR (Hg.), *Verantwortung für das Leben*. Ethik in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum im Islam), Pustet/Regensburg 2008, 277 S.

vielmehr hat der Mensch »als Repräsentant Gottes in der Schöpfung [...] sein Leben von Gott als Geschenk erhalten, um es zur guten Selbst- und Weltgestaltung zu benutzen«, und als »solches steht menschliches Leben unter dem absoluten Schutz Gottes« (27f.).

Neben diesen Perspektiven christlicher und islamischer Theologie sollen drei etwa zeitgleich als dezidiert religionswissenschaftliche Ansätze publizierte Bände vorgestellt werden. Der Marburger Religionsgeschichtler Rainer FLASCHE²⁹ tritt ein für eine ausschließlich empirisch grundgelegte Religionswissenschaft. Die Vorrede und Einleitung führen in seine Perspektive ein, der es wenig um Auseinandersetzung mit neuerer Forschungsliteratur – das neuste zitierte Werk ist von 1979 – und umso mehr in eindringlicher Wiederholung um logische Stringenz des Ansatzes geht. Im Teil über den Gegenstand der Religionswissenschaft (19ff.) argumentiert er im Anschluss an Ernst Troeltschs »Relativitätstheorie« der Religionen zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie: »Es ist eben nicht die Religion, die in allen Religionen wirkt, [...] vielmehr bildet jede Religion in sich und aus sich heraus eine Ganzheit, die es religionswissenschaftlich nach allen Richtungen hin zu betrachten und erforschen gilt« (20). Eine entsprechende »Religionenwissenschaft ist immer anthropologische Wissenschaft, sie vermag also [...] nur menschliche Aussagen, Erkenntnisse und Selbstverständnisse zu befragen, die sich je und je religiös verstehen« (24). »Wir können bei Troeltsch lernen, [...] daß eine jede Religion für den jeweiligen Gläubigen [...] die Wahrheitswirklichkeit schlechthin ist, [...] in und aus der er lebt« (29). »Religion wird sich so qua actio und reactio innerhalb kultureller und geistiger Phänomene zeigen, wobei hier Phänomen das bedeutet, was sich zeigt und in der Wirklichkeit vorhanden ist«. Doch »erst durch die wissenschaftliche Inbezugnahme werden sie zu etwas, was sich mir zeigt«

(57), um in der »Religionenwissenschaft [...] empirisch [...] Religion qua Religionen ihrem jeweiligen Selbstverständnis gemäß zu erforschen« (61): »Religionen erweisen sich als Lebensbewältigungs- und Weltklärungssysteme in einer Gerichtetheit auf eine wie auch immer geartete Unverfügbarkeit« (77). Daraus ergeben sich in Teil 2 die Methoden oder die Methode der Religionenwissenschaft (89ff.).

Dieser Argumentationskette stellt Hans-Jürgen GRESCHAT³⁰, gleichfalls Marburger Religionsgeschichtler, in der an Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw und Wilfred C. Smith anschließenden Überzeugung, dass Religion erlebt wird, Berichte »von erlebter Religion [...] nach Art der Essayisten« (13f.) zur Seite. Annäherungen in Teil 1 (15-38) thematisieren Religion als Forschungsgegenstand – als Text, beobachtet, ent-primitivisiert, unpersönlich und persönlich, als Ganzes und als Teil eines fremden Ganzen: »Oft begleiten Gefühle einen Bericht. Fremde Gefühle bleiben nicht fremd, wenn der Zuhörer versucht, mitzufühlen, ›Empathie‹ zu üben« – wobei der Forschungsgegenstand Religion »speziell ist, weil er ›das Heilige‹, ›Gott‹, ›das Jenseits‹, oder wie immer man diesen anderen Bereich nennen mag, einschließt« (24f.). Teil 2 (39-79) will Profile für Religion und Religiosität herausarbeiten: »Gespürt wird nahes Jenseits«, nur »Menschen organisieren und praktizieren Religion auf unterschiedliche Weise«, und »die meisten erlernen ihre Religion über Jahre hinweg« (40f.). Teil 3 (75-179) thematisiert Wirkungen anhand von Religion und Lebenswelt, Religion und Gemeinschaft, unpersönlicher Macht, Religion und Kultus, Religion und Lehre, Religion und Psyche, Religion und Tod. Rudolf Otto hatte sich in seinem Werk »Das Heilige« »vorgenommen, gefühlte Reaktionen auf das Numinose zu entdecken, wie er das Heilige abzüglich seines sittlichen Momentes nennt«, und so »mit der Erforschung von Gefühlen neben dem Rationalen einen weiteren Zugang zur

Religion eröffnet« (147). GRESCHAT verweist weiter mit Otto Friedrich Bollnow auf die Gelassenheit als »das religiöse Grundgefühl« und darauf, dass man »mit der Heilung unglücklich machender Gefühle [...] seit Jahrhunderten in der Religion Erfahrungen gesammelt« hat (148): durch die »verheißenden Worte einer heiligen Schrift«, »Riten und Sakramente«, »see-lische Gelassenheit« (170).

Orientiert an Religionswissenschaft »als Clearingstelle fächerübergreifender Religionsforschung«, präsentiert und analysiert der von Richard FABER und Susanne LANWERD³¹ mit einer interdisziplinären Ringvorlesung an der FU Berlin vorbereitete Band *Aspekte der Religionswissenschaft* »verschiedene soziokulturelle Dimensionen von Religion(en) und die ihnen entsprechenden wissenschaftlichen Zugriffe« (8). Ich bringe sie aus der behelfsmäßigen alphabetischen in eine der Besprechungsthematik entsprechende Folge, ausgehend vom Blick auf das für Andere offenbar Heilige: Geschlechterbezogene Religionswissenschaft (LANWERD) thematisiert hier an »visuellen Entwürfen des Islam« die Umwandlung von »Differenz in Hierarchie« (12) anhand westlicher Abbildungen von verschleierte Frauen in Gewaltkontexten, nackten Frauen im Frauenbad und Harem und von archaisch stilisierten halbnackten oder im Rock tanzenden Derwischen innerhalb alter Sakralarchitektur. Erziehungsbezogene Religionswissenschaft (Lorenz WILKENS) betont, auch nach Traditionsabbruch seien Schüler beim Anblick etwa einer Kirche »nicht weit von der Ahnung entfernt, dass sich in diesem Gebäude die Gesellschaft im ganzen darstellt oder doch dargestellt hat« (282f.); »die Mehrdeutigkeit der religiösen Symbole« erfordere dann »eine Verständigung über das allgemeine Interesse einer säkularen Gesellschaft an den in ihr vorhandenen religiösen Traditionen [...] im freien Diskurs« (287f.). Religionsethnologie (Werner SCHIFFAUER) kann dazu beitragen, »den Bereich des Symbolischen als Sphäre

sui generis anzuerkennen und sie in ihrer Wechselwirkung mit dem Feld des Sozialen zu fassen«, so »am Beispiel des Islam türkischer Migranten [...] das Phänomen der delokalisierten Religion« (219f.): Bei einer Berliner Ladenmoschee wurden in das am Stück erkennbare Wohnzimmer des Ladeninhabers »die sakralen Elemente eingefügt« (221) – »Steigerung des Bruchs zur Umwelt« (225). Für die Migrationsperspektive der Religionssoziologie (Astrid REUTER) verfügen »immigrierte Religionen [...], wie man mit Bourdieu sagen könnte, zunächst über kein oder nur über geringes ›symbolisches Kapital‹. Sie müssen dieses, d. h. die gesellschaftliche Anerkennung ihres Weltbildes, ihrer Werte und ihrer Lebensführung, zunächst gleichsam ›erwirtschaften‹« (194f.). Allgemeiner thematisiert Religionsökonomie (Burkhard GLADIGOW) mit Bourdieu neben »Kapital an sakramentaler oder Anstaltsnade« auch den Propheten »als unabhängigen Heilsunternehmer ohne jegliches Ausgangskapital« (139). Kulturbezogene Religionswissenschaft (Christoph AUFFARTH) ermittelt die Rolle von Religion im Blick auf »Akzeptanz von Obrigkeit« im Vergleich aller Akteure, die »das Feld der Sinngebung und Wertesetzung besetzen« (30). Für historische Religionswissenschaft (Jörg RÜPKE) ist »Religionsgeschichte wichtig, weil es Religion gibt, nicht weil es eine Geschichte gibt, von der Religion ein Teil war« (217). Wie Religionsliteraturwissenschaft (Richard FABER) soziologisch herausarbeitet, ist

29 Rainer FLASCHE, *Religionswissenschaft-Treiben*. Versuch einer Grundlegung der Religionenwissenschaft (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge 5), LIT/Berlin 2008, 193 S. (187ff. Literatur, Namens- und Sachregister).

30 Hans-Jürgen GRESCHAT, *Die Sache Religion in religionswissenschaftlicher Sicht*. Wie Religion erforscht, erlebt und gelebt wird, EB/Hamburg-Schenefeld 2008, 182 S.

31 Richard FABER/Susanne LANWERD (Hg.), *Aspekte der Religionswissenschaft*, Königshausen & Neumann/Würzburg 2009, 311 S.; vgl. DIES. (Hg.), *Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalität?*, Neumann/Würzburg 2006, 269 S.

Buchreligion »Religion der Rezeption« der jeweiligen »Heiligen Schrift« (77), und Bibelwissenschaft ist Beispiel für Religionsphilologie (Wolfgang STEGEMANN). Religionspolitologie (Richard FABER) verdeutlicht, wenn sie nach der Bedeutung von Theokratie fragt, wie sich »charismatische Herrschaft« verwandelt »in auf Erb- oder Amtsscharisma beruhende Hierarchie« (94) und »es – gerade politisch – einen ›leeren Stuhl‹ Gottes [...] zu reservieren zwingendes Gebot ist« (108). Religionszeitgeschichte (Hartmut ZINSER) nimmt ernst, dass zur Bestimmung von Religion »heilig und profan unterschieden« werden müssen – mit der Möglichkeit, »daß ein kollektives Phänomen sich in ein individuelles verwandelt« (298).

An diese religionswissenschaftlichen Grundsatzüberlegungen sind drei im Austausch mit Religionswissenschaft und anderen Religionen entstandene evangelisch-theologische Publikationen anzuschließen. Der Band des Marburger Systematikers Hans-Martin BARTH³² präsentiert seine z. T. bisher unveröffentlichten Aufsätze zum Thema »Glauben« unter fünf Gesichtspunkten: nachdenklicher Glaube (15ff.), Glaube im Vollzug (129ff.), inspirierender Glaube (211ff.), Glaube in Konfrontation (277ff.) und lernbereiter Glaube (347ff.): In Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach schlägt er »dem Zeitgenossen« statt eines »salto mortale zurück in die für ihn erledigte Welt der Religionen« vor, weil er »ja ohne Projektionen nicht auskommt, [...] falsche Projektionen aufzugeben und sich auf andere Projektionen einzulassen« (31): »am Beispiel eines Menschen, der für andere da war. Das Für-andere-Dasein Jesu nannte Bonhoeffer ›Transzendenz Erfahrung‹, eine Erfahrung, wie er sagte, ›dass hier eine Umkehrung alles menschlichen Seins gegeben ist« (34).

Interreligiösem Lernen dient die Studie von Christian HELLMANN³³ zu christlicher Spiritualität und alternativen Heilmethoden am Beispiel des chinesischen Qi Gong. Ein erster Teil gilt »Verknüpfungen zwischen Religion, Medizin und Interreligiösem

Lernen in der modernen Gesellschaft« (6-33): »Religionen leben durch ihre Begegnung mit dem Anderen.« (6) Nach einem Kapitel zum Bedürfnis nach Ruhe und Ritual (34ff.) thematisiert er so Qigong in der modernen Lebenswelt (42ff.): »Aus religionswissenschaftlicher Perspektive ist Qigong ein Symbolsystem, in welchem innen erlebte Erfahrungen nach außen dargestellt werden«, wobei die nach Sinn fragende Ebene des Symbols »durchaus auch zu einer Ebene werden kann, in der Transzendenz generiert wird.« (46f.) Wenn auf daoistischem Hintergrund das so genannte »wahre Qi« (zhenqi) auch »numinos« genannt wird, »dann ist der Begriff des Numinosen gut gewählt, da das Numinose im Sinne Rudolf Ottos gerade dieses Moment des Unbegreiflichen, aber eben auch des Erfahrbaren hat [...] Von hier aus stellt sich dann die Frage, wie die Erfahrbarkeit des Qi oder der Lebensenergie im jeweiligen kulturellen oder religiösen Kontext interpretiert wird« (54f.).

Der für seine Thematisierung des Körpers als Aufführungsort im Bibliodrama bekannte Marburger Praktische Theologe Gerhard Marcel MARTIN³⁴ hat die englische Übersetzung und Kommentierung einer mittelalterlichen Textsammlung des Jōdo-shū-Buddhismus »auf eine direktere, damit auch riskantere nachwissenschaftliche Ebene« übersetzt (20). Die 140 Texte stammen von volksnahen »heiligen Männern« (hijiri), deren religiöses Leben in bruderschaftlichen Kontakten »krass« im Sinne von »elementar, grell, ungeschönt, ausgesetzt« ist, und er liest sie für seine Interpretation »literarisch wörtlich und nicht historisch-kritisch« (18f.) mit dem eröffnenden Text als »religionspraktische Weichenstellung« (25f.): Er handelt davon, dass der erste Vertreter dieses japanischen Reinen-Land-Buddhismus am Heiligtum der Sonnengöttin, der shintoistisch höchsten Göttin, »im Traum plötzlich die Tore des Heiligen Schreins« sich öffnen »und eine vornehme Frau [...] in einer Aura

von Heiligkeit« hervortreten sah, die die Rückkehr dieser Gottheit »ins ursprüngliche Erwachen« verkündet – womit sie buddhistisch als bloße Manifestation der letzten Wirklichkeit verstanden wird – und als hinterlassenen Auftrag mitteilt: »Falls empfindende Wesen des letzten Zeitalters den wesentlichen Weg zur Befreiung suchen, halte sie dazu an, den Namen von Amida Buddha auszusprechen.« Schließlich heißt es in einem Text: »Amida Buddha ist gänzlich ohne Erscheinungsweisen. Man kann nur den Namen sagen«, wozu MARTIN für einen interreligiösen Dialog anmerkt: »Jesus ist mit der zweiten Bitte des ›Vater unser‹ in der Mitte jüdischen Existenzvollzugs: ›Geheiligt werde dein Name‹ (Matthäus 6,9). Wo der Name angerufen und präsent ist, ist alles präsent [...] Es gibt also durchaus vergleichbare Zentrierungen religiöser Praxis mit der Gewissheit, dass darin alles zum Ausdruck kommt und nichts fehlt« (186).

Dass das unverfügbar Heilige nur über den Namen zugänglich ist, konstituiert für die Gläubigen die Grundlage menschlicher Freiheit gegenüber konkurrierenden Ordnungen. Was heißt das für Religionen im Kontext der Menschenrechte, wie sie heutigen Säkularstaaten zugrunde liegen? Dieser Frage gehen die religionsrechtlichen Studien des Luzerner katholischen Kirchen- und Staatskirchenrechtlers Adrian LORETAN³⁵ für die großen Religionsgemeinschaften in Deutschland und in der Schweiz nach. Im Vorwort und in der Einleitung zu seinen gesammelten Beiträgen sowie in deren Schlusskapitel bezieht er Position: »Religionen haben in einem modernen Rechtsstaat Angebots- und Aufforderungscharakter [...] (Religiöse) Wahrheit kann nicht mehr unabhängig von Freiheit institutionell gedacht werden« (16) – deshalb »Grundrechtsbedarf der Kirchen aus theologischer Sicht« (244ff.) Die anderen Beiträge erläutern das an Einzelthemen. Dazu gehören rechtsphilosophische Überlegungen zu überpositiven

Gerechtigkeitskriterien (29ff.). Der Beitrag zur Konzilerklärung über die Religionsfreiheit (58ff.) zeichnet die Vorgeschichte »von der Personenwürde der Getauften zur Personenwürde aller Menschen« nach, unterscheidet nach kirchlichem Recht von der Mitgliedschaft in der Kirche Christi – begründet durch die Taufe als »eine wahre Verbindung im Heiligen Geist« – (78) die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und diskutiert innerkirchliche Konsequenzen des staatlichen Kirchenaustritts, wenn nicht Schisma und damit Exkommunikation zugrunde gelegt wird, die vom Empfang der Sakramente ausschließt (80ff.). Drei Beiträge gelten dem Verhältnis von Rechtsstaat und Religionen (91ff.): »In pluralistischen Gesellschaften können religiöse Gruppen ihr Erbe nur durch die Zustimmung von Mitgliedern von einer

32 Hans-Martin BARTH, *Authentisch glauben*. Impulse zu einem neuen Selbstverständnis des Christentums, Gütersloher Verlagshaus/Gütersloh 2010, 416 S. (397ff. Nachweise, ergänzende Bibliographie, Bibelstellen-, Namen-, Begriffsregister); vgl. DERS., *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Ein Lehrbuch, Kaiser; Gütersloher Verlagshaus/Gütersloh 32008, 862 S. (823ff. Hinweise und Abkürzungen, Auswahlbibliographie, Bibelstellen, Namen- und Begriffsregister).

33 Christian HELLMANN, *Christentum und Qi Gong*. Hinführung zu einer Spiritualität des Leibes (Interreligiöse Begegnungen 3), LIT/Berlin 2010, 106 S.; vgl. DERS., *Religiöse Bildung, Interreligiöses Lernen und Interkulturelle Pädagogik*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur religiösen und interkulturellen Erziehung in der Moderne (zugl. Marburg, Univ., Diss. 2000), Verlag für Interkulturelle Kommunikation/Frankfurt a. M. 2001, 334 S.

34 Gerhard Marcel MARTIN, *Buddhismus krass*. Botschaften der japanischen Hijiri-Mönche, Diederichs/München 2010, 206 S.; vgl. DERS., *Sachbuch Bibliodrama*. Praxis und Theorie, 3. erw. Aufl. EB/Berlin 2011, 151 S.

35 Adrian LORETAN, *Religionen im Kontext der Menschenrechte*. Religionsrechtliche Studien. Teil 1, Edition NZN; Theologischer Verlag/Zürich 2010, 300 S. (259ff. Literatur, Erstveröffentlichungen, Abkürzungen); vgl. DERS., (Hg.), *Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte: Religionsrechtliche Studien*. Teil 2, ebd. 2011, 448 S. (443ff. Abkürzungen, Autorinnen und Autoren).

Generation an die nächste weitergeben« (118). Dem schließen sich drei Beiträge zur religiösen Bildung der Kirche (155ff.) und zwei zum Thema »Die Gleichstellung der Geschlechter und die Kirche« (209ff.) an: Hinsichtlich der Stellung der Frau in der Kirche sind »die Möglichkeiten noch lange nicht ausgeschöpft«, doch muss »die Frage nach dem geltenden Recht [...] ergänzt werden durch die Frage nach dem richtigen Recht« (226f.).

»Im Fragen nach dem richtigen Recht allen einen Schritt dazu zutrauen und zumuten« könnte vielleicht auch eine Übersetzung für das nach der Wahrheit, satya, benannte Satyagraha Gandhis sein, das vom evangelischen Theologen und Friedensforscher Martin ARNOLD³⁶ als »Gütekraft« dargestellte Wirkungsmodell aktiver Gewaltfreiheit. In dieser umfassendsten Arbeit über Theorie und Politik der Nonviolence wird die Wirksamkeit der erforschten Konzepte geschichtlich erwiesen. So arbeitet er überzeugend das »Gütekraft«-Modell außer bei Gandhi auch bei der österreichischen Katholikin Hildegard Goss-Mayr heraus – Gewaltfreiheit »befreit die Kraft Gottes« – und bei Bart de Ligt – »Atheist, Freidenker und tief spirituell« mit »Wurzeln in einem holländischen Hintergrund«; wie ihm das Geleitwort von Johan Galtung bescheinigt, ist es ihm so »gelingen, sie ohne Rückgriff auf eine bestimmte Religion oder Philosophie darzustellen.« (9) Doch bezieht meine Besprechung hinsichtlich der Perspektive auf das Heilige und die Religionen neben dem Auswertungs-Band der Gesamtstudie auch den Gandhi-Band (= G) als eine Indien-Perspektive ein: Für Gandhi »besteht der Mensch aus zwei grundverschiedenen Elementen. Das eine ist der göttliche Teil, atman, das andere sind die verschiedenen Aspekte der groben und feinen Materie, prakriti«, wobei Gandhi den göttlichen englisch »soul« nennt und von »soul force«, Seelenkraft spricht (G54). »Gandhis Religiosität ist nicht durch »übernatürliche« Eingebungen oder Visionen gekennzeichnet. Für ihn gibt es keine Unterscheidung zwischen Heiligem

und Profanem«. »Der westliche Begriff ›Religion‹ wird meist mit ›Dharma‹, [...] einem ethisch-religiösen Begriff« wiedergegeben. Entsprechend erklärt Gandhi »bei einer Erläuterung seiner Aschram-Regeln [...] 1916, dass das, was er Religion nennt, im Menschen schlummere« (G55-57). Dharma, »das Weltgesetz wird gleichgesetzt mit Gott als dem Gesetzgeber und mit der Wahrheit: ›Wir müssen glauben, dass Gott die absolute Wahrheit‹, satya ist (G67). Für Gandhi ist »Gott Wahrheit und Liebe [...], und doch ist er über und jenseits von all diesem. Gott ist das Gewissen. Er ist sogar der Atheismus des Atheisten, denn in seiner grenzenlosen Liebe erlaubt Gott dem Atheisten zu leben« (G71). Für die Gesamtstudien war dann wichtig: »Der mögliche partikularistische Einwand, über Kulturgrenzen hinweg sei ein Vergleich nicht möglich, wird hier dadurch entkräftet, dass die drei Konzepte selbst Kulturen und Religionen übergreifend gedacht sind und angewandt werden« (93). »Sich auf Empfänglichkeit für das eigentlich Menschliche einzustellen« (185), »kann bedeuten, sich dem Unverfügbaren (z. B. im Gebet wie im Handeln) anzuvertrauen, oder auch, zu ganzem Einsatz (auch des Lebens) bereit zu sein. Ebenfalls auf Unverfügbarkeit weist – bei Ablehnung religiöser Aussagen – B. de Ligts Ausdruck ›Mehr-als-All‹« (203).

Weil sie dezidiert bemüht ist, durch Einbeziehen einer Fremdbeschreibung eurozentristische Binnenperspektiven zu hinterfragen, soll als eine der letzten der präsentierten Perspektiven die von Christiane PAULUS³⁷ vorgestellt werden. Sie greift als evangelische Theologin und mit einem Muslim verheiratete Religionswissenschaftlerin in Kairo einen bereits 1935 in Brüssel auf der 6. Internationalen Konferenz für Religionsgeschichte gehaltenen Vortrag eines islamischen Gelehrten auf und übersetzt und kommentiert ihn dahingehend, dass sie die moderne Religionsfreiheit von der über Islam und Reformation verbreiteten allgemeinen Bildung herleitet. Als provokante Anregung wiederholt PAULUS die

Denkmöglichkeiten, die sich mit dem Text al-Hüliš ergeben, in der Einleitung (13ff.), dem übersetzten Vorwort eines al-Azhar-Scheichs zur arabischen Publikation (43ff.), dem übersetzten Vortrag (54ff.), Folgerungen daraus (115ff.) und einem Nachwort (174ff.), während Nachweise zur Verifizierung nicht ihr Interesse sind: Sie will den Plausibilitätsgrad der vorgestellten These nur durch die Variationen erhöhen – weil zur Betonung der Religionsevolution die islamischen Sichtweisen gegenüber uns gewohnten christlichen stark gemacht werden sollen. Der Kommentar will entsprechend für die Waldenser und die Reformation »fragen, woher das aufkommende Interesse an dem Zusammenhang von Nachfolge und Bildung resultierte [...] In der Auswahl der Elemente der Nachfolge, die eine soziale Dimension implizierten [...] dokumentiert sich [...] ein zur-Welt-Kommen der Religion, wie die philosophischen Auffassungen der Aufklärung zur Säkularisierung formuliert wurden. Selbstverständlich ist dieser Anschluss keiner, der sich philologisch als literarische Abhängigkeit o.ä. kennzeichnen ließe. Es geht hier mehr [...] um das Bemühen, die beteiligten Alltagsmilieus zu verstehen. Je mehr Bereiche und Themen durch Bildung und Wissen angeeignet wurden, umso mehr sank die Heiligkeitsschranke, denn die Zunahme [...] der Kommunikation überholte die gesetzten Tabus: die heilige Institution Kirche wurde nun kommunizierbar, damit auch kritisierbar.« (119f.)

Posthum erschien im gleichen Jahr von Carsten COLPE eine grundgelehrte und kluge Studie zu Synkretismus und Gnosis im spätantik-ägyptischen Nag Hammadi, die hier mit seinem früheren Buch über das Heilige (=H) zusammen thematisiert werden soll.³⁸ Denn dort interpretiert er mit dem Neukantianer Ernst Cassirer den Mythos so, »daß er in seiner Funktion, Denken, Anschauung und Leben einfach auszudrücken, eine selbständige Art symbolischer Repräsentation von theoretisch gleichem Rang wie die anderen Arten dar-

stellt«, und meint: »Wer das ›Heilige‹ nicht erfahren und nicht begreifen kann, der wird sich, ehe er es ganz leugnet, immerhin fragen, ob es vielleicht die Sprache, genauer: die alten Sprachen, bezeugt/bezeugen, die davon reden« – »als etwas Fremdes« (H22). Indem er die intuitive Erfassung des Heiligen beim Marburger Religionsphilosophen Rudolf Otto (H42) um die an der Sprache und der religiösen Gemeinschaft orientierte Kritik beim Leipziger Religionsgeschichtler Walter Baetke ergänzt, betont er »den Unterschied zwischen Fremddefinition und Selbstdefinition« und die Notwendigkeit einer »historischen Phänomenologie« (H56–58, vgl. 78f.). Auf eine solche arbeitet COLPE bis zu seinem Tod nahezu vollendete Neubearbeitung früherer Studien für die »Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi« hin, die unter diesem Titel im Jahrbuch für Antike und Christentum 1972–1982 erschienen. Im Rückblick auf die

36 Martin ARNOLD, *Gütekraft*. Ein Wirkungsmodell aktiver Gewaltfreiheit nach Hildegard Goss-Mayr, Mohandas K. Gandhi und Bart de Ligt (Religion – Konflikt – Frieden 4), Nomos/Baden-Baden 2011, 248 S. (= Teile 1+5 der Gesamtstudie zur Gütekraft); vgl. DERS., *Gütekraft – Hildegard Goss-Mayrs christliche Gewaltfreiheit*; DERS., *Gütekraft – Gandhis Satyagraha*; vgl. DERS., *Gütekraft – Bart de Ligts humanistische Geestelijke Weerarbeid* (= Teile 2/3/4 der Gesamtstudie zur Gütekraft), Bücken & Sulzer/Overath 2011, 149/411/321 S. (alle Teile auch <http://www.martin-arnold.eu>, darin Forschungsergebnisse)

37 Christiane PAULUS (Hg.), *Amin al-Hüliš*. Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation. Übersetzung und Kommentar (Reihe für Osnabrücker Islamstudien 4), Peter Lang/Frankfurt a. M. 2011, 186 S.; vgl. DIES., *Interreligiöse Praxis postmodern*. Eine Untersuchung muslimisch-christlicher Ehen in der BRD (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie) (zugl. Marburg, Univ., Diss. 1998), Peter Lang/Frankfurt a. M. 1999, 306 S.

38 Carsten COLPE, *Einleitung in die Schriften aus Nag Hammadi* (Jerusalem Theologisches Forum 16), Aschendorff/Münster 2011, 368 S. (365ff. Bibelstellenregister); DERS., *Über das Heilige*. Versuch, seiner Verkenntung kritisch vorzubeugen, Anton Hain/Frankfurt a. M. 1990, 93 S.

Forschungsgeschichte (Kap. I: 25-64) merkt er jetzt an: Es »muß erkennbar sein, was die Verfasser der Texte als das für ihre eigene Existenz Wichtigste auffaßten, etwa wie ein Ereignis beschaffen war, das die heilige Daseinsweise begründet hat und weiter erhält, um die sie sich mühen und in der sie oder einige von ihnen sich schon befinden.« Teil A thematisiert im Fund der koptischen Schriften »ein vor, neben und in der Gnosis erfahrbares geistiges Sein« in »Maximen und Reflexionen« (65ff.) und »Erkenntnis durch Visionen« (77ff.), wobei Perspektiven auf das Heilige und die Religionen bzw. Traditionsgemeinschaften außer für den heutigen Wissenschaftler für die Tradenten der Schriften und diese selber in den Blick kommen: so findet man »eine fehlerhafte Übersetzung von Platon, Staat 588B/589B«, weil man das Stück »nicht nur mit den Augen des Hermetikers, sondern sogar mit denen des Gnostikers lesen« konnte und es im Pachomius-Kloster abschreiben und retten wollte (65f.). Teil B untersucht »nicht-kanonische Schriften neutestamentlichen Typs« (87ff.) und »eigengewichtige Lehren ›zwischen den Schulen‹« (105ff.) als »christlich- und pagan-synkretistische Texte« (121; vgl. sonst 89/93/96/97/98/100). Teil C analysiert »durchgängig und eindeutig gnostische Schriften« als »ein um die Barbelo gruppiertes Basissystem« (129ff.), »Lehrkodifikationen der Valentinianer« (137ff.), »Lehrkodifikationen der Sethianer« (183ff.) und Marsanes als »Prophet von nebenan« (209ff.). Den Teil D betitelt COLPE »Durchgängig und eindeutig gnostische Schriften mit diskreten Optionen für eine heilvolle Kulturreligion«, unterteilt in »Orientierungen gen ›Osten‹« (219ff) und »Orientierung gen ›Westen‹« (267ff). Teil E thematisiert »christliche, jüdische und pagane Mitvoraussetzungen für die Entstehung, Erhaltung und Beendigung einer Gnosis« in Gestalt von »Christianisierung vorgegebener Verhältnisse« (283ff.) und von »›Nahezu-‹Positionen: halb kirchlich, semijüdisch, fast heidnisch« (293 ff.).

Die letzte hier zu besprechende Publikation ist eine von Thomas HASE und Christian SPIG herausgegebene Auswahl von Texten von Professoren und Hochschuldozenten aus einem Jahrhundert Leipziger Religionswissenschaft,³⁹ eine in ihrer leichten Lesbarkeit für Studierende lehrreiche Einführung in die Religionswissenschaft, die mir als eine Jubiläumsschrift ermöglicht, an diesem Beispiel den Bogen zu den Anfängen religionswissenschaftlicher Beschäftigung mit Perspektiven auf das Heilige und die Religionen zurück zu schlagen. Denn nachdem die Einleitung (11-40) die Gelehrtenviten in die Institutsgeschichte eingeordnet hat, wird Nathan Söderblom Thema – wie jeder mit Kurzvita und einem Text (43ff.): Er erhielt als evangelischer Theologe und Fachmann für altiranische Religion 1912 den neu eingerichteten Lehrstuhl für Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Der Band enthält keine Übersetzung seines berühmten Artikels »Holiness. General and Primitive«, der 1913 in der *Encyclopedia of Religion and Ethics* erschien; doch apostrophiert ihn die Vita als »Vater der Religionsphänomenologie«, weil er »die sich in den Religionen manifestierenden Erfahrungen der Kraft oder Macht des Heiligen« als wesentlich hervorhob (43). Nach Hans HAAS (55ff.) und Joachim Wach (65ff.) und neben Friedrich Rudolf Lehmann (87ff.) erhielt auf Betreiben der Theologischen Fakultät 1936 der ideologiekritische Experte für germanische Religionsgeschichte Walter Baetke (119ff., vgl. 26f.) ihren Lehrstuhl für Religionsgeschichte, den er dann – nach seinem bekannten Buch *Das Heilige im Germanischen* von 1942 – zu DDR-Zeiten in die Philosophische Fakultät überführte, wo er seit 1946 auch die Professur für Nordische Philologie erhielt. Sein Text »Aufgabe und Struktur der Religionswissenschaft« aus einem »Grundriß des Theologiestudiums« von 1952 unterscheidet strikt zwischen

Wissenschaft und Glauben: »Gott, Götter, göttliche Taten und Offenbarungen bilden für sich keinen Gegenstand der Religionswissenschaft. Ihr Objekt sind allein die Vorstellungen, die die Religionen darüber haben« (122). Denn »die Religion ist prinzipiell, d. h. anfänglich und wesentlich, eine Sache der Gemeinschaft«, die »den ihr in der heiligen Tradition überkommenen Besitz an religiösen Vorstellungen (Lehren, Mythen, Kulte und Gesetzen)« hütet und dem einzelnen mitteilt (126), wobei »ein bestimmter Charakter oder Habitus [...] eine jede positive Religion zu einer mit sich identischen geschichtlichen Größe macht« (127). Statt mit »einem neutralen, unpersönlichen Es: dem ›Numinosen‹, dem ›Heiligen‹, verkehrt der Mensch auch mit seinem Fetisch [...] als mit einem willensbegabten Du« (133) – »es handelt sich hier einfach um Bilder, Symbole« (134), und »der Glaube an das religiöse Objekt ist der Glaube, daß es in die Welt hineinwirkt« (136). Nach der Fortsetzung dieses Ansatzes bei Kurt Rudolph (141ff., vgl. 30ff.) und dann bei Holger Preissler (157ff.) und Heinz Mürmel (173ff.) sind als gegenwärtige Fachvertreter Hubert Seiwert (205ff.) und Christoph Kleine (221ff.) dokumentiert: Es erscheint »alles andere als irrational, wenn in vielen nicht-westlichen Gesellschaften versucht wird, die eigene Moderne durch Rückgriff auf religiöse Werte mit existentieller Rationalität auszustatten« (217). Und wenn »»authentische Sprecher« im vormodernen Ostasien, zeitgenössische Außenbeobachter (vor allem Missionare) und moderne Religionsforscher die gleichen Symbol- und Deutungssysteme zu einer Klasse zusammenfassen« (254), dann ist zu fragen, ob sie »die von Luhmann als konstitutiv für Religion definierte Funktion hatten, Unbestimmbarkeit in Bestimmtheit zu überführen und sich durch die Leitunterscheidung ›Transzendenz/Immanenz‹ von anderen sozialen Systemen unterscheiden«, zumal nach Luhmanns Systemtheorie »Transzendenz nicht

zwangsläufig zu etwas Außerweltlichem abstrahiert werden muss« (259f.).

Am Schluss noch eine kurze Bezugnahme auf den derzeitigen Diskussionsstand in der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* als der Fachzeitschrift der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW). Denn ich sehe hier eine Entsprechung zwischen meiner Sammelbesprechung und dem in Band 19 / 2011 erschienenen programmatischen Aufsatz von Michael BERGUNDER »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft« (3-55), der »erklärte und unerklärte Religion« unterscheidet: »Die erklärte Religion 1 findet sich in den expliziten Religionsdefinitionen der Religionswissenschaft. Die unerklärte Religion 2 bezeichnet dagegen ein zeitgenössisches, alltägliches Religionsverständnis. Die definitorische Praxis zeigt aber, dass Religion 2 durchaus legitimierend herangezogen wird, um die Plausibilität von Religion 1 aufzuzeigen, insbesondere in den polythetischen Religionsdefinitionen, in denen Religion 2 als Prototyp fungiert.« (12f.) Das lässt einen Forschungsansatz bei der Annahme plausibel erscheinen, dass »»Religion« nicht so sehr eine Entität ist, sondern eine ›Diskurskategorie‹ (category of discourse), deren genaue Bedeutung und Implikationen kontinuierlich in der sozialen Interaktion ausgehandelt werden« (17, Zitat A. L. Greil). Entsprechend argumentiere ich in Heft 23 (2012) 2 des Forums für Erwägungskultur *Erwägen Wissen Ethik* (EWE) zu Jürgen MOHNS Hauptartikel »Wahrnehmung der Religion: Aspekte der komparativen Religionswissenschaft in religionsästhetischer Perspektive« (241-254), dass Religion immer wahrgenommene und damit perspektivisch konstruierte Religion ist (259-262).

In memoriam

P. Basilius Doppelfeld OSB

(1943-2013)

Nach langem, schwerem Leiden starb P. Basilius Doppelfeld OSB (geb. am 19. September 1943 in Bütgenbach nahe Malmedy/Belgien) am 18. Februar 2013 in der Benediktinerabtei Münsterschwarzach. Die schwere Demenz, die sich über alle Lebensvollzüge in den letzten fünf Jahren legte, darf nicht vergessen lassen, wie reich die Jahre zuvor an Leben, Begabung und Fruchtbarkeit waren. Abt Michael von Münsterschwarzach hat in seinem Nachruf vom 19. Februar 2013 schon daran erinnert. Hier wollen wir das missionswissenschaftliche Wirken P. Basilius Doppelfelds würdigen. Nach dem Philosophiestudium an der Ordenshochschule St. Ottilien (1954-65) studierte P. Basilius Theologie an der Universität Würzburg (1965-73) mit einer Unterbrechung an der Universität Münster (1969-70), an der er Sozialwissenschaften und Missionswissenschaft belegte. Seine Würzburger Doktorarbeit trägt den Titel *Mönchtum und kirchlicher Heildienst. Entstehung und Entwicklung des nordamerikanischen Benediktinertums im 19. Jahrhundert* (Münsterschwarzach 1974). Es geht darin um die Missionen des Mettener Mönchs Bonifaz Wimmer. Das Interesse an der praktischen Missionsarbeit und der Missionswissenschaft ist seitdem ein roter Faden seines Wirkens. 1981-84 war er in verschiedenen Pfarreien in Tanzania (Peramiho, Ndanda) und Kenia (Nairobi) tätig. Von 1984 bis 2003 gestaltete er als Prokurator die Münsterschwarzacher Missionsaktivitäten. Aus dieser Zeit stammen auch die meisten seiner über 100 Publikationen (u. a. *Mönche und Missionare. Wege und Weisen benediktinischer Missionsarbeit*, 1988; *Missionarisches Kirchenjahr*, 1988; *Ein Gott aller Menschen. Inkarnation und Inkulturation*, 1991; *Zeugnis und Dialog. Die neue Mission*, 1995; *Missionarisches Mönchtum. Idee, Geschichte, Spiritualität*, 1996). In dieser Zeit arbeitete er auch an den Aufgaben des IIMF und der ZMR mit, nicht zuletzt als langjähriges Mitglied der Redaktionskonferenz und als Autor zahlreicher Beiträge für unsere Zeitschrift. Sein Bestreben war vor allem, mit Theologie, Spiritualität und Verkündigung das Missionsanliegen der Kirche zu vertiefen.

Mariano Delgado

Bücher

Buchbesprechungen

Figl, Johann

Philosophie der Religionen.
Pluralismus und Religionskritik im
Kontext europäischen Denkens
*Ferdinand Schöningh-Verlag/
Paderborn 2012, 308 S.*

Vor dem Hintergrund des heutigen, real existierenden religiösen Pluralismus in Europa handelt es sich beim Projekt einer »Philosophie der Religionen«, das sich von der herkömmlichen, ausschließlich auf die europäischen Traditionen, vor allem auf das Christentum und die Aufklärung, stützenden Religionsphilosophie durch seine interkulturelle Offenheit unterscheidet, um eine bedeutende, eigentlich längst überfällige philosophische Horizonterweiterung. Die »Philosophie der Religionen« nimmt den religiösen Pluralismus, auch in der vielfältigen europäischen Religionsgeschichte, endlich ernst und vermag daher nicht länger nur im Denkraum einer einzigen Tradition zu argumentieren, weshalb die Grenzen zwischen ihr und einer systematisch-interkulturellen Religionswissenschaft, die fremde religiöse Menschen- und Weltbilder ernsthaft zu verstehen versucht, fließend werden. Der Wiener Religionswissenschaftler und Religionsphilosoph Johann Figl hat in seinem neuesten Werk diese ambitionierte Programmatik erfolgreich in Angriff genommen und dabei neue Perspektiven sowohl für die Religionsphilosophie als auch für die Religionswissenschaft eröffnet. Figl ist ein bewundernswert systematischer Denker, der weiß, dass ein Beitrag zur heute so notwendigen interkulturellen bzw. interreligiösen Diskussion nur dann eine Erfolgchance besitzt, wenn man weiß, aus welchem Erbe man schöpft, wenn man also den eigenen Traditionszusammenhang einerseits gut kennt, ohne ihn andererseits sogleich undurchschaut zu

verabsolutieren, wie dies nach wie vor allzu oft geschieht. Der Wiener Religionswissenschaftler geht daher sehr ausführlich und ausgesprochen kenntnisreich in einer Weise auf die europäische Religions- und Religionskritikgeschichte ein, die im Unterschied zu den zahlreichen Überblickswerken mit einer starken Vereinheitlichungstendenz den erstaunlichen Pluralismus im Kontext der europäischen Philosophie erkennbar werden lässt, ohne dass ich hier auf die Einzelheiten eingehen kann. Gerade den Religionswissenschaftlern, die das philosophische, insbesondere das christliche Erbe ihrer eigenen Disziplin gerne verleugnen, sei Figls problemorientierte Auseinandersetzung mit den philosophischen Positionen des Abendlandes von den Griechen bis hin zu den modernen religionskritischen Ansätzen wärmstens empfohlen. Die eigentliche Herausforderung der »Philosophie der Religionen« scheint mir in Figls religionsphilosophischen Überlegungen im Rahmen des modernen pluralistischen und säkularistischen Kontextes zu liegen (183ff), weil er sich in den letzten Teilen des Buches auf die ganze Fülle und Breite unterschiedlicher, z.T. weit auseinanderliegender philosophischer Positionen einlässt und diese dennoch in übersichtlicher und konsistenter Weise darzustellen vermag. Sowohl die konfessionell gebundenen Religionsphilosophien als auch die älteren (Feuerbach, Marx, Nietzsche u. a.) und die neueren, zumeist naturalistisch orientierten Formen einer atheistischen Religionskritik (Richard Dawkins u. a.) werden von Figl in gebührender und erfreulich unpolemischer Weise berücksichtigt. Einerseits war es insbesondere die Religionswissenschaft, die durch ihre Berücksichtigung der nichtchristlichen Religionen die Blickbeschränkungen einer tendenziell eurozentrischen Religionsphilosophie und Religionskritik aufzubrechen vermochte, andererseits glaubte sich diese immer stärker rein empirisch orientierte Disziplin nach der Verabschiedung der Religionsphänomenologie scharf von der »normativen« Religionsphilosophie abgrenzen zu müssen, eigentlich zum Schaden beider Disziplinen, die, wie Figl als prädestinierter Vermittler zwischen beiden Disziplinen überzeugend zeigt, viel voneinander lernen können. Figls Buch kann auch als ein Plädoyer für eine stärkere Zusammenarbeit beider Disziplinen auf dem neuen Forschungsfeld einer »Philosophie der Religionen« interpretiert werden. Besonders beachtenswert scheint mir sein Überblick über neuere Konzeptionen der Religionsphilosophie (237ff), in dem er u. a. auch die etwas in Vergessenheit geratenen, aber nach wie vor aktuellen skeptischen Ansätze von Wilhelm Weischedel (242f) und Heinz Robert Schlette (244f) würdigt, die »Rehabilitierung der Religionsphilosophie in der analytischen Philosophie« (246ff) konstatiert und neuere postmoderne und feministische An-

sätze darstellt, was wiederum in einer bemerkenswert sachorientierten Weise geschieht, bei der der Verfasser seine eigenen philosophischen Vorlieben weitgehend aus dem Spiel lässt. Freilich lassen die Auswahlentscheidungen FIGLs erkennen, dass er angesichts der veränderten historischen Situation eine philosophische Neuorientierung hin zu einer pluralistischen Philosophie der Religionen, die nicht nur traditionsimmanent argumentiert, für unausweichlich hält.

Ausgesprochen zukunftssträchtig scheinen mir die Überlegungen FIGLs zu einer interkulturellen Religionsphilosophie (254ff), in denen er insbesondere auf die stark vom Religionsphänomenologen Gustav Mensching beeinflussten Ansätze von Ram Adhar Mall und Hamid Reza Yousefi eingeht und zu Recht auf die interkulturellen Intentionen der Gründerväter der Religionswissenschaft (Max Müller, Rudolf Otto u. a.) hinweist, durch die bereits die erst heute in der »Philosophie der Religionen« stattfindende Überwindung einer einseitig eurozentrischen Perspektive vorbereitet wurde. Zwar sind die sich eng berührenden Konzeptionen einer Interkulturellen Religionsphilosophie/Religionswissenschaft in beiden Disziplinen noch umstritten, aber in the long run wird sich die Auseinandersetzung mit der religiösen Frage im geschlossenen Denkrahmen einer einzigen Tradition, sei sie nun religiös oder profan, theistisch oder atheistisch, als zu eng erweisen. Die Zeit scheint reif für eine pluralistische »Philosophie der Religionen«, die die atheistischen Anfragen ernstnimmt (268f), die Aspekte einer »Angewandten Religionswissenschaft« (273) aufnimmt, stärker als bisher das indische Denken (279f) berücksichtigt und die bleibenden Differenzen nicht voreilig relativiert (281f).

Die »Philosophie der Religionen« besitzt eine handlungsbezogene Relevanz und zielt auf eine universale Humanität, die nicht nur die religiösen, sondern auch die atheistischen und agnostischen Positionen miteinbezieht. »Eine Philosophie der Religionen in diesem umfassenden Sinn vermag darum zu einem Verstehen hinzuführen, in dem die anthropologischen Gemeinsamkeiten der verschiedenen religiösen sowie säkularen Überzeugungen (einschließlich ihrer Ethiken) eine tragfähige Basis für das Zusammenleben bilden.« (284)

Ein Studium der Religionen, das zu dieser für fremde Erfahrungswelten offenen, nicht-exklusivistischen, toleranzermöglichenden Position hinzuführen vermag, scheint mir gerade in einer Zeit harter inter- und intrakultureller Auseinandersetzungen eine sinnvolle und unterstützenswerte Angelegenheit zu sein, weshalb ich FIGLs anregendem Buch viele an interkultureller Verständigung interessierte Leser wünsche, nicht nur in der Religionsphilosophie und der Religionswissenschaft. *Wolfgang Gantke / Frankfurt a. M.*

Glüsenkamp, Uwe

Das Schicksal der Jesuiten aus der Oberdeutschen und den beiden Rheinischen Provinzen nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronats (1755-1809) (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 40) *Aschendorff/Münster 2008, 295 S.*

Das vorliegende Werk geht auf eine 2007 angenommene Dissertation bei Prof. Johannes Meier an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität hervor. Um das umfangreiche Quellenmaterial in den Archiven auszuwerten, musste der Autor die entsprechenden Jesuiten-, Kirchen-, und Staatsarchive in Deutschland, der Schweiz, Italien und Lateinamerika aufsuchen.

Wenn auch die Arbeit, wie der Titel eindeutig besagt, auf das Schicksal deutscher Jesuiten nach ihrer Vertreibung aus ihren, der spanischen bzw. portugiesischen Krone unterstellten, Missionen in Lateinamerika ausgerichtet ist, so sollte die ganze Arbeit doch als ein sehr bedeutsamer Beitrag zur Aufarbeitung lateinamerikanischer Missions- und Kirchengeschichte angesehen werden. Das Interesse am Schicksal der mit brutaler Staatsgewalt aus ihren Missionen vertriebenen und in anschließender Kerkerhaft unter menschenunwürdigen Bedingungen misshandelten Missionare – wobei die spanische Haftzeit relativ kurz war – sollte den Blick auf die Lebensleistung dieser Missionare deutscher Zunge als Vermittler zwischen den Kulturen nicht übersehen lassen. Dem Autor geht es darum, die »untersuchte Gruppe selbst zu Wort kommen zu lassen«, indem er die sehr umfangreiche literarische Hinterlassenschaft, die nicht nur Briefe, Haftberichte, sondern auch Berichte aus ihrer missionarischen Tätigkeit und wissenschaftlichen Werken, die aus ihren erworbenen Kenntnissen der nicht-westlichen Kulturen, Landschaften und Menschen hervorgegangen sind, dokumentiert.

Mit weltweit 750 Kollegien und 23.000 bestens ausgebildeter Ordensangehöriger war die Gesellschaft Jesu um 1770 eine weltweit wirkende missionierende Gemeinschaft, die in den »aufgeklärten« Kreisen eines staatlichen Absolutismus immer mehr auf größte Ablehnung stieß. Besonders der portugiesische Minister Pombal setzte alles daran, diesen Orden zu denunzieren und zu verbannen. Auch an den Höfen Spaniens und Frankreichs gewann die Partei der Jesuitengegner die Oberhand. Dabei sind die Ursachen für das Vorgehen gegen die Gesellschaft Jesu in einer komplexen Verbindung zwischen politischen, wirtschaftlichen und antikirchlichen Interessen zu sehen. Die Vertreter eines aufgeklärt-absolutistischen Staates wollten vor allem die Kirche und ihre Orden in ihrer relativen

Unabhängigkeit unter staatlicher Kontrolle bringen und duldeten keine von ihnen nicht bestimmbaren gesellschaftlichen Gruppen bzw. Gemeinschaften. 1759 wurden die Jesuiten aus den portugiesischen Überseegebieten vertrieben und verhaftet. Spanien tat dies 1767, 1773 endlich gab auch Papst Clemens XIV. dem politischen Druck der katholischen Höfe nach und bestimmte die Aufhebung des Ordens. Eine bisher so nie dagewesene Entscheidung, die große Lücken in der katholischen Schul- und Erziehungsarbeit in Europa und in der katholischen Missionsarbeit in Übersee hinterließ, die so schnell nicht zu füllen waren.

Die Einleitung informiert über den heutigen Forschungsstand und beschreibt die Bemühungen des 18. und 19. Jahrhunderts, die Thematik darzustellen. Dann wird auf die Forschungsbeiträge des 20. Jahrhunderts und besonders die neuesten Publikationen zum Thema seit 1990 eingegangen, die in den letzten Jahren erfreulicherweise stark zugenommen haben. Erwähnt sei nur an das 2001 erschienene vierbändige Werk *Diccionario Historico de la Compania de Jesus*, in dem zahlreiche Einträge zu einzelnen Missionaren aus dem behandelten Zeit- und Kulturraum enthalten sind. Im zweiten Abschnitt erläutert der Autor die wachsenden Spannungen in den iberischen Staaten des 18. Jahrhundert und die zunehmenden politisch instrumentalisierten Ressentiments gegen die Jesuiten, die schließlich zu deren Verfolgung in Portugal und Vertreibung aus den portugiesischen und spanischen Kolonien führte.

Der Autor geht anschließend auf die Ankunft und unterschiedlichen Haftorte und Haftbedingungen in Portugal und Spanien ein. Ein Schaubild gibt die Herkunft der vertriebenen Jesuiten aus ihren drei deutschen Herkunftprovinzen an. Im vierten Kapitel geht es dann um die nicht selten abenteuerliche Rückkehr in die Herkunftprovinzen. Anschließend wird untersucht, welchen Tätigkeiten die Rückkehrer in den Ordenshäusern bis 1773 nachgingen. Immerhin waren bis 1770/71 bereits 92 % der vertriebenen Jesuiten in die Oberdeutsche bzw. Ober- und Niederrheinische Herkunftsprovinz zurückgekehrt. Ein eigenes Kapitel wird der Ordensaufhebung im Jahr 1773 gewidmet und wie das päpstliche Dekret konkret durch die jeweiligen Landesherren und Bischöfe ausgeführt wurde. Auch werden die sehr unterschiedlichen weiteren Lebenswege der Ex-Jesuitenmissionare detailliert untersucht.

Ein weiteres Kapitel (161-178) behandelt, vergleicht und deutet die Missions- und Vertriebungsberichte der Jesuitenmissionare. Aus den Missionarsberichten erfahren wir auch, wie die indianische Bevölkerung mit großem Entsetzen und Wehklagen auf die Nachricht über die Deportation ihrer Missionare reagierte. Gerade in Mexiko hatte sich kaum jemand wie die Missionare den Rechten

und dem Erhalt der kulturellen Identität der indigenen Bevölkerung angenommen. Zudem betrieben ihre Kollegien nicht nur Bildungsarbeit, die allen Bevölkerungsschichten zugutekam, sondern auch eine sehr umfangreiche Armenfürsorge; das Kolleg in Mexiko-Stadt versorgte täglich 400 Arme mit Nahrungsmitteln. So ist es nicht verwunderlich, dass die Nachricht von der Vertreibung der Missionare großen Unmut unter der Bevölkerung hervorrief.

Die Armen, so schrieb ein Missionar, hätten fast einen Aufruhr angezettelt, als sie grob von den Vertretern der spanischen Kolonialmacht zurückgewiesen wurden. In Guadalupe wurde den Missionaren gestattet, noch das Gnadenbild aufzusuchen. Dort seien die Menschen außer sich geraten und in Wehklagen verfallen, als sie vom Schicksal der Missionare erfuhren. Selbst die armen Indianer hätten sie mit vielen Geschenken für die Reise bedacht. GLÜSENKAMP folgt daraus zurecht, dass »durch diese Schilderungen von der Sympathie und Zuneigung unter den Indios« die Missionare »ihrem negativen Image in Europa ein positives Bild« entgegensetzen konnten.

Der Autor hat seinem Buch sechs Anhänge beigefügt. Der erste Anhang enthält die Liste der 99 Missionare nach Herkunftprovinzen. So kamen 62 Missionare, darunter 25 Patres und 37 Laienbrüder aus der Oberdeutschen Provinz; 17 Missionare, darunter 10 Patres und 7 Brüder aus der Oberrheinischen und 20 Missionare, darunter 17 Patres und 3 Brüder aus der Niederrheinischen Provinz. Das Verzeichnis der ungedruckten und gedruckten Quellen, das Literaturverzeichnis, sowie das Personen- und Ortsnamen-Verzeichnis sind für den recherchierenden Leser eine wertvolle Hilfe. Der dritte und vierte Anhang stellt im Schaubild die Tätigkeiten der vertriebenen Missionare bis zur Ordensaufhebung aus den spanischen bzw. portugiesischen Kolonien dar. Der fünfte und sechste Anhang dagegen gibt Auskunft über die Lebenswege beider Missionarsgruppen nach der Ordensaufhebung von 1773.

In Europa und besonders in den deutschsprachigen Herkunftsländern der Vertriebenen und in ihre Heimat zurückgekehrten Jesuitenmissionare gab es ein großes Interesse, mehr von ihrem Schicksal und den Menschen, Kulturen und Ländern in Übersee zu erfahren. Während den Jesuitenmissionaren anerkanntermaßen eine Schlüssel- und Vorreiterrolle im Europäisch-Chinesischen kulturellen Austausch von Wissenschaftlern allgemein anerkannt wird, wird dies bisher den in Lateinamerika, den Philippinen und Indien tätigen Missionaren kaum zugesprochen.

Eine Untersuchung ihrer literarischen Hinterlassenschaft zeigt aber, dass sie eine bedeutende Vermittlerrolle zwischen den Kulturen einnahmen. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn der Autor

dieser interkulturellen Rolle der Missionare auch eigens und nicht nur indirekt behandelt hätte. Dem Autor kommt aber das ungeteilte Verdienst zu, zum ersten Mal das Schicksal der gesamten aus ihren Missionen vertriebenen Missionarsgruppe, basierend auf intensive Archivstudien, untersucht und dargestellt zu haben. Um das Bild für den ganzen deutschsprachigen Raum zu vervollständigen wäre es sehr wünschenswert, eine ähnliche Studie auch den Missionaren aus der Österreichischen und Böhmisches Jesuitenprovinz zu widmen. GLÜSENKAMPS Studie ist nicht nur für die Missionsgeschichte, sondern auch die Geschichte der interkulturellen Beziehungen und Regionalgeschichte ein wichtiger Beitrag, der es verdient weiter verfolgt zu werden. Diese Forschungsarbeit könnte durchaus für eine Ausstellung zum Thema »Mitteleuropa in Lateinamerika – Lateinamerika in Mitteleuropa. Der Beitrag deutscher Jesuiten zum interkulturellen Austausch im 18. Jahrhundert« animieren und beitragen.

Paul B. Steffen/Rom

Hohmann, Christian

Auf getrennten Wegen.

Lutherische Missions- und Siedlergemeinden in Südafrika im Spannungsfeld der Rassentrennung (1652-1910)
(Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte 16)

Harrassowitz Verlag/Wiesbaden 2011, 400 S.

Für eine Dissertation, auf der das vorliegende Buch beruht, ist ein zu untersuchender historischer Prozess über mehr als ein Vierteljahrtausend ungewöhnlich, zumindest eine gewaltige Herausforderung. Schon der Untertitel macht die Problematik deutlich: Gab es denn schon mit der ersten europäischen Niederlassung am Kap im Süden Afrikas im Jahre 1652 lutherische Missions- und Siedlergemeinden? Im Buch findet der Leser nur die Vermutung, dass unter den ersten europäischen Einwanderern in Südafrika sich auch deutsche Lutheraner befunden haben könnten (64). Klärende Erläuterungen hierzu sind nicht vorhanden.

Beantwortet wird die im Buchtitel deutlich werdende Fragestellung dann erst substantieller ab dem dritten von insgesamt sechs Hauptkapiteln, als es um den Beginn der deutschen Missionstätigkeit in Südafrika durch Georg Schmidt geht. In der Werbung auf dem Cover des Buches wird davon gesprochen, dass die ersten lutherisch geprägten Missionsstationen und die erste lutherische Siedlergemeinde in Südafrika im 18. Jahrhundert gegründet worden sind. Und dies ist auch richtig.

Die für die Thematik grundlegenden und lesenswerten Kapitel sind diejenigen, die, detailliert untergliedert, sich mit den deutschsprachigen lu-

therischen Gemeinden im Kontext britischer und bürischer Kolonialpolitik und der europäisch-bürischen Expansion ab 1806 befassen. Hier wird dann insbesondere auf die Herrnhuter und die Hermannsbürger Missionsgesellschaft – die die Expansion begleiteten und davon auch profitierten – eingegangen; die Berliner und andere deutsche Missionsgesellschaften bleiben weitgehend unberücksichtigt. Insofern hält die Studie nicht das, was sie im Titel verspricht.

Im Verlaufe des 19. Jahrhunderts kam es innerhalb der Hermannsbürger Mission, anders als etwa bei der Herrnhuter Brüderunität, zur Entstehung von afrikanischen Missionsgemeinden und eigenständigen »weißen« Siedlergemeinden. Vor dem Hintergrund der späteren kirchenpolitischen Diskussionen um die Einheit der lutherischen Kirchen während der Zeit der Apartheid versucht HOHMANN der Frage nachzugehen, ob es bis Anfang des 20. Jahrhunderts Ansätze für eine gemeinsame Kirchenbildung gegeben habe und welche gesellschafts- und kirchenpolitische Rolle lutherische Missions- und Siedlergemeinden im Kontext der kolonialen Rassenpolitik gespielt haben. Er hat die indirekte Mitverantwortung oder sogar direkte Mitschuld an der Separation zwischen weißen und schwarzen lutherischen Gemeinden engagiert untersucht und im Prinzip diese Aussage festgestellt. Als »hermeneutische Gratwanderung« (359) bezeichnet er diesen Versuch und plädiert für weitergehende Forschungen. Diese sind unbedingt erforderlich, denn HOHMANN – in einer historischen Arbeit kaum vorstellbar – verzichtet weitgehend auf die Auswertung von archivalischen Quellen. Die von ihm benutzte Sekundärliteratur ist sehr willkürlich gewählt. So avanciert der in der Wissenschaft wegen seiner nationalsozialistischen Haltung und Publikationen wenig beachtete W. Schmidt-Pretorius zu einer wichtigen Quelle, ebenso wie eine populäre Broschüre von H. Grünwald. Dahingegen wird entsprechende Forschungsliteratur negiert, etwa zur Haltung der deutschen Missionsgesellschaften zum sogenannten Burenkrieg (59ff.). Als weiterführende Literaturhinweise in den Fußnoten wird auf in der Wissenschaft oftmals als nicht repräsentativ geltende Bücher verwiesen oder auf solche, die nicht mehr den aktuellen Forschungsstand repräsentieren (etwa der Reisebericht von G. Brennecke von 1954 als Beleg für die Behandlung der indigenen Bevölkerung im 17. und 18. Jahrhundert, S. 30). Auch Fehler bei der Darstellung historischer Fakten und Prozesse sind zu finden, wie etwa die sachlich falsche Darstellung der Unterjochung der Pedi, die angeblich zu »schwerwiegenden schlimmen Auseinandersetzungen« (58) zwischen Buren und Briten geführt haben sollen. HOHMANN setzt eher auf Überblicksdarstellungen, denn auf die Auswertung von Fallstudien, die nicht zuletzt in Zeitschriften und

Sammelbänden zu finden sind. Dort befindliche sowie afrikaanssprachige Aufsätze erregen kaum die Aufmerksamkeit des Verfassers. Die oftmals unkritische Übernahme von Aussagen und Darstellungen in zeitgenössischen Publikationen macht sich auch in der Wortwahl und Argumentation des Verfassers bemerkbar.

Trotz der genannten Mängel kann man die Arbeit als einen ersten Schritt, sich der Verantwortung deutscher Gemeinden, Kirchen und Missionsgesellschaften für die Entstehung der Apartheid zu stellen, betrachten.

Ulrich van der Heyden/Berlin

Kost, Otto-Hubert

Narziss. Anfragen zur Herkunft
und zu den Gestaltungen seines Mythos
Patrimonium Verlag/Mainz 2012, 597 S.

Das vorliegende Buch hat den Verfasser, Honorarprofessor für Religionswissenschaft an der Universität Hannover, seit 1969 beschäftigt (vgl. 395). Damals war ihm eine enge Beziehung zwischen der phönizischen Kosmogonie Sanchuniatons und dem Schöpfungsbericht sowie dem Buch Kohelet in der Hebräischen Bibel einerseits und dem griechischen Mythos von Narziss und seiner Zwillingsschwester andererseits aufgefallen und hat ihn seither als Idee nicht mehr losgelassen. All die Jahrzehnte hindurch hat KOST am Nachweis dieser Beziehung gearbeitet und dazu eine Fülle von Material zusammengetragen, das hier nun der Öffentlichkeit übergeben wird und keineswegs eine leichte Lektüre darstellt.

Nach einer kurzen Einleitung behandelt das erste Kapitel »Narziss – Anfragen zu seiner Herkunft« (27-96). Der Text ist nur in griechischer Übersetzung zugänglich, denn »überliefert und erhalten geblieben ist Sanchuniatons Kosmogonie erst und nur in der »Praeparatio Evangelica« (PE I 10, 1-2) des Bischofs Euseb von Cäsarea, der dieses Werk kurz nach der Konstantinischen Wende, also bald nach dem Ende der Christenverfolgungen, etwa um 315 n. Chr. geschrieben hat.« (30) Im hier zu besprechenden Buch findet sich der Text in Griechisch und in deutscher Übersetzung (34f) und kann in drei Phasen gegliedert werden: »1.) die präkosmogonisch-uranfängliche Phase – die Phase des präkosmogonischen Urzustandes, 2.) die kosmogonisch-anfängliche Phase – die Phase der kosmogonischen Aufladung, 3.) die kosmogonisch-geschichtliche Phase – die Phase der gestalteten Welt.« (40)

All diese Phasen werden nun im Folgenden weiter ausgeführt. Dabei findet das »zwiegefaltete Präkosmogonem« als »windige Luft« und als »Luft-Hauch« auf anthropomorphisierter Ebene seinen »Niederschlag in Narziss und seiner Zwillingss-

chwester« (45) und in der Nichtigkeitsaussage bei Kohelet, dem Prediger Salomos (vgl. 49f).

Es kann hier nicht darum gehen, die erschlagende Fülle von Einzelbelegen zu referieren oder zu kommentieren und schon gar nicht mit Blick auf das sehr umfangreiche zweite Kapitel »Narziss – Anfragen zu den Gestaltungen seines Mythos« (97-519) Details zu erwähnen. Wichtig ist, dass von der ursprünglichen Gestalt des Mythos von Narziss und seiner meist namenlosen Zwillingsschwester in der Überlieferung in Literatur und Kunst nur die Gestalt des Narziss übrig geblieben und dadurch die Herkunft des Mythos aus der Kosmogonie des Sanchuniaton gänzlich aus dem Gedächtnis verschwunden ist. Man wird gespannt sein dürfen, ob die Diskussion von KOSTs Buch dazu führen wird, diese ursprüngliche Beziehung wieder ins Bewusstsein zu rufen und dadurch zu dokumentieren, dass – wie Walter Burkert schreibt – »den Griechen aus dem späthethitischemäisch-phönikischen Raum nicht nur [...] Handwerkstechniken und Kunstmotive zugekommen sind, sondern Religion und Literatur in wesentlicher Weise affiziert wurden« (zit. nach KOST 28).
Peter Antes/Hannover

Levenson, Jon D.

Inheriting Abraham.
The Legacy of the Patriarch in Judaism,
Christianity, and Islam
Princeton University Press/Princeton 2012, 288 p.

Kaum eine Gestalt der Bibel erfreut sich im »Trialog« der monotheistischen Religionen derzeit einer ähnlichen Beliebtheit wie Abraham, der zum Vater der jüdisch-christlich-muslimischen Ökumene avancierte. An Mose scheiden sich die Geister: Religionsstifter, Prophet, Vermittler der Thora, d. h. eines Corpus von Texten, das als Offenbarungsdokument von (vielen) Christen und Muslimen als nicht mehr ganz »à jour« angesehen wird, für das Judentum aber in seinen unterschiedlichen Richtungen und Deutungen grundlegend bleibt. Abraham hingegen unterläuft die späteren religiösen Differenzierungen, weil er ihnen zeitlich vorausliegt und zugleich in allen drei Religionen eine zentrale Rolle spielt. Er wird nicht nur zur verbindenden, sondern sogar zur normativen Gestalt, an deren Glauben die späteren Traditionen zu messen sind.

Hier setzen die kritischen Überlegungen Jon D. LEVENSONS ein. Die vielfach beschworene *abrahamitische Ökumene* kann sich nämlich nur auf die vorliegenden kanonischen Narrative stützen, die innerhalb der jüdischen, christlichen und muslimischen Religionsgeschichte auf unterschiedliche Weise ausgebildet und rezipiert wurden. Schon die Rede von *einer* kanonischen Basis wäre hier irreführend: Während Juden und Christen ein in

sich abgeschlossenes Corpus des Pentateuch/Chumasch voraussetzen (und weitere Abraham-Traditionen ausbilden), ist der normative Text für den Islam der Koran, der den Anspruch erhebt, die letztgültige Offenbarung darzustellen. So ergibt sich die Frage, ob Abraham überhaupt in der Lage ist, die Last des Dialogs zu tragen oder welchem Abraham sie wohl anvertraut werden kann. Abgesehen davon, dass er schon mit vielen göttlichen Aufträgen beschäftigt ist und nun auch noch die unsrigen übernehmen muss, zeichnen die biblischen Texte selbst kein einheitliches Bild von seinem Leben. Es sind mehr Quellen und Traditionen, die sich im kanonischen Text aneinander abarbeiten, und wer glaubt, den »wahren Abraham« zu entdecken, indem er jene Traditionen eliminiert, die sich im rabbinischen Judentum, im Christentum und schließlich im Islam entwickelten, geht fehl: Die vorliegenden Kompositionen im Buch Genesis reichen kaum hinter das Exil zurück und sind selbst in ihren ältesten vorexilischen Beständen von jener Zeit, in der Abraham angesiedelt wird, durch viele Jahrhunderte getrennt (vgl. 13f.). »In sum, scripture is itself partly a product of tradition« (14) und das gilt auch für die Darstellung Abrahams. Der »wahre« Abraham, der zum Kriterium aller späteren Traditionen erhoben wird, bleibt also eine Chimäre. Gewiss sind auch die Abraham-Gestalten, wie sie in den drei Religionen Konturen gewinnen, keine unhintergehbaren Größen, aber sie sind genauer zu analysieren, wenn man wissen will, von welchem Abraham die Rede ist und wie er von anderen Konstruktionen abgegrenzt wird. Es ist ja gerade das Trennende *innerhalb* scheinbar gleicher Narrative, Personen und Begriffe, das die Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen erschwert. LEVENSON zeigt dies anhand der Themen *Berufung – Glaube – Bund, Monotheismus Abrahams, Thoraobservanz Abrahams und Opferung bzw. Bindung Isaaks* auf. Der Versuch, einen allen Traditionen vorausgehenden Abraham zu rekonstruieren, fügt, wie LEVENSON in seiner Auseinandersetzung mit Bruce Feiler und Karl-Josef Kuschel im letzten Kapitel der Studie (Vgl. Bruce FEILER, *Abraham. A Journey to the Heart of three Faiths*, New York 2002; Karl Josef KUSCHEL, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München 1994; engl.: *Abraham. Sign of Hope for Jews, Christians, and Muslims*. Translated by John BOWDEN, New York 1995) zeigt, den bestehenden Abraham-Gestalten nur eine weitere hinzu, die abstrakter ist als jene, nicht aber »authentischer«.

Die Abraham-Traditionen (die biblischen eingeschlossen) sicherten die je eigene Identität und waren nicht frei von polemischen Seitenhieben gegen innere und äußere Gegner; Züge, die weder damals noch heute dem Dialog förderlich sind. Aber es führt kaum weiter, nun einen vierten,

scheinbar allen gemeinsamen Abraham (»the ›real‹ Abraham«) auf der Basis des Buches Genesis zu konstruieren, der seinerseits nur eine Projektion dessen darstellt, was für *gegenwärtige* »abrahamitische« Diskurse von Interesse ist (13). Bedarf es überhaupt einer *abrahamitischen* Ökumene, um die Beziehung zwischen Juden, Christen und Muslimen auf eine tragfähige Basis zu stellen? Ohne Zweifel sind, so LEVENSON, Judentum, Christentum und Islam aufeinander bezogene Religionen. »These three traditions have roots in the Hebrew Bible, reverence for the figure of Abraham, and complex patterns of influence among them. That influence, it must also be noted, is not unidirectional [...]« (204) Das Christentum und später auch der Islam haben die Gestaltwerdung des rabbinischen Judentums in erheblichem Maße beeinflusst und natürlich auch die Ausbildung der unterschiedlichen Abraham-Bilder innerhalb der antiken und mittelalterlichen jüdischen Literatur. Seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts gibt es zur Entstehung und zum wechselseitigen Einfluss der monotheistischen Religionen eine beachtliche Forschungsliteratur, wie die Arbeiten von Jacob Neusner, Daniel Boyarin oder Peter Schäfer belegen.

Inheriting Abraham leistet einen wichtigen Beitrag zur »Entmythologisierung« Abrahams, dürfte aber gerade deshalb auf vehementen Widerspruch stoßen und im Verdacht stehen, eine Verständigung der drei Religionen im Grunde nicht zu wollen. Das Gegenteil aber trifft zu: Nicht »wishful thinking« (193), sondern der genaue Blick auf die unterschiedlichen Überlieferungen, Narrative und Begriffe bewahrt davor, dass früher oder später die Gespräche enttäuscht abgebrochen werden, weil die Basis sich als nicht tragfähig erwies. Der wissenschaftliche Vergleich der diversen Traditionen, die Rekonstruktion ihrer Genese und weiteren Entwicklung setzt allerdings eine kritische Distanz zu ihnen voraus. Dies erlaubt es, sowohl ihren großen Reichtum als auch ihre problematischen Züge unzensiert wahrzunehmen und letztere nicht naiv zu reproduzieren. Über die religionsgeschichtliche Arbeit hinaus bleiben ohnehin genügend Fragen, die sowohl für den intrareligiösen als auch interreligiösen Diskurs relevant sind. Es ist besser von Fiktionen als vom Dialog sich zu verabschieden. Man wünscht LEVENSONS Studie eine breite, durchaus kontroverse Rezeption und eine gute deutsche Übersetzung.

René Buchholz/Bonn

Weß, Paul

GOTT, Christus und die Armen.
Eine Rückbesinnung auf den biblischen
Glauben als Beitrag zur Lösung des Konflikts
in der Befreiungstheologie
Edition ITP-Kompas/Münster 2010, 252 S.

Setzt die Theologie der Befreiung die Armen an die Stelle, die in der Theologie allein Gott zukommt? An diesem Vorwurf, den Clodovis Boff im Jahr 2007 verallgemeinernd an die Adresse der Theologie der Befreiung richtete, entzündete sich ein theologischer Konflikt, den unter anderem die beiden Brüder Boff, sowie eine ganze Reihe weiterer Befreiungstheologen mit zahlreichen wissenschaftlichen Publikationen öffentlich ausgetragen haben. Paul WESS, Pastoraltheologe in Innsbruck, untersucht die christologischen und methodologischen Fragen, die im Hintergrund dieses prominenten Streites stehen.

Der Streit um die Vorwürfe von C. Boff dient ihm dabei ebenso in erster Linie als Ausgangspunkt wie die Erörterung der Kritik der Glaubenskongregation an der Christologie Jon Sobrinos und die Bestätigung der Option für die Armen durch die Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida. Die aktuellen Auseinandersetzungen um die Theologie der Befreiung stellen für WESS ein wichtiges Beispiel dar, anhand dessen er auf prinzipielle methodologische Probleme in der Christologie aufmerksam machen will.

Das relativ kurze erste Kapitel ist daher der Rekapitulation des aktuellen befreiungstheologischen Konflikts gewidmet, im zweiten Kapitel geht WESS dann ausführlich den christologischen Fragen nach. Auch hier diskutiert er die Christologie der Befreiungstheologie und die Kritik eines Teils der westlichen (und römischen) Theologie an ihr. Inhaltlich lenkt er jedoch den Blick darauf, dass nach seiner Ansicht die Christologie sich im Laufe der Jahrhunderte insgesamt von ihren biblischen Wurzeln allzusehr entfernt habe. WESS scheut auch nicht davor zurück, die Christologie der ersten vier Konzilien (besonders Nikaia und Chalkedon) zu problematisieren und ihre Differenzen zur biblischen Rede von Gott und Christus aufzuzeigen. Bezogen auf den aktuellen Konflikt zeigt WESS, dass sowohl die Christologie der Befreiung als auch ihre westlichen Kritiker so von der traditionellen Christologie geprägt sind, dass sie den Rückbezug auf die biblische Christologie vermissen lassen.

Eine ähnliche Kritik der westlichen Theologie, die stärker von platonischem Denken als von biblischen Kategorien geprägt sei, trägt WESS im dritten Kapitel vor. Hier setzt er sich in drei Abschnitten jeweils ausführlich mit der theologischen Rede von »Glaube, Erlösung und Kirche« auseinander. In

Auseinandersetzung mit der Tradition westlicher Theologien, einschließlich Karl Rahners, versucht WESS sich zu einer »nachidealistische[n ...] Rede von Gott« (117) vorzuarbeiten. Die westlichen Theologien und die Theologie der Befreiung sind dabei beständige Gesprächspartner, WESS stellt aber vor allem einen eigenständigen, biblisch orientierten und philosophisch untermauerten Zugang zu einer Theologie vor, die auch in der Gegenwart gesprächsfähig (und ihrem Gegenstand angemessen!) bleiben will.

Abschließend fasst WESS seine Argumente noch einmal in einem knappen Schlussabschnitt zusammen, in dem er eine Lösung nicht nur für den aktuellen »Bruderzwist« (243) in der Theologie der Befreiung sondern für die Theologie überhaupt bieten will.

Die Theologie von Paul WESS lässt sich nicht einfach in gängige Konfliktschemata einordnen. Der biblische Bezug und die prinzipielle Kritik an der hellenistischen Überformung der Theologie im Lauf der Jahrhunderte verbinden ihn mit einer ideologiekritischen Theologie; gleichzeitig bemüht er sich jedoch, ganz in der Tradition Rahners und der europäischen systematischen Theologie, um eine verantwortungsvolle Neuinterpretation des überlieferten Dogmas. Das Gespräch mit der Theologie der Befreiung macht ihn aufmerksam für die politischen und kulturellen Probleme, welche die traditionelle Theologie aufwirft; sein Standpunkt außerhalb des Kontextes der Theologie der Befreiung entfernt ihn jedoch von den Fragestellungen, welche diese bewegen. In jedem Fall verdient sein Standpunkt die Aufmerksamkeit vor allem der systematischen Theologie, welche sich mit den methodologischen und philosophischen Herausforderungen dieses Diskussionsbeitrags auseinanderzusetzen sollte.

Das Buch, das mittlerweile auch in portugiesischer Sprache veröffentlicht wurde, erscheint bereits in der zweiten Auflage der deutschen Version, nun zusammen mit dem Geleitwort der portugiesischen Übersetzung, das João Batista Libanio verfasst hat.

Stefan Silber/Sailauf

Zinser, Hartmut

Esoterik. Eine Einführung.
Wilhelm Fink Verlag/München 2009, 141 S.

In seinem Vorwort geht der A. bereits auf die Schwierigkeit ein, den Begriff »Esoterik« heute richtig zu fassen. Die etymologische Bedeutung ist in der modernen Esoterik in Vergessenheit geraten, sodass man sogar im Gegenteil zur ursprünglichen Bedeutung der Beschränktheit des Wissens auf einen kleinen Kreis von Eingeweihten oder Schülern den großen Markt der populären

Verbreitung sucht. Inhaltlich könnte man Esoterik als religiöses Wissen bezeichnen, das einerseits mit den Lehren der christlichen Kirchen und großen Religionsgemeinschaften im Widerspruch steht, andererseits durch naturwissenschaftliche Erkenntnis nicht verifizierbar ist, weil es eben ein »höheres« Wissen darstellt. Der Rückgriff auf antike Lehren und Praktiken ist dabei weit verbreitet, leidet aber an Realitätsverlust, weil antike Vorläufer sich eben nicht als »Esoterik«, sondern als Wissenschaft verstanden haben. Der A. selbst hat seit Ende der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts die so genannte »Okkultwelle an Deutschlands Schulen« empirisch begleitet und zum Gegenstand seiner Forschungen gemacht.

Esoterik und Okkultismus werden in dieser Untersuchung sachlich nicht unterschieden. Der A. verwendet beide Begriffe in der Moderne als gleichbedeutend (13), weil beide mehr oder weniger gleiche Grundvorstellungen und Praktiken besitzen, wenn sie dies auch explizit verneinen. In seiner (I) Einleitung (11-35) zeichnet der A. die Geschichte der modernen Esoterik und des Okkultismus nach – angefangen von dem Phänomen der ersten Klopfergeräusche der Geschwister Fox in Hydesville im Staat New York 1848, die als Mitteilungen von Totengeistern gedeutet wurden über Helena Blavatskys (1831-1891) »Geheimlehre«, Rudolf Steiners (1861-1925) »Anthroposophie« bis hin zu Mircea Eliade (1907-1986), der als Religionshistoriker in zahlreichen Schriften esoterische Themen behandelte (Schamanismus, Yoga, Ekstase, Gnosis, Mythen, Mysterienreligionen, Tantra, Alchemie, Wiedergeburt und magisch-symbolisches Handeln) und in seinem Werk *Das Okkulte und die moderne Welt* (1978) nach einer wissenschaftlichen Erklärung des Phänomens in einer rationalen und technisierten Welt sucht. In der Vielfalt von Definitionen der Esoterik und des Okkulten schlägt der A. eine eigene vor: »Esoterik und Okkultismus sind Praktiken mit und Anschauungen über außergewöhnliche oder für außergewöhnlich gehaltene, der Alltagserfahrung oder auch den Wissenschaften noch nicht oder angeblich noch nicht verständliche Erscheinungen« (30). Bezeichnend dabei ist, dass diese Erscheinungen erst durch das esoterische oder okkulte Deutungsschema sich einer wissenschaftlichen Kontrolle oder Verifizierbarkeit entziehen und somit ein Eigenleben »jenseits« der Wissenschaftlichkeit erhalten.

Im II. Kapitel stellt er die verschiedenen Vorstellungen und Praktiken der Esoterik dar (37-67). Angefangen von Kartenlegen und Gläserücken bis hin zu Hexen, Astrologie, Parapsychologie und Geistheilern wird das Spektrum der heutigen Esoterik ausgeleuchtet. Dabei enthält er sich weitgehend einer Bewertung dieser Praktiken oder Deutungshorizonte, sondern schildert sie mög-

lichst in ihrem eigenen Kontext, wenn auch immer wieder die kritischen Äußerungen laut werden, dass derartige Praktiken wissenschaftlich nicht haltbar sind. Das III. Kapitel (69-77) befasst sich in aller Kürze mit den heute gängigen esoterischen Lehrgebäuden wie dem Spiritismus, Animismus, Überpersönliches Weltbewusstsein und Physikalische Anomalien. Als Religionswissenschaftler kann der A. diese Lehren in ihrer Eigenart und ihrem Selbstverständnis darstellen, aber nicht auf ihren verifizierbaren Wahrheitsgehalt überprüfen. Das Problem der Überprüfung entsteht aber dann, wenn die Esoterik beansprucht, Wissenschaft zu sein und sogar eine Steigerung des Wissens und der Vernunft postuliert (76).

In den Kapiteln IV »Verbreitung von Esoterik und Okkultismus« (79-85) und V »Welche Formen der Gemeinschaft und sozialen Organisation bilden Esoteriker und Okkultisten?« (87-96) wird darauf hingewiesen, dass die Mitgliedschaft in esoterischen Gruppen relativ gering ist (3-4 %), während die Beteiligung an okkulten Praktiken bis zu 50% der Befragten bejahen. Es gibt zwar esoterische Vereine, sie besitzen aber keinen verpflichtenden Charakter und ihre Mitglieder fluktuieren stark. Der Esoteriker ist im Allgemeinen ein Individualist, der sich wohl hier und dort orientiert, aber seine eigenen weltanschaulichen Elemente sich selber zusammenstellt. Soziale Netzwerke bilden heute eine ideale Plattform für ein derartiges Sozialverhalten.

Im Anschluss versucht der A. Esoterik und Okkultismus von den Begriffen »Religion, Wissenschaft, Magie« abzugrenzen bzw. sie teilweise unter diese Begriffe zu fassen (Kapitel VI »Esoterik und Okkultismus – Neue Wissenschaft oder neue Religion?« [97-118] und Kapitel VII »Gründe für und gegen eine Klassifizierung von Esoterik und Okkultismus als Religion« [119-125]). Die durch Esoteriker beanspruchte Wissenschaftlichkeit ist leicht zu widerlegen, denn die angewandten Praktiken lassen sich wissenschaftlich als ineffizient nachweisen und entbehren somit jeder nachprüfaren Wissenschaftlichkeit. Da sich aber die heutigen wissenschaftlichen Erkenntnisse weitgehend dem Wissen des Laien entziehen und für ihn nicht nachprüfbar sind, ist der Laie auf ihre Glaubwürdigkeit angewiesen. »Die modernen Wissenschaften erzeugen insoweit selber die Glaubensbereitschaft, die dann von Esoterikern, Okkultisten und Parapsychologen genutzt und in Anspruch genommen wird. Die soziale Organisation von Wissen und Wissenschaft und ihrer Vermittlung trägt daher – in der Regel gegen ihren eigenen Anspruch und Absicht – nicht unwesentlich zur Annahme von Esoterik und Okkultismus bei« (104). Schwieriger wird es, will man versuchen, Esoterik als Religion zu definieren oder zumindest als »Glaubensgebilde« (104). Esoteriker

entleihen Glaubenselemente aus traditionellen Religionsformen und Religionsgemeinschaften. Das bezieht sich auf die Symbolik, kultische Praktiken, Lehrsätze oder moralische Verhaltensweisen. Da diese Elemente jedoch in ihrem ursprünglichen Kontext zu einer Glaubensgemeinschaft gehören und diese Gemeinschaft konstitutiv formen, sind sie Elemente, die eine »Religion« konstituieren. Losgelöst von ihrem Kontext und willkürlich zu einem neuen individuellen »Glaubensgebilde« zusammengestellt, konstituieren sie im religionswissenschaftlichen Sinn nicht eine neue »Religion«. Andererseits muss man dem A. zustimmen, wenn er schreibt: »Insoweit können Esoterik und Okkultismus als eine neue Form der Religion angesehen werden, die unter den Bedingungen der Trennung von Staat und Kirche, Religion und Gesellschaft und der Privatisierung von Religion für alle Menschen möglich geworden ist [...] Der Markt der Religionen erscheint insoweit als Konsequenz und Verwirklichung der Individualisierung von Religion. Die freie Wahl und der Markt lösen dabei freilich ein wesentliches Merkmal vormoderner Religion auf: eine moralische Verbindlichkeit in einer Gesellschaft oder einer Gemeinschaft herzustellen« (109–110).

Es stellt sich dann das Problem »Was ist Religion« und »Was ist Nicht-Religion« (121). Im Laufe der Geschichte der Religionswissenschaft hat man Hunderte von Definitionen des Begriffs »Religion« entworfen, sodass man fast den Eindruck erhält, es wäre besser, keine Definition zu wagen. Andererseits stellt das Phänomen »Religion« ein soziales und gesellschaftliches Faktum dar, das man gegenüber anderen gesellschaftlichen Erscheinungen abgrenzen muss. Religion ist kein natürliches Element, sondern ein vom Menschen entwickelter Deutungshorizont seiner eigenen Existenz, das in einen sozialen Kontext eingebunden ist. Insofern gehört zur Religion die Verbindlichkeit eines gemeinschaftlichen Glaubens und gemeinschaftlicher Verhaltensweisen. Esoterik und Okkultismus sind »Religion«, insofern sie ein Deutungshorizont menschlicher Existenz sind; sie sind aber »Nicht-Religion« als ihnen keine Verbindlichkeit sozialer Art zukommt.

In einem letzten Kapitel VIII »Epilog. Warum Esoterik? – Einige Thesen« (127–135) versucht der A. eine Einordnung der Esoterik in die kulturelle Situation der heutigen Zeit. Die von Jugendlichen und Erwachsenen am meisten genannten Gründe für das Interesse an Esoterik und Okkultismus sind »Neugier«, »Interesse am Außergewöhnlichen«, »Unterhaltung« und mit langem Abstand »Orientierungs- und Entscheidungshilfe«. Das spricht dafür, dass für die meisten Praktikanten der Anreiz zu etwas Aufregendem und Außergewöhnlichem im Vordergrund steht. Orientierungs- und Entscheidungshilfe wird Esoterik dann, wenn die

Menschen sich überfordert sehen, ihr eigenes Leben rational durchschauen und ihre Emotionalität in den Griff bekommen zu können. Die Verantwortung für Lebensentscheidungen wird dann auf okkulte Einflüsse des Jenseits, Geister oder transzendente Kräfte abgeschoben. Esoterik wirkt somit als Entlastungstheorie für das eigene Ich. Auf der anderen Seite erscheint Esoterik auch als »Resultat des Zerfallsprozesses eines Wissenschaftsglaubens« (131). Die rationalen Wissenschaften, aber auch die modernen rationalen Deutungen christlichen Glaubens scheinen nicht das Bedürfnis nach einer umfassenden Sinngebung des Lebens und einer dafür nützlichen Beherrschung transzendenter Mächte zu befriedigen. Die »Entzauberung der Welt« (Max Weber) und die »Entmythologisierung« der christlichen Heiligen Schriften (Rudolf Bultmann) haben »Leerstellen« auf dem Verstehenshorizont der Menschen hinterlassen, die jetzt mit neuen mythischen Elementen und okkulten Praktiken ausgefüllt werden. Die merkantile Dimension des Alltagslebens hat diese Lücken längst erkannt und Kapital daraus geschlagen.

Eine Zukunftsprognose wagt der A. nicht. So besteht die Möglichkeit, dass Esoterik mehr und mehr die traditionelle christliche Religion verdrängt oder auch wieder verschwindet, weil sich die Verbindlichkeit von Religion in einer kirchlichen Gemeinschaft als tragfähiger erweist. In diesem relativ kleinen Band gibt der A. einen überschaulichen und umfassenden Einblick in die heutige Welt der Esoterik und des Okkultismus, der lesenswert ist. Sein kritischer Standpunkt gegenüber dem Selbstanspruch der Esoterik ist nicht zu übersehen. Den etwas verwässerten Gebrauch von »esoterisch« und »okkult« bei politischen Entscheidungen im Sinne von »undurchschaubar« und »nicht beeinflussbar« (130) hätte man zur Deutlichkeit der Begriffe vermeiden können.

Joachim G. Piepke / St. Augustin

**Association francophone
œcuménique de la missiologie –
Robert, Marie-Hélène /
Matthey, Jacques /
Vialle, Catherine (dir.)**

Figures bibliques de la mission.

Exégèse et théologie de la mission.

Approches catholiques et protestantes

(Lectio divina 234)

Cerf / Paris 2010, 272 p.

De façon remarquable, l'AFOM (Association Francophone Œcuménique de la Missiologie) s'applique à déployer une réflexion théologique et pluridisciplinaire sur l'avenir de la mission au XXI^e siècle. Après d'autres publications, dont certaines conduites

conjointement avec le CREDIC (le Centre de Recherche Européen sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme), toutes menées de manière œcuménique et intercontinentale, l'AFOM tente d'élaborer avec ce nouveau volume une réflexion sur les perspectives futures de la missiologie à partir de la Parole de Dieu.

Ainsi que l'indique dans sa Préface descriptive l'exégète à l'Institut catholique de Lyon, Philippe ABADIE, l'ouvrage se compose de dix contributions d'auteurs différents (trois catholiques et sept protestants, trois femmes et sept hommes, trois Africains et sept Européens), distribuées en trois parties: La première, intitulée «La Geste de Dieu», interprète la «Missio Dei», c'est-à-dire la présence, la volonté et l'action du Seigneur dans le monde qui précède tout engagement humain ou ecclésial. Placée sous le titre «Figures missionnaire», la deuxième partie envisage des exemples de réponses à l'invitation divine de participer à son œuvre, soit à partir de personnages prêts à suivre le Christ, soit à travers diverses formes que peut prendre la mission dans des contextes particuliers. Enfin, la troisième partie, dénommée «Réceptions», évoque le rôle des communautés chrétiennes néotestamentaires dans leur désir de transformer la société de leur temps et d'y ouvrir des espaces de vie nouvelle en vue de l'avènement du Royaume.

Le résultat global est intéressant mais manque un peu de cohérence, d'une part parce que certains des biblistes convoqués ne se soucient que latéralement de missiologie, d'autre part parce qu'à part la synthèse conclusive de Jacques MATTHEY, la recherche de fond sur les rapports entre approches scripturaire et théologique de la mission demeure somme toute assez marginale. À cet égard, on eût attendu de la Préface qu'elle dessine quelques constantes de l'ouvrage selon ce point de vue de l'articulation «exégèse – missiologie», ce qu'elle ne fait guère.

Dans la première étude, le théologien vétérotestamentaire Jean-Daniel MACCHI (Genève) présente «la bénédiction dans la Bible hébraïque» (23-48) comme l'offre inconditionnelle faite par Dieu à toute l'humanité, soit lors de la création, soit après le déluge. C'est à l'intérieur de cette bénédiction universelle qu'il faut situer l'Alliance articulée et établie avec le peuple d'Israël.

Puis l'exégète de Lille Catherine VIALLE met en perspective «le rôle des païens dans le plan de Dieu» selon les livres d'Esther et de Judith (49-72). Pour le premier, elle nuance le «nationalisme» du texte massorétique avec les additions des versions grecques, qui présentent le roi Assuérus comme mieux intentionné à l'égard de la nation juive du fait de ses dispositions naturelles – on eût espéré sur ce point une réflexion quant à la valeur de la Septante au plan de la Révélation et de la missiologie. Tandis que la conversion de l'Ammonite Achior

dans le livre de Judith prélude l'accès au peuple élu de tout païen prêt à une démarche de foi, comme c'est le cas pour Ninive dans l'histoire de Jonas.

Dans l'importante contribution conclusive de ce premier ensemble («Identité d'Israël et mission dans l'Écriture», 73-97), la missiologue lyonnaise Marie-Hélène ROBERT situe la mission «apostolique» de l'Église dans le prolongement de celle «ontologique» d'Israël chargé d'être la «lumière des nations». Ce que Dieu inscrit dans «l'identité d'Israël» depuis les alliances avec Adam, Noé et Abraham, l'Église est chargée de le déployer en vue du Royaume révélé pleinement en Jésus. L'auteure souligne ainsi la continuité entre les deux Testaments, ce qui peut s'avérer fructueux pour le dialogue judéo-chrétien, peut-être un peu cependant au détriment de la nouveauté apportée par le Christ.

Cette rupture est davantage mise en exergue dans l'article de l'exégète néotestamentaire Étienne CUVILLIER (Montpellier) ouvrant la deuxième séquence («Paul missionnaire. Approche historique et théologique», 101-118). La vocation missionnaire de Paul s'inscrit profondément dans son expérience personnelle de foi: en Jésus-Christ toutes les barrières ethniques, sociales et culturelles volent en éclat. Si bien que la prédication paulinienne prend nettement ses distances avec le régime de la Loi et le judaïsme de son temps. À l'universalisme de l'Empire romain, Paul oppose celui de l'Évangile enraciné dans la reconnaissance de l'amour inconditionnel du Père pour chaque être humain.

La bibliste protestante de Yaoundé Priscille DJOMHOUÉ décrit ensuite la Samaritaine comme «une pionnière de la mission évangélistique» dans le Nouveau Testament (119-134): formée et envoyée par le Christ auprès de ses concitoyens, elle sert d'exemple aux ministères féminins qui méritent d'être mieux reconnus.

Enfin, au terme de cette partie (135-157), l'historien du christianisme Jean-François ZORN (Montpellier) montre, à l'aide d'une herméneutique des récits de commencement (P. Gibert) et de rêve, comment «l'appel du Macédonien» lancé à Paul (en Ac 16,9-10) a pu être reçu et actualisé comme un «récit biblique fondateur de la mission»: d'abord dans le cas de la création de l'Église du Lesotho (à la fin du XIX^e siècle par la société des missions de Londres), puis pour l'établissement de la mission évangélique ouvrière à Belleville-Paris (par le missionnaire écossais Robert Whitacker Mc All en 1872). Pour l'auteur, le «paradigme du Macédonien», repris par l'Église catholique seulement depuis l'Exhortation de Jean-Paul II «Ecclesia in Europa» (2003) dans le contexte d'une Europe déchristianisée, invite en toute entreprise missionnaire à s'en remettre constamment à l'initiative surprenante de Dieu.

Le dernier ensemble se compose de quatre contributions: Dans la première, le théologien évangélique Christopho PAYA (Vaux-sur-Seine) dégage le lien étroit établi par le discours apostolique de Matthieu (9,35-11,1) entre l'agir du Christ et le témoignage de ses disciples, appelés à se laisser transformer par son message jusqu'à s'identifier à sa Passion (pp. 161-176). Dans la deuxième, l'exégète baptiste Marc SCHÖNI (Court) expose de manière originale la complémentarité entre »le modèle centrifuge de la mission de l'Église selon Luc – Actes et le modèle centripète selon Jean« (177-194). Contrairement à ce qui est souvent retenu, la théologie johannique comporte elle aussi une dimension missionnaire. Ce que la visée lucanienne déploie plutôt »en extension«, par l'envoi apostolique jusqu'aux extrémités de la terre, la perspective du quatrième évangile le présente »en intension«, à travers le témoignage de la communauté des disciples ancrée dans l'amour trinitaire »pour que le monde croie«.

Quant à la lecture du récit de la Pentecôte (Ac2,1-41) par le bibliste catholique de Yaoundé Paulin POUCOUTA (195-210), elle place »la mission sous le signe de l'altérité«. Conduite par l'Esprit qui brise les résistances (comme en Ac 10-11) et transmet le même amour dans toutes les langues de l'univers, la mission entraîne l'Église sur un chemin de différenciation entre les communautés, ce qui est d'importance pour les jeunes Églises comme celles d'Afrique.

Finalement, le directeur du programme »Unité, mission, évangélisation et spiritualité« du Conseil œcuménique des Églises (COE, Genève), le missiologue protestant J. MATTHEY, aborde dans un autre registre la problématique du charisme de guérison dans un cadre missionnaire (»Mission et guérison. Le rôle des communautés chrétiennes selon quelques textes choisis du Nouveau Testament«, 211-240). Il adopte une position équilibrée et prophétique: à la fois il rejette le spectaculaire de certains »cultes de guérison« qui peuvent faire obstacle à la vérité de l'action de l'Esprit selon l'argumentation de 1 Co 12-14 notamment; mais en même temps il prône une attention pastorale soutenue à l'égard des situations de détresses et de maladies, ouverte à la possibilité de guérisons y compris physiques, comme l'évoque le texte de Jc 5,13-20 sur l'onction.

Le même auteur conclut l'ouvrage en relevant les »convergences et divergences« comme »pôles dynamiques« de la mission (241-253).

L'initiative de Dieu est une et universelle, pourtant elle se réalise en des altérités voulues par l'Esprit. La mission du peuple de Dieu est une, cependant elle ne peut faire abstraction des autres traditions religieuses qui se présentent également comme des voies de salut. L'Église ne s'identifie

pas au Royaume, toutefois elle demeure la seule communauté humaine qui permet de relier l'action divine aujourd'hui à la venue de Jésus-Christ il y a 2000 ans. Le témoignage est commun, néanmoins il passe par une étonnante multiplicité de dons de l'Esprit et une grande diversité de ministères. En bref, malgré son côté un peu »éclaté«, cet ouvrage interdisciplinaire a le mérite de donner des bases bibliques au plaidoyer en faveur de la mission au XXI^e siècle, dans une perspective œcuménique et interreligieuse.

François-Xavier Amherdt / Fribourg

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Prof. Dr. Annemarie Mayer

Roman Catholic Consultant
World Council of Churches
World Mission and Evangelism
P. O. Box 2100
CH-1211 Geneva 2

Prof. Dr. Walter Andreas Euler

Theologische Fakultät Trier
Universitätsring 19
D-54296 Trier

Prof. Dr. Dorothea Sattler

Ökumenisches Institut
Hüfferstraße 27
D-48149 Münster

Prof. Dr. Dr. Manfred Hutter

Institut für Orient- und Asienwissenschaften
Abt. für Religionswissenschaft
Adenauerallee 4-6
D-53113 Bonn

Prof. Dr. Friedemann Voigt

Philipps-Universität Marburg
Fachbereich Evangelische Theologie
Lahntor 3
D-35032 Marburg

Prof. Dr. Christoph Elsas

Am Berg 27
D-35041 Marburg

Dr. Markus Luber SJ

Institut für Weltkirche und Mission
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Prof. Dr. Perry Schmidt-Leukel

Seminar für Religionswissenschaft
und Interkulturelle Theologie
Raum 423
Universitätsstraße 13-17
D-48143 Münster

Dr. Andrew L. Wilson

10, quai Kléber
F-67000 Strasbourg

Vorschau

Auf das nächste Heft
Hefte 3 und 4 | 97. Jahrgang 2013
Themenheft
**Interreligiöse Begegnung
aus dem Geist der Mystik:
Möglichkeiten und Grenzen**

Hans Waldenfels

Mystik und interreligiöser Dialog:
Fragen, Themen, Perspektiven

Perry Schmidt-Leukel

Der Dialog des Buddhismus
mit Judentum und Islam und
die Bedeutung der Mystik

Annette Wilke

Mystik – bevorzugter Ort für
interreligiösen Dialog und
Transreligiosität.
Empirische Beobachtungen und
theoretische Anfragen mit Blick
auf den Hinduismus

Erdal Toprakyan

Sind Sufis bessere Gesprächspartner?
Islamische Mystik im interreligiösen
Dialog

Mariano Delgado

»Alles Wissen überschreiten« –
Ein Gedicht des Johannes vom Kreuz
als Zeichen der Konvergenz und
Differenz der mystischen Erfahrung
im interreligiösen Dialog

Markus Maria Wagner

Ein mystisches »Core Paradox«:
Die Dialektik von Aktivität und
Passivität, dargestellt am Beispiel
daoistischer Grundbegriffe.
Ein Beitrag zur interreligiösen
Verständigung.

Henning Wrogemann

Dialogue impossible? –
Beobachtungen zu Formen
christlich-islamischer Interaktion
im heutigen Pakistan

Johanna Schmid

Wegbereiter des Übergangs.
Jesuiten aus den deutschen
Provinzen in Maryland
und Pennsylvania 1740-1833

Inhalt

Heft 3-4 **Zeitschrift für**
97. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2013 **Religionswissenschaft**

Themenheft **Mystik und interreligiöser Dialog**

Mariano Delgado

163 Mystik und interreligiöser Dialog

Hans Waldenfels SJ

167 Mystik und interreligiöser Dialog –
Fragen, Themen, Perspektiven

Perry Schmidt-Leukel

181 Die Bedeutung der Mystik im jüdisch-buddhistischen
und islamisch-buddhistischen Dialog

Erdal Toprakyaran

194 Islamische Mystik im interreligiösen Dialog:
Sind Sufis bessere Gesprächspartner?

Verena Lenzen

203 Der jüdisch-christliche Dialog heute

Markus Maria Wagner

211 Ein mystisches Paradox: Die Dialektik von Aktivität
und Passivität, dargestellt am Beispiel daoistischer
Grundbegriffe.
Ein Beitrag zur interreligiösen Verständigung

Henning Wrogemann

223 Dialogue impossible? – Beobachtungen
zu Formen christlich-islamischer Interaktion
im heutigen Pakistan

Christoph Gellner

233 Literarische Begegnungen mit dem Islam

-
- François-Régis Wilhélem**
244 Theologische Perspektiven zur Entwicklung und den Herausforderungen der katholischen charismatischen Erneuerung im Rahmen der Neuevangelisierung

- Hildegard Wustmans**
253 Charisma und Kirche oder Die Frage nach der Pastoral des Geistes

- Johanna Schmid**
263 Wegbereiter des Übergangs in Nordamerika. Jesuiten aus den deutschen Provinzen in Maryland und Pennsylvania 1740-1833

- Michael Sievernich SJ**
279 Xu Guangqi (1562-1633). Chinas großer Gelehrter, Staatsmann und Katholik

Berichte

- Stefan Silber**
292 Heute den Glauben in der Stadt leben

- Simon Neubert und Roman Beck**
296 Christus und die Religionen

- Michael Sievernich SJ**
299 Neue Evangelisierung im neuen Pontifikat

- Patrik C. Hörung**
301 Wie kommen Menschen heute zum Glauben?

- Mariano Delgado**
303 Der interreligiöse Dialog: Wo stehen wir?

- Hans Waldenfels SJ**
305 Eine Theologie für China

- 308 **Buchbesprechungen**

- 314 **Anschriften | Vorschau**

- 316 **Jahresinhaltsverzeichnis 2013**
-

Mystik und interreligiöser Dialog

In »Dialog und Verkündigung«, einem Text vom 19. Mai 1991, den der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog und die Kongregation für die Evangelisierung der Völker gemeinsam verlautbarten, wird unterstrichen, dass es »verschiedene Arten des interreligiösen Dialogs« gibt. Unter Bezug auf ein früheres Dokument des genannten Päpstlichen Rates von 1984 werden dann »vier Arten des Dialogs« erwähnt: »a) Der Dialog des Lebens, in dem Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, indem sie Freud und Leid, ihre menschlichen Probleme und Beschwernisse miteinander teilen. b) Der Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwicklung und Befreiung der Menschen zusammenarbeiten. c) Der Dialog des theologischen Austausches, in dem Spezialisten ihr Verständnis ihres jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und die gegenseitigen Werte zu schätzen lernen. d) Der Dialog der religiösen Erfahrung, in dem Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, z. B. was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht.« (DV 42)

In den ersten Beiträgen dieses Heftes geht es vor allem um die vierte Art, aber im Bewusstsein dessen, dass sie alle miteinander verknüpft sind: »Kontakte im täglichen Leben oder angesichts gemeinsamer Handlungsfelder werden normalerweise die Tür zur Zusammenarbeit in der Förderung menschlicher und geistlicher Werte öffnen; sie mögen unter Umständen auch zu einem Dialog der religiösen Erfahrung in Beantwortung der großen Fragen, die die Lebensumstände den Menschen aufgeben, führen (vgl. NA 2). Der Austausch auf der Ebene religiöser Erfahrung kann die theologische Diskussion beleben. Diese wiederum kann Erfahrungen beleuchten und zu engeren Kontakten ermutigen.« (DV 43)

Und es darf auch nicht vergessen werden, dass alle Arten des interreligiösen Dialogs schließlich die »Befreiung des Menschen« und den interkulturellen Austausch betreffen, d. h. den Einsatz für die Menschenrechte und die Menschenwürde sowie die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Universalität und kultureller Relativität der Werte. Ausgewogenheit, religiöse Überzeugung, Offenheit für die Wahrheit, d. h. also der Wille, »gemeinsam zur Wahrheitsfindung beizutragen, und die Bereitschaft, sich selbst durch die Begegnung verwandeln zu lassen« (DV 47), werden als erforderliche Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog genannt. Von den Christen wird erwartet, dass sie »weiterhin von ihrem Glauben, daß in Jesus Christus, dem einzigen Mittler zwischen Gott und dem Menschen (vgl. 1 Tim 2,4-6), die Offenbarung erfüllt ist, überzeugt bleiben«, und sich zugleich daran erinnern, »daß sich Gott in gewisser Weise auch den Anhängern anderer religiöser Traditionen gezeigt hat. Folglich haben sie sich den Überzeugungen und Werten anderer Menschen mit aufnahmebereitem Sinn zu nähern.« (DV 48) Diese Haltung wäre sicherlich auch von den Anhängern anderer Religionen zu erwarten.

Der interreligiöse Dialog auf der Grundlage der mystischen Erfahrung hat aber auch zu bedenken, dass der Charakter dieser Erfahrung selbst dem Dialog gewisse Grenzen setzt. Denn die mystische Erfahrung als solche ist uns nicht zugänglich, sondern nur

deren Versprachlichung vor dem Hintergrund der Glaubenstradition bzw. des religiösen Kontextes der jeweiligen Mystiker. (Religiöse) Erfahrung ist immer auch »interpretierte Erfahrung« (Edward Schillebeeckx). Daher gilt, was der jüdische Religionsphilosoph und Mystikforscher Gershom Scholem geschrieben hat: »Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form« (hier zitiert nach: Alois M. HAAS, *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1989, 26).

Mit sprachlichen Paradoxien wie Licht und Finsternis, Verstehen im Nichtverstehen und Wissen im Nichtwissen versuchen die Mystiker das Erfahrene in kognitiven Kategorien auszudrücken; und sie geben damit zugleich zu verstehen, dass die Sprache nicht dazu ausreicht. Große Mystiker waren sich der Unzulänglichkeit der Sprache zur Mitteilung des Erfahrenen stets sehr bewusst. So verweist Johannes vom Kreuz immer wieder darauf, dass alles, »was gesagt werden mag, hinter dem, was es dort gibt, um so vieles zurückbleibt, wie das Gemalte hinter dem Lebendigen« (*Lebendige Liebesflamme* B, Vorwort 1). »Denn wer könnte niederschreiben«, fragt er rhetorisch, »was er (Gott) den verliebten Menschen, in denen er wohnt, zu verstehen gibt? Und wer könnte mit Worten darlegen, was er sie ersehnen lässt? Sicher, das vermag niemand; ja, sicher vermögen es nicht einmal diejenigen, die dies durchmachen; das ist ja der Grund, weshalb sie eher in Bildern, Vergleichen und Gleichnissen etwas von dem, was sie fühlen, überströmen lassen und aus der Überfülle des Geistes eher geheimnisvolle oder verborgene Dinge errahnen lassen, als dass sie es mit Vernunftgründen erklären« (*Geistlicher Gesang* A, Vorwort 1).

Mit der mystischen Erfahrung verhält es sich ähnlich wie mit der dichterischen oder künstlerischen Eingebung: man versucht in Worten oder Kunstwerken zu fassen, was sich einem gezeigt hat, ohne ein vollkommenes Abbild desselben wiedergeben zu können. Deswegen ist die Poesie bzw. die paradoxe und metaphorische Redeweise die der Mystik eigene Sprache. Die darin vorkommenden Symbole und Bilder können im Grunde nur unter Wahrung des Paradox von Verbergen und Enthüllen verstanden werden, das Paul Ricœur der Metapher zuschreibt und der Kern der scholastischen Analogie-Lehre ist: »Es war so, und es war nicht so.«

Der interreligiöse Dialog aus dem Geist der Mystik ist schwierig und vielversprechend zugleich. Eine wesentliche Aufgabe besteht darin, eine Morphologie der Versprachlichung mystischer Erfahrung zu erheben – und von dort ausgehend die alte Frage nach der »una religio in rituum varietate« (eine Religion in verschiedenen Riten) neu zu stellen. Wichtig ist aber auch zu bedenken, dass aufgrund der untrennbaren Verknüpfung der mystischen Erfahrung mit deren Interpretation die Suche nach dem Gemeinsamen uns nicht von der Wahrnehmung des Unterscheidenden dispensiert: wenn die Versprachlichung vor dem Hintergrund der jeweiligen Erfahrungs- und Glaubenstradition geschieht, muss in den mystischen Texten neben dem Gemeinsamen auch die Spur der eigenen Tradition durchschimmern. Schließlich gehören die mystischen Texte nicht allein den Theologen der jeweiligen Religionen, sondern stehen – wie die Dichtung – allen (Religions- und Literaturwissenschaftlern, Philosophen, Lesern und Leserinnen) allgemein offen, weil das darin Enthaltene gleich dem Symbol nach Immanuel Kant und Paul Ricœur allen »zu denken gibt«. Diese drei Ebenen miteinander in Verbindung zu setzen ist das Gebot der Stunde im interreligiösen Dialog aus dem Geist der Mystik.

Als Beispiel für einen mystischen Text, der uns im erwähnten Sinne zu denken gibt und dabei Fragen nach den Gemeinsamkeiten, den Unterschieden und dem epistemologischen Wert mystischer Erfahrung weckt, sei hier auf das Gedicht »Alles Wissen überschreitend« des Johannes vom Kreuz verwiesen, das in meiner eigenen Übersetzung folgt:

*Ich kam hin, wo ich nichts wusste,
und verharrte dort nichts wissend,
alles Wissen überschreitend.*

1

Nicht wusst' ich, wo hingekommen;
als ich dort mich wahrgenommen
und nicht wusste, wo ich weilte,
Großes habe ich verstanden;
nicht erzähl' ich, was erfahren,
da nichts wissend ich verharrte,
alles Wissen überschreitend.

2

Dort von Frieden und auch Mitleid
war das Wissen ganz vollkommen,
in der tiefen Einsamkeit
(auf direktem Weg) verstanden;
so geheim war, was erfahren,
dass ich stammelnd dort verharrte,
alles Wissen überschreitend.

3

So versunken ich gewesen,
so versonnen und verwandelt,
dass die Sinne mir verblieben
der Wahrnehmung ganz enthoben,
der Geist aber ausgestattet
mit Verstehen, nicht-begrifflich,
alles Wissen überschreitend.

4

Wer dort wirklich hingekommen,
wird des »ich« gänzlich verlustig;
was er früher sicher wusste,
ihm sehr niedrig wird erscheinen;
doch sein Wissen wird so wachsen,
dass nichts wissend er wird harren,
alles Wissen überschreitend.

5

Und je höher aufgestiegen,
desto weniger begriffen;
sie ist finster diese Wolke,
doch die Nacht hat sie erleuchtet;
wer nun also von ihr wusste,
wird nichts wissend immer harren,
alles Wissen überschreitend.

6

Dieses Wissen im Nichtwissen
ist von einer solchen Größe,
dass der Weisen Argumente
es nie können widerlegen;
denn ihr Wissen wird nie können
nicht-begrifflich doch verstehen,
alles Wissen überschreitend.

7

Es ist auch von solcher Größe
dieses höchste allen Wissens,
dass der Wissenschaften keine
es erreichen jemals könnte;
wer sich lässt derart bezwingen
durch ein Wissen im Nichtwissen
wird dann immer überschreitend.

8

Und wenn ihr es nun wollt hören:
dieses höchste allen Wissens
ist erhabenes Erfahren
Gottes Wesenheit und Größe;
es ist Werk seines Erbarmens
nicht-begrifflich zu verharren,
alles Wissen überschreitend.

Das Gedicht erlaubt verschiedene Zugänge. Eine christlich-theologische Interpretation wird zunächst danach fragen, ob darin das christliche Sprachspiel bzw. die christliche Erfahrungstradition erkennbar ist, denn Mystik ist – wie gesagt – stets konkret und die Versprachlichung des Erfahrenen setzt ein Vorverständnis voraus. Der Religions- und Literaturwissenschaftler wird eher den Blick auf ähnliche semantische Konnotationen in den mystischen Erfahrungen anderer Religionen lenken oder in Texten der Weltliteratur und Vergleiche anstellen, um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zutage treten zu lassen: meint Johannes vom Kreuz mit der Erfahrung des »Nichtwissens« dasselbe wie der Sufi oder der Zen-Buddhist oder Rainer Maria Rilke? Wo sind die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem »Nichts« des Johannes vom Kreuz und dem »absoluten Nichts« der Buddhisten? Aber die eigentliche Frage, ob sich die Unterschiede ausschließlich auf die Kontext- und Vorverständnisdivergenz reduzieren lassen oder ob sie nicht auch die

Erfahrung selbst betreffen, wird kein Forscher beantworten können. Die Religionstheologie wird allerdings der Frage nachgehen können, ob die Mystik einen Einheitsgrund der Religionen erreichen kann, der kognitiv erfassbar und kommunizierbar wäre, um jenseits des Pluralismus religiöser Erscheinungen eine gemeinsame Basis für die Begegnung der Religionen zu ermöglichen. Und insofern die Mystik in den Grenzbereich des Denkbaren und Sagbaren führt, ist sie bis heute auch ein Thema der Philosophie. Eine philosophische Interpretation wird angesichts dieses Gedichtes nicht nur an das Kant'sche Problem des Verhältnisses von Wahrnehmung und Begriff denken, sondern sich auch die Frage stellen, ob ein »Wissen im Nichtwissen« oder ein »nicht-begriffliches Verstehen« möglich ist, ob es also etwas gibt, das sich dem Verstand »zeigt«, ohne dass wir es adäquat zur Sprache bringen können (Ludwig Wittgenstein).

Mariano Delgado

Mystik und interreligiöser Dialog – Fragen, Themen, Perspektiven

von Hans Waldenfels SJ

1 Der unbestrittene Ausgangspunkt

Das Thema ist fächerübergreifend aktuell. Der gelungene Überblicksartikel eines ungarischen Wissenschaftlers, der zunächst Theologie studiert hat, aber inzwischen in der Germanistik tätig ist, Balázs Nemes, endet da,¹ wo viele Überlegungen zur Mystik heute beginnen, bei dem berühmten Satz von Karl Rahner: »Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas ›erfahren‹ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.«²

Die Tatsache allein, dass der Satz immer neu zitiert wird, besagt, dass er durch alle Erörterungen hindurch mehr als je zuvor seine Gültigkeit besitzt. Freilich sollte man ihn weder verkürzen noch verbiegen. Das Subjekt ist nicht der Christ von heute, sondern jeder Fromme von heute, und wer will die Frömmigkeit heute wirklich noch für Christen allein reklamieren?

Der Satz hat seinen Ort und Kontext. Rahner erkennt diesen weniger in der pluralistischen Gesellschaft als im Zusammenbruch eines milieubedingten einheitlichen Lebensraumes, in dem der heranwachsende Mensch wie selbstverständlich in sein religiöses Umfeld hineinwuchs und so noch wesentlich von außen, durch die religiösen Institutionen geprägt wurde. Wie sehr Rahner hier den Nerv trifft, weiß jeder, der den rapide wachsenden Verlust religiöser Substanz und religiösen Wissens in unserer gegenwärtigen Gesellschaft miterlebt. Dass diese Gesellschaft, als Karl Rahner seine Gedanken über »Frömmigkeit früher und heute« im Herbst 1966 erstmals vortrug, noch nicht die radikalen Auflösungserscheinungen zeigte, die wir 40-50 Jahre später erleben, ist klar, doch kündigten sie sich an. Der von der Bertelsmann-Stiftung veröffentlichte *Religionsmonitor 2008* sieht Deutschland in der Einschätzung der Bevölkerung in »hochreligiös«, »religiös« und »nichtreligiös« mit 18% Hochreligiösen, 52% Religiösen und 30% Nichtreligiösen vor Großbritannien, Frankreich und Russland am Ende einer Aufzählung von 19 Staaten.³

Wenn wir uns die Überlegungen Peter Hünemanns zur heutigen »Sprachlosigkeit angesichts des Zweiten Vatikanischen Konzils?« zueigen machen,⁴ verschärft sich das Bild

1 Vgl. Balázs J. NEMES, Grenzüberschreitungen in der Mystik? Neuere theologische Ansätze im Umgang mit einem (inter)kulturellen Phänomen, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina* 56 (2011) 15-36, wo auf S. 36 Rahners Satz verkürzt als Axiom zitiert wird.

2 Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie* VII 22f.; dazu Hans WALDENFELS, *Löscht den Geist nicht aus!* Gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft, Paderborn 2008, 85f.

3 Vgl. BERTELSMANN-STIFTUNG (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007, 27.

4 Vgl. Peter HÜNNEMANN, Sprachlosigkeit angesichts des Zweiten Vatikanischen Konzils?, in: *Concilium* 3 (2012) 239-249, vor allem 243f.

erneut. Nach Hünemann sind in der Rezeption des 2. Vatikanischen Konzils zwei Phasen zu unterscheiden. Die erste Phase vom Ende des Konzils bis zur außerordentlichen Römischen Synode 1985 war wesentlich von einem positiven Dialogbemühen in alle Richtungen bestimmt. Hünemann zählt sie auf:

»In diesen zwei Dezennien werden systematisch die Dialoge mit den Kirchen des Ostens und den Kirchen und den ekklesialen Gemeinschaften aus der Reformation aufgenommen; der interreligiöse Dialog, insbesondere das christlich-jüdische Gespräch werden in die Wege geleitet, bestehende Konkordate mit ›katholischen Staaten‹ im Sinne der Religionsfreiheit verändert, der neue CIC von 1983 in Kraft gesetzt, vor allem aber wird die Liturgiereform durchgeführt. Zu nennen sind die diözesanen und nationalen Synoden wie die lateinamerikanische Synode von Medellín, welche das Konzil in die unterschiedlichen pastoralen Verhältnisse umzusetzen suchen. Zugleich institutionalisieren die Bischofskonferenzen die neuen Beratungsgremien auf Pfarr- und Diözesanebene, die Orden und Kongregationen führen ihre Reformkapitel durch, die Missionsarbeit wird umstrukturiert, die Entwicklungsarbeit und der Einsatz für die Menschenrechte bekommen kirchlicherseits ein eigenes Gesicht. Es breiten sich bis dahin unbekannte Weisen der Kooperation zwischen verschiedenen Ortskirchen und Gemeinden aus, über den Einsatz von Priestern in priesterarmen Weltregionen hinaus, wie es bereits unter Pius XII. praktiziert wurde.«

Diese Phase wird in der Mitte der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts von einer Phase innerkirchlicher Polarisierungen abgelöst, bei denen der Eindruck wächst, »man könne in der jetzigen Phase der nachkonziliaren Kirche mit der Hierarchie nicht mehr reden. Der Versuch von Gesprächen sei sinnlos geworden. Mit solchen Unternehmen verschwende man nur seine Zeit. Die hierarchische Kirche sei im Grund lediglich auf Beharren und Selbsterhalt bedacht.«

Mir scheint es wichtig, dass wir das Zitat von Karl Rahner mit seiner impliziten Zeitanalyse auf die Gegenwart hin konkretisieren und die »Mystik« unter den *aktuell* gegebenen Umständen in Beziehung setzen zu den Anfragen aus der Richtung des vieldiskutierten interreligiösen Dialogs. Dabei muss sich zeigen, dass es an der Zeit ist, dass die Frage nach der Mystik sich nicht auf theoretische Überlegungen beschränkt, sondern den Erfahrungen, die Menschen machen, hinreichende Beachtung schenkt.

2 »Mystik«

♦ *Der Begriff »Mystik«:* Aus dem Satz Karl Rahners ergibt sich als erstes, dass er die »Mystik« nicht, wie es lange geschehen ist, als einen Sonderbereich christlichen Glaubens oder als eine ausgegliederte Form menschlicher Gottesbegegnung betrachtet, sondern den Glauben schlechthin als eine Lebensgestalt ansieht, in der der Mensch zu persönlicher Erfahrung und Entscheidung gelangt. Es fällt auf, dass er weder der Erfahrung noch der Entscheidung eine inhaltliche Bestimmung gibt. »Gott« wird nicht ausdrücklich genannt. Wohl lässt der weitere Kontext des Satzes erkennen, dass es um den Bereich des »Religiösen« geht, wenn er von »religiöser Sitte«, »religiöser Erziehung« und »dem religiös Institutionellen« spricht. Sowohl der Begriff der »Frömmigkeit« wie des »Religiösen« bleiben aber vage und sind gerade darum offen. Wir tun gut daran, diese Offenheit nicht durch voreilige Verkürzungen zu schließen; auch Definitionen sind als Abgrenzungen Verkürzungen.

♦ *»Erfahrung«:* Dass auch der Begriff »Erfahrung« einen großen Verstehensspielraum zulässt, ist nicht zu bestreiten.⁵ Der neuzeitliche Begriff stellt aber, wie sich zeigt, selbst schon eine Verkürzung dar:

»Erfahrung« ist ein neuzeitlicher Schlüsselbegriff, der die Mächtigkeit und Fähigkeit des Menschen anspricht, seine eigenen Grenzen immer von neuem übersteigen, in Kontakt mit der Wirklichkeit treten und damit den eigenen Horizont ständig erweitern zu können. In diesem Sinne ist »Erfahrung« vielfach Ausdruck eines emanzipatorischen Aufbruchs in eine selbstbestimmte Zukunft; es verbindet sich dann mit der Betonung der *Eigenerfahrung* die Kritik an der Bindung an Tradition, Autorität bzw. *Fremderfahrung*. »Erfahrung« steht so zunächst für jene von mir selbst unmittelbar erworbene Erkenntnis, die sich gegenüber jeder Autoritätsbindung selbständiger Autorität erfreut.«

Bei dieser Betonung des individuellen Subjekts ist lange übersehen worden, dass die Erkenntnis der Befähigung zur eigenmächtigen Überschreitung von Grenzen zunächst impliziert, dass wir uns der eigenen Begrenztheit bewusst sind.

Die Formulierung »*wir machen die Erfahrung*« ist von Anfang an zweideutig. Sie besagt einerseits: Wir lernen durch das, was uns widerfährt – im Sinne des »Durch Schaden wird man klug«. Sie spricht andererseits davon, dass wir in Freiheit Erfahrungen herbeiführen bzw. im eigentlichen Sinne aktiv »produzieren«, das aber nicht nur im Sinne der experimentellen Wissenschaften, sondern auch in zwischenmenschlichen Bezügen wie Liebes- und Treueverhältnissen.

Die Doppelsinnigkeit von »Erfahrung« ist auch zu beachten, wo Karl Rahner den »Mystiker von heute« als einen versteht, »der etwas »erfahren« hat«. Mystik hat es also mit Wahrnehmung, mit Erkenntnis der Wirklichkeit als einer *von mir* wahrgenommenen Wirklichkeit, daher einer *mein* und *mein* Leben betreffenden Wahrnehmung und Begegnung zu tun. Mystik betrifft so meine Erkenntnis von Wirklichkeit und hat als solche Bedeutung für *mein* Leben. Doch wie zuvor gesagt, geht der einzelne Mensch in die Irre, wenn die Singularität seiner Erfahrung ihn nicht öffnet für eine je größere Wirklichkeit, sondern ihn auf sich selbst zurückfallen lässt und er in Vereinzelung und Isoliertheit endet.

An dieser Stelle stoßen wir auf die Kehrseite menschlicher Personalität, wenn die in der klassischen Definition von »Person« herausgekehrte Individualität ohne die gleichwesentliche Relationalität gesehen wird.⁶ Nur wenn sich die Einzigkeit einer menschlichen Person in ihrer Einzigkeit (*»incommunicabilitas«*) als für die Fülle der Realität *offene* Einzigkeit erweist, wird der einzelne Mensch in seiner Erfahrung zu einem ganzen Menschen, der weise werden kann.

♦ *Mystik und Sprache*: Wenn die Erfahrung, wie wir sie hier verstehen, in ihrem Ursprung die einzelne, von einem einzelnen Menschen gemachte, also ihm widerfahrene oder von ihm »produzierte« Wahrnehmung meint, scheint sie für den Erfahrenden zunächst sprachlos zu sein. Doch die Erfahrung »äußert« sich in dem leib-seelischen Wesen Mensch. Menschen neigen dazu, über Ihre Erfahrungen zu sprechen. Man kann daher sinnvollerweise diskutieren, ob jemand zur Erfahrung kommt, ohne dass sie sich – in was für einer Form auch immer – in ihm »versprachlicht«. Tatsächlich scheint eine Erfahrung in gewissem Sinne ohne ihre Versprachlichung gar nicht zu existieren. Wie soll z. B. meine Erfahrung für jemand anders existieren, wenn ich ihm nicht davon erzähle? Spätestens dann kommt die Erfahrung zur Sprache. Es fragt sich aber: Wie steht es um eine Erfahrung in mir selbst, in meinem schweigenden Ich? Zumindest wenn ich diese Frage zulasse und mein Schweigen

⁵ Vgl. zum Folgenden Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2005, 160–168, Zitat 160.

⁶ Zur Bedeutung dieser Frage für das Gespräch mit der asiatischen Welt vgl. meine Dharmaram Endowment Lectures in Bangalore: *In-Between. Essays in Intercultural and Inter-religious Dialogue*, Bangalore 2011.

breche, »äußert« sich meine innerste Erfahrung und das nicht erst, wenn ein anderer mich fragt, sondern schon, wenn die Frage in mir selbst aufsteigt. Der Mensch ist nun einmal »Geist in Welt« (K. Rahner), »verleiblichter Geist«. Wie aber wird eine Erfahrung für mich so evident, dass ich mit ihr und aus ihr leben kann, ja dass ich sie mit anderen »teilen« kann und muss – im Sinne des englischen »sharing«?

»Mystik« – soviel aber ist dann festzuhalten – hat es mit Erfahrung zu tun, wo die menschliche Sprache versagt. Wir sprechen von dem Unsagbaren, auch dem Undenkbaren, – jedenfalls gelangen wir hier an die »Grenze des Denkbaren«⁷ und Sagbaren. Das wiederum können wir aber nur in der Sprache ansagen und aussprechen.

♦ *Dialog*: Die Frage wird umso bedrängender, als wir in einer Zeit leben, in der wir nicht nur sprechen, sondern uns bewusst im Sprechen austauschen. Wir leben im Zeitalter des »Dialogs«. Ein Dialog besteht aber wesentlich in einem wechselseitigen »sharing«. Seitdem die moderne Sprachanalytik sich mit dem Wesen von Sprache, der Besonderheit unterschiedlicher Sprachen, mit ihrer Vielfalt, ihrer Semantik, Grammatik und Pragmatik, beschäftigt, ist auch die Beschäftigung mit der Mystik zu einer Beschäftigung mit ihrer vielseitigen Versprachlichung geworden. Es sind vor allem Literaturwissenschaftler wie Alois M. Haas, neuerlich Balázs Nemes oder auch Michel de Certeau, von dem noch die Rede sein wird, u. a., die diesen Fragestellungen neues Gewicht verleihen.⁸

Im Vergleich der verschiedenen Sprachansätze geht es um Fragen wie: Sind sprachliche Formulierungen nur gleichsam Verpackungen desselben Inhalts? Oder sind sie selbst Beweis für unterschiedliche Inhalte? Gibt es gleichsam einen unaussprechlichen Kern, eine Mitte, die sich der vollständigen Versprachlichung entzieht, so dass das Gesagte immer hinter dem, was »eigentlich« zu sagen wäre, zurückbleibt? Oder haben wir es mit unterschiedlichen und in sich unvermittelten »Mittelpunkten« zu tun?

Im Hinblick auf die mystischen Erfahrungen des Unsagbaren gesagt: Gibt es eine mystische Mitte, die allen Erfahrenden letztlich gemeinsam ist, die sie aber aufgrund ihrer unterschiedlichen kulturellen und religiösen Verankerungen sprachlich unterschiedlich artikulieren, so dass die absolute Mitte eine und eine unausgesprochene bleibt, die sprachlichen Ausdrucksformen aber ganz allgemein als relativ und unvollkommen zu bezeichnen sind? Oder lassen wir die verschiedenen Positionen einfach – wie es die Pluralistische Religionsphilosophie letztlich tut – faktisch in ihrer Pluralität nebeneinander stehen?

Wie wir sehen, führt die heutige Beschäftigung mit der Mystik einmal in das Spannungsfeld von Erfahrung, wo uns das Miteinander von Begrenztheit und dem Willen, die Begrenztheit zu sprengen, aber auch der Hoffnung, dass sich die Grenzen vielleicht von sich aus öffnen, begegnet. Die Hoffnung, die religiös die Hoffnung auf einen sich offenbarenden Gott ist, hat in den abrahamitischen Religionen, Judentum und Christentum, aber auch im Islam, ihren auch andere Religionen herausfordernden, zumindest anfragenden Ausdruck gefunden.

7 Vgl. den Titel meines Buches: *An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West*, München 1988.

8 Vgl. von Alois Maria HAAS, *Sermo Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz 1979, 19–36; *Geistliches Mittelalter*, Freiburg/Schweiz 1984, 181–314; *Gottlieben – Gottlieben*. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt 1989, 23–44,

189–240; *Mystik als Aussage*. Erfahrungen, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt 1996; *Mystik im Kontext*, München 2004, Vgl. auch meine Überlegungen zur Sprache in Hans WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde*. Theologische Versuche II, Bonn 1997, Teil I: Sprachen als Brücken in die Fremde, 5–164; *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002, 91–109.

9 Vgl. Kia VAHLAND, Jedes Tier ist ein Künstler, in: *Süddeutsche Zeitung* (München), 26. Juli 2012, 11.

10 Vgl. dazu das Begleitbuch: *Stephan Balkenhol in St. Elisabeth*. Ausstellung vom 3. Juni – 18. September 2012, hg. v. BISCHÖFLICHEN GENERALVIKARIAT FULDA, 2012. Folgendes Zitat: 31.

Wenn man sich mit der Erfahrung befasst, öffnet sich sodann als Konsequenz das noch schärfere Spannungsfeld menschlicher Sprache, die einerseits die Menschen verbindet, andererseits aber in ihrer Vielgestalt zu einem fundamentalen Hindernis der Verständigung wird. Inzwischen führt sie die Menschen häufig weniger zueinander; vielmehr entfremdet sie sie. Hier eröffnet sich das eigentliche Problemfeld zwischen dem, was wir eher verdeckend »Mystik« nennen, und einem an die Wurzeln des Menschseins führenden Dialog.

3 Menschsein – das Grundproblem

Auf der diesjährigen *Documenta 13* in Kassel hat das, worum es letztendlich geht, einen auffallenden Ausdruck gefunden. Die *Süddeutsche Zeitung* brachte am 26. Juli 2012 einen Artikel mit der Überschrift *Jedes Tier ist ein Künstler*, und die Kommentarzeile lautete »Anstatt nach dem Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt zu fragen, verliert sich die *Documenta 13* in trügerischen Naturidyllen. Ökofeminismus bedeutet in Kassel: Wieder sollen sich die Frauen um alles kümmern – und seien es Hunde und Tomaten.«⁹ Spöttisch heißt es dann:

»Früher war in Kassel jeder Mensch ein Künstler. Heute ist es jedes Tier und jede Tomate. Sollte wirklich dies der bleibende, durchschlagende Gedanke dieser *Documenta* werden, dann bliebe dem nächsten Kurator nur noch ein *back to the roots*: Die Ausstellung 2017 müsste wieder eine Bundesgartenschau sein, wie die Veranstaltung, aus der die erste *Documenta* hervorgegangen war. Damit hätte sich die Kunst aus dem gesellschaftlichen Diskurs verabschiedet ...«

Der Mensch wird, wenn man es richtig sieht, heute erneut zum Grundproblem. Das findet in Kassel, ohne dass es so geplant gewesen wäre, eine ganz andere Bestätigung. Denn aufregender als die *Documenta* selbst war für eine gewisse Zeit ein Objekt, das gar nicht zum Ausstellungsprogramm gehörte, gerade darum aber für die Veranstalter der *Documenta* zur Provokation wurde, ihren Protest herausforderte und bundesweit in der Presse Erwähnung gefunden hat. Es geht um die Figur eines Mannes in weißem Hemd und schwarzer Hose, der auf der Weltkugel im leeren Raum der Turmspitze der St. Elisabethkirche, gleich gegenüber dem Fridericianum, dem Hauptgebäude der Ausstellung, sich wie ein Wetterhahn dreht und die Besucher grüßt. Die Sache in sich mag je nach Standpunkt für Erheiterung oder Verärgerung sorgen, doch die Geschichte geht bei genauerem Hinsehen weiter.

Der Mann in dem weißen Hemd und der schwarzen Hose ist in der Kirche, die ihrerseits zu einer Ausstellung einlädt, überall zu sehen und kehrt auch sonst immer wieder.¹⁰ Er ist Jesus, auf dem Arm seiner Mutter (oder in St. Florian in München-Riem neben ihr stehend); er steht staunend-fragend vor einem großen menschlichen Kopf im linken Außenhof der Kirche; er ist der Mensch, Mann und Frau, der Schmerzensmann; er ist in Kassel und an vielen anderen Orten, in Kirchen und in der Öffentlichkeit zu sehen. Das Aufregende ist, dass der Künstler Stephan Balkenhol, der diese Figur geschaffen hat, damit nicht etwa gläubige Menschen auf dem Weg zu Gott oder zu sich selbst meint, sondern den Menschen schlechthin, wie er heute überall zu entdecken ist. Der Kunstgeschichtler Matthias Winzen erkennt in diesem Menschen keine Vergangenheit und keine Zukunft. Er schreibt:

»Diese Figuren dienen keiner Erzählung, sie transportieren keine Geschichte, sie haben keine Vergangenheit. Aber sie stellen auch keine benennbaren Forderungen auf, sie kritisieren nicht etwas, das in naher Zukunft verbessert werden muss, sie fordern für sich keine Zukunft. Sie existieren in der Gegenwart, unbewegt, still: als hölzerne Ebenbilder der Menschen sind sie eine Provokation für den Betrachter, auch ruhig zu werden, still, geistesgegenwärtig.«

Das Ergebnis klingt optimistisch, fast schon wieder fromm, und doch ist der bleibende Eindruck zwiespältig. Der Mensch von hier und heute schaut weder zurück noch nach vorn, hat weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft im Sinne von »Ewiges Leben hat keine Zukunft«¹¹; er lebt in der reinen Gegenwart und, oft genug – trotz allem Nebeneinander – auch noch beziehungslos. Diesen Menschen in den Raum des Religiösen zu bringen, haben andere Gemeinden wie die evangelisch-lutherische Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde in Wolfsburg-Westhagen, für die Stephan Balkenhol ebenfalls gearbeitet hat, als Provokation empfunden. So sind Figuren von ihm aus dem Inneren der Kirche entfernt oder an einen abseitigen Platz gerückt worden.

Ich selbst erkenne in diesem Mann in weißem Hemd und schwarzer Hose eher den Menschen wieder, den der Beschluss der Würzburger Synode *Unsere Hoffnung* 1.6 folgendermaßen beschrieben hat:¹²

»Heute scheint der Traum von einer schrankenlosen Herrschaft über die Natur im Interesse einer ebenso unbegrenzt vermehrbaren Bedürfnisfindung wie Bedürfnisbefriedigung langsam ausgeträumt. Zugleich spüren wir deutlicher die Fragwürdigkeit und geheime Verheißungslosigkeit, die in einer rein technokratisch geplanten und gesteuerten Zukunft der Menschheit steckt. Schafft sie wirklich einen »neuen Menschen«? Oder nur den völlig angepassten Menschen? Den Menschen mit vorfabrizierten Lebensmustern, mit nivellierten Träumen, eingemauert in eine überraschungsfreie Computergesellschaft, erfolgreich eingefügt in die anonymen Zwänge und Mechanismen einer von fühlloser Rationalität konstruierten Welt – rückgezüchtet schließlich auf ein anpassungsschlaues Tier? Und zeigt sich nicht auch immer deutlicher im Schicksal der einzelnen, dass diese »neue Welt« innere Leere, Angst und Flucht erzeugt? Müssen nicht Sexualisierung, Alkoholismus, Drogenkonsum als Signale verstanden werden? Deuten sie nicht eine Sehnsucht nach Zuwendung, ja einen Hunger nach Liebe an, die eben nicht durch Verheißungen der Technik und der Ökonomie gestillt werden können? Diese Fragen wenden sich keineswegs gegen Wissenschaft und Technik und wollen deren besondere Bedeutung für die Gestaltung einer menschenwürdigen Lebenswelt nicht antasten. Sie richten sich nur gegen einen Verheißungsglauben an Wissenschaft und Technik, der viele (die Wissenschaftler selbst oft noch am wenigsten) unterschwellig bestimmt, ihr Bewusstsein gefangen hält und es so erblinden lässt für die ursprüngliche Verheißungskraft unserer Hoffnung und für die Leuchtkraft der Bilder und Gleichnisse vom Reiche Gottes und von der neuen Menschheit in ihm.«

Dieser Text aus dem Jahr 1975 ist leider weithin in Vergessenheit geraten, findet aber in den Kasseler Beobachtungen seine volle Bestätigung. Denn die beiden Kasseler Linien rufen auf eigentümliche Weise nach dem wahren Menschsein: Einerseits deutet sich in der Rückkehr zur Natur das vor allem in Asien propagierte¹³ Ende der Anthropozentrik an; andererseits zeigt sich im westlichen Verständnis des Menschen immer deutlicher die Tendenz einer Rückbildung des Menschen zu einem »anpassungsschlauen Tier«, das am Ende doch geistvergessen ist.¹⁴ Der Mensch ist weltweit auf dem Weg, seiner Statthalterstellung in der Welt verlustig zu gehen. Was bleibt aber dann?

11 So die plakative Überschrift eines Artikels in der Wochenendbeilage der *Westdeutschen Allgemeinen Zeitung* (Essen) vom 4. August 2012.

12 Zitiert nach: GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, *Beschlüsse der Vollversammlung*. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 96.

13 Vgl. Ram Adhar MALL, *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik*, Darmstadt 2000.

14 Vgl. dazu ausführlicher WALDENFELS, *Grenze* (wie Anm. 7), 15–37 und 189 Anm. 4.

15 Die Tatsache, dass es eine Innen- und eine Außensicht des Christentums gibt, die in unserer Zeit an Bedeutung gewinnt, kann hier nur angedeutet

werden. Vgl. dazu Gregor Maria HOFF / Hans WALDENFELS (Hg.), *Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion*, Stuttgart 2008.

16 Vgl. Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie* V, 54–81; dazu ausführlicher WALDENFELS, *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 5), 495–501, vor allem 499f.

Und doch: Ob der Mensch will oder nicht, – die Grundfragen lassen sich nicht ausmerzen. Immer werden Menschen fragen: Woher kommen wir – wohin gehen wir – und warum ist all das? Vergangenes holt den Menschen immer wieder ein, und die Frage nach dem, was kommt, lässt sich nicht ein- für allemal verdrängen. Hier bleiben die Religionen in der Pflicht.

4 Die Chance des Christentums

Ich habe bislang bewusst nicht ausdrücklich vom Christentum gesprochen. Es kann heute nicht mehr die erste Aufgabe des Christentums sein, sich rechthaberisch und überlegen in die Leitposition der Welt der Religionen zu begeben. Allerdings sollten Christen (a) ihre Fragen stellen und (b) immer wieder das einbringen, was sie aus ihrer Erfahrungswelt einbringen können. Der Beschluss: *Unsere Hoffnung* bleibt eine nach wie vor gültige Anregung.

In der Mitte des Christentums steht – wie im Turm der Kasseler St. Elisabethkirche – der Mensch, genauer gesagt: der Mensch in seiner Vergänglichkeit und Endlichkeit, aber auch in seinem uneinholbaren *Magis*. Ausgangspunkt bleibt der geschichtliche Anspruch, dass Gott Mensch geworden ist:

»Und das Wort (*ho logos*) ist Fleisch geworden« (Joh 1,14),
verbunden mit der paulinischen Formel:

»Er war Gott gleich,
hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein,
sondern entäußerte sich (*heauton ekenōsen*)
und wurde wie ein Sklave,
und den Menschen gleich.

Sein Leben war das eines Menschen.« (Phil 12,6f.)

Das Christentum spricht von Gott und Mensch und das in der Welt. Wir brauchen hier nicht zu zeigen, wie grenzwertig die Sprache wird. Wichtig ist, dass das Christentum keine Kopfgeburt ist und kein Denkprodukt. Es erhebt vielmehr den Anspruch, an eine konkrete Gestalt der Menschheitsgeschichte gebunden zu sein, in der sich alle Begrenztheit und die Grenzenlosigkeit, alle Vergänglichkeit und die Unvergänglichkeit zusammenfinden. Das sei hier betont, wenngleich es in der Geschichte bis auf den heutigen Tag auch im Bereich des Christentums Menschen gegeben hat und gibt, die die Spannung in ihrer Paradoxie nicht durchgehalten haben und sich dennoch nicht verbieten lassen, sich Christen zu nennen.¹⁵

Zwar werden in der Kirche »Definitionen« und in ähnlichem Sinne heute »Dogmen« hochgehalten. Wir leben aber in einer Zeit, in der die Einsicht wächst, dass selbst solche abschließend erscheinenden Formeln über sich hinausweisen. Karl Rahner hat das mit vielen anderen Theologen oft genug bedacht und ausgeführt; es ist daher nicht näher zu erläutern.¹⁶ Entscheidend sind folgende Beobachtungen:

♦ Wir stoßen im christlichen Grundverständnis im *Faktisch-Konkreten* der Geschichte auf eine Wirklichkeit, die sich der menschlichen Verfügung entzieht, also auf Unverfügbares, das bleibt, so sehr Menschen sich auch bemühen, sich ihm zu entziehen.

♦ Aus dem Faktisch-Konkreten erwächst der Menschheit die Erkenntnis von *Normativem und Verbindlichkeiten*. Das gilt auch da, wo Menschen der Ansicht sind, dass sie selbst am Ende alles bestimmen und regeln. Denn tatsächlich können sie das nur in dem endlichen Bereich, der ihnen zur Verfügung gestellt ist; über das Unverfügbare verfügen sie nicht.

♦ Zu diesen Einsichten gelangt der Christ im Blick auf die Gestalt des Jesus von Nazareth im Raum der Kirche als der sich um ihn versammelnden Nachfolgegemeinschaft.

♦ Das Gesagte ist nicht zunächst als Appell an Menschen außerhalb der Kirche zu verstehen, sondern richtet sich vor allem an die, die von sich behaupten, Christen zu sein. Es ist mehr als eine ironische Bemerkung, wenn manchmal auch in der Kirche selbst gefragt wird, wie Jesus sich selbst angesichts heutiger Kirchenstrukturen und heutiger kirchlicher Lebensgestaltung verhalten würde, wenn er denn heute leben würde.

Hier kehren wir zu dem Erfahrungsraum zurück, den wir »Mystik« nennen, und zu den damit verbundenen Sprachereignissen, die für die heutige Kommunikation miteinander und den Dialog bedeutsam sind. Dabei ist vor allem auf die verschiedenen Sprachebenen zu achten, auf denen die mystische Erfahrung zur Sprache kommt.

5 »Mystische Fabel« (Michel de Certeau)¹⁷

In einer Zeit, in der Gott »vermisst«¹⁸ wird und die Sprache der Verkündigung sich für viele in Leerformeln erschöpft, geht der französische Jesuit Michel de Certeau in seinem letzten, 1982 erschienenen Werk *La fable mystique* bei Mystikern in die Schule. Im Wort »Fabel« steckt das lateinische Verb »*fari*«, das uns vor allem aus der Sprachlosigkeit des *infans*, des unmündigen Kindes, geläufig ist.¹⁹ Die »mystische Fabel« handelt von der Mystik und ihrer Sprache. Angesichts der Entzauberungsthese Webers und den ihr folgenden einseitigen intellektuellen Beschäftigungen mit der säkularen, von Gott »befreiten« Welt, – einer Welt also, in der Gott abwesend zu sein scheint, jedenfalls nicht mehr vorkommt, – sucht de Certeau sich erneut Gott auf dem Weg der Versprachlichung »mystisch« genannter Erfahrungen zu nähern. Den »Mystiker« definiert er so:

»Mystiker ist, wer nicht aufhören kann zu wandern und wer in der Gewissheit dessen, was ihm fehlt, von jedem Ort und von jedem Objekt weiß: *Das ist es nicht*. Er kann nicht *hier* stehenbleiben und sich nicht mit *diesem da* zufrieden geben. Das Verlangen schafft einen Exzess. Es exzediert, tritt über und lässt die Orte hinter sich. Es drängt voran, weiter, anderswohin. Es wohnt im nirgendwo.« (487) Hier kündigt sich die Hinkehr zur negativen Theologie an. Das Kapitel 3: *Die neue Wissenschaft* beginnt mit einem Abschnitt, der überschrieben ist: »*Corpus mysticum*« oder der fehlende Körper (124–148). De Certeau setzt damit bei einer Wortverbindung an, die aus der Zeit Pius' XII. und seiner 1943 erschienenen Enzyklika *Mystici corporis* geläufig ist und über die sein Lehrer Henri de Lubac intensiv gearbeitet hat: »mystischer Leib«²⁰. Der Begriff hat vor allem in der Zeit vor dem 2. Vatikanischen Konzil das Kirchenverständnis geprägt.²¹ Dabei drängt sich der Blick nach dem in der Wortverbindung genannten »Leib« auf. De Certeau bemerkt dazu:

¹⁷ Michel de CERTEAU, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert, Frankfurt 2010. Im folgenden Abschnitt greife ich weiterführend auf meine Beiträge: »Ihr aber seid der Leib Christi« (1 Kor 12,27), in: Philipp THULL/Herrmann-Josef SCHEIDGEN (Hg.), *Lasst euch versöhnen mit Gott*. Der Heilige Rock als Zeichen der ungeteilten Christenheit, Nordhausen 2012, 97–114, vor allem 108–111, und: Das europäische Christentum – im Kontext globaler Interkulturalität, in: Thomas SCHREIßACK/Knut WENZEL

(Hg.), *Kontextualität und Universalität*. Die Vielfalt der Glaubenskongregate und der Universalitätsanspruch des Evangeliums. 25 Jahre »Theologie interkulturell«, Stuttgart 2012, 111–128, vor allem 124–126 zurück. Folgende Seitenzahlen im Text aus M. de Certeau.

¹⁸ Vgl. Gregor Maria HOFF, Eine Theologie des Vermissens. Skizze einer topologischen Erkenntnistheorie, in: Mariano DELGADO/Gregor Maria HOFF/Günther RISSE (Hg.), *Das Christentum in der Religionsgeschichte*. Perspektiven für das 21. Jahrhundert, Fribourg/Stuttgart 2011, 257–275.

¹⁹ Vgl. dazu die Bemerkungen von Daniel BOGNER im Nachwort des Werkes: »Die *Fabel* verweist von ihrer Etymologie her (*fari*/reden) auf einen Sprechakt. Der Akt an sich

»Vor allem lenkt jener ›mystische Leib‹, den die theologische Lehre herausstellt, die Aufmerksamkeit sofort auf die Suche, deren Ziel er ist: die Suche nach einem Körper. Er bezeichnet das Ziel eines Marsches, der wir jede Pilgerfahrt zu einem Ort führt, der durch ein Verschwinden gekennzeichnet ist. Es gibt einen Diskurs (einen *logos*, eine Theologie usw.), doch ihm fehlt ein – sozialer und/oder individueller – Körper. Ob es darum geht, eine Kirche zu reformieren, eine Gemeinschaft zu gründen, ein (spirituelles) ›Leben‹ aufzubauen oder (sich) einen ›verklärten Leib‹ zu bereiten – die Produktion eines Körpers spielt in der Mystik eine wesentliche Rolle. Was als Verneinung des Körpers oder der ›Welt‹, als asketischer Kampf, als prophetischer Bruch formuliert wird, ist lediglich die notwendige, vorgängige Klarstellung eines Tatbestands, bei dem die Aufgabe anfängt, dem Geist einen Körper zu liefern, den Diskurs zu ›inkarnieren‹ und einer Wahrheit Raum und Statt²² zu geben. Entgegen dem Anschein liegt der Mangel nicht auf der Seite dessen, was den Bruch vollzieht (der Text), sondern auf der Seite dessen, was ›Fleisch‹ wird (der Körper). *Hoc est enim corpus meum*, ›das ist mein Leib‹ – dieser zentrale *logos* ruft einen Entschwundenen zurück und verlangt nach einer Wirkung. Diejenigen, die diesen Diskurs ernst nehmen, sind jene, die den Schmerz über eine Körperabwesenheit empfinden. Die ›Geburt‹, die sie alle auf die eine oder andere Art erwarten, soll für das Wort einen Liebeskörper erfinden. Von daher ihre Suche nach ›Verkündigungen‹, nach Worten, die Körper schaffen, nach Geburten durch das Ohr.«²³ (125)

Im Blick auf den Körper bzw. Leib, in dem sich das vollzieht, was mit dem facettenreichen Begriff »mystisch« zum Ausdruck kommt, unterscheidet de Certeau mit de Lubac im theologischen Kontext drei Momente: den historischen Leib Jesu, seinen eucharistisch-sakramentalen Leib und die Kirche als (»mystischen«) Leib. Dazu formuliert er eine doppelte These:

- ♦ Die erste These bezieht sich auf den Verlust des »historischen Körpers« Jesu:

»Das Christentum baut auf dem Verlust eines Körpers auf – auf dem Verlust des Körpers Jesu, zu dem noch der Verlust des ›Körpers‹ von Israel, einer ›Nation‹ und ihrer Genealogie, hinzukommt. In der Tat: ein Gründungsverwinden. Es zeichnet die christliche Erfahrung gegenüber der Gewissheit aus, die das jüdische Volk in seiner biologischen und sozialen Realität trägt, mithin gegenüber einem anwesenden, klar umrissenen und lokalisierbaren Körper, der durch die Erwählung aus den anderen herausgehoben, durch die Geschichte verwundet und von der Heiligen Schrift gezeichnet ist.« (127)

- ♦ Die zweite These handelt von der Fortbildung des »Körpers« in der sichtbaren Kirche. Man könnte auch von der Fortführung der Inkarnation Gottes sprechen. Was aber ist im Laufe der Geschichte aus der »Menschwerdung« Gottes geworden?

»In der christlichen Tradition ruft ein uranfänglicher Mangel an Körper unaufhörlich Institutionen und Diskurse hervor, die die Wirkungen und Substitute dieser Abwesenheit

unterscheidet sich zunächst von den ausgesagten Inhalten. Die ›mystische Fabel‹ berichtet also von dem, was innerhalb eines verstummenden religiösen Referenzrahmens noch spricht. Der Titel wird plausibel, wenn man erkennt, wie stark linguistische Methodik und theologische Reflexion bei Certeau aufeinander bezogen sind. Seine sprechakttheoretische Analyse des mystischen Redens möchte die Frage beantworten, weshalb die eta-

blierte Theologie das Gotteswort nicht mehr effektiv darzustellen vermög, und zeigen, wie dies (wieder) möglich sein könnte.« (506)

²⁰ Vgl. Henri DE LUBAC, *Corpus Mysticum*. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln 1995.

²¹ Vgl. Thomas RUSTER, Art. *Mystici Corporis Christi*, in: *LThK*³ 7, 583; WALDENFELS, *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 5), 394.

²² Das eher ungebräuchliche Wort steht so in der Übersetzung.

²³ An dieser Stelle ist auf die marianischen Darstellungen der Verkündigung zu verweisen, nach denen sich die Empfängnis Jesu durch das Ohr Mariens vollzog; vgl. Elisabeth GÖSSMANN, *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters*, München 1957; Hans WALDENFELS, Der Glaube kommt vom Hören, in: *ThPQ* 159 (2011) 363–369.

sind: kirchliche Körper, doktrinelles Körper usw. Wie kann man im Ausgang vom Wort, vom Sprechen, Körper bilden, Körper sein? Diese Frage ruft die unvergessliche Frage voll unbeschreiblicher Trauer hervor: ›Wo bist du?‹ Diese Fragen sind es, die die Mystiker bewegen. (127f.)

Die Urszene dieser Frage ist für de Certeau die, in der Maria von Magdala zum Grab Jesu geht, den Leichnam nicht findet und dann den vermeintlichen Gärtner fragt: ›Sag mir, wo du ihn hingelegt hast!‹ (Joh 20,15) Diese Frage und Bitte durchzieht seither die Glaubensgeschichte des Christentums.²⁴ Ihre Antwort findet die Frage im mystischen Namenstausch: Jesus ruft Maria von Magdala bei ihrem Namen, und das Hören der Stimme führt zum Erkennen und zur Antwort ›Rabbuni‹:

›Im Johannesevangelium ist die Präsenz Jesu geteilt zwischen den historischen Orten, an denen er nicht mehr ist, und dem unzugänglichen Ort, ›wo ich bin‹, wie er sagt, so dass also sein ›Da-Sein‹ in dem Paradox besteht, dass er einmal ›hier gewesen ist‹, dass er anderswo ›weilt‹ und dass er später ›wiederkommen‹ wird. Sein Körper ist durch das Verschwinden strukturiert wie eine Schrift. Seither fragen sich die Gläubigen noch immer: ›Wo bist du?‹ Und von Jahrhundert zu Jahrhundert fragen sie die Geschichte, die vorüberzieht: ›Wo hast du ihn hingelegt?‹ (128)

Stand in der Frühzeit der Kirchengeschichte noch das Verhältnis zwischen dem historischen und dem eucharistischen Leib Jesu, also ein interpersonales Verhältnis, im Vordergrund, verlagerte sich das Spannungsfeld im Mittelalter auf das Verhältnis des eucharistischen und des ekklesialen Leibes mit der deutlichen Tendenz zur Versachlichung und Objektivierung des Leibes, kirchlich: seiner Institutionalisierung. Henri de Lubac bemerkt dazu:

›Angesichts der drei vorliegenden Größen des historischen, des sakramentalen und des kirchlichen Leibes Christi, die man in Einklang bringen, das heißt zugleich unterscheiden und einigen musste, wurde der wichtige Einschnitt anfänglich zwischen dem ersten und zweiten Leib gelegt, während er später zwischen dem zweiten und dritten zu liegen kam. Damit ist in Kürze das Faktum ausgedrückt, das die ganze Lehrentwicklung beherrscht.‹²⁵ (129).

Aus dem interpersonalen Verhältnis wurde ein objekthaft versachlichtes Spannungsfeld, in dem Institutionen, Lehrsätze, Rechtsvorschriften, moralische Gebote und Verbote die Identität bestimmten, während Menschen, die vor allem im Zwischenbereich des Mystischen bzw. Sakramentalen²⁶ und der damit gegebenen Erfahrungswelt beheimatet waren, marginalisiert wurden. Dass sie aufgrund ihrer experimentellen Sprache bzw. der Begrenztheit ihres Sprachvermögens lehramtlich zudem häufig Verdächtigungen ausgesetzt waren, ist verständlich und verdient heute einer genaueren Untersuchung. Nicht nur die

24 Hildegard Keul kommt auf diesen Ansatz zu sprechen in ihrem Beitrag: Gravuren der Mystik in christlicher Gottesrede. Ein genealogischer Beitrag zur Negativen Theologie, in: Alois HALBMAYR/Gregor Maria HOFF (Hg.), *Negative Theologie heute?* Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg 2008, 226–247, vor allem 227–231.

25 Zitiert nach DE LUBAC, *Corpus mysticum* (wie Anm. 20), 314.

26 Für eine Neubestimmung auf die Sakramentalität vgl. Karl Heinz MENKE, *Sakramentalität*. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012. Der Zusammenhang von ›mystisch‹ und ›sakramental‹ bleibt allerdings eher unbedacht.

27 Vgl. HALBMAYR/HOFF, *Negative Theologie* (wie Anm. 24).

28 Vgl. dazu meine Überlegungen in der Neuausgabe von: *Absolutes Nichts*. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Paderborn 2013.

29 Zur Situation der heutigen katholischen Theologie vgl. Hans WALDENFELS, Möglichkeiten und Grenzen des Pluralismus in der Theologie – Eine katholische Position, in: Mariano DELGADO/Volker LEPPIN/David NEUHOLD (Hg.), *Schwierige Toleranz*. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christenheitsgeschichte, Fribourg/Stuttgart 2012, 339–356.

nicht kanonisierten Rheinischen Mystiker, Meister Eckhart u. a., auch die großen Spanier Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Ignatius von Loyola und viele andere, darunter nicht wenige Frauen, mussten sich vor der Inquisition rechtfertigen. Hinzu kommt die Rolle der Sinnlichkeit, ihrer Geringschätzung und Unterdrückung. Angesichts der in den neuen Wissenschaften vorherrschenden Rationalität musste sie Schaden nehmen. In einer Zeit, in der die Kirche des Westens einen neuen Umbruch erleidet und die kirchlichen Institutionen in vieler Hinsicht fragwürdig werden, kommt der kritischen Rolle des Mystischen neue Bedeutung zu.

Michel de Certeau achtet in dieser Situation weniger auf die Sprache der offiziellen Vertreter der Kirche und ihrer Theologie als auf die Stimme der Kleinen, der Narren, der Ungebildeten und Unbeachteten. Über sie sucht er einen Weg zum Ungesagten und Unsagbaren, – in theologischer Fachsprache gesagt: zur Sprache der negativen Theologie. Sein Buch beginnt mit den anrührenden Sätzen:

»Dieses Buch tritt auf im Namen einer Inkompetenz: Es steht außerhalb dessen, wovon es handelt. Dem Akt des Schreibens, den ich den mystischen Diskursen von der oder über die Präsenz, die Gegenwart (Gottes) widme, ist eigentümlich, dass er gerade *nicht zu ihnen gehört*. Es entsteht aus jener Trauer, die zur Krankheit des Getrenntseins geworden ist, vergleichbar dem Leiden, das schon im 16. Jahrhundert einen verborgenen Bereich des Denkens bildete: der *Melancholie*. Ein Mangel drängt zum Schreiben. Und dieses Schreiben vollzieht sich, unaufhörlich, auf Reisen in einem Land, dem ich so fern bin.« (7)

6 »Negative Theologie«

Das Thema der Negativen Theologie mit seinen historischen, literarischen, philosophischen und theologischen, aber auch psychologischen Erörterungen und den religionswissenschaftlichen Vergleichen füllt inzwischen die Bibliotheken, kann folglich auch nicht annähernd zur Sprache gebracht werden. Eine *Quaestio disputata*, die dem aktuellen Stellenwert dieser Tradition gewidmet ist und in sich als wirkliche Disputation zwischen den beteiligten Autoren vollzogen wird, beweist dennoch unmissverständlich, wie schwierig die Situation geworden ist.²⁷

♦ In diesem Disput bleibt die Rückbindung der Negativen Theologie an die *cognitio affectiva seu experimentalis* (Thomas von Aquin, S. Th. II-II q.97 a.2 ad 2) – abgesehen von dem Beitrag Hildegard Keuls, der ausdrücklich von mystischen »Gravuren« spricht, – ausgeblendet. Die Sprachwerdung der Erfahrung, um die es im mystischen Vollzug immer auch gegangen ist,²⁸ bleibt folglich draußen vor. Das allein bestätigt, wie sehr theologische Glaubensreflexion und gelebter Glaubensvollzug sich voneinander entfernt haben und eine deutliche Distanz zwischen wissenschaftlicher Theologie und gelebter Spiritualität eingetreten ist.²⁹ Eine negative Theologie, die nicht zurückfindet zur Erfahrungsebene, sondern immer schon auf der Reflexionsebene ansetzt, setzt aber zu spät an.

♦ Dass dann auch die Ebene des interreligiösen Dialogs nicht erreicht wird, ist eine logische Konsequenz. Das ist umso bedauerlicher, als der innerste Kern interreligiöser Kommunikation im spirituellen Austausch und *sharing* besteht. Das schließt nicht aus, dass sich Forscher der einen Religion mit solchen einer anderen über ihre Forschungsergebnisse austauschen. Doch das ist nicht das, was Karl Rahner unter einer *reductio in mysterium* verstanden hat. Darin aber hat er die tiefste Sinnspitze der Theologie gesehen.

Das Grundinteresse Negativer Theologie richtet sich von Anfang an auf das, was die menschlichen Sprachmöglichkeiten übersteigt und daher unsagbar ist. Solange Menschen

davon überzeugt waren, dass es dieses Jenseits der Sprache und des Denkens gibt, war die Fragerichtung klar. In einer Zeit, in der immer mehr Menschen davon überzeugt sind, dass es dieses Jenseits, anders gesagt: dass es Gott nicht gibt, stellt sich die Frage nach einer neuen Apologetik, die zwar auch Grundelemente einer Negativen Theologie enthält, aber von ihr als »mystischer Theologie« zu unterscheiden ist.

Die klassische »Negative Theologie« arbeitete aber – wie gesagt – mit der Voraussetzung, dass Menschen mit dem Unsagbaren in Berührung gekommen sind und ihre Erfahrungen gemacht haben. Wenn man – wie de Certeau es von sich bekennt – sich persönlich nicht zu solchen Erfahrungen bekennen kann, muss man zumindest davon überzeugt sein, dass es ein die menschlichen Fähigkeiten übersteigendes Unverfügbares und Unausprechliches gibt und dass Menschen, die sich dazu bekennen, damit Erfahrungen gemacht zu haben, vertrauenswürdig sind.

Wie sich bei de Certeau zeigt, kommt es dann zu einer doppelten Frage:

- ♦ Die eine Frage lautet: »Was ist es?« Sie führt zu der spontanen Antwort: »Das nicht und das auch nicht.« Und dieses »Nein« und »Nicht« bleibt offensichtlich zunächst das letzte Wort. Jede positive Feststellung »Das ist es« würde die Wirklichkeit verfehlen. Deshalb wirken Wörter wie das »Absolute«, aber auch »Gott«, die »letzte Wirklichkeit« oder »Nirvāna« letztendlich inhaltsleer. Man kann immer nur sagen, was sie nicht besagen, aber nicht positiv, was sie besagen.

- ♦ Die andere Frage lautet: »Wo ist es?« Die Frage, die von der österlichen Maria von Magdala übernommen wird, lautet allerdings genau genommen: »Wo ist er?« Sie fragt nach einer Person. Es geht um eine Begegnung, die man im Vergleich der Wege und Situationen nicht einfach überspringen oder ausblenden darf. Im Hinblick auf den interreligiösen Dialog stellt sich die Frage, ob sie sich in den unterschiedlichen religiösen Kontexten in gleicher Weise stellen lässt oder nicht bereits Ausdruck einer christlichen, vielleicht einer jüdisch-christlichen Annäherung an die Frage ist.

So oder so begegnet uns die Erfahrung in der Negativen Theologie als ein Sprachereignis. Im Hinblick auf die Ursprungserfahrungen ist zu beachten, dass eine nachfolgende Reflexion, wie die Theologie sie darstellt, den Ursprung nur noch indirekt und in der Regel sprachlich-textlich vermittelt erreicht. Diese Sprachäußerungen erreichen die Reflexion ihrerseits auf verschiedenen Ebenen.

- ♦ Die Ursprungsebene kann sich für den Außenstehenden unterschiedlich äußern. Ich nenne drei Beispiele aus dem Umkreis von Tod und Auferstehung Jesu:

- Nach Mk 15,37f. stirbt Jesus mit einem Schrei: »Jesus aber schrie laut auf. Dann hauchte er seinen Geist aus. Da riss der Vorhang im Tempel von oben bis unten entzwei.«

- In der Begegnung des Auferstandenen mit Maria von Magdala steht allein der Name im Raum: »Maria.« (Joh 20,16)

- Selbst wo kein Wort mehr fällt, sondern ein Gestus zur Erkenntnis führt wie in der Emmausgeschichte, lässt sich die Erfahrung anschließend jedoch nur worthaft vermitteln: »Als er mit ihnen bei Tisch war, nahm er das Brot und gab es ihnen. Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn; dann sahen sie ihn nicht mehr.« (Lk 24,30f.)³⁰

30 Vgl. zu Wort und Schweigen
WALDENFELS, *Grenze*
(wie Anm. 7), 88-108.

31 Merkwürdigerweise wird bis
heute gelegentlich darüber gestritten,
ob Meister Eckhart selbst ein
Erfahrener war oder nur über Er-
fahrungen geschrieben hat.

32 Vgl. Klaus RIESENHUBER,
Art. Connaturalitas, Erkenntnis
durch, in: *HWP* 1, 1029ff.

♦ Gleichgültig, ob man sich selbst als »inkompetent«, d.h. als »unerfahren« und »unwissend« einschätzt³¹ oder nicht, bieten sich außerhalb der Erfahrung selbst verschiedene Weisen des Zugangs an. Es gibt nicht nur die vielen Bücher, Gedichte, Lieder und Texte von Mystikern aller Zeiten. Aufschlussreich sind auch die vielen Spontanäußerungen und Bilder, die sich vor allem bei solchen Menschen finden, die sich unsystematisch äußern. Manches klingt dann wie ein Stammeln. Vielfach stößt man auf Bilder von Visionen oder auch Auditionen, die sich in ihrer Emotionalität nachempfinden lassen:

- »Es war wie ein großes Licht«,
- »Wie ein loderndes Feuer«,
- »Mir wurde klar«,
- »Ich erstarrte«,
- »Mich überkam unbändige Freude«,
- »Mir wurde weit ums Herz«,
- »Ich erfuhr Weite«,
- »Die Weite des Himmels«,
- »Die Weite des Meeres«,
- »Ich fühlte mich emporgehoben«,
- »Ich war sprachlos vor Glück«.

Solche Äußerungen gibt es in allen Kulturen und Religionen. Dabei handelt es sich zumeist nicht um Aussagen im strengen Sinne, sondern um affektiv-emotionale Annäherungen, die mitteilen und letztlich doch zugleich wieder verbergen. Man kann sich nicht an sie klammern, sondern muss sie und sich selbst dabei loslassen. Viele Menschen begegnen solchen Äußerungen eher hilflos, oft zweifelnd und ungläubig, – es sei denn, sie haben ähnliche Erfahrungen gemacht, so dass sie eine Ahnung von dem haben, was der andere wohl meint.

♦ Bei Thomas von Aquin gibt es die Rede von einer *cognitio per connaturalitatem* (S.Th II-II q.45 a.2c; I-II q. 58 a.5c)³², einer Erkenntnis durch »Konnaturalität«, das heißt: durch Geistesverwandtschaft, – also die Fähigkeit, sich gleichsam in einen anderen hineinversetzen, in ihn einfühlen zu können. Diese Erkenntnis beginnt im zwischenmenschlichen Raum, kann gar mit Sprachlosigkeit verbunden sein. Doch selbst wo der Mensch nichts mehr sagen kann und ihm die Worte fehlen, hört das Leben keineswegs auf. Sehr wohl kann dem Menschen dann eine Weite und Offenheit zuwachsen, die den Sinn für ein bleibendes *Magis*, – Karl Rahner würde sagen: für das Mysterium – schenkt. Darüber aber kann ein Mensch, dem das aufgegangen ist, dann durchaus sprechen.

Keiji Nishitani beendete einmal einen Disput über Hören und Sehen, den ich mit Shizuteru Ueda führte, mit den Worten: »Wenn ich abends mit meiner Frau im Wohnzimmer sitze, keiner von uns sagt ein Wort, aber wir schauen uns an – was anders ist die *visio beatifica*?«

Zusammenfassung

Der Beitrag geht von der Prognose Karl Rahners aus, dass der Fromme von morgen ein Mystiker sein wird, und setzt sich anschließend mit dem Mystikbegriff, mit dem Erfahrungsbegriff sowie mit dem Zusammenhang von Mystik und Sprache bzw. Dialog auseinander. In der Zuwendung zur Mystik und der darin enthaltenden »negativen Theologie« sieht der Autor eine Chance für das Christentum und den interreligiösen Dialog.

Abstract

The article takes Karl Rahner's prognosis that the devout person of the future will be a mystic as its starting point. It then discusses the concept of mysticism, the concept of experience, as well as the connection between mysticism and language or dialogue. The author sees an opportunity for Christianity and interreligious dialogue in the turning of one's attention to mysticism and to »negative theology«, a part of mysticism.

Sumario

El texto parte del pronóstico de Karl Rahner de que la persona piadosa en el futuro próximo será un místico y trata a continuación de los conceptos de mística y experiencia así como de la conexión entre mística y el lenguaje o diálogo. En la mayor consideración de la mística y de la »teología negativa« que ella conlleva, el autor ve una oportunidad para el cristianismo y el diálogo interreligioso.

Die Bedeutung der Mystik im jüdisch-buddhistischen und islamisch-buddhistischen Dialog

von Perry Schmidt-Leukel

Interreligiösen Dialog gibt es nicht nur zwischen Christen und Mitgliedern jeweils anderer Religionen. Vielmehr haben sich in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts dialogische Beziehungen auch zwischen mehreren nicht-christlichen Religionen entwickelt. Teilweise haben diese Beziehungen eine weit zurück reichende Vorgeschichte.¹ Einige dieser Dialoge sind besonders schwierig, wie etwa der zwischen Juden und Muslimen,² andere kommen kaum oder nicht besonders gut voran, wie der zwischen Hindus und Muslimen³ oder der zwischen Buddhisten und Hindus.⁴ In den drei genannten Fällen hängen die Schwierigkeiten sowohl mit einer komplizierten und belasteten Geschichte als auch mit konkreten aktuellen politischen Problemen, insbesondere mit territorialen Konflikten zusammen (Israel/Palästina, Indien/Pakistan/Kaschmir, Sri Lanka/Tamil Eelam). Es gibt aber auch florierende und fruchtbare Dialoge wie beispielsweise zwischen Hindus und Juden,⁵ Buddhisten und Juden sowie – trotz großer Belastungen – zwischen Buddhisten und Muslimen. In den folgenden Ausführungen möchte ich einen kurzen Einblick in die beiden zuletzt genannten Dialoge geben und mich dabei insbesondere auf die Relevanz der Mystik konzentrieren.

¹ Einen Überblick über zahlreiche dialogische Beziehungen zwischen größeren und kleineren religiösen Traditionen vermittelt: Catherine CORNILLE (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, Chichester 2013.

² Vgl. Gary M. BRETON-GRANATOOR/Andrea L. WEISS (Hg.), *Shalom/Salaam: A Resource for Jewish-Muslim Dialogue*, New York 1993; Benjamin H. HARY/John L. HAYES/Fred ASTREN (Hg.), *Judaism and Islam. Boundaries, Communication, and Interaction. Essays in Honor of William M. Brinner*, Boston 2000; Charles SELENGUT (Hg.), *Jewish-Muslim Encounters. History, Philosophy, and Culture*, St. Paul 2001; Jonathan MAGONET, *Talking to the Other. Jewish Interfaith Dialogue with Christians and Muslims*, New York 2003; Alon GOSHEN-GOTTSTEIN, *A Jewish View of Islam*, in: Lloyd RIDGEON/Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Islam and Inter-Faith Relations*, London 2007, 84–108; Alan BRILL, *Judaism and World Religions. Encountering Christianity, Islam, and Eastern Traditions*, Basingstoke/New York 2012, 145–201. Vgl. auch die Texte in

Lloyd RIDGEON (Hg.), *Islam and Religious Diversity* (4 vols.), vol. 1: *Judaism*, London/New York 2012.

³ Vgl. Riffat HASSAN, *The Basis for a Hindu-Muslim Dialogue and Steps in that Direction from a Muslim Perspective*, in: Leonhard SWIDLER (Hg.), *Muslims in Dialogue. The Evolution of a Dialogue*, Lewiston 1992, 262–276; Chakravarthi RAM-PRASAD, *Hindu Perspectives on Islam*, in: J. D. GORT/H. JANSEN/H. M. VROOM (Hg.), *Religions View Religions. Explorations in Pursuit of Understanding*, Amsterdam/New York 2006, 177–196; Ashgar ALI ENGINEER, *Muslims' Views of Hindus in the Past and Present*, in: ebd., 197–208.

⁴ Zum Überblick über die Beziehungen zwischen Hinduismus und Buddhismus vgl. V. SUBRAMANIAN (Hg.), *Buddhist-Hindu Interactions from Śakyamuni to Śaṅkarācārya*, Delhi 1993; Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Buddhist-Hindu Relations*, in: DERS. (Hg.), *Buddhist Attitudes to Other Religions*, St. Ottilien 2008, 143–171, sowie die Texte in: Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Buddhism and Religious Diversity* (4 vols.), Vol. 1: *Eastern Religions*,

London/New York 2013, 15–170. Ein ausführlicher Dialog ist dokumentiert in: Karan SINGH/Daisaku IKEDA, *Humanity at the Crossroads. An Inter-cultural Dialogue*, Delhi 1988. Für einige neuere Dialog-Versuche siehe *Arsha Vidya Newsletter*, March 2009, 9–11, und July 2010, 22–24, online unter: <http://collections.arshavidya.in/index.php>.

⁵ Vgl. hierzu die Dokumentation: http://www.millenniumpeacesummit.com/Hindu-Jewish_Summit_Information.pdf. Siehe auch BRILL, *Judaism and World Religions* (wie Anm. 2), 203–233; Alon GOSHEN-GOTTSTEIN, *Encountering Hinduism: Thinking Through Avodah Zarah*, in: DERS./E. KORN (Hg.), *Jewish Theology and World Religions*, Oxford/Portland 2012, 263–298; Yudit KORNBERG GREENBERG, *Hindu-Jewish Dialogue: A New Tradition in the Making*, in: Manfred HUTTER (Hg.), *Between Mumbai and Manila. Judaism in Asia since the Founding of the State of Israel*, Göttingen 2013, 211–224; Annette WILKE, *The Hindu-Jewish Leadership Summits: New »Ground-breaking Strides« of Global Interfaith Cooperation?*, in: ebd., 225–248.

1 Der jüdisch-buddhistische Dialog

Im jüdisch-buddhistischen Dialog, wie er sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt hat, gibt es zwei markante thematische Schwerpunkte: erstens, die erstaunlich starke Anziehungskraft des Buddhismus auf vor allem junge Juden und zweitens, das starke Interesse tibetischer Buddhisten an dem jüdischen »Geheimnis«, wie Juden ihre eigene Religion trotz des langen Exils bewahren konnten.

1.1 Die Anziehungskraft des Buddhismus auf Juden

Zahlreiche bekannte und einflussreiche buddhistische Meister westlicher Abstammung sind jüdischer Herkunft wie beispielsweise die Theravāda Buddhisten: Nyanaponika (1901–94), Bikkhu Bodhi, Ayya Khemma (1923–97), Sylvia Boorstein, Harvey Aronson, Sharon Salzberg und Jack Kornfield, die Zen-Buddhisten Philip Kaplaw (1912–2004), Bernie Glassman und Norman Fischer, die tibetischen Buddhisten: Alexander Berzin, Surya Das, John Makransky und Thubten Chodron, um nur einige prominente Namen zu nennen.⁶ Es gibt Schätzungen, wonach der Anteil von Juden unter den amerikanischen Konvertiten zum Buddhismus bei ca. 30% liegen könnte. Selbst vorsichtigere, auf kleineren Stichproben basierende Schätzungen kommen immer noch auf Zahlen wie 16,5%. Damit liegt der Anteil von Juden unter den westlichen amerikanischen Buddhisten in jedem Fall weit über jenen 2%, die der jüdische Anteil an der amerikanischen Gesamtbevölkerung beträgt.⁷ Der bekannte tibetische Lehrer Chogyam Trungpa (1939–1987) urteilte einst im Scherz, die Zahl der Juden unter seinen Schülern sei so groß, dass sie eine neue buddhistische Richtung bilden, nämlich die »Oy Vey« (»Oh Weh«) – Schule des Buddhismus.⁸ Das Phänomen von Buddhisten jüdischer Herkunft ist so verbreitet, dass sich in der wissenschaftlichen Literatur für diese Buddhisten inzwischen der Terminus »JuBus« fest eingebürgert hat.

Die vergleichsweise hohe Zahl von JuBus ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass sich die jüdische Gemeinschaft in der Vergangenheit trotz ihrer langen, weltweiten Exilsituation relativ standhaft vor Konversionen zu anderen Glaubensrichtungen zu bewahren wusste. Wenn jemand dennoch zu einer anderen Religion übertrat, so wurde er betrauert wie ein Verstorbener.⁹ In der Tat sind unter den JuBus etliche, die ihre Konversion zum Buddhismus als radikalen Bruch verstehen, so dass ihnen ihr Jüdesein nicht mehr bedeutet als ein Aspekt der persönlichen Vergangenheit. Viele andere hingegen sind gerade durch die buddhistische Praxis zu der Überzeugung gelangt, dass sich ihre jüdische Identität nicht einfach ablegen lässt.

⁶ Vgl. Nathan KATZ, Buddhist-Jewish Relations, in: SCHMIDT-LEUKEL, *Buddhist Attitudes* (wie Anm. 4), 269–293, bes. 277–282; Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Buddhism and Religious Diversity* (4 vols.), vol. 3: *Islam and Judaism*, London/New York 2012, 162–361.

⁷ Vgl. Yonatan N. GEZ, The Phenomenon of Jewish Buddhists in Light of the History of Jewish Suffering, in: *Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions* 15 (2011) 44–68, 51f.

⁸ Dovid SEARS, The »Oy Vey« School of Buddhism. Online unter: http://www.nachalnovea.com/breslovcenter/articles/OY_VAY_School_of_Buddhism.pdf.

⁹ Vgl. Ruth LANGER, Jewish Understanding of the Religious Other, in: *Theological Studies* 64 (2003) 225–277, 260, Fn. 13.

¹⁰ Vgl. KATZ, Buddhist-Jewish Relations (wie Anm. 6), 280f.

¹¹ Z. B. SEARS, »Oy Vey« School (wie Anm. 8), 2–4.

¹² Vgl. Judith LINZER, *Thorah and Dharma. Jewish Seekers in Eastern Religions*, Northvale-London 1996, 280–287.

¹³ Richard L. RUBENSTEIN, Holocaust, Sunyata, and Holy Nothingness:

An Essay in Interreligious Dialogue, in: Christopher IVES (Hg.), *Divine Emptiness and Historical Fullness*, Valley Forge 1995, 93–112, 109.

Übersetzung aller Zitate aus dem Englischen von P. Schmidt-Leukel.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. Peter GREGORY, The Problem of Theodicy in the »Awakening of Faith«, in: *Religious Studies* 22 (1986) 64–78. Speziell zu Masao Abe siehe: Annewieke VROOM, Emptying Good-and-Evil. Masao Abe's Approach to the Problem of Evil, in: J. GORT/H. JANSEN/H. VROOM (Hg.), *Probing the Depths of Evil and Good. Multi-religious Views and Case Studies*, Amsterdam/New York 2007, 187–200.

Diese Einsicht hat, grob gesagt, zu zwei Reaktionen geführt:¹⁰ Ein Teil der JuBus besteht darauf, dass sich jüdische und buddhistische Praxis nicht ausschließen und versteht die eigene religiöse Identität daher im Sinne einer mehr oder weniger stark ausgeprägten jüdisch-buddhistischen Doppelidentität. Ein anderer Teil hat sich nach oft langjähriger buddhistischer Praxis wieder dem Judentum zugewandt, nicht selten sogar in religiös leitender Funktion, dabei jedoch grundlegende Elemente buddhistischer Spiritualität und Praxis, wie z. B. die Zen-Meditation, quasi mitgenommen und an jüdische, insbesondere neo-kabbalistische Religiosität adaptiert. Für beide Richtungen spielt die jüdische Mystik eine zentrale Rolle in dem Versuch, entweder eine volle jüdisch-buddhistische Doppelidentität zu leben oder doch zumindest bestimmte Aspekte des Buddhismus in das Judentum zu integrieren.

Im Dialog über das Phänomen der JuBus stechen zwei Fragen hervor: Erstens, aus welchem Grund wenden sich so viele Juden dem Buddhismus zu? Zweitens, kann die jüdische Mystik tatsächlich eine tragfähige Brücke zwischen Judentum und Buddhismus bilden? Was die erste Frage betrifft, so werden immer wieder zahlreiche Motive präsentiert.¹¹ Meines Erachtens sind dabei zwei Motive besonders einleuchtend: Erstens, die Suche nach einem Weg spiritueller Erfahrung und Praxis, der weniger schwer zugänglich ist als traditionell jüdisch-kabbalistische Formen. Zweitens, die Suche nach einer Religiosität, die der jüdischen Erfahrung extremen Leids gerecht wird. Nach Auffassung der jüdischen Psychologin Judith Linzer leidet das jüdische Volk seit Ende des Zweiten Weltkriegs quasi kollektiv an post-traumatischem Stress Syndrom, für das die buddhistische Praxis eine therapeutische Funktion erfülle.¹² Doch letztlich geht es hier um mehr als um Psychologie und Psychotherapie: Es geht um das theologische Problem der Theodizee, dem die nicht-theistische Religion des Buddhismus anscheinend entkommt.

»Es ist unmöglich, den traditionellen Gott von Bund und Erwählung zu bekennen, und diesen Gott somit zugleich als den letzten Urheber von Auschwitz zu betrachten.«¹³ So hat es der jüdische Theologe Richard Rubenstein in einem Dialog mit dem zen-buddhistischen Philosophen Masao Abe formuliert. Daher, so Rubenstein weiter, spreche er nicht länger vom Gott der biblischen Überlieferung, sondern von Gott als »dem Heiligen Nichts«, als dem Grund und der Quelle unseres Seins« – ein Bekenntnis, das nach Rubenstein sowohl der jüdischen Mystik als auch dem buddhistischen Verständnis der universalen Leerheit (*śūnyatā*) nahe kommt.¹⁴ Aber ist das Problem hiermit wirklich gelöst? Wenn der theistische Gott durch »Nichts« ersetzt wird, dann handelt es sich um Atheismus und das Theodizee Problem verschwindet in der Tat. Warum dann aber die Rede vom »Heiligen Nichts« (»the Holy Nothingness«)? Wenn hiermit der »Grund« und die »Quelle« unseres Seins als »heilig« bezeichnet werden, dann stellt sich immer noch die Frage, warum aus diesem heiligen Grund solches Leid hervorgehen kann, ja ob dieser Grund dann überhaupt noch das Prädikat »heilig« verdient. Dieses Problem betrifft auch bestimmte Formen des Buddhismus, nämlich jene, die eben einen letzten guten Grund allen Seins postulieren, wie zum Beispiel die universale Buddha-Natur, dann aber nicht mehr erklären können, wie und wieso aus diesem guten und erleuchteten Grund des Seins die Verblendung, die nach buddhistischer Auffassung die Wurzel allen Übels ist, entspringen kann.¹⁵ Wenn es um die Lösung des Theodizee-Problems geht, könnte es durchaus sein, dass hierfür die im Rahmen bestimmter Formen von Mystik bevorzugten nicht-theistischen oder impersonalen Transzendenzkonzepte nicht wirklich besser geeignet sind als theistische oder personale Konzeptionen. Oder anders gesagt, die Mystik vermag auch keine anderen oder besseren Lösungen des Theodizee-Problems zu bieten als der Theismus. In diesem Sinn hat denn auch ein anderer jüdischer Theologe, Eugene Borowitz, Richard Rubenstein widersprochen und im Dialog mit Masao Abe einen ganz anderen Argumentationsweg eingeschlagen:

»Soweit ich mich erinnere, gibt es keinen jüdischen Denker, der im Zusammenhang mit dem Theodizee Problem angesichts des Holocaust nicht zunächst mit einer energischen Bekräftigung der sogenannten Verteidigung auf der Basis der Willensfreiheit («free-will defense») einsetzt. [...] Dass Gott es zuließ, dass die menschliche Freiheit solch horrend böse Ausmaße annehmen konnte, mag Juden entsetzen. Aber niemand hat ernsthaft vertreten, ein guter Gott hätte den Menschen ihre Freiheit nehmen müssen oder, was fast auf das Gleiche hinausläuft, diese in ihrer Reichweite ernsthaft einschränken müssen. Eine heilige und gute Tat kann nur von einer freien Person vollbracht werden. Diese Überzeugung ist für das jüdische Verständnis einer letzten Wirklichkeit so zentral, dass es das Handeln und Wesen des Menschen ist, das hier primär zur Debatte steht, und nicht etwa dasjenige Gottes.«¹⁶

Wie aber steht es um die zweite Frage? Kann die Mystik die Möglichkeit jüdisch-buddhistischer Doppelidentität begründen? Meines Erachtens erweist sich die Mystik in dieser Hinsicht als deutlich tragfähiger. Zahlreiche Parallelen zwischen kabbalistischer, chassidischer und buddhistischer Spiritualität lassen sich benennen: Die Kontemplation der Vergänglichkeit, die Überwindung aller Selbstzentrierung, eine vergleichbare Analyse des spirituellen Übels, die positive Ausrichtung auf die Entfaltung von Mitgefühl und Gleichmut, die Bedeutung der Meister-Schüler Beziehung, ähnliche meditative Praktiken wie Formen schweigender Meditation oder auch Techniken der Visualisierung, die Betonung unmittelbarer Erfahrung und schließlich der Glaube an Reinkarnation und karmische Entsprechungen.¹⁷ Daneben und darüber hinaus aber stellt sich vor allem die Frage, ob sich der jüdische Monotheismus mit dem buddhistischen Nicht-Theismus nicht durch die kabbalistische Einsicht verbinden lässt, dass – wie es der im jüdisch-buddhistischen Dialog engagierte Rabbi Akiva Tatz ausdrückt – Gott »nicht etwas ist, das innerhalb eines größeren Rahmens lebt, sondern dass Er dieser größere Rahmen selber ist.«¹⁸ Der Umstand, dass die mystische Tradition des Judentums von Gott auch als »Nichts« (*ayin*) sprechen kann, weil Gott eben nicht irgendein Seiendes unter anderen oder neben anderen ist, hat auf buddhistischer Seite ein gewisses Interesse geweckt.¹⁹ Allerdings haben Buddhisten, wie der bereits erwähnte Masao Abe, angemahnt, die jüdische Mystik gehe in ihrer Überwindung der Subjekt-Objekt Unterscheidung nicht weit genug, da in der jüdischen Mystik die Ich-Du Beziehung im Verhältnis zum Grund aller Dinge nicht aufgegeben werde.²⁰ Für den Zen-Meister und JuBu Norman Fischer hingegen liegt gerade hierin ein Feld möglicher wechselseitiger Bereicherung. Das »Du« kann zum Namen für den oder das Namenlose werden, wie Fischer in der Einleitung zu seiner bemerkenswerten »zen-inspirierten

16 Eugene B. BOROWITZ, *Dynamic Sunyata and the God Whose Glory Fills the Universe*, in: John COBB / Christopher IVES (Hg.), *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Maryknoll 1990, 79–90, 84f. Zur Bedeutung einer Theodizee auf der Basis der *free-will defense* im buddhistischen Kontext, siehe: P. SCHMIDT-LEUKEL, *The Unbridgeable Gulf? Towards a Buddhist-Christian Theology of Creation*, in: DERS. (Hg.), *Buddhism Christianity and the Question of Creation. Karmic or Divine?*, Aldershot 2006, 108–178, bes. 143–155.

17 Vgl. auch SEARS, »Oy Vey« School (wie Anm. 8).

18 Vgl. Akiva TATZ / David GOTTLIEB, *Letters to a Buddhist Jew*, Southfield 2005, 172.

19 Vgl. den Bericht der entsprechenden Dialoge bei der buddhistisch-jüdischen Begegnung von Dharmasala (1990) in: Rodger KAMENETZ, *The Jew in the Lotus*, New York 1995, 86. Vgl. auch die Bemerkungen des Dalai Lama in: The DALAI LAMA, *Towards the True Kinship of Faiths. How the World's Religions Can Come Together*, London 2010, 100f.

20 Masao ABE, *Zen Buddhism and Hasidism*, in: DERS., *Buddhism and Interfaith Dialogue*, Basingstoke 1995, 159–165, 164.

21 Vgl. Norman FISCHER, *Opening to You. Zen-Inspired Translations of the Psalms*, New York 2002, xxi.

22 Vgl. Norman FISCHER, *Calling, Being Called*, in: H. KASIMOW / J. P. KEENAN / L. KLEPINGER KEENAN (Hg.), *Beside Still Waters. Jews, Christians, and the Way of the Buddha*, Boston 2003, 251–260, 259.

23 Vgl. The DALAI LAMA, *Towards* (wie Anm. 19), 95.

Psalmenübersetzung« schreibt.²¹ Der Buddhismus, in dem nach Fischer das Bewusstsein für die Dimension der interpersonalen Beziehung nur schwach ausgebildet ist, könne besonders in dieser Hinsicht vom Judentum lernen.²²

1.2 Die Anziehungskraft des Judentums auf tibetische Buddhisten

Auf buddhistischer Seite hat allerdings etwas anderes als die jüdische Mystik ein weitaus größeres Interesse geweckt: die jüdische Erfahrung eines nahezu zweitausendjährigen Exils. Die erste offizielle Einladung zu einem buddhistisch-jüdischen Dialog durch den XIV. Dalai Lama erging, weil dieser das Geheimnis ergründen wollte, wie eine Religion so lange im Exil überleben kann. Noch heute bekennt er, dass es daraus für die tibetischen Buddhisten etwas zu lernen gibt, auch wenn er hoffe, dass das Exil seines Volkes nicht so lange währen möge wie das Israels.²³ Die jüdischen Teilnehmer des offiziellen buddhistisch-jüdischen Dialogs, der 1990 in Dharamsala stattfand,²⁴ waren denn auch ohne weiteres bereit, dieses Geheimnis zu lüften: Nach dem Verlust des Tempels sei es darum gegangen, die Religion transportabel zu machen. Das heißt, es bedurfte nicht nur der Bereitschaft zur Veränderung entsprechender Riten, sondern vor allem der Verlagerung des religiösen Zentrums in das Haus, in die Familie.²⁵ Aber die jüdischen Teilnehmer dieses bemerkenswerten Dialogs vermittelten ihren tibetisch-buddhistischen Partnern auch die jüdische Erfahrung einer spirituellen Interpretation des Exils im Sinne eines Real-Symbols weltlicher Existenz, in der wir prinzipiell fern der wahren Heimat sind.²⁶ Diese Form der Deutung des Exils stammt nun wiederum aus der jüdischen Mystik²⁷ – und aus der Sicht des Dalai Lamas zeigt sich darin, in jüdischem Gewand, eine Form des buddhistischen Grundprinzips des Nicht-Anhaftens.²⁸

2 Der islamisch-buddhistische Dialog

Im islamisch-buddhistischen Dialog²⁹ lassen sich zur Zeit drei große Linien identifizieren: (1) Dialoge zur Aussöhnung in Konflikt-Regionen;³⁰ (2) Dialoge zur globalen Relationierung beider Religionen angesichts weltweiter Herausforderungen; (3) Dialoge auf der Suche nach gemeinsamen theologischen bzw. spirituellen Grundlagen. Besonders in diesem dritten Bereich kommt den oft als »mystisch« bezeichneten Aspekten beider Religionen ein besonderes Gewicht zu. Zunächst möchte ich jedoch kurz auf die beiden zuerst genannten Linien des Dialogs eingehen.

²⁴ Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung dieser Begegnung in KAMENETZ, *The Jew* (wie Anm. 19) und in Nathan KATZ, *The Jewish Secret and the Dalai Lama. A Dharamsala Diary*, in: *Conservative Judaism* 43 (1991) 33–46.

²⁵ Vgl. KATZ, *The Jewish Secret* (wie Anm. 24), 39f.

²⁶ Vgl. KAMENETZ, *The Jew* (wie Anm. 19), 98f.

²⁷ Vgl. Jacob Yuroh TESHIMA, *Zen Buddhism and Hasidism. A Comparative Study*, Lanham/New York/London 1995, 141ff.

²⁸ Vgl. The DALAI LAMA, *Towards* (wie Anm. 19), 94.

²⁹ Zur buddhistisch-islamischen Begegnung vgl. die Übersichten in: Alexander Berzin, *A Buddhist View of Islam*, in: RIDGEON / SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Islam* (wie Anm. 2), 225–251; DERS., *Buddhist-Muslim Doctrinal Relations: Past, Present and Future*, in: SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Buddhist Attitudes* (wie Anm. 3), 212–236; Johan ELVERSKOG, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, Philadelphia/Oxford 2010; Mohammad SELIM, *The Premises and Promises of the Buddhist-Muslim Dialogue*, in: *The Journal of Oriental Studies* 21 (2011) 178–188, sowie die Sondernummer »Islam und Buddhism« von *The Muslim World* 100 (nos. 2/3) (2010).

Siehe auch die Texte in RIDGEON (Hg.), *Islam* (wie Anm. 2), vol. 3: *Eastern Religions*; SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Buddhism* (wie Anm. 6), vol. 3: *Islam and Judaism*, 8–161.

³⁰ Dies sind momentan insbesondere Süd-Thailand, Ladakh (siehe dazu weiter unten) sowie Myanmar und inzwischen vermehrt auch Sri Lanka. Zu den Spannungen in Myanmar siehe den ausführlichen Report: HUMAN RIGHTS WATCH, »The Government Could Have Stopped This«. Sectarian Violence and Ensuing Abuses in Burma's Arakan State, 2012. Online: http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/burma0812webwcover_0.pdf.

2.1 Dialoge zur Aussöhnung in Konflikt-Regionen

Im Süden Thailands, an der Grenze zu Malaysia, gibt es seit Beginn des 21. Jahrhunderts gewaltsame Zusammenstöße von Buddhisten und Muslimen, die inzwischen mehreren tausend Menschen das Leben gekostet und zu einer erheblichen Gewaltbereitschaft auf beiden Seiten geführt haben.³¹ Wie so oft hat auch dieser Konflikt zahlreiche unterschiedliche Wurzeln. Doch auch die religiöse Dimension spielt hierbei eine Rolle. Wie Charles Keys gezeigt hat, gab es eine buddhistische Dämonisierung von Muslimen in Südthailand bereits im 19. Jahrhundert. In einem aus dieser Zeit stammenden Tempelfresco werden Muslime als »Söhne Maras«, d. h. als Söhne einer Art buddhistischen »Teufels« dargestellt.³² Muslime bilden in diesem Gebiet, das einst zu einem eigenständigen muslimischen Königreich namens Patani gehörte, die Mehrheit der Bevölkerung und sehen sich von der den Buddhismus fördernden offiziellen Politik marginalisiert. Sporadische gewaltsame Aktionen muslimischer Separatisten sind bereits seit Beginn des 20. Jahrhunderts belegt, haben sich inzwischen jedoch extrem verschärft.³³

In den letzten Jahren hat es in Thailand mehrere dialogische Initiativen gegeben mit dem Ziel, einen Beitrag zur Versöhnung beider Seiten zu leisten.³⁴ Bei einem dieser Dialoge verabschiedeten die Beteiligten eine Erklärung, in der sie die gemeinsame Verantwortung von buddhistischen Mönchen und muslimischer Ulamā betonten. Es komme darauf an, dass beide jene Werte in ihren Religionen stärken, die einen Versöhnungsprozess befördern können. Zudem sei es wichtig, wechselseitige Vorurteile und Verzeichnungen zu korrigieren.³⁵ Einer der Teilnehmer, der thailändische buddhistische Mönch und Friedensaktivist Phra Paisan Visalo, ging in seiner Rede noch weiter: Religionen müssten die Tendenz überwinden, Abgrenzungen und Barrieren zwischen ihren Anhängern aufzurichten, und ihre jeweiligen Überlegenheitsansprüche aufgeben. An deren Stelle solle die Bereitschaft treten, einander zu schätzen und voneinander zu lernen. Buddhisten, so Visalo, könnten beispielsweise vom Islam lernen, wie wichtig es sei, einen starken Sinn für Gerechtigkeit zu kultivieren.³⁶

Weit weniger gewalttätig sind bisher die Konflikte zwischen Buddhisten und Muslimen in Ladakh verlaufen. Ladakh besteht aus den beiden Distrikten Kargil und Leh, wobei Leh eine starke buddhistische und Kargil eine ebenso starke islamische Bevölkerungsmehrheit hat mit der jeweils anderen Religionsgemeinschaft als Minderheit. Spannungen zwischen den beiden Religionsgemeinschaften, die zum Teil in buddhistischen Bestrebungen nach größerer Autonomie wurzeln, erreichten einen Höhepunkt in den anti-muslimischen Boykott Aktionen der Jahre 1989-1992, die auf einen Abbruch aller sozialen und ökonomischen Beziehungen

31 Vgl. Michael K. JERRYSON, *Buddhist Fury. Religion and Violence in Southern Thailand*, Oxford 2011, 3. Jerryson nennt für den Zeitraum von 2004-2009, die Zahlen von 4.100 Todesopfern und 6.509 Verletzten. Vgl. ebd., 3f.

32 Vgl. Charles KEYS, Muslim »Others« in Buddhist Thailand, in: SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Buddhism* (wie Anm. 6), 59-80, 59ff. Das Motiv der Dämonisierung des religiös, ethnisch oder politisch Anderen durch seine Identifikation mit den »Söhnen Maras« ist innerhalb der buddhistischen Welt öfters belegt, auch

ikonographisch. Ein ikonographisches Beispiel für die Anwendung auf vietnamesische Kommunisten durch buddhistische Khmer findet sich in Ian HARRIS, *Buddhism under Pol Pot* (Documentation Series No. 13, Documentation Center of Cambodia), Phnom Penh 2007, 249.

33 Vgl. JERRYSON, *Buddhist Fury* (wie Anm. 31), 8.

34 Vgl. dazu neben KEYS, Muslim »Others« (Anm. 30) auch Parichart SUWANBUBBHA, *Moving Together Through Action and Dialogue*, in: Hans UCKO (Hg.), *Changing the Present, dreaming the Future. A*

Critical Moment in Interreligious Dialogue, Genf 2006, 46-53; sowie die verschiedenen Beiträge in *Seeds of Peace* 22, no. 3 (2006) und Anna YACOVONE, *Interfaith Dialogues: A Method to Promote Peace in Southern Thailand*, in: *Scientia et Humanitas: A Journal of Student Research* 2 (2012) 23-38. Online at: <http://capone.mtsu.edu/scientia/archives2.php>.

35 Vgl. Dusit Declaration, in: *Seeds of Peace* 22, no. 3 (2006) 22-25.

abzielten.³⁷ Auch danach ist es immer wieder zu teilweise gewaltsamen Auseinandersetzungen gekommen, vor allem aber zu nachhaltigen Friktionen in den Beziehungen beider Religionsgemeinschaften zueinander.³⁸ Im Juni 2010 fand in Leh im Rahmen der von Hsin Tao angestoßenen buddhistisch-islamischen Dialoge, von denen im nächsten Abschnitt noch die Rede sein wird, ein Dialog zum Thema Gewalt und Konfliktlösung statt.³⁹ In diesem Fall hatte man der ansonsten internationalen Ausrichtung dieser Dialoge gezielt eine deutlichere lokale Kontextualisierung verliehen. Doch trotz der intensiven Einbindung buddhistischer und muslimischer Ladhakis blieben die Analysen hinsichtlich der lokalen Spannungen zurückhaltend und die Impulse zur Konfliktlösung eher allgemein. Immer wieder wurde allerdings deutlich, dass es auch in Ladakh unter den beiden Bevölkerungsgruppen viel wechselseitige Unkenntnis gibt und Misstrauen herrscht, dem ein stärkeres Bewusstsein hinsichtlich der Gemeinsamkeiten beider Religionen entgegenwirken könnte.

2.2 Dialoge zur globalen Relationierung beider Religionen

Als Reaktion auf die Zerstörung des Buddhastatuen in Bamiyan durch die Taliban sowie die Anschläge des 11. Septembers (beides in 2001) initiierte der taiwanesisch-buddhistische Mönch Hsin Tao eine Serie breit angelegter internationaler buddhistisch-islamischer Dialoge, die seit 2002 stattfinden und vom »Museum of World Religions« in Taipei/Taiwan organisatorisch betreut werden.⁴⁰ Die Zerstörung der Buddhafiguren von Bamiyan richtete sich nicht gegen eine buddhistische Minderheit in Afghanistan, die es dort praktisch nicht gibt, sondern zielte auf die Weltöffentlichkeit.⁴¹ So dienen auch die von Hsin Tao initiierten Dialoge vor allem dem Zweck, Buddhismus und Islam auf quasi globaler Ebene einander näher zu bringen, ohne freilich die konkreten Kontexte lokaler Begegnungen zu vernachlässigen. Der thematische Rahmen ist dabei weniger durch theologische Fragen vorgegeben als vielmehr durch die primär ethischen und politischen Herausforderungen einer globalisierten Welt. Ähnliches trifft auch auf die vielbeachteten und in zehn Sprachen übersetzten Dialoge zu, die Daisaku Ikeda, der Leiter der buddhistischen Laienbewegung Soka Gakkai, und der iranisch-muslimische Politologe Majid Tehrani miteinander geführt haben.⁴²

Bei den vom Hsin Tao initiierten internationalen Dialogen gab es zwar wiederholt Momente, in denen auch die Frage nach theologischen Gemeinsamkeiten aufkeimte, doch wurde sie bisher nie wirklich weiter verfolgt. Bereits beim ersten Dialog der internationalen Dialog-Serie, der 2002 an der Columbia University in New York stattfand, unternahm Imam Feisal A. Rauf mehrere vergebliche Versuche, das Verhältnis von islamischem und

36 Vgl. Phra Paisan VISALO, *On the Path toward Peace and Justice: Challenges Confronting Buddhists and Muslims*, in: ebd., 15–20.

37 Zum historischen Hintergrund der Entwicklungen siehe Kristoffer Brix BERTELSEN, *Protestant Buddhism and Social Identification in Ladakh*, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 99 (1997) 129–151.

38 Vgl. Sarah H. SMITH, *The Domestication of Geopolitics: Buddhist-Muslim Conflict and the Policing of Marriage and the Body in Ladakh, India*, in: *Geopolitics* 14 (2009) 197–218.

39 Die Referate und Diskussionen sind dokumentiert in: Bhikkhuni LIAO YI/Maria REIS HABITO (Hg.), *Heart to Heart. Buddhist-Muslim Encounters in Ladakh. Buddhist-Muslim Dialogue 2010*, Taipei 2012.

40 Die Dialoge von New York (2002), Kuala Lumpur (2002), Jakarta (2002), Paris (2003) und Barcelona (2004) sind publiziert in: Bhikkhuni LIAO YI/Maria REIS HABITO (Hg.), *Listening. Buddhist-Muslim Dialogues 2002–04*, Taipei 2005. Für die Dialoge von Marrakech/Morocco (2005), Taipei (2008), New York (2008) und Leh/Ladakh (2010) siehe: <http://www.gflp.org/Buddhist-Muslim.html> sowie die in Fn. 39 genannte Dokumentation.

41 Vgl. Finbarr Barry FLOOD, *Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum*, in: *The Art Bulletin* 84/4 (2002) 641–659.

42 Daisaku IKEDA/Majid TEHRANIAN, *Global Civilization. A Buddhist-Islamic Dialogue*, London/New York 2003.

buddhistischem Verständnis der letzten bzw. transzendenten Wirklichkeit auf die Agenda zu setzen.⁴³ Zwar verwies der Buddhist David W. Chappell (1940–2004) in seiner Reaktion kurz auf mögliche Parallelen zwischen Gott und Dharmakāya,⁴⁴ äußerte jedoch bei dem folgenden Dialog in Paris 2003 sein Unbehagen an solchen Vergleichen und gab zu, dass er eigentlich versucht habe, diese abzuwehren.⁴⁵

Ikeda und Tehranian beklagten in ihrem Dialog zwar wiederholt das Verblassen eines »religiösen Geistes«⁴⁶ in der Gegenwart und sprachen von den »Heilmitteln«⁴⁷, die Islam und Buddhismus hierfür bereithalten. Doch gelang es ihnen weder zu konkretisieren, wie denn »religiöser Geist« (»religious spirit«) aus buddhistischer und islamischer Sicht näher zu charakterisieren sei, noch, worin sie die entsprechenden Heilmittel für sein Verblassen erblicken. Auch hier blieb es vor allem bei der Formulierung gemeinsamer ethischer Werte und der Betonung, man brauche einen Geist wechselseitiger dialogischer Offenheit. In einem späteren Dialog, den Tehranian 2006 mit dem tibetischen Buddhisten und JuBu Alexander Berzin führte, äußerte Tehranian allerdings sehr deutlich seine Überzeugung, dass die islamische Mystik, der Sufismus, eine gute Brücke zum Buddhismus bilde.⁴⁸ Berzin hingegen reagierte darauf eher zurückhaltend bis skeptisch und empfahl die Konzentration auf gemeinsame ethische Werte.⁴⁹ Inzwischen ist Berzin jedoch ebenfalls geneigt, Parallelen zwischen dem Verständnis letzter Wirklichkeit im Sufismus und gewissen mahāyāna-buddhistischen Konzeptionen als tragfähigen »gemeinsamen Grund« (»common ground«) anzuerkennen.⁵⁰

2.3 Dialoge auf der Suche nach gemeinsamen spirituell-theologischen Grundlagen

Ein Problem der Ausklammerung von im engeren Sinn theologischen Fragen lässt sich anhand des internationalen buddhistisch-islamischen Dialogs von Paris 2003 verdeutlichen. Hier betonte der tibetische Buddhist Ven. Dago Rimpoche, dass der Gegensatz zwischen jenen, die wie die Muslime an einen Schöpfergott glauben, und jenen, die diesen – wie die Buddhisten – leugnen, unbestreitbar sei. Dennoch könnten Buddhisten den Glauben an einen göttlichen Schöpfer als »sehr wertvoll« (»very precious«)⁵¹ betrachten, da dieser Glaube nützlich (»useful«) sei, um Menschen zu einem moralischen Leben anzuspornen. Eine solche Position, auch wenn sie vor dem buddhistischen Hintergrund durchaus verständlich ist, ist allerdings höchst problematisch: Sie setzt voraus, dass der Glaube des anderen zwar nützlich, in zentraler Hinsicht jedoch falsch ist. Wenn nun aber die Suche nach Wahrheit als essentieller Bestandteil des religiösen Weges betrachtet wird, dann kann eine solche paternalistische

43 Vgl. LIAO YI/REIS HABITO, *Listening* (wie Anm. 40), 28–61.

44 Vgl. ebd., 45.

45 Vgl. ebd., 185.

46 IKEDA/TEHRANIAN, *Global Civilization* (wie Anm. 42), 51.

47 Ebd., 53.

48 Majid TEHRANIAN, A Buddhist View of Islam, in: RIDGEON/SCHMIDT-LEUKEL, *Islam* (wie Anm. 2), 213–224.

49 Vgl. Alexander BERZIN, Response to Tehranian, in: RIDGEON/SCHMIDT-LEUKEL, *Islam* (wie Anm. 2), 256–260.

50 Vgl. Alexander BERZIN, Elaboration on »Is There a Common Ground between Buddhism and Islam?« with Discussion, in: *The Berzin Archives*, online: http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/study/islam/general/elab_common_ground_bsm_islam/transcript.html.

51 LIAO YI/REIS HABITO, *Listening* (wie Anm. 40), 312f.

52 Vgl. die website: <http://www.islambuddhism.com>.

53 Reza SHAH-KAZEMI, *Common Ground Between Islam and Buddhism*, Louisville 2010, auch online verfügbar unter: <http://www.islambuddhism.com>.

54 Prince GHAZI BIN MUHAMMAD, Introduction to *Common Ground*, in: Reza SHAH-KAZEMI, *Common Ground* (wie Anm. 53), ix–xvi. Dieselbe gewollte Verbindung zu *A Common Word* stellt auch Mohammad Hashim Kamali her. Vgl. M. H. KAMALI, Preface, in: ebd., xvii–xxi.

55 *Common Ground* (wie Anm. 53), 2, 4.

56 Ebd., 5.

57 Ebd., 7.

58 Vgl. ebd., 5 und 29–78.

59 Vgl. ebd., 31f.

60 Ebd., 40.

61 Ebd., 43.

62 Vgl. ebd., 46f.

63 Vgl. ebd., 70f.

Haltung, die dem anderen seinen falschen Glauben zugesteht, solange sich dieser als nützlich erweist, kaum befriedigen – schon gar nicht den entsprechenden Dialogpartner. Ja auch die zuerkannte Nützlichkeit ist nur begrenzt. Denn als »nützlich« bei der Suche und dem Finden der befreienden Wahrheit wird der Glaube des anderen ja gerade nicht betrachtet.

Inzwischen hat der islamisch-buddhistische Dialog eine neue Phase erreicht. Am 12. Mai 2010 wurde offiziell das Projekt »Common Ground Between Islam and Buddhism« (»Grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Buddhismus«) gestartet.⁵² Das Projekt verdankt sich einer Initiative des jordanischen Prinz Ghazi bin Muhammad, der sich auch um den islamisch-christlichen Dialog außerordentlich verdient gemacht hat. Schon der Titel dieses neuen Projekts, *Common Ground*, erweckt gewollte Anklänge an *A Common Word*, den weithin beachteten offenen Brief von 138 islamischen Gelehrten an die christlichen Kirchen aus dem Jahre 2007, der ebenfalls von Prinz Ghazi mit initiiert wurde. Unterstützung fand *Common Ground* bereits im Planungsstadium durch den XIV. Dalai Lama, der auch an den Feierlichkeiten zur offiziellen Vorstellung der Initiative teilnahm. Im Zentrum von *Common Ground* steht ebenfalls ein Text, der jedoch mit seinen 112 Seiten weit umfangreicher ist als *A Common Word*.⁵³ Ausdrücklich verbindet Prinz Ghazi mit *Common Ground* die Hoffnung, der Text möge eine ähnlich positive Auswirkung auf die islamisch-buddhistischen Beziehungen haben wie *A Common Word* auf die islamisch-christlichen Beziehungen.⁵⁴

Gleich zu Beginn macht das Dokument *Common Ground* deutlich, dass es die grundlegende Gemeinsamkeit zwischen beiden Religionen im Bereich »mystischer Theologie« bzw. auf der »transzendenten Ebene« sieht.⁵⁵ Kritisch (und wohl im Hinblick auf andere Dialog-Initiativen – auch wenn diese nicht genannt sind) vermerkt der Text: Wenn sich der Dialog zwischen Islam und Buddhismus allein auf die Affirmation gemeinsamer ethischer und sozialer Werte beschränke, dann bleibe dieser eventuell von einer herablassenden oder gar misstrauischen Einstellung begleitet: »Man geht dann möglicherweise davon aus, dass die Religion des anderen positive ethische Werte hervorbringt, obwohl sie falsch ist und nicht etwa weil sie wahr ist.«⁵⁶ Damit trifft das Dokument exakt das oben aufgezeigte Problem. Gegenüber einer solchen Verkürzung des Dialogs zielt die Initiative von *Common Ground* auf wechselseitige Anerkennung: Die Wahrnehmungen grundlegender Gemeinsamkeiten und Affinitäten »möge Muslimen helfen, den Buddhismus als eine wahre Religion oder *dīn* zu betrachten und Buddhisten helfen, den Islam als einen authentischen *dharma* zu sehen.«⁵⁷

Die zentrale These des Dokuments lautet, dass sich buddhistische Vorstellungen letzter Wirklichkeit und das muslimische Bekenntnis zu Gott auf dieselbe Wirklichkeit beziehen, näherhin auf das Wesen Gottes jenseits aller Attribute.⁵⁸ Der Buddhismus sei zwar nicht-theistisch, aber keineswegs atheistisch, da dieser deutlich die Existenz einer absoluten Wirklichkeit i. S. des *dharman* oder *dharma* bekräftige. Nicht die letzte Wirklichkeit selbst werde geleugnet, sondern es werde systematisch Abstand gehalten von allen ihren Attributen.⁵⁹ Auch nach islamischer Auffassung, so bekräftigt das Dokument, »kann keine menschliche Vorstellung von Gott – selbst wenn sie von Ideen geprägt ist, die durch die Offenbarung empfangen wurden – mit der transzendenten Wirklichkeit des göttlichen Wesens identifiziert werden.«⁶⁰ Nach islamischer Auffassung »ist die letzte Wirklichkeit unbegreifbar; das, was begreifbar ist, kann nicht die letzte Wirklichkeit sein.«⁶¹ Zudem stehe die letzte Wirklichkeit in einem non-dualen Verhältnis zur Schöpfung. Denn alles, außer Gott, existiert nicht aus sich selbst heraus. In dieser Hinsicht ist alles, wie auch der Buddhismus bekräftige, »leer«. Was existiert, existiert allein in dem Sinn, dass es das »Antlitz Gottes« bildet (Koran 2:115) – so das Dokument im Rückgriff auf al-Ghazālīs mystischen Traktat *Die Nische der Lichte*.⁶² Die Non-Dualität oder Einheit (*tawhīd*) der Wirklichkeit erfährt der Heilige in Buddhismus und Islam, wenn sein eigenes Selbst so überwunden ist, dass es transparent wird für und als das »Antlitz Gottes«.⁶³

Entsprechend der zentralen These, dass sich Islam und Buddhismus auf dieselbe letzte Wirklichkeit beziehen, plädiert der Text dafür, den Buddha als einen göltigen »Gesandten«, einen Offenbarer, zu betrachten⁶⁴ und die Buddhisten als »Volk des Buches«, als eine »Heilsgemeinschaft«, anzuerkennen.⁶⁵

In seinem abschließenden Teil⁶⁶ geht auch *Common Ground* auf die Frage der ethischen Gemeinsamkeiten ein. Das Dokument versteht Ethik nicht als einen von den im engeren Sinn religiösen Grundlagen abgesonderten Bereich, sondern als integralen Bestandteil von Spiritualität. So konzentriert es sich auf die beiden zentralen Werte einer genuin buddhistischen Grundhaltung: Nicht-Anhaftung und Mitgefühl (»detachment«, »compassion«). Beides, so das Dokument, findet eine starke Bekräftigung auch im Islam: Nicht-Anhaftung (oder *zuhd*) kennzeichne auch im Islam die Grundhaltung gegenüber der Welt und ihrer Vergänglichkeit, womit das Dokument auf eine vor allem im Sufismus anzutreffende Deutung zurückgreift. Mitleid oder Mitgefühl⁶⁷ sei eine Haltung, die der Barmherzigkeit Gottes entspricht und aus ihr entspringt. Beide Religionen könnten einander in diesen zwei zentralen Haltungen bestärken und bereichern: der Buddhismus den Islam durch die Betonung der Nicht-Verhaftung und der Islam den Buddhismus durch die Betonung der transzendenten Quelle von Mitgefühl und Barmherzigkeit.

Es ist bemerkenswert, dass der bekannte islamische Theologe Tariq Ramadan zeitgleich mit *Common Ground* und scheinbar unabhängig davon eine islamische Philosophie des religiösen Pluralismus veröffentlicht hat, die ebenfalls in der Auffassung gipfelt, der Kern und Höhepunkt eines spirituellen Weges bestehe in der vom Buddhismus und vom Islam betonten Verbindung von Liebe und Nicht-Anhaftung. Es lohnt sich, diese Passage etwas ausführlicher zu zitieren:

»Lieben ohne anzuhaften und lieben ohne zum Objekt von Anhaftung zu werden – dies verlangt vom Menschen die Entwicklung eines sorgfältigen Unterscheidungsvermögen und profunder Qualitäten wie Sein und Mut. Das Leben lieben und zugleich wahrzunehmen wie es verweht; sich selbst zu lieben ohne Illusionen über sich selbst; »diejenigen lieben, die einem nahestehen«, in dem Wissen, dass die Zeit sie hinweg nehmen wird; lieben ohne Idolatrie; zu lieben in dem Bewusstsein der Relativität aller Dinge. Das ist die tiefe Bedeutung jenes liebenden Mitgefühls, das uns, gemäß der buddhistischen Tradition, befreien soll. In den monotheistischen Religionen hat die Einheit Gottes die gleiche profunde Bedeutung. Wir müssen uns von unseren Illusionen befreien, von der falschen Anbetung unserer Begierden und der Idole unseres inneren Selbst, wenn wir zur Klarheit der Liebe vordringen wollen und jene Nähe suchen, die das Ausmaß der Ferne innerhalb des Absoluten wahrzunehmen versteht. Das ist die mystische Erfahrung, wie sie al-Jilāni (1077-1166) und Rūmi (1207-1273) zu vermitteln suchen, so wie es jede spirituelle und mystische Erfahrung versucht.«⁶⁸

64 Vgl. ebd., 14ff.

65 Vgl. ebd., 9f.

66 Vgl. ebd., 79-112.

67 Zum buddhistischen Verständnis des Mitleids siehe auch: Perry SCHMIDT-LEUKEL, Compassion im Buddhismus, in: *Wege zum Menschen* 65 (2013) 127-144.

68 Tariq RAMADAN, *The Quest for Meaning. Developing a Philosophy of Pluralism*, London 2010, 205.

69 Siehe Harry OLDMEADOW, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*, Bloomington 2010.

70 Vgl. Reza SHAH-KAZEMI, *The Other in the Light of the Qur'an. The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialogue*, Cambridge 2006.

71 Vgl. z. B. Frithjof SCHUON, *Treasures of Buddhism*, Bloomington 1993.

72 Vgl. Toshihiko IZUTSU, *Creation and the Timeless Order of Things. Essays in Islamic Mystical Philosophy*, Ashland 1994.

73 Alon GOSHEN-GOTTSTEIN, Concluding Reflections, in: DERS./KORN (Hg.), *Jewish Theology* (wie Anm. 5), 317-327, 324.

74 Vgl. Catherine CORNILLE, Conditions for Inter-Religious Dialogue, in: DIES. (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion* (wie Anm. 1), 20-33, 22.

Die überraschend starken Aussagen hinsichtlich spiritueller Gemeinsamkeiten von Buddhismus und Islam, wie wir sie in *Common Ground* und bei Tariq Ramadan finden, verdanken sich klar der islamisch-mystischen Tradition. Der Autor von *Common Ground*, Reza Shah-Kazemi, der zu den Mitherausgebern der *Encyclopaedia Islamica* gehört und am Institute of Ismaili Studies in London forscht, ist theologisch der sogenannten Traditionalen Schule⁶⁹ verpflichtet.⁷⁰ In dieser durch Namen wie René Guénon (1886-1951), Frithjof Schuon (1907-1998), Ananda Coomaraswamy (1877-1947), Marco Pallis (1895-1989), Titus Burckhardt (1908-1984), Martin Lings (1909-2005), Seyyed Hossein Nassr, William Chittick und zahlreiche weitere Gelehrte bekannt gewordenen Schule vollzieht sich bereits seit Jahrzehnten ein intensiver Austausch zwischen den mystischen Traditionen von Islam und Christentum auf der einen Seite und den Lehren des Advaita Vedānta und des Buddhismus auf der anderen. Ganz ähnlich wie dies nun in *Common Ground* geschieht, hatten bereits Frithjof Schuon⁷¹ und der der Traditionalen Schule nahestehende zen-buddhistische Philosoph und Islamwissenschaftler Toshihiko Izutsu (1914-1993)⁷² auf die vor allem durch die Mystik vermittelten Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Buddhismus aufmerksam gemacht.

3 Ein kurzes Resümee

Immer wieder – gerade auch in neuesten Publikationen – wird der Mystik eine besonders konstruktive Rolle für den interreligiösen Dialog zugeschrieben. So urteilt etwa Alon Goshen-Gottstein in dem von ihm herausgegebenen Sammelwerk zu jüdischen Ansätzen der Religionstheologie und des interreligiösen Dialogs »*Jewish Theology and World Religions*«:

»Es gibt etwas in der mystischen Weltanschauung oder mystischen Realität, das die Beheimatung des Anderen erleichtert. Vielleicht geht ja mit der Mystik eine gesunde Relativierung der jeweils eigenen religiösen Tradition einher, die die Pforten für eine größere Akzeptanz aller religiöser Traditionen öffnet, weil sie so als relative Ausdrucksformen eines größeren Wirklichkeitsverständnisses gesehen werden können.«⁷³

Ganz ähnlich schreibt Catherine Cornille, es seien vor allem die mystischen Traditionen, die innerhalb der verschiedenen Religionen das Bewusstsein dafür schärfen, dass sich die letzte Wirklichkeit einer vollen Beschreibbarkeit mittels unserer begrenzten Begriffe entzieht. Die Mystik wehre hierdurch einer theologischen Selbstgenügsamkeit und fördere somit jene »epistemologische Bescheidenheit«, die eine wesentliche Voraussetzung für interreligiöse Öffnung und Lernbereitschaft bilde.⁷⁴

Im Hinblick auf die in diesem Beitrag gestellte Frage nach der Bedeutung der Mystik im buddhistisch-jüdischen und im buddhistisch-islamischen Dialog bedürfen solche Urteile jedoch einer gewissen Präzisierung. Wenn es um die vor allem in *Common Ground* aufgeworfene und berechnete Frage geht, ob der Buddhismus und die theistischen Traditionen einander als gültige Religionen anerkennen können oder ob sie sich wechselseitig als falsche Wege betrachten müssen, dann hängt die Antwort auf diese Frage letztlich davon ab, ob man in den jeweiligen Religionen bereit und in der Lage ist, in der jeweils anderen Religion einen gültigen und heilsamen Bezug zu jener einen letzten Wirklichkeit zu erblicken, die in der eigenen Religion bekannt wird. Einer solchen Identifikation scheint *prima facie* jedoch vor allem der Umstand zu widersprechen, dass sich die dogmatischen Aussagen und Beschreibungen letzter Wirklichkeit durch die unterschiedlichen Religionen in Teilen widersprechen: Also etwa ihre

Beschreibung als personaler Schöpfer in Judentum und Islam und ihre Beschreibung mittels impersonaler Konzepte wie *nirvāṇa* oder *dharmakāya* im Buddhismus, denen hier in der Regel keine schöpferische Funktion zugeschrieben wird.⁷⁵ Im Hinblick auf solche dogmatischen Unterschiede bleibt die häufig in den mystischen Traditionen der theistischen Religionen anzutreffende Betonung der negativen Theologie – d.h. der Vorläufigkeit aller dogmatischen Aussagen gegenüber einer grundlegenden Apophatik – wichtig und hilfreich. Denn sie ist anschlussfähig an vergleichbare erkenntnistheoretische Positionen im Buddhismus, die ebenfalls den unzureichenden Charakter aller menschlichen Rede angesichts der Ineffabilität letzter Wirklichkeit betonen.

Anders verhält es sich jedoch mit der Frage, ob eine so verstandene Mystik zugleich so etwas wie interreligiöse Offenheit und Lernbereitschaft fördert. Blickt man auf die oben skizzierten Dialoge, so sind es hier vorwiegend die Gesprächspartner aus den theistischen Religionen, also Juden und Muslime, die auf die mystischen Traditionen in ihren Religionen rekurrieren, weil sie darin eine Anschlussmöglichkeit an den Buddhismus sehen. Dagegen ist das Interesse der buddhistischen Gesprächspartner an den mystischen Traditionen in Judentum und Islam zwar vorhanden, aber – zumindest bisher – eher begrenzt. Die mystischen Traditionen in Judentum und Islam wecken auf buddhistischer Seite durchaus eine gewisse Neugier. Es scheint dort aber eher der Eindruck vorzuherrschen, dass gerade in dieser (»mystischen«⁷⁶) Hinsicht die eigene, buddhistische Tradition den theistischen Traditionen deutlich überlegen ist und es daher für sie diesbezüglich von Judentum und Islam nicht wirklich etwas zu lernen gibt. Ein gutes Beispiel dafür ist etwa die oben erwähnte Kritik Masao Abes an der in seinen Augen unzureichenden Konsequenz chassidischer Mystik. Lernbereitschaft wird auf buddhistischer Seite, wenn auch nur punktuell, eher im Hinblick auf andere, quasi »nicht-mystische« Fragen bekundet, wie z. B. jüdische Strategien des Überlebens im Exil oder die islamische Betonung von Gerechtigkeit als eines auch religiös bedeutsamen Wertes. Nicht immer also vermag die Mystik dogmatischer Selbstgenügsamkeit entgegenzuwirken. Vielmehr kann sie diese, wie im Falle des Buddhismus, auf geradezu paradoxe Weise auch bekräftigen. Wie der Buddhist John Makransky es ausgedrückt hat: Die Überlegenheit des Mahāyāna-Buddhismus beruht (im Unterschied zu den theistischen Religionen) nicht etwa auf dem Anspruch, über die beste dogmatische Repräsentation der letzten Wirklichkeit zu verfügen, sondern darauf, auf die beste Weise jeder Verabsolutierung solcher Repräsentationen die Basis zu entziehen.⁷⁷ Möglicherweise bezeugt eine solche Selbsteinschätzung jedoch eine unzureichende Kenntnis der und Auseinandersetzung mit den apophatischen Traditionen innerhalb der theistischen Religionen, verbunden mit einer unzureichenden Berücksichtigung jener Bedeutung, die auch innerhalb des Buddhismus den positiven bzw. kataphatischen Ausdrucksformen auf der Ebene der sogenannten »relativen Wahrheit« (*saṃvṛti satya*) zukommt. Denn von einer gemeinsam geteilten apophatischen Grundhaltung her ließen sich gerade die Unterschiede im kataphatischen Bereich neu einschätzen und bewerten.

⁷⁵ Vgl. Zu diesem Problem auch Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Buddhism, Christianity and the Question of Creation*. Karmic or Divine?, Aldershot 2006.

⁷⁶ Auch wenn dieser Terminus kaum oder nur zurückhaltend zur buddhistischen Selbstbeschreibung verwendet wird.

⁷⁷ Vgl. John MAKRANSKY, *Buddhist Perspectives on Truth in Other Religions: Past and Present*, in *Theological Studies* 64 (2003) 334–361, bes. 358ff.

Zusammenfassung

Die Mystik wird häufig als ideale Grundlage für harmonische interreligiöse Beziehungen betrachtet. Der vorliegende Beitrag untersucht verschiedene jüdisch-buddhistische und islamisch-buddhistische Dialoge hinsichtlich der Rolle, die die Mystik in diesen Dialogen spielt. Während es dabei deutlich ist, dass Juden und Muslime als Mitglieder theistischer Religionen in der Tat stark auf die mystischen Zweige ihrer jeweiligen Traditionen zurückgreifen, um so eine gemeinsame Basis mit den nicht-theistischen Konzeptionen von letzter Wirklichkeit innerhalb des Buddhismus zu finden, ist das Interesse von Buddhisten an jüdischer oder islamischer Mystik zwar nicht abwesend, aber doch vergleichsweise gering. Es scheint, dass Buddhisten den Eindruck haben, in dieser Hinsicht wenig von Judentum oder Islam lernen zu können, wohingegen sie ein ernsthafteres Interesse zeigen, wenn es um praktische Fragen geht, beispielsweise um die jüdische Erfahrung, wie man die eigene Religion im Exil praktiziert und bewahrt, oder um das islamische Verständnis von sozialer Gerechtigkeit als eines integralen Bestandteils religiöser Praxis.

Abstract

Mysticism is frequently regarded as offering the ideal foundation for harmonious interreligious relations. This essay surveys various Jewish-Buddhist and Muslim-Buddhist dialogues with respect to the role played by mysticism in the context of these dialogues. While it is evident that Jews and Muslims as members of theistic religions do indeed draw heavily on the mystic strands of their respective traditions in order to find common ground with the non-theistic concepts of ultimate reality in Buddhism, Buddhists have comparatively little interest in Jewish or Muslim mysticism, although this interest is not completely absent. It seems that Buddhists feel that there is little for them to learn from Judaism or Islam in this regard, whereas they show a more sincere interest in practical issues, for example, in the Jewish experience of how to practice and preserve one's religion in exile or in the Muslim understanding of social justice as an integral feature of religious practice.

Sumario

La mística es vista frecuentemente como un fundamento ideal para relaciones interreligiosas armoniosas. El artículo analiza diferentes diálogos judéo-budistas e islamo-budistas sobre el papel que en ellos representa la mística. Mientras que queda claro que los judíos y los musulmanes como miembros de religiones teístas se refieren realmente a las ramas místicas de sus respectivas tradiciones para encontrar una base común con las concepciones no-teístas de una realidad última en el budismo, el interés de los budistas por la mística judía o islámica no está ausente, pero es relativamente pequeño. Parece que los budistas tienen la impresión de que en ese aspecto pueden aprender poco del judaísmo y del islam, mientras que muestran un vivo interés cuando se trata de cuestiones prácticas, como por ejemplo de la experiencia judía de practicar y conservar una religión en el exilio, o de la comprensión islámica de la justicia social como un elemento integral de la praxis religiosa.

Islamische Mystik im interreligiösen Dialog: Sind Sufis bessere Gesgesprächspartner?

von Erdal Toprakyan

1 Einleitung

Historisch betrachtet spielt die Mystik (*tasawwuf*) im Islam eine zentrale Rolle. Für die auch heute noch in aller Welt sehr zahlreichen männlichen und weiblichen islamischen Mystiker ist bereits der Prophet Muhammad nicht nur der Überbringer eines göttlich inspirierten Gesetzes (*shari'a*), sondern auch der Initiator eines neuen mystischen Pfades (*tariqa*), der zu Weisheit (*ma'rifa*) und Wahrheit (*haqiqa*) führen soll. Dennoch wird heute der mystische Islam von der muslimischen wie auch nichtmuslimischen Öffentlichkeit weit weniger wahrgenommen und thematisiert als etwa der politische, juristische oder theologische Islam. Nur auf Dialog-, Tourismus- und Kunstveranstaltungen werden islamisch-mystische Motive immer beliebter; oft werden sie umrahmt von mittelalterlichen Versen, wie sie etwa Mawlânâ Jalâluddîn Rûmî im 13. Jahrhundert gedichtet haben soll: »Komm, komm, wer immer du auch bist, komm! Ob Ungläubiger, Feueranbeter oder Götzendiener, komm! Unser Orden ist kein Orden der Hoffnungslosigkeit. Wenn du auch hundertmal dein Gelöbnis gebrochen hast, so komm trotzdem!«¹ So wie auf Veranstaltungen dieser Art werden in der Moderne insgesamt islamische Mystiker (auch Sufis, Faqire oder Derwische genannt)² orientalistisch bzw. romantisch verklärt und zumeist weltvergessen kontemplierend oder friedlich tanzend dargestellt. Wohl deshalb würden die meisten Personen, die sich nur oberflächlich mit dem Thema »Sufismus« beschäftigen, auf die in der Überschrift formulierte Frage sofort mit einem eindeutigen »Ja!« antworten. Sind aber die Sufis, die sich bei ihrer Wahrheitssuche neben der koranischen Offenbarung und der Praxis Muhammads (*sunna*) prioritär auf die Erfahrung verlassen, bessere Dialogpartner als die anderen, etwa die theologisch, juristisch, politisch oder philosophisch orientierten Muslime, die allesamt die Vernunft vor der Erfahrung platzieren würden? Meine Antwort diesbezüglich lautet: »Sie müssten es eigentlich sein; sie sind es aber oft nicht.« Warum ich mich für diese Formulierung, die eine relative Bejahung darstellt, entschieden habe, soll in den nachfolgenden Kapiteln erläutert werden.

1 Diese berühmten Worte sollen auf Rûmî (gest. 1273) zurückgehen, was aber von manchen Forschern bestritten wird. Es sei wahrscheinlicher, dass ein früherer Sufi wie Abû l-Khayr (gest. 1049) oder auch Baba Efdal (gest. 1268) der Autor dieser Verse ist. Siehe etwa Yakub ŞAFÂK, *Mevlana'ya Atfedilen* »Yine Gel ...« Rubaisine Dair, in: *Tasawwuf* 24 (2009/2) 75-80.

2 Die Begriffe »Sûfi« und »Faqîr« kommen aus dem Arabischen und bedeuten »derjenige, der baumwollene Kleidung trägt« bzw. »Bedürftiger«. »Derwisch« bzw. »Darwish« ist hingegen ein persischer Begriff und bedeutet »Bettler bzw. Bedürftiger«. Es gibt aber noch Dutzende regionale Bezeichnungen für die islamischen Mystiker.

3 Die Übersetzung von Koranversen aus dem arabischen Original stammen in Anlehnung an die Übersetzungen von Max HENNING, *Der Koran*, Stuttgart 1998 und Adel Theodor KHOURY, *Der Koran*, Gütersloh 2001, stets vom Autor des Artikels.

2 »Sie müssten es eigentlich sein«

Zunächst einmal muss festgehalten werden, dass bereits der Koran viele Argumente für eine dialogische Haltung, auch in interreligiösen Fragen, bietet. Deshalb sind nicht nur die Mystiker, sondern auch die anderen Muslime aufgefordert, das friedliche Gespräch mit den Andersgläubigen zu suchen. Es ist wohl hauptsächlich den klaren Regulierungen des Korans geschuldet, dass es Juden und Christen, die darin als Schriftbesitzer anerkannt werden, in muslimischen Reichen trotz aller kriegesischer Auseinandersetzungen und Benachteiligungen relativ gut erging. Denn nach koranischer Aussage heißt es eindeutig – auch wenn abweichende Interpretationen stets möglich bleiben –, dass Propheten wie Noah, Abraham, Moses, Jesus und Muhammad Gesandte desselben einen Gottes sind (Sure 4 / Verse 163-164), Tora, Psalter, Evangelium und Koran göttlich inspiriert sind (5/44-46), Juden und Christen, die an Gott und das Jüngste Gericht glauben und das Rechte tun, sich vor dem Jenseits nicht zu fürchten brauchen (5/69), alle Menschen Kinder Adams sind (17/70) und es in der Religion keinen Zwang geben darf (2/256). Darüber hinaus gibt es etliche Verse, die ein friedliches Zusammenleben einfordern. Drei berühmte Passagen sollen an dieser Stelle exemplarisch zitiert werden:³

»(3/64) Sag: O Leute der Schrift, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleichen Wort: dass wir niemandem dienen außer Gott und Ihm nichts beigesellen und sich nicht die einen von uns die anderen zu Herren außer Gott nehmen. Doch wenn sie sich abkehren, dann sagt: Bezeugt, dass wir (Gott) ergeben sind.«

»(5/48) Für jeden von euch haben wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und so Gott es wollte, wahrlich Er machte euch zu einer einzigen Gemeinde; doch will Er euch prüfen in dem, was Er euch gegeben. Wetteifert darum im Guten. Zu Gott ist eure Heimkehr allzumal, und Er wird euch aufklären, worüber ihr uneins seid.«

»(29/46) Und streitet nicht mit den Schriftbesitzern, es sei denn in der besten Art; außer mit jenen von ihnen, die ungerecht handelten; und spricht: ›Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt wurde und wir glauben an das, was zu euch herabgesandt wurde; und unser Gott und euer Gott ist Einer, und Ihm sind wir ergeben.«

Die meisten Sufis haben sich diese und ähnliche Koranverse zu Herzen genommen als Argument für den »interreligiösen Dialog«, ebenso wie viele nichtmystische Muslime. Sufis müssten aber bessere Dialogpartner sein als die anderen Muslime, da innerhalb der Mystik noch zusätzliche Ideen hervorgegangen sind, die man als »dialogförderlich« bezeichnen könnte. Viele dieser Ideen, die mit der Nähe, Immanenz, Erfahrbarkeit, Schönheit, Barmherzigkeit und Liebe Gottes in Zusammenhang stehen, wurden ebenfalls aus der koranischen Offenbarung und den erläuternden Aussagen des Propheten Muhammad abgeleitet. Diesen »mystischen« Passagen des Korans schenkten jedoch die nüchternen Theologen, Juristen oder Philosophen weniger Beachtung als die Sufis.

2.1 Die Nähe, Immanenz, Erfahrbarkeit, Schönheit und Liebe Gottes

»Dann formte [Gott den Menschen] und blies in ihn von Seinem Geiste ...«, heißt es in Vers 32/9. Daraus ergibt sich, dass alle Menschen – unabhängig von ihrer Religion, ihrem Geschlecht und ihrem sozialem Status – den Geist Gottes in sich tragen. Damit ist Gott nicht nur nah, sondern auch immanent. Dieselbe Idee geht auch aus einem anderen Vers hervor: »... Wir sind [dem Menschen] viel näher noch als seine Halsschlagader« (50/16). Gott ist für die Sufis aber nicht nur nah, sondern auch erfahrbar und sogar »sichtbar«, denn in Vers 57/3 wird Gott als »der Offenbare« (*az-Zâhir*) bezeichnet und in Vers 2/115

heißt es »Und Gottes ist der Osten und der Westen und wohin ihr euch daher wendet, dort ist Gottes Angesicht (wajh Allāh)«. In diesem Sinne muss auch folgende Aussage Rumis verstanden werden: »Jeden Moment zeigt Er sich in irgendeinem Gewand, Augenblick um Augenblick setzt Er den Fuß anderswohin. Du siehst Gott (*ḥaqq*) auch in diesem Augenblick, und jeden Augenblick siehst du Ihn in Seinen Wirkungen und Handlungen, mannigfarbig, denn nicht eine Seiner Handlungen ähnelt der anderen.«⁴ Doch sind sich die Sufis darüber nahezu einig, dass nur die Attribute Gottes mit dem menschlichen Auge erfasst werden können und nicht etwa das Wesen Gottes. Sie gehen davon aus, dass die Schöpfung – und somit auch jeder einzelne Mensch – eine Manifestation der göttlichen Attribute darstellt.⁵ Wenn sich also zwei Menschen begegnen, können sie im jeweils anderen Gott erkennen, wenn sie die dafür notwendige Herzensqualität besitzen. Zu den wichtigsten göttlichen Attributen zählt weiterhin Seine Schönheit (*jamāl, husn*). »Gott ist schön und Er liebt die Schönheit«, heißt es diesbezüglich in einem Prophetenwort (*ḥadīth*). In einem anderen Prophetenwort heißt es sogar: »Gott sprach: Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden, deshalb erschuf ich den Menschen.« Gott ist also nicht nur schön, er möchte in seiner Schönheit auch erkannt werden. Die Mystiker haben deshalb in sich selbst, in ihren Mitmenschen und in der gesamten Schöpfung nach Schönheit gesucht und dadurch Gott erkannt. Noch zentralere Attribute als die Schönheit sind für den Mystiker Liebe (*ʿishq, mawadda, hubb*) und Barmherzigkeit (*rahma, marhama*). So wie die Sonne allen Menschen bedingungslos ihre Wärme und ihr Licht schenkt oder die Regenwolke ohne auf die Taten zu schauen allen Menschen Wasser spendet, so soll auch der Mystiker allen Mitmenschen gegenüber großzügig und bescheiden auftreten. Diesbezüglich sind einige der wichtigsten Namen Gottes »der Liebende« (*al-Wadūd*), »der bedingungslos Barmherzige« (*ar-Rahmān*) und »der bedingungslos Gnadenvolle« (*ar-Rahīm*).

2.2 Das Licht Muhammads

Eine weitere typisch mystische Idee ist die Vorstellung vom Licht Muhammads (*an-nūr al-Muhammadi*). Gott soll als erstes sein eigenes Licht erschaffen haben, dann ein zweites Licht, nämlich das Licht Muhammads. Aus dem Licht Muhammads soll Er anschließend alle weiteren Dinge und Wesen erschaffen haben. Dieses Licht, das zugleich pure Intelligenz, Liebe und Wirklichkeit ist, wird von den Sufis auch »Wirklichkeit Muhammads« (*al-haqīqa al-Muhammadiyya*), »Logos« (*kalima*) oder »Erste Vernunft« (*al-ʿaql al-awwal*) genannt.⁶ Es wirkt als eine Art »universaler Geist« (*ar-rūh al-kullī*) der Inspiration bzw. Führung und durchdringt alle erschaffenen Dinge und Wesen, wobei sich

4 Maulana Dschelaladdin RUMI, *Von Allem und vom Einen, Fihi mā fīhi*, übersetzt von Annemarie SCHIMMEL, München 1995, 199.

5 In der islamischen Tradition hat Gott etliche Attribute und gar Hunderte von Namen, von denen jedoch 99 besondere Beachtung fanden. Im Koran heißt es diesbezüglich etwa in Vers 59/24, dass Gott die »schönsten Namen« (*al-asmā al-ḥusnā*) besitzt. Diese schönsten Namen, die zugleich Attribute sind, spielen vor allem in der Mystik eine zentrale Rolle.

6 Vor allem in der Moderne gibt es aber auch Sufis, die den Glauben an das Licht Muhammads für nicht authentisch halten und ablehnen.

7 Annemarie SCHIMMEL, *Und Muhammad ist sein Prophet*, München 1995, 57ff. Zu diesem Thema siehe weiterhin Kadir ÖZKÖSE, Azîz Mahmud Hüdâî' de Nûr-i Muhammedi Telakkîsi (Aziz Mahmud Hüdâîs Rezeption des Begriffs »Licht Muhammads«), abgerufen am 07.07.2013 unter <http://www.hudayivakfi.org/download/Tebgliz.pdf>.

8 Hazrat Inayat KHAN, *The Unity of Religious Ideals*, New Delhi 2009, 139–144.

9 Mit dieser zweiten Dimension ist die mystische Lehre von der »Einheit alles Seienden« (*wahdat al-wujūd*) verbunden. Siehe diesbezüglich etwa Ömer Ferit KAM, *Vahdet-i Vücûd*, Ankara 2003.

10 Es wäre interessant zu untersuchen, inwieweit der Glaube der Sufis mit der »Coincidentia Oppositorum« (Zusammenfall der Gegensätze) des Nikolaus von Kues vergleichbar ist.

die Auserwählten aller Religionen als besonders empfänglich erweisen. Nach Überzeugung der Sufis hat dieser Geist im historischen Muhammad seine Vollendung gefunden, wirkt aber auch nach dem Ableben des Propheten bis in die heutige Zeit weiter.⁷ Der indische Mystiker Hazrat Inayat Khan (gest. 1927), der sich lange im »Westen« aufgehalten und hier die bis heute aktive Internationale Sufi-Bewegung gegründet hat, widmete dem Licht Muhammads, das er ins Englische als »Spirit of Guidance«⁸ übersetzte, sogar ein Gebet (*salât* bzw. *salawât*):

„Most gracious Lord, Master, Messiah and Saviour of humanity, we greet Thee in all humility. Thou art the First Cause and the Last Effect, the Divine Light and the Spirit of Guidance, Alpha and Omega. Thy Light is in all forms, Thy love in all beings, in a loving mother, in a kind father, in an innocent child, in a helpful friend, and in an inspiring teacher.

Allow us to recognize Thee in all Thy holy names and forms, as Rama, as Krishna, as Shiva, as Buddha. Let us know Thee as Abraham, as Salomon, as Zarathustra, as Moses, as Jesus, as Muhammad and in many other namens and forms; known and unknown to the world.

We adore Thy past, Thy presence deeply enlightens our being and we look for Thy blessing in the future. O Messenger, Christ, Nabi, the Rasoul of God!

Thou whose heart constantly reaches upward; Thou comest on earth with a message as a dove from above when Dharma decayeth, and speakest the word which is put into thy mouth as the light filleth the crescent moon.

May the star of the divine light shining in Thy heart be reflected in the hearts of Thy devotees. May the Message of God reach far and wide, illuminating and making the whole humanity as one single brotherhood in the fatherhood of God. Amen.“

Zwar wurde diese Lichtsymbolik später auch in die sunnitische Orthodoxie integriert, jedoch in einer abgeschwächten und beschränkten Form, wonach nur manche auserwählten Monotheisten, etwa die islamischen Propheten, dieses Licht auf der Stirn tragen. Daher soll das Licht mit dem Tod des Siegels der Prophetie, also dem Tod Muhammads, erloschen sein.

2.3 Einheit Gottes

Eine weitere wichtige mystische Idee, die man als »dialogförderlich« bezeichnen könnte, ist die Vorstellung von den drei Dimensionen der Einheit Gottes (*tawhid*). Gott ist im streng monotheistischen Islam Einer, was auch im ersten Teil des Glaubensbekenntnisses durch die Aussage »es gibt keine Gottheit außer Gott« (*Lâ ilâha illa llâh*) zum Ausdruck kommt. Jedoch handelt es sich hierbei gemäß der islamischen Mystik nur um die erste der drei Dimensionen des Einheitsbekenntnisses. Die zweite, also tiefere Dimension wird durch die Aussage »es gibt kein Sein außer Gott« (*Lâ mawjûda illa llâh*)⁹ ausgedrückt und die dritte und damit tiefste Dimension durch die Formel »es gibt keinen Handelnden außer Gott« (*Lâ fâ'ila illa llah*). Die tiefere Bedeutung der letzten zwei Dimensionen bleibe jedoch den Nichtmystikern verschlossen, also all jenen, die auf der Stufe des Gesetzes (*sharî'a*) verharren und nicht den mystischen Pfad (*tariqa*) beschreiten. Denn ohne den mystischen Pfad sei der Weg zur Weisheit (*ma'rifa*), zur Wahrheit (*haqiqa*) und zum mystischen Wissen (*al-'ilm al-ladunni*) verschlossen. Wer aber den Pfad betrete, werde alsbald feststellen, dass allein Gott existiert und handelt. Somit sind auch alle Menschen, die dem Mystiker begegnen, samt ihrer Handlungen Bestandteil der göttlichen Manifestation und Weisheit. Wenn aber die Sufis dennoch an die Handlungsfreiheit und damit Verantwortlichkeit des Menschen glauben, liegt das daran, dass Gottes Wirklichkeit als transrational und geheimnisvoll betrachtet wird.¹⁰

2.4 Gerechtigkeit Gottes

Dass die Sufis an Freiheit und Verantwortung glauben, wird auch aus einem anderen Kontext deutlich. Bei genauerer Betrachtung wird nämlich sichtbar, dass die Mystiker ein weiteres Attribut Gottes sehr ernst genommen haben, nämlich »die Gerechtigkeit« (*al-ʿAdl*), womit auch die sozioethische Komponente der Mystik unterstrichen wird. Wir sehen bei nahezu allen namhaften Sufis, dass sie nicht nur versucht haben, auf dialogischem Wege eine Integration der verschiedenen Religionen und Kulturen zu erreichen, sondern gleichzeitig eine Integration der verschiedenen gesellschaftlichen Klassen. Dabei haben sie sich stets mit den Armen und Unterdrückten solidarisiert, weshalb viele Sufis vertrieben, verhaftet oder sogar hingerichtet wurden. Manche waren aber auch sehr erfolgreich in ihrem Unternehmen, da sie es schafften, einige wohlhabende und machtvolle Personen für ihre Sache zu gewinnen.

Etwa über den Ankaraner Sufiheiligen Hâcî Bayrâm Velî (gest. 1429) heißt es, dass es ihm gelungen sei, nicht nur Muslime und Christen zu befrieden, sondern auch die Armut stark zu lindern. Durch seinen Einfluss habe es keine obdachlosen, hungernden und bettelnden Menschen mehr in Ankara gegeben. Ähnliches wird auch über Muʿinuddîn Chishtî (gest. 1230) im indischen Ajmer ausgesagt.

2.5 Sufis und Säkularität

Auch in der Moderne ist die Zahl der Mystiker nicht geringer geworden, da die meisten Mystiker den Siegeszug der Säkularität bzw. des Laizismus, nach einer kurzen Phase der Irritation, für sich und ihre Ideale zu nutzen wussten. Schließlich konnten sie jetzt in den Dialog eintreten, ohne dem Zwang ausgesetzt zu sein, die Überlegenheit der eigenen Religion behaupten zu müssen. Beispiele für solche »modernen« Sufis etwa in der säkularen Türkischen Republik sind Mehmet Ali Aynî (gest. 1945), Kenan Rifai (gest. 1950), Neyzen Tevfik (gest. 1953), Hasan Âli Yücel (gest. 1961), Sabri Ülgener (gest. 1983), Süheyl Ünver (gest. 1986) und Hasan Lütü Şuşud (gest. 1988).¹¹ Ähnlich spannend ist auch die Karriere des bereits genannten indischen Musikers und Mystikers Hazrat Inayat Khan, der sich von 1910 bis 1926 in den USA und in Europa aufgehalten und viele tausende »westliche« Schüler für die Weisheit und die Methoden der Sufis begeistern konnte.¹² Die Kernbotschaft Inayat Khans lautet, dass die Mystik die Essenz aller Religionen darstellt und damit eine Art »Religion des Herzens« ist. Die Anhänger der verschiedenen Religionen können bei Beibehaltung ihrer jeweils eigenen Religion und Tradition durch den Gebrauch der Vernunft und durch gemeinsame meditative Übungen zu einer »Einheit der religiösen Ideale« gelangen. Inayat Khan ist strikt gegen eine Vermischung der Religionen oder gar eine neue Weltreligion, betont jedoch die Notwendigkeit einer Art »Weltmystik«, die das gegenseitige Kennenlernen der verschiedenen mystischen Traditionen fördern und dem modernen Menschen halt geben kann.

¹¹ Diese und viele andere Sufis in der Türkischen Republik werden behandelt in Rûya KILIÇ, *Osmanlıdan Cumhuriyete Sufî Gelenegin Taşyıcıları* (Die Bewahrer der Sufi-Tradition vom Osmanischen Reich zur Türkischen Republik), Istanbul 2009. Zu Mehmet Ali Aynî siehe Erdal TOPRAKYARAN, The two faces of the Turkish educator, governor and scholar Mehmet Ali Aynî (1868-1945),

in: *International Review of Turkish Studies* 3 (2011) 62-73.

¹² Zu Hazrat Inayat Khan siehe Zia Inayat KHAN, *A Pearl in Wine. Essays on the Life, Music and Sufism of Hazrat Inayat Khan*, New Lebanon 2001; zu Hazrat Inayat Khans Anhängern in Deutschland siehe Erdal TOPRAKYARAN, Sufismus als Integrationsfaktor in Europa? in: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte*

der Neuzeit 2 (2005) 112-117; zur aktuell ansteigenden Popularität in der Türkei siehe Erdal TOPRAKYARAN, Warum jetzt? Zur Popularität des indischen Sufis Hazrat Inayat Khan (1882-1927) in der Türkei, in: *Zeitschrift für Islamische Studien* 3 (2012) 5-16.

¹³ Siehe Fußnote 4.

3 »Sie sind es aber oft nicht«

Bislang wurden die Gründe erörtert, warum Sufis bessere Gesprächspartner sein müssten. Im zweiten Teil des Artikels soll nun dargestellt werden, welche Sufis definitiv keine besseren Gesprächspartner waren. Eigentlich könnte man es sich einfach machen, indem man argumentiert, dass es sich bei den bisher geschilderten Mystikern um echte und gute Sufis und bei den nun zu schildernden Mystikern um falsche und schlechte Sufis handelt. Doch würde eine solche Wertung nicht der historischen Wertung der Muslime entsprechen, da die Dialogoffenheit nur ein Kriterium, und nicht einmal ein zentrales, unter vielen sonstigen Kriterien ist. Wichtiger erscheint etwa die Akzeptanz in der muslimischen Gesellschaft und die Anzahl und Größe der gewirkten Wunder. Auch ihre Mächtigkeit ist von Bedeutung, da sie als ein Zeichen der Gottesnähe gedeutet wird: umso heiliger ein Sufi wurde, desto mehr konnte er den Lauf der Geschichte beeinflussen; manchmal mit einer Tat, manchmal mit nur einem Wort oder sogar nur mit einem Gedanken. Wichtig ist stets der historische Kontext, um beurteilen zu können, ob es sich eher um eine politisch oder gar wirtschaftlich bedingte Dialogverschlossenheit als um eine generelle Ablehnung anderer Religionen handelt. Bei den in dieser Abhandlung zu nennenden Mystikern meine ich ausschließen zu können, dass es sich um eine generelle Dialogfeindlichkeit handelt.

Ohnehin muss zunächst einmal festgehalten werden, dass es anachronistisch ist, wenn heute auf den anfangs genannten Veranstaltungen mittelalterliche Sufis wie 'Omar Khayyâm (gest. 1131), Hâcî Bektaş Velî (vermutlich gest. 1271), Yûnus Emre (vermutlich gest. 1321) oder Hâfez (gest. 1389) als »tolerant«, »dialogisch« oder »liberal« bezeichnet werden. Denn auch wenn diese Vorstellungen ohne Zweifel zu einem gewissen Grad zutreffend sind, müssen sie relativiert und historisch näher bestimmt werden. Es finden sich nämlich im Denken und in der Lebenspraxis auch dieser Mystiker Elemente, die nicht so recht zu unserem heutigen Verständnis von Toleranz, Liberalität und Dialog passen. Bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass selbst in Werken eines Rûmî etliche Passagen enthalten sind, die man in einem interreligiösen Gespräch nicht unkommentiert zitieren kann. Von den 66 Predigten von Rûmî, die in dem Werk »Fihi mâ fîhi«¹³ vorkommen, sind nur einige wenige geeignet, um heute als Ganzes in einem interreligiösen Gespräch gelesen zu werden. Fast alle anderen Predigten enthalten Passagen, die man als Gewaltverherrlichung, Frauenfeindlichkeit, Fundamentalismus, Fatalismus oder auch Diskriminierung von Juden und Christen verstehen könnte. Mal spricht Rûmî amüsiert über die Gewalttätigkeit Muhammads gegenüber den »Ungläubigen« (S. 52), mal abwertend über die »Tyrannei der Frauen« (S. 162), »weibische Männer« (S. 196) und »ungläubige Griechen« (S. 176) und wieder ein anderes Mal über die »Schwärze und Verdorbenheit« des Christentums (S. 214). Er ist auch in der Lage, während einer Predigt einen ungeliebten Dichter als »schäbiges Männchen«, »elender Zwerg«, »blöder Esel« etc. zu beschimpfen (S. 168). Dennoch ist Rûmî kein besonders problematischer Fall, da hinreichend bekannt ist, dass er diese Begriffe oftmals nur metaphorisch verwendete und in seiner Lebenspraxis jede Art von Gewalt und Hass ablehnte und nichts als die Liebe praktizierte. Deshalb wohl hatte er auch viele Anhänger, die keine Muslime waren und von denen er auch nicht verlangte, dass sie den Islam annahmen. Auch seine muslimischen Schüler und Nachfolger sind bis heute größtenteils bekannt für ihre Demut und Offenheit gegenüber der gesamten Schöpfung. Problematischer wird es aber bei einigen anderen prominenten Mystikern wie Akşemseddin (gest. 1459), Ahmad Sirhindî (gest. 1624) oder Shaykh Shâmil (gest. 1871), die auch sehr erfolgreich an Eroberungs- bzw. Verteidigungskriegen, oftmals gegen »Andersgläubige«, mitgewirkt haben. Akşemseddin hat bei der Eroberung von Konstantinopel im Jahre 1453 durch die Osmanen eine zentrale Rolle gespielt, da er damals der

spirituelle Meister des Sultans Mehmed II. war. Ahmad Sirhindî, auch bekannt als Imâm Rabbânî, hat eine ähnliche Rolle im Moghulreich gespielt. Er half bei der Eroberung von hinduistischen Gebieten und der Umwandlung von Hindu-Tempeln in Moscheen. Shaykh Shâmil war der heldenhafte Anführer der Muslime in Dagestan und Tschetschenien, die einen erbitterten Krieg gegen die russische Armee führten. Auch im I. Weltkrieg gab es Sufis, die es nicht nur beim Beten beließen, sondern mitkämpften. Im Osmanischen Reich gab es sogar eine Militäreinheit, die rein aus Mystikern des (auf Rûmî zurückgehenden) Mevlevî-Ordens zusammengesetzt war, und die in Istanbul losmarschiert ist, um die osmanischen Truppen in Syrien zu unterstützen. Diese militante Seite der islamischen Mystiker wurde u. a. durch den türkischen Historiker Ömer Lütfi Barkan untersucht, der in einer Studie von den »kolonisierenden Derwischen« des Osmanischen Reiches spricht.¹⁴ Barkan untersucht darin die Rolle von verschiedenen Derwischen bei der Entstehung und Ausbreitung des Reiches im 13.-14. Jahrhundert und kommt zu dem Ergebnis, dass die Sufis bei den Eroberungen entweder selbst mitkämpften oder die Soldaten umsorgten und motivierten. Auch die Sufikonvente seien damals als militärische Stützpunkte genutzt worden.

4 Sufis im intrareligiösen Dialog

Nicht nur die Einstellung und Praxis vieler Mystiker im interreligiösen Dialog ist erklärungsbedürftig, sondern auch ihre Haltung im intrareligiösen Dialog. Die Konkurrenz unter den islamischen Mystikern war so groß, dass sich bereits im 9. Jahrhundert eine mystische Reaktion auf das etablierte und organisierte Sufitum herausbildete. Hamdûn al-Qassâr aus Chorasan ist der erste namentlich bekannte Mystiker, der sich nicht als Sufi, sondern als *Malâmâtî* (»ein sich selbst Tadelnder«) bezeichnete. Die *Malâmâtis* (im Türkischen *Melâmî*) lehnten viele mystische Traditionen wie Derwischkleidung, ekstatische Rituale, asketische Übungen etc. ab und wollten von außen gar nicht als Mystiker wahrnehmbar sein. Im Zentrum ihrer Lehre standen der Selbsttadel bzw. die Selbstkritik und die Gering-schätzung der eigenen Bedeutung.¹⁵ So sprach Bahâuddîn Naqshband (gest. 1389), dass derjenige, der sich nicht für hunderttausend Mal schlechter als den im Koran getadelten Pharao hält, kein Mystiker sein könne.¹⁶ Sie hielten sich aber auch nicht davor zurück, andere Mystiker und selbst die politischen und religiösen Machthaber heftig zu kritisieren, weshalb sie sich oftmals unbeliebt machten. 1529 wurde Isma'îl Ma'şûkî, der ebenfalls zu der *Melâmî*/*Malâmâtî*-Tradition gehörte, durch konkurrierende Mystiker und zugleich durch etablierte Religionsgelehrte der Ketzerei und des Aufruhrs beschuldigt und bald durch den

14 Ömer Lütfi BARKAN, *İstila Devir-lerin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri* (Die kolonisierenden türkischen Derwische der Eroberungszeit und ihre Konvente), in: *Vakıflar Dergisi* 2 (1942) 279-304. Dass es in dieser Hinsicht Parallelen mit der islamischen Eroberung des indischen Subkontinents gab, geht hervor aus einer Studie von Richard EATON: *Sufis as Warriors*, in: Lloyd RIDGEON (Hg.), *Sufism. Critical Concepts in Islamic Studies*, Band 2, New York 2008, 29-48.

15 Zum Begriff des Selbsttadels (*malâma*) und seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog siehe Erdal TOPRAKÇIYAN, *Wettstreit und Mystik. Nur ein bedingtes »Ja!« zu Lessings Ringparabel*, in: Christoph BULTMANN / Birka SIWCZYK (Hg.), *Tolerant mit Lessing*, Ein Lesebuch zur Ringparabel, Leipzig 2013, 39-48.

16 Mustafa ÖZDAMAR, *Şah-ı Nakşibend*, Istanbul 1997, 94.

17 Siehe Abdülbaki GÖLPINARLI, *Melâmîlik ve Melâmîler* (Das Melâmîtum und die Melâmîs), Istanbul 1992.

18 Siehe Fußnote 9.

19 Bei der *wahdat ash-shuhûd*-Lehre wird die Möglichkeit einer »Einheit alles Seienden« abgelehnt, hingegen die Möglichkeit einer »Einheit alles Schauenden« behauptet. Siehe Christos RETOULAS, *Religion and Secularisation in the Byzantine-Ottoman Continuum: The Case of Turkish Secularism*. A thesis approved for the degree of Doctor of Philosophy at the University of Oxford, 2011.

20 Irène MÉLIKOFF, *Hacı Bektaş. Efsaneden Gerçeğe* (Hâcî Bektaş. Von der Legende zur Wirklichkeit), Istanbul 1999, 111.

Osmanischen Staat hingerichtet.¹⁷ In den nächsten Jahrhunderten wurden noch Dutzende weitere Mystiker hingerichtet, nur weil sie sich auf Isma'îl Ma'sûkî als ihren geistigen Meister beriefen. Diese »dialogferne« und kompromisslose Haltung mancher Mystiker bzw. mystischer Orden in der intrareligiösen Kommunikation konnte dazu führen, dass sie wie in diesem Beispiel vom politischen Establishment als Gefahr eingestuft und bekämpft wurden.

Ebenfalls im Osmanischen Reich wurde 1826 der gesamte Bektâşî-Orden, bis dahin der stärkste und reichste Orden des Osmanischen Reiches, verboten, da sich viele andere Orden gegen ihn verbündet hatten und ihn der Ketzerei und des Aufruhrs beschuldigten. Der Sultan nahm dies zum Vorwand, den Orden zu verbieten und den Ordensbesitz zu konfiszieren. Selbst das generelle Ordensverbot von 1925 in der Türkischen Republik kann als eine Folge der Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen mystischen Strömungen interpretiert werden. Denn es waren etliche mystische Persönlichkeiten vorhanden, die ein Verbot des institutionalisierten Sufitums forderten, da dieser dem Sufismus mehr schaden als nützen würde. So wird in einer 2011 an der Universität Oxford angenommenen Dissertation die These vertreten, dass sich im Vorfeld der Gründung der Türkischen Republik 1923 auf muslimischer Seite nicht nur zwei verschiedene politische Systeme gegenüberstanden hätten – Osmanisches Kalifat versus Türkische Republik –, sondern auch zwei gegensätzliche mystische Strömungen. Mustafa Kemal Atatürk (gest. 1938) sei ein Vertreter der bereits erwähnten *wahdat al-wujûd*-Lehre¹⁸ gewesen, seine pro-osmanischen Gegner hingegen Anhänger der im mystischen Sinne konservativeren *wahdat ash-shuhûd*-Lehre¹⁹.

Ein weiteres bekanntes Beispiele für die Konkurrenz unter Mystikern ist der Fall des von der Mehrheit der Sufis bis heute als »größter Meister« (*ash-shaykh al-akbar*) bezeichneten Muhyiddin b. al-'Arabî (gest. 1240). Denn auch dieser wurde schon zu Lebzeiten von neidvollen Mystikern als »größter Ketzler« (*ash-shaykh al-akfar*) verleumdet. Diese schreckten nicht einmal davor zurück, nach dem Ableben des großen Meisters sein Grab in Damaskus in eine Müllhalde zu verwandeln. Vielsagend ist auch eine Legende über den auch schon genannten Hâcî Bektâş Velî, der, als er in Form einer Taube friedlich aus Chorasân nach Anatolien flog, um in dieser Region die Menschen zu belehren und zu befrieden, zunächst einmal auf die neidische Konkurrenz getroffen sei. Die 57.000 (sic!) Derwische in Anatolien wollten ihn auf keinen Fall bei sich aufnehmen. Deshalb verwandelte sich einer von ihnen in einen Falken und jagte die Taube, um sie zu töten, was ihm aber nicht gelang. Zuletzt mussten die anatolischen Sufis die Überlegenheit von Hâcî Bektâş Velî anerkennen und ihn willkommen heißen.²⁰ Leider ist es auch heute nicht selbstverständlich, dass islamische Mystiker und Orden in einen fruchtbaren Dialog treten, da das Konkurrenzdenken oftmals zu überwiegen scheint.

5 Conclusio

In diesem Artikel wurde erläutert, warum Sufis die besseren Gesprächspartner sein müssten, es aber nicht immer waren und auch heute nicht immer sind. Auch wenn die oben geschilderten Dialogprobleme verdeutlichen, dass das alte persische Sprichwort, wonach zwei oder auch mehr Derwische problemlos auf einen einzigen kleinen Gebets-teppich passen, jedoch für zwei Regenten die ganze Welt noch zu eng sei, wohl etwas zu einseitig ist, reichen die vorhandenen positiven Beispiele aus, um zu verdeutlichen, dass die Mystik ein großes Dialog- und Integrationspotential beinhaltet. Denn idealerweise darf ein Muslim, der den Pfad der Mystik beschreiten will, keinen anderen Menschen und kein anderes Geschöpf gering schätzen, muss einerseits aufmerksam und selbstkritisch, anderer-

seits unvoreingenommen und liebevoll sein. Er muss auch ein guter Zuhörer und stets um Harmonie, Integration – im Sinne von Herstellung einer Einheit – und Frieden bemüht sein. Das Hauptmerkmal der islamischen Mystik ist dabei die Betonung der Erfahrung im Gegensatz zur Betonung der Vernunft in der Theologie, der Philosophie oder der Jurisprudenz. Denn nur die Gotteserfahrung kann den Menschen so ergreifen, dass er ganz zum Diener des einen Schöpfers wird und sein Potential als »Statthalter« Gottes auf Erden, wie er im Koran, etwa in Vers 6/165, genannt wird, voll entfaltet. Der dialogische Beitrag vieler Mystiker/-innen macht deutlich, dass nicht nur ein Weltethos, sondern auch eine Weltmystik für den Frieden unabdingbar ist. Denn nach Meinung der Sufis sind es gerade jene stillen Meister der Gottergebenheit (arabisch *rijāl al-ghayb*, türkisch *gayb erenleri*), durch deren Herzenskraft und Taten die Welt in ihrer Bahn gehalten wird.

Zusammenfassung

In der Moderne werden Mystiker wie Jalāluddīn Rūmī (gest. 1273) gerne als »tolerant« bezeichnet. Auch wenn diese Vorstellung zu einem gewissen Grade zutreffend ist, muss sie relativiert werden. Es finden sich nämlich in den Werken dieses Mystikers Elemente, die nicht zu unserem heutigen Verständnis von Dialog passen. Noch problematischer wird es bei einigen anderen Mystikern wie Akṣemseddīn (gest. 1459), Ahmad Sirhindī (gest. 1624) oder Shaykh Shāmīl (gest. 1871), die auch an Kriegen gegen Andersgläubige mitgewirkt haben. In diesem Artikel wird dargestellt, warum Sufis die besseren Gesprächspartner sein müssten, es aber nicht immer waren und auch heute nicht immer sind.

Abstract

In the modern age mystics like Jalāluddīn Rūmī (d. 1273) are readily characterized as »tolerant«. Although this perception is accurate up to a point, it must be put into perspective. In actual fact there are elements in the works of this mystic which do not correspond to our present-day understanding of dialogue. The situation becomes even more problematic with respect to some other mystics like Akṣemseddīn (d. 1459), Ahmad Sirhindī (d. 1624) oder Shaykh Shāmīl (d. 1871), all of whom were also involved in wars against people of other religions. This article shows why Sufis should be the better dialogue partners, though this was and is, even today, not always the case.

Sumario

En la época moderna, místicos como Jalāluddīn Rūmī (muerto 1273) son descritos gustosamente como tolerantes. Aunque dicha percepción es hasta cierto punto correcta, hay que relativizarla. En la obra de dicho místico se encuentran elementos que no concuerdan con nuestro concepto actual de diálogo. Más problemático es esto en la obra de otros místicos como Akṣemseddīn (muerto 1459), Ahmad Sirhindī (muerto 1624) o Shaykh Shāmīl (muerto 1871), que han participado en guerras contra personas de diferente credo. El artículo muestra por qué los Sufíes deberían ser los mejores participantes en el diálogo interreligioso, pero también por qué no siempre lo han sido ni los son hoy.

Der jüdisch-christliche Dialog heute^{*}

von Verena Lenzen

»Neunzehn Jahrhunderte sind Juden und Christen nebeneinander durch die Welt gegangen. An Seitenblicken hat es wahrlich nicht gefehlt, aber zu *dialogischen* Gesprächen ist es nicht gekommen – und hat es freilich auch nicht kommen können.«¹

So schrieb der deutsch-jüdische Religionshistoriker Hans-Joachim Schoeps (1909-1980) in einem Buch, das 1937 zum ersten Mal unter Ausschluss der Öffentlichkeit erschien und schon bald von den Nationalsozialisten als »gefährlich« verboten wurde: *Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten*.

Seit seiner Jugend bewegte Schoeps die Frage nach Judentum und Christentum, und so beschloss der junge Autor, den »Gang der Glaubensauseinandersetzungen durch fast 19 Jahrhunderte in grossen Linien aufzuzeigen« und die theologischen Probleme zu skizzieren. Wenn Schoeps vor über siebenzig Jahren festhielt: »Die Geschichte des Gespräches, das Israel und Kirche im Ringen um die Wahrheit miteinander führen, ist noch nie geschrieben worden«², so gilt das im Grunde bis heute: Es fehlt eine grosse monographische Studie, welche die jüdisch-christlichen Beziehungen von der Bibel bis zur Gegenwart in kultur- und religionshistorischer, in sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher wie theologischer Hinsicht untersucht und das Zeugnis der Vergangenheit uns Heutigen vermittelt.

Als Hans-Joachim Schoeps sein Buch 1949 schliesslich publizieren konnte, erweiterte er seine Zueignung: Er widmete es dem Andenken seiner Eltern, die in Theresienstadt und Auschwitz ermordet wurden, und er fügte die Frage hinzu, ob angesichts dieser Erfahrung »nicht die Zeit der Religionsgespräche überhaupt vorüber ist und mit diesen sinnlosen Ausrottungen ganz etwas Anderes beginnt«³. Wenn etwas zu Hoffnung berechtige, notierte er unmittelbar nach der Katastrophe des Holocaust, dann war es die Erkenntnis, dass Judentum und Christentum, »jeder in Treue zu seinem Glauben und zu seinem Weg«, der Welt gegenüber gemeinsam Zeugnis ablegen für die Wahrheit Gottes.⁴

Spricht man über den jüdisch-christlichen Dialog heute, so kann man den Rückblick nicht ausblenden und den Ausblick nicht verstellen.

Vergangenheit ist nicht einfach ein historisch-chronologisches Phänomen. Vielmehr erscheint Vergangenes im Horizont der gegenwärtigen Aktualität, denn erst im Blick der jeweiligen Gegenwart wird Vergangenheit zum Ereignis, indem sich das gegenwärtige Bewusstsein darin erkennt. Dadurch erlangt die Vergangenheit für die Gegenwart den Rang einer »Jetztzeit«. Die Gegenwart – das Heute – steht in einer dialektischen Beziehung zur Vergangenheit und zur Zukunft.

Nicht nur das Wort *heute*, auch die anderen Bestandteile der allzu glatten Überschrift sind zu differenzieren und zu definieren.

^{*} Dieser Text ist die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrages, gehalten am 18. Oktober 2013 auf dem 5. Freiburger Forum Weltkirche an der Universität Fribourg.

¹ Hans-Joachim SCHOEPS, *Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten*, Königstein im Taunus 1984, 147.

² Ebd., 9.

³ Ebd., 13.

⁴ Vgl. ebd., 22.

1 Was bedeutet Dialog?

Der Dialog ist im Sinne seines sokratischen Ursprungs ein Begriff mit hohem Anspruch. Er beschreibt den Prozess des Erkenntnisgewinns durch die Kunst der Gesprächsführung. Daran gemessen, ist er fast zum Modewort verkommen. Die tiefe Bedeutung, die der jüdische Philosoph Martin Buber dem Dialog als echtem Zwiegespräch zwischen einem Ich und einem Du im Horizont der göttlichen Begegnung verlieh, wird heute oft nicht mehr verstanden.

Klar und überzeugend hat Kardinal Walter Kasper den Begriff *Dialog* umrissen:

»Im Dialog teilt man dem andern nicht etwas mit, man teilt etwas von sich mit. Dialog, theologisch verstanden, bedeutet, sich gegenseitig Zeugnis vom je eigenen Glauben zu geben und dadurch am Reichtum des anderen teilzunehmen, sich bereichern zu lassen, aber dann auch den eigenen Glauben besser und tiefer zu verstehen. Dialog, dem es nicht um die Wahrheit geht und der nicht unter dem Anspruch der Wahrheit steht, verdient es nicht, Dialog genannt zu werden. Darum trifft man sich beim Dialog nicht auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner. Dialog hat mit Relativismus und Synkretismus nichts zu tun. Im Gegenteil, wir werden durch den Dialog tiefer in die Wahrheit eingeführt.«⁵

Lesen wir das Wort *Dialog* wieder als Herausforderung und Anspruch. Es verlangt nach einer Kultur des Fragens und des Erzählens, des Lernens und Kennenlernens, des Teilens und Mit-Teilens, nach Rede und Gegenrede. »Zu einem Gespräch«, schrieb der jüdische Gelehrte Gershom Scholem 1962, »gehören zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen in dem, was er ist und darstellt, wahrzunehmen und zu erwidern.«⁶

Ein solches Gespräch hat es als Religionsgespräch zwischen Judentum und Christentum bis in die Neuzeit nicht gegeben. Wir finden einzelne Gespräche zwischen Juden und Christen, die im Zeitalter der europäischen Aufklärung und der Haskala, der jüdischen von Berlin ausgehenden Bewegung der Aufklärung zwischen 1750 und 1780, ihren Anfang nehmen.

Da ist der freundschaftliche Gedankenaustausch zwischen Gotthold Ephraim Lessing und Moses Mendelssohn, der zum Vorbild von Lessings weisem *Nathan* wurde. Über den Gedanken der Toleranz hinaus werden in den Gesprächen und Briefen zwischen Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock-Huessy oder im Stuttgarter Religionsgespräch zwischen Martin Buber und Karl Ludwig Schmidt 1933 neue Perspektiven erschlossen.

Es werden die unterschiedlichen Glaubensweisen von Judentum und Christentum herausgestellt, und es klingt hier erstmalig an, was immer Grund und Ziel des interreligiösen Gesprächs sein muss: der gegenseitige Respekt vor dem Anderssein des Andersgläubigen.

Doch als historisches Phänomen und gesellschaftliche Institution ist der jüdisch-christliche Dialog vor allem ein Ereignis der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und es gehört zu den tragischen Momenten, dass er erst nach dem Genozid am europäischen Judentum als Bewusstseinswende einsetzte.

5 Walter KASPER, Katholische Kirche gestern heute und morgen. Referat an der Katholischen Akademie in Bayern vom 21. November 2011, in: *zur Debatte* 8 (2011) 1-5, 4. Vgl. Walter WEIBEL, *In Begegnung lernen. Der jüdisch-christliche Dialog in der Erziehung*, Münster 2011, 7.

6 Gershom SCHOLEM, Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch, in: DERS., *Judaica II*, Frankfurt a. M. 1970, 7-11, 7f.

7 Vgl. Jean-François LYOTARD / Eberhard GRUBER, *Ein Bindestrich – Zwischen »Jüdischem« und »Christlichem«*. Aus dem Französischen von Eberhard GRUBER, Düsseldorf 1995, 27.

8 Vgl. ebd., 41.

9 Martin BUBER / Karl Ludwig SCHMIDT, *Kirche, Staat, Volk, Judentum. Zwiegespräch im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933*, in: *Theologische Blätter* 12 (1933), hg. von Karl Ludwig SCHMIDT, 257-274, 265.

10 Vgl. Franz ROSENZWEIG, *Briefe*. Unter Mitwirkung von Ernst SIMON ausgewählt und herausgegeben von Edith ROSENZWEIG, Berlin 1935, 662-675.

2 Was bedeutet jüdisch und christlich?

Welche *jüdischen* Strömungen und Denominationen nehmen am interreligiösen Dialog teil?

Die Annäherung an das Christentum ging traditionell vom liberalen Judentum aus, vor allem in Deutschland, und hier waren es Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert, die ein wachsendes Interesse am Christentum bekundeten: der Prozess der jüdischen Emanzipation bis hin zur Akkulturation, bisweilen Assimilation und Dissimilation; die Wissenschaft des Judentums oder die jüdische Jesus-Forschung. Im späten 20. Jahrhundert wird der jüdisch-christliche Austausch vom Reformjudentum oder Konservativen Judentum, vor allem in den USA und in Westeuropa, aufgenommen. Heute partizipieren in vielen Ländern wie in der Schweiz, in Deutschland oder Israel auch Vertreter der modernen Orthodoxie am Dialog, im Gegensatz zur Neo-Orthodoxie.

Auch beim Attribut *christlich* ist im Blick auf den Pluralismus des Christentums zu differenzieren. Nur zögernd nimmt die christliche Orthodoxie am jüdisch-christlichen Gespräch teil.

Leider läuft die moderne Dialogbewegung noch immer auf zwei getrennten Weichen. In den jeweils katholisch- oder evangelisch-jüdischen Gesprächskreisen engagieren sich meist dieselben jüdischen Persönlichkeiten, und diese Trennung ist meines Erachtens längst überholt, da es sich hier um ein gemeinsames christliches Anliegen handelt und unterschiedliche Traditionen in den beiden Konfessionen in einer Optik der Alterität, wie sie heute im Dialog vorherrscht, kein Hindernis für eine ökumenisch gestaltete jüdisch-christliche Zusammenarbeit darstellen.

Schliesslich ist noch ein unscheinbares Zeichen im Titel kritisch zu prüfen: der *Bindestrich* zwischen »jüdisch« und »christlich«. In ihrem Diskurs *Un trait d'union* (1993), *Ein Bindestrich zwischen »Jüdischem« und »Christlichem«* (dt. 1995) problematisierten Jean-François Lyotard und Eberhard Gruber dieses Junktim. Der Bindestrich im Ausdruck »jüdisch-christlich« behaupte eine Vereinigung, die so nicht bestehe. Er insinuiert eine Einheit, die vor der Aufklärung nicht gegeben war und nach ihr gewaltsam geleugnet wurde. So streicht der Bindestrich im Ausdruck »jüdisch-christlich« eine »Lücke« (»blanc«).⁷ Hinter der Verbindung verbirgt sich ein »enteignendes Aneignen« des Judentums durch das Christentum.⁸

Vor allem in den letzten Jahren hat sich im jüdisch-christlichen Dialog auch eine Optik der Differenz abgezeichnet. Schon vor achtzig Jahren erfasste Martin Buber die zwei Perspektiven der Glaubensweisen im Gespräch mit dem Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt, das am 14. Januar 1933 im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart stattfand:

»Wir beide, Kirche und Israel selbst, wissen um Israel, aber in grundverschiedener Weise. Grundverschiedenheit ist etwas ganz anderes als zweierlei Ansicht. [...] Es ist ein grundverschiedenes Sehen oder Wissen.«⁹

Die Wahrnehmung einer Religion von innen unterscheidet sich grundlegend von der Aussensicht, und es ist Martin Buber und Franz Rosenzweig¹⁰ zu verdanken, dass sie diese doppelte Perspektive im Religionsgespräch und die Anerkennung zweier Erlösungsparadigmen auf der gemeinsamen Suche nach Wahrheit herausstellten.

So darf der Bindestrich nie zu einem Gleichheitszeichen geraten.

Einer der grossen Brückenbauer der jüdisch-christlichen Verständigung in den deutschsprachigen Ländern, der Jerusalemer Theologe Schalom Ben-Chorin, wusste das Gleichgewicht im Religionsgespräch auszutarieren: Man soll nicht nur religiöse Gemeinsamkeiten, sondern auch theologische Unterschiede herausstellen; darf weder das Trennende zwischen der jüdischen und der christlichen Glaubensweise verschweigen noch das Verbindende aus dem Blick verlieren.

Das echte Zwiegespräch duldet keinerlei missionarische Nebenabsicht und muss aus dem Respekt vor dem Andersgläubigen erwachsen. Schalom Ben-Chorin hat bis heute gültige Grundsatzreflexionen zum jüdisch-christlichen Gespräch pointiert formuliert und bewusst gemacht, dass der Dialog kein Produkt, sondern ein lebendiger Prozess ist.

Es ist den jüdischen und christlichen Pionieren des Dialogs zu verdanken, dass in dem späten 20. Jahrhundert ein tiefer theologischer Austausch zwischen Judentum und Christentum einsetzte, wie es seinesgleichen in der zweitausendjährigen Geschichte nicht gab.

Auch wenn in dieser frühen Phase wichtige Einsichten in das Wesen des jüdisch-christlichen Gesprächs erfasst wurden, so müssen wir doch realisieren, dass sich Grundlegendes verändert hat.

Es gibt gerade in den letzten zwanzig Jahren eine neue Debatte um jüdische Identität(en). Darüber hinaus hat sich der gesellschaftliche Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs massiv verändert. Die Fragen brechen nun in einer pluralistischen und globalisierten Gesellschaft auf.

Der 11. September 2001 setzte ein neues Datum in den Beziehungen der Religionen. Krasser denn je sind wir mit einem religiösen Fundamentalismus und der Frage nach dem Gewaltpotential der Religionen konfrontiert.

Vor dem Hintergrund einer fast zweitausendjährigen Geschichte der »Vergegnung«, ein Wort, das Martin Buber im Gegensatz zur gelungenen Begegnung schuf, bleibt der Aufbruch zum jüdisch-christlichen Dialog jedoch eine revolutionäre Bewusstseinswende. So nannte eine kritische Stimme Israels, der Schriftsteller Yoram Kaniuk (1930–2013), die Bereitschaft zum jüdisch-christlichen Dialog »das wichtigste Ereignis« des 20. Jahrhunderts.¹¹

Seit über sechs Jahrzehnten gehört die Klärung des Verhältnisses von Christentum und Judentum zu den zentralen kirchlichen Herausforderungen und theologischen Anliegen. Die zweibändige Sammlung *Die Kirchen und das Judentum* von Rendtorff, Henrix und Kraus, die die Dokumente zur jüdisch-christlichen Frage aus dem Zeitraum von 1945 bis 2000 vereint, zählt fast zweitausend Seiten.¹² Dieser Wandel in den jüdisch-christlichen Beziehungen wurde von einer Gruppe jüdischer Gelehrter in den Vereinigten Staaten am 11. September 2000 durch die Erklärung *Dabru Emet (Redet Wahrheit). Eine Stellungnahme zu Christen und Christentum* gewürdigt.¹³

Doch ist die kritische Anfrage berechtigt, inwieweit diese Erklärungen zur Basis und in die Öffentlichkeit durchdringen. Oft sind nicht einmal Basisdokumente wie *Nostra Aetate* bekannt. Aus diesem Grund und im Geist der Konzilerklärung hat im Jahr 2011 die römisch-katholische Kirche der Schweiz einen *Tag des Judentums (Dies Iudaicus)* eingeführt, um so die tiefe Verbundenheit von Judentum und Christentum zum Ausdruck zu

11 Yoram KANIUK, Dreieinhalb Stunden und fünfzig Jahre mit Günter Grass in Berlin, in: *Die Zeit* 26 (21.06.1991) 53.

12 Rolf RENDTORFF/Hans Hermann HENRIX (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. I: Dokumente von 1945–1985, Paderborn/Gütersloh 2001 (748 S.); Hans Hermann HENRIX/Wolfgang KRAUS (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. II: Dokumente von 1986–2000, Paderborn/Gütersloh 2001 (1038 S.).

13 NATIONALPROJEKT JÜDISCHER GELEHRTER, *Dabru Emet. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 11. September 2000*, in: HENRIX/KRAUS (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. II (wie Anm. 12), 974–976.

14 Vgl. Kurt KOCH, Internetauftritt auf Radio Vatikan, in: http://de.radio-vaticana.va/news/2013/05/10/kardinal_koch_will_theologie_statt_mission/ted-690884 [Stand 16.10.2013].

15 Ansgar KOSCHEL (Hg.), *Katholische Kirche und Judentum im 20. Jahrhundert*. Mit Beiträgen von Herbert Bettelheim, Ernst-Ludwig Ehrlich, Gabriel Padon, Gerhard Riegner, Herbert Smolinsky und Erich Zenger, Münster 2002, 110.

bringen. Die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum hat diese Einrichtung empfohlen, der die Schweizer Bischofskonferenz mit ihrem Entschluss gefolgt ist. Der Schweizerische Israelitische Gemeindebund (SIG) hat die Initiative begrüsst, die in der *Jüdisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission* (JRGK), dem Dialogforum von katholischen und jüdischen Engagés in der Schweiz entstand. Der *Dies Iudaicus*, der seitdem jährlich am zweiten Fastensonntag in der Schweiz begangen wird, soll sich zu einem schöpferisch gestalteten Tag des gelebten Dialogs mit dem Judentum entfalten; er soll das Kennenlernen des Judentums, den gegenseitigen Respekt und das geschwisterliche Gespräch fördern.

Der Dialog ist ein Prozess und als solcher immer Fortschritten und Rückschritten ausgesetzt.

So wurde er in den 1990er Jahren durch die Kontroverse um das Kloster und Kreuz von Auschwitz und die Heiligsprechung von Edith Stein belastet.

Eine tiefe Verunsicherung löste die Karfreitagsfürbitte »Für die Juden« in der Fassung für den ausserordentlichen Ritus aus, die am 4. Februar 2008 von Papst Benedikt XVI. promulgiert wurde, auch wenn der nachkonziliare Ritus weiterhin als Regel betrachtet wird. Verstärkt wurde die negative Wirkung durch die Williamson-Affäre und die Diskussion um die Piusbruderschaft. Das Gebet um die christliche Erleuchtung der Juden traf den neuralgischen Punkt: die Bekehrung zum Glauben an Jesus Christus als Messias, und damit wurde eine traumatische Erinnerung an eine lange Leidensgeschichte des Judentums wach gerufen, die durch Zwangstaufen und Scheinkonversionen geprägt war. Es ist eine Frage der Sensibilität und des Respekts, sich diese schmerzlichen Kapitel der jüdischen Geschichte bewusst zu machen, auch wenn klar ist, dass diese altneue Karfreitagsfürbitte »keinen Aufruf zur Mission der Juden« darstellt, wie Kardinal Kurt Koch im Mai 2013 betonte. Sie greife vielmehr »die eschatologische Perspektive des Apostels Paulus« auf, und so sieht Kurt Koch den jüdisch-christlichen Dialog mit der wieder zugelassenen Karfreitagsfürbitte auch nicht belastet.¹⁴

Dennoch bleibt es ein Desiderat des christlich-jüdischen Dialogs, dass bis heute keine offizielle Absage an die Judenmission durch die katholische Kirche und die evangelische Kirche erfolgt ist.

In seinem letzten öffentlichen Auftritt vor seinem Tod erklärte Gerhard Riegner am 22. Oktober 2001 in einer katholischen Akademie in München:

»Ich weiss, dass das Problem der Judenbekehrung in der katholischen Kirche von heute keine grosse Rolle spielt und dass man in der Praxis die Judenbekehrung offiziell aufgegeben hat. Es fragt sich, ob der Zeitpunkt nicht gekommen ist, dies auch offiziell zu erklären.«¹⁵

Diese Lücke, eine klare Ablehnung der Judenmission, kennzeichnet auch jenes Dokument, das zur Magna Charta der katholischen Kirche in ihrer neuen Verhältnisbestimmung zum Judentum wurde und darüber hinaus das Verhalten der evangelischen Kirche inspirierte: die Konzilerklärung *Nostra Aetate*, Artikel 4.

Es war ein historisches Novum, dass ein Konzil jüdische Berater hinzuzog, u. a. Gerhard M. Riegner (1911-2001) und Ernst Ludwig Ehrlich (1921-2007), der prominenteste war der jüdische Religionsphilosoph Abraham Joshua Heschel (1907-1972). In freundschaftlicher Zusammenarbeit mit Kardinal Augustin Bea beteiligte sich Heschel am Entwurf der sog. Judenerklärung. Doch in einer grundlegenden Frage tat sich ein Dissens auf. Unerbittlich war Heschel in seiner Forderung nach einem klaren Verbot jeder Art von Judenmission. Als er erfuhr, dass die Konzilerklärung dieses Anliegen nicht aufgriff, kündigte er seine Mitarbeit auf und wandte sich empört an die *New York Times*:

»Wie ich wiederholt zu führenden Persönlichkeiten des Vatikans gesagt habe: ich bin bereit, jederzeit nach Auschwitz zu gehen, wenn ich vor die Alternative Konversion oder Tod gestellt werde.«¹⁶

Auch wenn man dieses Desiderat – die Absage an die Judenmission – benennen muss, bleibt die Konzilerklärung *Nostra Aetate* vom 28. Oktober 1965 ein Meilenstein in den Beziehungen der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen im Allgemeinen und zum Judentum insbesondere. Artikel 4 bringt das Thema, um dessentwillen das Dokument entstand: das Verhältnis von Judentum und Christentum. Der Glaube, die Erwählung und die Berufung der Kirche haben in Israel ihren Ursprung und Anfang. Israel ist die bleibende Wurzel der Kirche aus Juden und Heiden. Alle Christgläubigen sind dem Glauben nach als Kinder Abrahams in die Berufung des Patriarchen eingeschlossen. Die Kirche ist nicht nur durch den Alten Bund und das Alte Testament, sondern auch durch die jüdische Abstammung Jesu, Marias, der Apostel und der meisten der ersten Jünger mit dem jüdischen Volk verbunden. Auf Grund des gemeinsamen geistlichen Erbes ruft das Konzil auf, das brüderliche Gespräch und die gegenseitige Kenntnis und Achtung zu fördern. Entschieden verurteilt die Kirche alle Formen von Rassismus und Antisemitismus.¹⁷

Prälat Johannes Oesterreicher (1904–1993), katholischer Geistlicher jüdischer Herkunft (seine Eltern wurden in Auschwitz ermordet), war einer der Wegbereiter des jüdisch-christlichen Dialogs und der Konzilerklärung *Nostra Aetate*, deren Bedeutung er in einem Satz erfasste:

»Die Judenklärung ist die Entdeckung oder Wiederentdeckung des Judentums und der Juden in ihrem Eigenwert wie in ihrer Bedeutung für die Kirche.«¹⁸

Dem Konzil waren bereits in den frühen 1940er Jahren Gründungen von jüdisch-christlichen Dialog-Institutionen vorausgegangen: in Grossbritannien 1942 das *Council of Christians and Jews* durch Anglikaner, Katholiken und Juden; in Frankreich 1948 die *Amitié Judéo-Chrétienne* durch den Patristiker Henri-Irénée Marrou und den jüdischen Historiker Jules Isaac (1877–1963), der auch auf vatikanischer Ebene die jüdisch-christliche Verständigung vorbereitete, und zwar durch eine Privataudienz bei Johannes XXIII.

In der Schweiz wurde die *Christlich-Jüdische Vereinigung gegen den Antisemitismus* 1946 ins Leben gerufen.¹⁹ Es war »die erste Vereinigung auf dem europäischen Kontinent und im deutschen Sprachgebiet, die interkonfessionell den Kampf gegen den Antisemitismus aufnahm und für die Förderung des gegenseitigen Verständnisses, für ein christlich-jüdisches Gespräch eintrat.«²⁰

16 Vgl. Maurice PINAY, *Vatican II Kabbalist Sage, Rabbi Abraham Heschel*: »I want to Attack Their Souls«. <http://mauricepinay.blogspot.ch/2007/12/vatican-ii-kabbalist-sage-rabbi-abraham.html> [Stand 16.10.13]. Übersetzung von V. Lenzen: »As I have repeatedly stated to leading personalities of the Vatican, I am ready to go to Auschwitz any time, if faced with the alternative of conversion or death.«

17 Vgl. RENDTORFF/HENRIX (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. I (wie Anm. 12), 33–44.

18 Johannes OESTERREICHER, *Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche*. Eine neue Zusammenschau der Konzilerklärung

über die Juden, Freising 1971, 34 [*The Rediscovery of Judaism*. Seton Hall University. South Orange, New Jersey 1971].

19 Sie wurde gegründet durch Pfarrer Paul Vogt, Rabbiner Zwi Taubes und Prof. Ernst Bickel. Daraus gingen verschiedene Ortsgruppen hervor wie die *Christlich-Jüdische Arbeitsgemeinschaft zur Bekämpfung des Antisemitismus* (CJA) in Walzenhausen. 1985/86 wurde die *Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission* (JRGK) mit der Trägerschaft von SBK und SIG eingesetzt.

20 Vgl. Josef FOSCHÉPOTH, Für junge Juden kaum noch attraktiv. Die Geschichte der Gesellschaften für Jüdisch-Christliche Zusammenarbeit, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 292 (16.12.1998) 9.

21 1948/49 in München, Stuttgart, Wiesbaden, Frankfurt und Berlin.

22 Vgl. FOSCHÉPOTH, Für junge Juden kaum noch attraktiv (wie Anm. 20), 9.

23 Vgl. SCHWEIZER BISCHOFSKONFERENZ/SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND/SCHWEIZERISCHER ISRAELITISCHER GEMEINDEBUND (Hg.), *60 Jahre Seelisberger Thesen*, Bern/Fribourg/Zürich 2007, 54–56.

Die Einrichtung der ersten *Gesellschaften für Jüdisch-Christliche Zusammenarbeit* in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg, allesamt in der amerikanischen Besatzungszone²¹, geschah nicht aus eigenem Antrieb, sondern im Rahmen des amerikanischen Umerziehungs- und Demokratisierungsprogramms des deutschen Volks.²²

Das herausragende Dokument der frühen Nachkriegsjahre wurden die *Seelisberger Thesen*²³ zur Bekämpfung der religiösen Wurzeln des Antisemitismus, verfasst auf der *Internationalen Konferenz der Christen und Juden* im Sommer 1947 in der Gemeinde Seelisberg.²⁴

Hier wurde eine Aufgabe formuliert, die in der Theologie noch heute fortzuführen ist: die kritische Prüfung der Traditionsliteratur und des theologischen Schrifttums auf antijüdische Stereotypen. Auch die christlichen Kirchenlieder sind in dieser Hinsicht zu untersuchen.²⁵

Die Fragestellung ist eng verbunden mit einem Thema, das bis in die Gegenwart weder von der Theologie noch von den Kirchen tiefgehend behandelt wurde: die Frage nach der Schuld, Mitschuld oder einfach der historischen Verantwortung an dem komplexen Phänomen des Antisemitismus.

Das Dokument *Wir erinnern. Reflexionen über die Shoah* (1998) gibt darauf keine befriedigende Antwort.²⁶

Papst Johannes Paul II. hat hingegen in aller Deutlichkeit die Shoah als unaussprechliche Katastrophe und als »präzedenzloses Verbrechen«²⁷ bezeichnet und eine neue Dimension von Erinnerung und Umkehr (Teshuva) ins Bewusstsein gerufen. In der liturgischen Sprache der *Mea Culpa Bitten* hat er im Jahr 2000 ein *Schuldbekenntnis im Verhältnis zu Israel* abgelegt. Hier bekennt der höchste Repräsentant der katholischen Kirche die Sünden der Kirche gegenüber dem jüdischen Volk, das zweimal als »Volk des Bundes« bezeichnet wird.

Bereits 1933 hatte Martin Buber im Stuttgarter Gespräch zum Bund Israels mit Gott betont: »Aber gekündigt ist uns nicht worden.«

Den nie gekündigten Bund, die Ewigkeit des göttlichen Bundes mit Israel, griffen kirchliche Verlautbarungen früher und entschiedener auf als die Schultheologie.²⁸ Und noch bis heute hat diese Erkenntnis nicht in alle Köpfe und Herzen Einzug genommen.

Vor einem Monat schrieb Papst Franziskus in einem offenen Brief an den ehemaligen Chefredakteur der italienischen Zeitung *La Repubblica* Worte, die noch einmal eine neue Tonart und Tiefe bezeugen: »Gott ist dem Bund mit Israel immer treu geblieben, und die Juden haben trotz aller furchtbaren Geschehnisse ihren Glauben an Gott bewahrt. Dafür werden wir ihnen als Kirche, aber auch als Menschheit, niemals genug danken können.«²⁹

24 *International Conference of Christians and Jews*, auch genannt *Emergency Conference on Antisemitism*, 30. Juli bis 5. August 1947. Sie führte zur Gründung des *Internationalen Rates für Juden und Christen* (ICCJ).

25 So heisst es im KG, dem Gesang- und Gebetbuch der deutschsprachigen Schweiz, im Lied Nr. 220 (deutsche Version von Nr. 222 »Tantum ergo sacramentum«): »Lasst uns tief gebeugt verehren ein so grosses Sakrament. Dieser Bund wird ewig währen, und der alte hat ein End. Unser Glaube soll uns lehren, was das Auge nicht erkennt.«

26 KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZU DEN JUDEN, *Wir erinnern. Reflexionen über die Schoa* vom 16. März 1998, in: HENRIX/KRAUS (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. II (wie Anm. 12), 110–119; vgl. 115–118: *Der Antisemitismus der Nazis und die Schoa*. Hier wird unterschieden zwischen einem althergebrachten Antijudaismus und dem Antisemitismus, der seine Wurzeln ausserhalb des Christentums hatte. »Die Schoa war das Werk eines typisch modernen neuheidnischen Regimes« (ebd., 115).

27 JOHANNES PAUL II. am 13. Juni 1991, in: HENRIX/KRAUS (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. II (wie Anm. 12), 384–386, 384.

28 Vgl. Hans Hermann HENRIX, Der nie gekündigte Bund. Basis des christlich-jüdischen Verhältnisses, in: *Jewish-Christian Relations*. Einsichten und Anliegen des christlich-jüdischen Gesprächs: http://www.jcrelations.net/Der_nie_gekündigte_Bund [Stand 15.10.2013], 1–12; 6.

29 PAPST FRANZISKUS, *Brief an Eugenio Scalfari*: www.domradio.de/themen/papst-franziskus/2013-09-11/papst-franziskus-schreibt-brief-nicht-glaubende. In diesem Brief äusserte sich Franziskus nicht nur zum Judentum, sondern zollte auch den Überzeugungen nichtgläubiger Menschen Respekt.

Zusammenfassung

Als historisches Phänomen ist das jüdisch-christliche Gespräch ein Ereignis der Moderne. Durch das Zeitalter der Aufklärung und einzelne Religionsgespräche im frühen 20. Jahrhundert wurde ein Religionsgespräch zwischen Judentum und Christentum eröffnet. Doch erst nach der Katastrophe des Holocaust entstand eine gesellschaftlich und kirchlich verantwortete Dialogbewegung. Zu den großen Meilensteinen gehören die Seelisberger Thesen (1947) und die Konzilserklärung *Nostra Aetate* (1965). Anliegen des Beitrags ist es, sowohl die religiösen Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede zwischen den beiden Geschwisterreligionen herauszustellen. Fortschritte und Rückschritte im interreligiösen Dialog unserer Gegenwart werden diskutiert und die Herausforderungen in der pluralistischen und säkularisierten Gesellschaft von heute benannt.

Abstract

As a phenomenon of history, the Jewish-Christian dialogue is an event of the modern era. Religious dialogue between Judaism and Christianity was inaugurated by the Age of the Enlightenment and by individual dialogues in the early 20th century. A dialogue movement, however, for which society and the church are responsible, only arose after the catastrophe of the Holocaust. The Seelisberg Theses (1947) and the Vatican Council Declaration *Nostra Aetate* (1965) belong among the great milestones of this movement. The article is concerned with showing the religious similarities as well as the differences between the two sibling religions. The author discusses progress and regress in the interreligious dialogue of our day and names the challenges presented in today's pluralistic and secular society.

Sumario

Como fenómeno histórico, el diálogo judeo-cristiano es un acontecimiento de la época moderna. A través de la ilustración y de algunos encuentros al comienzo del siglo XX, se ha abierto camino el diálogo entre el judaísmo y el cristianismo. Pero sólo después de la catástrofe del holocausto se ha originado un movimiento social y eclesial a favor del diálogo. Entre los grandes pasos dados hay que resaltar las tesis de Seelisberg (1947) y la Declaración *Nostra Aetate* (1965) del Concilio Vaticano II. El artículo presenta tanto las analogías como las diferencias entre las dos religiones hermanas. Se discuten los progresos y los retrocesos en el diálogo interreligioso actual y se nombran los desafíos en la sociedad pluralista y secularizada.

Ein mystisches Paradox: Die Dialektik von Aktivität und Passivität, dargestellt am Beispiel daoistischer Grundbegriffe

Ein Beitrag zur interreligiösen Verständigung*

von Markus Maria Wagner

Die Begriffsverbindung *Wu-wei*, so soll zunächst ganz vorläufig formuliert sein, intendiert einen Intentionsverzicht. Geht die Intention nun auf die Erlangung dieses *Wu-wei* so ist damit eine paradoxe Konstellation gegeben, wie sie nicht nur im Daoismus, sondern auch in anderen, insbesondere in zur Mystik zu rechnenden Zusammenhängen nachweisbar ist.

Edward Slingerland und andere haben solche »Core Paradoxes« dargestellt und ich selbst habe mich bemüht, diese Theoriefragmente im weiteren Rahmen der Mystiktheorie Reinhard Margreiter zu positionieren, der Mystik philosophiesystematisch als Grenzphänomen von Symbolisierung beschreibt und damit die Anwendbarkeit des Begriffs Mystik auch auf nicht im klassischen Sinne religiöse Phänomene ausdehnt.

1 Das Paradox des Wu-wei – Lösungsversuche und deren Scheitern

Bei diesen einleitenden Worten zu *Wu-wei* kann und soll es sich nicht um die Darstellung einer umfassenden theoretischen Erörterung über *Wu-wei* handeln, sondern lediglich um ein In-Erinnerung-Rufen einiger Eckdaten. Der Begriff taucht im *Daodejing* in den Kapiteln 2, 3, 10, 43, 47, 48, 57, 63 und 64 auf. »Wu-Wei ›Nicht-Tun‹ bedeutet, Dinge in natürlicher Art und Weise tun, nicht die Muster, Rhythmen und Strukturen des Natürlichen zu stören, die eigenen Intentionen nicht der intrinsischen Organisation der Welt überzustülpen«, so in etwa lässt sich die Kurzbeschreibung übersetzen, die Livia Kohn im zweiten Band des *Daoism Handbook* gibt.¹ Um ein Beispiel einer Begriffserklärung aus der deutschen Literatur anzuschließen: Wolfgang Wettach nennt als Übersetzungen unter anderem: »nicht tun – nicht-eingreifen [...] sich dem Leben hingeben – wunschlos sein – leidenschaftslos sein [...]«.² Was hierbei auffällt, ist ein Changieren zwischen (zwar negativen) »Tätigkeits«-bezeichnungen einerseits und Zustandsbeschreibungen, gänzlich ohne Tätigkeitscharakter, andererseits. Es ist hier also eine Unsicherheit festzustellen, in wie weit das mit *Wu-wei*

* Leicht überarbeitete Fassung des Vortrags im Rahmen der »8th International Conference on Daoist Studies« 2012.

1 Livia KOHN (Ed.), *Daoism Handbook*, Leiden/Boston/Köln 2000, 1067.

2 Wolfgang G. WETTACH, Kernbegriffe des Taoismus, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1990) 25-28, hier 25.

benannte Verhalten (bzw. der beschriebene Sachverhalt) unter die klassischen Begriffe von Aktivität und Passivität überhaupt einzuordnen ist.

Es soll im Fortgang der vorliegenden Untersuchung noch deutlicher werden, dass diese Unsicherheit nicht notwendig einer Unfähigkeit des jeweiligen Übersetzers bzw. Interpreten geschuldet ist, sondern der Begriff *Wu-wei* und andere, verwandte Konzepte einen performativen Widerspruch bzw. eine unauflösbare innere Dialektik bereits in sich enthalten. Ich werde verschiedene Beispiele für das Sich-Verfangen von Interpreten und Übersetzern in dieser Art Widersprüchen geben³ und diese als Ausprägungen eines zugrundeliegenden Musters darstellen. In dieser Weise möchte ich Vorarbeiten zu einer Typologie von in verschiedenen, insbesondere auch in mystisch-religiösen Zusammenhängen auftretenden Paradoxa leisten. Diese Paradoxa werde ich, da sie, wie gezeigt werden soll, im Zentrum bzw. am Grunde unterschiedlicher religiöser Doktrinen aufweisbar sind, im Folgenden (in Anlehnung an die glückliche Begriffsbildung von Arthur Ledoux) »Core Paradoxes« nennen. An dieser Stelle soll auch darauf hingewiesen sein, dass solche Widersprüche, dadurch, dass sie in verschiedenen Traditionen und in verschiedenen historischen Situationen wiederkehren, Brücken und Anknüpfungspunkte zwischen diesen Zeiten und Traditionen bereit zu stellen fähig sind, beispielsweise zwischen China zu Zeiten von *Laozi* und *Zhuangzi* und der modernen Welt.

2 Das Ziel der Mühelosigkeit – Internalisten und Externalisten

Ich möchte zunächst auf die meiner Ansicht nach immer noch viel versprechendste Zugangsweise zu dem genannten Problemkomplex hinweisen: In *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metapher and Spiritual Ideal in Early China*⁴ sowie verschiedenen Aufsätzen⁵ hat Edward Slingerland die von Lakoff und Johnson ausgearbeitete Theorie der konzeptuellen, jedes Denken vorstrukturierenden Metaphern für die komparative Philosophie nutzbar gemacht und auf den altchinesischen Begriff *Wu-wei* angewandt und ist dabei zu folgenden Ergebnissen gekommen: (*Wei*) *Wu-wei* bezeichnet eine Spannung zwischen dem Ziel altchinesischer weisheitlicher Wege, einerseits einen Zustand völliger Natürlichkeit zu erlangen, andererseits diesen Zustand erst erlangen zu müssen, also einen Zwiespalt zwischen einem ethischen Ideal unbedingter Tugendhaftigkeit und dem Angewiesen sein auf eine zielführende Methodik. Es ist nach Slingerland entscheidend, dass *Wu-wei* als linguistisches Zeichen einer tiefer liegenden konzeptuellen Struktur erkannt wird. Die beschriebene Spannung leitet sich aus der Tatsache her, dass der Zustand der vollkommenen und mühelosen Handlungsfähigkeit als ein Zustand beschrieben wird, der erst erreicht werden muss,⁶ der soteriologische Pfad und sein Ziel stehen in einem semantischen bzw. performativen Spannungsverhältnis.

Ausprägungen des *Wu-wei* und der damit verbundenen Spannung stellt Slingerland in verschiedenen, sich konträr positionierenden philosophischen Hauptströmungen klassischer chinesischer Philosophie wie der daoistischen und konfuzianischen dar. Er demonstriert, dass Unterschiede der philosophischen Systeme sich darin ausdrücken, wie die genannte Grundspannung – jeweils nach der einen oder anderen Seite hin – aufzulösen versucht wird, wobei jedoch regelmäßig auf Metaphern aus dem Arsenal der entgegengesetzten Positionen zurückgegriffen werden muss, da es sich um ein eigentlich unauflösbares Paradox (>genuine Paradox<)⁷ handele:

Slingerland demonstriert, dass in jedem der beschriebenen Texte das Paradox des *Wu-wei* in einer anderen Ausprägung aufgewiesen werden kann.⁸ Er teilt die Lösungsversuche in »internalistische« und »externalistische« ein. Internalisten beantworten die Frage, wie

der Zustand zu erreichen sei, in dem man sich nicht bemühen müsse, gut zu sein, indem sie den Aspekt des »nicht versuchen« betonen. Sie gehen davon aus, in gewisser Hinsicht seien wir bereits gut, und müssten diesem tugendhaften Potential lediglich *erlauben, sich selbst* zu realisieren. Die Externalisten betonen im Gegenteil, dass es unerlässlich sei, *sich zu bemühen*, sich nicht zu bemühen. Was wiederum impliziert, wir besäßen *nicht* die Ressourcen, *Wu-wei* aus uns selbst zu erreichen. *Wu-wei* sei im Gegenteil ein Zustand, der ausschließlich in Folge eines langen und intensiven Trainings in traditionellen, externen Praktiken erreicht werden könne.⁹

Slingerland hält keinen dieser Lösungsversuche für befriedigend oder auch nur in sich konsistent. Er zeigt detailliert, dass Internalisten sich regelmäßig gezwungen sehen, die derart isoliert sich als unvollständig herausstellende internalistische Position durch externalistische Metaphern (z. B. Selbstkultivierung als Handwerk) oder Praktiken (meditative Disziplin) zu ergänzen. Ebenso kommen Externalisten nicht ohne internalistische Elemente aus (beispielsweise der Rekurs auf eine »natürliche« Reaktion bei Konfuzius).¹⁰

Zu nicht ganz so weitreichenden Thesen, aber in ihrer Stoßrichtung doch ganz ähnlichen Folgerungen kam bereits Creel 1970: Er unterscheidet, insbesondere in seinem Aufsatz »On two aspects in Early Taoism«¹¹ innerhalb des Daoismus kontemplative und zweckorientierte Aspekte, nicht als verschiedene Tendenzen verschiedener individueller Schulen oder Phasen, sondern als widerstreitende Elemente *einer* Doktrin. Creel sieht die kontemplative Haltung des Daoismus als die Ursprüngliche, und die zielgerichtete Anwendung und Kultivierung dieser Haltung als Mittel zur Machtgewinnung als die Sekundäre, und beschreibt letztere als Versuch, eine im Grunde mystische Doktrin wesensfremd auszunutzen.¹²

3 »The great use of no-use«

Ein anderes Vokabular als Slingerland für die genannte Grundspannung führt Rui Zhu in seinem einsichtsreichen Aufsatz »Lao-zi, Zhuang-zi and the aesthetic judgement« ein.¹³ Zhu argumentiert dafür, *Wu-wei* im *Laozi* als utilitaristisches Prinzip, im *Zhuangzi* dagegen als Repräsentation einer ästhetischen Weltsicht zu lesen. Die Kategorie einer ästhetischen Weltsicht gewinnt Zhu, indem er Kants Konzeption einer »Zweckmässigkeit ohne Zweck«

3 Beispielsweise: LOY zitiert einige Übersetzungen des Wu Wei mit »natürlich« und beginnt seine weiteren Erörterungen mit der ganz richtigen Erkenntnis, das Problem mit solchen Erklärungen sei, dass sie nicht viel erklären. Denn was ist das Kriterium, um natürliche von unnatürlichen Handlungen zu unterscheiden? Auch bei allen Erklärungen qua »nicht strebend« oder »nicht willentlich« fehle ihm das entscheidende Kriterium, um ebensolche Handlungen zu identifizieren (76). Er bietet als solches Kriterium das Konzept der nichtdualen Handlung an. Dazu ist zu bemerken, dass zum Einen auch dieses Konzept auf die gleiche Weise hinterfragbar ist (Inwieweit trifft der Begriff »Handlung« noch zu auf ein Geschehen, bei dem es keinen von der Handlung getrennten Handelnden mehr gibt?) und weiterhin möglicherweise sogar das

Beharren auf einem festlegbaren Kriterium gerade die nötigen Freiheitsgrade, die für ein solches, von einer radikalen Spontaneität gekennzeichnete Geschehen notwendig sind, auslöscht. Wahrscheinlich sind *Wu-wei* und *Ziran* auch als »Goblet Words« nicht generalisiert, sondern nur situativ angepasst jeweils treffend zu interpretieren. David LOY, *Wei-wu-wei: Nondual action*, *Philosophy East and West*, in: *A Quarterly of Asian and Comparative Thought* 35,1 (1985) 73–86.

4 Edward SLINGERLAND, *Effortless Action. Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in early China*, Oxford 2003.

5 Edward SLINGERLAND, *Conceptions of the Self in the Zhuangzi: Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought*, in: *Philosophy East and West* 54,3 (2004) 322–342;

Edward SLINGERLAND, *Conceptual metaphor theory as Methodology for Comparative Religion*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 72,1 (2004) 1–31.

6 SLINGERLAND, *Action* (wie Anm. 4), 6.

7 Ebd., 268.

8 Ebd., 12.

9 Ebd., 265.

10 Ebd., 17.

11 Herrlee G. CREEL, *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, Chicago/London 1970, 11, 37ff.

12 Ebd., 5, 44.

13 Rui ZHU, *Lao-zi, Zhuang-zi and the aesthetic judgement*, in: *Asian Philosophy* 12,1 (2002) 53–63, hier 53ff.

als hermeneutisches Hilfsmittel nutzt und auf *Zhuangzis* Gebrauch von *Wu-wei* überträgt. Wenn auch die Suggestion einer deckungsgleichen Abbildbarkeit sicherlich übertrieben ist und die Bezeichnung von *Zhuangzis* Philosophie als »ästhetisch« unnötig Missverständnissen Raum gibt, gelingt es Zhu mit dieser Methode doch, äußerst treffsicher die entscheidenden utilitaristischen und anti-utilitaristischen Komponenten des *Wu-wei* heraus zu arbeiten. Dabei ordnet Zhu die utilitaristische Verwendung (als Mittel zur Zweckerreichung) des *Wu-wei* wie erwähnt *Laozi* und die »ästhetische« (als Selbstzweck) *Zhuangzi* zu. Er weist aber auch ganz richtig auf die für unseren Zusammenhang äußerst bedeutsame Tatsache hin, dass beispielsweise auch innerhalb des Gebrauches bei *Laozi* wiederum Gebrauchsweisen unterschieden werden können, die stärker zu der einen oder anderen Seite gravitieren: Zhu benennt für *Laozi* beispielsweise »self-sufficiency« und »yielding«, wobei etwa »self-sufficiency« (DDJ Kap. 17) deutlich erkennbar auch anti-utilitaristische Momente enthält.

Zhu expliziert die eingeführte Unterscheidung anhand zentraler Begriffspaare, zunächst »govern (by non-gorning)« (*Laozi*) vs. »be gone« (*Zhuangzi*). Ist bei *Laozi* *Wu-wei* ein Mittel, die Welt zu gewinnen, ist diese Haltung bei *Zhuangzi* durch eine nonchalante Haltung im Bezug auf politische Aktivitäten insgesamt aufgehoben. Während *Laozi* dazu aufzurufen scheint, sich bei der Wahl der Mittel zu Gewinnung der Welt auf das Regieren durch Nicht-regieren zu verlegen, propagiert *Zhuangzi* den Weg, sich des Regierens vollständig zu enthalten. Wo bei *Laozi* das Nichttun eine Weise war, seine Fähigkeiten zu verstecken (und damit die Ursache einer intendierten Folge), wird es bei *Zhuangzi* zu einem »Vergessen« derselben – und damit auch relational vollkommen anders einzuordnen:¹⁴ nicht als Ursache des Vergessens, sondern selbst bewirkt durch dieses – vorgängige und damit weder logisch herzuleitende noch instrumentalisierbare – Vergessen. Während *Wu-wei* ein Mittel sein kann, um zu behalten, was man bereits hat (*Laozi*), ist es bei *Zhuangzi* der nicht weiter hinterfragbare Modus der authentischen Existenz selbst, ein Status, den in DDJ 25 *Ziran* inne hat. Kulminationspunkt der angesprochenen Unterschiede in Verwendung und Interpretation von *Wu-wei* in *Laozi* und *Zhuangzi* ist nach Zhu der Übergang des Laozischen »Use of Nothingness (Wu-Zhi-Yong)« zu *Zhuangzis* »Great use of No Use (Wu-Yong-Zhi-Do-Yong)«¹⁵. Zhu formuliert mit Bezug auf *Zhuangzi* sehr treffend: »[...] in *Lao-zi*, *wu-wei* is a means to achieve *wu-bu-wei* (leaving nothing undone), but in *Zhuang-zi*, *wu wei* is *wu-bu-wei* – the two concepts are no longer separable.«¹⁶

Hierin wird deutlich, dass es auch sprechakttheoretisch betrachtet zwei grundsätzlich unterschiedliche und in ihrer Zielrichtung ganz gegensätzliche Lesarten von mit *Wu-wei* gebildeten Propositionen gibt, eine dem konventionellen Sprachverständnis entsprechende, im eigentlichen Sinne pragmatische als Handlungsanweisung, und dagegen eine weitere, die

14 Komjathy spricht von einer ontologischen Verschiebung, »a shift in ontological condition«. Louis KOMJATHY, *Handbooks for Daoist Practice*, Vol. 1: Introduction, Seattle/Washington 2003, 71.

15 ZHU, Lao-zi (wie Anm. 13), 57. Hier liegt eine weitere Ausprägung eines strukturell mit den genannten in engem Zusammenhang stehenden sprachlichen Paradoxons vor; im Grenzfall einer Darstellungsweise, die einen Unterschied abbildet, ohne auf das Unterscheidende hinweisen zu können. Zu vermuten ist hier als Voraussetzung des richtigen Ver-

stehens die Notwendigkeit eines, durch den Text selbst nicht zwingend motivierbaren, vom Leser zu vollziehenden Kategoriensprungs, eine Konstellation, wie ich sie anhand von Hegels »spekulativem Satz« dargestellt habe und wie sie ähnlich auch im Frühwerk Wittgensteins am Werk ist. Markus Maria WAGNER, *Ziran* und Isticheit: Selbstursprünglichkeit bei *Laozi* und Meister Eckhart, in: Adelheid HERRMANN-PFANDT (Hg.), *Moderne Religionsgeschichte im Gespräch*. Festschrift für Christoph Elsas, Berlin 2010, 525–542.

16 ZHU, Lao-zi (wie Anm. 13), 58.

17 Xiaogan LIU, *Naturalness* (Tzu-jan), the core-value in Taoism: Its ancient Meaning and its Significance today, Lao-tzu and the Tao-te-ching, eds. Livia KOHN/Michael LAFARGUE, New York 1998, Titel.

18 Günter WOHLFART, *Der philosophische Daoismus*. Philosophische Untersuchungen zu den Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des *Laozi* (Lao-tse), Köln 2002, 133.

lediglich noch – quasi rückwirkend – definitorisch ist und nicht als Handlungsanweisung verstanden werden kann und soll.

Zhu's Erörterungen zum *Wu-wei* kamen also zu einem Ergebnis, das mit den Ergebnissen von Slingerland und auch Creel dahingehend übereinstimmt, dass die den Begriff *Wu-wei* strukturierenden Komponenten als eben jene Elemente nachgewiesen werden, die in ihrer konzeptionellen Unvereinbarkeit dem Begriff gerade erst die innere Gespanntheit verleihen, die ihn möglicher Weise erst so schillernd und fähig macht, die Funktion eines »Explanans« für das *Dao* als Zentrum der daoistischen Metaphysik zu übernehmen.

4 Ziran: »von-selbst« / »ohne Grund«

In diesem Abschnitt möchte ich auf das im unmittelbaren semantischen Umfeld des *Wu-wei* anzutreffende und mit diesem in einem wechselseitigen Explikationsverhältnis stehende Konzept *Ziran* eingehen und auf ähnliche bei der Deutung zu Tage tretende Paradoxa hinweisen.

Ziran (vorläufig: *Selbst-so*) ist ein Schlüsselbegriff oder »core value«¹⁷ des Daoismus. »Der erste Teil ist der Radikal *zi* [...] »selbst«, der zweite Teil *ran* [...] bedeutet – kurz gesagt – soviel wie »so«. Deshalb wird der Begriff *ziran* wohl am besten durch die wörtliche Übersetzung »self-so« oder »self-so-ing« wiedergegeben¹⁸, im Deutschen etwa »(von) selbst-so«¹⁹. Das letztlich aber weit über diese handgreifliche Definition hinausreichende Bedeutungsspektrum des Begriffs *Ziran* lässt sich anhand von Qingjie James Wangs Zweiteilung des Gebrauchs recht gut in seiner Fülle und (wie beim *Wu Wei*) dialektischen Gespanntheit entfalten: Wang²⁰ hat einen positiven und einen negativen Gebrauch herausgearbeitet.

Der positive Gebrauch bezeichnet die (auto-)poietische Kraft des *Ziran*: »it-self-becoming« oder »it-self-growing«²¹. Dieser Bedeutungsaspekt, der der verbreiteten Übersetzung des Begriffs *Ziran* mit »Spontaneität« zu Grunde liegt, kann mit dem Begriff *Li* (»Gesetz, Gesetzmäßigkeit«) in Verbindung gebracht werden und wird vom Verfasser im Folgenden – in Anlehnung an die von Alan Chan als eines der Kernthemen von Wang Bis *Laozi*-Kommentar bemerkte Dialektik von *wu* und *li*²² bzw. Dialektik von Nicht-sein und (Entwicklungs-) Prinzip²³ – auch als der *Li-Aspekt des Ziran* bezeichnet.

Die andere Seite der vorhin angesprochenen Dialektik, der negative Gebrauch von *Ziran*, der eng mit *Wu-wei* verknüpft ist und eine Abstinenz sowohl im Handeln als auch in

19 Vgl. zur Grammatik ferner Qingjie James WANG, »It-self-so-ing« and »Other-ing« in Lao Zi's Concept of Zi Ran, <http://www.confuchina.com/05%20zongjiao/Lao%20zi%275%20Concept%20of%20zi%20Ran.htm>, abgerufen 7.2.2013, 2, insbesondere die Erörterungen über *ran/bu ran* als Affirmations-/Negationsform von Propositionen analog *shi/fei* für Namen sowie W.A. CALLAHAN, Discourse and Perspective in Daoism: A linguistic Interpretation of *zi ran*, in: *Philosophy East and West* 39 (1989) 171–189. Ausführlich und tiefeschürfend Hermann-Josef RÖLLICKE, *Selbst-Erweisung*. Der

Ursprung des *ziran*-Gedankens in der chinesischen Philosophie des 4. und 3. Jhs. v. Chr., Frankfurt a. M. 1996, 62ff.

20 Wangs Interpretation schließe ich mich in einem anderen zentralen Punkt, der abweichenden Lesart von *Daodejing* Kapitel 25, allerdings nicht an.

21 WANG, Lao Zi (wie Anm. 19), 1.

22 »Wu, »non-being«, depicts heuristically the nature of Tao as »empty« and transcending the domain of ordinary language. Li, on the other hand, describes the world of beings as it is related to Tao. »Principle« suggests order and harmony [...].

This sense of a »Tao-ist« cosmos is fundamentally expressed in the concept of *tzu-jan*, the »naturally-so« that mediates between the two ends of the dialectic. The way as *wu* is »modeled« (*fa*) on what is »naturally so« [...]. It is in this sense that the dialectic is not just between »non-being« and »being«, but more precisely between »non-being« and »principle«. Alan Kam-leung CHAN, *Two visions of the way. A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu*, New York 1956, 67.

23 Ebd., 61, 63.

Bezug auf gezielte Erkenntnisbemühungen zugunsten der spontanen Tätigkeit des unverfügbaren *Dao* bezeichnet, beruht auf vollständiger Abstraktion von aller Bedingtheit, wie sie durch Verneinungen mit *Wu* vorgenommen wird, und soll daher hier *Wu*-Aspekt des *Ziran* genannt werden. Der *Wu*-Aspekt des *Ziran* in Form der Loslösung vom Willentlich-Instrumentellen²⁴ wurde oft unter Zuhilfenahme vegetativer Metaphern ausgedrückt, was der Übersetzung von *Ziran* mit »natürlich« Vorschub leistete. Xiaogan Liu²⁵ und Herrmann-Josef Röllicke²⁶ bezeichnen dagegen die rein naturalistische Auffassung des *Ziran*, insbesondere die Bezeichnung als Entität »Natur«²⁷, zu Recht als missverständlich.²⁸

Die Dialektik von *Li* und *Wu*-Aspekt, von »principle and non-being«, die der weiter oben beschriebenen Dialektik des *Wu-wei* entspricht, dürfte sowohl Röllicke im Blick gehabt haben, der vom »Schillern zwischen den beiden tragenden Bedeutungen der ›Ursache‹ und der ›Selbstheit‹« spricht, das den *Ziran*-Gedanken ausmache,²⁹ als auch Günter Wohlfart, der *Ziran* versuchsweise mit der Begriffsverbindung »Natur-Freiheit« (*Li*-haftigkeit und *Wu*-Übergesetzlichkeit) übersetzt.³⁰

Da, wie Wohlfart richtig hervorhebt, »die Translation selbst bereits die entscheidende Interpretation ist«³¹, seien einige weitere prominente Übersetzungsversuche aufgelistet:

- »von alleine so sein [, wie es ist]«³²,
- »That-Which-is-of-itself-what-it-is«³³,
- »Sich-selbst-so-als-richtig-Erweisen«³⁴,
- »Sich-selbst-so-machen-wie-sie-sind«³⁵,
- »Selbst-Erweisung«³⁶,
- »so-by-self-becoming«/»spontaneity«³⁷,
- »Tao follows the law of its intrinsic nature«³⁸.

Die folgende kurze Betrachtung einiger *Ziran*-Stellen bei *Laozi* dient dazu, einzelne bereits angesprochene sowie weitere darzustellende Bedeutungsaspekte des *Ziran* aufzuzeigen.

Kapitel 17 des *Daodejing* thematisiert sowohl den *Wu*- (Handlungsabstinenz) als auch den *Li*-Aspekt (Selbstemergenz) von *Ziran*:

„Vom Besten der Herrscher wissen die Untergebenen nur, dass es ihn gibt.

Den Nächstbesten werden sie aus Zuneigung preisen.

Den Nächstbesten fürchten sie [...]

24 Ebd., 65, 86.

25 Xiaogan LIU, On the concept of naturalness (Tzu-jan) in Lao Tzus Philosophy, in: *Journal of Chinese Philosophy* 25,4 (1998) 422-446, hier 425.

26 Ebd., 23,41.

27 So zum Beispiel CHAN, *Visions* (wie Anm. 22), 148. Vgl. hierzu Ansgar M. GERSTNER, *Eine Synopse und kommentierte Übersetzung des Buches Laozi sowie eine Auswertung seiner gesellschaftskritischen Grundhaltung*. Auf der Grundlage der Textausgabe Wang-Bis, der beiden Mawangdui-Seidentexte und unter Berücksichtigung der drei Guodian-Bambustexte, Trier 2001, 102, 136.

28 Dieses Missverständnis liegt besonders nahe, wo klassische und moderne Bedeutung nicht unterschieden werden, bspw. ANON.,

Ziran – das chinesische Konzept der Natürlichkeit. Taijiquan-Lilun. The Wu Tai Chi Chuan Theory Magazine 1 (2003), online unter: <http://www.wu-taichi.de/cms/wu-taichi/media/pdf/Ziran.pdf>, abgerufen am 7.2.2013, 6f.

RÖLLICKES Ablehnung einer rein naturalistischen Lesart des *Ziran* teilt Keping WANG, *The classic of the Dao*. A new investigation, Beijing 1998, 217.

29 RÖLLICKE, *Selbst-Erweisung* (wie Anm. 19), 39.

30 WOHLFAHRT, *Daoismus* (wie Anm. 18), 132ff, 162.

31 Ebd., 132

32 GERSTNER, *Eine Synopse* (wie Anm. 27), 507.

33 Rudolf G. WAGNER, *A Chinese Reading of the Daodejing*. Wang Bi's commentary on the Laozi with critical Text and translation, New York 2003, 342.

34 RÖLLICKE, *Selbst-Erweisung* (wie Anm. 19), 333.

35 Ebd.

36 Ebd., Titel

37 Ellen Marie CHEN, *Tao, Nature, Man*. A study of the key ideas in the »Tao Te Ching«, New York 1966, 65.

38 Ta-Kao CH'U, *Tao Te Ching*. A new translation, London 1959, Kap. 25.

39 Hans Georg MÖLLER, *Laozi*

(Lao-tse). Meister der Spiritualität, Freiburg/Basel/Wien 2003, Kap. 17.

40 Ebd., Kap. 64.

41 Hans Georg MÖLLER/Taoteking LAOTSE, *Die Seidentexte von Mawangdui*, Frankfurt a. M. 1995, Kap. 51. James Legges Übersetzung lautet: »All things are produced by the Tao and nourished by its out-flowing operation. They receive their forms according to the nature of each, and are completed according to the

Man vollbringt das Werk, man folgt der Berufung –
und die Leute meinen: »Es geschieht uns von selbst.«³⁹

Kapitel 64:

»Gerade daher begehrt der Heilige, ohne zu begehren und schätzt keine schwer zu erwerbenden Güter. Er lernt, ohne zu lernen und wendet sich dem wieder zu, was die Menge hinter sich ließ. Er vermag es, den eigenen Lauf der zehntausend Dinge zu unterstützen, und wagt doch nicht zu handeln.«⁴⁰

Die in Kapitel 64 DDJ eingeleitete Annäherung an den positiven (li), Autopoiesis evozierenden Sinn von *Ziran* wird in Kapitel 51 noch greifbarer:

»Die Verehrung des Dao, das Hochschätzen der Kraft: keiner wird dafür ausgezeichnet und stets entsteht es von selbst.«⁴¹

Kapitel 25 schließlich ist die zentrale *Ziran*-Stelle im DDJ. In der Schlusszeile als Höhepunkt einer Steigerungsbewegung wird die Zusammengehörigkeit von *Dao* und *Ziran* bzw. die zwischen beiden bestehende Beziehung explizit thematisiert:

»Dem Mensch ist die Erde Gesetz.

Der Erde ist der Himmel Gesetz.

Dem Himmel ist das Dao Gesetz.

Dem Dao ist der eigene Lauf Gesetz.«⁴²

»Der Mensch reguliert die Erde.

Die Erde reguliert den Himmel.

Der Himmel reguliert das Dao.

Dao reguliert sich selbst.«⁴³

Interessant an diesen beiden gerade deswegen ausgewählten Übersetzungen ist die Tatsache, dass, gleich welcher Variante man sich anschließt, in welche Richtung man somit die Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb der jeweiligen Verse liest,⁴⁴ man in jedem Falle im letzten Vers auf die Aufhebung jeglicher Hierarchie, Kausalität, Sukzession – und, um es vorweg zu nehmen, Prädikation – in der Identität stößt.⁴⁵ Hier steht der un-bedingte Charakter des *Dao* im Fokus. Das logische Fortschreiten zerbricht in DDJ 25 in einem letzten kategorietranszendierenden Überstieg.⁴⁶ *Ziran* durchbricht bzw. überspringt jede konventionelle Prädikation in der Identität von Subjekt und Prädikat. Diese Struktur kann

circumstances of their condition. Therefore all things without exception honour the Tao, and exalt its out-flowing operation. This honouring of the Tao and exalting of its operation is not the result of any ordination, but always a spontaneous tribute. Thus it is that the Tao produces (all things), nourishes them, brings them to their full growth, nurses them, completes them, matures them, maintains them, and overspreads them. It produces them and makes no claim to the possession of them; it carries them through their processes and does not vaunt its ability in doing so; it brings them to maturity and exercises no control over them; – this is called its mysterious operation. « James LEGGE (Trans.), *The texts of Taoism* (The sacred Books of the east 39/40), Oxford 1927, Kap. 51.

⁴² MÖLLER, Seidentexte (wie Anm. 41), Kap. 25.

⁴³ Lutz GELDSETZER, *Lao Zi Dao De Jing*. Eine philosophische Übersetzung, 2000, <http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/LaoZiDao.html>, abgerufen am 07.02.2013, Kap. 25.

⁴⁴ Die weitaus meisten Übersetzer verstehen die Stelle etwa im Sinne MÖLLERS.

⁴⁵ So z. B. auch CHAN, *Visions* (wie Anm. 22), 21: »As an abstract concept, it [Ziran] gives no specific information [...]«.

⁴⁶ Vgl. RÖLLICKE, *Selbst-Erweisung* (wie Anm. 18), 68: »[Die angeführten Zhuangzi-Beispiele] sollen zeigen, dass der Sinn »von selbst« ein solcher ist, der aus der Verbindung der transitiven Verbform, »herkommen von« mit der »Reflexivierung« [...] zustande kam. Der semantische Wert von *zi* in diesem Gebrauch wäre also »Herkommen von etwas selbst«. In Verbindung mit einem Verb besteht die syntaktische Reflexivität darin, dass »von« dem Verb »herkommt«, was das »Subjekt« selbst zu dem macht, was es ist. Ziran könnte nach dieser Erklärung bedeuten, es »komme von« dem »Subjekt« selbst her, dass es so und so um es stehe, ein »Subjekt« macht sich selbst zu dem, wie es ist, oder es bestätige sich selbst als so und so.« Hervorhebungen im Original.

man, wie ich das an anderer Stelle getan habe, in Anlehnung an Hegels Erörterungen zum ›spekulativen Satz‹, begrifflich als ›spekulative Hermeneutik des Dao‹ fassen.⁴⁷

Auch hier also eine Steigerung, deren höchste Stufen sich letztendlich sozusagen im Nichtpropositionalen verlaufen. In die Terminologie der Mystiktheorie von Reinhard Margreiter übersetzt können wir hier zwei typische Merkmale von Mystik zugleich identifizieren: Erstens findet sich in der Darstellung der Abhängigkeiten in *DDJ* 25 ein Analogon zum »Mystischen Stufenweg«, dem sukzessiven Übergang in die Absolutsphäre, zweitens im abrupten Abbrechen (nicht Abschließen) ebenjener Sukzession⁴⁸ auch eine Vergegenwärtigung der schon angedeuteten Transkategorialität.⁴⁹ Schon bei Margreiter finden sich Hinweise auf die Konflikthaftigkeit beider Kennzeichen von Mystik.

Die Konflikthaftigkeit zwischen dem oft mit Bildern wie Treppe oder Leiter (Instrumente der Fortbewegung) dargestellten Stufenweg und der Transkategorialität, die bildhaft oft als Blitz oder Sprung erscheint (Unvermitteltheit), kann man als die Wurzel solcher insbesondere am Grunde mystischer Begrifflichkeiten aufzufindender »Core Paradoxes« ansehen.

Aber auch schon bei der Darstellung des Stufenwegs selbst muss beispielsweise Margreiter richtig darauf hinweisen, dass das Fortschreiten auf demselben »nicht herstellbar« ist,⁵⁰ was ein weiteres Beispiel darstellt für ein notwendiges Zugeständnis der letztthinnigen Inkonsistenz der eben erst dargestellten eigenen Konzeption. Der Sachverhalt, dass die methodischen Vorbereitungen des mystischen Weges aus den oben genannten Gründen nicht mit »Methodologie« im wissenschaftlichen Sinne verwechselt werden dürfen, bezeichnet die Tatsache, dass alle diese mystischen Symbole als »Brückenköpfe und Vermittler zwischen der normalen und der mystischen Erfahrung in einem nicht eindeutigen Sinne«⁵¹ »missverständlich nach außen und sogar selbstmissverständlich«⁵² sein können.

Ich glaube im Vorangegangenen gezeigt zu haben, inwiefern *beiden* Kernkonzepten des Daoismus *Wu-wei* und *Ziran* jeweils eine nicht aufzulösende Spannung inhäriert, die durch verschiedene Polarisierungen beschreibbar ist, am eindrucklichsten wahrscheinlich in der Slingerlandschen Formulierung als »Effortless Action«, als Unterscheidung also (und zugleich paradoxe Verbindung) zweier widerstreitender Aspekte: Intentions- bzw. Ursachelosigkeit auf der einen Seite und der Tatsache, dass diese Enthaltung und ihr Ziel letztlich doch in irgendeiner Form intendiert respektive von einer Wirkung her definiert sind auf der anderen Seite.

Im Folgenden werde ich anhand weiterer Beispiele zeigen, dass Dichotomien, wie sie den beschriebenen Paradoxa zugrundeliegen – worauf Slingerland richtig vorausdeutete – sich nicht nur innerhalb der Kernbegrifflichkeit des Daoismus und auch nicht nur innerhalb der klassischen Chinesischen Philosophie nachweisen lassen.

47 WAGNER, *Reading* (wie Anm. 33), 525ff.

48 »The possibility of an external cause is simply removed«, Brian J. BRUYA, *The Rehabilitation of Spontaneity: A new Approach in Philosophy of Action*, in: *Philosophy East and West* 60,2 (2010) 207–250, 209.

49 Reinhard MARGREITER, *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin 1997, führt Transkategorialität ein als »Negation von Zahl, Vielheit, Gegenständlichkeit, Raum, Zeit und Kausalität«, ebd., 72, Hervorhebungen MMW. Der Verfasser tendiert dazu, Margreiters »Mystikmerkmale« »Negation von Bild und Weise« (100ff) und »Augenblicklich-

keit, Unverfügbarkeit, Passivität« (85ff), in engem Zusammenhang mit der Transkategorialität in Bezug auf Kausalität zu sehen, wodurch weitere Spannungen zwischen Wegcharakter und Transkategorialität in den Blick kommen und Ledoux' im Folgenden darzustellender Ansatz zusätzlich an Anschlussfähigkeit gewinnt.

50 Ebd., 89.

51 Ebd., 499. »[...] sie können zur unio hinführen, sie können aber auch den Weg dorthin versperren.«

52 Ebd.

53 Arthur LEDOUX, *On the complementary Core Paradoxes of Effort and Grace in Theravada Buddhism and Christianity*, in: Ninian SMART/ B. Srinivasa MURTHY (Ed.), *East-West Encounters in Philosophy and Religion*, Long Beach, CA 1996.

54 Ebd., 93.

55 Ebd., 95.

56 Ebd.

57 Ebd., 96.

58 Oder genauer bei SLINGERLAND: konzeptuelle Metaphern.

59 Romain GRAZIANI, *Optimal States and self-defeating Plans*, in: *Philosophy East and West* 59,4 (2009) 440–446, hier 440.

60 Ebd., 443.

5 Bemühung um Gnade und das Ereignis der rechten Bemühung: »Complementary Core Paradoxes« im Prozess der Selbstkultivierung

1996 hat Arthur Ledoux einen Aufsatz »On the Complementary Core Paradoxes of Effort and Grace in Theravada Buddhism and Christianity«⁵³ verfasst. Ledoux untersucht den scheinbaren Widerspruch zwischen Theravada-Buddhismus und Christentum in der Frage nach individueller Bemühung versus Gnade. Für Theravada Buddhisten ist die individuelle Anstrengung für die Rettung verantwortlich, während für Christen nur Gottes Gnade die Gläubigen erretten kann. So weit die Konflikthaftigkeit der beiden Positionen. Ledoux weist nun aber darauf hin, dass es bei genauerer Analyse des elaborierten Verständnisses, das jede Tradition von ihrer eigenen Doktrin entwickelt hat, weit mehr Ähnlichkeiten und Anknüpfungspunkte gebe: In jeder der beiden Traditionen weist er eine paradoxe Konstellation nach, die in den eigenen doktrinarischen Begrifflichkeiten der jeweiligen Tradition nicht auf zu lösen ist. Diese Konstellation nennt Ledoux das Core Paradox (von Bemühung und Gnade). Er interpretiert diese »Core Paradoxes« in letzter Konsequenz als ein allen gemeinsames Paradox, dem sich die Traditionen und Doktrinen von verschiedenen und komplementären Perspektiven aus nähern. Daher seien die unterschiedlichen doktrinarischen Herangehensweisen eher Schwerpunktverschiebungen als unlösbare Konflikte. Zusammenfassend bezeichnet er die Kollision der widerstreitenden Positionen als unterschiedliche Gewichtung beim Versuch der Beantwortung einer gemeinsamen Grundfrage. Daher sei gegenseitiges Verstehen unbedingt möglich.⁵⁴

Das von Ledoux analysierte Paradox von Selbsttätigkeit und Gnadenhaftigkeit weist die gleiche Struktur wie das von Slingerland beschriebene Paradox von notwendiger Bemühung und Unmittelbarkeit in Bezug auf das Ziel der jeweiligen Tradition auf. Ledoux stellt dar, wie die theravada-buddhistische Bemühung, über die zugrundeliegende Metaphysik (wer macht die Anstrengung, achtsam zu sein, wenn das substantielle Selbst verschwindet?)⁵⁵ umschlägt in ihren Gegenpol: »What began as self-exertion leads to self-transcendence. Effort has led to an experience of grace.«⁵⁶

Analoges demonstriert er in Bezug auf das Christentum: Vertrauen ist eine theologische Tugend und erfordert eine aktive Bemühung, die somit notwendig ist für das Erlebnis von Gnade.⁵⁷

Die Slingerlandsche Beobachtungen einer für ein Mindestmaß an Theoriekonsistenz unverzichtbaren Ergänzung der bevorzugten Position durch Theorieelemente⁵⁸ der vordergründig abgewehrten Gegenposition gilt also auch hier.

Die Anstrengung, den mystischen Stufenweg zu durchlaufen, einerseits und die radikale Unverfügbarkeit des mystischen Erlebnisses andererseits gehören zu den in der Forschung regelmäßig festgestellten Charakteristika von Mystik, zumeist jedoch unverbunden nebeneinander genannt und kaum in ihrer Konflikthaftigkeit thematisiert. Die Entsprechung zwischen Bemühung und Stufenweg bzw. Selbsttätigkeit und Stufenweg ist ebenso evident wie diejenige zwischen Unmittelbarkeit und Unverfügbarkeit bzw. Gnadenhaftigkeit und Unverfügbarkeit.

Ich möchte an dieser Stelle noch auf Romain Graziani hinweisen, der eine Interpretation chinesischer Selbstkultivierung als »self-defeating plans«⁵⁹ vorlegt. Auch Graziani stellt das Paradox einer Intentionalität dar, die auf willentlich nicht erreichbare Intentionslosigkeit gerichtet ist. Die intendierte Intentionslosigkeit nennt er aufgrund der ausschließlich indirekten Erfüllbarkeit in Anlehnung an Jon Elster einen »By-Product State«⁶⁰.

»By-product states« sind Zustände, die nicht willentlich erlangt werden können bzw. die eventuell sogar genau dann und deswegen unerreichbar sind, wenn und weil eine Intention vorliegt, sie erreichen zu wollen. Die Anstrengung, mittels derer man versucht, sie herbei zu rufen, resultiert in der Unmöglichkeit ihres Eintreffens.⁶¹

Graziani verdichtet den Zusammenhang und spricht vom Problem der Instrumentalisierung eines Zustandes von Nicht-Instrumentalisierung⁶² und weist darauf hin, dass, wenn diese Zustände den Kern Daoistischer Weisheit definieren, der Daoismus mit einer fundamentalen Kontradiktion belastet sei.⁶³ Damit weist er implizit auf ein Core Paradox hin, ein im Innersten der Daoistischen Metaphysik liegendes ungelöstes Problem gegenstrebigender Tendenzen. Bemerkenswert ist Grazianis Hinweis auf die Besonderheit der spirituellen Disziplin, im Gegensatz zu einer objektorientierten Strategie der Erlangung notwendiger Weise das Subjekt selbst zu verändern, da nur so die Paradoxie der willentlichen Unwillentlichkeit aufgehoben werden könne.⁶⁴ Auch Slingerland hebt hervor, dass wir uns selbst dabei in einer Spaltung erleben und macht dafür das grundlegende Metaphernschema »Selbstkontrolle ist Objektkontrolle«⁶⁵ verantwortlich. Die genannten Beobachtungen treffen sich mit der in der Mystik weit verbreiteten Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Ich bzw. Selbst.

Um den Positionen von Forman, Slingerland, Ledoux und Graziani eine, noch weitere Bereiche umfassende, Generalisierung zur Seite zu stellen, möchte ich noch auf die Forschungen von Arthur J. Deikman zu *Deautomatization and the Mystic Experience* hinweisen. Deikman beschreibt grundlegende Meditationsanweisungen und psychologische Techniken von Mystikern wie »Vergessen«, »Gedankenvernichtung«, »sich frei halten«, »Rückzug«, er grenzt die aktive Phase kontemplativer Konzentration von dem darauf folgenden und damit intendierten passiv-rezeptiven Zustand ab.⁶⁶ Die Erzeugung dieses passiv-rezeptiven Zustandes (die Ersetzung des üblichen instrumentellen Bewußtseins durch ein rein rezeptives Bewußtsein⁶⁷) geschehe im Rahmen kontemplativer Meditation durch eine Deautomatisierung der psychologischen Strukturen, welche perzeptuelle Stimuli organisieren, limitieren, auswählen und interpretieren.⁶⁸ Wenn Deikman diese Deautomatisierung als Zusammenbruch oder Beiseitelegung der alltagsüblichen automatischen Selektionsprozesse und somit als eine gewisse Form von Entindividuiierung beschreibt, stellt das eine Verschiebung der Wahrnehmungsweise dar, von der wiederum richtig gesagt werden kann, dass sie eine Funktion der Motivation des betreffenden Individuums ist. Auch hier liegt also die schon bekannte unaufgelöste Verbindung von Intention und

61 Ebd.

62 Ebd., 445. Zhuangzis grundsätzliche Einstellung zum Thema Instrumentalisierung schlägt sich in der Rede vom »Maschinenherz« in der Geschichte vom Gärtner und dem Ziehbrunnen nieder.

63 Ebd., 444.

64 Ebd., 449, 452.

65 SLINGERLAND, *Action* (wie Anm. 4), 28f.

66 Arthur J. DEIKMAN, *Deautomatization and the Mystic Experience*, in: <http://www.deikman.com/deautomat.html> abgerufen am 7.2.2013, o. S.

67 Arthur J. DEIKMAN, *The Spiritual Heart of Service*, in: <http://www.deikman.com/spirserv.html> abgerufen am 7.2.2013, o. S.

68 DEIKMAN, *Deautomatization* (wie Anm. 66), o. S.

69 Ebd.

70 Arthur J. DEIKMAN, *A Functional Approach to Mysticism* (reprinted from: *Journal of Consciousness Studies* 7, 11-12 [2000]), in: <http://www.deikman.com/functional.html> abgerufen am 7.2.2013, o. S.

71 Dem interessierten Leser sei hier zu das Gesamtwerk des Freiburger Philosophen Wolfgang STRUVE ans Herz gelegt, insbesondere: *Philosophie und Transzendenz*. Eine propädeutische Vorlesung, Freiburg 1969; und: *Homo Mysticus*. Zwei Vorträge: Welt und Wirklichkeit, West-östliche Mystik und das Problem absoluter Transzendenz, Wies 1983. Dem Gegensatz relativ/absoluter Transzendenz ließe sich allgemein das immer schon

problematische Verhältnis von kaphatischen/apophatischen Aspekten in der Mystik zur Seite stellen.

72 SLINGERLAND, *Action* (wie Anm. 4), 7. In diesem Zusammenhang vgl. auch SLINGERLANDS überaus aufschlussreiche Ausführungen über »other power« und »self power« im Reinen Land Buddhismus, ebd., 215.

73 Ein interessantes Beispiel bieten Kim-chong Chongs Erörterungen über Slingerlands Anwendung der konzeptuellen Metapherntheorie auf Zhuangzi, in denen er feststellt »In short, there is no essence to metaphor. We have to look at the contexts and arguments in which a particular metaphor is used to appreciate its application and significance.« Kim-chong CHONG, *Metaphorical use versus Metaphorical Essence: Exam-*

Rezeptivität vor, auch hier kann man von einem Core Paradox sprechen, konzentriert bspw. in der Formel »activities of renunciation«⁶⁹ als Verschieben der Intention von einem Agieren auf ein Zulassen.⁷⁰

Auch in der Kontroverse »graduelles/sukzessives« versus »plötzliches« Erreichen des mystischen Zieles, beispielsweise im Zen-Buddhismus (die wiederum als Folge einer differierenden Akzentsetzung auf – praktizierbare – »relative« entgegen einer – in einer reinen, unerreichbaren Absolutsphäre angesiedelten – »absoluten Transzendenz« interpretiert werden kann)⁷¹ findet sich unser Paradox. Slingerland weist ganz richtig auf die Kontroverse zwischen den Rinzi und Soto Schulen des Japanischen Zen hin.⁷² Im Vokabular der Mystiktheorie Reinhard Margreitsers: die Rede von sukzessiver Erleuchtung betont den Wegcharakter, die persönliche Anstrengung, die Vertreter der plötzlichen Erleuchtung dagegen legen den Schwerpunkt auf die Unverfügbarkeit und Ereignishaftigkeit (Transkategorialität) des alle Erwartungen durchkreuzenden Erlebnisses. Der sukzessiv zu erreichenden Erleuchtung lässt sich »relative Transzendenz« zuordnen als die einzige Form, in der Transzendenz thematisiert und auf das Erlebnis derselben hingewirkt werden könnte. Plötzliche Erleuchtung entspricht dagegen der Betonung der einzigen Form, in der Transzendenz im eigentlichen Sinne wirklich Transzendenz selbst wäre: als absolute Transzendenz. Im Bereich der Mystik nimmt diese Problematik naturgemäß eine zentrale Stellung ein.

Hier deutet sich auch das schwerwiegende hermeneutische Problem an, dass auch der wissenschaftliche Analytiker, sofern er sorgfältig die ganze Bandbreite der im Core Paradox zu Tage tretenden widerstrebenden Aspekte in seine Begriffsbildungen einarbeitet, mit großer Wahrscheinlichkeit selbst nicht an den dort angelegten Aporien vorbeikommt.⁷³ Umsichtige Wissenschaft muss der Möglichkeit gegenwärtig sein, dass, wie wir beispielsweise an den dargestellten Übersetzungsversuchen beobachten konnten, solche Paradoxa sich in die Fragestellungen weiter transportieren und wir uns als Forscher selbst nicht immer frei davon machen können.⁷⁴ Hier liegt ihre Problematik, aber auch das Potential ihrer unerschöpflichen Fruchtbarkeit. Als Hilfsmittel zu gegenstandsadäquater Analyse und Inbezugsetzung verschiedener – mehr oder weniger gelungener – Ansätze zur Behandlung solcher Core-Paradoxes käme dem Forscher die in dem berühmten Zhuangzi-Kapitel »Herbstfluten« gepriesene hermeneutische Tugend des »Kennens der eigenen Unerheblichkeit« zugute.

ples from Chinese Philosophy, in: Bo Mou (Ed.), *Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy*. Constructive Engagement, Leiden/Boston 2006, 246. Wenn wir Slingerlands Argumente als Unterstützung von Robert Formans Kritik an Stephen Katz et. al. werten (die Postulierung system-invariant zugrundeliegender Paradoxa enthält ja ein deutlich perennialistisches Element) sehen wir uns vor die paradoxe Situation gestellt, dass innerhalb dieser Theorie selbst nun doch auch wieder Kontextabhängigkeit eine Rolle spielt.

74 Wenn beispielsweise Korbini SCHMIDT, *Mystische Erfahrung. Einheit oder Vielfalt?*, Berlin 2006 schreibt: »Eine mystische Erfahrung schließlich, die nicht wie diejenige von Thomas »umwirft«, die keine Überraschungen bereit hält, dürfte kaum eine sein. Sie ist somit immer Begegnung mit dem ganz Anderen. Diese Begegnung sollte aber eben nicht durch Vorstellungen strukturiert werden, die dem Anderen, die Gott nicht gerecht werden: Entweder ist er trinitarisch oder er ist es nicht. Entweder ist er personal oder apersonal, entweder Weltschöpfer oder emanierendes Prinzip« so drückt sich darin wiederum ein – mit der Selbstpositionierung nicht im Einklang stehendes – Oszillieren aus, nämlich zwischen Betonung des Transzen-

denzerlebnisses (>Begegnung mit dem ganz Anderen<) und die Transzendenz aufhebender Reduktion desselben auf Doktrin (>Vorstellungen [...], die dem Anderen, die Gott nicht gerecht werden<), ebd., 149. Ähnlich inkonsistent ist die Argumentation Schmidts wenn er zugunsten Katz' konstruktivistischer These ein von Forman postuliertes Pure Consciousness Event bei Eckhart ausgerechnet mit dem Verweis auf Eckarts Ablehnung jeglicher Methodik, also einem eigentlich »internalistischen« Argument widerlegen will, ebd., 127.

Zusammenfassung

Der Beitrag stellt einen konzeptuellen Rahmen zur Identifizierung einer Gruppe von Paradoxa vor. Diese ergeben sich aus Konflikten zwischen als ideal angesehenen Eigenschaften einer spirituellen Person einerseits und dem dieser Zuständlichkeit widersprechenden Charakter des Wegs zur Erreichung dieses Ideals andererseits. Dies wird zunächst anhand der klassisch-chinesischen Begrifflichkeit von *Wu-wei* und *Ziran* dargestellt, dann auf weitere Fälle übertragen und als paradigmatisch für Paradoxa der Mystik aufgewiesen. Die Bedeutung der Anerkennung des notwendigen Scheiterns beim Versuch einer vollständigen Auflösung solcher Dialektik als Chance für gegenseitiges Verstehen und die Schaffung von Gemeinsamkeit wird heraus gestellt.

Abstract

The contribution provides a conceptual framework for the identification of a certain group of paradoxes. These paradoxes derive from conflicts between what is regarded as ideal qualities of the spiritual person on the one hand and the methodical character of the ways to reach this ideal on the other hand. This is demonstrated by an analysis of the ancient chinese Terms of *Wu-wei* and *Ziran* and is then transferred to other cases and shown as paradigmatic for mystical paradoxes. The acceptance of inevitable failure of attempts to completely dissolve such paradoxes is suggested as an opportunity for mutual understanding and the perception of a common ground.

Sumario

El artículo presenta un marco conceptual para identificar a un grupo de paradojas. Estas resultan de conflictos entre las propiedades vistas como ideal de una persona espiritual y el respectivo carácter del camino para alcanzar dicho ideal. El artículo lo muestra primero con el concepto clásico-chino de *Wu-wei* y *Ziran*, lo aplica después a otros casos y lo resalta como paradigmático para las paradojas de la mística. Se presenta el significado del reconocimiento del necesario fracaso en el intento de una radical disolución de dicha dialéctica como ocasión para la comprensión mútua y la creación de un fundamento común.

Dialogue impossible? – Beobachtungen zu Formen christlich-islamischer Interaktion im heutigen Pakistan

von Henning Wrogemann

Mit der religiösen und kulturellen Pluralisierung westlicher Gesellschaften stellt sich immer wieder neu die Frage nach dem »Kitt«, der solche Gesellschaften zusammenhält. Dabei erscheint vielen Theoretikern der Dialog im Allgemeinen, der interreligiöse und interkulturelle Dialog im Besonderen als eine Art Königsweg, um kulturell-religiöse Grenzen zu überschreiten, Räume für Erfahrungen zu öffnen, Konflikte zu benennen und nach Möglichkeit zu überwinden. Dieser Intention ist grundsätzlich zuzustimmen. Im Folgenden soll jedoch am Beispiel christlich-islamischer Beziehungen der Frage nachgegangen werden, welchen Begrenzungen Dialoge in anderen gesellschaftlichen Kontexten unterliegen und was aus solchen Konstellationen zu lernen ist. Die These lautet, dass es durchaus heilsam sein kann, das eigene Verständnis von Dialog einmal zurückzustellen, um anhand von Beispielen aus anderen Gesellschaften auf Dimensionen interreligiöser Beziehungen aufmerksam zu werden, die auch für die eigenen Kontexte relevant sein können. Dies sei anhand von Beobachtungen zu christlich-islamischen Beziehungen in Pakistan eingehender erläutert.¹ Zunächst werden die gesellschaftlich-politischen Rahmenbedingungen Pakistans mit besonderer Berücksichtigung religiöser Minderheiten zu skizzieren sein.² Danach werden einige Strategien von Christen/innen aufgezeigt, um in interreligiösen Beziehungen zu »bestehen«. Schließlich ist nach möglichen Konsequenzen für westliche Kontexte zu fragen.

1 Religiöse Minderheiten in Pakistan – gesellschaftlich-politische Rahmenbedingungen

Die Mehrheit der Einwohner Pakistans besteht aus Muslimen. Sie stellen etwa 95 % der Bevölkerung. Das numerische Verhältnis von Schiiten zu Sunniten unter den Muslimen im Lande liegt bei etwa 30 zu 70 Prozent. Charakteristisch für muslimische Präsenz in Pakistan ist, dass hier Sufi-Traditionen und der mit ihnen verbundene Grabeskult der Sufi-Heiligen

1 Gedankt sei an dieser Stelle der *Thyssen-Stiftung* für die finanzielle Unterstützung eines Studienaufenthalts in Pakistan im Frühjahr 2012, herzlich gedankt sei auch meinem Promovenden, Herrn Detlef Hiller.

2 Vgl. Ahmad SALIM, Non-Muslims in an Islamic State. A Case Study of Pakistan, in: *al-Mushir* 51 (2009) 43–69; Mehboob SADA, Managing Christian-Muslim Relations in Pakistani Setting, in: *al-Mushir* 51 (2009) 1–20; Aslam KHAKI,

Islamization of Laws in Pakistan and its Effects on Minorities, in: *al-Mushir* 51 (2009) 21–42. Vgl. auch: Kajsa AHLSTRAND / Gran GUNNER (Hg.), *Non-Muslims in Muslim Majority Societies. With Focus on the Middle East and Pakistan*, Eugene (Oregon) 2009; Peter JACOB, Ausgeträumt? Die Frage der Religionsfreiheit in Pakistan, in: *Forum Weltkirche* 129 (2010) 13–18.

eine herausragende Rolle spielen.³ Es gibt Tausende von Sufi-Schreinen, die über das ganze Land verteilt sind. Neben der muslimischen Mehrheit gibt es eine Minderheit von ca. 1,5 % Hindus, die besonders in der südöstlich gelegenen Provinz Sindh konzentriert sind. Weitere Minderheiten sind die Ahmadiyya-Bewegung oder die Bahai. Das Christentum stellt in Pakistan mit etwa 2,3 % der Bevölkerung die größte Minderheit dar. Bei für das Jahr 2010 geschätzten 180 Millionen Einwohnern des Landes wären das rechnerisch 4,5 Millionen Christen/innen, genaue statistische Daten jedoch gibt es zurzeit nicht.⁴ Die größten Kirchen sind die *Church of Pakistan*⁵ sowie die *Römisch-katholische Kirche* mit jeweils über 1 Million Anhängern/innen, gefolgt von weitaus kleineren Kirchen wie der *Presbyterianischen Kirche*, der *Heilsarmee* oder den *Full Gospel Assemblies*. Generell ist für Pakistan ein starkes Stadt-Land Gefälle charakteristisch. Größere Städte sind Karachi mit ca. 13 Millionen Einwohnern, gefolgt von Lahore mit ca. 6 Millionen sowie Faisalabad (2 Mio.), Gujranwala (1,7 Mio.), Peschawar (1,7 Mio.), Multan (1,3 Mio.), Hyderabad (1,1 Mio.) und Rawalpindi (1 Mio.).⁶ Die wirtschaftlichen Probleme des Landes sind evident. Die ökonomische Situation hat sich nach dem 11. September 2001 deutlich verschlechtert. Zudem weist Pakistan nach wie vor ein hohes Bevölkerungswachstum von etwa 2,1 % auf, wodurch soziale, ökonomische sowie ökologische Probleme weiter verschärft werden.⁷

Die sozialen und ökonomischen Bedingungen haben Auswirkungen auch für den Bereich der interreligiösen Beziehungen. Einschneidend waren indes die rechtlichen Veränderungen, die seit Übernahme der Macht durch General *Zia ul-Haq* im Jahr 1977 vorgenommen wurden.⁸ Es kam zu einer stetigen Islamisierung des Staates.⁹ So wurde mit Artikel 203 D ein Scharia-Gerichtshof eingesetzt, der als dem Parlament vorgeordnet jegliche Gesetzesinitiative auf ihre Kompatibilität mit dem islamischen Schariatsrecht zu prüfen hat.¹⁰ Die einzelnen Phasen dieses Prozesses sind hier nicht im Detail nachzuzeichnen. Bedeutsam sind vor allem die gesetzlichen Bestimmungen, die unter dem Paragraphen 295 des Strafgesetzbuches gefasst wurden, es handelt sich um das so genannte Blasphemiegesetz.¹¹ Obwohl sich in der Konstitution des Staates Pakistan in den Artikeln 1-3 und 33 Bestimmungen finden, die jede Form von Diskriminierung untersagen, wurden gesetzliche Bestimmungen erlassen, die solche Diskriminierungen ermöglichen.¹² Nach Paragraph 295 B und C ist die Beleidigung des Propheten mit Gefängnis bis hin zur Todesstrafe zu ahnden, auf die Beleidigung des Koran steht Gefängnis bis hin zu lebenslanger Haft.¹³ Dabei bleibt weitgehend offen, was

3 Als Übersicht vgl. Magnus MARSDEN (Hg.), *Islam and Society in Pakistan*. Anthropological Perspectives, Oxford/Karachi 2010.

4 Zur Einführung: Linda S. WALBRIDGE, *The Christians of Pakistan*. The Passion of Bishop John Joseph, London/New York 2003.

5 Es handelt sich bei dieser Kirche um einen Zusammenschluss von Anglikanern, Presbyterianern, Methodisten und Lutheranern.

6 Pakistan Länderheft (44), EMW, Hamburg 2002, 256f.

7 Jennifer Jag JIVAN/Peter JACOB, *Life on the Margins*. A study on the minority women in Pakistan, Lahore 2012, 10.

8 Muhammad Aslam KHAKI, *Islamization of Laws in Pakistan and its Effects on Minorities*, 2009, 23.

9 David PINAULT, *Notes from the Fortune-telling Parrot*. Islam and the Struggle for Religious Pluralism in Pakistan, London/Oakville 2008.

10 KHAKI, *Islamization* (wie Anm. 8), 23. Zum Ganzen vgl. 24ff.

11 Vgl. NATIONAL COMMISSION FOR JUSTICE AND PEACE, *Human Rights Monitor 2011*. A report on the Religious Minorities in Pakistan, Lahore.

12 NATIONAL COMMISSION, *Human Rights Monitor 2011* (wie Anm. 11), 7-8.

13 In § 295 C heißt es: »whoever by words, either spoken or written or by visible representation, or by any imputation, innuendo, or insinuation, directly or indirectly, defiles the sacred name of the Holy Prophet Mohammed (PBUH) shall be punished with death, or imprisonment.« Zit. nach:

JIVAN/JACOB, *Life* (wie Anm. 7), 57. Bis zu drei Jahre Haft werden in § 298 A demjenigen angedroht, der neben dem Propheten eine seiner Frauen, einen der ersten Kalifen oder einen der Gefährten des Propheten beleidigt. (ebd.)

14 NATIONAL COMMISSION, *Human Rights Monitor 2011* (wie Anm. 11), 57-85, bes. 84f.

15 Bei den in diesem Abschnitt aufgeführten Namen handelt es sich um Pseudonyme.

16 Zu den verschiedenen Theorien, welche in muslimischen Traditionen diesbezüglich vertreten werden, vgl. Martin BAUSCHKE, *Jesus – Stein des Anstoßes*. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln/Weimar/Wien 2000, darin: »Die Christologie des Korans«, 97-196.

unter Beleidigung zu verstehen ist, auch reicht oft die bloße Anklage ohne Beibringung von Beweisen aus, um eine Inhaftierung zu erreichen. Ist eine Anklage erst einmal erfolgt, so kommt es nicht selten vor, dass ein aufgeheizter Mob oder Einzeltäter Lynchjustiz üben. Selbst nach einer erfolgreichen Abwehr einer solchen Anklage müssen Menschen, die angeklagt worden waren, nicht selten entweder weiter um ihr Leben fürchten oder sie sind gezwungen, ihre bisherige Lebensumgebung zu verlassen. Unter diesen gesetzlichen und gesellschaftlichen Umständen kam es in den Jahren 1986–2011 zu insgesamt 37 offiziell festgestellten Lynchmorden. Unter den Opfern waren hauptsächlich Christen (18 Personen), an zweiter Stelle Muslime (16 Personen), sowie zwei Ahmadis und 1 Hindu. Die Dunkelziffer von Morden dürfte indes höher liegen. Insgesamt jedoch kam es in diesem Zeitraum zu 1081 Anklagen, von denen sich 468 gegen Muslime, 454 gegen Ahmadis und 138 gegen Christen und 21 gegen Hindus richteten. Allerdings zeigen diese Zahlen deutlich, dass Christen und Hindus mit einem Gesamtanteil von etwa 4 % der Bevölkerung gegenüber 95 % Muslimen proportional eine weitaus höhere Anklagequote aufweisen, als die Mehrheitsbevölkerung.¹⁴

Die gesetzlichen Bestimmungen einerseits sowie die gesellschaftliche Atmosphäre andererseits haben die Beziehungen zwischen Angehörigen der verschiedenen Religionsformationen tiefgehend beeinflusst. Dies wird in vielen Voten von Christen/innen an verschiedenen Orten und aus unterschiedlichen sozialen Schichten deutlich. Die Angst, durch unliebsame Äußerungen von Menschen der Blasphemie bezichtigt zu werden, ist weit verbreitet. Für die Situation in Pakistan ist dabei zu beachten, dass sich der Blasphemieparagraph ausschließlich auf den Propheten Muhammad und den Koran bezieht, nicht jedoch auf religiöse Autoritäten anderer Religionsformationen wie etwa das Christentum oder die Hindu-Religionen. Zwar gibt es auch in einigen europäischen Staaten nach wie vor Paragraphen zum Thema Blasphemie, diese aber beziehen sich auf *alle* religiösen Traditionen gleichermaßen und werden an Kriterien ausgerichtet, was genau unter Blasphemie zu verstehen ist. Die Bestimmungen schließen Beweislast, Schwere der Beleidigung und ein rechtliches *Procedere* ein, abgesehen davon, dass das Strafmaß im Vergleich als äußerst gering zu bezeichnen ist. Wie also verhalten sich pakistanische Christen/innen im Kontext eines solchen Szenarios? Dazu im Folgenden einige Beispiele.

2 Das fremde Territorium nicht betreten – Wenn jedes Wort zählt

In vielen Gesprächen mit pakistanischen Christen und Christinnen wurde deutlich, dass diese seit längerer Zeit sehr genau darauf achten, möglichst keine Aussagen über muslimische Traditionen zu machen, weder über den Propheten noch auch über den Koran. Dass unter diesen Umständen ein eigenes Glaubenszeugnis erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht wird, mag unmittelbar einleuchten. Wir sprechen mit Rebecca.¹⁵ Auf die Frage, wie sie mit nichtchristlichen Kollegen/innen umgehe, antwortet sie, dass Fragen der Religion im Alltag tunlichst vermieden werden. Dennoch komme es mitunter vor, dass sie von dem einen oder der anderen Kollegen/in zum Beispiel gefragt werde, weshalb die Christen an der Behauptung, Jesus sei gekreuzigt worden, festhalten, denn Isa (Jesus) sei nach den Aussagen des Koran doch gar nicht am Kreuz gestorben.¹⁶ Welche Botschaft sei also falsch, die der Bibel oder die des Koran? Weiter werde nicht selten festgestellt, so Rebecca: Ohne die im Koran ermöglichte Rechtleitung werde man als Christ/Christin aller Wahrscheinlichkeit nach in der Hölle enden, warum also nicht Muslim/Muslima werden? Rebecca meint, sie sei sich in dieser Situation der Gefahr durchaus bewusst gewesen und habe auf die Fragen

nicht geantwortet. Vielmehr habe sie sich auf ihr eigenes Glaubensleben bezogen und zurückgegeben, dass sie Jesus nun einmal als ihren Herrn und Heiland liebe und darum, wenn es denn so sein sollte, lieber in die Hölle kommen wolle, als von ihm getrennt zu sein.

Dieses Bekenntnis ist meines Erachtens vielsagend, denn es verdeutlicht, wie in einem solchen Gespräch ein Dialog, verstanden als Austausch von rationalen Argumenten, vermieden wird. Der Grund: Jedes rationale Argument setzt einen Vergleich voraus, der wiederum als Angriff auf die Autorität des Propheten oder des Koran von einem Muslim/einer Muslima *gedeutet* werden könnte. Ohne den Bezug auf die andere Religionsformation, das heißt hier, ohne einen Vergleich, entfällt jedoch jeder mögliche Grund zur Anklage. Rebecca hat sich mit diesem Statement daher auf das Terrain ihrer eigenen Religionstradition, genauer: ihres eigenen religiösen Erlebens zurückgezogen. Damit hat sie *das Gespräch nicht abgebrochen, gleichzeitig aber einen Dialog*, verstanden als Austausch rationaler Argumente auf der Grundlage eines Vergleiches der Traditionen, *vermieden*.

Ein anderes Beispiel gibt Asif. Auch er weiß um die Gefahren, die sich ergeben, wenn Menschen anderen Glaubens zu einem Gespräch ermuntern, in dem Christen/innen dazu aufgefordert werden, Aussagen über eine andere Religionsformation zu machen. Bevor in der Schilderung fortgefahren wird, ist jedoch eine Zwischenbemerkung unerlässlich: Es sei an dieser Stelle nochmals ausdrücklich hervorgehoben, dass Blasphemieanklagen – wie erwähnt – auch und gerade Muslime und Ahmadis treffen. Dies bedeutet, dass solche Anklagen nicht selten durch niedere Instinkte wie Neid, Missgunst oder Ärger motiviert sind oder aber allgemein zum Ziel haben, gegenüber dem Angeklagten einen Gewinn zu erzielen. Oft dient das religiöse Thema damit ganz anderen, nämlich nichtreligiösen Zielen, etwa der Erpressung eines guten Geschäfts. Es geht hier demnach zunächst um das grundsätzliche Problem einer Gesetzgebung, die so unspezifisch und einseitig ist, dass sie Rechtsfälle und Rechtsunsicherheit in hohem Maße fördert und geradezu verursacht. Das Problem wird auch von nicht wenigen muslimischen Aktivisten/innen gesehen.

Hier allerdings konzentrieren wir uns auf die Bedeutung solcher Restriktionen für die Thematik von Gespräch, Dialog und Glaubenszeugnis. Kommen wir damit zurück zu Asif: Dieser meint, dass er nicht selten mit der Behauptung konfrontiert werde, der Koran beinhalte die Wahrheit, das Evangelium jedoch sei ebenso wie auch die Thora verfälscht. Auch diese theologische Feststellung lädt nicht dazu ein, einen Wettstreit der Argumente aufzunehmen, da ja die Bestreitung der koranischen Aussage, das Evangelium sei verfälscht, bedeuten würde, die Autorität eben dieser koranischen Aussage in Zweifel zu ziehen. Damit jedoch ist der Weg einer argumentativen Replik verbaut, denn die Autorität des Koran anzuzweifeln, kann als Respektlosigkeit und damit als Schmähung des Koran *gedeutet* werden.

Asif jedoch kontert das Argument, indem er einerseits den Gesprächsfaden aufrechterhält, andererseits jedoch eine Verteidigung auslöst. Vielmehr versucht er eine Brücke zu bauen, indem er zurückfragt, ob denn sein Gesprächsgegenüber seinerseits das Neue Testament schon einmal gelesen habe. Denn wenn man die Aussage des Korans ernst nehme, dann könne man doch am Text des Neuen Testaments selbst prüfen, welche Passagen möglicher-

17 Vgl. Sure 4,171: »O ihr Leute des Buches, übertreibt nicht in eurer Religion und sagt über Gott nur die Wahrheit. [... Der Messias] Jesus, der Sohn Marias, ist doch nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er zu Maria hinüberbrachte, und ein Geist von Ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten. Und sagt nicht: Drei. Hört auf, das ist besser für euch.

Gott ist doch ein einziger Gott. Gepriesen sei Er und erhaben darüber, dass Er ein Kind (arab. *walad*) habe.«
18 Zu koranischen Aussagen über Isa (Jesus): Georges C. ANAWATI, Art. Isa, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 4, New Edition, ed. by E. VAN DONZEL et al., Leiden/London 1978, 81–86; BAUSCHKE, *Jesus* (wie Anm. 16); Claus SCHEDL, *Muhammad und Jesus*.

Die christologisch relevanten Texte des Koran, Wien 1978; Olaf SCHUMANN, *Der Christus der Muslime*. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur, Wien/Köln 1988.

weise entstellt seien. Diese Replik besticht durch ihre Einfachheit, da Asif *die Autorität der koranischen Aussagen als Aufforderung an sein Gegenüber zurückgibt*, sich den Schriften des Neuen Testaments selbst zuzuwenden. *Damit gibt er jede begründende Aussage eines theologischen Dialogs quasi aus der Hand und reicht einen möglichen Dialog an die neutestamentlichen Schriften weiter. Nicht er, Asif, argumentiert, sondern er hofft, dass die Geschichten und Texte des Neuen Testament einen inneren Dialog im Gegenüber anstoßen werden:* Was auch immer sich als »Dialog« einstellen kann, das wird sich – so die Zuversicht von Asif – einstellen, wenn sein Gegenüber sich dem Neuen Testament zuwenden wird, und zwar *als innerer Dialog*. Damit vermeidet es auch Asif, das Territorium der anderen Religionsformation zu betreten. Er *spiegelt nur dessen Geltungsanspruch* und weist auf die Möglichkeit hin, diesen Anspruch auf Grundlage des Vergleichs zu prüfen. *Es ist hier demnach ein Muslim/eine Muslima, die von sich aus den Vergleich anstreben* und das bedeutet, die neutestamentlichen Schriften lesen müsste. Die Aussage bzw. Aufforderung von Asif jedoch kann nicht – und das ist entscheidend – als Versuch von »Mission« diffamiert werden, *da er ja ganz in der Logik der koranischen Aussagen verbleibt*, denn die koranischen Aussagen zu den Schriften der Juden und Christen sind durchaus offen, da ja nicht behauptet wird, in den Schriften der Juden und der Christen sei *alles* entstellt, sondern es wird lediglich behauptet, es sei *einiges* verändert, sei es, dass entweder etwas an Aussagen und Texten hinzugekommen sei, anderes weggenommen worden sei oder aber bestehende Texte und Geschichten verändert worden seien. Nicht alle, sondern einige.

Auch hier also gilt: Asif hält das Gespräch aufrecht, steigt aber in einen argumentativen Dialog auf Vergleichsbasis nicht ein. Der Muslim/die Muslima wird vielmehr *durch seine/ihre eigene Heilige Schrift dazu aufgefordert*, die neutestamentlichen Schriften zu prüfen – Ergebnis ungewiss. *Das Vergleichen bleibt quasi extern, Asif hat daran keinen Anteil, was ihn vor jeder möglichen Anklage schützt.*

Eine dritte Möglichkeit des Umgangs mit dem Problem des Blasphemiegesetzes findet sich bei Asher. Er berichtet von einer Bekannten, die an ihrem Arbeitsplatz in einem an sich unverfänglichen Gespräch gefragt wurde, ob sie das islamische Zeugnis, die Shahada, auswendig auf Arabisch sprechen könne. Ahnungslos habe diese die Worte gesprochen, worauf der Gegenüber festgestellt habe, nun sei sie eine Muslima geworden und müsse sich entsprechend verhalten. Vom Gegenüber war dabei ganz offensichtlich mit Absicht außer Acht gelassen worden, dass nach traditionellem Verständnis der Übertritt zum Islam erstens *bewusst und aus freien Stücken* vor sich gehen müsste, zweitens die *dreimalige Wiederholung* der Shahada erfordert und dieses drittens *mindestens vor zwei Zeugen* zu geschehen habe. Solcher Übergriffe eingedenk, berichtet Asher von einem Gespräch, in dem er gefragt wurde, weshalb denn Christen an drei Götter glauben würden. Darauf habe er zurückgegeben, Christen würden nicht an drei Götter glauben, sondern an einen Gott in dreifacher Weise, und dies sei auch im Koran belegt in Sure 4,171, wo es heiße: Jesus sei der »Gesandte Gottes«, er sei »ein Wort« von ihm und »Geist« von ihm.¹⁷ Diese Bemerkung habe bei dem Gegenüber große Verblüffung hervorgerufen. Asher gibt demnach im Gespräch zu verstehen, so kann man paraphrasieren, der Koran selbst enthalte eine triadische Aussage zu Jesus, eben als Gesandter, Wort und Geist. Diese Aussage ist religionswissenschaftlich betrachtet rein assoziativ und spekulativ, sie hat mit dem, was man eine »Christologie« des Koran nennen könnte, nichts zu tun.¹⁸

Halten wir einen Moment inne. Aus religionswissenschaftlicher Sicht liegt hier natürlich ein Missverständnis vor, von dem unwahrscheinlich ist, dass es Asher aufgefallen ist, denn nach der Semantik koranischer Texte ist mit »Wort« eher »Befehl« gemeint (arab. *amr*), was eine Willenskundgebung bedeutet. Es ist jedoch nicht die Semantik des neutestamentlich griechischen Wortes im Blick (grch. *logos*), welches etwa im Johannesprolog (Joh 1,1-14)

das Wort auf die Seite der göttlichen Wirklichkeit stellt. Auch das Wort »Geist« hat in der koranischen Semantik einen anderen Stellenwert als in vielen neutestamentlichen Schriften, denn unter »Geist« ist im koranischen Sinne entweder eine stärkende Wirkung Gottes zu verstehen, bei der jedoch nicht an die Präsenz göttlicher Wirklichkeit in der Schöpfung zu denken ist, oder aber es wird mit »Geist« ein Engel (der Engel Gabriel) bezeichnet, der Herabsendungen Gottes an den Propheten Muhammad vermittelt. Diese Zusammenhänge mögen weder dem Christen Asher noch seinem muslimischen Gegenüber geläufig sein, jedoch entfaltet die Bezugnahme auf solche Begriffe eine Eigendynamik, die man als *produktives Missverständnis* deuten mag.¹⁹ Das Assoziative wirkt hier wie eine Brücke.

Wiederum handelt es sich nicht um einen Dialog, verstanden als einen durchaus kontroversen Austausch von Argumenten, sondern es handelt sich um ein Gespräch, in dem es der christliche Beteiligte vermeidet, Aussagen *über* die andere Tradition zu machen. Was hier geschieht, ist etwas ganz anderes: Asher verweist auf eine Koranstelle, deren Wahrheitsgehalt er seinerseits bestätigt, indem er meint, die Stelle könne als Anerkennung einer christlichen Lehrtradition verstanden werden. In diesem Falle wird demnach nicht der Rekurs auf die eigene Erfahrung gesucht (introspektiver Verweis, Rebecca), auch nicht eine koranische Aussage als Verweis zur Prüfung christlicher Schriften verstanden (exzentrischer Verweis, Asif), sondern eine koranische Aussage quasi als Spiegelung eigener Lehrtraditionen gewürdigt (reflexiver Verweis, Asher).²⁰ Asher weiß über den weiteren Verlauf des Gesprächs noch keine Auskunft zu geben. Dieser steht noch aus. Immerhin hat ihn der Hinweis aus einer potentiell gefährlichen Situation herausgeführt.

Man mag aus westlicher Sicht solche Gesprächsmanöver als naiv belächeln oder aber als hermeneutisch völlig unzureichend kritisieren. Im Rahmen akademischer Diskussionen in westlichen Gesellschaften sind solche Reaktionen verständlich. Für Millionen von Menschen in Pakistan jedoch stellen diese Rahmenbedingungen – allerdings nicht nur in Pakistan, sondern vergleichbar auch in manchen anderen mehrheitlich muslimischen Staaten – eine bedrohliche Realität dar. Dies wirft die weitergehende Frage auf: Kann es sein, dass der »interreligiöse Dialog« tatsächlich nicht in jedem Falle den Königsweg interreligiöser Verständigung darstellt? Alle pakistanischen Christen/innen, mit denen ich gesprochen habe, lehnten einen interreligiösen Dialog ab. Ein solcher Dialog, ein Beharren auf Unterschieden, bringe nur Unfrieden mit sich. Überhaupt führe der Versuch rationaler Überzeugungsarbeit nicht weiter. Weitaus dringlicher dagegen sei das Bemühen um *social harmony*.

3 Das heilsame Miteinander suchen – social harmony statt interreligious dialogue

Was ist unter dem Begriff *social harmony* zu verstehen? Grundsätzlich geht es um die Bildung und das Aufrechterhalten von guten Beziehungen, was auch als ein »Dialog der Herzen« bezeichnet werden kann.²¹ Unter *social harmony* oder auch *interfaith harmony* werden Aktivitäten gefasst, die entweder dem Eintreten für ein gemeinsames soziales Engagement dienen oder aber allgemein der Aufrechterhaltung guter nachbarschaftlicher Beziehungen. Darunter fallen gemeinsame Projekte im Bereich der Arbeit von Nicht-regierungsorganisationen (NGO's), Initiativen der Nachbarschaftshilfe, gemeinsames Engagement in der Katastrophenhilfe und regelmäßige Kontakte führender Persönlichkeiten verschiedener gesellschaftlicher Gruppen. Gemeinsame Themenfelder sind etwa Menschenrechtsfragen, Programme zum Thema *Women Empowerment*, Initiativen zu Fragen des Umweltschutzes oder Bildungsinitiativen.²² Für alle diese Bereiche gilt, dass in

der Konzentration auf konkrete Problemstellungen und deren praktische Inangriffnahme jeder Rückgriff auf religiöse Traditionen und Begründungszusammenhänge ausgeblendet wird. Das Verbindende der Praxis wird dem Trennenden in der Lehre entgegen gestellt.

Innerhalb dieser Bewegung für *social harmony* sind auch Initiativen zur Förderung eines Bewusstseins für die Bedeutung der Menschenrechte im Sinne der *Menschenrechtskonvention der Vereinten Nationen* von 1948 zu verorten. Im Blick auf dieses Anliegen arbeiten Aktivist:innen verschiedener Weltanschauungen zusammen. Auch hier treten Fragen der religiösen Lehre als Begründungsmuster eher zurück. Fragen der religiös begründeten Rechtspraxis dagegen werden offensiv und kritisch angegangen, allerdings unter erheblichen Gefahren für Leib und Leben derer, die sich für die Menschenrechte einsetzen.

Halten wir einen Moment inne und fragen, welche Arten von Beziehungsmustern wir bisher skizziert haben. Folgende Ansätze sind erkennbar: (1) In interreligiösen Begegnungen wird seitens von Mitgliedern der christlichen Minderheit jede Stellungnahme zu muslimischen Traditionen (Koran, Hadith-Literatur) und Autoritäten (Prophet, Prophetenfrauen, Gefährten des Propheten) vermieden. Ein argumentativ-vergleichender Dialog findet nicht statt, Gespräche dagegen sehr wohl. (2) Ansätze zur Förderung von *social harmony* sind darum bemüht, Fragen religiöser Lehre bewusst auszuklammern. Es geht um das gemeinsame Engagement und das Kontakt-halten miteinander, was eine Gesprächskultur erfordert, den Austausch rationaler Argumente jedoch auf den Bereich konkreter Problemlösungen beschränkt. (3) Im Blick auf Fragen der Menschenrechte²³ jedoch ist der Bezug auf religiöse Begründungsmuster im Sinne einer Kritik bestehender Rechtspraxis nicht zu vermeiden. Dabei geht es zwar nicht um die direkte Kritik an religiösen Begründungszusammenhängen und den mit ihnen verbundenen Autoritäten, es geht jedoch um eine Praxis, die von manchen Konservativen oder aber Islamisten als genuiner Bestandteil islamischer Identität gedeutet und entsprechend verteidigt wird, mit teilweise radikalen Konsequenzen, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

4 Menschenrechtsdiskurse – interreligiöser Dialog in kritischer Absicht

Dass die »Rechts«-praxis in Pakistan vielfach nicht nur dem geltenden pakistanischen Recht nicht entspricht, sondern darüber hinaus Teile des pakistanischen Rechts in eklatantem Widerspruch zu den Menschenrechten von 1948 stehen, wird von verschiedenen Seiten, darunter gerade auch von moderaten Muslimen, immer wieder betont. Die öffentlich aus-

19 Sure 5,17: »Ungläubig sind gewiss diejenigen, die sagen: ›Gott ist [...] der Messias], der Sohn Marias.« Sprich: Wer vermag denn gegen Gott überhaupt etwas auszurichten, wenn Er [...] den Messias], den Sohn Marias, und seine Mutter und diejenigen, die auf der Erde sind, allesamt verderben lassen will? Gott gehört die Königsherrschaft der Himmel und der Erde und dessen, was dazwischen ist. Er erschafft, was Er will. Und Gott hat Macht zu allen Dingen.« Vgl. Sure 5,72: »Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ›Gott ist [...] der Messias], der Sohn Marias], wo doch Christus gesagt hat: ›O ihr Kinder Israels,

dienet Gott, meinem Herrn und eurem Herrn.« Wer Gott (andere) beigelegt, dem verwehrt Gott das Paradies. Seine Heimstätte ist das Feuer. Und die, die Unrecht tun, werde keine Helfer haben. 73 Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ›Gott ist der Dritte von dreien [...]‹. 20 Zu grundsätzlichen Fragen christlich-islamischer Dialogverständnisse vgl. Henning WROGEMANN, Da' wa und die Vielschichtigkeit des Dialogbegriffs, in: DERS., *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog*. Eine Studie zur Begründung

und Praxis des Aufrufs zum Islam im internationalen sunnitischen Diskurs, Frankfurt a. M. 2006, 399–418.

21 Christine AMJAD-ALI, The Apostle Paul and other Faiths, in: *al-Mushir* 52 (2010) 105–117, 105.

22 Vgl. als Beispiel: JUSTICE AND PEACE COMMISSION, *Newsletter* 2011, Serial No. 14, Multan.

23 Zu Menschenrechtsdiskursen in Pakistan: Christian STAHMANN, *Islamische Menschenrechtskonzepte*. Islamische Menschenrechtskonzepte und das Problem sogenannter »islamischer« Menschenrechtsverletzungen in Pakistan seit 1977, Würzburg 2005.

gesprochene Forderung jedoch, etwa das Blasphemiegesetz abzuschaffen, ist ein sehr gefährlicher Akt. Insbesondere zwei Fälle haben die pakistanische Öffentlichkeit erschüttert. Am 4. Januar 2011 wurde der Politiker *Salman Taseer* von einem seiner Leibwächter erschossen. Taseer hatte nach einer längeren politischen Laufbahn seit dem Jahr 2008 den Posten als Gouverneur des pakistanischen Bundesstaates Punjab inne. Nachdem er sich Ende des Jahres 2010 in einem Fernsehinterview für eine Reform des Blasphemiegesetzes ebenso wie für die Freilassung der zu Unrecht inhaftierten Christin *Asia Bibi* ausgesprochen hatte, wurde er bedroht. Der Mörder mit Namen *Malik Mumtaz Hussain Qadris* gab nach seiner Inhaftierung an, durch die Tötung *Taseers* den Islam verteidigt zu haben. Führende Mitglieder der *Jamaat Ahl-e Sunnat* verteidigten *Hussein Qadris* kurze Zeit darauf als einen »Held des Islam« und forderten bei Demonstrationen der Bewegung, dass die Regierung ihn sofort aus der Haft entlassen solle.

Wenige Monate später kam es zu einer zweiten Gewalttat. So wurde am 2. März 2011 der römisch-katholische Christ *Shabaz Bhatti* in seinem Dienstfahrzeug mit einer Salve aus einer Maschinenpistole niedergestreckt. *Bhatti* war seit 2008 Mitglied des Parlaments und wurde noch im selben Jahr unter der Regierung *Musharraf* als erster Minister des auf nationaler Ebene neu eingerichteten Ministeriums für Minoritätenangelegenheiten berufen. In diesem Amt setzte er sich für *interfaith harmony* ein, startete Initiativen zur Bestrafung von Hasspredigern und gegen die Verbreitung entsprechender Literatur, er forderte neue Quoten von Parlamentssitzen für die Vertretung von religiösen Minderheiten und trat für eine Reform des Blasphemiegesetzes ein. Sehr bald kam es zu Morddrohungen. Von diesen Drohungen ließ sich *Bhatti* jedoch nicht einschüchtern, obwohl er damit rechnete, jeder Zeit getötet werden zu können. Angesichts der gefährlichen Situation verließ *Bhatti* nicht – wie manche andere Politiker – das Land. Er rechnete vielmehr mit seinem Tod. Nach seiner Ermordung fand sich in seinem Nachlass eine Videobotschaft, in der er seinen – damals noch erwarteten – Tod als Martyrium zum Schutz der Minderheitenrechte deutete.

Es liegt nahe, die sich bei *Bhatti* äuffernde Geisteshaltung als die eines Zeugen zu verstehen, der mit seinem Leben für eine Sache einsteht. Dies lenkt die Aufmerksamkeit auf eine Dimension des kritischen Dialogs, die mitunter übersehen wird. Es geht in diesem Zusammenhang nicht um die logische Folgerichtigkeit eines Arguments, es geht auch nicht um die Position als solche, sondern es geht um die Frage, *welche Person* eine Wahrheit an *welchem Ort* und in *welcher Situation* ausspricht. Die Feststellung, das Blasphemiegesetz sei zu ändern, mag zwar an sich als richtig anerkannt oder als falsch abgelehnt werden, die Aussage erhält jedoch erst dadurch ein gesellschaftliches Gewicht, dass sie ausgesprochen wird nicht etwa in London oder New York, sondern in Pakistan selbst, angesichts einer real existierenden Bedrohung durch Extremisten. *Shabaz Bhatti* wurde getötet durch Anhänger der *Tehrik-i-Taliban*, die die Tötung damit rechtfertigten, *Bhatti* habe mit der Forderung nach einer Reform des Blasphemiegesetzes sowohl den Koran als auch den Propheten beleidigt.

Die Beispiele zeigen, dass der Einsatz für die Menschenrechte im Sinne der UN-Charta von 1948 in Pakistan gegenwärtig lebensgefährlich ist, da dieser Einsatz notwendig verknüpft ist mit der Kritik an religiös begründeter Gesetzgebung. Hier handelt es sich auf Grundlage eines an sich säkularen Wertekanons dennoch um einen interreligiösen Dialog, da zumindest die eine Seite der an der Kontroverse beteiligten Parteien sich als dezidiert religiös versteht und damit die Kritik an der eigenen Position als potentielle Beleidigung deutet. Damit geht dieser Diskurs deutlich über Ansätze von *social harmony* hinaus. So sehr der Ansatz von *social harmony* der Interaktion von Menschen verschiedener Zugehörigkeit

dienen soll, bleibt festzuhalten, dass die Rede von *harmony* leicht dazu missbraucht werden kann und realpolitisch auch immer wieder missbraucht wurde, um jede Form der Kritik auszuschließen, da Kritik als Störung der – hegemonial aufrecht erhaltenen – Harmonie diskreditiert werden konnte.

5 Dialogtheoretische Konsequenzen – ein Ausblick

Die Beispiele mögen gezeigt haben, dass die Thematik des interreligiösen Dialogs vielfältiger Präzisierungen und Einbettungen bedarf. Kurz gesagt geht es darum, dass tatsächlich gefragt werden muss, in welchen Zusammenhängen Dialoge, verstanden als der Austausch rational nachvollziehbarer Argumente, sinnvoll erscheinen. In Pakistan jedenfalls zeigen die »Strategien« der genannten Personen, dass es einerseits wichtig ist, das Gespräch aufrecht zu erhalten, um das andersreligiöse Gegenüber nicht sein/ihr Gesicht verlieren zu lassen und selbst der Gefahr zu entgehen, zukünftig durch erfundene Anklagen in Bedrängnis zu geraten. Andererseits wird in diesen *lebensweltlichen Kontexten* ein Dialog im oben genannten Sinne, und zudem ein theologischer Dialog vermieden. Anders liegen die Dinge in *Initiativen von social harmony*, wo Dialoge als Austausch rationaler Argumente lediglich im Blick auf konkrete praktische Fragen beschränkt werden und damit möglichst ohne expliziten Bezug auf weltanschauliche Muster geführt werden. In den *Menschenrechtsdebatten* schließlich, in denen es um aus »westlicher« Sicht *säkulare* Fragestellungen geht, sind indes Konflikte nicht zu vermeiden, da es um konkrete Rechtsfragen geht, die in diesem Falle von islamistischen Aktivisten als religiös *gedeutet* werden, insofern ihnen widersprechende Rechtstraditionen als Angriff auf den Islam verstanden werden. Für westliche Gesellschaften bedeuten diese Beobachtungen meines Erachtens einen Erkenntnisgewinn, zeigen sie doch, dass im Raum zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeiten die Fokussierung auf nur ein Verständnis von Dialog nicht hilfreich ist. Vielmehr wäre ein gestaffeltes Verständnis von interreligiösen kommunikativen Handlungen zu entwickeln, welches verschiedene Muster – wie etwa Gespräche oder Dialoge – in ihrer jeweiligen Besonderheit und Kontextualität würdigt.

Zusammenfassung

Im Artikel wird der Frage nachgegangen, wie sich die seit den späten 1970er Jahren eingeführte Blasphemie-Gesetzgebung in Pakistan derzeit auf das Feld interreligiöser Beziehungen auswirkt. Nach einer kurzen Übersicht wird an Beispielen gezeigt, wie Christen/innen versuchen, im Kontakt mit muslimischen Akteuren einem Dialog auf Grundlage rationaler Vergleiche auszuweichen, gleichzeitig jedoch darum bemüht sind, einen Gesprächsfaden nicht abreißen zu lassen. Die damit aufgezeigte Art des Selbstschutzes führt zur These, dass gängige Dialogmodelle westlicher Provenienz nicht in der Lage sind, tatsächliche Handlungsmuster zu reflektieren. Zudem zeigt ein Blick auf den pakistanischen Menschenrechtsdiskurs, dass aus westlicher Sicht »säkulare« Anliegen durchaus als interreligiös zu bezeichnen sind, da diese von religiösen Akteuren als solche gedeutet werden. Diese Beobachtungen geben Anlass, Fragen der Dialogthematik stärker als bisher von den Realbedingungen konkreter kultureller Kontexte her zu entwickeln.

Abstract

The article looks into the question of how the blasphemy legislation introduced in Pakistan in the late 70's of the last century is currently affecting the area of interreligious relations. After giving a brief overview, the author provides examples showing how Christians try to avoid a dialogue on the basis of rational comparisons in their contact with Muslim protagonists, and yet strive at the same time to maintain a thread of dialogue. The self-protection exhibited here leads to the thesis that established dialogue models of Western provenance are incapable of reflecting *de facto* patterns of action. Furthermore, a glance at the Pakistani human rights discourse shows that »secular« concerns are definitely to be designated as interreligious from a Western point of view since these are interpreted as such by religious protagonists. These observations provide grounds for formulating questions concerning the subject matter of dialogue that are based on the actual conditions of concrete cultural contexts, and to do this to a greater degree than has been the case up to now.

Sumario

En el artículo se ocupa de las actuales consecuencias en el campo de las relaciones interreligiosas de la legislación anti-blasfemia introducida en Pakistán a final de los años setenta. Después de una breve visión de conjunto, el artículo muestra en algunos ejemplos como los cristianos y las cristianas intentan, en contacto con actores islámicos, evitar un diálogo en base a comparaciones racionales, pero al mismo tiempo se esfuerzan por mantener el hilo del diálogo. La forma de autoprotección aquí presente nos conduce a la tesis de que los modelos de diálogo de origen occidental no son capaces de reflexionar sobre los modelos de acción reales. Además, un vistazo al discurso pakistaní de los derechos humanos muestra que cuestiones »seculares« para un punto de vista occidental pueden ser realmente descritas como interreligiosas, pues así son vistas por los actores religiosos. Estas observaciones son un motivo para desarrollar con más insistencia que hasta ahora las cuestiones referentes al diálogo desde las condiciones reales de los contextos culturales concretos.

Literarische Begegnungen mit dem Islam

von Christoph Gellner

Der Dialog zwischen Religionen und Kulturen, ja, die »adäquate Wahrnehmung und Wertschätzung des religiös anderen«¹ hat zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine Dringlichkeit erlangt wie nie zuvor. Zwar wird die besondere Affinität der Literatur zu Problemen und Möglichkeiten interkultureller Begegnung neuerdings in literaturwissenschaftlichen Forschungskontexten zunehmende Aufmerksamkeit geschenkt,² der spezifisch interreligiöse Bereich wird dabei jedoch nach wie vor religionsscheu eher ausgeblendet.³ Im Raum der Theologie wurde erst jüngst begonnen, die vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen Literatur und Weltreligionen als unerlässliche Dimension heutiger christlicher Selbstreflexion aufzuarbeiten.⁴ Die Auseinandersetzung mit der Doppelgesichtigkeit von Religion als aktuellem Faktor der globalen Weltkultur kann auf die seismographische Erhellungskraft zeitgenössischer Literatur nicht verzichten, vor allem wenn man der *spannungsreichen Pluralität und Heterogenität* sowohl zwischen als auch und vor allem innerhalb der Religionen gerecht werden will. Wie will man die vielfältigen, höchst »ungleichzeitigen« Welten des Islam verstehen ohne die Schriftstellerinnen und Schriftsteller muslimischer Provenienz? Es war Nagib Machfus (1911–2006), Nobelpreisträger für Literatur 1988, der in seinem Roman *Die Kinder unseres Viertels* (1959), ausgehend von der schon von Lessing herausgestellten Familienverwandtschaft von Judentum, Christentum, Islam – ohne das unverwechselbare Eigenprofil von Mose, Jesus und Muhammad zu unterschlagen –, die Frage nach den Zukunft dieser drei Religionen angesichts der Moderne aufwarf. Vergewärtigen wir uns anhand drei international herausragender zeitgenössischer Autoren schlaglichtartig aktuelle Islam-Wahrnehmungen zwischen Tradition und Moderne, Ost und West heute:

1 Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u. a. 2012, 150. Vgl. Christoph GELLNER, *Der Glaube der Anderen*. Christsein inmitten der Weltreligionen, Düsseldorf 2008.

2 Vgl. Michael HOFMANN, *Interkulturelle Literaturwissenschaft*. Eine Einführung, Paderborn 2006; Alois WIERLACHER / Andrea BOGNER (Hg.), *Handbuch interkulturelle Germanistik*, Stuttgart/Weimar 2003; Helmut SCHMITZ (Hg.), *Von der nationalen zur internationalen Literatur*. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration, Amsterdam 2007; Jean-Marie VALENTIN (Hg.), *Germanistik im Konflikt der Kulturen*. Akten des XI. Internationalen Germanistenkongresses Paris 2005, 12 Bde., Bern u. a. 2007. Aus der für interreligiöse und multikulturelle Fragestellungen anders

sensibilisierten englischsprachigen Auslandsgermanistik vgl. James HODKINSON / Jeff MORRISON (Hg.), *Encounters with Islam in German Literature and culture*, Rochester NY 2009; Julian PREECE / Frank FINLAY / Sinéad CROWE (Hg.), *Religion and identity in Germany today*. Doubters, believers, seekers in Literature and Film, Bern 2010.

3 Vielversprechende Gegenakzente finden sich in Michael HOFMANN / Klaus von STOSCH (Hg.), *Islam in der deutschen und türkischen Literatur*, Paderborn u. a. 2012.

4 Christoph GELLNER, *Weisheit, Kunst und Lebenskunst*. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht, Mainz 1997; DERS., *Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens*, Düsseldorf 2005; DERS., *Westöstlicher Brückenschlag*. Literatur, Religion und Lebenskunst bei Adolf Muschg, Zürich 2010; Karl-Josef KUSCHEL, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen*. Lessing und die Herausforderung des Islam, Düsseldorf 1998; DERS., »Gott von Mohammed her fühlen«. Rainer Maria Rilkes Islam-Erfahrung auf den Reisen durch Nordafrika und Spanien, in: »Die Welt ist in die Hände der Menschen gefallen«. Rilke und das moderne Selbstverständnis, hg. v. Rudi SCHWEIKERT, Frankfurt/Leipzig 2002, 67–94; DERS., *Rilke und der Buddha*. Die Geschichte eines einzigartigen Dialogs, Gütersloh 2010.

♦ Als Antwort auf die Herausforderung, die der ständig wachsende islamische Fundamentalismus gerade für die Frauen im Maghreb bedeutet, sucht die aus Algerien stammende, in Frankreich und USA lebende Schriftstellerin Assia Djebar (*1936) in ihrem Roman *Fern von Medina* (1991) mit der Wiederverlebendigung von 17 Frauengestalten aus dem Umfeld von Muhammad und seiner Gefährten den aktiven Anteil der Frauen an der Entstehung des Islam »nicht nur dingfest, sondern gegenwärtig zu machen«, ja, einen offenen, egalitären Islam zu evozieren, »wie er einst vielleicht gemeint war«⁵, betont Barbara Frischmuth in ihrer Laudatio zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. »Immer wurde von Ali, Vetter und Schwiegersohn Mohammeds, dem Manne Fatimas und letztem der vier recht geleiteten Kalifen gesprochen. Assia Djebar aber spricht von Fatima«⁶, der Lieblingstochter des Propheten, die seine Worte klug zu deuten weiß und gegen die Entrechtung der Frauen protestiert – sie steht als Vorbild weiblicher Opposition, ja, für jene »Musliminnen seltenster Gattung: Gott gehorsam und doch erbitterte Rebellinnen gegen die Macht, jegliche Macht«⁷. Während Muhammad in zahlreichen Episoden auf der Seite der Frauen steht, manifestieren sich schon bald nach seinem Tod misogyne Tendenzen, die die Freiheit der Frauen einschränken. Bereits die männlichen Chronisten der Frühzeit des Islam, die Djebar vielfach zitiert, bemühten sich die weibliche Präsenz zu marginalisieren oder gänzlich zu verschweigen – im Gegenzug unternimmt es die Dichterin, »die im kollektiven Gedächtnis klaffenden Lücken mit Fiktion wieder aufzufüllen«. Ausdrücklich charakterisiert Djebar dieses Unternehmen als Idschtihad und nimmt damit für sich in Anspruch, als Frau an der Auslegung der theologischen Schriften teilzuhaben. Aischa, Muhammads Lieblingsfrau, die sich ihrer Rolle als ›Mutter der Gläubigen‹ bewusst wird, führt sie als die erste zahlreicher Rawiyatinnen ein, die durch die Weitergabe der Geschichten, die sich um den Propheten und seine Gefährten ranken, die Erinnerung an ihn lebendig halten. Sowohl Fatima wie Aischa belegen, dass die islamische Tradition selbst Modelle für die Teilhabe des Weiblichen am religiösen Leben bietet, die ihnen die patriarchale Lesart verweigert.⁸

♦ Der im Schnittpunkt von jüdischer, islamischer, christlich-orthodoxer und römisch-katholischer Kultur aufgewachsene, heute in Graz und Sarajevo lebende bosnische Schriftsteller Dževad Karahasan (*1953) setzt in seinem Roman *Der nächtliche Rat* (2005) zur Trauerarbeit über das durch kriegsreligiösen Nationalismus gefährdete, ja, zerstörte Neben- und Miteinander der verschiedenen Religionskulturen in Bosnien an. Simon Mihailović, der in den 1960er Jahren zum Medizinstudium nach Berlin gegangen war, kehrt 1991 in seine von ethnisch-konfessionellen Spannungen gezeichnete Geburtsstadt Foča im Osten Bosniens zurück. Nach kaum vier Wochen sind vier Menschen, die Simon nahestanden, auf ungeklärte Weise umgebracht worden, alle vier Muslime. Einen Höhepunkt symbolisch-phantastischen Erzählens stellt Simons Begegnung mit seinem Jugendfreund und Sufi-

5 Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2000 Assia Djebar. Ansprachen aus Anlass der Verleihung, Frankfurt a. M. 2000, 27.

6 Ebd., 29.

7 Assia DJEBAR, *Fern von Medina*. Aus dem Französischen von Hans THILL, Zürich 1997, 384, das folgende Zitat 7. Eingehend Claudia NIESER, *Hagars Töchter*. Der Islam im Werk Assia Djebars, Ostfildern 2011.

8 Vgl. Katajun AMIRPUR, *Den Islam neu denken*. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte, München 2013.

9 Dževad KARAHASAN, *Der nächtliche Rat*. Roman, aus dem Bosnischen von Katharina WOLF-GRIESSHABER, Frankfurt/Leipzig 2006, 312. Vgl. Christoph GELLNER, Die Fänge des Hasses durchbrechen. Dževad Karahasans Roman »Der nächtliche Rat«, in: DERS./Georg LANGENHORST (Hg.), *Herzstücke*. Texte, die das Leben ändern, Düsseldorf 2008, 307–317.

10 Dževad KARAHASAN, *Berichte aus der dunklen Welt*, Frankfurt/Leipzig 2007, 210.

11 Dževad KARAHASAN, *Die Fragen an den Kalender*. Texte, Essays, Reden, Wien 1999, 45.

12 Dževad KARAHASAN, *Die Schatten der Städte*. Essays, Berlin 2010, 136.

13 KARAHASAN, *Fragen an den Kalender* (wie Anm. 11), 79.

14 Ebd., 77.

15 Nedim GÜRSEL, *Allahs Töchter*. Roman, aus dem Türkischen von Barbara YURTDAS, Berlin 2012, 187.

mönch Enver Pilav dar – dass auch er ermordet wurde, wird Simon erst spät klar. Nächtelang führen sie theologische Gespräche über Gott und die Welt, über Freiheit, Schuld und Verrat, dann steigen sie in die Unterwelt, zu den in früheren Pogromen an diesem Ort Ermordeten hinab. Wie immer vor großen Massakern kommen ihre Seelen aus dem Barzakh herauf, eine Zwischenwelt zwischen Hölle, Paradies und Grab, wo sie bis zum Jüngsten Gericht und der Wiederauferstehung warten (vgl. Sure 23,100), versammeln sich an ihren Mordplätzen und erleiden aufs Neue ihre Todesqualen. »Kannst du leben, nachdem du sie gesehen hast?«, fragt Enver Simon. »Ich fürchte, nur dann, wenn du sie vergisst. Aber die einzige Art, sie zu vergessen, ist, dass du sie noch einmal umbringst.«⁹ Nein, die tödliche Verkettung von Ab-, Ausgrenzung und Hass, Rache und Vergeltung kann nur durch empathisch-solidarisches Mitleiden durchbrochen werden, wie vor allem die »Prediger der Liebe, die sich zwischen bosnischen Franziskanern und Sufilehrern finden«¹⁰, wissen. Dazu ist Simon am Ende bereit: und zwar als bosnischer Serbe, so der Coup des Romans ...

Karahasan, den der jüngste Balkankrieg ins deutsche und österreichische Exil zwang, weiß nicht nur um den Reichtum, der aus der Mischung der Religionen und Kulturen entsteht. Ebenso ist ihm bewusst, dass die Selbsterhebung über Andere im Namen Gottes, einer Religion oder Nation immer wieder verheerende Folgen zeitigt. Gerade darum beschwört der Romancier und Theatermann die über Jahrhunderte *gelebte Multikulturalität Sarajevos* als ein *Modell für das künftige Europa*. »Ich bin ich, weil du du bist, und du bist du, weil ich ich bin«, lautet die oft von Karahasan bemühte Formel eines alten Rabbiners. »Ich weiß sehr wohl, dass ich ein Muslim bin, beim Bekennen, beim Wahrnehmen dieser Zugehörigkeit zum islamischen Glauben half mir am meisten mein bester Freund, der bosnische Franziskaner Mile Babic. Unter lauter Muslimen würde ich meine Zugehörigkeit zum Islam automatisieren und aufhören, sie als relevanten Teil meiner eigenen Identität zu empfinden.«¹¹ Ständig erinnere der soziale Kontakt den Menschen in Sarajevo daran, »dass die Welt voll von andersartigen Leuten ist, dass sein Glaube nur einer von vielen ist, dass er und alles Seine nur eine von unzähligen Möglichkeiten im Ozean der göttlichen Allmacht sind.«¹² Als »offenes Haus mit vier Eingängen« steht Sarajevo für ein *dialogisch-polypheones Kultursystem*, anstelle monologisch-homogener Selbstabschließung setzt es darauf, der je anderen Sicht Relevanz und Fundierung zuzuerkennen: Katholiken, Orthodoxe, Juden und Muslime »leben gemeinsam und einer auf den anderen bezogen, gezwungen, sich gegenseitig kennen zu lernen und sich einzugestehen, dass die fremde Identität die Voraussetzung eines klaren Artikulierens und Verstehens der eigenen Identität ist.« Dabei war auf der weiten Skala zwischen Verstehen, Respekt, Liebe und ausgesprochenem Misstrauen, zwischen unverhohlener Feindschaft und gezieltem Missverstehen alles möglich, »nur zwei Dinge waren absolut ausgeschlossen – gegenseitige Ignoranz der Identitäten und ein Verwischen der Unterschiede zwischen ihnen.«¹³ Alle vier Glaubensgemeinschaften mussten Verhaltensformen ausbilden, die ein gemeinsames Leben erträglich machten, indem sie Beziehungen aufbauten, die sich mit Goethe als »Toleranz ohne Gleichgültigkeit«¹⁴ bezeichnen lassen.

♦ Der in Istanbul und Paris lebende türkische Autor *Nedim Gürsel* (*1951) erzählt in seinem autobiographisch gefärbten Roman *Allahs Töchter* (2008) von gleich drei Kindheiten: der des Erzählers, die des Islam und die der modernen, säkularen Türkei Kemal Atatürks. Bis im Alter von 50 Jahren erklärter Materialist und Marxist, ist Gürsel, der sich heute als Agnostiker bezeichnet, selber erstaunt über den *fortwirkenden ästhetischen Zauber der islamischen Glaubenswelt*, wie sie aus »dem grünen Paradies der Kindheit«¹⁵ herrührt. Auch wenn dies mit seinem aufgeklärten Bewusstsein nichts zu tun hat, stellt sich beim Rezitieren des arabischen Koran immer noch derselbe Schauer, dieselbe Furcht und

Hingabe ein wie damals, als ihn seine tieferreligiösen Großeltern darin einführten! Besonders aufschlussreich sind die *im Volksglauben lebendigen legendären Prophetengeschichten* von Abraham und vor allem Muhammad, die Gürsel nacherzählt; sie prägen das Islambild der Muslime mehr als die – den meisten nur schwer zugänglichen – Texte in Koran und Hadith.¹⁶ Sie werden im Roman kontrapunktiert von den fiktiven Erzählungen der drei vorislamisch in Mekka verehrten Fruchtbarkeitsgöttinnen Lat, Uzza und Manat, die in den »satanischen Versen« erwähnten Töchter Allahs (Sure 53,19–23), die dem Monotheismus weichen mussten. Aus der Perspektive dieser Verliererinnen schildert Gürsel mit ironischen Seitenhieben gegen die Lustfeindlichkeit verklemmter Glaubenswächter,¹⁷ was geschah, als der Islam den lebens- und sinnenfrohen Polytheismus aus der Kaaba vertrieb. Später entdeckte er den vom sunnitisch-orthodoxen Islam negierten *anatolischen Sufismus* mit seinen wandernden Sängern, Derwischen und Heiligen – eindringlich vergegenwärtigt Gürsel diese den Volksislam intensiv prägende, offiziell verdrängte Strömung mystischer Religiosität in dem Band *Sieben Derwische* (2007) –, sein Großvater wie auch die Kemalisten standen ihr reserviert, ja, ablehnend gegenüber. Gewiss, als Jurist war sein Großvater einverstanden mit der laizistischen Republik, nicht nachvollziehbar ist für ihn, dass sich Jahrhunderte nach der Offenbarung Gerichtsurteile auf die Scharia und das Wort Gottes berufen, doch die Rezitation des Koran und selbst des Gebetsrufs auf Türkisch hat er nie für richtig gehalten. Damit werden die durch die kemalistische Modernisierung hervorgerufenen *Bruchlinien zwischen Religion und Kultur* deutlich, die Gürsels Roman ebenso benennt wie die traumatische Erfahrung des Ersten Weltkriegs, als der Großvater für das Osmanische Reich an der Seite Deutschlands die »Stadt des Propheten« in der Wüste von Medina gegen seine arabischen Glaubensbrüder verteidigte, die auf Seiten der Engländer unter der Führung von Lawrence von Arabien die osmanische Herrschaft abschüttelten. Über die Aufzeichnungen des Großvaters kommt der Enkel ins Razonieren über einen *Glauben*, der immer wieder zur *Gewalt* führte seit der Schlacht von Badr, die 624 die ersten Blutzengen forderte *im Namen des Islam*, der doch Frieden bzw. Hingabe bedeutet. Einmal fragte sich der Großvater, der bei den Kämpfen im Hedschas seinen linken Arm verlor, ob er Koranverse wie Sure 8,12: »Nicht ihr habt sie getötet, sondern Allah hat sie getötet«, nicht kritisch hinterfragen sollte, bereute jedoch gleich diese Anwendung; in jedem Fall kam ihm das Leben des Propheten *vor der Hidschra* »irgendwie weiser und anziehender vor.«¹⁸

1 Neue deutsch-muslimische Literatur

Der religiöse Pluralismus hinterlässt immer deutlicher auch in der *deutschsprachigen Literatur der jüngsten Gegenwart* seine Spuren, werden nichtchristliche Religionen in der zeitgenössischen Literatur doch zunehmend mit eigenen Stimmen präsent.¹⁹ Ähnlich wie wir seit den 1980/90er Jahren eine Renaissance deutsch-jüdischer Literatur von Autorinnen und Autoren der ›zweiten‹ und ›dritten Generation‹ nach der Shoah erleben, die jüdisch-religiöses Leben in der Diaspora beschreiben, lässt sich bei einer wachsenden Zahl Deutschschreibender Autoren türkischer, iranischer, irakischer, afghanischer oder arabischer Herkunft eine allmählich stärker werdende literarische Präsenz des Islam in der Gegenwartsliteratur beobachten, die zu einer deutlicheren Sichtbarkeit gelebter muslimischer Religiosität beiträgt. Das herausfordernd Neue dieser in den letzten 10, 15 Jahren eben erst entstehenden ›deutsch-muslimischen Literatur‹ liegt darin, dass sich in ihr deutsche und muslimische Dimensionen überschneiden (eine Ausgrenzung aus der deutschsprachigen Literatur ist mit dieser begrifflichen Zuschreibung gerade nicht intendiert), wobei nicht

nur kulturelle, sondern auch religiöse Differenz auf höchst vielfältige Weise literarisch produktiv wird (was m. E. die literaturwissenschaftlich verwendeten Ethno-Etiketten nicht hinreichend genug markieren).²⁰

Von einer wachsenden Zahl Deutsch schreibender Autoren muslimischer Provenienz werden denn auch Räume der *Zugehörigkeit bei gleichzeitiger Verschiedenheit* neu ausgehandelt. Das vermag sowohl die Diskussion um den Islam als dem heimisch werdenden Fremden zu stimulieren als auch die Neubestimmung der eigenen Identität durch die Herausforderung des Anderen und Fremden. Exemplarisch ausgewählte Blitzlichter belegen dies eindringlich.

Mit *Kanak Sprak* (1995), schrillen Sprachbildern junger in Deutschland aufgewachsener Muslime zwischen Pop und Dschihad, gelang *Feridun Zaimoğlu* (*1964) ein Quantensprung in der Wahrnehmung religiös-kultureller Differenz. Seine affektgeladenen Sprachportraits junger Deutschtürken der zweiten und dritten Generation bringen provozierende »Misstöne vom Rande der Gesellschaft«, so der Untertitel des Buchs, zur Sprache. Ein vielstimmiges Panorama selbstbewusster gläubiger Musliminnen, das so gar nicht mit dem gängigen islamischen Frauenbild passiv-unterdrückter Schleierträgerinnen übereinstimmt, führt Zaimoğlu in dem zusammen mit Günter Senkel verfassten Stück *Schwarze Jungfrauen* vor Augen, es gehört kaum zufällig zu den meistdiskutierten Theatertexten des Jahres 2006. Von Zaimoğlu gepusht und zum Schäumen gebracht, machen diese halbdokumentarischen Frauenmonologe mit der selbstbestimmten Hinwendung zur Religion widersprüchlich-komplexe Islamisierungsprozesse sichtbar, die sowohl mit dem familiären Umfeld als auch der vorurteilgesättigten Mehrheitsgesellschaft interagieren.

»Islam heißt Götzenzerstörung, man kann den wahren Glauben auf diesen einen Satz herunter brechen«²¹, grenzt sich eine türkischstämmige Jurastudentin gleich doppelt von konventioneller muslimischer Religionsausübung wie der westlich-säkularen Konsumgesellschaft ab: »wir sind gebildet, wir sprechen ein ausgesucht gutes Deutsch, wir sind hoch motiviert.« Eine zum Islam konvertierte junge Deutsche, die sich »das Gefühl für Gott« nicht wegnehmen lassen will, bekennt: »Den neuen Glauben habe ich in eigener Regie verarbeitet«. Ihre »kreuzkatholische« Mutter hing ihr zuliebe sogar das Kruzifix in ihrem Kinderzimmer ab: »Vielleicht wird auch meine Mutter einsehen, dass Allah kein Ausländer ist.« »Ich bin unverschleiert, na und? [...] Die frommen Schwestern hab ich gefressen«, weiss eine andere »Hardcore-Muslimin« zu erzählen: »Einmal saßen zwei Schleiertanten in dem Laden, in dem ich kellnere, sie haben mich sofort als Türkin erkannt, und den Mund verzogen wegen meines bauchfreien Tops. Nackt ist nicht gleich ungläubig, hab ich ihnen gesagt, und voll bandagiert ist nicht gleich Gott total unterworfen. Da gab's ein großes Geschrei [...] diese Bauerntöchter halten sich an den Dorfislam des Vaters [...] Der Islam wird in Deutschland populär werden, nicht wegen der Traditionstürken, sondern trotz der Scheiße, die diese Bauern als Gottesglauben verkaufen.«

16 Stefan WEIDNER, Allahs entmachtete Töchter. Roman »Allahs Töchter« von Nedim Gürsel, Rezension auf *quantara.de* vom 4. 4. 2013.

17 So Hans Christoph BUCH, Was Mohammed so trieb, in: *Die Zeit* vom 12. 4. 2012.

18 GÜRSEL, *Allahs Töchter* (wie Anm. 15), 264.

19 Grundlegend Christoph GELLNER/Georg LANGENHORST, *Blickwinkel öffnen*. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten, Ostfildern 2013.

20 Symptomatisch dafür ist die Studie von Saniye UYSAL-ÜNALAN, *Interkulturelle Begegnungsräume*. Neue Identitätskonstruktionen in der türkisch-deutschen Gegenwartsliteratur, Würzburg 2013, entsprechend der Verlagsvorankündi-

gung sollte sie ursprünglich unter dem Titel »Literarische Begegnungen mit dem Islam« erscheinen! Im Zentrum stehen Feridun Zaimoğlu u. Zafer Şenocaks pointierte Bezugnahmen auf den Islam.

21 Feridun ZAIMOĞLU/Günter SENKEL, *Schwarze Jungfrauen*, in: *Theater heute* 47 (2006), H. 5, 46–55.

2 Dass es etwas Größeres gibt

»Ich bin ganz sicher nicht der Pressesprecher einer Weltreligion«²², weist Zaimoğlu öffentliche Rollenerwartungen an muslimische Intellektuelle zurück. Dennoch bekennt der türkischstämmige Poet aus Kiel sich klar als »ein gläubiger Muslim« und zu seinem Engagement für einen »deutschen Islam«. Pointiert stellt der deutsch-türkische Schriftsteller *Zafer Şenocak* (*1961) heraus: »Wenn es deutsche Staatsbürger muslimischen Glaubens gibt, dann gehört der Islam selbstverständlich zu Deutschland. Was sonst?«²³ Şenocak sieht sich selbst in der Tradition eines türkischen Islam, der gleichermaßen aufgeklärt und europäisch ist: »Es war die Generation meines Großvaters, die den Kaftan ablegte, die fest daran glaubte, dass es möglich war, europäisch und muslimisch zugleich zu sein. Fromm und gläubig waren sie dennoch alle [...] sie legten den Grundstein für eine spirituell nicht vertrocknete Rationalität«, die ihm »heute, in einer Zeit der Suche nach spirituellen Quellen, als besonders diskussionswürdig erscheint.« Gerade die anatolische Mystik sei keineswegs weltflüchtig, betont Şenocak, der vielgelobte Übertragungen des Sufi-Dichters Yunus Emre vorlegte, sie bilde vielmehr »das Fundament eines modernen, weltoffenen, aufnahmebereiten Islam.«

In den letzten 30 Jahren konnte Şenocak folgenden Wandel der Wahrnehmungskategorien beobachten: »Früher war ich ein Schriftsteller, dann war ich ein ›Gastarbeiterautor‹, später ein ›türkischer Migrantenautor‹, und heute bin ich ein ›muslimischer Autor‹.«²⁴ Nach dem 11. September 2001 wurde Religion zum zentralen, wenn nicht alleinigen Identitätsmerkmal, unter Ausblendung der individuell höchst unterschiedlichen konfessionellen Positionierung. »Bei Kollektivzuschreibungen geht es nicht um persönliche Lebensgeschichten«, kritisiert Şenocak diese pauschale Muslimisierung aller Muslime, »es geht um Bildkompositionen, die dazu dienen, sich von jemandem zu distanzieren, seine Verschiedenheit zu markieren, seine Andersartigkeit zu definieren, indem man ihn in ein Kollektiv einbettet.«²⁵

Navid Kermani (*1967) vielbeachteter Riesentagebuchroman *Dein Name* (2011) erzählt eine westöstliche Familiengeschichte und verbindet seine kosmopolitische Kölner Gegenwart mit der Vergangenheit seiner Vorfahren aus Isfahan, seine Eltern kamen in den 1960er Jahren nach Deutschland. »Wegen der religiösen Diktatur emigrierte die Mehrheit meiner Familie nach Amerika, ein Cousin saß jahrelang im Gefängnis, der Schwager meiner Tante wurde hingerichtet«, legt der in Siegen geborene Schriftsteller die Schreibmotivation zu seiner opulenten Familiensaga offen. »Zugleich konnte ich die Werte meiner eigenen

22 Martin LÄTZEL, *Was Dichter glauben*. Gespräche über Gott und Literatur, Kiel 2011, 132.

23 Zafer ŞENOCAK, *Deutschsein*. Eine Aufklärungsschrift, Hamburg 2011, 32, das folgende Zitat 177.

24 Zitiert n. HOFMANN/STOSCH, *Islam* (wie Anm. 3), 177.

25 ŞENOCAK, *Deutschsein* (wie Anm. 23), 149.

26 Navid KERMANI, *Wer ist Wir?* Deutschland und seine Muslime, München 2009, 106.

27 Navid KERMANI, *Dein Name*. Roman, München 2011, 881.

28 Ebd., 1012f, das folgende Zitat 709f.

29 Navid KERMANI, Das heilige Phantasma, in: Michael THUMANN (Hg.), *Der Islam und der Westen*, Berlin 2003, 30.

30 Jede Form von Lex Islam ist falsch. Interview mit Navid KERMANI, in: *Der Spiegel* vom 26.9.2006.

31 Ilija TROJANOW, *Zu den heiligen Quellen des Islam*. Als Pilger nach Mekka und Medina, München/Zürich 2004, 116.

religiösen Erziehung nicht vergessen und das Vorbild an Güte nicht übersehen, das mir manche ältere und besonders fromme Verwandte weiterhin waren.«²⁶ *Dein Name* ist ein Hoheslied auf die mystisch-aufgeklärte, gottgemäße wie menschenfreundliche Religiosität seines Großvaters mütterlicherseits, der nach dem Grundsatz lebte: »Es ist wichtiger, ein guter Mensch zu sein als ein guter Muslim«. Den Umkehrschluss, »den Christen als Anmaßung empfinden mögen«, hält Kermani »für genauso richtig: Jeder gute Mensch ist ein guter Muslim.«²⁷

Eindringliche Schilderungen konkreter Koranrezitation sowie offen angesprochene Skrupel hinsichtlich der eigenen Gebetspraxis im areligiösen Deutschland machen *Dein Name* zu einem Schlüsseltext der eben erst entstehenden deutsch-muslimischen Literatur: »Man ist sich all der Vorbehalte selbst am genauesten bewusst«, berichtet ein Muslim, der bewusst Situationen meidet, »in denen sein Glaube zur Demonstration gerät«: »Was soll einer, der nicht selbst betet, schon denken beim Anblick eines Muslim, der sich vor Gott niederwirft? [...] Dass man für den Lobpreis Gottes seinen Tag unterbricht, hat innerhalb kultureller Eliten Westeuropas Anfang des einundzwanzigsten Jahrhunderts etwas – nein, nicht einmal etwas Anstößiges, etwas vollständig Fremdes, das aber die Fremden untereinander, gleich welcher Religion, wiederum verbindet.«²⁸

Auch wenn er immer wieder auf alltagspraktische Schwierigkeiten stößt – man muss nach einem eigenen Raum fragen oder am Waschbecken einer öffentlichen Toilette die rituelle Reinigung vollziehen –, er bete gern, gesteht Kermani, »aber nicht weil es guttut«. Das Gebet tue gerade dadurch gut, »dass es nicht dafür da ist gutzutun. Es ist Pflicht, endlich einmal nicht Wellness. Es tut wohl, sich vor etwas Höherem niederzuwerfen, das kein Mensch und nicht einmal eine Vorstellung ist, anzuerkennen, dass es etwas Größeres gibt als einen selbst, als die Menschen alle, aber dafür muss man stehen, und nach der Unterwerfung muss man sich rasch wieder aufrichten, die prinzipielle Gebetshaltung nicht gebeugt, mit gefalteten Händen, sondern aufrecht, die Arme ausgebreitet, die Handflächen nach oben.«

»Von westlichen Kommentatoren wird immer wieder verwundert vermerkt, dass Migranten aus dem Libanon oder aus Iran in großer Zahl in die Bildungs- oder Wirtschaftseliten ihrer neuen Heimat vorstoßen. Das liegt nicht daran, dass sie vom Islam abgefallen wären, sondern erklärt sich daraus, dass sie bereits in der alten Heimat Angehörige privilegierter Schichten waren«²⁹, gibt der Kölner persischer Herkunft zu bedenken. »Meine Generation ist die erste, wo so etwas in Deutschland entstehen kann – muslimische Eliten, die ihre religiöse Herkunft nicht verleugnen, und zugleich selbstverständlich Deutsche oder Europäer sind. Dieser Prozess der Justierung einer Religion an eine andere Kultur wird aber noch zwei, drei Generationen weitergehen.«³⁰

In *Zu den heiligen Quellen des Islam* (2004) vermittelt der deutsch-bulgarische Schriftsteller Ilija Trojanow (*1965) eine bemerkenswerte Innensicht der traditionsreichen islamischen Wallfahrt nach Mekka, die bis heute für Muslime einen Höhepunkt ihres religiösen Lebens darstellt. Einen der Höhepunkte seiner Hadsch bildet nicht von ungefähr die in der islamischen Mystik von breiten Kreisen geübte Gebetspraxis des ›Gottgedenkens‹ (Zikr/Dhikr), sie reicht von stiller Meditation über litaneiarartige Sprechgesänge, rhythmische Gottesanrufungen und körperliche Übungen, die stundenlang dauern können, bis zu ekstatisch anmutenden Tänzen. »Die höchste Stufe ist es, wenn du in jedem Atemzug Allahs Namen trägst, während du deinen täglichen Aufgaben nachgehst«, betont Trojanows spiritueller Führer, »dann brauchst du keine Gebetskette mehr, Allah und Atmung sind eins. Durch Zikr verschmilzt du mit Allah. Er ist in dir, wenn du dich an ihn erinnerst.«³¹

3 Mystik als Fluchtpunkt und Gegenpol

Das berührt sich eng mit der österreichischen Schriftstellerin und Orientalistin *Barbara Frischmuth* (*1941), die, »weder Muslimin noch praktizierende Christin«³², in mehreren ihrer Romane (insb. *Die Schrift des Freundes*, 1998) mit den aus der Türkei zugewanderten Aletiven den mystischen Zweig des anatolischen Volksislam vergegenwärtigt. Neben der sinnlich-ästhetischen Dimension ihrer religiösen Poesie und Kalligrafie präsentiert sie eine aufgeklärt-fortschrittliche, friedliebend-tolerante Spielart heutigen Muslimseins inmitten Europas. Die Betonung der Gottes- und Menschenliebe sowie die Wertschätzung der mystischen Erfahrungen anderer Religionen hat die Sufis zu einer toleranten Einstellung gegenüber Nichtmuslimen geführt – kaum zufällig werden sie immer wieder als Kontrapunkt bemüht zum Scharia- oder Sunni-Islam der Rechtsgelehrten und Theologen mit ihrer Betonung der Gesetzestreue und intellektuellen Erkenntnis. »Schon immer waren die Lebenshaltung, die Weltanschauung und das literarische Erbe der Mystik für die islamische Welt ungleich prägender als fundamentalistische Haltungen«, unterstreicht Navid Kermani, »und seit jeher war sie das wirksamste Mittel gegen den Kleingeist und die Buchstabentreue der Orthodoxie. Die Mystik als der verinnerlichte Islam könnte sich als eines der Felder erweisen, auf dem Frömmigkeit und Aufklärung, Individuation und Gottergebenheit zusammenfinden, auch in der Kunst.«³³

Dass der Sufismus – denken wir an Yunus Emre, Rumi oder Hafis – nicht unwesentlich über die Dichtung verbreitet wurde und seinerseits eine »immense Auswirkung auf die Literatur«³⁴ ausgeübt hat, ist gewiss ebenso aufschlussreich wie die Tatsache, dass Attar als Klassiker persischer Dichtkunst ein Beispiel dafür ist, »was islamische Kultur sein konnte – nämlich immer auch das Gegenteil von dem, was die religiösen Eliten als islamisch definierten«³⁵.

Jenseits von Säkularismus und Islamismus artikuliert sich insgesamt ein zwischen existentiell affirmierter Religiosität und kultureller Prägung weitgefächertes Spektrum muslimischer Stimmen. So liegen etwa von Said (*1947) oder Sherko Fatah (*1964) auch Wortmeldungen von Muslimen vor, die sich selbst nicht als gläubig verstehen. In der Deutschen Islam Konferenz hatten diese säkularen Muslime eine eigene Vertretung.

»der exilierte, inzwischen mehr als ein vierteljahrhundert auf der flucht, in freiheit«, hält SAID in seinen west-östlichen Betrachtungen *Das Niemandland ist unseres* (2010) fest, »kann den kreis seiner religiosität nicht verlassen, freilich ohne je einem der gottes-verwalter gefront zu haben«. Mit seinen *Psalmen* legte der seit 40 Jahren in Deutschland lebende Exil-Iraner 2007 einen überraschenden Gedichtband vor: die Fortschreibung von

32 Barbara FRISCHMUTH, *Vom Fremdeln und vom Eigentümlen*. Essays, Reden und Aufsätze über das Erscheinungsbild des Orients, Graz/Wien 2008, 26. Eingehend Selma POLAT-MENKE, *Islam und Mystik bei Barbara Frischmuth*. Werkanalysen und interreligiöses Lernen, Ostfildern 2013.

33 KERMANI, *Wer ist Wir?* (wie Anm. 26), 125.

34 Karin YESILADA, *Poesie der Dritten Sprache*. Türkisch-deutsche Lyrik der zweiten Generation, Tübingen 2012, 78. Wie Doppelsprachigkeiten und Mehrfach-

identitäten einen unüberhörbar »anderen« Zungenschlag in die deutschsprachige Literatur einbringen, verdeutlicht insb. das Oeuvre der deutsch-türkischen Autorin Emine Sevgi ÖZDAMAR. Zur Einordnung Michael HOFMANN, *Deutsch-türkische Literaturwissenschaft*, Würzburg 2013.

35 Navid KERMANI, *Der Schrecken Gottes*. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2008, 217.

36 Zit. n. Gebete gegen die Gottesbesitzer, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 25. Februar 2008.

37 In Anlehnung an Andreas B. KILCHER, *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*, Stuttgart 2012, XXVf.

38 Kiran NAGARKAR/Christoph PETERS, *Die Traumbilder des Schreibens*. Tübinger Poetik-Dozentur 2008, Künzelsau 2009, 112.

39 Christoph PETERS, *Ein Zimmer im Haus des Krieges*. Roman, München 2006, 119f.

40 Ebd., 93 u. 219, das folgende Zitat 249.

Bibelpoesie und moderner Psalmdichtung aus muslimischem Geist. Nicht von ungefähr entspricht die Zahl seiner in einem Zeitraum von über elf Jahren entstandenen Psalmgedichte den 99 »schönsten Namen Gottes«, die im Islam Gegenstand der Meditation frommer Muslime sind. »Ich gehe in keine Kirche und keine Moschee«, bekennt SAID. »Aber ich glaube, dass es etwas geben muss, das über dem Leben mit Handy und Haftpflichtversicherung steht.«³⁶ Seine »renitenten gebete« dienen als Ausdrucksmedium einer nicht-konfessionellen Spiritualität, um seine ganz persönlich-individuelle Religiosität vor der Religion der Gottesverwalter, -statthalter und -beschützer aller Couleur und Konfession zu retten. Gegen religiöse Erstarrung und Verfestigung machen sie eine Spiritualität der bleibend erregbaren Suche stark.

Ähnlich wie in der deutsch-jüdischen sind denn auch in der deutsch-muslimischen Literatur keineswegs nur Identifikation und Bestätigung zu erwarten, vielmehr produktive Spannungen und Auseinandersetzungen, Traditionsbrüche und Transformationen. Zu rechnen ist mit höchst *vielfältigen Spielarten des Religiösen*, ja, mit einer irreduziblen Viel- und Mehrdeutigkeit.³⁷ Statt kollektiv-essentialistischer Zuschreibungen sind individuelle Selbstpositionierungen, subjektive Lesarten singulärer Autorinnen und Autoren mit unterschiedlichen biografischen Hintergründen und ganz eigenständigen Schreibweisen in den Blick zu nehmen. Texte, die erkennbar anknüpfen an Themen und Denkformen, an eindeutig verortbare Motiv- oder Sprachimpulse der in sich wiederum höchst vielfältigen Lebens- und Glaubenswelten des Islam (insbesondere an den Koran, die islamische Theologie- und Spiritualitätsgeschichte wie die dadurch geprägte Dichtung und Poesie).

4 Die andere Religion als Herausforderung des Eigenen

Eine nochmals andere literarische Begegnung mit dem Islam wagt *Christoph Peters* (*1966), der in einem traditionell geprägten katholischen Dorf am Niederrhein aufgewachsen ist und von sich sagt, zwischen fünfzehn und siebzehn sei er katholischer Fundamentalist gewesen. Sein Roman *Ein Zimmer im Haus des Krieges* (2006) greift das brisante Thema islamistischer Terrorismus auf. Seit er bei einer Istanbul-Reise und einem längeren Ägyptenaufenthalt »eine Art inneren ›Zusammenprall der Kulturen‹ erlebte, gestand Peters, habe er sich ausführlicher und persönlicher mit der islamischen Welt beschäftigt, als er je vorgehabt hatte. Hoffte er doch Kategorien zu finden, mittels derer er seiner ›Verstörung Herr werden könnte«³⁸. *Ein Zimmer im Haus des Krieges* erzählt von einem 30-jährigen Deutschen, der zum Islam konvertiert. Als Mitglied einer ägyptischen Dschihad-Gruppe unternimmt er einen Anschlag auf den Tempel von Luxor und gerät in Haft. Gleichermassen irritiert und fasziniert bemüht sich der Deutsche Botschafter in Kairo zu verstehen, »wie diese Religion funktioniert, deretwegen intelligente junge Leute zu Mördern werden, die sich als Heilige aufspielen [...] warum erwachsene Männer sich fünfmal täglich zu Boden werfen, in Tränen ausbrechen, wenn der Koran rezitiert wird?«³⁹

Offensichtlich reißt der Fall bei dem Diplomaten »eine Wunde auf, die fast verheilt war«. Wie die meisten der 68er-Generation hatte auch er gedacht, »die Zeit der Religionen sei vorbei, ein für allemal [...] Damit war das Thema für uns erledigt. Jetzt stehen wir da und reiben uns die Augen.«⁴⁰ Der Konvertit formuliert die Provokation in aller Deutlichkeit: »Der Islam ist keine Wochenendreligion, kein Privatvergnügen für zu Hause. Er muss das ganze Leben durchdringen. Die Trennung von Religion und Staat, wie sie im Westen propagiert wird, ist nicht nur falsch, sondern gefährlich [...] Im Zentrum des Islam steht die Einheit: Wenn nicht alles aus demselben Geist geschieht, bricht das Herz auseinander.«

Seine Islam-Kenntnisse würden zwar reichen, um den Botschafter in Deutschland als Experten durchgehen zu lassen, verdeutlicht Christoph Peters. Doch »begriffen hat er von dem, was er weiß, fast nichts. Seine Ratlosigkeit beruht nicht auf mangelnder Information. Womöglich gibt es zwischen einer gläubigen und einer säkularen Weltanschauung keine Schnittmenge.«⁴¹ Von daher spitzt Peters die Spiegelkonstruktion seines Romans im Interview mit der FAZ dahingehend zu: »Der Islamismus ist eine massive Anfrage an uns und unsere Werte. Er zwingt uns [...] unser Verhältnis zu Religiosität, die Struktur unserer Gesellschaft, wieder neu zu definieren.«

5 Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten

Mehr als andere sind Schriftstellerinnen und Schriftsteller Grenzgänger und Vermittler, die jenseits der oft einseitig-oberflächlich auf Konflikte ausgerichteten Tagesinformationen die religiös-spirituelle Tiefe anderer Religionen vor Augen führen, ihre reiche differenzierte Kultur und Lebensart, die poetische Schönheit ihrer Literatur und Kunst. Literarische Texte können so ganz eigene Lerndimensionen der Religionsbegegnung erschließen. Gerade die literarisch »vermittelte« Auseinandersetzung mit außerchristlichen Religionen lässt die Herausforderung der Religionsbegegnung existentiell konkreter und in ihrer poetischen Anschaulichkeit lebendiger werden. Worin liegen also die *Lernchancen und Gewinn-dimensionen literarisch vermittelten Begegnungslernens*? Anders als Sachbücher, die quasi objektive Informationen »über« Andere bieten, setzen wirklichkeitsnahe Geschichten auf subjektive Einfühlung und Betroffenheit. Dass sie Lesende in ihr Geschehen verstricken, Identifikation anbieten und gerade so ein Sich-Hineinversetzen in andere Figuren, Lebens- und Glaubenswelten ermöglichen, das macht den Mehrwert spannender literarischer Geschichten gegenüber noch so guten Sachtexten aus. Zu Recht wird gegenwärtig in der Didaktik interreligiösen Lernens eine Trendumkehr angemahnt: weg von quasi objektiver Aufklärung »über« Andere hin zur subjektiven Einfühlung »in« fremde und andere Welten. Um die Eigenart von Religion erfassen zu können, braucht es Formen *punktualer Partizipation*, die es ermöglicht der *Innenseite gelebter Religion* zu begegnen.

Interreligiöses Lernen sollte sich daher nicht auf religionskundliches Faktenwissen beschränken, so unerlässlich es für eine sachgerechte Orientierung ist und bleibt. Zugleich erfordert das Vertrautwerden mit dem gelebten Glauben Anderer Zugänge über erschließende Innensichten und Erfahrungen, die stets subjektiv geprägt sind. So wenig ein Glaubender das ganze System seiner Religion überschaut und geistig durchdringt, so wenig wahrhaftig ist ein Blick von außen auf rein »objektive Daten« einer Religion. Die Perspektive der Anderen fiktional durchspielen, von innen heraus nachvollziehen zu können, neue Sichtweisen, ja, Gegenversionen kennenzulernen – solches *teilnehmendes Lernen* eröffnet die Chance, den eigenen Standpunkt zu verlassen und sich probeweise auf andere Lebenssituationen und Glaubenskonzepte einzulassen, Ängste und Hoffnungen Anderer in sich aufzunehmen. Der Mehrwert literarisch vermittelten Begegnungs-

41 Ebd., 173, das folgende Zitat in: Ich war ein katholischer Fundamentalist. Interview mit Christoph PETERS, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 17. Februar 2006.

42 Stephan LEIMGRUBER, *Interreligiöses Lernen*, München 2007, 109.

lernens liegt denn auch in der fiktional durchgespielten Authentizität und Einladung zur Identifikation auf Zeit. Spielerisch die Perspektive der Anderen einzunehmen und neue Blickwinkel auszuprobieren – das kann das interreligiöse Lernen auf einzigartige Weise bereichern. Doch bei aller Einfühlung, bei aller perspektivischen Rollenübernahme ›auf Zeit‹, bei aller Horizontverschmelzung tun sich immer wieder unüberschreitbare Grenzen des Verstehens auf, eine unüberbrückbare Distanz, ja, bleibende Differenz, insbesondere wenn es um fremde, andere Religionen geht. Das entspricht einem wichtigen Grundsatz einer differenzsensiblen Didaktik interreligiösen Lernens, nämlich bleibende Fremdheit auszuhalten und zu respektieren.⁴²

Zusammenfassung

Der Beitrag erschliesst exemplarisch die bislang kaum wahrgenommene Bedeutung der Literatur für interreligiöses Begegnungslernen im Blick auf den Islam. Neben Schlüsselwerken international herausragender Autoren muslimischer Provenienz wie Assia Djebar, Dzevad Karahasan und Nedim Gürsel trägt die im deutschsprachigen Raum eben erst entstehende neue deutsch-muslimische Literatur zu einer deutlicheren Sichtbarkeit hier bei uns gelebter muslimischer Religiosität bei. Anders als quasi objektiv informierende Sachbücher können literarische Texte ganz eigene Dimensionen teilnehmenden Lernens erschliessen, indem sie mittels subjektiver Einfühlung und Betroffenheit authentische Innensichten der vielfältigen Glaubens- und Lebenswelten der Anderen vermitteln.

Abstract

With regard to Islam, the article reveals, by way of example, the hitherto hardly noticed significance of the literature for learning interreligious encounter. In addition to key works by internationally prominent authors of Muslim provenance like Assia Djebar, Dzevad Karahasan and Nedim Gürsel, the new German-Muslim literature, which is only just emerging in the German-speaking world, contributes to a clearer visibility of lived Muslim religiousness here in our own environment. Unlike works of non-fiction that inform the reader more or less objectively, literary texts can disclose quite specific dimensions of participatory learning by conveying, via subjective empathy and involvement, authentic insider views of the diverse worlds of the faith and the life of others.

Sumario

Con referencia al Islam, el artículo muestra de forma ejemplar el hasta ahora apenas percibido significado de la literatura para el aprendizaje de encuentros interreligiosos. Junto a obras centrales de autores internacionales de procedencia islámica como Assia Djebar, Dzevad Karahasan y Nedim Gürsel, la nueva literatura germano-islámica que se comienza a producir en el mundo germanoparlante contribuye a una mayor relevancia de la religiosidad islámica presente entre nosotros. A diferencia de los libros que informan casi objetivamente, los textos literarios pueden abrir dimensiones específicas del aprendizaje participante al transmitir por medio de la empatía subjetiva y del sentirse involucrado auténticas visiones interiores de los diversos mundos de fe y vida del otro.

Theologische Perspektiven zur Entwicklung und den Herausforderungen der katholischen charismatischen Erneuerung im Rahmen der Neuevangelisierung

von François-Régis Wilhélem

Im Jahr 1961, anlässlich der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils für das folgende Jahr, betete der selige Johannes XXIII. im Namen der ganzen Kirche: »Erneuere in unseren Tagen, wie für ein neues Pfingsten, deine Wunder und gib der heiligen Kirche, dass sich in einem einstimmigen und ausdauernden Gebet mit Maria, der Mutter Jesu, unter der Leitung des heiligen Petrus, das Reich des göttlichen Heilandes ausbreite, das Reich der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Friedens. Amen!«

1 Die Erneuerungsbewegung in der Dynamik des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Neuevangelisierung

Ein paar Jahrzehnte nach dem Konzil, zu Beginn der 1990er Jahre, schrieb Kardinal Suenens, einer der großen Inspiratoren des Konzils, über dessen Dynamik, dass »sich das Zweite Vaticanum als eine universelle ›Pfingsterfahrung‹, die wir für jeden Christen in eine persönliche Erfahrung übersetzen müssen, in die Geschichte einschreibt.« Aber er sagte auch: »Wenn Sie mich fragen, ob das Zweite Vaticanum ein neues Pfingsten war, würde ich sagen ›Ja‹ im Sinne einer angebotenen Gnade und ›ja und nein‹ im Sinne einer empfangenen Gnade [...] Wir haben den Heiligen Geist noch nicht endgültig in der Theologie, in der Spiritualität, in der Seelsorge entdeckt. Wir haben noch einiges zu tun, um ihn in den Mittelpunkt der neuen Evangelisierung zu stellen.«¹

Genau darin liegt die entscheidende Aufgabe der Erneuerungsbewegung: diese »Pfingstgnade« zu akzeptieren und sie intensiv in der Perspektive einer tiefgreifenden Erneuerung jedes Getauften und der ganzen Kirche zu leben und so ein stärkeres kirchliches Bewusst-

* Dieser Text ist die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrages, der auf dem 4. Freiburger Forum Weltkirche: Charismatisches Christentum: Formen und Fragen, am 19. Oktober 2012 an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg, CH gehalten wurde.

1 L. J. Kardinal SUENENS, *Souvenir et espérances*, Paris 1991, 285, 295.

2 Vgl. meinen Beitrag: Discerner la place du Renouveau dans la dynamique conciliaire, in: *Renouveau dans l'Esprit*. Le temps des discernements, Petits Traités spirituels, Nouan-le-Fuzelier 2007, 11-34.

3 Une nouvelle saison de l'Esprit, in: *Bulletin de l'ICCRS* 35,5 (2009).

4 »Möge der Heilige Geist immer eine fruchtbare Aufnahme im Herzen der Gläubigen finden und möge sich die Pfingstkultur verbreiten, die für unsere Zeit so notwendig ist«, 28. September 2005.

5 COMMISSION DOCTRINALE DE L'ICCRS (Service International du Renouveau Charismatique Catholique), *L'effusion de l'Esprit Saint*, Nouan-le Fuzelier 2012, 117.

sein dieser »Pfingsterfahrung« zu fördern, die unmittelbar auf die Neuevangelisierung hin ausgerichtet ist.²

In einem Rückblick auf die Geschichte der Erneuerungsbewegung – eine sehr junge Bewegung im Vergleich zur universellen Kirche – erinnert Michelle Moran, Präsidentin des »Internationalen Dienstes der Katholischen Charismatischen Erneuerung« (ICCRS), an das zeitliche Zusammentreffen des Konzilsereignisses einerseits und der Entstehung der Erneuerungsbewegung andererseits, und zieht eine Art Bilanz.

Ihrer Meinung nach waren die frühen Jahre »von einer neuen Freiheit des Geistes geprägt. Es gab viele Konversionen und das Leben derer, die im Geist getauft wurden, änderte sich, sie traten in eine »persönliche Beziehung« zu Jesus ein. Als die Israeliten aus der Gefangenschaft in Ägypten befreit wurden, wurden sie in die Wüste geführt, wo sie 40 Jahre lang blieben. Hier fand ihre Unterweisung statt. [...] Das ist es, was sich in der Katholischen Charismatischen Erneuerung in unserer kurzen vierzigjährigen Geschichte ereignet hat. Nach der Wüste [...] stehen wir an der Schwelle zu einer neuen Saison des Geistes. [...] Um vollständig in diese neue Saison einzutreten, müssen wir eine Vision haben, damit wir wachsen und fortschreiten können [...]

Die Katholische Charismatische Erneuerung wächst oder stirbt; wir können nicht untätig bleiben. In einigen Weltregionen ist die charismatische Erneuerung dynamisch und lebendig [...] In anderen Teilen der Welt dagegen, so scheint es, verblasst die Erneuerung; sie ist alt und müde geworden, und die Leute scheinen mehr Zeit in der Nostalgie der Vergangenheit zu verbringen und sich an das zu erinnern, was der Herr damals getan hat, statt die neuen Projekte in Angriff zu nehmen, die der Herr für sie hat.«³

M. Moran ruft dann zur Buße und zur Versöhnung auf für die Sünden, Verzögerungen, Fehler innerhalb der Erneuerungsbewegung. Doch über diese Schwächen hinaus lädt sie vor allem zu einem neuen Aufschwung im Dienst des Herrn ein, denn die Entwicklung der Erneuerungsbewegung hängt vom Engagement der Mitarbeiter ab. Auch wenn die Erneuerungsbewegung natürlich nicht das Monopol auf den Heiligen Geist besitzt, so scheint es doch, dass ihre Mitglieder den besonderen Ruf erhalten haben, gewissermaßen seine »Botschafter« zu sein, indem sie diese »Pfingstkultur« verbreiten, die Johannes Paul II. gewünscht hat und die von Benedikt XVI. weiter getragen worden ist.⁴

Gemäß einem theologischen Konzept innerhalb der Erneuerungsbewegung ist eine »Pfingstkultur eine Kultur, in der der Heilige Geist bekannt ist, geliebt und häufig angerufen wird; eine Kultur, deren gesamte Lebensweise sich aus der aktiven Gegenwart des Geistes und seiner Gaben ergibt. Eine solche Kultur kommt in der Liturgie und im gemeinsamen Gebet, im Familienleben, in Musik, Kunst, Bildung, Freizeit, Politik und anderen Formen der sozialen Interaktion zum Ausdruck. Sie wird durch die Überzeugung getragen, dass Gott zu uns spricht und in unserem Leben handelt [...] Letztlich muss eine Pfingstkultur – diese Kultur des Lebens, die die Kultur des Todes umkehrt – eine Auswirkung auf die ganze Gesellschaft haben und sie modellieren.«⁵

Man könnte sagen, dass jeder Getaufte dazu aufgerufen ist, in einer »Pfingstspiritualität« zu leben, die sich aus einer entscheidenden Begegnung mit dem Geist des Herrn ergibt. Diese Spiritualität muss sich wie eine wahre »Pfingstkultur« verbreiten und sich in der Kirche als »Pfingstpastoral« ausbreiten, das heißt, eine Pastoral, die auf einem erneuerten Gehorsam gegenüber dem Geist basiert.

Vergessen wir nicht, dass an der Quelle einer solchen Dynamik »die Ausgießung des Heiligen Geistes« steht. Fragen wir nun kurz nach den Aspekten einer solchen Erfahrung, vor allem nach den Herausforderungen für unser Apostolat.

2 Kirchliche Aspekte der »Ausgießung des Heiligen Geistes«

Grundsätzlich ist die Ausgießung des Heiligen Geistes eine »Gabe, damit jedermann eine persönliche Begegnung mit Jesus leben und dadurch sein Herz verändern kann [...] und somit lernt, in der Kraft seines Geistes zu handeln.«⁶ Sie ist jedoch nur ein Stück des Weges, denn sie soll sich ausbreiten und zu einem authentischen »Leben im Geist« führen, wie Paulus lehrt: »Wenn wir nun durch den Geist das Leben haben, so wollen wir auch im Geiste wandeln« (Gal 5,25).⁷

Mit der ihr eigenen Dynamik ist die Ausgießung nicht nur eine Gnade der persönlichen Wiederbelebung, sie ist »zentrifugal«, das heißt, sie treibt uns an, in der Kraft des Heiligen Geistes Zeugnis abzulegen und am Wachstum der Kirche und an der Veränderung der Welt mitzuarbeiten. So ist sie im Wesentlichen missionarisch. Ihr Schwerpunkt ist nicht so sehr die Intensität einer Begegnung, sondern ihre »Fähigkeit, eine Geschichte des spirituellen – sowohl persönlichen als auch kirchlichen – Wachstums zu öffnen«⁸. Sie bringt evangelisierte Gemeinden hervor, die zur Evangelisierung berufen sind. So gesehen, ermöglicht sie es, die Wahrheit der Worte Christi aufgrund von Erfahrungen zu überprüfen: »Ohne mich könnt ihr nichts tun« (Joh 15,5). Mit anderen Worten, es handelt sich um eine gelebte Wiederentdeckung des »Primats der Gnade« im persönlichen und kirchlichen Leben,⁹ die zu einer echten »pastoralen Umkehr« führt.¹⁰

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass eines der wichtigsten Anliegen der Synode über die neue Evangelisierung die nicht nur theoretische, sondern auch praktische Anerkennung des »Primats Gottes in der Organisation und in der Durchführung der Evangelisierung« ist.¹¹ Das setzt voraus, dass die im Heiligen Geist gelebte Erfahrung der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus sowohl permanente Quelle als auch Gegenstand der Mission ist.¹² Es ist die Erfahrung der Abendmahlsaals. Die missionarische Effizienz der Kirche hat hier ihren Ursprung. In der Tat bleibt die Kirche stets in ihrem tiefsten Rhythmus im Abendmahlssaal und verlässt ihn ständig, wodurch eine ständige Kommunikation zwischen dem Abendmahlssaal und der Mission entsteht.¹³ In diesem Zusammenhang erklärt Benedikt XVI.: »Wir denken manchmal, missionarische Effizienz hinge vor allem von einer genauen Planung ab, gefolgt von einer klugen Umsetzung durch

6 C. WHITEHEAD in: *Pentecôte aujourd'hui* 67 (2007) 18–20.

7 Für eine kurze biblische, patristische, theologische und pastorale Synthese zur Ausgießung des Geistes, vgl. COMMISSION DOCTRINALE DE L'ICCRS, *L'effusion de l'Esprit Saint* (wie Anm. 5).

8 D. BIJU-DUVAL, *L'effusion de l'Esprit Saint. Une grâce à découvrir*, Paris 2008, 55f. Ein sehr empfehlenswertes Buch.

9 »Sich mit größerem Vertrauen in der vor uns liegenden Planung für eine Seelsorge einzusetzen, die dem persönlichen und gemeinschaftlichen Gebet ganz Raum gibt, bedeutet ein wesentliches Prinzip der christlichen Lebensauffassung zu achten: der Vorrang der Gnade. Es gibt eine Versuchung, die seit jeher jeden geistlichen Weg und selbst das pastorale Wirken gefährdet: zu glauben, dass

die Ergebnisse von unserem Machen und Planen abhängen. Gewiss bittet uns Gott um eine reale Mitwirkung an seiner Gnade und fordert uns daher auf, alle unsere intellektuellen und praktischen Fähigkeiten in unseren Dienst für die Sache des Reiches Gottes zu investieren. Aber wehe, wenn wir vergessen, dass wir »ohne Christus nichts vollbringen können« (vgl. Joh 15,5)«, JOHANNES PAUL II., *Zu Beginn des neuen Jahrtausends* § 38. Dies wird in einem der 58 an Papst Benedikt XVI. gerichteten postsynodalen »Vorschläge« wieder aufgenommen: »Die neue Evangelisierung erkennt den Primat der Gnade Gottes an und die Art und Weise, wie durch die Taufe das Leben in Christus beginnt.« (Vorschlag 4)

10 Vgl. *Instrumentum laboris*, erarbeitet im Hinblick auf die Synode über die neue Evangelisierung, § 79.

11 Ebd., § 3.

12 Vgl. ebd., § 11f, etc.

13 Der Heilige Geist, der die Apostel und die ersten Christen dazu bewegte, »die Türen des Abendmahlssaales zu öffnen, und sie zu Evangelisatoren machte (vgl. Apg 2,1–4), ist der gleiche Geist, der heute die Kirche führt, und sie dazu antreibt, den Menschen unserer Zeit erneut die Hoffnung zu verkünden.« (*Instrumentum laboris*, § 41).

14 Predigt vom 4. Juni 2006. Ohne direkten Verweis auf die Quellen finden sich in diesen Betrachtungen transparente Anspielungen auf wichtige missionarische Texte: *Zu Beginn des neuen Jahrtausends* (§ 38, bereits zitiert), und die Enzyklika *Die Sendung Christi, des Erlösers* (§ 36). Sie verweisen ebenso auf das Apostolische Schreiben *Evangelii Nuntiandi* (1975), vor allem § 75.

ein konkretes Engagement. Der Herr erbittet gewiss unsere Mitarbeit, aber vor jeglicher Antwort unsererseits ist seine Initiative notwendig: Der wahre Protagonist der Kirche ist sein Geist.«¹⁴

Geht es nicht letztlich darum beim konziliären aggiornamento: eine neue Herabkunft des Heiligen Geistes, eine tiefgreifende Erneuerung des Glaubens an Christus und des missionarischen Geistes? Dazu bedarf es einer engen Zusammenarbeit zwischen Charisma und Institution.

3 Charisma und Institution: zwei wesentliche, gleichermaßen wichtige (»co-essentielle«) Wirklichkeiten

In den letzten Jahren ist man sich – sowohl seitens der kirchlichen Strukturen als auch seitens der neuen Bewegungen – bewusst geworden, dass es einer besseren gegenseitigen Anerkennung bedarf, um zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit in der Aufgabe der neuen Evangelisierung zu kommen.¹⁵

Diese neuen Gegebenheiten sind übrigens bei weitem nicht alle der charismatischen Erneuerung entsprungen. Dies zeigt sich an zwei wesentlichen ekklesiologischen Aspekten. Der erste, der in den Konzilstexten ausführlich behandelt wird, besagt, dass die Charismen nicht auf eine bestimmte Kategorie von Personen beschränkt sind, sondern dass sie im christlichen Volk weit verbreitet sind.¹⁶ Der zweite Aspekt besagt, dass die Charismatische Erneuerung, als spezifische Strömung (die man als transversal bezeichnen könnte), nur ein Zeuge unter anderen – allerdings ein mächtiger Zeuge – dieses facettenreichen Handelns des Heiligen Geistes in der Kirche ist.

Es ist dieser Geist, der jedem seinen Platz in dem einen Leib gibt, in einer grundlegenden Komplementarität zwischen Charisma und Institution. Pfingsten 1998, anlässlich der ersten großen Begegnung mit den Bewegungen und neuen Gemeinschaften, hat Johannes Paul II. darauf hingewiesen, dass »der institutionelle Aspekt und der charismatische Aspekt für die Konstitution der Kirche gleichermaßen wichtig sind«¹⁷. Die Idee wurde von Papst

¹⁵ Vgl. z. B. die Rede von Benedikt XVI. an die Bischöfe anlässlich eines Seminars über die neuen Bewegungen und Gemeinschaften (17. Mai 2008). Hier einige Auszüge: »Die kirchlichen Bewegungen und die neuen Gemeinschaften sind eine der wichtigsten Neuheiten, die der Heilige Geist in der Kirche durch die Einsetzung des Zweiten Vaticanums hervorgerufen hat [...] Wir haben den Aufschwung eines starken missionarischen Elans erlebt, bewegt von dem Wunsch, allen die kostbare Erfahrung der Begegnung mit Christus zu vermitteln, die als die einzige angemessene Antwort auf den großen Durst des menschlichen Herzens nach Wahrheit und Glück erfahren und gelebt wird. Aber man darf dabei nicht übersehen, dass diese Neuheit noch darauf wartet, richtig verstanden zu werden im Licht des göttlichen Heils-

plans und der Sendung der Kirche im Kontext unserer Zeit. [...] Eine wichtige Aufgabe ist noch zu erfüllen: eine reifere Kommunion aller kirchlichen Komponenten zu fördern, damit alle Charismen, im Respekt ihrer Besonderheit, voll und frei zum Aufbau des einen Leibes Christi beitragen können [...] [Und an die Bischöfe gerichtet]: »Geht hinaus, und begegnet den Bewegungen und neuen Gemeinschaften mit viel Liebe.«

¹⁶ *Konstitution über die Kirche*, § 4, 7, 12; *Dekret über das Laienapostolat*, § 3.30, etc.

¹⁷ »*Et Pierre se leva*«. Documents des Papes adressés au Renouveau Charismatique, Nouan-le-Fuzilier 2005, 123. Über dieses zentrale Thema der »Co-Essentialität«, vgl. COMMISSION DOCTRINALE DE L'ICCRS, *L'effusion de l'Esprit Saint* (wie Anm. 5), 83–84. Eine Einladung, dieses Thema im Rahmen des Lebens und der Sendung der Kirche zu vertiefen, ist in *Instrumentum Laboris* formuliert worden (§ 116). Es findet sich ebenfalls in einem der Vorschläge (Vorschlag 43). Aufgrund seiner Wichtigkeit dürfte es erneut im kommenden Apostolischen Schreiben behandelt werden.

Benedikt XVI. in einer Botschaft an die Teilnehmer einer zweiten Begegnung Pfingsten 2006 aufgegriffen: »Sie gehören einer lebendigen Struktur der Kirche an«, ermutigte er sie.¹⁸ Er wies auch darauf hin, dass sich das Christentum im Laufe der Jahrhunderte »dank des neuen Lebens von Individuen und Gemeinschaften verbreitet hat, die fähig sind, ein wirksames Zeugnis der Liebe, der Einheit und der Freude abzulegen« und er hat dies der ganzen Kirche ans Herz gelegt. In ähnlicher Weise erinnern die Lineamenta der Synode daran, dass »all die großen Bewegungen der Evangelisierung von zweitausend Jahren Christentum mit Formen eines evangelischen Radikalismus verbunden sind.«¹⁹ In jedem Fall sind die grundlegenden Strukturen der Kirche und die neuen Bewegungen dazu aufgerufen, enger zu kooperieren.²⁰

Der Radikalismus und die tiefe Bekehrung zu Christus, die in diesen Bewegungen gelebt werden, sind auch in verschiedenen evangelischen charismatischen Bewegungen und in Pfingstbewegungen zu finden. Diese haben einen – manchmal ziemlich starken – Einfluss auf gewisse Gruppen der katholischen Erneuerung. Solche ökumenischen Vermischungen erfordern einen Prozess der Unterscheidung.

4 Einige Aspekte der Unterscheidung

Wenn alle christlichen charismatischen Strömungen ein »Christentum der Bekehrung« befürworten, so fühlen sich einige von ihnen besonders aufgerufen, ein ökumenisches Zeugnis des Glaubens an Christus in großen Versammlungen zu geben, wo das Kerygma gemeinsam verkündet und Heilungen angekündigt werden. Dies hat theologische und pastorale Fragen über den Ablauf dieser Treffen aufgeworfen und den französischen Episkopat veranlasst, eine sowohl sympathische als auch kritische Unterscheidung durchzuführen und klare Anhaltspunkte für das Leben im Geist zu erstellen.

Wir können hier nicht alle angeführten Punkte behandeln; für weitere Entwicklungen verweisen wir auf verschiedene Studien zu diesem Thema.²¹ Wir begnügen uns hier damit,

18 *Botschaft zum Zweiten Weltkongress der kirchlichen Bewegungen und der neuen Gemeinschaften*, 22. Mai 2006. Dieser Kongress hat vom 31. Mai bis 2. Juni stattgefunden, gerade vor Pfingsten. Als Kardinal verfolgte J. Ratzinger mit Interesse die verschiedenen Strömungen der Erneuerung in der Kirche und ermutigte sie. Sein Vortrag auf dem vorbereitenden Kongress des Pfingsttreffens von 1998 ist sehr interessant: Les mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique, in: *Don de l'Esprit, Espérance pour les hommes*. Rome, Pentecôte 1998, Nouan-le Fuzelier 1999, 25–50.

19 § 8. Vgl. auch § 11f.; 22, etc. Über die evangelisatorische Dynamik dieser Bewegungen und Gemeinschaften, vgl. auch *Instrumentum laboris*, § 82; 96; 115–117, etc.

20 Einer der postsynodalen Vorschläge lädt die kirchlichen Bewegungen und die neuen Gemeinschaften dazu ein, »ihre Charismen in enger Zusammenarbeit mit den Diözesen und den Pfarrgemeinden auszuüben« (Vorschlag 43). Vgl. auch *Instrumentum laboris*, § 115–117.

21 CONFÉRENCE DES EVÊQUES DE FRANCE, *Les nouveaux courants charismatiques*. Approches. Discernement. Perspectives, Paris 2010. Wir erlauben uns, auch auf einige unserer Untersuchungen zu verweisen: Éléments de discernement pour le Renouveau, in: *Documents Episcopat* 7 (2006); überarbeitet und übernommen in *Renouveau dans l'Esprit* (wie Anm. 2), 35–38. Vgl. auch La vie dans l'Esprit, critères de discernement, in: *Les nouveaux courants charismatiques*, 97f. Über die Konvergenz- und Divergenzpunkte zwischen charismatischen Katholiken und Pfingstbewegung: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION ET L'UNITÉ DES

CHRÉTIENS, Devenir chrétien. Rapport de la cinquième phase du Dialogue international entre des Eglises et des responsables pentecôtistes classiques et l'Eglise catholique (1998–2006), in: *Service d'Information* 129 (2008/III).

22 Vgl. dazu die »Pastoralnote« der die Erneuerung begleitenden Bischöfe in: *Les nouveaux courants charismatiques* (wie Anm. 21), 155–162.

23 »Pastoralnote«, in: *Les nouveaux courants charismatiques* (wie Anm. 21), 162.

24 Vgl. ebd., 156.

25 Vgl. P. BENOÎT, Emotions musicales et expérience spirituelle: comment accompagner?, in: ebd., 127–153.

26 Über die Konvergenz- und Divergenzpunkte zwischen charismatischen Katholiken und Pfingstbewegung: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION ET L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Devenir chrétien* (wie Anm. 21).

einige der theologischen und pastoralen Fragen aufzugreifen, die sich aus diesen Versammlungen ergeben; im Anschluss daran werden wir das Thema der einen Verkündigung der Frohen Botschaft behandeln und mit der Frage der Heilung schließen.

5 Theologische und pastorale Fragen bezüglich der Animation der Begegnungen

In manchen charismatischen Versammlungen überschneiden und beeinflussen sich verschiedene christliche theologische Traditionen. Sie haben ihre Wurzeln vor allem in den protestantischen freikirchlichen Bewegungen und in den Pfingstbewegungen. Man muss sich dessen bewusst sein, wenn man aus der Sicht der katholischen Theologie deutlich Position beziehen will.²² In der Tat sind die aus diesen unterschiedlichen charismatischen Kulturen hervorgegangenen Praktiken nicht ohne Folgen für die Art und Weise, das Gebet zu leben.

Ein wichtiger Aspekt der Unterscheidung betrifft die in der Regel sehr herausragende Rolle der Prediger, die sich je nach protestantischem, pfingstkirchlichem oder katholischem Kontext unterschiedlich positionieren. Im letzteren Fall beinhaltet die Gleichgewichtigkeit von Charisma und Institution, dass die beiden einander bedürfen: »Diese beiden Dimensionen müssen sich die Hand geben. Aufgabe der Institution ist die Aufnahme der neuen Charismen – ohne die vorhandenen zu schwächen; die neuen Charismen müssen akzeptieren, dass die Institution Unterscheidungen trifft und authentifiziert (vgl. *Lumen Gentium* 12).«²³ Für einen katholischen Prediger bleibt die Gemeinschaft mit dem Bischof also von wesentlicher Bedeutung.²⁴ Eine andere Frage betrifft zum Beispiel die Art der verwendeten Musik: handelt es sich um eine passende Begleitung für eine legitime gemeinschaftliche Inbrunst, oder geht es um eine Konditionierung der Menge?²⁵

Eines der schwierigsten Probleme ist das einer eventuellen Polarisierung der Predigt auf ungewöhnliche psycho-physische Phänomene (seltsame Schreie, Krämpfe, unkontrollierbares Gelächter, Zubodenfallen, etc.); das mögliche Auftreten solcher Phänomene im Verlauf der Versammlung wird manchmal mit Nachdruck durch den Prediger erwähnt (induziert?). Wenn diese Phänomene unmittelbar als Folge der Wirkung des Heiligen Geistes vorgestellt werden, kann der Wunsch, diese zu leben, manche Teilnehmer in einen der Trance ähnlichen Zustand versetzen. Die theologische und pastorale Herausforderung besteht dann darin, zwischen dem, was die Essenz des Lebens im Geist ist und einigen ihrer möglichen Folgen in unserer Menschlichkeit zu unterscheiden. Diesbezüglich ist auf den Unterschied zwischen dem katholischen und dem pfingstkirchlichen Ansatz hinsichtlich der spürbaren Zeichen des Göttlichen hinzuweisen.²⁶

Die Fragen zum Inhalt der Predigt erfordern auch eine Überprüfung des Stellenwertes des Wortes Gottes: hat es wirklich eine zentrale Bedeutung in der Rede des Predigers, dient er ihm aufrichtig oder stellt er es mehr oder weniger »in seinen Dienst«? Wird die Versammlung dahin geführt, es im Glauben der Kirche, in Danksagung und Gehorsam gegenüber den Lehren der Kirche aufzunehmen? Wird darüber hinaus die Verbindung zwischen dem Wort Gottes und den Sakramenten ausreichend betont?

Ein fundamentaler Aspekt, der jeglichem authentischen spirituellen Leben zugrunde liegt, ist die Balance zwischen Vernunft und Glauben. In der charismatischen Erfahrung ist meist das Herz betroffen. Und das ist eine gute Sache. Aber da wir uns Gott mit unserer ganzen Person nähern, müssen Glaube und Vernunft immer Hand in Hand gehen. So wichtig es ist zu lernen, »seine Sicherheiten loszulassen«, um sich schrittweise und tatsächlich durch den Geist führen zu lassen, so bedeutet das keineswegs, die den menschlichen Fähigkeiten

eigene Aktivität zu vernachlässigen. Ein wahres »Loslassen«, eine aufrichtige Hingabe an den Heiligen Geist hat nichts mit irgendeiner Kapitulation des Verstandes und des Willens zu tun. »Hingabe« ist nicht Resignation, sondern aktive Mitarbeit der ganzen Person am geheimnisvollen Werk der Gnade.

Viele andere Aspekte der Unterscheidung wären zu entwickeln, aber wir verweisen nochmals auf die oben zitierten Studien. Widmen wir uns nun der gemeinsamen kerygmatischen Verkündigung.

6 Die gemeinsame Verkündigung des Kerygmas

Wie auch immer es um die theologischen und pastoralen Herausforderungen bestellt ist, die sich aus diesen ökumenischen Vermischungen ergeben, wir müssen zugeben, dass sie eine bessere Kenntnis und ein größeres Verständnis der verschiedenen christlichen Konfessionen fördern, die sich bisher ignoriert oder sogar mehr oder weniger verachtet haben! Wenn diese Zusammenkünfte in einem Geist aufrichtiger Gemeinschaft vorbereitet werden, tragen sie dazu bei, die gegenseitige Wertschätzung und den Wunsch zu stärken, gemeinsam die Frohe Botschaft zu verkünden; so stärken sie die Überzeugung, dass die Einheit der Christen entscheidend dafür ist, dass das Kerygma mit überzeugender Kraft verkündet wird.

Eine solche in der Einheit gelebte Verkündigung wird auch in dem Wunsch des seligen Johannes Paul II. in seiner Enzyklika über die Ökumene zum Ausdruck gebracht. Tatsächlich hat der Papst nicht gezögert, in der Vielfalt der Formen der Zusammenarbeit zwischen den christlichen Konfessionen eine »Erscheinung des Herrn« zu erkennen.²⁷ Einer der 58 nachsynodalen »Vorschläge« passt deutlich in diese Linie: »Die ökumenische Dimension des Engagements für die Neuevangelisierung muss betont werden [...] Die neue Evangelisierung bestätigt einerseits die katholische Identität und die Gemeinschaft und fördert andererseits die ökumenische Zusammenarbeit; so zeigt sich, wie sehr der in der Taufe gegebene Glaube uns verbindet.«²⁸ Die ökumenische Dimension ist aber eines der »Gene« der Erneuerungsbewegung,²⁹ die seit mehr als vierzig Jahren eine Fülle von Erfahrungen gesammelt hat. Wäre es nicht angebracht, heute eine theologische und pastorale Bilanz zu ziehen, so dass die ganze Kirche davon profitieren und so ihre evangelisierende Dynamik bereichern kann?

Von einem anderen Standpunkt aus betrachtet, hat die Erfahrung der Erneuerung dazu beigetragen, die Frage der Heilung in den Vordergrund zu stellen.

27 »Durch die Zusammenarbeit der Christen kommt die Verbundenheit, in der sie schon untereinander vereinigt sind, lebendig zum Ausdruck, und das Antlitz Christi, des Gottesknechtes, tritt in hellerem Licht zutage. Eine solche auf dem gemeinsamen Glauben begründete Zusammenarbeit ist nicht nur von brüderlicher Gemeinschaft erfüllt, sondern stellt eine Epiphanie Christi selbst dar.«, *Ut unum sint*, § 40; vgl. auch *Instrumentum laboris*, § 72; 125, etc.

28 Vorschlag 52.

29 Vgl. COMMISSION DOCTRINALE DE L'ICCRS, *L'effusion de l'Esprit Saint* (wie Anm. 5), 29-30.

30 Vgl. ebd., 25-26.

31 § 29.

32 »Im Verständnis Jesu sind die Heilungen auch Zeichen des geistlichen Heils, d. h. der Befreiung von der Sünde.« (Ebd., § 29).

33 »Für Jesus hat die Evangelisierung das Ziel, die Menschen mit hinein-zunehmen in seine enge Beziehung mit dem Vater und dem Geist.« (Ebd., § 23).

34 »Pastoralnote«, in: *Les nouveaux courants charismatiques* (wie Anm. 21), 158-159.

35 RÖMISCHE GLAUBENSKONGREGATION, *Richtlinie über »die Gebete zur Erlangung einer von Gott gewirkten Heilung«* (September 2000).

Vgl. auch: COMMISSION DOCTRINALE DE L'ICCRS, *Prier pour obtenir la guérison. Réflexions doctrinales et indications pratiques*, Nouan-le Fuzelier 2008; CONFÉRENCE DES EVÊQUES DE FRANCE, *Les nouveaux courants* (wie Anm. 21), 111-112; 158-159.

36 Vorschläge 22 und 23. Das Thema der Umkehr ist auch sehr präsent in *Instrumentum laboris*, § 19; 24; 27; 88; 92; 121; 139; 143-145; etc.

37 *Instrumentum laboris*, § 24.

38 Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 394-395.

7 Die Heilung

In den charismatischen Versammlungen im Allgemeinen und in den ökumenischen Versammlungen im Besonderen wird die Verkündigung der Frohen Botschaft von Mitgefühl, Trost, Befreiung, Heilung begleitet.³⁰ So werden alle daran erinnert, dass die Verkündigung des Evangeliums – mit den »Zeichen«, die sie bestätigen – Teil der Sendung und damit der jahrhundertelangen Erfahrung der Kirche sind. Das *Instrumentum laboris* bemerkt dazu: »Zwei Gesten begleiten das evangelisierende Handeln Jesu: die Heilung und die Vergebung.«³¹ Nur dürfen die körperlichen oder andere Heilungen, weil sie immer letztlich das Heil durch das Geheimnis des Kreuzes wollen, nicht als Selbstzweck angesehen werden,³² auch wenn es offensichtlich ist, dass sie machtvoll zur Wiederherstellung der Beziehung zu Gott beitragen.³³ Darüber hinaus muss in der Verkündigung, die die Fürbitte für die Betroffenen begleitet, »die Aufmerksamkeit auf Christus gelenkt werden und nicht auf die Heilungen, geschweige denn auf die Person, die ein Charisma der Heilung ausübt.«³⁴ Darüber hinaus sollten eine große Sorgfalt und eine aufmerksame pastorale Unterscheidung der Ankündigung von vermutlichen »Heilungen« vorausgehen. Eine kritische Bilanz und eine Übersicht dieser Erfahrungen sollten dabei helfen können, die kirchliche Dimension der Bitte, »von Gott Heilung zu erlangen«³⁵, wieder zu entdecken, um sie deutlicher in den Rahmen der gewöhnlichen Seelsorge zu integrieren. Im Kontext der Neuevangelisierung dürfte dieser Aspekt von großer Bedeutung sein.

Jetzt noch einige abschließende Worte am Ende dieser Überlegungen, die keineswegs erschöpfend sind.

8 Fazit: »Neues und Lebendiges schaffen ...«

In der Symphonie der Charismen betont die Erneuerungsbewegung ihrerseits die Dringlichkeit der einmal von Suenens aufgeworfenen Frage bezüglich des kirchlichen Empfangs der konziliären »Pfingsterfahrung«. Man könnte sie heute folgendermaßen formulieren: ist sich das Volk Gottes, Geistliche wie Laien, hinreichend bewusst, dass es erhört wird, dass die Gnade eines »neuen Pfingstens«, die der selige Johannes XXIII. erfleht hat, der Kirche tatsächlich gegeben ist und sie so zu einer Umkehr bewegt? Was für eine Umkehr? Die, die vor allem darin besteht, diese Gabe zu erkennen und sich ihr zu öffnen, mit dem Wunsch, das ganze Sein und Handeln danach auszurichten. »Die Neuevangelisierung erfordert persönliche und gemeinschaftliche Umsetzung«, besagt einer der nachsynodalen Vorschläge, ein anderer bestätigt, dass »die allgemeine Berufung zur Heiligkeit für die Neuevangelisierung konstitutiv ist.«³⁶ »Evangelisierung, Berufung zur Heiligkeit und Bekehrung verbinden sich untereinander, so als ob sie eins wären.«³⁷ Was durch diese Herausforderungen auf dem Spiel steht, ist nichts weniger als die Einbettung der Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils in das Leben aller Getauften. Vor ein paar Jahren stellte der Theologe Joseph Ratzinger in diesem Zusammenhang fest: »Ob das Konzil zu einer positiven Kraft in der Kirchengeschichte wird, hängt nur indirekt von Texten und von Gremien ab; entscheidend ist, ob es Menschen gibt – Heilige –, die mit dem unerzwingbaren Einsatz ihrer Person Lebendiges und Neues erwirken. Der endgültige Entscheid über den geschichtlichen Wert des II. Vatikanischen Konzils hängt davon ab, ob Menschen in sich selbst das Drama der Sonderung von Spreu und Weizen bestehen und damit dem Ganzen die Eindeutigkeit geben, die es von Worten allein her nicht gewinnen kann.«³⁸

Zusammenfassung

Der Beitrag geht von der Erneuerungsbewegung in der Dynamik des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Neuevangelisierung aus und behandelt einige Aspekte der charismatischen Erneuerung: das Pneumatologische, das Verhältnis von Charisma und Institution, die Unterscheidung von theologischen und pastoralen Fragen usw. Abschließend wird die Erneuerungsbewegung als Ausdruck der konziliaren Pfingsterfahrung bezeichnet und betont die innere Verbindung von Evangelisierung, Berufung zur Heiligkeit und Bekehrung.

Abstract

The article takes the renewal movement in the dynamics of the Second Vatican Council and the new evangelization as its starting point. It then treats some facets of charismatic renewal: the pneumatological aspect, the relationship between charism and institution, the distinction between theological and pastoral questions, etc. Finally it characterizes the renewal movement as an expression of the conciliar Pentecostal experience and emphasizes the inner connection between evangelization, the call to sanctity and conversion.

Sumario

El artículo parte de los movimientos de renovación y de la dinámica del Concilio Vaticano II y de la Nueva Evangelización para tratar después algunos aspectos de la renovación carismática: lo pneumatológico, la relación de carisma e institución, la diferenciación entre cuestiones teológicas y pastorales etc. Finalmente, el autor valora los movimientos de renovación como expresión de la experiencia pentecostal del Concilio y acentúa la conexión interna entre evangelización, llamada a la santidad y conversión.

Charisma und Kirche oder Die Frage nach der Pastoral des Geistes

von Hildegard Wustmans

Die meisten Menschen leben, global gesehen, in der Stadt und zwar in Megastädten wie São Paulo, Lagos, Beijing, Mumbai und Mexiko. Überdies sind auch in Europa zunehmende Prozesse der Verstädterung und die Ausbildung von so genannten Postmetropolen wie London und Paris zu verzeichnen. Diese Entwicklungen lassen auch die katholische Kirche nicht unberührt. Sie steht vor der Herausforderung, Kirche in der Stadt zu sein. Wer in die Stadt geht, hat Hoffnungen und will seine soziale Lage verbessern.¹ »Niemand geht in eine Stadt, um zu scheitern, sondern um erfolgreich zu sein, Karriere zu machen. Städte sind auf Hoffnungen gebaut. Sie sind Orte der Hoffnung und Orte der Sehnsucht nach sich erfüllender Hoffnung. Das macht ihre Dynamik aus, das erzeugt ihre Pluralität und das treibt ihre permanent relativierende Macht an.«² Die Stadt verspricht Arbeit, Bildungsmöglichkeiten, Gesundheitsversorgung, bessere Lebensstandards und Anonymität und damit auch mehr Freiheiten. Wenn nur ein Bruchteil von all dem in Erfüllung geht, so hat sich der Umzug in die Stadt gelohnt. Und wenn sich die Erwartungen nicht realisieren lassen, so bleiben sie ein Versprechen für die nächste Generation.

Diese Prozesse, mit ihren Hoffnungen und Enttäuschungen können als ein Zeichen der Zeit identifiziert werden, das die Kirche und ihre Pastoral herausfordert. Die Stadt, vor allem auch die Megacities auf der Südhalbkugel sind auch aus einem weiteren Grund eine Herausforderung für die Kirche und ihre Pastoral und zwar wegen der Präsenz anderer Religionen. Es gibt in den Städten nicht mehr das religiöse Zentrum, sondern nur noch religiöse Zentren.³ Die Versammlungsräume der Pfingstkirchen belegen dies und bringen zugleich ihre außerordentliche Flexibilität zum Ausdruck. Wo Menschen sich niederlassen, ist schon bald eine Pfingstkirche präsent. Diese christlichen Bewegungen wachsen, während die katholische Kirche zum Teil enorm an Mitgliedern verliert, wie das Beispiel Brasilien zeigt. »Vor hundert Jahren bezeichneten sich 99 Prozent der Brasilianer als katholisch, 1980 noch 88 Prozent, bei der jüngsten Volkszählung im Jahr 2000 waren es noch 74 Prozent.«⁴

Diese Entwicklungen sind für die katholische Kirche überaus prekär. Sie treffen sie im Mark der eigenen Existenz. Pastoraltheologisch stellt sich natürlich unmittelbar die Frage, warum diese gegenläufigen Prozesse so eklatant gegeben sind. Eine Antwort liegt m. E. in Umgang mit den Charismen. Denn genau über diese werden Perspektiven nicht nur versprochen, sondern real. Das war auch schon in Korinth der Fall.⁵ Auf einmal hatten

* Dieser Text ist die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrages, der auf dem 4. Freiburger Forum Weltkirche: Charismatisches Christentum: Formen und Fragen, am 19. Oktober 2012 an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg, CH gehalten wurde.

1 Vgl. David HARVEY, *Rebellische Städte*. Vom Recht auf Stadt zur urbanen Revolution, Berlin 2013.

2 Hans-Joachim SANDER, Postmetropolis und Kirche. Die Präsenz des Evangeliums in heutigen Stadtlandschaften, in: *Im Blickpunkt*, Theologie im Fernkurs, Katholische Akademie Domschule Würzburg, Mitteilungen 42 (2012) 1-5, 3.

3 Vgl. ebd., 3.

4 Michael HUHN, Religiöse Landkarte aufgemischt. Pfingstkirchen beenden die katholische Dominanz – zum Beispiel Brasilien, in: *Jahrbuch Mission* 42 (2010) 143-150, 143.

5 Vgl. 1 Kor 12, 13.

an diesem Ort Heiden, Sklaven, Arme und Frauen im wahrsten Sinn des Wortes etwas zu sagen. Und ähnlich erfahren es auch heute Menschen rund um den Globus. In diesem Geist ist Aufstieg möglich, der Wechsel in einen anderen Modus. In diesen Gemeinschaften erfahren Menschen tatsächliche Veränderungen und bisweilen Verbesserungen ihrer Lebenssituation.

Allerdings und das ist zu beachten, damals wie heute, gilt, dass die Charismen nicht Selbstzweck sind, sondern von dem Geist her entwickelt und auf ihn bezogen sein sollen, der sie alle eint. »Es ist der eine Geist, der in den verschiedenen Zuteilungen von Charismen wirkt (1 Kor 12,4). Die Charismen sind selbst Erscheinungsformen des Geistes (1 Kor 12,7).«⁶ Insofern sind die Charismen strikt vom Geist her zu denken bzw. ist der eine Geist den Charismen nicht unterzuordnen. Die Profilierung des einen auf Kosten des anderen kann nicht geduldet werden, darauf weist auch schon Paulus die Gemeinde von Korinth hin. Aber es bleibt dabei, der eine Geist schenkt nicht nur Perspektiven, er unterstützt Menschen, diese zu realisieren.

1 Charisma und Kirche – ein kreativer Kontrast

Charismen sind durch den Heiligen Geist übermittelte Gnadengaben Gottes.⁷ Schon bei Paulus lesen wir, dass einzelne Christinnen und Christen, aber auch die Gemeinde als Ganze Anteil an den Geistesgaben haben (vgl. Tit 3,5f). Die erhaltenen Charismen sind vielfältig und statten Menschen mit einer besonderen Autorität aus. Jede und jeder hat ihr/sein eigenes Charisma. In 1 Kor 7,7 heißt es: »Doch jeder hat seine Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so.« Und in 1 Petr 4,10f heißt es: »Dient einander als gute Verwalter der vielfältigen Gnade Gottes, jeder mit der Gabe, die er empfangen hat. Wer redet, der rede mit den Worten, die Gott ihm gibt; wer dient, der diene aus der Kraft, die Gott verleiht.«

Die Gaben des Geistes manifestieren sich in sehr unterschiedlichen Formen und rufen so ein »vielfarbiges Spektrum von Diensten«⁸ hervor. Und es ist der Auferstandene selbst, der durch die vom Heiligen Geist vermittelten Gnadengaben in der Gemeinde wirkt. »Diese fundamentale Gegebenheit liegt allen Ausformungen von Funktionen und Diensten voraus und darf durch sie nicht verstellt werden.«⁹ Und das gilt sowohl für die Interpretation der

6 Hans-Josef KLAUCK, Die Autorität des Charismas. Zehn neutestamentliche Thesen zum Thema, in: Elmar KLINGER/Rolf ZERFASS (Hg.), *Die Kirche der Laien*. Eine Weichenstellung des Konzils, Würzburg 1987, 25–37, 28.

7 Vgl. Bertram STUBENRAUCH, Art. Charismen/Charismatische Erneuerung, in: Wolfgang BEINERT/Bertram STUBENRAUCH (Hg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg/Basel/Wien 2012, 98–102, 98.

8 KLAUCK, Autorität (wie Anm. 6), 32.

9 Ebd., 34.

10 Vgl. STUBENRAUCH, Charismen (wie Anm. 7), 99.

11 Vgl. Elmar KLINGER, Macht und Autorität. Die Unfehlbarkeit des Papstes – ein Sprachproblem, in: Mariano DELGADO/Gregor Maria HOFF/Günter RISSE (Hg.), *Das Christentum in der Religionsgeschichte*. FS für Hans Waldenfels SJ (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 16), Stuttgart 2011, 165–178, 170.

12 Die Friedensnobelpreisträgerin Aung San Suu Kyi, die von den Militärs in Birma mehr als 15 Jahre lang unter Hausarrest stand, ist ein Beispiel für eine Person mit Autorität, aber ohne Macht.

13 Vgl. Hans-Joachim HÖHN, *spüren*. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002, 69.

14 Ina PRAETORIUS, *Ich glaube an Gott und so weiter ...* Eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses, Gütersloh 2011, 142.

15 Vgl. hierzu die Ausführungen von Max Weber, in: Max WEBER, *Gesammelte Werke mit dem Lebensbild von Marianne Weber* (Digitale Bibliothek 58), Berlin 2001, 1832–1857.

16 Bertram STUBENRAUCH, Art. Heiliger Geist, in: Wolfgang BEINERT/Bertram STUBENRAUCH (Hg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg/Basel/Wien 2012, 315–318, 318.

17 Margit ECKHOLT, Pentekostalismus: Eine neue »Grundform« des Christseins. Eine theologische Orientierung zum Verhältnis von Spiritualität und Gesellschaft, in: Tobias KESSLER/Albert-Peter RETHMANN (Hg.), *Pentekostalismus*. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche (Weltkirche und Mission 1), Regensburg 2012, 202–225, 211.

18 Ebd.

Texte, die Praxis der frühen Kirche und bis in unsere Tage hinein. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass seit dem 3. Jahrhundert die Charismen verstärkt mit dem (Bischofs) Amt genannt werden. Dies führt dazu, dass die Charismen institutionell eingebunden und in gewisser Weise diszipliniert und eingeschränkt werden, beziehungsweise charismatische Gruppierungen ins Häretische ableiten, wie es sich z. B. an der Bewegung der Katharer und den Waldensern im Mittelalter zeigt.¹⁰

Allerdings können wir auch den Prozess in der Kirche beobachten, dass es dieser angesichts charismatischer Bewegungen in den eigenen Reihen bang wird. Aus gutem Grund, denn der Heilige Geist ist eine Macht und befähigt zu eigener Autorität. Das Muster der Macht (im Sinn von *potestas*) ist davon geprägt, dass jemand qua Funktion und Status Macht hat und Dinge verfügen und durchsetzen kann. So funktioniert Autorität (*auctoritas*) nicht. Autorität hängt von den Argumenten ab, die man hat und davon, ob das, was man sagt, auch in die eigene Praxis einfließt.¹¹ Insofern kann eine Person eine Autorität sein, ohne dabei über Macht zu verfügen.¹² Auf der Basis der Unterscheidung von Macht und Autorität wird zugleich deutlich, dass etwas Relativierendes und Dynamisches in den Diskurs eingeführt wird. Die Gnadengaben im Volk Gottes sind ein dynamisches, kritisches, kreatives und bisweilen verstörendes Element für und in der Kirche. Und dies aus dem Grund, weil genau das auch Charakteristika des Heiligen Geistes sind.¹³ Der Heilige Geist ist unkalkulierbar und alles andere als harmlos, aber es gibt keinen Grund sich zu fürchten (Lk 2,10b). Er weht, wo er will (Joh 3,8). Er ist spontan, »vibriert als göttlicher Lockruf«¹⁴. Er schenkt die Kraft, immer wieder neu anzufangen, rettet und führt auf neue Wege (Ez 37, Apg 1-2, Jes 61,1). Der Heilige Geist steckt voller Energie, tröstet, wo es nötig ist (Joh 14,26) und weckt starke Gefühle (Gal 5,22). In all dem liegt gewissermaßen die Attraktivität des Geistes. Das macht ihn so anziehend (Röm 12). Zugleich macht der Heilige Geist mutig. Wo der Geist ist, da ist Leben, Vitalität. Mittellaß, Gewöhnliches und Routine werden überschritten.

Vor diesem Hintergrund ist eine Unterscheidung von charismatischen Gaben und strukturellen Bedingtheiten zwar geboten, aber sie darf nicht in Form eines Nullsummenspiels gegeneinander ausgespielt werden. Zudem geht es dabei nicht nur um die binäre Codierung von Charisma und Macht,¹⁵ sondern um ein Dreieck, bestehend aus Charisma, Macht und Autorität. Die Frage nach Charisma *oder* Kirche führt auf jeden Fall in die falsche Richtung und ist verkürzend. Charismen beleben die Kirche und sie stärken die Autorität in ihr. Darüber hinaus ist das Verhältnis von Charisma und Kirche wechselseitig in den Blick zu nehmen. Die vielfältigen Charismen gehören zum Volk Gottes und daraus bildet sich bekanntlich die Kirche. Deswegen braucht die Kirche die Charismen der Mitglieder des Volkes Gottes, um ihrer eigenen Berufung willen. Und die Charismenträger/-innen brauchen die Kirche, um ihrer eigenen Stärkung willen: »[D]er Geist schafft Institution, er belebt sie und gibt ihr Sinn.«¹⁶

Daraus kann der Schluss gezogen werden, dass in Zeiten der Umbrüche der Mut und die Risikobereitschaft auf die Gnadengaben im Volk Gottes zu setzen größer sein sollte, als die Angst vor zu viel Bewegung innerhalb der Institution. Dies ist schon allein deswegen geboten, damit die Kirche ihrer Berufung nachkommen kann, die Zuwendung und Barmherzigkeit Gottes in Worten und Werken zu verkünden und das auch in Kontexten, wo »Vorgegebenes im traditionellen Sinn«¹⁷ nicht mehr greift. »Eine Kirche, die sich selbst [...] »exkarniert« hat, in der sich eine »stetige Entkörperlichung des spirituellen Lebens« vollzieht, ist nicht attraktiv für Menschen, die sich nach »Inkarnation« sehnen und sich selbst – gerade auch in Situationen von Armut und alltäglicher Bedrohung des Lebens – als religiöse Subjekte vollziehen wollen.«¹⁸ Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum das charismatische Christentum Menschen eine echte Perspektive bietet.

2 Charismatisches Christentum – eine unerhörte Provokation

Es ist festzuhalten, dass die Unterschiedlichkeit im Bereich des charismatischen Christentums außerordentlich groß ist. Wenn die so genannten »Neuen geistlichen Bewegungen« hinzugenommen werden, intensiviert sich der Eindruck noch einmal. Was diese Gruppierungen jedoch trotz ihrer Heterogenität eint, ist die Tatsache, dass ihre Zusammenschlüsse und Organisationsformen, ihre Spiritualität und gottesdienstlichen Feiern in aller Regel jenseits des gewohnten pfarrgemeindlichen Spektrums liegen. So manches, was charismatische Bewegungen auszeichnet, wirkt befremdlich, wenn man es vor der Folie der »normalen« Gemeindepastoral betrachtet:¹⁹

- Der Glaube an das Wirken des Heiligen Geistes im Hier und Jetzt ist kennzeichnend.
- Ihre Anfangsgeschichte ist von einer geistlichen Vision geprägt.
- Die Erfahrung des Heiligen Geistes provoziert geradezu das persönliche Glaubenszeugnis. Andere sollen davon erfahren und zum Glauben ermutigt werden.
- Die Spiritualität ist ganzheitlich und wertschätzend. Alle haben etwas beizutragen.
- Die liturgische Sprache ist verständlich und es ist Raum für Spontaneität gegeben.
- Die Verbindung in der Gemeinschaft ist intensiv. Sie ist freigewählte Lebens- und Glaubensgemeinschaft.
- Die Gemeinsamkeiten der Mitglieder werden betont, Unterschiede treten zurück.
- Für einige geistliche Bewegungen gilt, dass sie sich als Teil der Kirche verstehen und insofern ist ihnen auch die Anerkennung durch Bischöfe wichtig.

Diese Kennzeichen führen zu wechselseitigen Abgrenzungen, Ausschlüssen bis hin zum Ressentiment, so dass es »oft bei einer provokativen Fremdheit«²⁰ bleibt. Aber es bleibt dabei, die charismatischen Bewegungen innerhalb des Christentums sind eine echte Herausforderung für die katholische Kirche, denn diese Gruppen sind es, die wachsen. Das gilt für außereuropäische Kontexte, aber auch in Europa nehmen charismatische Formen des Christentums zu. Die Migrantenströme sind ein Aspekt in diesem Prozess. Aber ihre Zunahme kann auch damit begründet werden, dass die charismatischen Gruppen »eine spezifische Antwort auf die Fragen von Menschen der Moderne [...] [geben; HW].

19 Vgl. Maria WIDL, *Movimenti – ein postmoderner Beitrag der Kirchenentwicklung*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 159 (2011) 248–256, 250f.

20 Christian HENNECKE, »Löscht den Geist nicht aus!« Zum Umgang der Kirchen mit geistlichen Bewegungen, in: *Geist und Leben* 82 (2009) 193–208, 194.

21 Albert-Peter RETHMANN, *Die geschichtliche Entwicklung der Pfingstbewegung und ihre Praxis. Anfragen an Theologie und Kirche*, in: Tobias KESSLER/Albert-Peter RETHMANN (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche* (Weltkirche und Mission 1), Regensburg 2012, 15–33, 29.

22 Vgl. WIDL, *Movimenti* (wie Anm. 19), 249.

23 Danièle HERVIEU-LÉGER, *Religiöse Ausdrucksformen der Moderne. Die Phänomene des Glaubens in den europäischen Gesellschaften*, in: Hartmut KAEUBLE/Jürgen SCHRIEWER (Hg.), *Diskurse und Entwicklungspfade. Der Gesellschaftsvergleich in den Geschichts- und Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M./New York 1999, 133–161, 143.

24 RETHMANN, *Die geschichtliche Entwicklung* (wie Anm. 21), 30.

25 Vgl. Reinhard HEMPELMANN, *Koalition der Missionare? Annäherungen zwischen Evangelikalen und Katholiken*, in: *Herder Korrespondenz* 66 (2012) 90–94, 91.

26 Vgl. Juan SEPÚLVEDA, *Pfingstbewegung und Befreiungstheologie: Zwei Manifestationen des Wirkens*

des Heiligen Geistes für die Erneuerung der Kirche, in: *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika* (Studienheft Weltmission heute 39), Hamburg 2000, 82–94, 83.

27 Vgl. Brenda CARRANZA, *Der katholische Pentekostalismus Brasiliens im Wandel*, in: Tobias KESSLER/Albert-Peter RETHMANN (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche* (Weltkirche und Mission 1), Regensburg 2012, 34–56.

28 Margit ECKHOLT, *Wie nehmen die Akteure innerhalb der katholischen Kirche das Phänomen der Neuen Religiösen Bewegungen wahr?* (Schwerpunkt Lateinamerika), in: http://www.katholisch.de/media/weltkirche_medien_1/weltkirch dokumente/DBK_NRB_Eckholt_Wie_nehmen_die_Akteure_Neue_Religioese_Bewegungen_wahr.pdf [10.06.2013].

Insbesondere finden sie in ihr Prinzipien von freiwilliger Wahl und freiwilliger Gemeinschaftsbildung verwirklicht, was ihnen gerade in Bezug auf Angelegenheiten des Glaubens wesentlich erscheint.«²¹ Zugleich bieten sie im wahrsten Sinn des Wortes Haltepunkte in Zeiten zunehmender Krisen und ungewisser Zukunftsaussichten an. Diese Gesichtspunkte machen die Bewegungen gegenwärtig auch für junge Menschen attraktiv. Und immer mehr Bischöfe setzen auf charismatische Gruppen in ihren Diözesen. Ein Beispiel dafür ist die Erzdiözese Wien. Erzbischof Kardinal Schönborn fördert diese Gruppierungen und ermutigt sie zu einem Engagement in Wien. Für ihn sind sie ein Hoffnungszeichen.²²

Die charismatischen Bewegungen sind auch ein Indiz für die These, dass mit der Säkularisierung nicht die Religion verschwindet, sondern dass man es mit einem »Prozeß der Herausbildung neuer Formen von Religiosität«²³ zu tun hat. Mit dem charismatischen Christentum ist ein neuer Typ von Kirchen entstanden, »der auf individueller Entscheidung basiert und der sich mehr als Bewegung denn als Organisation und Hierarchie versteht«²⁴. Diese Gruppierungen bieten eine Antwort auf die Fragen nach Glaube und Kirche, in dem sie ganzheitliche Glaubenserfahrung, religiöse Bestätigung, Gemeinschaft und Verantwortungsbereiche für Laien anbieten.²⁵ Diese Gemeinschaften sind zudem von Unmittelbarkeit und Spontaneität geprägt. An diesem Punkt wird deutlich, dass in den charismatischen Gruppen im wahrsten Sinn des Wortes etwas von ihrem Glauben sichtbar wird. Die normalerweise herrschende Unsichtbarkeit dessen, was im Innern von Menschen vorgeht, wird über die Charismen mit einem Male sichtbar und damit auch öffentlich. Zugleich spielen Lehre und Dogma (zunächst) keine Rolle.²⁶ Dieser Aspekt ist bedeutsam, denn er durchkreuzt die Züge einer Kirche, die sich über Sakramente, Lehramt und hierarchische Struktur zu erkennen gibt. In den charismatischen Gruppen gibt es eine neue Glaubenssprache, die spontan und persönlich ist. Die Sakramente treten gegenüber dem Geistempfang zurück. Die Leitung durch Hierarchie als Gegenüber fällt weg. Der unmittelbare Bezug und das persönliche Verhältnis zu Gott stehen im Vordergrund. Die charismatischen Gruppen dokumentieren, dass befreiende Erfahrungen mit dem Heiligen Geist für alle möglich sind. Es ist m. E. auch dieser Zusammenhang, der die Rollen der Leiter relativiert. Mitglieder dieser Gruppierungen sind in gewisser Weise unabhängiger in Bezug auf kirchliche Autoritäten, weil sie ebenfalls sichtbare Träger/-innen von Gnadengaben sind. Insofern bieten die charismatischen Gruppen für Personen attraktive Umdeutungen von Kirche. Und in einigen Ländern ist feststellbar, dass nach Zeiten der wechselseitigen Distanz mittlerweile inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen charismatischen Gruppen und Teilen der katholischen Kirche verstärkt in den Blick kommen. Mittels der Pentekostalisierung sucht z. B. die katholische Kirche in Brasilien wieder einen Zugang zu den Massen zu finden.²⁷

Auch wenn nicht sogleich der Weg in die Pentekostalisierung eingeschlagen wird, ist eine kritische, gerade auch selbstkritische Wahrnehmung in den Reihen der katholischen Kirche geboten, denn den charismatischen Gruppen scheint etwas zu gelingen, was der katholischen Kirche zum Teil abhandengekommen ist: das Evangelium unter den Menschen als etwas zu vergegenwärtigen, dass ihrem Leben Sinn und Bedeutung gibt. Sie bieten Ausdrucksformen, die den Menschen »entsprechen: Individualität, Subjektwerdung und Freiheit, flachen Hierarchien und neuen Formen der Partizipation. In solchen Gemeinden wird ein lebendiges Glaubensleben durch einen charismatischen, auf Emotionen und unmittelbare Gottes- und Geisterfahrungen setzenden »religiösen Stil« gefördert.«²⁸

Die Zunahme der charismatischen Bewegungen ist als Hinweis auf tatsächlich existierende Defizite in religiösen und spirituellen Bereichen in der Kirche zu lesen. Für die Auseinandersetzung mit ihnen sollte der Fokus der Befassung nicht nur auf die Vor-

behalte gegen charismatische Gruppen und Pfingstkirchen liegen. D. h. nicht, dass nicht »Kritik [...] angesagt [ist; HW], wenn es zu fundamentalistischen Bibeldeutungen kommt und sich Sprachformen einer Gottesrede ausbilden, die Gott »verobjektivieren« und so Gott nicht mehr Gott sein lassen, wenn ein »Wohlfahrts-Evangelium« Gott selbst zu verzwecken beginnt, ihn in den Kategorien einer medialen und ökonomisierten Rede »verrechnet«.»²⁹ Produktiv wird die Befassung mit den Bewegungen allerdings dann, wenn die in ihnen tatsächlich vorhandenen Stärken identifiziert werden, der Blick auf die zweifellos gegebenen eigenen Schwächen nicht gescheut und auf dieser Basis Neues entwickelt wird.³⁰

3 Pastoral des Geistes – ein produktiver Beitrag für die Praxis

Zwischen Pfingstkirchen und katholischer Kirche, charismatischen Gruppen und Pfarrgemeinden herrscht oftmals wechselseitige Reserviertheit, bisweilen Konkurrenz. Aber diese Gruppierungen markieren etwas Wesentliches: sie setzen auf den Heiligen Geist.³¹ Auf die Macht des Heiligen Geistes können sich alle an jedem Ort beziehen und selbst zu Verkünder/-innen des Glaubens mit Autorität werden. Die Nahtstelle von der Macht des Heiligen Geistes mit der Autorität der Menschen ist ein kritisches und widerständiges Potenzial in den Pfingstkirchen und charismatischen Bewegungen. Diese Verbindung steht geradezu für wechselseitige Ermächtigung. Dieses stimulierende, herausfordernde und reizvolle Potenzial ist eine Ressource und es ist auch in der katholischen Kirche vorhanden. Um es zu heben, bedarf es freilich des Mutes, des Risikos, des Wagnisses und einer Auseinandersetzung mit einer Pastoral des Geistes, die in den nachfolgenden sieben Aspekten skizziert werden soll.

1 Durch den Heiligen Geist konstituiert sich ein neues Volk Gottes. In Joel 3,1-2 heißt es: »Danach aber wird es geschehen, dass ich meinen Geist ausgieße über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure Alten werden Träume haben und eure jungen Männer haben Visionen. Auch über Knechte und Mägde werde ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen.«

Der Heilige Geist ist gleichermaßen allen nahe. In diesem Sinn ist »der persönliche, verantwortliche Glaubensvollzug, das Christsein in freier, subjekthafter Weise auszuprägen, aus der Taufberufung und den Charismen zu leben. [...] Die »Verkirklichung« christlichen Glaubens ist darum in dem Sinn zu »entkirklichen«, als die lebendige, dynamische

29 Ebd.

30 Auf diesen Perspektivenwechsel weist insbesondere Hans-Joachim Sander hin. Vgl. Hans-Joachim SANDER, Identität mit prekärem Plural. Eine Ortsbestimmung für die Christen in nachmoderner Zeit, in: *Kirche und Israel* 20 (2005) 4-8, 7.

31 Vgl. Hildegard WUSTMANS, Pentekostalismus: Gemeindebildung und Liturgie, in: Tobias KESSLER/Albert-Peter RETHMANN (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche* (Weltkirche und Mission 1), Regensburg 2012, 155-167, 165.

32 ECKHOLT, Pentekostalismus (wie Anm. 17), 216f.

33 Jürgen MOLTSMANN, Pfingsten und die Theologie des Lebens, in: *Concilium* 32 (1996) 289-296, 294.

34 ECKHOLT, Phänomen der Neuen Religiösen Bewegungen (wie Anm. 28), 10f.

35 José CASANOVA, Dankrede nach Verleihung des Theologischen Preises. Die Kirche in der Welt: Die theologische Verantwortung eines Soziologen und Laien. Zur gegenwärtigen Disjunktion von gesellschaftlicher und kirchlicher Moral, in: Gregor Maria HOFF (Hg.), *Verantworten*. Salzburger Hochschulwochen 2012, Innsbruck/Wien 2012, 51-68, 61.

36 Vgl. <http://www.theologie-und-kirche.de/interview-casanova-cig.pdf> [9. 10. 2012].

37 José COMBLIN, Der Heilige Geist, in: Ignacio ELLACURIA/Jon SOBRINO (Hg.), *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern 1995, 611-634, 633.

38 Vgl. ECKHOLT, Phänomen der Neuen Religiösen Bewegungen (wie Anm. 28).

39 Vgl. Moritz FISCHER, *Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment*. Beobachtungen zur Pfingstkirche »Nzambe Malamu« mit ihren transnationalen Verflechtungen (Kirche – Konfession – Religion 57), Göttingen 2011, 302.

40 Vgl. COMBLIN, Heilige Geist (wie Anm. 37), 617ff.

Gemeinschaft der Glaubenden, das Volk Gottes, aus der verantwortlichen Wahrnehmung der Taufberufung erwächst.«³²

Eine Pastoral, die im Modus der Kraft des Heiligen Geistes entwickelt wird, ist prophetisch, »gleichbegabt und gleichberechtigt«.³³ Gerade das Pfingstereignis macht deutlich, dass mit der Geistesgabe die hierarchischen Unterschiede aufgehoben werden. Der Heilige Geist schenkt allen einen unmittelbaren Zugang zu Gott. Diesen Aspekt erleben z. B. Frauen in den Pfingstkirchen. Auch wenn diese von eher traditionellen Familienbildern geprägt sind, ist festzustellen, dass sie Frauen bestärken. »Entscheidende Kraft für diese Veränderung bietet das »empowerment«, das Frauen über die neue Glaubensidentität erfahren, das ihnen die Pfingstgemeinden und die stärker erfahrungs-bezogenen, emotionalen, Heil und Heilung, Leib und Seele verbindenden Gottesdienste und Gebetszeiten bieten. Die Stärkung und Unabhängigkeit, die sie in der Familie erfahren, eröffnet ihnen auch neue Rollen im öffentlichen Raum, und gerade auf diesen Wegen kommt es zu einer Veränderung der Rolle der Frauen und der Männer in der Gesellschaft.«³⁴

In diesem Zusammenhang sind auch die Hinweise des Religionssoziologen Casanova bedeutsam, der hervorhebt, dass die katholische Kirche Gefahr läuft, die Frauen zu verlieren. »Die männliche *intelligentsia* verließ die Kirche im 18. Jahrhundert, die männliche Bourgeoisie im frühen 19. Jahrhundert und das männliche Proletariat kehrte ihr im späten 19. und 20. Jahrhundert den Rücken. Doch solange Frauen in der Kirche verblieben, wurden Kinder getauft und als Christen erzogen. Somit gab es auch eine Zukunft für die Kirche und Möglichkeit eines Wiederauflebens der Religion und einer Umkehrung der Säkularisierung. Doch sobald Frauen in Strömen die Kirche zu verlassen beginnen, wie dies seit den 1960ern geschieht, sieht die Zukunft der Kirche soziologisch gesehen immer dunkler aus.«³⁵

Ein Ausweg ist auch hier nicht die Verengung, sondern im Modus einer Pastoral des Heiligen Geistes eine größere Pluralität in der Kirche zuzulassen und unerhörten Minderheiten (wie den Frauen) aktive und gleichberechtigte Teilhabe und Teilnahme zu ermöglichen.³⁶ Eine Pastoral des Geistes setzt auf die geistigen und geistlichen Stärken derer, die da sind. Und sie lässt sich auch nicht davon abschrecken, was auf einmal öffentlich sichtbar wird. »Der Geist bringt alle Strukturen in Bewegung, beunruhigt jahrhundertealte Gebräuche und erschüttert den im Laufe der Zeit sakralisierten Formalismus. Der Geist erneuert alle Formen der Autoritätsausübung.«³⁷ Er bietet die Gelegenheit, auf die Charismen von Frauen zu setzen.³⁸

Der Heilige Geist ist eine positive, bisweilen auch verstörende, provozierende Ressource in der Kirche. Wer auf das Wirken des Geistes vertraut, wechselt vom Modus der Depression in einen Habitus des Aufbruchs. Denn ein wesentliches Kennzeichen des Heiligen Geistes ist sein Hoffnungspotenzial. Er kann zur Antriebskraft für die Behebung von existentiellen und institutionellen Mängeln werden.³⁹ Aber dazu braucht es den Mut, sich dem Wirken des Heiligen Geistes tatsächlich zu überlassen.

2 In einer von einem solchen Geist geprägten Pastoral wird die Dimension der Diakonie einen markanten Stellenwert bekommen, die der Kirche und ihrer Praxis in Zeiten globaler Wirtschafts- und Finanzkrisen, der zunehmenden Verarmung und Bedrohung durch Armut breiter Schichten (auch im deutschsprachigen Raum) gut zu Gesicht steht. Gottes Geist hebt soziale Unterschiede und Ungerechtigkeiten auf. Eine Pastoral im Modus des Heiligen Geistes lässt soziale Faktoren des Glaubens nicht außer Acht. Sie ist kritisch. Und zugleich macht sie sprachfähig. Sie befähigt zum Wort.⁴⁰

Der Heilige Geist ist eine Kraft, die nicht nur Begabungen schenkt, sondern sie konkret werden lässt. Heil wird erfahren und Heilung wird möglich. Einer solchen Pastoral ist am Heil der Menschen an Leib und Seele gelegen. Sie ist sensibel in Bezug auf soziale

und individuelle Nöte und Sorgen, Trauer und Ängste. Darauf hat schon Paulus im Brief an die Korinther aufmerksam gemacht. Gott hat das Schwache, Niedrige, Verachtete in der Welt erwählt (1 Kor 1,27). So wird eine Gemeinschaft geschaffen, die für alle sichtbar anders mit Unterschieden umgeht.⁴¹ Dieser Geist ist es, der Gemeinschaft schenkt und zum Leben befähigt (Ez 37; Joh 7,37-39). Wo das erfahrbar und offenkundig wird, kommt der Bedeutungsgehalt des christlichen Glaubens in der Kirche zum Ausdruck. In diesen Zusammenhängen wird Kirche zu einem Ort mit Akzeptanz und Autorität.⁴²

3 Dieser Geist schenkt Vitalität: Wir glauben an den Geist, der Leben schafft. Dieser Glaube meint die Menschen und schließt die Schöpfung ein. Der Lebensatem Gottes ruht auf ihr (Weish 1,7; Jes 34,16). Eine Pastoral in diesem Modus erkennt ihre Verantwortung für die Schöpfung. »Der Heilige Geist ist Quelle der Schöpfung und der neuen Schöpfung.«⁴³ (Vgl. Gen 1,2; Ps 104,30) Und in diese neue Schöpfung ist auch der Mensch einbezogen, darauf weist ebenfalls das Zweite Vatikanische Konzil hin. In GS 37 heißt es, dass der Mensch »von Christus erlöst und im Heiligen Geist zu einem neuen Geschöpf gemacht« wird.

4 Die Wiederentdeckung der verschiedenen Charismen hat Auswirkungen auf die Art und Weise der Gestaltung von liturgischen Feiern und zwar als »Bereicherung und Herausforderung«⁴⁴ gleichermaßen. Sodann liest ein Priester nicht mehr die Messe, sondern für alle besteht die Möglichkeit, sich gemäß ihrer Charismen einzubringen. Solche gottesdienstlichen Feiern werden nicht mehr von den Amtsträgern, sondern auf Basis der Charismen der Mitfeiernden strukturiert. In diesen Gottesdiensten finden die Menschen zu ihren Worten, zu ihren Zeichen. Ihre Ausdrucksform ist nicht mehr die schweigende Teilnahme.⁴⁵ Hier wird »auf die spirituellen und religiösen Ausdrucksformen und konkreten menschlichen, leiblichen [...] Bedürfnisse der Gläubigen«⁴⁶ eingegangen. Allerdings hat dies die Konsequenz, dass die Betonung des kultischen Aspektes zugunsten der »gemeinschaftliche[n; HW] [...] Gegenwart des lebensschaffenden Geistes«⁴⁷ in den Hintergrund gerückt wird. In solchen Gottesdiensten ist auch die Sprache im guten Sinn des Wortes alltäglich und es wird durch die Ausbildung von Zeichen und Formen nicht nur der Verstand angesprochen. Die Predigt ist lebendiger und Körperlichkeit und Emotionen werden nicht ausgeklammert.⁴⁸ Zugleich werden sich diese Gottesdienste als Orte herausbilden können, in denen es nicht nur um die eigene Innerlichkeit geht, sondern um Ermutigung, Lebenskraft und Heilung, um der Menschen und um Gottes willen. Die Versammelten feiern in dem einen Geist die Menschenfreundlichkeit Gottes, der in Jesus Christus Mensch geworden ist.

41 Vgl. Hans-Joachim HÖHN, *Soziale Diakonie – kulturelle Diakonie*. Vom entscheidend Christlichen, Vortrag zur Inaugurationsfeier der Katholischen Hochschule NRW/Köln am 05.10.2009, in: <http://bussemer.net/daten/Soziale-KulturelleDiakonie.pdf> [14.10.2012].

42 Vgl. Herbert HASLINGER, *Diakonie*. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 110.

43 COMBLIN, Heilige Geist (wie Anm. 37), 623.

44 Peter ZIMMERLING, *Die charismatischen Bewegungen*. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch, Göttingen 2001, 391.

45 Vgl. COMBLIN, Heilige Geist (wie Anm. 37), 634.

46 ECKHOLT, Phänomen der Neuen Religiösen Bewegungen (wie Anm. 28), 12.

47 ZIMMERLING, *Die charismatischen Bewegungen* (wie Anm. 44), 391.

48 Vgl. ebd., 246.

49 Vgl. ebd., 392.

50 Hermann BRANDT, Bibeltext und Lebenswelt in Lateinamerika: »Ökumenisches Lernen« unter erschwerten Bedingungen, in: Hermann BRANDT, *Vom Reiz der Mission*. Thesen und Aufsätzen (Missionswissenschaftliche Forschungen Neue Folge 18), Erlangen 2003, 87-109, 97f.

5 In einer Pastoral, die ihre wesentlichen Impulse aus dem Wirken des Heiligen Geistes bezieht, wird es neben der Einzelseelsorge bewusste Akzente gemeinschaftlicher und öffentlicher Bereiche⁴⁹, auch im Sinne einer Eventpastoral geben. Diese Pastoral denkt sich nicht vorzugsweise von den Sozialformen her. Sie entwickelt sich im Geflecht unterschiedlicher Orte und Formen, angesichts der Herausforderungen und Fragestellungen der Zeit. Eine solche Pastoral ist offensiv und basiert darauf, dass der eigene Glaube und die Praxis lebensstilbildend sind. Diese Pastoral ist mutig und achtsam, gastlich und großzügig in dem Wissen, dass sie die Sendung Christi selbst fortsetzt, wie es in AG 5 heißt: »In dieser Sendung setzt die Kirche die Sendung Christi selbst fort, der den Armen frohe Botschaft zu bringen gesandt war, und entfaltet sie die Geschichte hindurch. Deshalb muss sie unter Führung des Geistes Christi denselben Weg gehen, den Christus gegangen ist, nämlich den Weg der Armut, des Gehorsams, des Dienens und des Selbstopfers bis zum Tode hin, aus dem er dann durch seine Auferstehung als Sieger hervorging.«

6 Eine Pastoral im Modus des Heiligen Geistes zeichnet sich auch dadurch aus, dass sie gelassener, entspannter, großzügiger und im besten Sinn des Wortes verschwenderisch ist, weil sie mit einer Kraft rechnet, die sie selber nicht erzeugen kann. Der Geist Gottes ist es, der Leben schafft, das Vertrauen auf den Heiligen Geist stärkt und gleichzeitig demütig macht. Man weiß, dass man nicht alles selber in der Hand hat.

7 Eine Pastoral im Modus des Heiligen Geistes führt nicht in die Enge, ist auch kein Konzept für eine kleine Herde (wie man vielleicht bei der einen oder anderen charismatischen Gruppe annehmen kann). Eine solche Pastoral taugt auch nicht für restaurative Ideen und Vorhaben. Sie ist vielmehr ein mutiges Wachstumsprojekt, das auf die Charismen aller im Volk Gottes setzt. In ihr kommt »etwas vom Priestertum der Getauften, vom Recht der Gemeinden gegenüber der Hierarchie, von der menschlich nicht zu vereinnahmenden Souveränität des göttlichen Geistes zum Ausdruck«⁵⁰.

In einer vom Heiligen Geist inspirierten und entwickelten Pastoral vollzieht sich ein Wechsel von kirchlicher Macht zu pastoraler Autorität. Die Bezugnahme auf den Heiligen Geist kann auch im Rahmen der katholischen Kirche für eine neue Power sorgen. Diese Pastoral wirft ihre Autorität immer wieder neu in die Waagschale, weil sie den Kontakt mit den Menschen sucht. Zugleich ist die Verbindung von der Macht des Heiligen Geistes mit der Autorität von Gläubigen als kritisches und kreatives Potenzial auch in der katholischen Kirche vorhanden. Um es zu heben, bedarf es freilich des Mutes, des Risikos und des Wagnisses und dann könnte auch in der katholischen Kirche, wenn nicht alles, aber doch manches neu werden.

Zusammenfassung

Immer mehr Menschen leben global gesehen in Städten und charismatische Bewegungen scheinen auf die dort vorfindlichen Hoffnungen und Enttäuschungen, Freuden und Sorgen von Menschen besonders gut zu reagieren. Sie bieten in diesen Kontrasten individuelle Orientierung und Gemeinschaft an. Diese Aspekte relativieren die katholische Kirche und weisen zugleich auf tatsächlich vorhandene Defizite hin. Aber auch sie verfügt über das Potenzial des Heiligen Geistes. Es bedarf allerdings des Mutes, sich auf diesen einzulassen.

Abstract

When viewed globally, more and more people live in cities, and charismatic movements seem to respond extremely well to the hopes and disappointments, the joys and worries

which one finds among the people there. In these contrasting emotions the movements provide individual orientation and community. Both of these aspects relativize the Catholic Church and indicate at the same time real deficits. The Catholic Church, however, also has the potential of the Holy Spirit available. But it takes courage to get involved with this Spirit.

Sumario

A nivel global, cada vez son más las personas que viven en ciudades, y los movimientos carismáticos parecen reaccionar especialmente bien a sus esperanzas y decepciones, alegrías y problemas. En esos contrastes, ofrecen orientación individual y una comunidad. Estos aspectos relativizan la influencia de la Iglesia Católica y muestran al mismo tiempo las carencias realmente presentes. Pero ella también tiene el potencial del Espíritu Santo. Sin embargo, se necesita ánimo para ocuparse de él.

Wegbereiter des Übergangs in Nordamerika.

Jesuiten aus den deutschen Provinzen in Maryland und Pennsylvania

1740-1833

von Johanna Schmid

Wer aufgebrochen war, um in der neuen Welt Nordamerikas die unbegrenzten Möglichkeiten zu finden, wurde als Katholik enttäuscht. Dass die Kolonien Neu-Englands in ihrem *Holy Commonwealth* Katholiken keine Perspektiven gewährten war bekannt,¹ doch auch in den mittelatlantischen Kolonien Maryland und Pennsylvania hatte sich das Blatt im siebzehnten Jahrhundert gewendet. Beide waren als Eigentümerkolonien gegründet worden, um einer verfolgten religiösen Minderheit eine neue Perspektive zu eröffnen, und hatten sich aufgrund der Einwanderung zu heterogenen Gesellschaften entwickelt, in denen Katholiken politisch keine Rolle spielten. In Maryland konnten Katholiken keine öffentlichen Ämter übernehmen, hatten kein Wahlrecht² und durften nicht öffentlich Gottesdienste feiern;³ ab 1712 wurde den Katholiken zumindest der Gottesdienst in Privaträumen zugestanden. Außerdem musste jeder Bewohner der Kolonie die anglikanische Kirche mit einer Kopfsteuer von 40 Pfund Tabak unterstützen.⁴ 1699 wurde ein Gesetz gegen die Zuwanderung von Katholiken erlassen, da zu viele Iren als Indenturbedienstete ins Land kamen. Jedoch wurden diese immer mehr von den Sklaven abgelöst.⁵ Maryland wurde 1715 wieder Eigentümerkolonie unter protestantischer Herrschaft. Die Tabakgesetze (Tobacco Inspection Act 1747⁶) ließen eine Art autonome Verwaltung entstehen,⁷ von der besonders die wohlhabenden Katholiken unter den Tabakbauern profitierten, denen der Zugang zu öffentlichen Ämtern versperrt war.⁸ In den Städten wie Baltimore, Frederick und Georgetown, die ab den vierziger Jahren entstanden waren,⁹ bildete sich eine soziale Elite, die einen steigenden Anspruch auf mehr Eigenständigkeit vertrat.¹⁰ Die meisten

1 Michael HOCHGESCHWENDER, *Amerikanische Religion*. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 2007, 46.

2 Richard WALSH/William Lloyd FOX, *Maryland – a History 1632-1974*, Baltimore MD 1974, 31.

3 Suzanne Ellery CHAPPELLE u. a., *Maryland. A History of Its People*, Baltimore 1986, 29.

4 Tabak prägte lange Zeit die Landwirtschaft Marylands. Dies beinhaltete auch, dass kaum Dorfstrukturen entstanden. Russell R. MENARD/Lois Green CARR, *The Lords Baltimore and the Colonization of Maryland*, in: David B. QUINN (Hg.),

Early Maryland in a wider World, Detroit 1982, 167-215, 191.

5 James HENNESEY, *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*, New York 1981, 42.

6 Die Gesetze führten dazu, dass minderwertiger Tabak nicht exportiert, sondern vernichtet wurde. Dies ließ die Tabakpreise steigen und den Anteil der Verwaltungsgebühren an der Vermarktung sinken.

7 Aubrey C. LAND, *Colonial Maryland. A History*, Millwood NY 1981, 181.

8 Damit konnte auch den häufigen Währungskrisen aufgrund der schwankenden Tabakpreise abge-

holfen werden. Auch die zunehmende Konkurrenz für englische Tabakhändler durch schottische Faktoreien ließ die Preise steigen. Die meisten Besitzungen, die mehr als 100 £ wert waren, beschäftigten Indenturbedienstete oder Sklaven. Ebd., 182.

9 James MCSHERRY, *History of Maryland*, Baltimore 1904, 88.

10 1755 trafen auf 153.564 Personen Gesamtbevölkerung 6.870 *servants* 4 v. H.), 3.592 Mulatten und 42.764 Schwarze (30 v. H.). Evarts B. GREENE/Virginia D. HARRINGTON, *American Population before the Federal Census of 1790*, Gloucester MA. 1966 (RP), 125-126.

Farmer blieben jedoch bei der Subsistenzwirtschaft und konnten so kein Kapital für weitere Investitionen bereitstellen.¹¹ Im Hinterland, wo das Betriebskapital besonders knapp war, bestanden die einzigen subsidiären Strukturen in der Nachbarschaftshilfe oder in der Unterstützung durch den Besitzer eines größeren Anwesens (Manor Lord).¹²

Die vorgelegten Deutungen der amerikanischen Geschichtsschreibung sprechen einerseits davon, dass die meisten Katholiken trotz der Diskriminierung ihre wirtschaftliche Position halten konnten,¹³ andere, dass viele Katholiken Maryland verließen und nach Norden entlang des Susquehanna River nach Pennsylvania zogen.¹⁴ Aber auch dort konnten Katholiken ab 1705 aufgrund des Supremats- und Loyalitätseids keine offiziellen Ämter übernehmen.¹⁵ Da sich das Gebiet Pennsylvanias bis zu den Großen Seen erstreckte und damit bis an die Grenzen Kanadas, kam hinsichtlich der Sicherheit Pennsylvanias der Indianerpolitik¹⁶ längere Zeit Bedeutung zu.¹⁷ Deswegen wurden Katholiken häufig als Sicherheitsrisiko eingestuft und von Verteidigungsstrukturen wie der Miliz ausgeschlossen.

Trotz der Unterschiede in der religiösen Prägung der Gesellschaft durch die verschiedenen Gebietsmonopole der Denominationen bzw. die religiöse Heterogenität in den mittelatlantischen Kolonien konnten sich Katholiken in den britischen Kolonien ansiedeln. Auch wenn das katholische Experiment Maryland misslang, blieben den Katholiken wie auch in Pennsylvania in der Minderheitenposition alle wirtschaftlichen Chancen. Dies wurde noch mit der Sozialproblematik einer Oligarchie gekoppelt. Die Reservierung von Ämtern für Nicht-Katholiken bzw. die Unterstützung anderer Konfessionen in der Form von Kirchensteuer gab es in mehreren britischen Kolonien. Antikatholische Stimmung konnte entweder durch einen Umschwung in der öffentlichen Meinung, so z.B. in Kriegszeiten, durch die Fernwirkung englischer Ereignisse oder durch die Furcht vor Überfremdung ausgelöst werden. Katholiken wurden aus der Miliz ausgeschlossen, mit zusätzlichen Steuern belastet und unter Überwachung gestellt.¹⁸

1740 wurde klar, dass es in Maryland und Pennsylvania Zuwanderer gab, deren Muttersprache Deutsch war. Wollte man nicht Gefahr laufen, diese Katholiken an andere Konfessionen zu verlieren, musste deren Seelsorge also auch in ihrer Sprache geschehen. So kamen ein Jahr später die ersten Jesuiten aus den deutschen Provinzen an: Theodor Schneider¹⁹ S. J. und Wilhelm Wappeler²⁰ S. J. konnten leicht in das etablierte System der Jesuiten integriert werden. Seit der Gründung der Kolonie Maryland 1634 kümmerten sich englische Jesuiten um die dort eingewanderten Katholiken. Sie brachten aus England das

11 Gregory A. STIVERSON, Landless Husbandmen: Proprietary Tenants in Maryland in the late Colonial Period, in: Aubrey C. LAND/Lois Green CARR/Edward C. PAPENFUSE (Hg.), *Law, Society, and Politics in Early Maryland* (Proceedings of the First Conference on Maryland History, June 14–15, 1974), Baltimore 1977, 197–211, 203.

12 Jackson Turner MAIN, The Structure of Society, The British Colonies, in: Jacob Ernest COOKE (Hg.), *Encyclopedia of the North American Colonies*, New York 1993, vol. II, 357–368, 363–364.

13 HENNESEY, *American Catholics* (wie Anm. 5), 42.

14 James F. CONNELLY, *The Visit of Archbishop Gaetano Bedini to the United States of America* (June,

1853 – February, 1854), Rome 1960, 13.

15 John Tracy ELLIS, *Catholics in Colonial America*, Baltimore 1965, 372.

16 Bis zum Ausbruch des Siebenjährigen Kriegs wurde kein Geld für Befestigungen entlang der Siedlungsgrenze bestimmt, sondern in Geschenke für die Indianer investiert. Philip Shriver KLEIN/Ari HOOGENBOOM, *A History of Pennsylvania*, University Park PA 1980, 61.

17 1742 einigte sich Pennsylvania mit den Irokesen, worauf sich die Shawnee- und Delaware-Indianer auf die Seite Frankreichs schlugen. 1748 gaben die Irokesen ohne ihr Wissen alle Ansprüche auf, die Besiedlung des Ohio Valley ließ sie aus Enttäuschung über die Briten auf die Seite Frankreichs wechseln. Im gleichen

Jahr wurde die Ohio Company gegründet, die ein doppeltes Ziel verfolgte: Sie sollte verhindern, dass sich die Franzosen im Ohio Valley festsetzten, und den Einfluss Pennsylvanias unter den Indianern stärken. Matthew C. WARD, *Breaking the Backcountry. The Seven Years' War in Virginia and Pennsylvania, 1754–1765*, Pittsburgh PA 2003, 29.

18 Ray Allen BILLINGTON, *The Protestant Crusade, 1800–1860. A Study of the Origins of American Nativism*, Gloucester MA 1963, 13.

19 Theodor Schneider S.J., * 7.IV. 1703 Geinsheim, S.J. 25.IX.1721 Mainz, † 10.VII. 1764 Bally/Pennsylvania.

20 Wilhelm Wappeler S. J., * 22.I. 1711 Netphen, S.J. 18.X.1728, † 1781 Brügge/Belgien.

Modell des »Gutshofkatholizismus«²¹ mit und adaptierten es entsprechend den Möglichkeiten vor Ort: Sie erwarben Grundbesitz und bewirtschafteten die Güter zuerst mit Hilfe von Indenturbediensteten,²² später von Sklaven. Diese Plantagen dienten als Seelsorgszellen, Ausgangspunkte für die Pastorierung der weit verstreut lebenden Katholiken, und als Erwerbsquelle. Die Produktivität der Sklavenwirtschaft ließ im Lauf der Zeit immer mehr nach.²³ Die Ursachen dafür bestanden zum einem in immer höheren Produktionskosten durch die Sklaven, da nach dem Paternalismus der Jesuiten Alte und Kinder nicht verkauft werden konnten, zum anderen in einer Verringerung der Erträge aufgrund der ausgelaugten Böden.

Auch die Jesuiten aus den deutschen Provinzen lebten auf den Plantagen, den einzigen kirchlichen Strukturen in den mittelatlantischen Kolonien, und bewirtschafteten diese mit mehr oder weniger Erfolg.²⁴ Sie reisten von dort in einem Radius von etwa 50 Meilen zu den Katholiken; dies zeichneten sie in ihren *Registers* auf, also Listen der Orte oder Personengruppen im Bereich des heutigen Pennsylvania, New Jersey und New York State. Wie weit verstreut die Katholiken lebten, mag man aus der Statistik des Governor of Pennsylvania erschließen, die 1757 394 Katholiken irischer und deutscher Herkunft erfasste. Die Jesuiten mussten sich also nicht nur den Herausforderungen eines Tabakbauern und Sklavenhalters stellen, sie wurden auch mit den Härten konfrontiert, viel Zeit auf dem Pferderücken zu verbringen und sich doch in der englisch-kolonialen Gesellschaft unauffällig zu bewegen, »dann der hitzig und unzeitig Eifer wurde bey Recht- und Irrglaubigen nichts als: Haß, Verachtung, Eifersucht, Kleinmüthigkeit und Verzweiflung nach sich ziehen.«²⁵

Neun weitere Jesuiten trafen bis 1773 ein, ihre Zuwanderung wurde nur vom Siebenjährigen Krieg unterbrochen. Ausgehend von den Indianer- und Wandermissionaren in ländlichen Gebieten, die von den meist angelsächsischen Einwanderern besiedelt wurden, verlagerte sich der Schwerpunkt der katholischen Kirche in einem zweiten Schritt ab 1780 von den ländlichen Gebieten in die Städte, auch wenn es noch lange keine kanonisch verfassten Pfarreien geben sollte.²⁶ Bis 1740 hatten sich die Katholiken der beiden mittelatlantischen Kolonien zuerst nur aus Angehörigen des angelsächsischen Kulturkreises rekrutiert, ab 1740 kamen zunehmend auch welche deutscher Herkunft dazu. Nach dem Ende des amerikanischen Unabhängigkeitskriegs mussten im Rahmen der Immigrationswellen und politischen Veränderungen auch französische und irische Elemente in die Kirchengemeinden integriert werden.²⁷ Dies

21 Übersetzung des englischen Terminus »*manor Catholicism*« durch die Verfasserin.

22 Unter »*indentured servants*« versteht man Einwanderer, die für einen festgelegten Zeitraum (*indenture* – Vertrag) im Dienst eines Landbesitzers standen, um ihre Passage nach Amerika abzuzahlen bzw. Startkapital anzuspahren.

23 Einen ausgezeichneten Überblick dazu bietet: Thomas MURPHY, *Jesuit slaveholding in Maryland*, New York 2001.

24 Die Quellensammlung von Hughes gibt einen Überblick über die vorhandenen Quellen. Thomas HUGHES, *History of the Society of Jesus in North America*, Colonial and Federal, Documents, 2 vols., London

1908–10. Von Johann Ritter wird berichtet, dass er das landwirtschaftliche Anwesen Goshenhoppen in chaotischer Verfassung hinterließ. Johann Baptist de Ritter S.J., * 21. X. 1717 Wien, S.J. 1738, † 3. II. 1786 Goshenhoppen/Pennsylvania. Robert Molyneux an John Carroll, 25. Februar 1786, 5 L 1, Archdiocesan Archive Baltimore (AAB).

25 Theodor Schneider an Pater Joseph Grisling, Heidelberg und Pater Theodor Weber, Mainz, Philadelphia 1742–50, in: *Neuer Welt Bott* 40, Nr. 785, 10–18, 18. Die historische Rechtschreibung wurde beibehalten.

26 Gerald P. FOGARTY, The Parish and Community in American Catholic History, in: Timothy WALCH (Hg.), *Building the American Catholic city*.

Parishes and institutions (The Heritage of American Catholicism), New York 1888, 1–25, 5.

27 Duncan beobachtet, dass es mit der zunehmenden Trennung der Nord- und Südstaaten für die Katholiken in Maryland, Kentucky und Virginia wichtig war, mit der Kultur der Südstaaten identifiziert zu werden, was nicht zuletzt über die Sklavenwirtschaft gelang. Richard R. DUNCAN, Catholics and the Church in the Antebellum Upper South, in: Randall MILLER/Jon WAKELYN (Hg.), *Catholics in the Old South*, Essays on Church and Culture, Macon GA 1999, 77–123, 87.

führte zu Spannungen innerhalb des Gemeinwesens, die zum Teil durch ihre Integration in die Gemeindeverwaltung aufgefangen werden sollten,²⁸ andererseits zu Befürchtungen, die ethnisch-kulturelle Heterogenität der Kirche würde ihrem Ansehen schaden und ihrem Anspruch, eine echte amerikanische Institution zu sein.²⁹

Nach der Aufhebung des Ordens 1773 konnten die ehemaligen Ordensangehörigen in den britischen Kolonien ihren Besitz erhalten, weil weder staatliche noch kirchliche Einheiten Interesse daran zeigten. Sieben deutsche Jesuiten unterwarfen sich mit 16 anderen aus dem englischen Umfeld der Aufhebung des Ordens und setzten ihre Arbeit fort. Sie blieben also Landwirte, die mit Hilfe von Sklaven ihre Güter bewirtschafteten; und diese Güter bildeten nach wie vor die materielle Grundlage der Seelsorge. Nach wie vor bereisten sie als Priester die weit verstreuten Gemeinden in Maryland und Pennsylvania. Obwohl die Aufhebung des Ordens in den beiden englischen Kolonien keinen Einschnitt bedeutete, wurden die Plantagen nicht zur Zuflucht für ehemalige Ordensangehörige, die ein neues Betätigungsfeld suchten; die sich ankündigende amerikanische Revolution könnte dabei eine Rolle gespielt haben.

Neben den *Registers* und den Belegen finanzieller Transaktionen sind von wenigen Jesuiten, nämlich Ferdinand Steinmeyer (Farmer),³⁰ Matthias Sittensperger (Manners),³¹ Jakob Frombach³² und Bernard Diderick³³ einige Predigten erhalten geblieben. In diesem Textcorpus, das sicher nicht den Anspruch erheben kann, repräsentativ zu sein, dominieren die Themen bezüglich der Abgrenzung von anderen Konfessionen; politische Themen tauchen nicht auf. Zur Binnenstärkung der katholischen Minderheit wurde meist die Strategie verwendet, den Gläubigen zu bescheinigen, dass sie die besseren Christen³⁴ und die moralische Elite³⁵ seien. Zudem grenzten sich die Prediger von Gruppen oder Einzelpersonen innerhalb der eigenen Kirche ab, wenn sie nicht das gewünschte Verhalten zeigten; dabei spielte es keine Rolle, ob es darum ging Schadensersatz zu leisten oder die Sakramente häufig zu empfangen. Damit blieb die Abgrenzung nicht auf die anderen Konfessionen beschränkt und wurde in den Zusammenhang der Friedensförderung gestellt. Ehrgeiz und Habgier,³⁶ das Streben nach Wohlstand und sozialem Aufstieg würden zu charakterlichem Verfall und Schwierigkeiten im Zusammenleben mit den Nachbarn führen.³⁷ Die Ursache des Fehlverhaltens lag für viele Prediger in der mangelnden Beherrschung, die dem Unbeherrschten selbst und anderen das Leben schwer machte.³⁸

Die Jesuiten wandten sich massiv gegen alle Relativierungen, die von externen Autoritäten an die Katholiken herangetragen wurden, und betonten stets die Autorität der kirchlichen Strukturen für alle Menschen, ohne näher konfessionell zu differenzieren. Mit ihren Predigten, die sich sowohl mit der konfessionellen Abgrenzung als auch mit der Integration in eine multikonfessionelle Gesellschaft beschäftigten, leisteten die Jesuiten einen Beitrag dafür, dass die Katholiken als – durch Immigration wachsende – Minderheit einen Platz in der amerikanischen Gesellschaft finden konnten.

28 Ebd., 2.

29 Dolores LIPTAK, *Immigrants and their Church*, New York 1989, 6.

30 Ferdinand Steinmeyer (Farmer) S.J., * 13. X. 1720 Weißenstein, S.J. 26. IX. 1743, † 17. VIII. 1786 Philadelphia/Pennsylvania. Er nannte sich bald nach seiner Ankunft Farmer.

31 Matthias Sittensperger (Manners) S.J., * 20. IX. 1719 Landsberg, S.J. 13. IX. 1737, † 15. VI. 1775 Bohemia/Pennsylvania. Er änderte seinen Namen zu Manners ab.

32 Jakob Augustin Frombach (Frambach) S.J., * 5. I. 1723 Nideggen, S.J. 19. X. 1744, † 27. VIII. 1795 Bohemia/Pennsylvania.

33 Bernard Diderick S.J., * 25. III. 1726 Luxembourg, S.J. 7. IX. 1745, † 5. VII. 1793 Notley Hall/Maryland (unbestätigt).

34 Farmer, Lancaster 1782, American Catholic Sermon Collection (ACSC), Far-1, Georgetown University (GTU).

35 Diderick, Pottom[ac] Mai 1783, Elk R[idge] Juni 1783, ACSC, DI-11, GTU.

36 »What is their whole life? Ye constant series of disorders, that equally make them criminal and miserable because their ambition can not be satisfied, and their avarice never says enough. Their self love and delicate care of themselves make them sensible of ye least pain. Their jealousy devours them, their hatred impoisons them, their anger transports them beyond all bounds: they

1 Einbindung in diözesane Strukturen

Im Wirken der Jesuiten in den britischen Gebieten veränderten sich die Konstellationen der handelnden Personen im Laufe der Zeit: Zu Beginn bestimmte das Verhältnis zu den Machthabern, den Eigentümern der Kolonien Maryland und Pennsylvanias die Möglichkeiten der Ordensmitglieder. Nach der Glorreichen Revolution wurden die Handlungsspielräume, die zuvor errungen werden konnten, durch die staatliche Gesetzgebung zum Teil wieder eingeschränkt, zum Teil durch die Neuverteilung der Macht auf die koloniale Legislative neu eröffnet. Durch die Aufhebung des Ordens wurde diese Konstellation nicht verändert; erst mit der Unabhängigkeit der USA und dem damit beginnenden Aufbau einer diözesangeprägten Ortskirche betraten neue Akteure das Feld: zum einen die Bischöfe, die einerseits die Jesuiten für ihre Ziele brauchten, andererseits aber auf die finanziellen Ressourcen der Jesuiten zugreifen wollten; zum anderen die Gemeindetreuhänder, die aufgrund des Körperschaftsrechts Anspruch auf eine Mitgestaltung der Ortskirche erhoben; zum dritten die *Corporation*, die als Interimsorganisation den Besitz der Jesuiten nach der Aufhebung des Ordens treuhänderisch verwaltete und aufgrund ihrer Finanzkompetenz in der Lage war, Investitionen zu steuern.

Als weitere Quellen neben den *Registers*, Rechnungsbelegen und Predigten können die Briefe von John Carroll³⁹ S. J. gelten, in denen die Jesuiten aus den deutschen Provinzen Erwähnung finden. Während die Aufhebung des Ordens keinen wesentlichen Einschnitt im Wirken der Jesuiten markierte, so tat dies doch das Ende des Unabhängigkeitskrieges 1783. Um angesichts der veränderten staatlichen Strukturen die kirchlichen Zuständigkeiten zu klären, wurde 1784 Carroll zum Missionssuperior und schließlich 1789 zum Bischof ernannt. Für ihn galt es nun, die katholische Kirche in den USA von einer Mission zu einer eigenständigen amerikanischen Ortskirche umzugestalten; dies beinhaltete zwei Aspekte: sich als konform mit den republikanischen Idealen zu zeigen und das eigene Profil in dieser Gesellschaft zu schärfen. Seine Prioritäten lagen dabei in der Errichtung einer eigenen amerikanischen Kirchenorganisation und eines eigenen katholischen Bildungswesens. Für beide Zielsetzungen wurden die Jesuiten wesentlich.

Deutsche Jesuiten wurden in bestimmte Funktionen der bischöflichen Administration eingebunden. Ihre Hauptaufgaben bestanden darin, Immigrantepriester – die häufig ihre Probleme wie Alkoholismus aus der Alten Welt mitbrachten – in die jungen unvollständigen Diözesanstrukturen zu integrieren. Dies begann in einem Fall für Jakob Pellentz⁴⁰ S. J. schon damit, dass er Priester, die ihre Passage nicht bezahlen konnten, beim Schiffskapitän auslösen musste.⁴¹ Dies war nichts Ungewöhnliches. Viele Europäer kamen als sogenannte *Redemptioners* in die USA, ohne vorher die Passage bezahlt zu haben. Farmer war auch die Anlaufstelle, wenn Katholiken, die in einer größeren Ansiedlung lebten, um einen Priester baten.⁴² Damit kamen die deutschen Jesuiten mit dem Treuhändersystem der amerikanischen Kirche in Berührung.

desire what they don't possess, and are never contend with what they have. They are offended by one, and lay intrigues (sic) against another. They fall out with this neighbour, they have ye greatest animosity against this other. They can hardly bear with themselves. « Manners, Bohemia 1769, White Claycreek D. 2 St Patrick 1769, Brownings 1790, ACSC, Ma-2, GTU. 37 »one day you will be called and you must appear, to give an account of every idle word; of every time you took God's name in vain. But much

more of every sinful oath; by which you have scandalised your neighbour and defiled the sacred name of God. « Diderick, ohne Datierung, ACSC, Di-2, GTU.

38 Diderick, ohne Datierung, ACSC, Di-2, GTU. 39 John Carroll S.J., * 8. I. 1735 Upper Marlborough/Maryland, S.J. 1753, † 3. XII. 1815 Baltimore/Maryland.

40 Jakob Pellentz (Blentz) S.J., * 19. I. 1727 Meseinich, S.J. 19. X. 1744, † 30. III. 1800 Conewago/Pennsylvania.

41 »that then being informed that the Captain or owner of the ship held him (Fromm) bound for his passage 8c, and would not release him without payment, Mr. Pellentz borrowed the money from his neighbours, and sent it to Baltimore [...] to discharge Fromm's obligation. « John Carroll an Pennsylvania Lawyer, 24. August 1798, in: Thomas O'Brien HANLEY (Hg.), *The John Carroll Papers*, 3 vols. Notre Dame IN 1976, vol. II, 241-245, 242f. 42 Ferdinand Farmer an John Carroll, Philadelphia, 19. Juli 1785, 3 P 10, AAB.

2 Treuhändersystem

Im amerikanischen Recht konnte eine Kirche bzw. Religionsgemeinschaft keine juristische Person sein; amerikanische Bürger aber konnten sich zu einer Körperschaft und damit zu einer juristischen Person des bürgerlichen Rechts (*corporation*) zusammenschließen, die auch im Interesse der Religionsausübung stehen konnte.⁴³ Eine solche Körperschaft war wie andere private bürgerliche Körperschaften an die bürgerlichen Rechtsvorschriften gebunden; damit unterlag das Eigentum einer Treuhänderverwaltung. Auch die Ex-Jesuiten gründeten zum Schutz ihrer Landgüter eine solche Organisation; 1792 wurden durch die Legislative Marylands dieser *Corporation* die Eigentumsrechte für alle ehemaligen Besitzungen der Jesuiten zuerkannt.

Die Gemeindetreuhänder (*trustees*) wurden von jenen Gemeindemitgliedern demokratisch gewählt, die fähig und bereit waren, die Gemeinde mit festen Beiträgen zu unterstützen (*pewholders*). Die Gemeindetreuhänder waren repräsentativ für die Oberschicht der Gemeinde, also die Gründerfamilien, später für die neue Mittelklasse in den Städten, wohlhabende Immigrantenfamilien, die sich in der Pflicht sahen, ihre amerikanische Gesinnung zu demonstrieren und ihre republikanische Einstellung gegenüber ihren protestantischen Nachbarn zu beweisen. Da sie mit ihrem eigenen Vermögen für die Personal-, Schul- und Finanzverwaltung hafteten, sahen sie sich auch als Arbeitgeber des Klerus.⁴⁴

1806 hatte ein neuer Zustrom von Jesuiten aus Europa begonnen: Anton Kohlmann⁴⁵ S. J. und fünf weitere Priester kamen in die USA. Obwohl der Orden noch nicht wieder voll errichtet war,⁴⁶ hatte das Breve *Catholicae Fidei* der Jesuitenkongregation in Russland kanonischen Status verliehen⁴⁷ und damit das Recht, Mitglieder aus allen Teilen der Welt aufzunehmen.⁴⁸ Die Ex-Jesuiten⁴⁹ der USA hatten sich der Gruppe in Weißrussland angeschlossen; die Hoffnung auf eine baldige Restauration des Ordens überwog. Dennoch befürchtete Carroll negative Konsequenzen im Falle einer Wiedererrichtung, da die kirchlichen Strukturen der USA, wie sie gerade im Entstehen waren, stark vom Wohlwollen der *Congregatio de Propaganda Fide* abhingen.⁵⁰ Gerade für die Situation der Ex-Jesuiten in den USA könnte sich der Kontakt zu einem Untertan der russischen Krone aufgrund des amerikanischen Nativismus kontraproduktiv auswirken.⁵¹ Auch nach der Wiedererrichtung des Ordens 1814 sah Carroll Schwierigkeiten für die Jesuiten: Er hielt die neu errichtete Gemeinschaft mit Superior Grassi, einem Italiener, für zu europäisch

43 Erst ab 1860 konnten kirchliche Institutionen eine Inkorporierung als *corporation-aggregate* erhalten.

Patrick Joseph DIGNAN, *A History of the Legal Incorporation of Catholic Church Property in the United States (1784-1932)*, New York 1933, 207-208.

44 Careys Werk kann bei diesem Themengebiet als Standardwerk gelten. Patrick W. CAREY, *People, Priests, and Prelates. Ecclesiastical Democracy and the Tensions of Trusteeship*, Notre Dame IN 1987.

45 Anton Kohlmann S.J., * 13. VII. 1771 Kaysersberg/Elsass, S.J. 1805, † 10. IV. 1836 Rom. 1808 kam er in die USA, die er 1824 wieder verließ.

46 Marek Inglot hat hier die grundlegende Arbeit zu diesem Themengebiet vorgelegt: Marek INGLOT S.J., *La compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della compagnia*, Rom 1997.

47 PAPST PIUS VII., *Catholicae fidei*, 7. März 1801, abgedruckt in: Andreas BARBÉRI / Alexander SPETIA / Rainaldi SEGRETÍ (Hg.), *Magnum Bullarium Romanum continuatio summorum pontificum Clementis XIII, Clementis XIV, Pii VI, Pii VII, Leonis XII, Pii VIII et Gregorii XVI, constitutiones, literas in forma brevis, epistola ad principes viros et alios atque allocutiones* complectens, 19 vol., Rom 1835-1857, vol. 11, Rom 1846, 106-108.

48 Peter GUILDAY, *The Restauration of the Society of Jesus in the United States, 1806-1815*, in: *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 32 (1921) 177-232, 199.

49 In Anlehnung an Inglot und Fogarty verwende ich den Begriff »Ex-Jesuit« für die Menschen, die bis 1773 dem Jesuitenorden angehörten und nach der Aufhebung des Ordens ihre Arbeit ohne wesentliche Veränderung fortsetzten.

dominiert; dies könne Schwierigkeiten beim Umgang mit der amerikanisch-republikanischen Gesellschaft bereiten.

Die Kluft zwischen den Jesuiten, die aus Amerika stammten, und denen aus Europa verstärkte sich in den folgenden Jahren. Meist wurde den Europäern unterstellt, über nicht ausreichende englische Sprachkenntnisse zu verfügen, als ignorante Monarchisten mit den republikanischen Strukturen nicht kooperieren zu können bzw. die europäischen (vorrevolutionären) Herrschaftsverhältnisse übertragen zu wollen, weil sie weder die republikanischen Traditionen des Landes noch die spezifische Situation der Gesellschaft in Maryland und Pennsylvania erkennen konnten.

Adam Britt⁵² S. J. wurde kurz nach seiner Ankunft in den USA in der deutschsprachigen Gemeinde *Holy Trinity* in Philadelphia eingesetzt; seine Sprachprobleme riefen sehr schnell den Unmut der Treuhänder hervor. Obwohl sie ihn zunächst in der Gemeinde behalten wollten und bereit waren, ihm einen weiteren Geistlichen zur Seite zu stellen – also die Ausgaben zu erhöhen – zeigte sich Britt so ungeschickt, dass er nur noch auf den Plan tagen und in Landgemeinden ohne Treuhänder eingesetzt wurde. Die Jesuiten konnten es sich nicht leisten, die Einnahmen aus der Pfarrstelle und ihr Standbein bei den städtischen Eliten zu verlieren.

Anders Maximilian von Rantzau⁵³ S. J., der aktiv in die Wahl der Treuhänder eingriff, indem er bei der Wahl am 18. Mai 1812 in Begleitung der deutschsprachigen Fraktion der Gemeinde erschien, die er offensichtlich hinter sich gebracht hatte. Denn die Treuhandverwaltung des Gemeindееigentums brachte nicht nur Streit zwischen Laien und Bischof, sondern auch Konflikte zwischen verschiedenen Gruppen in einer Gemeinde, die sich durch verschiedene Faktoren, wie ethnische und soziale Zugehörigkeit oder den Einwanderungszeitpunkt unterschieden. Entgegen der rechtlichen Praxis schränkte Rantzau die Zahl der Wahlberechtigten ein, indem er erklärte, dass nur diejenigen deutscher Herkunft wählen dürften.⁵⁴ Die Vertreter der anglo-amerikanischen Fraktion erklärten daraufhin die Wahl für ungültig, da die Mehrheit der Stimmen nicht gezählt werden konnte. Sie weigerten sich, ihre Ämter aufzugeben, verlangten eine neue Wahl und schalteten auch die staatliche Autorität ein.⁵⁵ Rantzau griff also in Philadelphia in die Auseinandersetzung der Gemeinde ein, welche Einwanderergruppe in der Gemeinde federführend sein sollte. Ob er tatsächlich die komplexe Gemengelage der Interessen durchschauen konnte, ist fraglich. Andererseits berichtete Rantzau 1814 wiederum, dass er vier Laienverwaltungsräte ernannt habe – also ein glatter Rechtsbruch.

50 John Carroll an Representatives of the Southern District, 15. Juli 1788, in: HANLEY, *John Carroll Papers* (wie Anm. 41), vol. 1, 316–320, 319.

51 John Carroll, Memorandum on the Jesuits, 1795, in: HANLEY, *John Carroll Papers* (wie Anm. 41), vol. 2, 132–135, 133–135.

52 Adam Britt S.J., * 8. II. 1742 Heinsfeld, S.J. 14. IX. 1762, † 8. VII. 1822 Conewago/Pennsylvania. Er kam 1806 in die USA, nach einer kurzen Tätigkeit in Philadelphia wurde Britt auf den Landgütern eingesetzt.

53 Maximilian von Rantzau S.J., * 23. XII. 1769 Albersloh/Westfalen, S.J. 29. XI. 1808, † 7. VIII. 1827 Georgetown. 1811 ging er in die USA. Nachdem er in Philadelphia und New York gescheitert war, arbeitete er auf den Landgütern und im *Washington Seminary*.

54 »On that most solemn festival, in priestly vestments, mixing sacra profanis, he proclaimed from the Altar that, on the morrow Whitsunmonday being the day for electing Trustees – no one should be allowed to vote, of the pewholders but a Dutchman by birth or by descent.« Patrick Kenny, Philadelphia, an Charles Neal, Mount Carmel, Port Tobacco über Rantzau, 22. Mai 1812, Maryland Province Archive (MPA), box 57A, folder 5, 203 D 11, GTU.

55 Martin I. J. GRIFFIN (Hg.), Extracts from the Diary of Rev. Patrick Kenny; from March 25, 1805 to November 11, 1813, in: *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 7 (1896) 94–137, 118.

3 Bildungswesen

In der republikanischen Gesellschaft, wie sie sich nach dem Unabhängigkeitskrieg gestaltete, stellte sich bald die Frage, welche Rolle Katholiken in dieser Gesellschaft spielen wollten. Dies wurde besonders im Bereich der Bildungsmöglichkeiten deutlich. 1792 wurde Georgetown College als Ausbildungsort für den amerikanischen Klerus auf Betreiben von Bischof John Carroll S. J. eröffnet.⁵⁶ Carroll begab sich dabei in mancherlei Hinsicht auf dünnes Eis: Die erhoffte Unterstützung der Plantokratie Marylands blieb aus, der aufgehobene Jesuitenorden konnte ihm auch nicht unter die Arme greifen, sodass die Plantagen der Ex-Jesuiten zusätzlich zu den üblichen Ausgaben auch die Mittel für den Unterhalt und Ausbau des Colleges erwirtschaften mussten. Zum Zeitpunkt der Gründung befanden sich noch drei deutsche Ex-Jesuiten in Maryland und Pennsylvania; ihr Beitrag zum Aufbau von Georgetown College beschränkte sich wohl auf die Führung der landwirtschaftlichen Betriebe.⁵⁷

1808 gründete Anton Kohlmann in seiner Funktion als Carrolls Generalvikar das *Literary Institute* in New York als »ein katholisches College zur Erziehung der männlichen Jugend«. ⁵⁸ Kohlmann erhoffte sich von diesem erfolgreichen Projekt, für die – zu diesem Zeitpunkt nicht existierende – Gesellschaft Jesu ein Standbein an der Ostküste zu schaffen. Doch es ging ihm nicht nur um die Präsenz in der Seelsorge, wie dies schon in der Kolonialzeit durch die Wanderpriester möglich war. Er hoffte darauf, mit seiner Arbeit die lokalen Eliten unabhängig von ihrem konfessionellen Hintergrund prägen zu können. Außerdem brachte er in diesem Brief die Hoffnung zum Ausdruck, für die Schule eine unabhängige Finanzierung erreichen zu können. Georgetown College war zu diesem Zeitpunkt von den Einkommen der landwirtschaftlichen Güter der Ex-Jesuiten abhängig. Die Einkünfte aus dem Schulgeld reichten nicht aus, da die Schülerzahlen aufgrund der zunehmend monastischen Orientierung der Schule sanken. Da die Schüler fast ausschließlich aus Maryland kamen, drohte Georgetown als »Hinterwäldlerschule«⁵⁹ angesehen zu werden.

Mit dem Neuanfang in New York nahm Kohlmann auch eine andere Perspektive ein als Carroll: Carroll baute für die Gestaltung seiner Ortskirche auf die alten katholischen Eliten in Maryland und Pennsylvania – er selbst entstammte einer solchen Familie. Kohlmann nahm hingegen auch die Immigranten in den Blick, die sich noch nicht in der Neuen Welt etablieren konnten. Von ihnen erhoffte er sich finanzielle Entlastung, leichteres Arbeiten, weniger Konflikte als mit den alten Eliten und neue Perspektiven für den Katholizismus in den USA.⁶⁰

Trotz des großen Einsatzes Kohlmanns für ein Standbein der Gesellschaft Jesu in New York konnte er die Funktionsträger in Georgetown nicht von seinem Konzept überzeugen;

⁵⁶ Einen ausgezeichneten Überblick über die Geschichte Georgetowns bietet: Robert Emmett CURRAN, *The Bicentennial History of Georgetown University*, From Academy to University, 1789–1889, Washington D. C. 1993.

⁵⁷ Edward I. DEVITT SJ, *History of the Maryland-New York Province*, V. Conewago (1741–1901), in: *Woodstock Letters* 61/3 (1932) 335–374, 342.

⁵⁸ Anton Kohlmann, New York, an William Strickland, 28. November 1810, MPA, box 3, folder 6, 4 S 2, GTU.

⁵⁹ Nicholas Sewall an Charles Sewall, Portico, 15. Juli 1800, MPA, box 57A, folder 15, 203 Z 2, GTU.

⁶⁰ Anton Kohlmann, Whitemarsh, an John Grassi, 24. April 1815, MPA, box 58, folder 4, 204 H 3, GTU.

⁶¹ Vertreter dieser These: Gerald P. FOGARTY SJ, *Vereinigte Staaten von Amerika*, II. Kirchengeschichte, in: *LThK* 10, Freiburg 2006, 620–639.

⁶² Die Vertreter der Catholic University-Schule (Peter Guilday, John Tracy Ellis), halten die Nachfolger Carrolls für beinahe bedeutungslos, erst John England setzte ihres Erachtens wieder

wichtige Impulse. Die Vertreter der Notre Dame-Schule (McAvoy) denken, dass Carrolls Nachfolger, Neale, Maréchal, Whitfield und Eccleston, die anglo-amerikanische katholische Minderheit gegen die irische Invasion verteidigten. Andrew M. GREELEY, *The Catholic Experience*, An Interpretation of the History of American Catholicism, Garden City NY 1969, 65.

⁶³ Régis LADOUS, *Die Vereinigten Staaten von Amerika*, in: Jacques GADILLE/Jean-Marie MAYEUR/Martin GRESCHAT (Hg.), *Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas*

Kohlmanns Projekt galt als unzumutbare Belastung für die nativistischen Interessen, die aufgrund der mangelnden Produktivität der Plantagen keine wesentliche Ausdehnung der Ordensarbeit über Georgetown College hinaus für möglich hielten. Das Haus wurde wegen finanzieller Schwierigkeiten und Überschuldung geschlossen.

Die Divergenz zwischen der Perspektive Kohlmanns und der Carrolls setzt sich bis heute in der Kirchengeschichtsschreibung fort. Für die Verortung der katholischen Kirche in der amerikanischen Gesellschaft werden zwei Tendenzen beobachtet: Carroll wird besondere Bedeutung für die Amerikanisierung des Katholizismus, also die als solche gedeutete Anpassung an demokratische und pluralistische Strukturen, zugesprochen, die nach seinem Tod 1815 von einer Romanisierung abgelöst wurde,⁶¹ also der Rückkehr zu den Phänomenen, wie sie in der Katholischen Kirche spätestens seit dem Konzil von Trient gegeben waren. Diese beiden Tendenzen der Amerikanisierung und Romanisierung sind wesentlich als Wahrnehmungs- bzw. Beurteilungsraster für die Entwicklung der Ortskirche anzunehmen. Besonders in der darauffolgenden Phase der Immigrantenkirche wurden der hohen Organisationsdichte und der episkopalen Führung⁶² eine wesentliche Rolle bei der Lösung der zentralen Probleme beigemessen. Als solche sah man die Integration der Einwanderer,⁶³ nämlich die ethnisch-kulturellen Spannungen unter den Einwanderergruppen, den Umgang der ansässigen Bevölkerung mit Einwanderern im Rahmen des Nativismus, das Minderheitenbewusstsein⁶⁴ in der Zeit der geographischen Expansion des Katholizismus und der Steigerung des katholischen Bevölkerungsanteils.⁶⁵ Während Autoren wie John Tracy Ellis und Thomas McAvoy die Einheit der katholischen Tradition in institutioneller und soziopolitischer Hinsicht herausarbeiten, konzentriert sich Jay Dolan⁶⁶ im Blick auf die katholischen Einwanderer auf die verschiedenen sozialen Kräfte, die die institutionelle Dimension überstiegen.

Obwohl etliche Jesuiten aus den deutschen Provinzen, die in den Städten gescheitert waren, nur noch in den Landgemeinden bzw. den dazugehörenden Plantagen eingesetzt wurden,⁶⁷ wo ihre – nicht sonderlich qualifizierten – Vorschläge zur Ertragssteigerung, konsumentenorientierten Produktion und Betriebsführung auf taube Ohren stießen,⁶⁸ konnte Kohlmann nach dem Fiasko in New York das Amt des Präsidenten von Georgetown College bekleiden. Die jeweiligen Präsidenten⁶⁹ nutzten ihren Freiraum, um das College entweder stärker an der Ausbildung von Priester- oder Ordensnachwuchs oder stärker an der Erziehung der katholischen Elite auszurichten. Ein weiterer Aspekt war, für das Ansehen des Katholizismus bei den amerikanischen Protestanten in der pluralistischen Gesellschaft der USA zu werben. So sehr Kohlmann in New York auf eine Öffnung hin zu den Immigranten gedrängt hatte, so sehr versuchte er ab 1817 in Georgetown gegen den Widerstand der »republikanisch-orientierten« Jesuiten amerikanischer Herkunft,

(1830-1914): Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, vol 11, Freiburg 1997, 829-908.

⁶⁴ Michael ZÖLLER, *Washington und Rom. Der Katholizismus in der amerikanischen Kultur*, Berlin 1995, 70.

⁶⁵ Patrick CAREY, *Recent American Catholic Historiography. New Directions in Religious History*; in: Harry S. STOUT/D. G. HART (Hg.), *New Directions in American Religious History*, New York 1997, 445-461, 446.

⁶⁶ Jay P. DOLAN, *In Search of an American Catholicism*, Oxford 2002.

⁶⁷ Jean-Baptiste-Joseph (Paul) Kohlmann S.J., * 20. III. 1766 Kaysersberg/Elsass, S.J. 1811, † 10. X. 1838 Georgetown. 1811 kam er in die USA, nach seiner Tätigkeit in Philadelphia, New York und Georgetown arbeitete er auf dem Landgut Goshenhoppen.

⁶⁸ DeBarth, Philadelphia, an Adam Marshall, Georgetown College, 15. Oktober 1820, MPA, box 59, folder 5, 205 F 2a, GTU.

⁶⁹ Neben Kohlmann nahmen auch zwei weitere deutsche Jesuiten, William Feiner und Johann Beschter, Führungspositionen in Georgetown

ein. Wilhelm Feiner S.J., * 27. XII. 1792 Münster, S.J. 7. VIII. 1808 Maryland, † 9. VI. 1829 Georgetown. Feiner war von 1826 bis 1829 College-Präsident Johann Wilhelm Beschter S.J., * 20. V. 1763 Luxemburg, S.J. 10. X. 1807, † 4. I. 1842 Paradise/Pennsylvania. Beschter war 1808 in die USA gekommen, hatte sich als Pfarrer der deutschen Gemeinde in Baltimore und als Sekretär von Erzbischof Maréchal bewährt. 1829 wurde er für ein Jahr Vizerektor in Georgetown.

den sogenannten Nativisten, einen traditionell orientierten Lehrplan zur Ausbildung von Seminarkandidaten durchzusetzen und die »liberale Opposition« im Lehrkörper zu verdrängen.⁷⁰ Seine Gegner sahen in den Bekehrungsversuchen protestantischer Schüler eine Gefährdung des Colleges und der anderen Missionen.⁷¹

Kohlmann hatte gegen große Widrigkeiten zu kämpfen: Als Europäer schlug ihm große Skepsis von Seiten der anglo-amerikanischen Jesuiten entgegen,⁷² aufgrund des Körperschaftsrechts hatte er keine Entscheidungsbefugnis bezüglich der Finanzen der Schule, denn die *Corporation* als Treuhänderin der Landgüter der ehemaligen Jesuiten hielt auf diesem Weg die wirkliche Autorität im College in Händen. Diese negativen Erfahrungen hielten Kohlmann jedoch nicht davon ab, ab 1822 in der Kontroverse mit Erzbischof Ambrose Maréchal,⁷³ der Ansprüche auf die Jesuitengüter erhob, und mit *Propaganda Fide* die *Corporation* als wahre Besitzerin der Güter zu bestätigen. Kohlmanns Ansehen in der Jesuitengemeinschaft und bei den Bischöfen wechselte häufig. Auch wenn er zeitweise als Allheilmittel oder kluger Strategie angesehen wurde, galt er doch als sprunghaft und führungs-schwach. Als Superior schaffte er es nicht einmal, sich mit seinem Wunsch, bei Tisch lieber verdünnten Wein statt Brantwein zu trinken, gegen den Prokurator durchzusetzen.⁷⁴

Nicht zuletzt aufgrund dieser Sachlage verließ Kohlmann Georgetown und gründete ab 1820 eine weitere Schule, das *Washington Seminary*. Um den Einfluss der *Corporation* zu minimieren, plädierte er zusammen mit Maximilian von Rantzaу dafür, dass es den Jesuiten in den USA gestattet werde, Schulgeld zu verlangen. Für Washington sei dies notwendig, da es zwar erfolgreich, aber finanziell nicht gesichert sei.⁷⁵ Entgegen der Vorgabe der Konstitutionen der inzwischen wieder existierenden *Societas Jesu* argumentierte er – wohl nicht zuletzt aufgrund seiner Erfahrungen in Weißrussland – damit, dass es in Amerika der ursprünglichen Zielsetzung zuwider laufe, unentgeltlich zu unterrichten,⁷⁶ da dies gewisse Ängste sowohl hinsichtlich des Unterrichts als auch des sozialen Umfelds der Mitschüler bzw. der Abgrenzung von den Armen auslöse. Kostenloser Unterricht würde nicht angenommen werden, wohlhabende Eltern würden ihre Kinder sogar aus der Schule nehmen. »Diese Trennung zwischen Armen und Reichen [sei] viel stärker, als in Russland und Polen zwischen Adligen und niederem Volk.«⁷⁷

Gerade Kohlmanns Neugründungen in New York und Washington zeigten seine Bemühungen, das soziale Prestige des Ordens in der Bildungsarbeit zu verbessern, die Bildungsangebote weiten Teilen der Gesellschaft zugänglich zu machen und die finanzielle Grundlage dafür zu sichern.

70 »He has thrown out on his own authority Father [Benedict] Fenwick and the mathematics Professor Wallace, most learned men. He has built a novitiate in Washington City and admitted at least 100 students besides the teachers and scholastics. He is so changeable by nature that what he builds today tomorrow he will tear down: he alienates by his German customs Americans, so that there is a great danger. [...] that the whole Society will perish here.« Charles Neale, Port Tobacco, an Brzozowski, 20. Juni 1818, *Maryl.* 2 I 5, *Archivum Romanum Societatis Jesu* (ARSI).

71 Stephen Dubuisson, *L'Histoire Intime*, *Maryl.* 4 IV 3, ARSI.

72 »Le P. Kohlmann, qui me montre beaucoup de confiance, me dit: Je

crois que je me mettrai moi même à la tête du college [...] Il m'avoit été facile de discerner que ce bon Pere se lassoie influencer par l'un, par l'autre; que ce qu'il avoit accordé à celui-ci, il le contre mandoie sur les observations de celui-là; que son gouvernement, ainsi, incertain, inspireroit peu de confiance; et que, bon theologien, mais ne montrant pas beaucoup de littérature, surtout dans la langue angloise, et manquant d'un certain tact pour la conduite de jeunes gens, il y avoit peur d'espoir qu'il réussit comme Recteur du Collège, en même temps que Supérieur de la Mission.« Patris Dubuisson *Commentariolus de historia intima domestica Missionis Marylandiae 1815-1833*, *Maryl.* 4 VI 1, ARSI, p. 6.

73 Ambrose Maréchal SS, * 28. VIII. 1764 in Ingres/Frankreich, † 29. I. 1828 in Baltimore/Maryland, 1787 Ordens-eintritt bei den Sulpicianern, 1792 Priesterweihe und Übersiedlung in die USA, 1817 Koadjutor und Erzbischof von Baltimore.

74 Anton Kohlmann, Washington, 1. Mai 1823, *Maryl.* 2 I 55, ARSI.

75 Maximilian von Rantzaу, Georgetown, an General Fortis, 10. Mai 1822, *Maryl.* 2 I 53, ARSI.

76 Ders., Washington, an General Fortis, 4. August 1821, *Maryl.* 2 I 42, ARSI.

77 Ders., Washington, an General Fortis, 5. Februar 1822, *Maryl.* 2 V 7, ARSI.

4 Öffentlichkeitsarbeit

Mit der Neuorientierung auf die Seelsorge in den Städten veränderte sich auch das Publikum der Jesuiten. Es handelte sich nicht mehr um Einwanderer, die in den ländlichen Gebieten genügend Abstand von ihren andersgläubigen Nachbarn halten konnten; in den Ballungszentren war man auch am guten Zusammenleben mit anderen Konfessionen interessiert. Die antikatholischen Phasen setzten sich nach 1783 fort, nicht wie in der Kolonialzeit verbunden mit Ängsten vor fremden europäischen Mächten, sondern in Verbindung mit den Ausschließlichkeitsansprüchen von nativistischen Republikanern. Nach der Unabhängigkeit bot die Angst vor ausländischer Einflussnahme, nämlich vor einer Schwächung des Republikanismus und der amerikanischen Ideale, einen Nährboden dafür, dass sich die nativistischen Strömungen in der Gesellschaft jetzt in Organisationen niederschlagen konnten, die sich auch vom Katholizismus stark abgrenzten. Die Jesuiten standen inmitten der Auseinandersetzung, was Amerika und die Amerikaner ausmachte: Das Schulwesen, das Zusammenleben mit anderen Konfessionen und das Selbstbild von aufgeklärten, freien Bürgern konnte von denjenigen gestört werden, die noch dem europäischen Gedankengut des *Ancien Régime* anhingen.

Deswegen wünschten die Katholiken auch einen vorsichtigen Umgang mit anderen Konfessionen im Rahmen der Predigt. Max von Rantzaу S. J. vertrat hingegen die Linie, sich als Katholik möglichst deutlich abzugrenzen und fühlte sich wohl verpflichtet, dies auch in öffentlichen Predigten weiterzugeben. Bei der Abgrenzung von Andersdenkenden ging Rantzaу wohl weder klug noch sensibel vor. Ohne jede Rücksicht auf die öffentliche Meinung oder auf soziologische Fakten bauschte er Feindbilder wie das der Freimaurer auf und stieß damit auf massiven Widerstand. Er wurde sogar als Lügner bezeichnet.⁷⁸

Ein weiteres Konfliktfeld, das ebenfalls den Umgang mit anderen Konfessionen betraf, war die sogenannte Wunderheilung von Ann Mattingly.⁷⁹ Die Schwester des Bürgermeisters von Washington hatte sich an der Gebetsvereinigung mit Prinz Hohenlohe⁸⁰ beteiligt und war von ihrem Tumor genesen. Die beteiligten Jesuiten europäischer Herkunft, besonders Stephen Dubuisson⁸¹ und Anton Kohlmann wollten, dass Erzbischof Ambrose Maréchal so schnell wie möglich die Heilung als Wunder bestätigte;⁸² sie wollten weitere Heilungen organisieren und eine große öffentlichkeitswirksame Kampagne starten,⁸³ um die Überlegenheit des Katholizismus zu propagieren. Maréchal jedoch mahnte zur Vorsicht, um

78 »Il s'est mis en tête que son devoir étoit de prêcher contre les franc maçons et malgré l'avis de tout le monde il l'a fait et comment. Tous les gens en place sont franc maçons de quelque religion qu'ils soient, beaucoup de catholiques le sont, ce que l'abbé Barruel applique aux illuminés, le père Rantzaу l'a appliqué aux franc maçons de sorte que protestants de toute secte et le catholique, se sont créés que le predicateur étoit un menteur, que jamais dans aucune loge on n'avoit avancé des opinions qui inspiraient horreur à tout le monde.« Peter Malou S.J., New York, an John Grassi, Georgetown College, 23. Februar 1816, MPA, box 59, folder 16, 205 Z 5, GTU.

79 James WILSON (Hg.), *A Collection of Affidavits and Certificates, Relative to the Wonderful Cure of Mrs Ann Mattingly*. Which took place in the city of Washington, D. C. on the tenth of March, 1824, Washington 1824, 22f.

80 Prinz Alexander Leopold Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst (1794-1849).

81 Stephen (Etienne) Larigaudelle Dubuisson S.J., * 21. X. 1786 in Saint-Domingue, † 14. VIII. 1864 in Pau, Frankreich. Seine Kindheit verbrachte er in Nantes, 1815 Ordenseintritt, 1816-1818 Präfekt im Georgetown College. Nach seiner Priesterweihe 1821 arbeitete er als Seelsorger in Washington, Maryland und Philadelphia, 1825-1826 Präsident des George-

town College, er unternahm mehrere Reisen nach Europa, um Geld für die amerikanischen Jesuiten zu sammeln. Ruth Harwood CLINE, *Bridging two Worlds: Stephen Larigaudelle Dubuisson, Emigré Missionary*, in: *Catholic Historical Review* 90 (2004) 675-696.

82 Thomas Carbery an Maréchal, Washington, 13. März 1824, 14 B 1, AAB.

83 Robert Emmett CURRAN, »The Finger of God is Here«: The advent of the Miraculous in the Nineteenth-Century American Catholic Community, in: *Catholic Historical Review* 73/1 (1987) 41-61, 46.

nicht das Zusammenleben der verschiedenen Konfessionen zu gefährden. Außerdem befürchtete er, das öffentliche Image der Katholiken zu schädigen, wenn diese sich erneut als »Gegner der Aufklärung und des gesunden Menschenverstands« profilierten.⁸⁴ Die Jesuiten amerikanischer Herkunft blieben der Heilung⁸⁵ gegenüber skeptisch und sahen die Proselytenbewegung als gefährlich an⁸⁶ und brachten ihre Kritik des vermeintlichen Wunders an die Öffentlichkeit.⁸⁷

5 Veröffentlichungen

Nachdem die USA einen weiteren Krieg und eine Wirtschaftskrise überstanden hatten, prägten Fortschrittsglaube, enthusiastisches Streben nach sozialer Veränderung, die Zweite Erweckungsbewegung (*Second Great Awakening*), starke Einwanderung und verstärkter Ausbau der Infrastruktur das Lebensgefühl der Amerikaner. Der Antikatholizismus wurde zum stärksten Element der Gemeinsamkeit in einem unüberschaubar vielfältigen Protestantismus. Die von den englischen Kolonisten übernommenen Vorurteile gegen Katholiken lebten wieder auf, besonders jene bezüglich der Unvereinbarkeit der autoritären hierarchischen Strukturen der Kirche⁸⁸ und deren Verbindung zu den als despotisch betrachteten Monarchien Europas mit amerikanischen Werten und Idealen.⁸⁹

In diesem Rahmen veröffentlichte Anton Kohlmann drei Bücher, die die Zweifel der Nativisten mit ihrem protestantischen, republikanischen Selbstverständnis bezüglich der staatsbürgerlichen Loyalität der Katholiken beseitigen sollten. Mit seinen Veröffentlichungen, die durch Konkurrenz- und Konfliktsituationen ausgelöst wurden, nahm er zur Wahrung katholischer Positionen am pluralistischen Meinungsmarkt teil und setzte auf eine Leserschaft, die nicht nur innerhalb der eigenen konfessionellen Gruppe angesiedelt war.

In *The Catholic Question in America, Whether a Roman Catholic Clergyman be in any case compelled to disclose the secrets of Auricular Confession*, argumentierte Kohlmann⁹⁰ 1813 zugunsten eines Aussageverweigerungsrechts für Priester sowohl innerhalb der aufklärerischen Tradition mit der Nützlichkeit von Religion und Sakrament, als auch mit den Grundsätzen des staatlichen Strafprozessrechts und der Religionsfreiheit. Zum ersten versicherte er den Nutzen des Beichtgeheimnisses; da mit Hilfe der Beichte die Menschen besser kontrollieren werden könnten als durch staatliche Behörden, stabilisiere sie die Gesellschaft.⁹¹

⁸⁴ Ambrose Maréchal an William Matthews, Baltimore, 12. März 1824, 21 O 1, AAB.

⁸⁵ Ein knappes Jahr vor der Heilung Mattinglys war in den USA eine Schrift erschienen, die von den Wunderheilungen an drei britischen Frauen durch die Gebetsvereinigung mit Prinz Hohenlohe berichtete. Die von ihm festgesetzten Instruktionen für die Vorbereitung und die bestimmten Zeiten für die Gebetsvereinigung wurden durch Stephen Dubuisson S.J. für die Angehörigen und Freunde von Ann Mattingly koordiniert. Ann TAVES, *The household of faith. Roman Catholic Devotions in Mid-Nineteenth-Century America*, Notre Dame IN 1986, 57.

⁸⁶ CURRAN, *Bicentennial History* (wie Anm. 56), 96.

⁸⁷ DERS., *Finger of God* (wie Anm. 83), 50.

⁸⁸ Frank ADLOFF, *Der US-amerikanische Katholizismus: Autonomie, Integration und die Kritik an den protestantischen Grundlagen der Nation*, in: Werner KREMP (Hg.), *Katholizismus im Atlantischen Raum* (Atlantische Texte 22), Trier 2004, 49–62, 51.

⁸⁹ Hans Jürgen WENDLER, *Universalität und Nativismus*. Das nationale Selbstverständnis der USA im Spiegel der Einwanderungspolitik, Hamburg 1978, 59.

⁹⁰ Das Buch erschien unter dem Pseudonym William Sampson.

⁹¹ »an humble confession, brings always with it so many real benefits and advantages, [...] the utility of confession both to church and state, is no less apparent: for many evils

which can never be remedied by public courts of justice, are without difficulty corrected by the tribunal of penance.« William SAMPSON, *The Catholic Question in America*. Whether a Roman Catholic Clergyman be in any case compelled to disclose the secrets of Auricular Confession, New York 1813, lxxxi.

⁹² »it is essential to the free exercise of a religion, that its ordinances should be administered – that its ceremonies as well as its essentials should be protected. The sacraments of a religion are its most important elements [...] Secrecy is of the essence of penance. The sinner will not confess, nor will the priest receive his confession, if the veil of secrecy is removed: To decide that the minister shall promulgate what he receives in

Desweiteren würde die Nichtbeachtung des Beichtgeheimnisses der Abschaffung des Bußsakraments gleichkommen.⁹² Damit würden die USA ihre Werte verraten und sich selbst schädigen, da es als Beispiel des »religiösen Despotismus« gelten könne, der »einen Schatten auf die Rechtsprechung unseres Landes werfen« würde.⁹³

Nachdem Kohlmann 1813 noch recht defensiv argumentiert hatte, legte er es in seinen weiteren Veröffentlichungen darauf an, Gefahren für die amerikanischen Werte sichtbar zu machen, die aus anderen Konfessionen herrührten. In den beiden Schriften zum Reformationsjubiläum, in der Satire *Centurial Jubilee*⁹⁴ und in *Blessed Reformation*⁹⁵ versuchte Kohlmann, Luther und seine Anliegen unter anderem damit zu diskreditieren, dass er die Nähe der Reformatoren zu den herrschenden Fürsten betonte. Darüber hinaus kritisierte er in *Blessed Reformation* protestantische Aktionen im Rahmen der Erweckungsbewegung. Zum Ersten relativierte er das Wirken anderer Konfessionen für die amerikanische Gesellschaft: Im Rahmen der Erweckungsbewegung bzw. des Millenarismus wurden von der *American Bible Society* kostenlos Bibeln verteilt. Die Weigerung der Katholiken, diese protestantischen Bibeln anzunehmen, wurde als Angriff auf das Wort Gottes gedeutet, das besonders die Jesuiten aus dem Land vertreiben sollte.⁹⁶ Kohlmann stellte es als lächerlich dar, unbedarfte Leser mit Bibeln zu versorgen, ohne ihnen Erschließungshilfen an die Hand zu geben. Doch da dies keine Wirkung auf die Gesellschaft habe, seien solche Aktionen ungefährlich wie auch der zu Unrecht erhobene Anspruch mancher Pseudo-Gelehrten, über spezielle theologische Kenntnisse zu verfügen.⁹⁷

Das Feindbild »Freidenker« zieht sich wie ein roter Faden durch seine Veröffentlichungen. Seine Angriffe gipfelten in seiner letzten Veröffentlichung, *Unitarianism Philosophically and Theologically Examined*. Darin analysierte er die Unitarier⁹⁸ und ihre Vorstellungen dahingehend, dass die Gruppe, die sich zunehmend als elitär und staatstragend darstelle, in Wirklichkeit eine zum Untergang verurteilte Sekte sei, deren Anmaßung, Selbstüberschätzung und defizitäres philosophisches Denken die von ihnen propagierte Pflichtethik scheitern ließen. Anton Kohlmann drängte auf die Frage, ob die Unitarier wirklich an der amerikanischen Zivilreligion partizipieren konnten. Damit gab er die Frage, die sonst von der Erweckungsbewegung und dem amerikanischen Nationalismus an den Katholizismus gestellt wurde weiter. Schon in seinen Schriften gegen Luther und die Reformation hatte Kohlmann es als problematisch dargelegt, dass die Protestanten die Autorität der Tradition nicht anerkannten und dies sogar bis zur Veränderung biblischer Texte fortführten. Bei den

confession, is to declare that there shall be no penance; and this important branch of the Roman Catholic Religion would be thus annihilated.« Ebd., 111.

⁹³ »To compel the Reverend Pastor to answer, or to be imprisoned, must either force his conscience or lead to persecution. I can conceive of nothing, more barbarous – more cruel – or more unjust than such an alternative. To compel him to answer, against his religious faith or to confine his person, would be the highest violation of right that I have ever witnessed. It would cast a shade upon the jurisprudence of our country [...] that America should have so forgotten herself, as to add to the examples of religious despotism!« Ebd., 40.

⁹⁴ Anton KOHLMANN, *Centurial Jubilee*, to be celebrated by all the Reformed Churches throughout the United States on the thirty-first of October next; in commemoration of the Reformation which was so happily commenced by Dr. Martin Luther, on the Thirty-first of October Anno 1517, by a countryman of Martin Luther, Baltimore 1817.

⁹⁵ *Blessed Reformation* wurde 1818 unter dem Namen William Beschter veröffentlicht, wobei es sich laut Sommervogel aber um ein weiteres Pseudonym Anton Kohlmanns handelt. Warum Kohlmann dieses Pseudonym wählte, ist nicht nachvollziehbar. Auch im Nachlass Beschters findet sich kein Hinweis auf seine

Autorenschaft. Carlos SOMMERVOGEL S. J. (Hg.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. 4, Brüssel/Paris 1893, 1163.

⁹⁶ New York Observer, 16. April 1825, 23. Januar 1829, zitiert in: BILLINGTON, *Protestant Crusade* (wie Anm. 18), 42f.

⁹⁷ Johann Wilhelm BESCHTER, *The blessed reformation*, Philadelphia 1818, 90f.

⁹⁸ Die Entstehung der Unitarier-Bewegung in den USA wird als Reaktion calvinistischer Gemeinden auf die Erweckungsbewegung und den Kongregationalismus in New England verstanden mit Anlehnungen an Deismus und Arminianismus. Einen guten Überblick über die Entwicklung in den USA bietet: George Wingrave COOKE, *Unitarianism in America*, New York 1971 (RP Boston 1902).

Unitariern führe dieser Autoritätsverlust darüber hinaus zum »a-religiösen Skeptizismus«, der jegliche Basis einer Gesellschaft zerstören könne.⁹⁹ Denke man ihr Postulat vom Idealstatus des Menschen weiter,¹⁰⁰ müsse man die Notwendigkeit einer Regierung als hinfällig betrachten.¹⁰¹ Darüberhinaus griff Anton Kohlmann den führenden Unitarier Jared Sparks auch direkt als phantasielos und dumm an. Dieser wiederhole die Häresien der Vergangenheit,¹⁰² sei nicht zur Exegese fähig¹⁰³ und beherrsche die Logik nicht.¹⁰⁴ Sparks war seit 1821 Seelsorger für die Abgeordneten (*Chaplain to the House of Representatives*) in Washington geworden, wo er auch eine Kirche organisierte und zwei Zeitungen veröffentlichte. Kohlmann stellte also diese Führungspersonlichkeit massiv in Frage und unterstellte ihr eine schädliche Wirkung auf die amerikanische Gesellschaft.

6 Schlussfolgerungen

Betrachtet man das Wirken der Jesuiten, die ab 1740 über einen Zeitraum von knapp hundert Jahren aus den deutschen Provinzen nach Maryland und Pennsylvania einwanderten, im Gesamtkontext des amerikanischen Kontinents, so fällt zum ersten ihre untypische Rolle als Landwirte auf. Wenn auch in der Kolonialzeit der Schwerpunkt ihres Wirkens als Wanderpriester für die weit verstreut lebende Minderheit der Katholiken lag, so mussten sie sich doch mit der Landwirtschaft der Plantagen herumschlagen, um – nach dem englischen Vorbild des Gutshofkatholizismus – die materielle Grundlage dieser Seelsorgszellen zu sichern. Die Bekehrung der Eingeborenen spielte dabei keine Rolle; die Jesuiten konzentrierten sich darauf, die Katholiken in ihrer konfessionellen Identität zu bestärken. Um den Frieden mit den Nachbarn anderer Konfessionszugehörigkeit zu sichern bzw. nicht als Hochverräter angeklagt zu werden,¹⁰⁵ musste auch das Interesse der Konvertitenwerbung minimiert werden.

Die Jesuiten, die ab 1806 aus den deutschen Provinzen in die USA kamen, konzentrierten ihr Wirken auf Georgetown College, wo sie – entgegen nativistischen Interessen – auch führende Positionen einnahmen, jedoch nie über die finanziellen Entscheidungsvollmachten im Rahmen der *Corporation* verfügten. Gleichzeitig konzentrierten sie sich auf die Städte wie Baltimore, Philadelphia, Washington und New York. Dort arbeiteten sie auch in den sogenannten deutschen Gemeinden, die alle von Gemeindetreuhändern getragen wurden. Ihren Platz in der ländlichen Seelsorge nahmen sie nur noch in Ausnahmefällen ein.

In der Umbruchsituation für den Jesuitenorden in Amerika zwischen kolonialen und republikanischen Strukturen lavierten sie teilweise zwischen traditionellen und neuen Konzepten, d. h. denjenigen der Plantagen- bzw. Sklavenwirtschaft, die in der Kolonialzeit erfolgreich die Seelsorge garantiert hatten, und denjenigen, die sie in einer republikanischen

99 Anton KOHLMANN, *Unitarianism Philosophically and Theologically Examined*, in a series of periodical numbers, comprising a complete refutation of the Unitarian system, 2 vols., Washington D. C. 1821, vol. I, 181.

100 Ebd., I, 84.

101 Ebd., I, 46.

102 »In these letters this elegant writer has deposited, if I may speak so, as in an arsenal, the offensive and defensive weapons, which were ever used, either by the heathen philosophers of old, or by the Arians in the III., and by the Socinians in the XVI. century, or in the last age, by the English and French infidels, or in fine, by the Unitarians, at the present day, to overturn the adorable mysteries of the Trinity, or the Divinity of Jesus Christ, the only-begotten Son of God.« Ebd., II, 141.

103 »Mr. J. S. with this Unitarian colleagues, does not seem to be fond of minutiae, such as the Greek article, in the interpretation of the scriptures. »Aquila non venatur muscas – The Eagle disdains to hunt after flies.« He wishes to be at large, when he sets about interpreting the word of God, and to be allowed a discretionary power, not only to alter, to suppress, to transpose at pleasure the article, but the very verbs, substantives, nay, even sentences.« Ebd., II, 223.

multikonfessionellen Gesellschaft als zukunftsorientiert ansahen. Dazu zählte eine Veränderung des Bildungskonzepts: Nicht mehr das klassische Kolleg als Internat konnte diese Zielsetzung erfüllen, stattdessen waren Tagesschulen für externe Schüler die Antwort auf die Bedürfnisse der Zeit. Nicht mehr die Erziehung zukünftiger Priester sollte im Mittelpunkt stehen, sondern die Vorbereitung der zukünftigen Eliten auf ihre Rolle als Multiplikatoren in die amerikanische Gesellschaft hinein. Für diese neue Konzeption musste der Lehrplan den Erfordernissen der amerikanischen Gesellschaft angepasst werden. Auch begrüßte man jetzt begeistert Schüler, die sich (vielleicht) erst im Laufe der Zeit der katholischen Kirche anschlossen. Ihre katholische Sozialisation wurde nicht mehr zur Voraussetzung erklärt.¹⁰⁶

Anton Kohlmann und seine Mitbrüder aus Europa sahen viele Neuerungen für die Arbeit der Gesellschaft Jesu in den USA voraus und versuchten, dafür die Grundsteine zu legen. Sie erkannten, dass das zukünftige Wirken der Gesellschaft nicht mehr durch die Erträge finanziert werden könne, die die landwirtschaftlichen Betriebe des Ordens abwarfen, sondern dass jetzt Bareinkünfte, z. B. durch Schulgeld oder Pachteinnahmen, entscheidend waren, um die Präsenz des Ordens in den Städten zu garantieren und weiter auszubauen. Diese sollte in der Form von Bildungsarbeit gestaltet werden. Aus dem »low-profile« Katholizismus der Kolonialzeit, der ausschließlich von den Jesuiten getragen wurde, musste eine amerikanische Ortskirche werden, in der sich die Jesuiten im Spannungsfeld zwischen den Vorgaben des Ordens, den (konkurrierenden) Ansprüchen der Bischöfe und den Erfordernissen der Menschen zu bewegen wussten und am multikonfessionellen Diskurs, welche Rolle der Katholizismus in der amerikanischen Gesellschaft spielen sollte, aktiv teilnahmen. Und nicht zuletzt bedeutete es auch eine Rückbesinnung auf die jesuitische Kernkompetenz im Bildungsbereich. Dies bedeutete auch die alten Eliten der Plantagenwirtschaft hinter sich zu lassen und stattdessen auch die neuen Einwanderer als eine Gestaltungskraft der Gesellschaft in den Blick zu nehmen – der entscheidende Beitrag der deutschen Jesuiten zur Festigung des Katholizismus in der amerikanischen Gesellschaft.

Verfolgt man die Entwicklung der Jesuiten aus den deutschen Provinzen über einen Zeitraum von fast hundert Jahren, so lässt sich feststellen, dass sie sich aus den Strukturen der englisch geprägten Ausgangslage lösten. In Rückbesinnung auf die ordenseigene Kernkompetenz in Schule und Öffentlichkeit nahmen sie eine Scharnierfunktion ein zwischen den Erfordernissen der ländlich geprägten Seelsorge für wenige Einwanderer in Streusiedlungen und der urban orientierten Etablierung des Ordens, auch angesichts des zunehmenden Diözesanklerus, im Hinblick auf neue Eliten und eine große Zahl von Einwanderern; damit trugen sie sowohl zur Identitätssicherung bei als auch zur Profilschärfung für individuelle Katholiken, der Entwicklung des amerikanischen Katholizismus und der *Societas Jesu* in den USA.

104 »I regret to have so often to bring back Mr. J. S. to the very first rules, which every student in logic is taught, at his very entrance on the study of philosophy [...]. Mr. J. S.'s argument, therefore, is an unpardonable blunder against the very first principles of logic. [...] But what have we not hitherto seen? Logic without principles, a mode of reasoning necessarily at variance with good plain sense, and with the common way of thinking and speaking of all men.« Ebd., II, 179f.

105 Ab 1746 wurde jeder Priester, der Protestanten zur Konversion motivierte, des Hochverrats bezichtigt. Proceedings of the Council of Maryland, 13. Juli 1746, in: William Hand BROWNE et al. (Hg.), *Archives of Maryland*, 72 vols., Baltimore 1883-1972, vol. XXVIII (1908), 362f.

106 Maximilian von Rantzau, Washington, an General Fortis, 4. August 1821, Maryl. 2 I 42, ARSI.

Zusammenfassung

1740 begannen Jesuiten aus den deutschen Provinzen ihre Tätigkeit in Maryland und Pennsylvania und wurden als Wanderpriester in das bereits bestehende Seelsorgesystem integriert. Auch nach der Aufhebung des Ordens 1773 änderte sich daran nichts. Nach der amerikanischen Unabhängigkeit übernahmen die Jesuiten europäischer Herkunft in der Gestaltung des Bildungsangebot, der Öffentlichkeitsarbeit und der Zusammenarbeit mit den Bischöfen eine führende Rolle, womit sie sich von ihren anglo-amerikanischen Mitbrüdern abgrenzten, die noch stark den kolonialen Strukturen verhaftet waren.

Abstract

In 1740 German Jesuits started working in Maryland and Pennsylvania. They were integrated into the existing pastoral system as itinerant priests. Although periodically threatened or observed with skepticism, the members of the Society did not suffer any harm after the suppression of the order in 1773. After the American independence, German Jesuits assumed a leading role in shaping education, in public relations, and in working with bishops. The men from Europe, who were rather skeptical about the idea of a republican multi-denominational society, distanced themselves from their Anglo-American confreres, who still clung to colonial structures.

Sumario

1740 comenzaron los jesuitas de las provincias alemanas su actividad en Maryland y en Pennsylvania, siendo integrados como sacerdotes caminantes en el sistema existente de cura de almas. Después de la disolución de la Orden 1773 no hubo cambios en este aspecto. Después de la Independencia, jesuitas de origen europeo asumieron un papel central en las ofertas de educación, en el trabajo en la vida pública y en la colaboración con los obispos. Con ello se distinguieron de sus cohermanos anglo-americanos que todavía estaban implicados en las estructuras coloniales.

Xu Guangqi (1562-1633) Chinas großer Gelehrter, Staatsmann und Katholik

von Michael Sievernich SJ

Als China 2009 Ehrengast der Frankfurter Buchmesse war, wurde diese von der deutschen Bundeskanzlerin Angela Merkel und dem damaligen chinesischen Vizepräsidenten Xi Jinping (seit 2013 Staatspräsident) eröffnet, passenderweise im Saal *Harmonie*. Doch die Ansprachen bezogen sich nur auf die damals aktuellen politischen Kontroversen und erwähnten nicht die reichhaltige Geschichte der Beziehungen zwischen China und Europa oder Deutschland, deren große Momente auch die Gegenwartssituation hätten beleuchten können. Selbst der berühmte chinesische Schriftsteller Mo Yan, der später mit dem Literaturnobelpreis (2012) ausgezeichnet wurde, brachte in seiner Rede keinen Brückenschlag zustande, weil er in autobiographischen Episoden steckenblieb. Welchen historischen und sachlichen Tiefgang hätte die Eröffnung durch einen Hinweis auf die Kulturbeziehungen in der frühen Neuzeit gewinnen können! Man stelle sich vor, die Bundeskanzlerin hätte das kulturelle und wissenschaftliche Wirken des in China hoch geehrten Kölner Gelehrten Pater Adam Schall von Bell zur Sprache gebracht und der Vize-Präsident das Wirken des gelehrten Staatsmanns Xu Guangqi aus Shanghai und seinen freundschaftlichen Austausch mit den europäischen Missionaren.

Besser als die Politiker haben die Literaten den Rang der kulturellen Begegnung zwischen China und Europa verstanden. Davon zeugen historische Romane der jüngsten Zeit, die China-Missionare der frühen Neuzeit als Protagonisten ins Blickfeld rücken. So handelt der vielfach übersetzte Roman von Tilman Spengler, *Der Maler von Peking* (1993) über den Künstler Giuseppe Castiglione, der für den Kaiser Porträts, Pferde und Schlachten malte; der Roman von Uli Franz, *Im Schatten des Himmels* (2000), hat den Hofastronomen Adam Schall von Bell zur Hauptfigur, und Rainer Langer stellt in seinem Roman *Kopernikus in der verbotenen Stadt: wie der Jesuit Johannes Schreck das Wissen der Ketzer nach China brachte* (2007) den Mathematiker Johannes Schreck, genannt Terrenz, in den Mittelpunkt.

Die vielfältigen Kulturkontakte zwischen China und Europa in der späten Ming- und der frühen Qing-Zeit, die maßgeblich von Jesuitenmissionaren mitgestaltet wurden,¹ brachten Austausch und Transfer von Wissenschaften, Künsten und technologischen Fertigkeiten mit sich, führten aber auch zur wechselseitigen Kenntnis von Philosophie und Religion. Der große deutsche Universalgelehrte protestantischer Konfession, Gottfried Wilhelm Leibniz, unterhielt eine intensive Korrespondenz mit den Jesuitenmissionaren in China. In einem Brief aus Braunschweig berichtete er 1701 dem in China wirkenden französischen Jesuiten Joachim Bouvet nicht nur von seiner binären Arithmetik und ihrer »mélange« von Eins und Null, die ob ihrer Abkunft von Gott und aus dem Nichts zur Bewahrheitung des Christentums nützlich sein könne, sondern plädierte auch für

¹ Claudia VON COLLANI, *Von Jesuiten, Kaisern und Kanonen. Europa und China – eine wechselvolle Geschichte*, Darmstadt 2012.

den »geistigen Austausch mit Europa« (»commerce de lumières avec l'Europe«). Und wenige Jahre später (1707) heißt es in einem Brief aus Hannover an denselben Adressaten zukunftsweisend: »Ich ermahne Sie immer wieder aufs neue, daß man die günstigen Umstände nutzen muß, das chinesische Wissen im Austausch für das europäische, das Sie nach China tragen, nach Europa zu bringen. Andernfalls ist nur zu sehr zu befürchten, daß die Chinesen, sobald sie uns entbehren zu können glauben, die Europäer [aus ihrem Land] wegjagen werden. Dann wird man bedauern, die Gelegenheit [als sie sich bot] ungenutzt gelassen zu haben.«²

Zahlreiche der frühneuzeitlichen Akteure der christlichen Mission im Reich der Mitte sind historisch gut erforscht und weitgehend bekannt, doch gilt dies nicht im gleichen Maß für die chinesischen Akteure, die wesentlich zum Erfolg beigetragen haben. Daher nehmen wir hier einen Perspektivenwechsel vor und befassen uns mit einer jener herausragenden Gestalten, die auf wissenschaftlicher Basis mit den Missionaren kooperierten und später selbst Christen wurden. Das gilt in besonderer Weise für den Gelehrten und Staatsmann Xu Guangqi, einen »eminent Chinese«³, der in seiner Zeit nicht nur ein aktiver und innovativer Mitgestalter des Gemeinwesens, der Wissenschaft und der Politik war, sondern auch ein Vorkämpfer der interkulturellen und interreligiösen Begegnung und ein vorbildlicher Christ.

1 Wie das Christentum nach China kam

Entwerfen wir zunächst in einigen Strichen die diachronen und synchronen Kontexte der Ankunft und Präsenz des Christentums in China, um den Verstehenshorizont zu eröffnen. Vor den kolonial überformten konfessionellen Parallelaktionen in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die hier außer Betracht bleiben, kam das Christentum bekanntlich in drei Wellen ins Reich der Mitte oder präziser gesagt in drei »Rinnsalen«, wenn man die enorme Größe und kulturelle Gestalt des Reiches auf der einen Seite betrachtet und auf der anderen die geringe Zahl der Missionare, die auf mühsamen Wegen ins Land kamen.

Die erste Welle der Ausbreitung vollzog sich im europäischen frühen Mittelalter auf doppelte Weise. Zum einen als kapillare Verbreitung durch syrische und persische Kaufleute und andere mobile Personen, die auf den verzweigten Routen der Seidenstraße über Land und auf dem Seeweg Handel betrieben und bis nach China vordrangen. Sie holten nicht nur wertvolle Waren wie Seide, Porzellan und Tee, sondern brachten auch ihren Glauben mit und begründeten nicht selten kleine Gemeinden. Zum anderen kam

2 Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714)*, französisch/lateinisch – deutsch, hg. und mit einer Einl. versehen von Rita WIDMAIER (Philosophische Bibliothek 548), Hamburg 2006, 312f, 600f.

3 Y. C. YANG, Hsü Kuang-ch'i, in: Arthur W. HUMMEL (Ed.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1912)*, Bd. 1. Washington, D.C. 1943, 316-319.

4 Ian GILLMAN/Hans-Joachim KLIMKEIT, *Christians in Asia before 1500*, London/New York 1999, 265-305.

5 Roman MALEK (Ed.), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, Nettetal 2006.

6 Liam Matthew BROCKEY, *Journey to the east. The Jesuit mission to China 1579-1724*, Cambridge/London 2007.

7 Matteo RICCI, *The true meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, translated with introduction and notes by Douglas LANCASHIRE and Peter HU KUO-CHEN S. J. A Chinese-English Edition ed. by Edward J. MALATESTA (Jesuit primary sources, in English translations 6), Saint Louis 1985.

8 Rita HAUB/Paul OBERHOLZER, *Matteo Ricci und der Kaiser von China. Jesuitenmission im Reich der Mitte*, Würzburg 2010.

9 Nicolas STANDAERT, *L'autre dans la mission. Leçons à partir de la Chine*, Brüssel 2003, 43-60.

das Christentum durch professionelle missionarische Tätigkeit nach Asien, zeitgleich mit der Christianisierung Europas. Institutioneller Träger war vor allem die in Persien ansässige Apostolische Kirche des Ostens, deren Patriarchen nach der arabischen Eroberung ihren Sitz in Bagdad nahmen.⁴ Diese große Kirche mit syrischer Liturgiesprache drang in die Weiten Asiens vor, baute eine umfassende Kirchenorganisation mit über 200 Diözesen auf und traf in Tibet auf den dort ebenfalls missionierenden Buddhismus. In der Epoche der weltoffenen und toleranten Tang-Dynastie (618-907) in China angekommen, wurden die »leuchtende Religion« (jingjiao) aus dem Westen unter Leitung des Mönchs Alopen 635 in der Hauptstadt Chang'an (Xi'an) empfangen und kaiserlich anerkannt, woran die berühmte, 781 errichtete Stele erinnert, die als bildliches Motiv die hybride Verbindung von Kreuz und Lotusblüte schuf. Die Auffindung der Stele im 17. Jahrhundert (1625) setzte damals alle in Erstaunen, die Missionare als Augenzeugen und die fernen Skeptiker.⁵

Die zweite Welle der Ausbreitung des Christentums, die im späten europäischen Mittelalter stattfand, hatte nur ein Jahrhundert zur Verfügung. Nach der Westexpansion der Mongolen, die 1241 in Polen eingefallen waren und Furcht und Schrecken verbreitet hatten, entsandte der Papst Gesandte und Missionare zur Steppenresidenz Karakorum, darunter den Franziskaner Wilhelm von Rubruk (1253). Die mongolische Eroberung Chinas (1279) und die knapp hundertjährige mongolische Yuan-Dynastie (1279-1368) wiederum begünstigte die christlichen Missionare, vor allem Franziskaner und Dominikaner, und ermöglichte die Ernennung eines Erzbischofs von Khan-baliq (so der Name der Hauptstadt unter den Mongolen). Johannes von Monte Corvino hatte dieses Amt bis zu seinem Tod 1328 inne, doch wenige Jahrzehnte später endete mit dem Ende der mongolischen Herrschaft und dem Beginn der weniger toleranten Ming-Dynastie (1368-1644) auch die Präsenz einer organisierten Kirche. Schon hier wird deutlich, dass weniger Fragen der kulturellen Kompatibilität die entscheidende Rolle spielten, sondern mehr die Religionspolitik der jeweilig herrschenden Dynastie, in deren Macht es stand, eine fremde Religion wie das Christentum entweder kontrolliert zuzulassen oder gar zu fördern oder aber sie zu verbieten oder gar zu verfolgen.

Die dritte Welle des Christentums ereignete sich in der späten Ming-Dynastie, als es 1583 den beiden Italienern Michele Ruggieri (1543-1607) und Matteo Ricci (1552-1610) als ersten Missionaren der frühen Neuzeit gelang, ins xenophobe Reich der Mitte vorzudringen. An der Missionsstrategie der Akkommodation geschult und in Macau sprachlich ausgebildet, traten sie zunächst als Mönche, dann aber als Gelehrte aus dem Westen auf und konnten dank ihrer kultur- und naturwissenschaftlichen Ausbildung und ihrer sprachlichen Fähigkeiten leicht bei der konfuzianischen Bildungselite anknüpfen.⁶ Beide waren linguistisch tätig und schrieben erstmals ein Wörterbuch für eine europäische Sprache (Portugiesisch) und das Chinesische. Auch verfassten beide chinesische Katechismen, die vom traditionellen Aufbau (Credo, Dekalog, Vaterunser, Sakramente) abwichen und vom »Herrn des Himmels«, der Unsterblichkeit der Seele, den Gesetzen (Dekalog), der Tugend und der Taufe handelten; im Fall von Ricci als stilisierter Dialog zwischen einem westlichen und einem chinesischen Gelehrten.⁷

Bevor auf die freundschaftliche und wissenschaftliche Begegnung zwischen Matteo Ricci und Xu Guangqi einzugehen ist, sei in knapper Form die korporative Kultur der Jesuiten erläutert, die in der Chinamission⁸ Anwendung fand. Sie war von dem Visitor Alessandro Valignano (1539-1606) in der Japanmission grundgelegt worden und beruhte im Prinzip auf der weitgehenden Anpassung an Sprache und Kultur des jeweiligen Volkes. Zu dieser Strategie gehörten vier miteinander verflochtene Elemente.⁹

Ein erstes Element bildete die möglichst weitgehende Akkomodation oder Adaptation ans Chinesische. Dazu gehörte grundlegend das Erlernen der Sprache in Wort und Schrift, um als Fremde überhaupt kommunizieren zu können. Die Dominanz der Zielkultur erforderte eine Anpassung, wobei man die konfuzianische Gelehrtenwelt und ihre Sitten zum Vorbild nahm, von der Befassung mit den kanonischen Schriften bis hin zu Kleidung und Höflichkeitsformen.

Ein zweites Element bestand in der Evangelisierung »von oben«, die bei den politischen und intellektuellen Eliten ansetzte, am liebsten beim Kaiser selbst und bei hohen Staatsbeamten. Dabei spielte ein Netzwerk freundschaftlicher Beziehungen eine wesentliche Rolle. Diese Methode war nicht neu, sondern wurde schon im frühen Mittelalter bei der gentilreligiösen Konversion praktiziert, als man die Herrscher der keltischen, germanischen oder slawischen Stämme zu gewinnen suchte, allerdings mit dem Unterschied, dass es in China um ein hoch organisiertes Großreich mit Schriftkultur und langer Geschichte ging.

Ein weiteres Moment bildete der Einsatz westlicher Wissenschaften, Künste und Technologie und ihr Transfer in die chinesische Kultur. Hier konnten westliche Missionare mit ihren mathematischen und astronomischen Kenntnissen punkten. So hatte Ricci in Rom bei dem berühmten Mathematiker Christoph Clavius (1538-1612) studiert, der die Gregorianische Kalenderreform leitete. Da der chinesische Staatskalender von genauen Berechnungen der Eklipsen abhing, waren die westlichen Missionare wegen ihrer genaueren Berechnungen im Vorteil, was ihnen später den Aufstieg im Kalenderamt ermöglichte.

Ein letztes Moment bestand in der Öffnung zu den Werten der chinesischen Kultur, aber auch die Akzeptanz öffentlicher und privater Riten wie des Ahnenkults oder der Konfuziusverehrung, die von den Jesuiten als zivile und daher tolerable Riten eingeschätzt wurden. Diese Toleranz wurde aber auch Anlass zum innerkirchlichen »Ritenstreit«, der 1742 mit einem päpstlichen Verbot durch Benedikt XIV. enden sollte.¹⁰

Mitten in der wechsellvollen Geschichte des Christentums in China, dessen Verlauf hier auch nicht annähernd skizziert werden kann,¹¹ halten wir inne, um uns einer neuen Perspektive zuzuwenden: Wie kam in dieser Zeit, der chinesischen späten Mingzeit und der europäischen frühen Neuzeit, ein hoch gebildeter Chinese zum Christentum? Wie sahen Leben und Werk von Xu Guangqi aus und was bewegte ihn dazu, mit den Missionaren zu sympathisieren und eine religiöse Konversion zu vollziehen, die das christliche Profil in den gegebenen kulturellen Rahmen einbrachte?

2 Wie ein Chinese zum Christentum kam

Der 450. Geburtstag des Xu Guangqi (1562-1633) im Jahr 2012, der mit dem 460. Geburtstag seines Freundes Matteo Ricci zusammenfiel, gab einen guten Anlass, dieses großen chinesischen Gelehrten und Christen zu gedenken, dem zu seiner Zeit eine intellektuelle und spirituelle Synthese gelang, die Religion und Wissenschaft bei bleibender Autonomie in Harmonie zu verbinden vermochte. Diese interkulturelle Synthese war freilich biographisch und geistig hart erkämpft, da sie europäische und chinesische Rationalität, Moralität und Religiosität in eine widerspruchsllose und praktische lebbare Einheit bringen musste. Xu Guangqi, in anderer Transskription Hsü Kuang-ch'i oder Siu Kouang-K'i, konvertierte in der Mitte seines Lebens, im reifen Alter von 41 Jahren, und nahm den Taufnamen Paulus an, so dass er in der zeitgenössischen Literatur oft »Doktor Paulus« oder »dottore Paolo« genannt wird.

Von Matteo Ricci stammt eine umfangreiche Geschichte über die Einführung des Christentums in China (*Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*),

die in der lateinischen Übersetzung und Erweiterung des Belgiers Nicolas Trigault weite Verbreitung fand.¹² Dort berichtet er nicht nur, dass Xu »ein großer Gelehrter in den Geistes- und Naturwissenschaften« (grande letterato nelle loro lettere e scientie) gewesen sei, »von schöner Begabung und großer natürlicher Tugend« (di bello ingegno e grande virtù naturale), sondern durch seine Autorität und Unterstützung habe er sich auch als die »größte Säule« (la maggior colonna) des Christentums in China erwiesen.¹³

Er war aber nicht die einzige Säule, denn mit ihm gab es weitere ähnlich hoch gebildete und einflussreiche Persönlichkeiten. Wie Paulus auf dem Jerusalemer Apostelkonzil von drei »Säulen« (styloi, columnae) sprach, die Ansehen genießen (Gal 2,9), so gelten drei chinesische *literati* als die »drei Säulen« der Kirche Chinas. Neben Paul Xu Guangqi gehörten zu diesem Triumvirat Li Zhizao (1565-1630), der Ricci 1601 in Peking kennenlernte und sich 1610 auf den Namen Leo taufen ließ, sowie Yang Tingyun (1562-1627), der 1611 auf den Namen Michael getauft wurde. Alle drei gehörten derselben Alterskohorte an, verfügten über den höchsten Grad der drei Staatsprüfungen (jinshin), standen in engem Kontakt mit Matteo Ricci und anderen Jesuiten, waren von der westlichen Wissenschaft fasziniert und sahen im Christentum eine befriedigende Antwort auf ihre philosophischen und religiösen Fragen und eine Vervollkommenung chinesischen Denkens. Daher versteht sich von selbst, dass sie fortan eng mit den Missionaren zusammenwirkten, der werdenden Kirche politische, geistige und materielle Unterstützung gewährten und selbst in ihren Familien- und Freundeskreisen missionarisch tätig wurden.¹⁴

Xu Guangqi wurde am 24. April 1562 bei Shanghai in einer Familie geboren, die bescheiden von Handel und Landwirtschaft lebte, aber breite wissenschaftliche und spirituelle Interessen hatte. Xu interessierte sich früh für die Politik und bereitete sich auf die Laufbahn eines Beamten in der kaiserlichen Bürokratie vor, die mehrere Staatsprüfungen voraussetzte. Nachdem er im Alter von 19 Jahren die unterste Distriktprüfung (xiuca) bestanden hatte, heiratete er, bekam einen Sohn und arbeitete als Schul- und Hauslehrer. Dann steuerte er durch das Studium der Klassiker die Provinzprüfung (juren) an, die er aber erst nach zwei Fehlschlägen und fünfzehn Jahren der Vorbereitung 1597 als Bester bestand. Nach Bestehen der dritten Staatsprüfung (jinshi) in der Hauptstadt und der Aufnahme in die Hanlin-Akademie begann seine wechselvolle politische Karriere als hoher Regierungsbeamter. Unterbrochen von familiären Trauerzeiten, Intrigen und politischen Rücktritten, nahm er sehr unterschiedliche Staatsämter wahr, als Lehrer in der Eunuchenschule am Hof, als Beamter im Prüfungsamt oder im Sekretariat des Kronprinzenamtes, als Inspektor und Organisator des Kriegswesens, als Korrektor der Hanlin-Akademie oder Sprecher des Palastes. Ab 1624 stieg er schließlich zu höchsten Staatsämtern auf und wurde zum Staatsminister des für die Kalenderreform zuständigen Ritenamtes und zum Groß-Sekretär der östlichen Halle ernannt, bis er aufgrund von Alter und Krankheit den Rücktritt erbat und am 8. November 1633 starb; unter großen Ehren in Shanghai beigesetzt, erhielt er noch postum Ehrenämter.

10 David E. MUNGELLO (Ed.), *The Chinese rites controversy. Its history and meaning* (Monumenta serica monograph series 33), Nettetal 1994.

11 Jean-Pierre CHARBONNIER, *Christians in China a.D. 600 to 2000*, transl. by M. N. L. COUVE DE MURVILLE, San Francisco 2007.

12 *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu*. Ex P. Matthaei Ricij eiusdem Societatis commentarijs libri V [...] Auctore

P. Nicolao TRIGAULTIO, Belga, ex eadem Societate, Augustae Vind. [Augsburg] 1615.

13 *Fonti Ricciane*. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615), editi e commentati da Pasquale M. D'ELIA S.I. sotto il Patrocinio della Reale Accademia d'Italia, 3 Bde., Roma 1942-1949, nn. 680 und 712.

14 Nicolas STANDAERT et alii (Ed.), *Handbook of christianity in China*, Teil 1: 635-1800 (Handbuch der Orientalistik / Handbook of oriental studies Abt. 4, China vol. 15), Leiden 2001, 404-420; Willard J. PETERSON, *Why did they become Christians? Yang T'ing-yün, Li Chih-tsao, and Hsü Kuang-ch'ü*, in: *East meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, edited by Charles E. RONAN/Bonnie B. C. OH, Chicago 1982, 129-152.

Wenn man nur auf die administrativen Ämter schaute, die Xu zeitlebens innehatte, würde man den großen Gelehrten und Schriftsteller übersehen, der ein vielbändiges Werk hinterlassen hat.¹⁵ Seine breiten praktischen wie theoretischen Interessen spiegeln sich in der Vielfalt der Schriften. Ein Teil der Schriften widmet sich praktischen Fragen wie der Agronomie, dem Reis- und Baumwollanbau, der Seidenraupenzucht, der Mechanik und der Hydraulik, aber auch der militärischen Ausbildung und Grenz-sicherung. Dazu kommen theoretische Schriften zum Staatswesen und zur Seeekunde, sowie Übersetzungen westlicher mathematischer Schriften und astronomische Abhandlungen, aber auch Briefe, Gedichte und biographische Schriften.¹⁶ Schließlich sind auch seine Schriften zur Auseinandersetzung mit dem Buddhismus und seine Eingaben zur Verteidigung der Missionare zu nennen, sowie seine religiösen Werke über das Christentum, über den Dekalog, die sieben Tugenden und acht Seligkeiten, über die Bilder Christi und Mariens.¹⁷

Eng verwoben mit der Biographie des hochrangigen Mandarins und Gelehrten ist sein Umgang und seine Kommunikation mit den fremden Gelehrten aus dem Westen, die als Missionare ins Reich der Mitte gekommen waren und neue wissenschaftliche und religiöse Lehren mitgebracht hatten. Den ersten Kontakt mit dem Christentum hatte er in seiner Lehrerzeit, als er 1595 in Guangdong (Shaozhou) den fast gleichaltrigen, aber erst kürzlich in China eingetroffenen italienischen Jesuiten Lazzaro Cattaneo (1560-1640) traf, mit ihm die christliche Lehre diskutierte und das Bild des Erlösers betrachtete. Damit begann eine Reihe von weiteren freundschaftlichen Begegnungen mit Jesuitenmissionaren. 1600 traf er auf dem Weg nach Peking erstmals Matteo Ricci (in Nanjing) und vertiefte mit ihm seine Kenntnisse. In seinem Journal berichtet Ricci, kurz nach dieser Begegnung habe Gott Xu Guangqi durch einen Traum »erleuchten« (illuminare) wollen; er habe von einem Tempel mit drei Kapellen geträumt und in der ersten eine Statue gesehen, die eine Stimme »Gott Vater« (Iddio Padre) genannt habe, in der zweiten eine Statue mit Königskrone, die »Gott Sohn« (Iddio Figliuolo) genannt wurde, während er in der dritten Kapelle nichts gesehen habe (nessuna cosa). Xu habe im Traum die beiden Statuen verehrt, sei dann aufgewacht, habe aber den Traum nicht verstanden. Dessen Sinn sei ihm erst später aufgegangen, als er vom Geheimnis der Trinität gehört und ihm Ricci versichert habe, dass Gott sich bisweilen auch im Traum offenbare (revelare le cose in signo), was ihm viel Freude bereitet habe.¹⁸

15 Claudia VON COLLANI, Art. Xu Guangqi, Paul, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Herzberg 1998, Bd. 14, 281-284 (Lit!); *Xu Guangqi quanji* (Xu Guangqis Gesamtwerk), hg. von Zhu WEIZHENG / Li TIANGANG, 10 Bde., Shanghai 2010.

16 Monika ÜBELHÖR, *Hsü Kuang-ch'i (1562-1663) und seine Einstellung zum Christentum*. Ein Beitrag zu Geistesgeschichte der Späten Ming-Zeit, Diss. Hamburg 1969, 7ff.

17 Xiaochao WANG, *Christianity and imperial culture*. Chinese Christian apologetics in the seventeenth century and their Latin patristic equivalent (Studies in Christian mission 20), Leiden/Boston/Köln 1998, 107-130.

18 *Fonti Ricciane* (wie Anm. 13), II, n. 681.

19 *Fonti Ricciane* (wie Anm. 13), II, n. 684.

20 Nicolas STANDAERT, Xu Guangxi's Conversion as a Multi-faceted Process, in: Catherine JAMI / Peter ENGELFRIET / Gregory BLUE (Ed.), *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China*. The cross-cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633) (Sinica Leidensia 50), Leiden/Boston/Köln 2001, 170-185.

21 *Fonti Ricciane* (wie Anm. 13), II, n. 716.

22 *Fonti Ricciane* (wie Anm. 13), II, n. 944.

23 Peter ENGELFRIET, *Euclid in China*. The genesis of the first translation of Euclid's Elements books I-VI (Jihe yu-anben, Beijing, 1607) and its reception up to 1723 (Sinica Leidensia 49), Leiden 1998.

24 George H. DUNNE, *Das große Exempel*. Die Chinamission der Jesuiten, Stuttgart 1965 (engl. *Generation of Giants*, Notre Dame, Ind. 1962).

25 *Historica narratio*, De initio ac progressu missionis Societatis Jesu apud Chineses, ac praesertim in Regia Pequinesi, ex litteris R. P. Joannis Adami SCHALL ex eadem Societate, Supremi ac Regij Mathematicum Tribunalis ibidem praesidis, Viennae Austriae [Wien] 1665, 11.

26 Roman MALEK (Ed.), *Western Learning and Christianity in China*. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592-1666) (Monumenta Serica monograph series 35), Nettetal/Sankt Augustin 1998.

Zu einer dritten Begegnung kam es 1603, ein Jahr vor seiner letzten Staatsprüfung, als Xu in Nanjing Ricci treffen wollte, der allerdings in Peking weilte. Stattdessen begegnete er dem Jesuiten João da Rocha (1565-1623), der mit ihm diskutierte und ihm das Bild der Madonna mit Kind zeigte. Nach langem Nachtgespräch und der Lektüre von Büchern über die christliche Lehre (Katechismus) wollte er sofort getauft werden. Doch davor sollte ein einwöchiges Katechumenat und eine weitere Vertiefung der christlichen Lehre stehen. »E catechizato e instrutto di tutto quello que aveva da credere e oprare, si fece christiano.«¹⁹ So vollzog Xu seine Konversion in einer langen, intellektuellen und unspektakulären Hinwendung zum Christentum²⁰ und ließ sich im Januar 1603 auf den Namen Paul taufen. Auch sein Vater und sein Sohn empfingen später die Taufe, wie auch seine Enkelin Candida Xu (1607-1680) eine missionarische Christin wurde.

Im weiteren Verlauf seines Lebens lernte er zahlreiche weitere Jesuitenmissionare kennen und pflegt in diesem freundschaftlichen Netzwerk nicht nur den neu gewonnen christlichen Glauben, sondern auch die wissenschaftlichen Kontakte. So berichtet Ricci, dass Xu oftmals die Messe besucht und gebeichtet habe,²¹ oder dass 1608 das erste Weihnachtsfest in Shanghai, der Heimatstadt von Xu Guangqi gefeiert worden sei. An den Gottesdiensten habe Xu sich fromm beteiligt, inmitten der einfachen Menschen, die erstaunt waren, dass ein so hoher Mandarin (mandarino così grave) alle so höflich behandelte (tutti con molto cortesia).²²

Die wissenschaftliche Zusammenarbeit lässt sich schon an den gemeinsamen Publikationen ablesen, zumeist Übersetzungen und Kommentierungen, durch die moderne westliche Wissenschaft in China Einzug hielt. Es sei nur erinnert an die Kooperation mit Ricci, aus der die berühmte gemeinsame Übersetzung der ersten sechs Bücher der *Elemente* des Euklid (*Jihe yuanben*) hervorging, welche die geometrische Terminologie prägen sollte;²³ bei dieser Zusammenfassung der Geometrie konnte man sich an die lateinische Ausgabe der *Elemente* halten, die Riccis römischer Lehrer Christoph Clavius (*Euclidis elementorum libri XV*, Roma 1574) herausgegeben hatte. Wissenschaftliche Kooperation ergab sich auch mit anderen Jesuiten, so mit Sabatino de Ursis (1575-1620) über Astronomie und westliche Hydraulik, und mit Francesco Sambiassi (1582-1649) über die antike Seelenlehre (Lingyan lishao, 1624), wodurch aristotelisches Denken nach China floss.

Die wissenschaftliche Kooperation wird besonders deutlich an der Berufung von Jesuiten ins staatliche Kalenderamt, die Xu Guangqi als Ritenminister betrieb. Grundlage dafür war die Tatsache, dass bei der Sonnenfinsternis am 29. Juni 1629 die Berechnungen der europäischen astronomischen Schule genauer ausfielen als die der chinesischen und islamischen Schulen, die systemische Fehler aufweisen. So genehmigte der Kaiser 1629 die Berufung der beiden astronomisch versierten Jesuiten Niccolò Langobardo (1565-1654) und Johannes Schreck, genannt Terrenz (1576-1630), ins Kalenderamt. Da der begabte Terrenz, der mit Galilei und Kepler im Austausch stand, jedoch bald darauf verstarb, erreichte Xu, dass an seiner Stelle der Kölner Adam Schall von Bell (1592-1666) und der Mailänder Giacomo Rho (1593-1638) berufen wurden, um bei der Übersetzung westlicher Werke und am Bau astronomische Instrumente mitzuwirken.²⁴ Frucht dieser gemeinsamen chinesisch-europäischen Anstrengungen unter Leitung von Xu Guangqi war eine Sammlung von einhundertfünfzig astronomischen Schriften (Chongzhen lishu) zur allgemeinen Astronomie, zu Planeten- und Fixsterntheorien und Berechnungstabellen, die von Doktor Paulus (Xu) »Chinesisch poliert« (»ac tum à Doctore Paulo Sinicè limata«) worden seien.²⁵ Ein Jahrzehnt nach dem Tod von Xu Guangqi wurde Schall von Bell zum Mandarin und Präsidenten des Kalenderamtes ernannt (1644), geriet aber in die Konflikte des Herrscherwechsels von der Ming-Dynastie zur Qing-Dynastie der Mandschu, was ihm einen Prozess und ein nicht vollstrecktes Todesurteil einbrachten.²⁶ Aber dies ist eine andere Geschichte.



*P. Matthaeus Riccius Macerat. e Soc. Jesu
prim. Christiāe Fidei in Regno Sinarum
propagator.*

*Li Paulus Magnus Sinarum Colaus
Legis Christianae propagator.*

3 Wie China und das Christentum zusammenkommen

Die vielen Facetten der Ausnahmegestalt von Xu Guangqi, sein wissenschaftliches Werk und seine praktische Politik für das Gemeinwohl, sein Wirken als Staatsmann und Zeitgenosse, sein vorbildliches Verhalten als Christ und seine Verteidigung der bedrängten christlichen Minderheit, seine Öffnung zum Fremden und seine Synthese eines Sinochristentums, all dies und viele andere Aspekte lassen sich kaum auf einen Nenner bringen. Aus dem ganzen seien jedoch drei Dimensionen herausgestellt, wie die Achsen eines dreidimensionalen Raums, welche die Tiefe humaner Freundschaft, die Breite wissenschaftlicher Rationalität und die Höhe transzendenter Weisheit abbilden. Zugleich wird damit die Topik der Interkulturalität beschrieben. Die Dimensionen haben sich freilich nicht nur harmonisch zueinander gefügt, sondern erfuhren auch konfliktive Momente, da es auch persönliche Gegnerschaft und Feindschaft gab, Anklagen und Verfolgung an der Tagesordnung waren, sich Widerstand gegen westliche Wissenschaft und fremde religiöse Lehren formierte.²⁷ Daher musste Paul Xu nicht selten die kleine Gruppe der Missionare und die wachsende Zahl der Christen verteidigen.

Die drei Dimensionen erweitern jeweils den Horizont: den Horizont humaner Beziehungen über sprachliche und kulturelle Grenzen hinaus; den Horizont wissenschaftlicher Kenntnisse über nationale und kulturelle Grenzen hinaus; den Horizont religiösen Glaubens über die jeweiligen doktrinalen, rituellen und ethischen Grenzen hinaus.

♦ Die erste Dimension ist interpersonalen Art und betrifft die humane Freundschaft.²⁸ Zwischen Xu Guangqi und den Jesuiten bestand ein Netzwerk von Freunden. Freunde zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich auf gleicher Augenhöhe begegnen, einander wertschätzen, im Einklang stehen, herzlich verbunden und in der Not füreinander da sind. In diesem Fall fanden in den Personen von Xu Guangqi und Matteo Ricci zwei Freunde sowie chinesisches und europäisches Freundschaftsverständnis zueinander.

Das konfuzianische Denken, das Meister Kongzi (Konfuzius) in der »Achszeit« (Karl Jaspers) grundgelegt und Meister Mengzi (Menzius) weiterentwickelt hatte, prägte über Jahrhunderte jene staatstragende Gelehrtenschicht, die als intellektuelle Beamenschaft die institutionelle Grundlage für das kaiserliche China bildete, insbesondere in der Ming-Dynastie (1368-1644). In diesem Denken spielt die Freundschaft als einzige frei wählbare Sozialbeziehung (neben vorgegebenen verwandtschaftlichen und staatlichen Sozialbeziehungen) eine entscheidende Rolle.²⁹ Dabei geht es um Egalität und Wechselseitigkeit, um Korrektur, Unterstützung, Vervollkommen und Harmonie.

Die ausklingende Mingzeit war eine Blütezeit der Freundschaftskultur, die in intellektuellen Vereinigungen oder Netzwerken von Freunden gepflegt wurden. Sie erwachsen zum Beispiel aus gemeinsamen Ausbildungs- und Prüfungssituationen auf dem Weg zum höheren Beamtentum. Dabei gab es auch Bestrebungen, die fünf Sozialbeziehungen (wulun) der konfuzianischen Tradition neu zu bedenken und die frei wählbare Freund-

²⁷ Jacques GERNET, *Christus kam bis nach China*. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern, Zürich 1984.

²⁸ Michael SIEVERNICH, Interkulturelle Freundschaft im frühneuzeitlichen China. Das Beispiel von Matteo Ricci (1552-1610), in: Mariano DELGADO/Gregor Maria HOFF/Günter RISSE (Hg.), *Das Christentum in der Religionsgeschichte*. Festschrift für Hans Waldenfels (Studien zur

christlichen Religions- und Kulturgeschichte 16), Fribourg/Stuttgart 2011, 133-151.

²⁹ Lai WHALEN, Friendship in Confucian China, in: *Friendship East and West. Philosophical Perspectives*, ed. by Oliver LEAMAN, Richmond (GB) 1996, 215-250.

schaftsbeziehung an die erste Stelle zu setzen. Denn die freundschaftliche Interaktion überschreite die Grenzen von Staat und Familie, sei vollkommener und vollende die kosmische Bewegung zwischen Himmel und Erde. Diese Idee, die systemisch revolutionär war, verband sich leicht mit der Wertschätzung grenzüberschreitender Reisen. Lautete nicht schon die erste Maxime aus den Gesprächen des Konfuzius (*Lunyu* I,1) folgendermaßen: »Freunde zu haben, die aus fernen Gegenden kommen, ist das nicht auch ein Grund zur Freude?«³⁰

Diesen Kontext des Freundschaftsthemas in der chinesischen Kultur der späten Mingzeit hat Ricci wohl sehr genau und empathisch wahrgenommen. Daher konnte er sein erstes chinesisches Buch über die Freundschaft (*Jiaoyou lun*) schreiben (1595) und so westliches und östliches Freundschaftsideal zu einer interkulturellen Synthese verknüpfen. In der Ausgabe von 1601 enthält Riccis Sammlung einhundert Maximen und Sentenzen zur Freundschaft, die von europäischen Autoren der klassischen Antike und der christlichen Spätantike stammen. Die erste Sentenz, der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles (1166a) entstammend, lautet: »Ein Freund ist nichts anderes als die Hälfte meiner selbst und ein anderes Ich. Deshalb ist es notwendig, einen Freund so zu behandeln wie sich selbst.«³¹

Die Sammlung zur Freundschaft wurde zum literarischen Erfolg und verschaffte Ricci im Milieu der *Literati* hohe Reputation. Als Ausdruck der Akkomodation und als Meisterwerk interkultureller Kommunikation, ergänzt es die wissenschaftliche Kooperation durch interpersonale Beziehungen auf der humanen Ebene und zeigt das gemeinsame Orientierungspotential der Kulturen, das in den Sprüchen und Maximen zum Ausdruck kommt. Xu Guangqi seinerseits hat bei seinen fremden Freunden aus der Ferne Austerität, Pflichtbewusstsein und Treue erfahren, die er aus der konfuzianischen Tradition kannte, und damit über die bisherigen Grenzen hinaus ein neues Netzwerk gefunden, das ihm über die wissenschaftliche auch eine neue humane und religiöse Beheimatung gewährte.

♦ Die zweite Dimension ist rationaler Art und betrifft die Wissenschaften. Diese sind, weil auf Rationalität basierend, interkulturell verstehbar und übersetzbar, integrieren neue Wissenswelten und stehen im Wettstreit um die nachweisliche Wahrheit. Diese Rationalität betrachteten Gelehrte wie Xu und Ricci als gemeinsame Basis, die ein wechselseitiges Lernen begünstigt. Und es fördert die Freundschaft, wie Ricci in seinem Hauptwerk über den Herrn des Himmels den chinesischen Gelehrten sagen lässt: »forging friendship through scholarship«³².

Am deutlichsten wird dies an gemeinsamen Kooperationsprojekten auf dem Gebiet der Mathematik, als die beiden ebenbürtigen Wissenschaftler die geometrischen Elemente Euklids diskutierten, ins Chinesische übersetzten und eine angemessene Terminologie finden mussten. Dabei standen Xu Guangqi sicher die vielen praktischen Anwendungsgebiete der Mathematik vor Augen, die für die Prosperität eines Landes von entscheidender Bedeutung waren. Die Vermessung des Himmels und der Erde interessierte einen verantwortlichen Staatsmann wie Xu ganz besonders. Auf politischem Gebiet war es die bessere Kenntnis der Himmelsmechanik und die genauere Berechnung des Kalenders und der Eklipsen; auf zivilem Gebiet die Regulierung der Flüsse und Verwaltung der Kanäle sowie

30 *Die Lehren des Konfuzius*. Die vier konfuzianischen Bücher. Chinesisch und Deutsch, übersetzt und erläutert von Richard WILHELM, mit einem Vorwort von Hans ESS, Frankfurt 2009, 77.

31 Matteo RICCI, *Dell'Amicizia*, a cura di Filippo MIGNINI (Quaderni Quodlibet 19), Macerata 2005, 65.

32 RICCI, *The true meaning* (wie Anm. 7), 411.

33 Michela FONTANA, *Matteo Ricci. A Jesuit in the Ming Court*, Lanham, ML 2011, 243-259.

34 *Fonti Ricciane* (wie Anm. 13), II, tavola VIII, IX, II.

35 LEIBNIZ, *Der Briefwechsel* (wie Anm. 2), 127.

36 Zit. Nach ÜBELHÖR, *Hsü Kuang-ch'i* (wie Anm. 16), 91; PETERSON, *Why did they become Christians?* (wie Anm. 14), 147.

die Verbesserung der Landwirtschaft und der Ernährungslage; auf militärischem Gebiet die Ausbildung und Aufstellung von Truppen sowie die Beschaffung von Kanonen für die Verteidigung des Reiches gegen äußere Feinde.³³

Besonders fasziniert war der vielseitig interessierte Xu von der Weltkarte (mappamondo), die Ricci in verschiedenen Fassungen entwarf und die eine »kopernikanische Wende« für das damalige chinesische Weltbild darstellte, da sie die Erde sphärisch darstellte, alle fünf Kontinente einzeichnete und China in den globalen Kontext einordnete, damit aber auch relativierte. Denn die zeitgenössischen chinesischen Weltkarten platzierten China sinozentrisch als Mitte der zivilisierten Welt (hua), der gegenüber die Barbarenvölker und ihre Gebiete, im Norden durch die große Mauer und im Süden durch das Meer geschützt, kaum ins Gewicht fielen. Europa und Amerika waren noch gar nicht verzeichnet. Riccis xylographische Weltkarten, in den ersten Fassungen von 1584 und 1600 noch sehr schematisch, in der dritten, in Peking gedruckten Version von 1602 sehr detailliert, veränderte die Perspektive auf die Welt. Sie zeigten die Größe der Welt, die weit über das chinesische Reich hinausging, wichen aber von der üblichen, eurozentrischen Darstellung der Kontinente ab und verlegten Amerika auf die rechten Kartenseite, so dass China aus der fernöstlichen Randlage ins Zentrum der Karte geriet und bei aller globalen Relativierung, jedenfalls kartographisch, das »Reich der Mitte« blieb.³⁴

Den globalen Wissenstransfer begrüßte der erwähnte Leibniz schon zu seiner Zeit der Aufklärung, als er mit Brief vom 2. Dezember 1697 an den Missionsprokurator Antoine de Verjus in Paris schrieb, dass die Chinamission die wichtigste Angelegenheit der Zeit sei, »ebenso im Hinblick auf Gottes Ehre und Ausbreitung des Christentums wie im Sinne des Gemeinwohls und der Zunahme von Wissenschaften und Künsten bei uns wie den Chinesen. Es geht ja um einen Handel mit Erkenntnis (commerce de lumière), der uns auf einen Schlag die Frucht ihrer Arbeit aus mehreren Jahrtausenden bringen kann und umgekehrt den Chinesen den Ertrag der unseren; so können wir beiderseits sozusagen unsere wahren Reichtümer verdoppeln, und das ist etwas Größeres als man glaubt.«³⁵

♦ Die dritte Dimension ist transzendenter Art und bezieht sich auf die religiöse Weisheit und damit gleichsam auf den Dritten im Bunde, der mit im Spiel ist, wenn Menschen freundschaftlich und wissenschaftlich miteinander verkehren. Für Paul Xu Guangqi ist die religiöse Dimension integraler Bestandteil des Lebens, das nicht nur in der Erforschung der Dinge und der Ergründung der Prinzipien besteht, sondern auch der Selbstkultivierung der eigenen Seele und dem Himmel dienen soll. In der aufrichtigen Lebens- und vertrauenswürdigen Vorgehensweise Riccis und der anderen Patres erkannte er eine Lehre, die einerseits wissenschaftlicher Rationalität folgte und zudem von höchstem praktischen Nutzen war, aber andererseits auf moralischen und religiösen Fundamenten stand, für die auch der Einzelne verantwortlich (im Jüngsten Gericht) einzustehen hatte.

Kern und Ziel der Lehre ist also das religiöse Moment, dem Herrn des Himmels zu dienen; davon leitet sich alles andere ab. Die Klarheit der Argumentation in den westlichen Naturwissenschaften ist für Xu ein Indiz dafür, dass auch die Aussagen über den Menschen und das Göttliche zutreffen müssen, wie Übelhör feststellt. Dass Xu eine holistische Sicht der Dinge hat, in der Wissenschaft und Religion nicht gegeneinander stehen, zeigt seine Metapher von den Flecken auf dem Leopardenfell. »Sieht man den Flecken, so ahnt man den ganzen Leopard. Wie die Flecken den Leopard ankündigen, so sind nach Hsüs Meinung die westlichen Naturwissenschaften die Anzeichen für die Richtigkeit der westlichen Denkweise in bezug auf alle Fragen.« Im Vergleich der Religionen in China folgt daraus für Xu, wie er selbst im Vorwort eines Buches zur Wassertechnik schreibt, dass die christliche Lehre geeignet sei, den Konfuzianismus zu ergänzen und den Buddhismus zu ersetzen.³⁶

Interpersonale Freundschaft, rationale Wissenschaft und transzendente Weisheit sind Wege, auf denen China und das Christentum zusammenfinden können, aber auch Europa das lange verwurzelte Christentum neu entdecken kann. Zum chinesischen Neujahrsfest 2012 schrieb der damals 96jährige Bischof von Shanghai, Aloysius Jin Luxian (1916-2013), dessen Leben die Wechselfälle seines Landes und seiner Kirche widerspiegelt, einen Hirtenbrief über Xu Guangqi,³⁷ und bezeichnete diesen »immergrünen Baum« der Wissenschaft und der Kirche als »Mann für alle Jahreszeiten« (*A Man of all seasons*). Diese Bezeichnung ist einem Theaterstück über den 1935 kanonisierten englischen Humanisten und Lordkanzler Sir Thomas More³⁸ entlehnt, der unbestechlich und dem Gemeinwohl verpflichtet seinem Gewissen folgte. In diesem Sinn ist Xu Guangqi gewiss auch ein Mann für unsere Zeit. Dem Bischof von Shanghai, dort befindet sich bis heute die Grabanlage des Gelehrten, ist zuzustimmen: Paul Xu Guangqi taugt nicht nur für die Ehre seines Landes, sondern auch für die der Altäre.

Zusammenfassung

Zum Erfolg der »dritten Welle« der Chinamission haben auch chinesische Akteure wesentlich beigetragen. Es lohnt sich besonders, das Leben und Werk des aus Shanghai stammenden Xu Guangqi zu betrachten, der im reifen Alter von 41 Jahre, als Freund von Matteo Ricci, zum Christentum konvertierte und den Taufnamen Paul annahm. 1624 wurde Xu, der sich schon früh für Politik interessierte, Staatsminister. Als Christ hat er auch einfache Menschen höflich behandelt, was diese erstaunte. Mit Ricci verknüpfte er ein östliches und ein westliches Freundschaftsverständnis zu einer interkulturellen Synthese. Es gab einen Austausch von Gelehrsamkeit (z. B. in der Kartografie), aber auch das religiöse Moment spielte darin eine entscheidende Rolle: nämlich dem Herrn des Himmels zu dienen. Zum chinesischen Neujahrsfest 2012 wurde Xu Guangqi als einer »Säule des Christentums in China« ein Hirtenbrief von Bischof Jin Luxian zugeeignet.

Abstract

Chinese players also contributed considerably to the success of the »third wave« of the Jesuit mission to China. It is particularly worthwhile to consider the life and work of the Shanghai native Xu Guangqi who, as a friend of Matteo Ricci, converted to Christianity at the mature age of 41 and took Paul as his Christian name. In 1642 Xu, who was already interested in politics early on, became secretary of state. Being a Christian, he also treated ordinary people politely, which surprised them. Together with Ricci he combined an Eastern and a Western understanding of friendship into an intercultural synthesis. There was an exchange of erudition (e.g. in cartography) in this friendship, but the religious aspect also played a decisive role, namely to serve the Lord of heaven. On the occasion of the Chinese New Year in 2012, a pastoral letter by Bishop Jin Luxian was dedicated to Xu Guangqi as a »pillar of Christianity in China«.

37 Aloysius JIN LUXIAN, Xu Guangqi – ein Mann für alle Jahreszeiten. Hirtenbrief zu Chinesisch Neujahr 2012, in: *China heute* 31 (2012) 39-46.

38 Robert BOLT, *A man for all seasons*. A play in 2 acts, London 1960.

Sumario

Los mismos chinos han contribuido de forma eminente al éxito de la »tercera ola« de la misión en China. Especialmente interesante es la vida y la obra de Xu Guangqi, de Shanghai, que a la edad madura de 41 años, y siendo amigo de Matteo Ricci, se convirtió al cristianismo y fue bautizado bajo el nombre de Pablo. Xu, que se interesó muy pronto por la política, fue 1624 ministro de estado. Como cristiano trató a las personas sencillas con suma cortesía, lo que causó su admiración. Con Ricci le unía un visión oriental y occidental de la amistad en una síntesis intercultural. Hubo un intercambio de conocimientos (p.e. en la cartografía), pero también fue muy importante el aspecto religioso: servir al Señor del cielo. Con motivo de la fiesta china de año nuevo del 2012, el obispo Jin Luxian dedicó a Xu Guangqi una carta pastoral y lo denominó una »columna del cristianismo« en China.

Heute den Glauben in der Stadt leben

**Großstadtpastoral in Lateinamerika.
Abschlusskongress eines
internationalen interdisziplinären
Forschungsprojektes
26. Februar bis 2. März 2013 in Mexiko**

von Stefan Silber

Ende Februar / Anfang März 2013 fand in Mexiko der Abschlusskongress eines Forschungsprojekts zur Großstadtpastoral in Lateinamerika statt. Über 100 Teilnehmerinnen und Teilnehmer, unter ihnen der Präsident des CELAM und Bischöfe aus zahlreichen lateinamerikanischen Staaten – der Kardinal von Mexiko-Stadt hatte sein Kommen zugesagt, war aber wegen des bevorstehenden Konklaves kurzfristig bereits in die Vatikanstadt abgereist –, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die in interdisziplinärer Perspektive zur Großstadt und zur Großstadtpastoral forschen, sowie pastorale Praktikerinnen und Praktiker aus den Großstädten berieten unter der Leitung von Prof. Dr. Margit Eckholt von der Universität Osnabrück über die »gegenwärtigen sozialen, kulturellen und religiösen Transformationsprozesse« lateinamerikanischer Großstädte und deren Konsequenzen für die Pastoral der Kirche. Das Forschungsprojekt und der Kongress wurden von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz getragen.

In Zusammenarbeit mit der *Universidad Iberoamericana* in Mexiko-Stadt und dem Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e. V. konnten die beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der lateinamerikanischen Partnergruppen des Internationalen Forschungsprojektes

ihre Ergebnisse vorstellen und diskutieren. Ein ausführlicher Abschlussbericht über das Forschungsprojekt steht in Form eines Abschlussdokumentes in deutscher und in spanischer Sprache zur Verfügung. (<http://www.pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de>)

Vorgeschichte des Kongresses

Seit 2010 hatten sich Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen aus Lateinamerika und Deutschland intensiv und interdisziplinär mit den Veränderungsprozessen in den lateinamerikanischen Großstädten und den aus ihnen ableitbaren Herausforderungen für die Großstadtpastoral befasst (Vgl. bereits: Stefan SILBER, Wir haben hier keine bleibende Polis. Veränderungen und aktuelle Herausforderungen einer Theologie der Stadt, 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *PANORAMA. Intercultural Annual of Interdisciplinary Ethical and Religious Studies for Responsible Research* 24 [2012] 183-199). Zwei Workshops in Deutschland und zwei in Lateinamerika begleiteten diesen Forschungsprozess und bereiteten den Kongress vor. In fünf lokalen Arbeitsgruppen (Argentinien, Brasilien, Chile, Kolumbien und Mexiko) wurden unterschiedliche Forschungsprojekte umgesetzt, die sich mit einzelnen Herausforderungen der Großstädte befassten: Migration, Ökologie, Segregation, Pfarreiseelsorge, Spiritualität, Gewalt, Genderproblematik usw.

In diesen Projektgruppen wurde bereits deutlich, dass die Veränderungsprozesse der lateinamerikanischen Großstädte sehr tiefgreifend sind und die Kirchen daher zu einer echten »pastoralen Bekehrung« (DA 365-372) aufgerufen sind, wie sie auch die lateinamerikanischen Bischöfe in ihrer Konferenz in Aparecida 2007 gefordert hatten. Der Abschlusskongress brachte neben den Vertreterinnen und Vertretern der Arbeitsgruppen auch zahlreiche andere Fachleute aus Wissenschaft und Seelsorge zusammen, um diese Thematik zu systematisieren und zu vertiefen.

Tagungsbericht

Der Kongress wurde mit einer öffentlichen Veranstaltung an der Iberoamerikanischen Universität in Mexiko-Stadt eröffnet, während die weitere Tagung am Sitz der mexikanischen Bischofskonferenz im suburbanen Cuautitlán Izcalli stattfand. Nachdem Prof. Dr. Margit Eckholt in die soziologischen, kulturwissenschaftlichen und theologischen Hintergründe des Kongresses eingeführt, seine Vorgeschichte skizziert und einen Überblick über den Tagungsverlauf gegeben hatte, sprach Erzbischof Dr. Carlos Aguiar Retes, der Präsident des CELAM, über die Aufgaben der Kirche in der gegenwärtigen Konstellation der Großstädte Lateinamerikas. Mit einem ersten Podium, auf dem Prof. Dr. Teresa Esquivel (Mexiko) und Prof. Dr. Gustavo Riofrio (Lima) die urbanistischen Perspektiven der Großstädte aufzeigten und Prof. Dr. Benjamin Bravo, der Nestor der mexikanischen *Pastoral Urbana*-Forschung, auf ihre kulturellen und theologischen Perspektiven aufmerksam machte, endete die öffentliche Eröffnungsveranstaltung.

Der zweite Kongresstag stand unter dem Motto »Städte in Bewegung« und widmete sich der Analyse der vielfältigen Veränderungen der lateinamerikanischen Großstädte in der Gegenwart. Herauszuheben ist hier das erste Podium des Tages, auf dem aus historischer, soziologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive der Beschleunigung der großstädtischen Veränderungen und ihren immer schärferen Konsequenzen für die Menschen, die in ihnen leben, nachgegangen wurde. Nach einem zweiten Podium, das sich konkreten, auch pastoralen Beispielen für diese Veränderungen in der Stadt der Gastgeber widmete, gingen am Nachmittag eine Philosophin, ein Philosoph und ein Fundamentaltheologe den wichtigen hermeneutischen Voraussetzungen für die Auseinandersetzung mit den Themen des Kongresses nach.

Der dritte Kongresstag befasste sich mit den religiösen Transformationen in der Stadt. Aus mexikanischer und ecuadorianischer Sicht wurden auf dem ersten Podium die Erfahrungen indigener Migrantinnen und Migranten in den Großstädten thematisiert. In einem zweiten Schritt wurden urbane Spiritualitäten in ihrer Pluralität und Diversität vorgestellt; darunter ein herausragender Vortrag über den Pentekostalismus von Prof. Dr. Brenda Carranza, die auch die brasilianische Arbeitsgruppe des Forschungsprojektes geleitet hatte. Am Nachmittag zeigten drei Referenten und eine Referentin Schritte auf dem Weg zu einer Theologie der Stadt auf; erwähnenswert sind hier der Beitrag der kolumbianischen Projektleiterin Prof. Dr. Consuelo Vélez zur Rolle der Frauen in der Kirche in der Großstadt und der Beitrag von Bischof Dr. Norbert Strotmann aus Peru, der soziologische und fundamentaltheologische Überlegungen zu einer Großstadtpastoral aus der Sicht der Armen mit seiner Erfahrung in der Leitung einer Großstadtdiözese verband.

Der Freitag, der vierte Tag des Kongresses, stand im Zeichen der Erneuerung der Großstadtpastoral in Lateinamerika. Hier formulierten die Teilnehmer des ersten Podiums neue und zentrale Herausforderungen der Pastoral wie die Gewalt- und Friedensthematik, die Ökologie und neue Gemeinschaftsformen. Prof. Dr. Carlos Galli, ein wichtiger Experte für *Pastoral Urbana* aus Buenos Aires, stellte in einem längeren Vortrag theologische Grundlagen und praktische Vorschläge für die Erneuerung der Pastoral in den Großstädten vor. Er stellte die Anwesenheit Gottes in der Stadt *vor Beginn* jeder missionarischen Tätigkeit in den Vordergrund und betonte die Beziehungen zwischen Großstadtpastoral und den Wohnhäusern in der Stadt. Am Nachmittag diskutierte ein weiteres Podium Perspektiven für eine erneuerte Stadtpastoral, auf der Grundlage von Leseschlüsseln des II. Vatikanischen

Konzils, die Prof. Dr. Michael Sievernich bereitstellte. Wichtige Themen waren auf diesem Podium die besondere Aufmerksamkeit für die Nöte der Armen in der Stadt und die Mitverantwortung der Laien in der Kirche.

Am Abschlusstag des Kongresses stellten Bischof Raúl Vera (Saltillo, Mexiko) und Prof. Dr. Salomón Lerner, der frühere Vorsitzende der peruanischen Wahrheitskommission, zusammen mit Prof. Dr. Gerhard Kruip das Thema der Menschenrechte in den Mittelpunkt der Diskussion um die Großstadt. In Abschlussvorträgen zeigten Prof. Dr. Luiz Carlos Susín (Porto Alegre) und Dr. Stefan Silber (Mitarbeiter des Projekts an der Universität Osnabrück), auf welche Weise die Ergebnisse des Forschungsprojektes und des Kongresses die Neuausrichtung der Großstadtpastoral in Lateinamerika in der Zukunft prägen können. Prof. Dr. Vitor Hugo Mendes vom CELAM stellte den Kongress in den Kontext der Entwicklungen in der lateinamerikanischen Kirche, bevor Prof. Dr. Victor Pérez (Iberoamerikanische Universität) und Prof. Dr. Eckholt die Tagung beschlossen.

Der Kongress wurde durch die täglichen Eucharistiefeiern, die meist von den anwesenden Bischöfen geleitet wurden, und anderen Gebetszeiten auch spirituell vertieft. Zahlreiche Teilnehmerinnen und Teilnehmer nahmen im Anschluss an den Kongress noch die Einladung eines mexikanischen Ex-Stipendiaten an, die von ihm geleitete universitäre Einrichtung in Cuernavaca kennenzulernen und in diesem Zusammenhang die nahegelegene Ausgrabungsstätte in Xochicalco zu besuchen. Viele nutzten außerdem die Gelegenheit zu einem privaten Besuch in der Basilika U.L.F. von Guadalupe und anderer historischer Orte in der Stadt Mexiko.

Abschlussdokument des Forschungsprojektes

An den Nachmittagen des Kongresses fand neben einer Vielzahl von kleineren Vorträgen wissenschaftlicher Arbeiten in Kleingruppen auch ein wissenschaftlicher Workshop des Internationalen Forschungsprojektes statt. In diesem Workshop wurden die Ergebnisse der Forschungsgruppen vorgestellt und Herausforderungen und Konsequenzen für die Theologie und Pastoral der Großstadt benannt und diskutiert. Diese Diskussionen bildeten die Grundlage für die Erarbeitung des Abschlussdokumentes, das in spanischer und deutscher Sprache veröffentlicht werden wird und eine zuverlässige Referenz für die Ergebnisse dieses Projektes darstellen wird. Im Einzelnen zeigt es sich, dass unter den transversalen thematischen Achsen, die von den Arbeitsgruppen herausgearbeitet wurden, die folgenden eine breitere Relevanz beanspruchen können:

- ♦ Pluralität und Subjektivität als allgemeine Kennzeichen des Lebens in der Stadt: Die Vielfalt der subjektiven Lebensentwürfe und ihre Fragmentierung stellen die Kirche vor die Herausforderung, Differenzen wahrzunehmen und die berechnete Autonomie der Menschen auch in religiösen Fragen zu respektieren. Die Forschungsgruppen konnten aufzeigen, dass die Fragmentierung der Megastädte zu einer immer größeren Individualität und Unabhängigkeit gerade auch in religiösen und spirituellen Fragen führt, die vom traditionellen Modell des lateinamerikanischen Katholizismus wegführt.

- ♦ Armut und Exklusion werden weiterhin als problematische (und vielfältige) Herausforderungen für die Menschen in der Stadt, die an den Kern des kirchlichen Selbstverständnisses rühren, wahrgenommen. Die vielen unterschiedlichen Aspekte der Armut, die oft versteckt ist, und ihre Verwobenheit mit Problemen von Gewalt, Geschlecht,

Ökologie und Kulturen, machen diese Herausforderung gerade in der Megastadt zu einer großen Aufgabe.

- ♦ Die Genderproblematik, sowohl in kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen wie in religiösen und kirchlichen Kontexten, wurde von mehreren Forschungsgruppen ausdrücklich bearbeitet. Vor allem die Benachteiligung von Frauen in der Kirche wie in der Gesellschaft wird von vielen, gerade jüngeren Befragten, als wachsende Belastung eingestuft. Mit dem Stichwort der »doppelten Marginalisierung« wird die Beziehung zur Armutsfrage thematisiert.

- ♦ Die Bedeutung verschiedener Kirchenmodelle und die Frage nach der Macht in der Kirche: Fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum sind sowohl im innerkirchlichen wie im gesellschaftlichen Diskurs unterschiedliche Kirchenmodelle in Geltung, die – oft auch unbewusst – zu Konflikten gerade in Machtfragen führen. Viele Gläubige wünschen sich – wie es in dem Forschungsbericht aus Buenos Aires zum Ausdruck kommt, »die Kirche als inklusive Gemeinschaft« und eine »Jüngerschaft von Gleichen«.

- ♦ Mitarbeit der Kirche an der Erlangung von Bürgerrechten: Die Frage der »ciudadanía/citizenship« ist in den Ländern des Südens eine große Herausforderung, in der die Menschen oft große Hoffnungen auf die Kirche setzen. Besonders die chilenische Gruppe hat die Bedeutung von ökologischen und sozialen Bürgerrechten in der Großstadt und die Rolle des Einsatzes für sie in der kirchlichen Großstadtpastoral untersucht.

- ♦ Die Rolle der Laien in der Kirche wird von vielen GesprächspartnerInnen (Laien, Ordensleute und Priester) mit Besorgnis betrachtet: Es ist notwendig, ihre Autonomie und Eigenverantwortung anzuerkennen und zu stärken. Während in der brasilianischen Forschungsarbeit »die wachsende Klerikalisierung und das Karrierebewusstsein neuer Seminaristen und Priester« beklagt wird, erkennen die

Befragten auch das Interesse an zunehmender Mitverantwortung der Laien, bis hin zu Laiendienstämtern in der Kirche und im Dienst an der Stadt.

- ♦ Die Vielfalt der Spiritualitäten, auch der neu entstehenden, bedarf der sorgsamsten Begleitung und Förderung, aber auch der Akzeptanz ihrer Pluralität und Autonomie in der Großstadt. Die geistliche Autonomie der Menschen in der Megastadt bringt es mit sich, dass ihre spirituellen Äußerungen nicht mehr von der Kirche kontrolliert werden können, wohl aber begleitet werden können, unter anderem durch die Arbeit von Geistlichen Zentren.

- ♦ Das Miteinander von Pfarreien und anderen kirchlichen Strukturen bedarf einer kreativen Neugestaltung, um dem bleibenden Wert der Pfarreien, aber auch ihrer notwendigen Ergänzung gerecht zu werden. Die Pfarrei wird den Untersuchungsergebnissen zufolge nach wie vor als sichtbarer und erreichbarer Ort in der Stadt geschätzt, aber sie bedarf zugleich der Ergänzung durch andere Aktivitäten der Kirche, die an anderen Orten den Lebensäußerungen der Menschen in der Stadt entgegen kommt.

Aus diesen Querlinien ergibt sich eine Reihe von pastoralen Konsequenzen, die zur »pastoralen Bekehrung«, die von den lateinamerikanischen Bischöfen im Dokument von Aparecida gefordert wurde, beitragen sollen:

- ♦ Die Kirche soll im Dienst an der ganzen Stadt und aller Menschen, die zu ihr gehören, stehen, und sich nicht als Interessensvertreterin ihrer Mitglieder verstehen.

- ♦ Besonders die grundlegende Option für die Armen der lateinamerikanischen Kirche muss die Ausrichtung der Stadtpastoral prägen.

- ♦ Es gilt, den Blick auf individuelle Glaubenserfahrungen zu lenken, die von den Menschen im Lauf ihrer Biografien gemacht wurden, und die ihre Spiritualität prägen.

- ♦ Die Mitverantwortung aller Glieder der Kirche, Laien wie Priester, Frauen wie

Männer, für ihre Mission, muss ernstgenommen und bestärkt werden. Es braucht Bildungsprozesse auf allen Ebenen, die diese Mitverantwortung ermöglichen.

♦ Die Großstadtpastoral muss auf kreative Weise differenziert werden, sowohl im großräumigen Bereich mit Blick auf die ganze Stadt wie auch im kleinräumigen Bereich »vor Ort«.

Diese pastoralen Konsequenzen konnten teilweise in den Untersuchungen bereits als realisiert bestätigt werden, teilweise ergibt sich aus den Forschungen der Ruf nach ihrer Umsetzung.

Geplante Publikationen

Derzeit werden eine spanischsprachige Kongressdokumentation und die Veröffentlichung einer Auswahl von ins Deutsche übersetzter Beiträge vorbereitet. Beide werden im Laufe des Jahres 2014 auf dem Buchmarkt verfügbar sein.

Zahlreiche Einzelbeiträge aus den Arbeitsgruppen und aus der Projektleitung wurden und werden in verschiedenen Zeitschriften und unterschiedlichen Sprachen veröffentlicht.

Bereits verfügbar sind die deutsche und spanische Version des Abschlussdokumentes unter dem Titel:

»Heute in der Stadt den Glauben leben.« (vgl. Margit ECKHOLT/Stefan SILBER, *Vivir la Fe en la ciudad hoy*. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa. Documento Conclusivo del proyecto internacional de investigación: http://www.pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/uploads/Main/DC_es.pdf;

DIES., *Heute in der Stadt den Glauben leben*. Die lateinamerikanischen Großstädte und die aktuellen Veränderungsprozesse in Gesellschaft, Kultur und Religion. Schlussdokument des internationalen Forschungsprojektes: http://www.pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/uploads/Main/DC_de.pdf).

Christus und die Religionen

Fachtagung zur religions-theologischen Standortbestimmung christlicher Missionstheologie

von Simon Neubert und Roman Beck

Der Umgang mit anderen Religionen und religiösen Traditionen stellt die christliche Theologie vor fundamentale Herausforderungen: Wie können andere Glaubenswege authentisch wertgeschätzt werden, ohne die Überzeugung des einzigartigen und (heils-)universalen Charakters der christlichen Offenbarung zu relativieren? Wie kann gegenüber einem nicht-christlichen Gesprächspartner jene offene Lernbereitschaft aufgebracht werden, die ein aufrichtiger interreligiöser Dialog erfordert, wenn Jesus Christus *der Weg, die Wahrheit und das Leben* ist? Was bedeutet es auf einer systematisch-theologischen Ebene, dass die Begegnung mit Anhängern anderer Religionen geeignet ist, das eigene Gottesverhältnis zu vertiefen? Letztlich erreichen die Fragen einen Kulminationspunkt in der Bestimmung christlicher Mission: Wie kann überhaupt dem Missionsauftrag folgegeleistet werden, ohne sich in der Begegnung mit Menschen anderer Religionen des Schemas defizitärer Alterität zu bedienen? Ist Mission vor diesem Hintergrund überhaupt möglich?

Bei der vierten Jahrestagung des Instituts für Weltkirche und Mission (IWM), die den Titel »Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missionstheologie« trug, stellten sich zehn Referentinnen und Referenten aus dem Bereich der systematischen Theologie diesen Fragen. Die Veranstaltung fand vom 24. bis 26. September 2013 an der Philosophisch-

Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main statt und versammelte rund 50 Teilnehmerinnen und Teilnehmer. Der inhaltliche Schwerpunkt lag auf den religionstheologischen Ansätzen der Komparativen Theologie und Israeltheologie, die miteinander ins Gespräch gebracht und auf ihre missionstheologischen Implikationen hin befragt werden sollten. Trotz ihrer unterschiedlichen Genese ähneln sich beide Denkwege in ihren Schlussfolgerungen, insofern sie nicht-christliche Religionen theologisch umfassend würdigen, ohne den Absolutheitsanspruch des Christentums aufgeben zu wollen.

In ihrem Eröffnungsreferat argumentierte Anja Middelbeck-Varwick in Anlehnung an Michael Bongardt für einen »wechselseitigen Inklusivismus« als vielversprechendste theologische Grundlage interreligiöser Beziehungen. In Parallelität zu interkulturellen Dialogprozessen betone dieser Ansatz die Möglichkeit, fremdes religiöses Verstehen konstruktiv ins eigene Vorverständnis zu integrieren, wobei an Jesus Christus als Fundament des Weltverstehens festgehalten werde. Klaus von Stosch rekonstruierte die Besonderheit Jesu von Nazareth in der Sichtbarmachung der bedingungslosen Liebe Gottes. Wesen und Aufgabe der Kirche bestünden darin, diese absichtslose Zuwendung Gottes zu den Menschen, die sich in Jesus ereignet habe, lebendig zu halten. Mission dürfe daher nicht als Expansion der Kirche, sondern als Eintreten für das Reich Gottes verstanden werden, das in doktrinaler Demut erfolgen sollte. Eine so verstandene Christologie sei letztlich ein »Ansporn« für die Komparative Theologie, die sich anderen Religionen in verletzlicher Weise annähere. Anschließend entwickelte Robert C. Neville nichts weniger als eine religionsphilosophisch-metaphysische Grundlegung der Komparativen Theologie. Für ihn stellen Religionen unterschiedliche Lösungsversuche hinsichtlich fünf konstanter, anthropologisch begründeter *ultimate*

problematics dar, die sich innerhalb einer universalen Realität entzündeten. Diese heuristische Bezugnahme ermögliche einen Vergleich zwischen den verschiedenen Religionen und deren Symbolsystemen. Als Spezifikum des Christentums identifizierte er eine Zentrierung der Antworten auf die Person Jesus Christi, wobei kontextuelle Schwerpunktsetzungen unterschiedliche Christologien nach sich zögen. Josef Wohlmuth erläuterte die Grundzüge einer Israeltheologie, die sich infolge der epochalen Weichenstellung von *Nostra Aetate* auf Röm 9-11 beruft. Aufgrund des gemeinsamen Erbes sei das Verhältnis zwischen Christentum und nachbiblischem Judentum ein exzeptionelles, bei dem sich das Christentum vom Judentum her verstehen müsse. Da die Heilzusage Gottes an das jüdische Volk nach Röm 11 unwiderruflich gelte, sei eine Judenmission durch die Kirche konsequent abzulehnen. Auf die Frage, ob der Glaube an Christus Juden und Christen trenne, zeigte Florian Bruckmann in einer detaillierten historischen Analyse, dass es weniger aufgrund der Entwicklung einer Christologie, sondern aufgrund verschiedener Reaktionen auf kontextspezifische Herausforderungen, z. B. der Aufnahme von Heiden, zu einer Trennung der Religionen kam. Trennungsgrund sei eine spezifische »Politik der Verkündigung« gewesen. Dem gegenüber solle heute das gemeinsame Warten von Juden und Christen auf das (Wieder-)Kommen des Messias betont werden. Ulrich Winkler verwehrt sich in seinem Vortrag gegen das polemisch vorgetragene Argument, für eine pluralistische Religionstheologie sei es gleichgültig, was man glaube. Diese These beruhe auf einer Verwechslung von einem epistemischen und religionstheologischen Gebrauch des Pluralismusbegriffs. Vielmehr setze auch die Komparative Theologie in ihrer zentralen Absicht, von anderen Religionen zu lernen, eine pluralistische Religionstheologie voraus, die zugleich der Treue gegenüber dem eigenen Glauben ver-

pflichtet sei. Ausgehend von anschaulichen Narrativen aus dem indischen Kontext warb Jacob Parappally für einen Dialog zwischen christlichem und hinduistischem Denken und betonte die Notwendigkeit eines kontinuierlichen Ringens mit dem kulturellen Kontext um eine traditions-gemäße Formulierung des Christusereignisses. Philomena Mwaura brachte den Blickwinkel afrikanischer Theologien in die Debatte ein. Der Dialog zwischen traditionellen afrikanischen Religionen und dem Christentum habe im Kontext Ostafrikas eine schrittweise Überwindung der gewaltsamen Verquickung von christlichem Glauben und kolonialer Unterdrückung ermöglicht.

Neue Christologien, die in der Lebenspraxis afrikanischer Männer und Frauen wurzelten, hätten dazu beigetragen, eine authentische christliche Identität zu manifestieren. Reinhold Bernhardt konstatierte im Umgang des Christentums mit anderen Religionen ein Ungleichgewicht: Während bei dem Verhältnis zum Judentum stets die Einzigartigkeit und Kontinuität betont würden, fänden die Beziehungsbestimmungen zum Islam und zu anderen Religionen bislang unter dem Kennzeichen der Diskontinuität statt. Ohne die Errungenschaften im jüdisch-christlichen Dialog in Frage zu stellen, plädierte er dafür, jene konsequenterweise zumindest auf den Islam als dritte monotheistische Offenbarungsreligion zu übertragen. Schließlich legte Bertram Stubenrauch einen dezidiert dogmatischen Ansatz vor, der sich in kritischer Abgrenzung zu den vielfältigen »religionsevolutiven« Entwürfen positionierte. Weil seiner Begrifflichkeit zufolge der »interreligiöse« Dialog auf meta-religiöse Gleichmacherei ziele, sei er durch einen »interregionellen« Dialog zu ersetzen, der die absoluten Wahrheitsansprüche der Religionen als Wert anerkenne und erst zur Wahlfreiheit und vertieften Gottfähigkeit der Gesprächspartner führe.

Auch wenn die Kontroversität der komplexen Thematik eher dazu beitrug, den Problemaufriss zu verdeutlichen als ein fertiges Lösungspaket zu schnüren, kann aus der Perspektive der Missionstheologie ein positives Fazit gezogen werden. Die Frage nach der christlichen Mission wurde in vielen Referaten und Gesprächsbeiträgen als ernsthafte Nagelprobe für die Praxis des interreligiösen Dialogs aufgefasst – fern einer Fingerübung systematischer Theorienbildung. Auf der einen Seite wurde an die missionsgeschichtlichen Hypothesen erinnert und im Zusammenhang mit der »Judenmission«, den kontextuellen Christologien Afrikas und den postkolonialen Theorieansätzen betont, dass Mission nicht mehr unter der Zielsetzung der Bekehrung Andersgläubiger konzipiert werden könne. Auf der anderen Seite wurde Mission im Sinne eines verantwortungsvollen Glaubenszeugnisses als bereichernde Grundbestimmung des Christlichen positiv und wertschätzend in die Überlegungen integriert. In seiner semantischen Ambivalenz schien der Missionsbegriff eine produktive theologische Dynamik zu entfalten.

Der Sammelband zur Tagung wird voraussichtlich im Sommer 2014 in der institutseigenen Reihe »Weltkirche und Mission« beim Pustet-Verlag erscheinen. Für diejenigen, die sich schon früher mit den Thesen der Referentinnen und Referenten auseinandersetzen möchten, sei auf die Kurzinterviews hingewiesen, die während der Tagung aufgezeichnet wurden. Diese können auf der Video-Online-Plattform des IWM unter www.iwm.tv angeschaut werden.

Neue Evangelisierung im neuen Pontifikat

von Michael Sievernich SJ

Unter diesem Titel fand am 27./28. September 2013 in Mainz die Jahrestagung des *Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen* (IIMF e.V.) statt, die in Kooperation mit der Akademie des Bistums Mainz (Erbacher Hof) veranstaltet wurde. Die Tagung war von Mitgliedern des IIMF und weiteren Interessenten gut besucht und fand sehr positive Resonanz. Zu den Aufgaben des IIMF, über die auch der Auftritt im Internet (www.iimf.de) informiert, gehören unter anderen die Herausgabe der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) sowie die Veranstaltung von Tagungen und Symposion zu Themen der Missionswissenschaft.

Evangelisierung ist seit geraumer Zeit zu einem kirchlichen Allerweltswort geworden, das in aller Munde ist. Das ist gut und zugleich problematisch. Gut, weil ein Grundwort biblischen Ursprungs wieder in die Sprache der Kirche zurückfindet, problematisch, weil der inflationäre Gebrauch den Begriff unscharf und beliebig zu machen droht.

Wenn man die Karriere des Begriffs »Evangelisierung« nachgeht, stellt man zunächst überrascht fest, dass das Wort weder als Verb noch als Nomen in der Einheitsübersetzung vorkommt, obwohl der vielfache Gebrauch des Worts »evangelizesthai« und seiner Ableitungen im Neuen Testament nicht zu übersehen ist. Das rührt daher, dass die Einheitsübersetzung

das Wort nicht als Lehnwort übernimmt, sondern umschreibend übersetzt, mit »die gute Botschaft verkünden« oder ähnlichen Wendungen. Auch verwundert es, dass zwar die lateinische Bibelübersetzung der Vulgata von »evangelizare« spricht, aber die Theologie dieses Wort lange Zeit nicht nutzte, um das Missionsgeschehen zu benennen.

Immerhin brachte ein spanischer Missionar in Amerika das Wort wieder in Umlauf und sprach von einer neuen Methode des Evangelisierens. Für diese neue Evangelisierung nannte er drei Bedingungen, die bis heute gelten dürften:

- ♦ die Integrität des Lebens, also die Übereinstimmung von Glaube und Lebenspraxis;
- ♦ die Kenntnis des kulturellen Kontextes, in dem Evangelisierung stattfindet;
- ♦ das Erlernen der jeweiligen Sprache als neues »Pfungstwunder«.

Die Karriere der jüngsten Zeit ist bekannt, da das Zweite Vatikanische Konzil den Begriff der Evangelisierung wieder aufgriff und Papst Paul VI. ihm durch sein Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) durch die Verbindung mit der Befreiungsidee neue Schubkraft verlieh, die von den Synoden Lateinamerikas zur »befreienden Evangelisierung« umgeformt wurde. Ein gewisser Endpunkt der Entwicklung schien mit der Einrichtung eines neuen Päpstlichen Dikasteriums zur »Neuen Evangelisierung« (2010) durch Benedikt XVI. und eine römische Bischofssynode zum Thema (2012) erreicht zu sein. Doch im neuen Pontifikat des lateinamerikanischen Jesuiten Papst Franziskus hat Evangelisierung eine neue Dringlichkeit angenommen. Denn er betont in seiner Vorkonklaverede die Evangelisierung als »Daseinsgrund der Kirche« und dringt auf das Heraustreten der Kirche aus ihrer Selbstbezüglichkeit (autorreferencialidad) und das Hingehen zu den Peripherien, nicht nur den geographischen, sondern auch den existentiellen Rändern, die säkularen und postsäkularen Peripherien eingeschlossen.

Diese Tagung wollte das alte Thema der Evangelisierung und die aktuellen

Entwicklungen im neuen Pontifikat beleuchten. Die neue Dynamik, die sich hier zu entfalten scheint, war schon im Zweiten Vatikanischen Konzil grundgelegt, das sich in seinen Aussagen aufgrund seiner »Pastoralität« (vgl. *Gaudium et spes* Nr. 1) auf den zeitgenössischen Kontext bezog. Einen höchst angemessenen Interpretationsschlüssel bildet die »Hermeneutik der Evangelisierung«, die der Kontinuität ebenso gerecht wird wie den Diskontinuitäten, die bisweilen erforderlich sind, um auf der Spur des Evangeliums zu bleiben (vgl. Mariano DELGADO / Michael SIEVERNICH [Hg.], *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i. Br. 2013).

Das Thema wurde aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet, um seine besondere Bedeutung in der Gegenwart zu verdeutlichen und das missionarische Potential für die Zukunft der Kirche auszuleuchten. Eine erste mehr geographische Perspektive blickte auf das Programmwort der (Neuen) Evangelisierung in der Gegenwart (Dr. Hubertus Schönemann, Erfurt) und auf verschiedenen Kontinenten: in Europa (Bischof Dr. Felix Gmür, Basel), in Lateinamerika (Dr. Stefan Silber, Würzburg) und in Afrika (Prof. Dr. Chibueze Udeani, Würzburg); letzterer hat seit 2012 den Stiftungslehrstuhl Missionswissenschaft und Dialog der Religionen an der Universität Würzburg inne. Neben dieser geographischen Perspektive kam als weiterer Blickwinkel das noch junge Pontifikat von Papst Franziskus zur Sprache, insbesondere seine geistlichen Quellen; daher wurde nach der »jesuitischen Inspiration« für die Evangelisierung gefragt (Prof. DDr. Dr. h. c. Hans Waldenfels SJ, Essen) und nach der »franziskanischen Inspiration« (Prof. Dr. Thomas Dienberg OFM Cap, Münster), da der Papst durch seine Herkunft aus dem Jesuitenorden und die Wahl des franziskanischen Namens in beiden Ordenstraditionen steht. Eine dritte Perspektive schließlich war mehr sachlich orientiert und bezog sich einerseits

auf die »caritative Dimension der Evangelisierung« (Prof. Dr. Klaus Baumann, Freiburg im Breisgau) und andererseits auf die »charismatische Dimension«, besonders hinsichtlich des zunehmenden Pentekostalismus (Prof. Dr. Margit Eckholt, Osnabrück). Überdies wurden diese drei Perspektiven, die sich wechselseitig spiegelten und bereicherten, in den Zusammenhang der religiösen Landschaft der Gegenwart gestellt und unter dem Titel: »Jenseits von Dogma und Moral – Religiöse Orientierungen im (post)säkularen Kontext« (Prof. Dr. Hans Joachim Höhn, Köln) verhandelt. Bei einem anschließenden Podium diskutierten die Referentin Frau Prof. Eckholt und weitere Referenten unter der Tagungsleitung von Prof. Dr. Michael Sievernich SJ über die Frage: »Mission im säkularen Zeitalter?« Das Symposium gab durch seine Multiperspektivität zahlreiche alte und neue Einblicke in komplexe Fragestellungen, die das Thema der Evangelisierung ausgelöst hat und weiterhin auslöst.

Das Symposium stellte aber auch zahlreiche Fragen und gab Anstöße zu Fragen, die auf der spirituellen, pastoralen, sozialen und theologischen Ebene weiterzudenken sind. Dabei gilt es die interkulturellen Ansätze der Evangelisierung wahrzunehmen und damit die Schätze eines sich zunehmend inkulturierenden Christentums zu heben. Von großer spiritueller Bedeutung ist die Wahrnehmung der Präsenz Christi in der Liturgie, insbesondere in der Eucharistie, aber auch in Gottes Wort, das die Kirche ehrfürchtig zu hören und getreu zu verkünden hat (vgl. *Dei verbum* Nr. 1); schließlich auch die Präsenz in der Diakonie (vgl. Mt 25), so dass die Kirche zur »Diakonin der Welt« werden kann, zumindest aber diakonische Protagonistin und Prophetin der Caritas. Die spirituelle Wahrnehmung aber führt auch zu einer neuen missionarischen Agenda, welche die diakonische Dimension einerseits und die charismatische andererseits betont und dabei die Verschiedenheit der kontextuellen Räume bis zu ihren

Rändern im Blick hat, in denen das verbale und non-verbale Sprechen vom Evangelium und die vielfältigen Dialoge stattfinden. Hier dürften es die wachsenden urbanen Räume sein, in denen die Kirche zum Resonanzkörper der ihr anvertrauten Botschaft wird und in denen sie mit den anderen Gott sucht, der ohnehin »in der Stadt lebt« (*Aparecida* Nr. 514). Die größte theologische Herausforderung dürfte die Frage nach einer Theologie des Heiligen Geistes sein, die Yves Congar schon in Konzilszeiten angestoßen hatte und die heute für den kirchlichen Strukturwandel und die Rolle der Laien ebenso von Bedeutung ist wie für die missionarische Dynamisierung der Kirche. – Die Vorträge des Symposions werden im kommenden Jahr 2014 in der ZMR veröffentlicht werden.

Wie kommen Menschen heute zum Glauben?

Studienwoche »Initiation – Katechumenat – Gemeinde« 2013 der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin

von Patrik C. Höring

Die unter Leitung von Prof. Dr. Patrik C. Höring, Lehrstuhl für Katechetik und Didaktik des RU, und Prof. Dr. Bernd Lutz, Lehrstuhl für Pastoraltheologie, an der Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin durchgeführte Studienwoche (15.-18. Oktober 2013) ging einer für die Kirchen und Religionsgemeinschaften fundamentalen Fragestellung nach. Allenthalben ist zu beobachten, dass ein volksgemeinschaftlich gestützter Automatismus, der für die Kirchen im vormaligen

»christlich geprägten Abendland« über Jahrhunderte hinweg selbstverständlich war und der ihnen neue Mitglieder quasi »per Geburt« zuführte, schrittweise an sein Ende kommt. Immer deutlicher zeichnet sich ab, dass Gemeinde- und Kirchenentwicklung ganz wesentlich von der Frage der Initiation abhängt. So nahm die Studienwoche unter anderem folgende Aspekte in den Blick: Wie kann Initiation heute verstanden werden? Vor welchen Herausforderungen stehen die Kirchen – auch im Blick auf eine multi-religiöse Umwelt? Wie kann ein zeitgemäßes Verständnis von Initiation Kirchen- und Gemeindeentwicklung fördern?

Dem Selbstverständnis der Hochschule entsprechend, kamen dabei Vertreter unterschiedlicher Disziplinen und Konfessionen bzw. Religionen in einer globalen Perspektive zu Wort. Prof. Dr. Ulrich Berner, Universität Bayreuth, eröffnete die Tagung mit einer religionswissenschaftlichen Perspektive und der Frage nach »Rolle und Bedeutung von Initiation in der multi-religiösen Situation der Postmoderne«. Vor allem der Aspekt des Erlebnisses bot die Brücke zum zweiten, einem liturgiewissenschaftlichen Blickwinkel, angeboten von Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Universität Erfurt. Initiation ist – theologisch gesprochen – eine radikale Wende und wird durch die Betroffenen günstigstenfalls auch als eine solche erlebt.

Den zweiten Schwerpunkt bildeten pastoraltheologische Zugänge, verbunden mit Erfahrungen aus den Bundesländern auf dem Gebiet der ehemaligen DDR bzw. aus den katholischen Diasporagebieten Norddeutschlands. Prof. Dr. Michael Herbst, Universität Greifswald/Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung, beleuchtete den Zusammenhang von Initiation/Christwerden und Gemeindeentwicklung. Hier wurden, auch anhand aktueller empirischer Arbeiten, Rahmenbedingungen gelingender Initiation erkennbar, die eine Rückbesinnung auf den missionarischen Auftrag der

christlichen Kirchen und ihre zeit- wie botschaftsgemäße Ausgestaltung erfordern. Wie Herbst, so verwies auch Dr. Christian Hennecke, Regens und Leiter des Fachbereichs Missionarische Seelsorge der Diözese Hildesheim, unter dem Stichwort »Herausforderungen für eine christliche Initiation heute« auf die vielfältigen und vielversprechenden Erfahrungen der Church of England im Rahmen ihrer Initiative der »Fresh Expressions of Church«. Zeitgemäße Formen der Initiation und des Gemeinde-Werdens setzen ein neues Bewusstsein für das Wirken Gottes im eigenen Leben und im Leben der Kirche voraus. So wurde zu diesem Zeitpunkt immer deutlicher, dass eine missionarische Pastoral keine beliebige Strategie einer Ortskirche sein kann, sondern vielmehr einen tiefen Bewusstseinswandel hin zu einer person- und sozialraumsensiblen Kirche darstellt. (In vielerlei Hinsicht prägen diese Überzeugungen auch das zwischenzeitlich erschienene Apostolische Schreiben *Evangelii Gaudium* Papst Franziskus', das die »missionarische Umgestaltung der Kirche« [Nr. 19-49] ganz wesentlich auch als einen Bewusstseinswandel des je einzelnen Glaubenden wie der ganzen Kirche versteht.)

Im dritten Angang weitete sich der Blick über Mitteleuropa und über die christlichen Konfessionen hinaus. Prof. Dr. Zbigniew Jan Wesolowski SVD, PTH St. Augustin, beleuchtete die Praxis christlicher Initiation im heutigen China, die einer wechselvollen Geschichte unterliegt. Trotz widriger Rahmenbedingungen zeichnet sich die Gegenwart durch ein wachsendes Interesse an religiösen Fragestellungen und auch ein Wachstum der christlichen Kirchen aus. Der Bedarf an geeigneten, theologisch gebildeten Dialogpartnern für die chinesische Gesellschaft ist groß. Seit vielen Jahren leistet die PTH St. Augustin, in Verbindung mit dem dortigen China-Zentrum, durch das Angebot von entsprechenden Studienplätzen eine wichtige Hilfe. Dr. Ibrahim

Salama, Universität Osnabrück (Postdoc-Gruppe »Religiöse Normen in der Moderne. Zum wandelbaren und statischen Teil des Islam«) ging auf die Problematik des Religionswechsels aus der Perspektive des Islam ein. Er legte dar, dass die nach islamischem Recht vorgesehene Todesstrafe bei Konversion bzw. Abfall vom Islam nur auf zwei, zumal unsicheren Hadithen beruht. Demgegenüber lassen die Rechtsschulen die Aussagen des Korans zugunsten der Religionsfreiheit weitgehend unberücksichtigt, sodass Dr. Salama sich für eine Neuinterpretation der gängigen Meinung zugunsten der Religionsfreiheit aussprach.

Den Abschluss bildet Dr. Claudia Hofrichter, in der Diözese Rottenburg-Stuttgart u. a. verantwortlich für den Erwachsenen Katechumenat. Sie benannte dessen aktuelle Entwicklungen, Handlungsformen und Herausforderungen. Mit Verweis auf vielfältige praktische Beispiele zeigte sie, wie sehr der Katechumenat in Deutschland noch ein kleines, aber durchaus lebendiges Pflänzchen im Garten der Pastoral ist, das aber durchaus ein vitales Moment der Gemeindeentwicklung sein kann, da es – eine sorgsame Einbettung des Initiationsprozesses in das Gemeindeleben vorausgesetzt – nicht nur die Neuchristen, sondern auch die übrigen Beteiligten und Beobachtenden zurück an die Wurzeln ihres eigenen Christ-Seins führt.

Im Rückblick wird erkennbar, wie lohnenswert eine Auseinandersetzung mit der langjährigen missionswissenschaftlichen Reflexion für eine Pastoral der katholischen Kirche hierzulande ist bzw. wäre. Gut zehn Jahre nach dem Erscheinen des bischöflichen Schreibens *Zeit zur Aussaat* (Bonn 2000) und einer Auseinandersetzung mit einer missionarischen Perspektive für die (katholische) Kirche Deutschlands scheinen derlei Fragestellungen längst nicht flächendeckend handlungsleitend. Einer Kirche an der Schwelle zwischen Volkskirche und sich abzeichnender Diaspora drängt sie sich jedoch – nicht zuletzt auch durch das bereits

erwähnte jüngste päpstliche Schreiben – immer mehr auf.

Es ist geplant, die Beiträge der Studienwoche in einem eigenen Band Anfang 2014 zu publizieren

(Kontakt: www.pth-augustin.eu).

Der interreligiöse Dialog: Wo stehen wir?

5. Fribourger Forum Weltkirche
18. Oktober 2013

von Mariano Delgado

Das Forum an der Universität Freiburg Schweiz wurde vom Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog organisiert und hatte einen französischsprachigen Vormittag und einen deutschsprachigen Nachmittag.

François Garaï, Rabbiner der liberalen Gemeinde in Genf, sprach über den jüdischen Standpunkt, vor allem in Bezug auf den jüdisch-christlichen Dialog. Dieser habe immer bestanden, sei es mit Spannungen, sei es mit harmonisierenden Tendenzen. Einen neuen Impuls erhielt dieser Dialog 1947 nach der Shoah mit den Seelisberger Thesen. *Nostra aetate* wäre ohne diesen Anfang nicht verständlich. Heute ist die Gefahr, dass wir den jüdisch-christlichen Dialog für selbstverständlich halten und den qualitativen Neuanfang auch der Shoah nicht zu schätzen wissen. Rabbiner Garaï berichtete über das jüdische Engagement in der Genfer interreligiösen Plattform und rief Juden, Christen und Moslems auf, den Offenbarungscharakter ihrer Traditionen gegenseitig anzuerkennen. Dies sollte dann zu mehr theologische Bescheidenheit

führen. Die Juden sollten anerkennen, dass Christen und Moslems in ihrem spirituellen Weg einen Teil der Wahrheit aufbewahren, die Juden nicht haben. Ähnliches sollten Christen und Moslems gegenüber den Juden zugeben. Nachdenklich fragte Rabbiner Garaï: »Können wir eine Welt gestalten, in der alle Religionsgemeinschaften die jeweils anderen als Träger einer religiösen Teilwahrheit anerkennen? Werden wir eines Tages zugeben, dass unsere Theologie nicht alle Optionen und Definitionen Gottes enthalten kann? Dass dieser jenseits aller Definitionen ist und dass das, was wir über ihn aussagen, sein Wesen nicht ausschöpfen kann?«

Jean-Claude Basset, Pastor der reformierten Kirche in Lausanne und Mitbegründer der interreligiösen Plattform Genf, sprach über den protestantischen Standpunkt. Nach einem kurzen historisierenden Teil setzte er sich mit den grossen Hoffnungen an den interreligiösen Dialog nach dem 11. September 2001 auseinander, aber auch mit den Grenzen des interreligiösen Dialogs angesichts der Herausforderungen unserer Zeit.

Mariano Delgado (Fribourg) stellte die Grundlagen des interreligiösen Dialogs in den Texten des katholischen Lehramts dar. Er machte auch darauf aufmerksam, dass wir es dabei nicht mit einem geraden, immer fortschreitenden Weg zu tun haben, sondern auch mit Involutionen und Ängsten (Synkretismus/Relativismus/Indifferentismus), die in manchen Texten wie *Dominus Iesus* (2000) zum Vorschein kommen. Paradoxerweise erfährt der Religionsdialog nach dem Fauxpas der Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. (12. September 2006) einen neuen Aufschwung, obwohl besagter Papst zunächst den Rat für den interreligiösen Dialog durch einen für den interkulturellen Dialog ersetzen wollte. Aus der Sicht des Referenten fehlt in den lehramtlichen Texten vielfach eine Metareflexion über die Verbindung von Mission und Dialog, über die kollektiven und individuellen Bedingungen für den Dialog und die theologischen und

kulturellen Kontexte (Reziprozität oder Asymmetrie?), über die Verbindung von Dialog und Religionsfreiheit, über die Bekehrung als indirektes Ergebnis des interreligiösen Dialogs, über die Grenzen des »theologischen« und »spirituellen« Dialogs sowie schließlich über den interreligiösen Dialog als Weg zur Überwindung der verschiedenen Religionspathologien.

Der Dominikaner Guy Musy, auch er Mitbegründer der interreligiösen Plattform Genf, berichtete über seine Erfahrung in Genf, Fribourg und Bern. Die provisorische Bilanz lautet: man hat ein immenses Arbeitsfeld eröffnet, aber der interreligiöse Dialog führt, zumindest in katholischen Kreisen, ein sehr diskretes Dasein. Künftig müsse man dafür sorgen, dass er auch im öffentlichen Raum präsent wird.

Die deutschsprachigen Beiträge des Nachmittags wurden von Pfarrer Hartmut Haas (Bern) eröffnet, der Mitglied der Herrnhuter Brüdergemeine und Leiter des Berner Projektes »Haus der Religionen« ist. Er skizzierte den Weg von den »Erziehungsweisen Gottes« bei Zinzendorf (1700-1760) zum »Haus der Religionen« in Bern, d.h. er fand bei Zinzendorf eine Religionstheologie in Ansätzen, die einigen heutigen Aufgaben des interreligiösen Dialogs entgegen kommt, denn mit seiner »Tropenlehre« nahm der Graf manche Intention eines Weltethos vorweg (so Wolfgang Wagner). Anschließend stellte er das Projekt »Haus der Religionen« vor, in dem Vertreter verschiedenen Migrant- oder Minderheitsreligionen eine Kult- und Kulturräume finden sollen (Moschee, Hindutempel, Kirche, alevitisches Dergah, buddhistisches Zentrum).

Verena Lenzen (Luzern) sprach über den jüdisch-christlichen Dialog heute. Auch sie sah in den Seelisberger Thesen (1947) und in *Nostra aetate* die entscheidende Wende. Es gehe nun darum, in einem irenischen Geist sowohl die religiösen Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede zwischen den beiden Geschwisterreligionen heraus zu stellen. In

den verschiedenen kulturellen Kontexten und mit Bezug auf die Schweiz, Deutschland, die USA und Israel thematisierte der Vortrag die Errungenschaften im jüdisch-christlichen Austausch. Fortschritte und Rückschritte im interreligiösen Dialog unserer Gegenwart wurden diskutiert und die Herausforderungen in der pluralistischen und säkularisierten Gesellschaft von heute benannt.

Hansjörg Schmid, Privatdozent für Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München und Mitbegründer des »Theologischen Forums Christentum – Islam« an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, sprach über die Ethik als Fokus der christlich-islamischen Dialogs. Der christlich-islamische Dialog ist in Europa häufig mit Fragen der Integration und Beheimatung des Islams verknüpft. Empirische Studien zum christlich-islamischen Dialog zeigen auf, dass vielfach nicht dogmatische Themen, sondern sozial-ethische Fragen im Mittelpunkt des Dialogs stehen. Während manche Autoren darin eine Entfernung des Dialogs von seinem eigentlichen Zentrum wahrnehmen, kann darin gerade auch eine Chance gesehen werden, Religion, Lebenswelt und Gesellschaft neu miteinander in Verbindung zu bringen und dadurch die öffentliche Bedeutung der Religionen zum Ausdruck zu bringen. Anknüpfend an den empirischen Befund stellte der Referent Konvergenzen und Divergenzen zwischen islamischen und christlichen Positionen einer kontextuellen Ethik im Rahmen pluralistischer Gesellschaften dar, die anhand von Beispielen aus der Dialogpraxis illustriert wurden.

Rifa'at Lenzin (Zürich), Co-Leiterin des Zürcher Lehrhauses Judentum-Christentum-Islam und Präsidentin der Interreligiösen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz (IRAS), sprach über den interreligiösen Dialog in der Schweiz aus der Sicht von zivilgesellschaftlichen Institutionen, die sich dafür einsetzen (Zielsetzungen, Arbeitsweise und Er-

fahrungen dieser Organisationen sowie Schlussfolgerungen). So wurde IRAS 1992 als Reaktion auf die veränderte religiöse und kulturelle Landschaft in der Schweiz gegründet. Die Tibeter, Indochina-Flüchtlinge, Tamilen und Türken wurden zunächst nur als kulturell andersartige Gruppen wahrgenommen. Dass sie religiöse Bedürfnisse hatten und ihren Glauben auch in der Schweiz praktizieren wollten, wurde nicht als selbstverständlich anerkannt, sondern musste zuerst erkämpft werden. IRAS setzte sich zum Ziel, diesen Gemeinschaften die Wahrnehmung ihrer religiösen Anliegen zu ermöglichen. Eine Organisation, die ebenfalls im interreligiösen Bereich tätig ist, ist das Zürcher Lehrhaus Judentum-Christentum-Islam. Während der Schwerpunkt bei IRAS auf der Pflege eines schweizweiten Netzwerks interreligiöser Basisarbeit liegt, dient das Zürcher Lehrhaus seit 1993 als Bildungsinstitution dem Dialog zwischen Judentum und Christentum und seit 2007 auch mit dem Islam. Ebenfalls die positive und konstruktive Rolle von Religion für den Zusammenhalt der Gesellschaft aufzeigen und damit Sicherheit und Frieden fördern will der im Jahr 2008 gegründete Interreligiöse Think-Tank. Es handelt sich dabei um einen institutionell unabhängigen Zusammenschluss von Exponentinnen des interreligiösen Dialogs in der Schweiz, die gemeinsam gesellschaftliche und religionspolitische Fragen unter besonderer Berücksichtigung des Gender-Aspekts diskutieren und ihre Erkenntnisse und ihr interreligiöses Know-how einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen wollen.

Das Fribourger Forum hatte ein dichtes, anregendes Programm und fand ein erstaunliches Echo in der Öffentlichkeit: Es löste nicht nur Berichte in der Presse und den Nachrichtenagenturen aus, sondern auch »Leserbriefe« von Teilnehmern, die darin ihre Hoffnungen und Ängste ausdrückten. Denn der interreligiöse Dialog ist nicht nur eine Notwendigkeit, sondern auch ein sehr sensibles Feld.

Eine Theologie für China

von Hans Waldenfels SJ

Vom 6.-8. November 2013 fand in Hongkong eine internationale Konferenz zum Thema »Catholicism and China: Dialogue, Inculturation and Responsibility« statt. Veranstalter war das Holy Spirit Study Center, zusammen mit dem Matteo Ricci Study Center in Macerata/Italien, dem China-Zentrum und Monumenta Serica, St. Augustin. Die Teilnehmer kamen vom Festland-China, von Taiwan, aus Hongkong und Macao.

Der erste Tag war der theologischen Inkulturation Chinas gewidmet. Hans Waldenfels führte in Ursprung, Ziel und Methode der kontextuellen Theologie ein. Diese Gestalt der Theologie – Waldenfels sprach von einem »contextual turn« – hat im Grunde eher unauffällig die Welt erobert und verbirgt sich unter verschiedenen Namen wie Befreiungstheologie, Feministische Theologie, regionalen Bezeichnungen wie Afrikanische Theologie, Indische Theologie u.ä. Entscheidend ist, dass bei aller Betonung des Inhalts der Verkündigung des Evangeliums in der Welt den Adressaten der Botschaft, ihren Kulturen und gesellschaftlichen Gestalten, vor allem aber ihren Sprach- und Denkwelten Aufmerksamkeit geschenkt wird, ohne die eine verständliche Übermittlung nicht möglich ist. Ausgangspunkt für den neuen Ansatz war zweifellos die moderne Bibelexegese mit ihren historisch-kritischen Methoden, die gelehrt hat, dass zum Verstehen der klassischen Texte der unausgesprochene und weithin verborgene »Kontext« zum Verständnis herangezogen werden muss.

Was für die Vergangenheit gilt, hat auch seine nicht zu überschätzende Bedeutung für das Verständnis von traditionellen Lehren

und ihre Vermittlung in die gegenwärtige Situation, die sich aber kulturell, politisch und ökonomisch, vor allem aber sprachlich als eine pluralistische Welt darbietet. In einer gesellschaftlichen Situation wie der chinesischen, die dabei ist, sich politisch und ökonomisch ihren Platz unter den Mächten der Welt zu sichern und dabei ihre eigene Identität zu bewahren sucht, muss sich das Christentum, das nach wie vor wie ein Fremdkörper wirkt, fragen, wie es glaubwürdig die Botschaft zu einer menschlichen und gesellschaftlichen Zukunftsgestaltung vermitteln kann. Für chinesische Christen wird es darauf ankommen, wie sie einen aus dem Ausland und deren fremden Kulturen importierten Glauben mit ihrer chinesischen Identität verbinden können, ohne dem einen und dem anderen untreu zu sein. Gerade die chinesische Christentumsgeschichte lehrt, dass es bei der Schaffung einer kontextuellen Theologie für China wesentlich um vertrauensbildende Maßnahmen geht. Die Wahrnehmung der Pluralität der Kulturen und Sprachen gehört im Sinne der Aufforderung des 2. Vatikanischen Konzils (*Gaudium e spes*, Nr.4) sicher zu den »Zeichen der Zeit«, die es zu erkennen und im Lichte des Evangeliums zu verstehen gilt.

In den weiteren Vorträgen des Tages ging es entsprechend um Fragen des Umgangs mit Texten in der chinesischen Sprachwissenschaft und um die Frage, wie es zu einem lokalen theologischen Denken kommen kann. Historisch bleiben die Bemühungen früherer Missionare wie der unvergessliche Matteo Ricci, aber auch der französische Jesuit Joachim Bouvet, dem zahlreiche Studien gewidmet werden, starke Anregungen.

Der zweite Tag stand unter dem Titel »Christentum und die chinesische Gesellschaft«. Guanghu He von der Chinesischen Volksuniversität (Renmin) in Beijing, selbst ein Christ, fragte nach der Zielrichtung, die der Chinesische Staat seit 1949 verfolgt. Seine These: Der Staat in sich selbst ist das Ziel. Aus christlicher Sicht kann aber der

Staat nur ein Mittel sein, das das Ziel all seinen Tuns jenseits seiner selbst sieht. He sieht heute drei Alternativen im Widerstreit miteinander: eine Demokratie der zivilen Rechte gegen eine Staatsauffassung, die die reine Autorität des Staats vertritt, Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit gegen Reichtum und Macht, die globalisierte Harmonie aller Völker gegen Nationalismus bzw. die Förderung allein des eigenen Volkes. In der Entscheidung für die zweite der jeweiligen Möglichkeiten, die bereit ist, das persönliche Leben und das Leben der einzelnen Menschen zu opfern, sieht He den Grund für die Situation, unter der das heutige China chronisch leidet. Der einzelne Mensch wird weithin zum Mittel und rücksichtslos für den Staat eingesetzt mit entsprechenden Folgen für das Leben in den Familien, für Frauen und Kinder, mit der Erzeugung von Kriminalität, Raub, Gewalttätigkeit und Vergewaltigungen bis hin zum Selbstmord, was die Gesellschaft krank macht. In diesem Sinne tritt er im Licht christlicher Liebe dafür ein, dass der Staat sich zurücknimmt in die Stellung eines Mittels und nicht Ziel in sich zu sein versucht.

Sr. Kwong Lai Kuen, Generaloberin einer diözesanen Schwesterngemeinschaft in Hongkong, die mit einer großen, auf Französisch geschriebenen These *Qi Chinois et Anthropologie Chrétienne* (L'Harmattan, Paris 2000) promoviert worden ist, führte in das chinesische Geist-Verständnis von *qi* ein und zeigte, wie sich aus einer langen chinesischen Tradition eine pneumatologische Christologie und daraus folgende Grundzüge einer christlichen Anthropologie entwickeln lassen. Der Vortrag fand in gewissem Sinne ein Gegenstück im Vortrag von Zhanhe Geng, dessen Ausführungen über die Liebe sich mit den Ausführungen der chinesischen Schwester kreuzten. Jedenfalls gibt es von der Liebe im Sinne von Mitleiden und Hingabe, die auch in der chinesischen Kultur zu finden ist, freilich nicht mit dem verbunden ist, den wir christlich »Gott« nennen, Zugänge, die

theologisch mit dem vor allem in Taiwan bedachten Geist-Verständnis weitergeführt werden müssen.

Ein weiteres Thema dieses Tages war die Gefahr des modernen Nihilismus im heutigen China, dem der Leiter des Ricci Forschungs-Zentrums in Macerata, Baolu Jing, mit Überlegungen des Freiburger Religionsphilosophen Bernhard Welte zu begegnen suchte. Außerdem war die Rede von den frühen Bemühungen um finanzielle Eigenständigkeit in der chinesischen Kirche, über die die Chinesin Zhijie Kang geforscht hat.

Der dritte Tag gehörte den thomistischen Studien bzw. den Studien des Thomas von Aquin, die vor allem in der Universität von Wuhan einen starken Stützpunkt gefunden haben. Den einleitenden Vortrag hielt Antonio Olmi OP, Professor in Bologna, zum Thema »The Chalkedonian Paradigm and the Sapiential Realism of St. Thomas Aquinas«. Er vertrat die These, dass der weisheitsorientierte Realismus des hl. Thomas in hohem Maße geeignet ist, sich mit anderen Kulturen, die nicht der westlichen Kulturwelt angehören, zu beschäftigen. Beispielhaft wies er auf die Annäherungen hin, die Matteo Ricci versucht hat. Er zitierte ihn aus einem Brief mit den Worten: »In allen Dingen hatte ich mich an sie anzupassen, und, wo es nötig war, änderte ich stellenweise die Aussagen und Urteile unserer Philosophen und nahm einige Dinge von unserem Haus.« Freilich ging es Ricci nicht um das, was wir heute »Dialog der Kulturen« nennen; auch war er kein »kultureller Apostel«; ihn interessierten die höchste Wahrheit, das Geheimnis Gottes, und seine Verbreitung. Es war für ihn die Wirklichkeit, der niemand, auch die Chinesen nicht ausweichen können. In diesem Sinne appellierte Ricci an die Chinesen, ihren Verstand, ihre Sicht der Wirklichkeit, ihre Intelligenz, ihre intellektuelle Redlichkeit und ihren guten Willen, den rechten Verstand zu benutzen. Olmi zitiert aus dem Katechismus, der 1603 in Beijing unter dem Titel *Die wahre Bedeutung des Himmelsherrn* erschienen

ist, in dem Ricci seinem Gesprächspartner schreibt: »Wir können hin und her argumentieren, doch wirst du nicht in der Lage sein, der Wahrheit zu entkommen.« Das ist am Ende die Botschaft, die sich aus dem Umgang mit der Philosophie, also der Weisheitslehre, und der Theologie des hl. Thomas ergibt. Die Spannung zwischen dem Verlangen nach der höchsten Wahrheit und den Grenzen, die in allen menschlichen Sprachen ihre Ausdrucksmöglichkeiten bestimmen, kommt allerdings dabei noch nicht in den Blick.

Chinesische Vertreter sprachen dann über die Kategorien des Thomismus, über die emotionale Freiheit des Aquinaten und das Problem von Gut und Böse, die Funktion des Gefühls in der Tugendlehre im Vergleich von Thomas und Konfuzius, über die Forschungen im Bereich der religiösen Sprache des Thomas. Die einzelnen Referate vermittelten einen guten Eindruck von den Überlegungen, die Chinesen anstellen, um ihrerseits in einen Lernprozess hinsichtlich der westlichen und vor allem der mittelalterlich-christlichen Traditionen einzutreten. Ricci hat in seiner Zeit nicht übersehen, was seine eigene Berufung war, nämlich für die Wahrheit des Evangeliums einzutreten. Das lässt sich von einem einfachen »Dialog der Kulturen«, auch der Religionen solange nicht sagen, als es dabei nur um ein besseres wechselseitiges Kennenlernen geht, nicht aber um die tiefere Sicht der vollen Wirklichkeit, die zum Wohle der Menschen führt. Dabei aber steht der Christ stets unter einem Auftrag, den er sich nicht selbst ausgedacht hat; vielmehr ist ihm dieser Auftrag aus dem Glauben an einen Gott zugewachsen, der sich ihm geoffenbart und ihn auf den Weg geschickt hat.

Die Tagung endete in einem Gottesdienst mit dem Bischof von Hongkong, Kardinal John Tong, der auch das Schlusswort sprach. Darin sprach er sich nachdrücklich für eine Theologie aus, die vom heutigen China verstanden wird und zu einer Befriedigung des Landes beiträgt.

Bücher

Buchbesprechungen

Frenschkowski, Marco

Die Hexen. Eine kulturgeschichtliche Analyse
Marixverlag/Wiesbaden 2012, 223 S.

Wie der Klappentext des hier zu besprechenden Buches treffend formuliert, hat sich »in wenigen Gebieten der Geschichts- und Kulturwissenschaften [...] in den letzten Jahren so viel bewegt und verändert wie in der Hexenforschung.« Gleichzeitig muss festgestellt werden, dass viele längst überholte Forschungsstandpunkte innerhalb der Gesellschaft, etwa durch sog. historische Romane oder Filme, immer noch unkritisch weitertradiert werden. Diese Klischees bilden einen Teil eines popkulturellen Scheinwissens, dessen Inhalte längst in Folge zahlreicher quellenaher (mikro-)historischer Untersuchungen und deren Einbindung in einen breiteren kulturalanthropologischen Horizont von Seiten der seriösen Forschung ad acta gelegt wurden.

Wolfgang Behringer, einer der Protagonisten der jüngeren Hexenforschung, veröffentlichte bereits 1998 einen Band *Hexen. Glauben, Verfolgung, Vermarktung* (München, 1998), der in knapper und prägnanter Form einer interessierten Öffentlichkeit Fragestellungen und Ergebnisse der zeitgenössischen Forschungen zum Thema der abendländischen Hexerei-Imagination und Hexenverfolgung vorstellte und dabei auch die popkulturelle Gegenwart nicht außer Acht ließ. Dieses Buch erlebte in kurzer Zeit mehrere Auflagen und Übersetzungen. In der Folgezeit erschienen weitere ähnlich geartete Bände, wie Johannes Dillingers *Hexen und Magie* (Frankfurt: Campus, 2007), Rita Voltmers *Hexen. Wissen was stimmt* (Freiburg: Herder, 2008) und der gemeinsam von der eben genannten Autorin und Walter Rummel verfasste Band *Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit*, der mittlerweile in 2. Auflage vorliegt (Darmstadt 2008; 2012).

Nach diesen hier genannten Bänden, die aus der Feder von HistorikerInnen stammen und den Forschungsstand der jüngeren Forschung mit jeweils eigener Akzentsetzung referieren, legt nun der Theologe und Religionswissenschaftler Marco FRENCHKOWSKI einen weiteren einführenden Band zum Thema Hexenvorstellungen und Hexenverfolgung vor.

Auf 223 Seiten spannt der Autor einen weiten Bogen nicht nur in zeitlicher, sondern auch in räumlicher und thematischer Hinsicht. Der Band umfasst 13 Kapitel und einen Anhang mit Quellen-texten. Weiterführende Literaturangaben finden sich nicht in gebündelter Form am Ende des Buches,

sondern sind direkt an das jeweilige Kapitel angefügt. Nach dem Vorwort, in dem Hintergründe und Ziele des Buches offengelegt werden und auch das genannt wird, was nicht geleistet werden kann, nämlich eine abgeschlossene historische Synthese, setzt das Buch mit einem Kapitel ein, das zunächst gängige, aber falsche Klischees zur Hexenverfolgung benennt. Auf diese Ausführungen folgt ein Abriss der älteren und neueren Hexenforschung. Die zwölf weiteren Kapitel können in zwei Teile gegliedert werden. Kapitel zwei bis sieben stellen einen Durchgang durch europäische Hexereivorstellungen, Antihexereibestimmungen und Antihexereimaßnahmen in historisch chronologischer Perspektive dar. Die Kapitel acht bis dreizehn behandeln Einzelfragen wie Carlo Ginzburgs Theorie des europäischen Schamanismus oder das Hexenbild innerhalb der modernen Hexen-Religion Wicca. Diese Kapitel bauen nicht aufeinander auf und sind damit unabhängig voneinander lesbar. Das Buch schließt mit einem Anhang, der sechs Quellentexte mit kurzen Einleitungen abdruckt. Unter den Texten finden sich zwei antike Texte, der Canon episcopi, Auszüge einer Schrift Jean Bodins (1529-1596) in der Übertragung seines Zeitgenossen Johan Fischart (1546-1591), Teile eines englischen Theaterstücks von 1621 und ein Abschnitt aus Charles G. Lelands (1824-1903) »Aradia, or, The Gospel of the Witches«.

Der erste Teil von FRENCHKOWSKIS Darstellung setzt in der vorchristlichen Antike ein, wobei ein Schwerpunkt auf der Auswertung kaiserzeitlicher Literatur liegt. So werden der Dichter Horaz und Lucius Apuleius, der Verfasser des Romans »Metamorphosen« (bzw. »Der Goldene Esel«) und selbst Opfer von Magiebeschuldigungen, vorgestellt und das Bild, das sie in ihren Werken von Hexerei vermitteln, nachgezeichnet. Das Fazit besteht darin, dass die später klassische Hexenvorstellung im Wesentlichen schon in der paganen Antike anzutreffen sei, wenngleich sich das Element des Teufelspaktes darin noch nicht gefunden habe (S. 37). Ein Blick auf alttestamentliche und frühjüdische Texte und deren Position zu Magie und Hexerei vervollständigt die Ausführungen zu antiken vorchristlichen Hexenvorstellungen (S. 52-55). Die weiteren Kapitel dieses ersten Teils folgen der chronologischen Spur von der christlichen Spätantike bis in die Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts. In diesen Kapiteln wird nicht nur aufgezeigt, wie das Hexenimagination im Laufe der Zeit immer weiter ausgebaut wurde, etwa indem Elemente aus der Ketzerpolemik, wie der Teufelspakt, auf Hexen übertragen wurden und wie sich Kritik gegenüber diesen Vorstellungen artikuliert, sondern es werden auch forschungsgeschichtliche Fragestellungen in die Darstellung eingeflochten. So werden Forschungsmeinungen vorgestellt, die heute als nicht mehr haltbar angesehen werden,

aber außerhalb der historischen Forschung noch gängig sind. Beispielsweise wird die (pop-)kulturell wirkmächtige These Margaret Murrays (1863–1963), dass Hexen eigentlich AnhängerInnen einer vorchristlichen Religion gewesen seien und daher von der Kirche verfolgt wurden, dargestellt und dekonstruiert (S. 79ff.). Abgeschlossen wird dieser Teil durch ein Unterkapitel, das Hilfsmittel der seriösen Hexenforschung wie Bibliographien, Handbücher, Internetseiten und Lexika vorstellt (S. 141f.).

Innerhalb der Kapitel, die Einzelfragen nachgehen, wird die Thematik noch einmal erweitert. So befassen sie sich auch mit Hexereivorstellungen und Hexenverfolgungen außerhalb Europas, wobei auch nichtchristliche Kontexte in das Blickfeld rücken. Als Beispiel hierfür dienen u. a. die zentralafrikanische Bevölkerungsgruppe der Azande und deren von dem Ethnologen Edward E. Evans-Pritchard (1902–1973) herausgearbeiteten Verständnis von Hexerei. Außereuropäische Hexenverfolgungen in einem christlichen Kontext werden anhand der Hexereianklagen im nordamerikanischen Salem dargestellt. Das Beispiel ist geschickt gewählt, da hierdurch einerseits typische Züge der Hexenverfolgungen allgemein dargestellt werden können, andererseits aber auch gängige Klischees durchbrochen werden. Ein weiterer Fragenkomplex besteht darin, wie sich das Hexenbild in Europa im 19. und 20. Jahrhundert wandelte und wie positive Neuinterpretationen der Hexenmotivik aufkamen. Die Thematisierung moderner postchristlicher Religionen, die Hexen als Identifikationsfiguren nutzen wie die aus Großbritannien stammende Wicca-Religion, bildet den Abschluss dieses Buches, das somit Einblicke in über 2000 Jahre Kulturgeschichte ermöglicht.

Die Darstellung zeichnet sich dadurch aus, dass ein weiter Hexereibegriff zugrunde gelegt wird und Hexereivorstellungen und Hexenverfolgungen nicht auf Europa oder christlich geprägte Gesellschaften beschränkt werden. Hier folgt FRENCHKOWSKI dem Ansatz von Behrings Einführung. Gleichzeitig ist zu betonen, dass der Begriff der Hexenverfolgung nicht so weit ausgedehnt wird, dass jegliche Verfolgungswelle aus dem Ruder gelaufener Justizsysteme als Hexenverfolgung bezeichnet wird. Hexereivorstellungen und Hexenverfolgungen bleiben bei beiden Autoren immer an Schadenszauberbeschuldigungen geknüpft.

Das Buch hebt sich in einigen Punkten von den zuvor genannten Einführungen ab. Der Autor räumt der Darstellung antiker Hexenvorstellungen einen breiten Raum ein und zählt sie zur Geschichte des Hexenimaginationums und nicht zu dessen Vorgeschichte. Auch ist er in starkem Maße bestrebt, Quellentexte direkt sprechen zu lassen, sei es in Form ausführlicher Zitate oder durch die angefügten Quellentexte. Die enge Verzahnung von historischer Rekonstruktion und forschungs-

geschichtlicher Darstellung ist hier ebenfalls hervorzuheben, die darauf abzielt, Entstehungshintergründe bestimmter Theorien und Deutungen offenzulegen und dadurch auch ein Verständnis für die AutorInnen uns heute abwegig erscheinender Annahmen zu wecken.

Der Autor wählt in seiner Darstellung der Forschungsgeschichte den Weg kritischer Sympathie gegenüber den von ihm vorgestellten Personen und vermeidet ein abwertendes oder verurteilendes Vokabular. Wertendes Vokabular, etwa »Machwerk«, wie es sich bei Rummel und Voltmer im Blick auf eine Veröffentlichung Margaret Murrays findet (Rummel u. Voltmer im Blick auf Murray, in dies., S. 9), gebraucht FRENCHKOWSKI nicht. Diesen einfühlsamen Zugang wählt der Autor auch im Blick auf die Darstellung moderner euro-amerikanischer Hexen-Religion(en) und hält damit Gesprächsräume mit AnhängerInnen dieser Theorien bzw. Religionen offen bzw. eröffnet diese.

Es ist anzumerken, dass der Druck durchaus schön gestaltet ist und die beigefügten Illustrationen in guter Qualität wiedergegeben sind. Der Frage, ob der Schutzumschlag etwas weniger klischeebeladen und aufdringlich daherkommen sollte, soll in diesem Zuge nicht weiter nachgegangen werden. Dankenswerterweise finden sich nur wenige Schreibfehler im Text. Umso ärgerlicher ist es, dass sich einer der wenigen Tippfehler direkt sinnentstellend auswirkt. Auf Seite 21 müsste das »1. Vaticanum« und nicht das »2. Vaticanum« genannt sein.

Abschließend können dem Buch zahlreiche LeserInnen gewünscht werden, die den breiten Zugang zum Thema zu würdigen wissen und es hoffentlich auch zu schätzen wissen, nicht nur über die Geschichte, sondern auch über die Gegenwart des Hexenimaginationums in der euro-amerikanischen Popularkultur und in entfernten Weltgegenden informiert zu werden.

Harald Grauer/St. Augustin

Hartung, Constance

Der »Weg der Väter« – Ostafrikanische Religionen im Spiegel früher Missionarsberichte (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge 4) LIT-Verlag/Münster 2005, 401 S.

Ein wirkliches Miteinander von Menschen verschiedener Religionen, sei es als verantwortungsbewusste Staatsbürger in sozialer Solidarität oder in der Ausformung einer toleranten und nur so politisch belastbaren europäischen Zivilgesellschaft, wird es nur geben, wenn diese Menschen über die theoretischen Kenntnisse und hergebrachten Vorurteile übereinander hinaus gelernt haben, einander besser zu beobachten und durch gegenseitiges Einfühlen in religiöse Praktiken tiefer zu verstehen.

An die guten Ansätze zur Erfüllung dieses heute so aktuellen Desiderats für interreligiöse Begegnungen ausgerechnet bei evangelischen Missionaren der Kolonialzeit des ausgehenden 19. Jhs., denen dies gemeinhin nicht zugetraut wird, hat Constance HARTUNG 2005 mit ihrer überaus fleißigen und in der Erfassung regionaler religionsgeschichtlicher Nomenklatur fast ins Lexikalische vordringenden Marburger Dissertation erinnert.

Zunächst und durchweg waren die etwa 60 Missionare der Berliner Mission und der Herrnhuter Mission, deren schriftliche Äußerungen zur einheimischen Religion und Lebenssitte HARTUNG systematisch erfasst hat, in ihrem Dienst im westlich zentralen und südwestlichen ostafrikanischen Tanganyika geleitet vom Interesse, die sie treibende Wahrheit des Evangeliums mit den drei Völkergruppen (Nyamwezi, Bakonde, Bena-Hehe), zu denen sie sich gesandt wussten, zu teilen. Im Vollzug desselben aber öffneten sie sich vor allem durch ihre intensive Teilnahme an Leben und Ergehen der einheimischen Gesellschaften für ein Verständnis ihrer religiösen Vorstellungen. In unterschiedlicher Ausformung, aber durchgehend stark begegnete ihnen eine tiefe religiöse Ergebenheit, die sich vor allem am Ahnenkult als der die traditionale Gesellschaft stabilisierenden Ritualpraxis festmachte, aber von Gottesvorstellungen (Kyala-Konzeption) über kollektive Heroenkulte (v. a. Lwembe) bis hin zu alltagsbestimmenden Ritualen bei Krankheiten oder Unglücken (Heildiagnostiker-Konsultation, Orakelwürfe etc.) das gesamte Spektrum kleingesellschaftlicher Religiosität umfasste.

Durch diese Erfahrungen wurden zwar die an evolutionistischen Modellen wie Totemismus, Animismus und Manismus orientierten, sowie vor allem von ihrer oft apokalyptisch-dualistischen Sicht »heidnischer« Religiosität als einer von Finsternis und Angst dominierten Lebenshaltung geprägten Missionarsperspektiven nicht völlig verändert, aber doch so weitgehend relativiert, dass sie einem positiven menschlichen Zugang nicht mehr im Wege standen. Gerade die ernsthafte sprachliche und fachliche Lernbereitschaft der Missionare erwies sich in gefährlichen interkulturellen Konflikten als hilfreich. So bewahrte z. B. das dank ihrer Kulturkenntnisse beherzte Eintreten der Missionare für die Wiederaufnahme der Verhandlungen im berüchtigten »Menschenfresserprozess von Ubena« (S. 220–224) die Kolonialregierung zumindest davor, ein aufgrund lokalpolitischer Intrigen zustande gekommenes Todesurteil gegen mehrere Menschen leichtfertig zu bestätigen, auch wenn dieses Eintreten bedauerlicherweise nicht zu seiner Verhinderung führte.

Von Umfang (über 80% des Textes) und Gewicht her wird die Arbeit von Frau HARTUNG dominiert von einer sehr detailbezogenen (darum auch nicht immer leicht lesbaren) Darstellung re-

ligiöser Vorstellungen, religiösen Spezialistentums sowie der religiösen Praxis in den drei ethischen Clustern (Kap IV). Diese wird, wie oft weite Teile von Doktorarbeiten, wohl hauptsächlich von fachlich spezialisierten Leserinnen und Lesern mit nachhaltigem Gewinn studiert werden. Umso kompakter und im Stil flüssiger sind die Rahmenkapitel I bis III und schließlich V, mit denen HARTUNG gekonnt in ihre Zielsetzung und Methode (I), sowie den allgemeinesgeschichtlichen (II) und missionsgeschichtlichen (III) Hintergrund und Rahmen der studierten Texte einführt. Was zu Beginn über die biographischen und bildungsmäßigen Hintergründe der Missionare und ihres gesamten kirchlichen und institutionellen Umfelds kompakt ins Bild gesetzt wird, nimmt die Autorin in der differenzierten und fairen Schlussbeurteilung der religionswissenschaftlichen Kompetenz der Missionare (Kap V) wieder auf und lässt es zu einem insgesamt positiven Gesamtbild über diese Kompetenz zusammenfließen.

Hierdurch und nicht zuletzt durch die genaue tabellenartige Erfassung der Dokumentierung religiöser Erfahrungen durch die Missionare zeigt die Autorin, wie intensiv damalige Missionsarbeit auch die schriftliche Selbstreflexion der eigenen Tätigkeit umfasste. Aus dem sehr hilfreichen Materialanhang geht z. B. das respektable Ergebnis hervor, dass nicht weniger als sechs der 60 Missionare mit einem oder mehreren monographischen Untersuchungen zur traditionellen Religion ihre Erfahrungen der Forschung zur Verfügung gestellt haben und weiter vier von ihnen in umfangreicher Weise durch Artikel, Berichte und Vorträge dies auf den Weg brachten.

Diese Doktorarbeit schließt auf jeden Fall eine Lücke in der Erfassung der traditionellen Religionen der erwähnten Völkerschaften und ist darüber hinaus durch die Methode der systematischen Aufarbeitung der speziellen Perspektive der Missionare vorbildlich. Gleichzeitig darf man aber sagen: Der Ansatz zeigt, was die Autorin ja zu Beginn (S. 9ff) selbst klarstellt und was man ihr als Stärke anrechnen muss, eine klar begrenzte Perspektive auf den Gegenstand selbst, der unbedingt der Ergänzung bedarf. Wie diese Perspektive dann ergänzt wird, ist nicht gleichgültig. HARTUNG selbst hat sich vor allem um die Ergänzung durch die ethnographische Forschung zu den entsprechenden Detailfeldern (s. bes. S. 256f. und 279ff.) und durch die Einbeziehung einiger weniger religionswissenschaftlich relevanter Darstellungen moderner Missionswissenschaft (hier v. a. Johannes Triebel) bemüht.

In dankenswerter Klarheit wird dabei nun offensichtlich, dass insbesondere eine Ergänzung durch einheimische Stimmen und Fachbeurteilungen aussteht. Diese sind oral durch Interviewmethoden jederzeit erfassbar, liegen aber auch

literarisch (Texte von Andrew Kyomo beziehen sich exakt auf südwestansanische Traditionen aus heutiger Sicht eines afrikanischen Christen und Religionsforschers in Herrnhuter Tradition!), bereits vor und harren der Einbeziehung ins Gespräch.

Auf dieses weitere Gespräch kann man sich freuen. Constance HARTUNG hat eine lobenswerte »Steilvorlage« zu dessen Vollzug gegeben.

Wilhelm Richebächer/Hermannsburg

Haub, Rita / Oberholzer, Paul SJ

Matteo Ricci und der Kaiser von China.

Jesuitenmission im Reich der Mitte

Echter/Würzburg 2010, 160 S.

Das Ricci-Gedenkjubiläum 2010 ist mittlerweile selbst wieder ein wenig in die Jahre gekommen. Die Zeit schreitet unermüdlich voran. »Fugit ir-reparabile tempus« heißt es auf einem Spruchband der Sonnenuhr des alten Fribourger Jesuitenkollegiums St-Michel. Aber die Geschichte der frühneuzeitlichen Mission der Jesuiten in China bleibt weiterhin aktuell (z.B. historiografisch ein SNF-Forschungsprojekt an der Universität Bern, »Gender and Religion in Cultural Exchange: Norms and Practices in Chinese Christianity, 1583-1724«) und auch ihr frühester Hauptprotagonist: Matteo Ricci (1552-1610). Seinen prototypischen und wirkmächtigen Zügen wird im vorliegenden Band nachgespürt – und dies wird für eine breite Öffentlichkeit getan.

1552 in Macerata, im damaligen Kirchenstaat, geboren, kam Ricci 1568 als Student nach Rom, wo er sich, wie Rita HAUB schreibt, gründlich mit der »ewigen« Stadt und seinem Erbe vertraut machte. Er tat dies in einer »Begehung« bzw. Spurensuche in der Stadt selbst, aber auch unter Zuhilfenahme von antiken und mittelalterlichen Stadtführern: »Bei seiner Lektüre durchlebte Matteo die glorreiche, schändliche Vergangenheit des alten Rom noch einmal und entdeckte in jedem seiner Sätze [des antiken Schriftstellers Florus', DN] einen prophetischen Hinweis auf Rom als christliche Hauptstadt.« (S. 30) Ein »Figurismus«, der ihn später auch auf einem anderen Kontinent leiten wird ...

1571 trat Ricci dann in die Gesellschaft Jesu ein, sein Novizenmeister war Alessandro Valignano (1539-1606), der als Missionsorganisator in den 1580er Jahren auch eine Gesandtschaft japanischer Fürsten nach Europa organisierte. Ricci studierte in Rom und Florenz und fiel in erster Linie auch wegen seines außergewöhnlichen Gedächtnisses auf: »er brauchte die Seite eines Buches nur einmal lesen, und schon konnte er sie auswendig hersagen.« (S. 32) Photographisches Gedächtnis also, das man sich als Wissenschaftler nur wünschen kann! Diese Begabung sollte auch für seine China-Mission von Bedeutung sein, wo er es vermochte,

aufgrund seiner nicht zuletzt sprachlichen Fähigkeiten als konfuzianischer Gelehrter aufzutreten.

Davon handelt das zu besprechende Buch, das in zwei Hauptteilen, die von Autorin und Autor bestritten werden, zentralen Aspekten und Umständen des Wirkens von Li Madou (Matteo Ricci), der sich zudem den Ehrennamen »Hsi-t'ai« (»Fernwest«) zugesellte, nachgeht. Dies wird sprachlich in einfachen, schnörkellosen und unbarocken Sätzen sowie ohne Fuß- oder Endnoten getan. An deren Stelle sich knappe, aber aussagekräftige Literaturlisten finden (S. 44/S. 143, 144). Der Text wird in beiden Beiträgen in kurzen nichtnummerierten Abschnitten dargeboten, besser gesagt: er ist in kompakte Blöcke gegliedert. Manchmal macht dies vielleicht den Eindruck zu großen Zergliedertheit bzw. Blockhaftigkeit, sodass sich auch Dubletten finden, was weiter nicht schlimm ist. In stärkerer Weise vermisst der Rezensent, dass historische Quellenzitate die Geschichte und den Kontext des Matteo Ricci zur lebendigen Anschauung bringen. Dies war aber offenkundig nicht die Absicht des Bandes.

Den Innenteil des Bandes mit 32 Abbildungen auf Glanzpapier gilt es besonders hervorzuheben, das unter anderem Bilder aus der Barockzeit, aber auch moderne Darstellungen in engem Zusammenhang mit der chinesischen Jesuitenmission zeigt (Abb. 4: Franz Xaver, Gemälde von Sawayama Takuji/Abb. 22: Matteo Ricci, Gemälde von Fausto Conti). Dazu kommen abgelichtete Frontispize eines interessanten chinesischen Missales aus 1675 (Abb. 10, vgl. dessen Erwähnung und Verarbeitung im Text, S. 123), von Nicolas Trigaults einflussreicher *Historia* der ersten Anfänge der Mission (Abb. 13) oder, in ähnlicher barocker Fülle, der Frontispiz der *China Illustrata* von Athanasius Kircher (Abb. 14).

Abbildung 19 zeigt die Weltkarte, die Matteo Ricci 1602 erstellte, und die sich heute in der Österreichischen Nationalbibliothek befindet. Rita HAUB beschreibt diese so wichtige und faszinierende Karte, weil sie neue Perspektiven eröffnete, auf S. 38 und an erwähnt sie an anderen Stellen (S. 41: Hätte man an diesen und anderen relevanten Stellen nicht auf die Abbildungen verweisen sowie sie dichter beschreiben können?). Die Ricci-Karte zeigte zum ersten Mal in einem chinesischen Umfeld die Umrisse Amerikas, schob China ein wenig aus der Mitte und bot knappe Informationen zu den verschiedenen Regionen der Erde, so z.B. zu Italien und Sizilien als das Gebiet, das »dem Heiligen Vater gehört, der zölibatär in Rom lebt und sich nur mit der katholischen Religion befasst. Alle Europäer, die im Römischen Reich leben, verehren ihn.« (zit. nach S. 37). Hier darf ungeniert ein Schmunzeln über die Lippen der Leserin/des Lesers huschen. Die mehr als drei Meter lange Weltkarte Riccis war beispielsweise Ende 2011 Thema und Hin-

tergrund eines eigenen Symposiums in Wien; im Rahmen einer »Visual History« unter dem Titel »Mapping the World«. Das vermag die Fernwirkung des Lebenswerkes Riccis und seine Leistung in der anhaltenden Rezeption seiner Akzente sehr konkret zu verdeutlichen.

Paul OBERHOLZER SJ lenkt in seinem Beitrag den Blick auf das frühneuzeitliche China, das mit 120 Millionen Einwohnern das größte Reich der Welt gewesen war. Während Wien und Köln mit zusammengezählt etwa 100.000 Einwohner die größten Städte im deutschsprachigen Raum waren, gab es in China mit Beijing und Nanjing zwei Millionenstädte! Auffallend ist, dass die Ming-Dynastie Mitte des 15. Jahrhunderts die staatliche Hochseeschifffahrt einstellte und es zu einer zunehmenden »Provinzialisierung und Selbstabschließung des Riesenreiches« kam, als die iberischen Mächte in die maritime Expansion massiv zu investieren begannen. Nicht nur an dieser Stelle versucht OBERHOLZER, die letztlich minoritäre und marginale Chinamission (klare Aussagen auf S. 139/141) von einer anderen Seite her aufzurollen, um damit einem latenten Europäismus – soweit dies möglich ist – entgegenzuwirken. So kontextualisiert er den Beginn der Chinamission an die Ränder und Schnittstellen des im 17. Jahrhundert erfolgten Dynastiewechsels von der Ming- zur Qing-Herrschaft. Schon Matteo Ricci, dessen eindrückliches Grabmal sich auf dem Zhalan Mudi-Friedhof in Peking (Abb. 26) befindet, nahm den schleichenden Zerfall der Ming-Epoche eine Generation vor ihrem tatsächlichen Eintreffen wahr (S. 98). In dieser politisch-militärischen Umbruchzeit ist auch eine Rückbesinnung auf konfuzianisches Gedankengut zu beobachten, in das sich Ricci und andere einpassten. Der innerchinesische Rückgriff der geistigen Eliten auf konfuzianische Schriften mit ethischer Reformabsicht wurde somit nach- und mitvollzogen, aber dies sozusagen im Sinne des Christentums: Der gereinigte Urkonfuzianismus wurde als ferne *praeparatio evangelica* angesehen und gewürdigt – »Konfuzius bekam einen Platz in der Heilsgeschichte.« (S. 122). OBERHOLZER operiert auch gewinnbringend mit dem Netzwerk-Konzept, das sich gut auf den/die Orden und auch die herrschende Eliten vor Ort (»Literati«) übertragen lässt (S. 106/112). Zudem wird die konzeptionelle Schiene des Wissenstransfers bedient: »Die Jesuiten wollten aber immer auch vermitteln, dass die [europäischen, DN] wissenschaftlichen Disziplinen in einem weiteren Horizont eingebettet waren und letztlich im christlichen Weltbild gründeten.« (S. 115) Als die Jesuiten vor Ort ihr *know-how* auch für den Bau von Kanonen nutzbar machten, gab es vom Jesuitengeneral Vinzenzo Caraffa am Ende des europäischen Dreißigjährigen Kriegs dafür Schelte – die Jesuiten am Kaiserhof in Peking rechtfertigten sich damit, dass ihnen, die sie ja nunmehr im kaiserlichen Dienst stehen,

keine andere Wahl bliebe. Rom war (und ist) weit entfernt. An dieser Stelle hätte vielleicht eine Fußnote gut getan.

Den chinesischen Konvertiten misst OBERHOLZER eine große Bedeutung für die zaghaften Anfänge des Christentums bei (S. 135), sowie auch der Frage des einheimischen Klerus (S. 132), wo sich, aus heutiger Sicht, nach anfänglicher Offenheit (v.a. auch bei Matteo Ricci) eine gewisse Verhärtung und Exklusion einstellte – hier ist von einer »Kernfrage der Missionswissenschaft« (S. 132) die Rede. In einer Schlussbetrachtung wird dann resümiert, dass das Christentum in der Frühen Neuzeit in China nicht wirklich Tritt fassen konnte, weil nicht zuletzt die europäischen Ankömmlinge den Status einer Tributgesandtschaft aus dem Westen nie ganz loszuwerden vermochten: »Dass dann eine neue Heilslehre, die der chinesischen Geisteswelt fremd war, die eigenen traditionellen Weisheiten ersetzen sollte, wurde in China wohl nie ernsthaft in Erwägung gezogen.« (S. 141).

Ein kurzer, abschließender Beitrag von Hans Tschiggerl und ein Brief von Papst Benedikt XVI. am Beginn rahmen den Band und stellen Bezüge zur gegenwärtigen, kirchlich nicht ganz einfachen Situation in China her (vgl. Heft 3/4 [2009] der ZMR). Der schön aufgemachte Band kann als gute Einführung in die Thematik angesehen werden und ist eine würdige Hommage an einen »großen« Europäer und Gelehrten, den OBERHOLZER an einer Stelle aber auch von einer »unkritischen Sympathie« für das chinesische Kultur- und Glaubensleben nicht freisprechen möchte (S. 129). Damit wird auch eine gesunde, nicht nur historische Distanz sichtbar, sodass der Band an keiner Stelle Gefahr läuft, ins Hagiografische abzugleiten. Der Seligsprechungsprozess für Matteo Ricci wurde 2010 wieder aufgenommen.

David Neuhold / Fribourg

Imfeld, Al

Mission beendet. Nachdenkliches zur religiösen Eroberung der Welt
Stämpfli Verlag / Bern 2012, 156 S.

Das sehr persönlich geschriebene und mit einem Vorwort von Richard Friedli versehene Buch ist eine Abrechnung des Autors (ehemaliges Mitglied der Schweizerischen Missionsgesellschaft Bethlehem mit jahrzehntelanger Afrikaerfahrung) mit Missionsgedanken und -praxis im Allgemeinen und der Tätigkeit der SMB (Immensee-Missionare) im Besonderen. Das Ganze wirkt wie eine »negative Selektion«, gespickt mit so genannten »nachdenklichen« Beobachtungen, die zum Allgemeinplatz einer billigen Missionskritik gehören. Hier spricht ein »Enttäuschter«, beladen mit Ironie, Verbitte-rung und einer guten Feder. Seine Kritik betrifft

nicht nur die christliche Mission und die westliche Arroganz, sondern überhaupt die missionarische Einstellung und die Gewaltbereitschaft aller Religionen (von Islam und Buddhismus ist auch punktuell die Rede). Am Ende fordert er eine andere Einstellung, einen anderen Sprachgebrauch (»Wir brauchen kaum einseitig fanatische Freidenker, sondern freies Denken... Vor diesem Hintergrund denke ich daran, eine gewisse Zeitlang das Wort Mission nicht mehr zu benutzen«: S. 140) und formuliert apodiktisch: »Mission wird Mitmenschlichkeit werden müssen« (S. 142), d.h. Einsatz für die Verbesserung des Sozialstaats (»nicht für Glaube und Ritualien, nicht für Gebote und Vorschriften, die von der Religion her kommen«: S. 151), Verteidigung der Menschenwürde und Einsatz für die Rechte der Kleinen und Unterdrückten, der Minderheiten und gesellschaftlich nicht Akzeptierten, Überwindung von Vorurteilen (»nicht europäisch oder römisch, nicht christlich oder islamisch zu sein, sondern sich auch von der anderen Seite befruchten zu lassen«: S. 151). Am Ende der Lektüre bleibt das Gefühl, dass eine Missionskritik nötig und berechtigt ist (es wird heute allgemein eingesehen, dass es bei der Mission nicht darum gehen kann, den anderen für das eigene Religionssystem oder das okzidentale Kulturmodell zu vereinnahmen), aber dass die hier vorhandene Missionstheologie und -praxis der letzten Jahrzehnte ignoriert und Gefahr läuft, das Kind mit dem Bade auszuschütten.

Mariano Delgado/Fribourg

Üffing, Martin SVD (Hg.)

Mission seit dem Konzil

(Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 98)

Steyler Verlag/Sankt Augustin 2013, 224 S.

Der Band ist Ausdruck eines doppelten Jubiläums: 1962 wurde das Zweite Vatikanische Konzil eröffnet und im selben Jahr wurde das Steyler Missionswissenschaftliche Institut gegründet. Die beiden 50-jährigen Jubiläen waren Anlass für eine Studienwoche, die vom 15.-19. Oktober 2012 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD in Sankt Augustin stattfand. Der Direktor des genannten Instituts gibt in diesem Band die Beiträge der Studienwoche heraus. Der Hg. hat eine Einführung (S. 10-18) in die Thematik geschrieben, in der er vor allem »Zielsetzung und Aufgaben« des Instituts erläutert und mit dem Wandel im Missionsverständnis seit dem Konzil in Verbindung bringt. Michael SIEVERNICH (S. 19-38) hat einen grundlegenden Beitrag über »Mission seit dem Konzil – Entwicklungen und Schwerpunkte« für heute beige-steuert. Darin skizziert er am Ende neue Herausforderungen im 21. Jahrhundert und

plädiert für eine stärkere Berücksichtigung der Pneumatologie im Missionsverständnis. Andreas FELDTKELLER (S. 39-56) erläutert »Entwicklungen im Evangelischen Missionsverständnis der letzten 50 Jahre« und konstatiert in den letzten Jahren, dass der Gottesdienst stärker in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Ursula NOTHELLE-WILDFEUER (S. 57-78) setzt sich mit »Katholische Soziallehre und Mission« auseinander und hebt anhand vieler Texte des Lehramtes die innere Verbindung von beiden hervor. Giancarlo COLLET (S. 79-109) hat unter dem Titel »»Kirche der Armen« im Volk von Armen« ausführliche und sehr informative Bemerkungen zur lateinamerikanischen Theologie und Mission heute geschrieben und plädiert darin für eine Kirche unterwegs (Caminando se hace camino) mit spirituellem Tiefgang und prophetischem Charakter, wie dies in der »Option für die Armen« zum Ausdruck kommt. Als Anhang zu diesem Beitrag wird der »Katakombenpakt« vom 16. November 1965 dokumentiert. Boniface MABANZA BAMBU (S. 110-126) schreibt über »»Extramundum nulla salus« – Mission im Zeitalter der Globalisierung aus einer afrikanischen Perspektive«. Er plädiert darin für eine gewisse Säkularisierung des Missionsgedankens: es komme nicht darauf an, »das Besondere am christlichen Glauben herauszustellen, sondern zusammen mit anderen Glaubensgemeinschaften, sozialen Bewegungen und allen Menschen guten Willens Initiativen zu ergreifen, um der Zerstörung der Natur und des Menschen ein Ende zu setzen und die Würde des Menschen triumphieren zu lassen« (S. 126). Georg EVERS (127-155) geht der Frage »Was bedeutet heute Mission in Asien?« und hebt darin die Bedeutung des interreligiösen Dialogs hervor, da Asien der Kontinent der großen Religionen sei, in dem die christliche Mission nur wenige Erfolge hat erzielen können. Piotr NAWROT SVD (S. 156-176) setzt sich in einem englischen Beitrag (»The Jesuit reductions: Infusion of the Indian Element into Musical Practice«) mit den musikalischen Inkulturationsleistungen in den Jesuiten-Reduktionen auseinander. Konkret untersucht er Partituren der Barockmusik aus dem 17. Jahrhundert, die in den Missionen von Chiquitos und Moxos (Bolivien) komponiert wurden. Der Hg. Martin ÜFFING SVD (S. 177-219) steuert schließlich grundsätzliche Überlegungen zum Thema »Missionar-Sein in Europa« aus der Perspektive der Steyler Missionare und nicht zuletzt unter Berücksichtigung der wohl dauerhaften Präsenz von Missionaren aus den Ländern des Südens in Europa bei. Alles in allem ist der Band mehr als ein Kaleidoskop von verschiedenen Beiträgen und Autoren. Die meisten Beiträge stellen einen soliden Überblick über die behandelte Frage dar und enthalten wertvolle Anregungen.

Mariano Delgado/Fribourg

Anschriften

**der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes**

Dr. Christoph Gellner

Universität Luzern
Theologie auf dem Dritten Bildungsweg (DBW)
Abendweg 1
CH-6006 Luzern

Prof. Dr. Verena Lenzen

Institut für Jüdisch-Christliche Forschung
Universität Luzern
Froburgstrasse 3 | Postfach 4466
CH-6002 Luzern

PD Dr. Johanna Schmid

von-Parseval-Straße 48
D-86159 Augsburg

Prof. Dr. Perry Schmidt-Leukel

Seminar für Religionswissenschaft
und Interkulturelle Theologie
Raum 423
Universitätsstraße 13-17
D-48143 Münster

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ

Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Jun.-Prof. Dr. Erdal Toprakyan

Zentrum für Islamische Theologie
Universität Tübingen
Rümelinstraße 27
D-72070 Tübingen

Markus M. Wagner M.A.

Emil-Mannkopffstraße 6
D-35037 Marburg

Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Waldenfels SJ

Fischerstraße 8
D-45128 Essen

Prof. Dr. François-Régis Wilhélem

Quartier Ratavoux
F-84210 Venasque

Prof. Dr. Henning Wrogemann

Lehrstuhl für Mission- und Religionswissenschaft
und Ökumenik
Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel
Missionsstraße 9 a/b
D-42285 Wuppertal

Prof. Dr. Hildegard Wustmans

Vorstand des Instituts für
Pastoraltheologie und Gesellschaftslehre
Bethlehemstraße 20
A-4020 Linz

Vorschau

**Auf das nächste Heft
Hefte 1 und 2 | 98. Jahrgang 2014**

Themenheft

**Neue Evangelisierung
im neuen Pontifikat**

Hubertus Schönmann

Evangelisierung im neuen Pontifikat

Stefan Erhard Silber

Urbane Evangelisierung in Lateinamerika

Chibueze Udeani

Der Beitrag Afrikas zur Evangelisierung

Bischof Felix Gmür

Neue Evangelisierung in Europa

Hans Waldenfels SJ

Jesuitische Inspiration für die Neue Evangelisierung

Thomas Dienberg OFMCap

Franziskanische Inspiration für die Neue
Evangelisierung

Hans-Joachim Höhn

Jenseits von Dogma und Moral –
Religiöse Orientierungen

Klaus Baumann

Caritative Dimension der Evangelisierung

Margit Eckholt

Charismatische Dimension der Evangelisierung
Dossier: »Evangelii Gaudium«

Buchbinderei EHE
Radolfzell

10 2014

Säurefrei
RAL - RG - 495