



theol

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

ZmR

Heft 1-2
99. Jahrgang
2015

Themenheft
**Dialog
und Mission**

Mariano Delgado
Die Gewaltfrage
im interreligiösen Dialog → 3

Colette Hamza
Zwischen *da'wa* und
Mission → 5

Jean-François Zorn
Der Dialog mit dem Anderen
in der Mission, ein langer
Lernprozess → 15

Marie-Hélène Robert
Mission und theologische
Grundlagen des Dialogs in
der Bibel → 28

Klaus Krämer
Impulse für ein dialogisches
Verständnis von Mission → 38

Markus Luber SJ
Missionstheologische Über-
legungen zum Verhältnis von
interreligiösem Dialog und
Verkündigung im Anschluss an
Evangelii gaudium → 46

Hans Waldenfels SJ
Evangelii gaudium → 55

Hansjörg Schmid
Ethik als Fokus des christlich-
islamischen Dialogs → 67

Hüseyin I. Çiçek
Transformation mythischer,
biblischer und apokrypher
Erzählungen in der Sure
Maryam → 80

David Thomas Orique, O. P.
Las Casas and Serra as
Representative Figures of the
Beginning and the End of the
Spanish Colonial Missionary
Enterprise → 90

Markus Patenge
Heilsame Tugenden
Eine missionstheologische
Interpretation des biblischen
Heilungsauftrages → 108

Forum
Dialog und Mission

Antonio J. Ledesma SJ
Building Peace through
Interreligious Dialogue → 117

Hans Waldenfels SJ
»Mein Gott, dein Gott« Zum
Thema »Bekenntnis und
Dialog – ein Widerspruch?« → 121

Michael Sievernich SJ
Wie aus Kontexten Dialoge
erwachsen → 125

Franz Gmainer-Pranzl
Mission als Polylog? → 130

Berichte

Mariano Delgado
Aufruf zum Dialog über die
Zukunft der Erde → 134

Joachim G. Piepke
50 Jahre Centre d'Études Ethno-
logiques de Bandundu → 142

GK T 85

210

ZMR

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



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

Mit Unterstützung von



Redaktion
Mariano Delgado
Fribourg
**verantwortlicher
Schriftleiter**
in Zusammenarbeit mit
Ulrike Bechmann
Graz
Claudia von Collani
Würzburg
Norbert Hintersteiner
Münster
Claude Ozankom
Bonn
Joachim Piepke SVD
St. Augustin
Günter Riße
Vallendar/Köln
Michael Sievernich SJ
Mainz/Frankfurt
Klaus Vellguth
Vallendar/Aachen
Hans Waldenfels SJ
Bonn/Essen

Redaktionssekretariat
Dr. Michael Lauble
Mirjam Kromer

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint halbjährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Sie wird gedruckt mit Unterstützung des IIMF, von Missio-Aachen und von der Stiftung Promotio Humana.

Ladenpreise

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

Bankverbindungen

Empfänger
>Internationales Institut
für missionswissen-
schaftliche Forschungen<
Steyler Bank GmbH
Sankt Augustin
Blz 386 215 00
Kto-Nr 100 394
IBAN
DE42 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 Vereinsregister des Amtsgerichts zu Münster/Westf. unter Aktenzeichen V.R. Nr.1672 eingetragen.

*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

© Verlag

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien
D-86941 St. Ottilien
Fon 08193-71700
Fax 08193-71709
eMail
mail@eos-verlag.de
Internet
www.eos-verlag.de

Gestaltung

GraphicDesign
Sievernich & Rose
www.sievernich.de

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

Inhalt

Heft 1-2 **Zeitschrift für**
99. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2015 **Religionswissenschaft**

Themenheft **Dialog und Mission**

Mariano Delgado

3 Die Gewaltfrage im interreligiösen Dialog

Colette Hamza

5 Zwischen *da'wa* und Mission: islamisch-christlicher Dialog vs. universaler Anspruch

Jean-François Zorn

15 Der Dialog mit dem Anderen in der Mission, ein langer Lernprozess

Marie-Hélène Robert

28 Mission und theologische Grundlagen des Dialogs in der Bibel

Klaus Krämer

38 Impulse für ein dialogisches Verständnis von Mission

Markus Luber SJ

46 Missionstheologische Überlegungen zum Verhältnis von interreligiösem Dialog und Verkündigung im Anschluss an *Evangelii gaudium*

Hans Waldenfels SJ

55 *Evangelii gaudium* – kirchliche Erneuerung durch missionarischen Aufbruch

Hansjörg Schmid

67 Ethik als Fokus des christlich-islamischen Dialogs

Hüseyin I. Çiçek

80 Transformation mythischer, biblischer und apokrypher Erzählungen in der Sure Maryam. Ein mimetischer Zugang

-
- David Thomas Orique, O.P.**
90 Las Casas and Serra as Representative Figures
of the Beginning and the End of the Spanish Colonial
Missionary Enterprise

- Markus Patenge**
108 Heilsame Tugenden
Eine missionstheologische Interpretation
des biblischen Heilungsauftrages

Forum
Dialog und Mission

- Antonio J. Ledesma SJ**
117 Building Peace through Interreligious Dialogue:
The Bishops-Ulama Conference in the Philippines

- Hans Waldenfels SJ**
121 »Mein Gott, dein Gott«
Zum Thema »Bekenntnis und Dialog –
ein Widerspruch?«

- Michael Sievernich SJ**
125 Wie aus Kontexten Dialoge erwachsen

- Franz Gmainer-Pranzl**
130 Mission als Polylog?
Anstöße aus der Perspektive interkulturellen
Philosophierens

Berichte

- Mariano Delgado**
134 Aufruf zum Dialog über die Zukunft der Erde
Ein Kommentar zur ökologischen Sozialenzyklika
»Laudato si'« von Papst Franziskus

- Joachim G. Piepke**
142 50 Jahre Centre d'Études Ethnologiques
de Bandundu (CEEBA), RD Congo

- 144 **Abschlussarbeiten**

- 153 **Buchbesprechungen**

- 159 **Anschriften | Vorschau**
-

Die Gewaltfrage im interreligiösen Dialog

Von Mariano Delgado

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist »Dialog« bekanntlich ein Schlüsselwort für die Daseinsweise der Kirche in der modernen Welt geworden. In *Gaudium et spes* (1965) bekundet die Kirche ihre Bereitschaft, mit der gesamten Menschheitsfamilie, der sie als Volk Gottes »eingefügt« ist, »in einen Dialog« über all die verschiedenen Probleme einzutreten (GS 3). Bereits 1964 hatte Paul VI. in seiner Antrittszyklika *Ecclesiam suam* gesagt, dass die Kirche »zu einem Dialog mit der Welt« kommen muss, »in der sie nun einmal lebt« (ES 65) – zumal die Heilsgeschichte selbst den Charakter eines von Gott ausgehenden Dialogs mit dem Menschen hat (ES 70). Eine der Fragen, die im interreligiösen Dialog heute besonders aktuell sind, ist die nach dem Gewaltpotenzial der Religionen. Was könnten Christen dazu beitragen?

Ein belehrender Ton ist gewiss nicht angebracht. Mit dem Kirchen- und Religionshistoriker Ernst Benz ist eher festzuhalten: »Weder der Islam noch der Buddhismus noch der Hinduismus haben auch nur entfernt so viele Menschen um ihres Glaubens willen getötet wie die christlichen Kirchen.« Aus der Christentumsgeschichte kann man aber lernen, wie Gewaltpathologien überwunden worden sind. Und diese selbstkritische Sicht können und sollen Christen in den interreligiösen Dialog selbstbewusst einbringen. Drei Beispiele mögen genügen:

1 Dass man sich auf die Bibel nicht zur Rechtfertigung von Aggression und Gewalt berufen kann, ist heute Konsens in der christlichen Exegese. Aber es war nicht immer so. Im 16. Jahrhundert bemühte der Humanist Juan Ginés de Sepúlveda das Argument des Unglaubens oder des Götzendienstes der Indianer, um deren Unterwerfung durch Spanien zu rechtfertigen. Er verwies auf die Bibel, vor allem auf das Buch Deuteronomium, und glaubte nach Dt 9,4, dass gewisse Bewohner des Gelobten Landes »um ihrer Gottlosigkeit willen« von Gott vertilgt worden seien. Und er meinte, dass andere Völker, die sich nicht in solchem Ausmaß versündigt hätten, »aufgrund ihres Unglaubens und des Götzendienstes« dem treuen Volk der Juden durch Krieg unterworfen worden seien.

Diese und ähnliche Bibelstellen sind für viele liberale Zeitgenossen heute ein Grund, Kirche und Synagoge den Rücken zu kehren. Der Ägyptologe Jan Assmann vertritt bekanntlich die These, dass der Monotheismus mit einer gewissen Notwendigkeit zu Intoleranz, Ausgrenzung und Gewalt führe. Moderne Theologen versuchen diese Bibelstellen zu relativieren, indem sie in einer historisch-kritischen Lektüre darauf hinweisen, dass etwa die altisraelitische Landnahme viel weniger gewaltsam gewesen sei, als berichtet wird, ja dass viele Passagen der literarischen Gattung der nationalen Legendenbildung und des Mythos angehörten. Oder sie halten sie, wie Erich Zenger und Othmar Keel, für den Ausdruck eines »unreifen« Monotheismus. Der reife und eigentliche Monotheismus, ein völkerverbindender Glaube, werde im zweiten Teil des Jesaja-Buches skizziert.

Bartolomé de Las Casas konnte auf diese Erkenntnisse moderner Exegese nicht zurückgreifen; und dennoch verrät seine Antwort auf die Argumente Sepúlvedas, dass man das Unbehagen an den Blutbädern im Namen Gottes auch mit den Mitteln der damaligen, eher allegorischen Bibelauslegung zum Ausdruck bringen konnte: Die – entweder von Gott

selbst ausgeführte oder von ihm angestiftete – exzessive Gewalt gegen die Ägypter und die Kanaaniter war für Las Casas eine rätselhafte, der Vernunft und der Theorie des gerechten Krieges widersprechende Tat Gottes, über die wir, wie er mit Augustinus meinte, staunen, die wir aber keinesfalls nachahmen sollten (»admirari, sed non imitari«).

2 In der Kirchengeschichte finden wir auch die Konstruktion eines einseitigen »Missionsrechts«. Darunter verstand man im Mittelalter das Recht der Glaubensboten zur Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Welt, nicht aber das Recht, Andersgläubige zum Anhören der Predigt oder zur Bekehrung zu zwingen. Im Zusammenhang mit der Eroberung und Evangelisierung der Neuen Welt spielte die Sicherung dieses Rechts auch eine wichtige Rolle bei der Rechtfertigung einer Inbesitznahme indianischer Territorien. An die Wechselseitigkeit, das heißt: an das Recht anderer Religionen zur Mission in christlichen Ländern, dachte man nicht. So wurde daraus eine Einbahnstraße zur Evangelisierung und Eroberung der Welt. Im Jahr 1243 bekräftigte Papst Innozenz IV. die Verpflichtung der Heiden, christliche Missionare zuzulassen, zugleich aber verneinte er, dass christliche Herrscher ihrerseits etwa verpflichtet wären, Verkünder des »betrügerischen« Islam zuzulassen: »Man darf über jene nicht in gleicher Weise urteilen wie über uns, da sie im Irrtum befangen sind, wir aber auf dem Weg der Wahrheit gehen, was uns als Glaubensgewissheit verbürgt ist.«

Die katholische Kirche dachte noch am Vorabend des Konzils in den Koordinaten des »Missionsrechts«. Noch 1948 wurde in *La Civiltà Cattolica* die Meinung vertreten, Religionsfreiheit stehe nur der »wahren« Religion, dem katholischen Glauben nämlich, zu. Beim Konzil löste sich die römisch-katholische Kirche auch von dieser Pathologie. Sie ist seitdem bekanntlich eine eifrige Verteidigerin der Religionsfreiheit, die Johannes Paul II. »die Wurzel aller Menschenrechte« nannte. Diese Wendung zum Besseren konnte sich nur mithilfe der philosophischen Vernunft und der säkularen Rechts- und Staatsentwicklung vollziehen – erst nach Aufhebung der Verschmelzung von Staat und Kirche.

3 Ähnliches gilt für den Abschied von der gewaltsamen Ketzereibekämpfung. Das Ketzerrecht geriet erst im 16. Jahrhundert wirklich in die Krise. Ausschlaggebend waren dabei der Genfer Prozess gegen den Spanier Miguel Servet und dessen Hinrichtung am 27. Oktober 1553. Sein Tod entfachte eine Debatte über Toleranz und Meinungsfreiheit in religiösen Dingen. Während des Prozesses hatte Servet selbst klargestellt: dass die Kirche befugt sei, Ketzer mit dem Tod zu bestrafen, und dass das weltliche Schwert das Todesurteil auszuführen habe, sei eine neue Erfindung, »die die Apostel und Jünger der alten Kirche nicht kannten«. Gerade diese Argumentationslinie vertrat auch der in Basel lebende Savoyarde Sebastian Castellio. Er brachte seine Empörung darüber zum Ausdruck, dass ein Mensch wegen seiner Religion getötet werde, was nach dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen dem Willen Gottes widerspreche. In einer 1554 verfassten Streitschrift gegen Calvin schrieb Castellio jenen denkwürdigen Satz, der in die Geschichte der Toleranz eingegangen ist: »Einen Menschen töten heißt nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten.« Aber der Abschied vom Ketzerrecht war unter den Bedingungen des Ancien Régime nicht möglich.

4 In der Christentumsgeschichte sind einige Gewaltpathologien mühsam überwunden worden. Religionen und Ideologien können aber weiterhin in Gewalt umschlagen, wie die Erfahrung zeigt. Das von Joachim von Fiore erträumte glückliche »Zeitalter des Geistes« ist nicht in Sicht. Aber mit jeder dialogischen Anstrengung zur Entlarvung der Gewaltpathologien »unreifer« Religionen – etwa durch Austausch über die Methoden der Auslegung von heiligen Schriften und über die wesentlichen Werte und Normen in den Religionen und Kulturen – kommen wir einem verhältnismäßig friedlichen Zusammenleben auf Erden vielleicht doch ein Stück näher. ◆

Zwischen *da'wa* und Mission: islamisch-christlicher Dialog vs. universaler Anspruch

von Colette Hamza

Zusammenfassung

Die Begegnung, der Dialog zwischen Christen und Muslimen kollidiert theologisch mit dem universalen Anspruch beider Religionen. Christentum und Islam wollen nämlich allen Menschen das Heil gemäß ihrer je eigenen Sicht von der Offenbarung Gottes anbieten. Wie ist unter diesen Bedingungen der interreligiöse Dialog und insbesondere der islamisch-christliche Dialog überhaupt noch möglich? Wie steht es um die Notwendigkeit für die Christen wie für die Muslime, zu verkündigen, was sie leben lässt, die Triebfedern ihres Glaubens kundzutun? Sind Mission, *da'wa* und Dialog nicht schwer zu vereinbarende Realitäten? Um am Dialog und an der Begegnung festzuhalten, braucht es da nicht eine beiderseits akzeptierte Deontologie der *da'wa* und der Mission? Der Beitrag setzt sich mit diesen Fragen auseinander.

Schlüsselbegriffe

→ Begegnung
→ Dialog
→ Mission
→ Christen und Muslime
→ Christentum und Islam

Abstract

Theologically speaking, the encounter, the dialogue between Christians and Muslims collides with the universal claim of both religions. Christianity and Islam want to offer salvation to all humans according to each one's own vision of God's revelation. Under these conditions how is inter-religious dialogue and, in particular, Islamic-Christian dialogue possible at all? What about the necessity for Christians as well as Muslims to proclaim what allows them to live, to make known the motivating forces of their faiths? Are not mission, *da'wa* and dialogue realities that are difficult to reconcile? Do we not need a deontology of *da'wa* and mission accepted by both sides in order to adhere to dialogue and encounter? The article tackles these questions.

Keywords

→ encounter
→ dialogue
→ mission, Christians
and Muslims
→ Christianity and Islam

Sumario

El encuentro, el diálogo entre cristianos y musulmanes entra en colisión con la pretensión de universalidad de ambas religiones. El cristianismo y el islam quieren ofrecer la salvación a todos los hombres según su percepción de la revelación de Dios. ¿Cómo es posible bajo esas condiciones el diálogo interreligioso, especialmente el diálogo islamo-cristiano? ¿Qué ocurre entonces con la necesidad de los cristianos y de los musulmanes de anunciar la razón de su vida y el núcleo de su fe? ¿No son misión, *da'wa*, y diálogo realidades difíciles de conciliar? ¿Para continuar apostando por diálogo y encuentro no sería necesaria una deontología de *da'wa* y misión aceptada por ambas partes? El artículo intenta responder a estas preguntas.

Conceptos claves

→ Encuentro
→ diálogo
→ misión
→ cristianos y musulmanes
→ cristianismo e islam

Einleitung

Der Islam und das Christentum sind missionarisch; bei den Anhängern beider findet man das Bedürfnis, die Reichtümer des eigenen Glaubens und des eigenen Erbes mit anderen zu teilen. Doch es ist bekannt, dass bei dem Versuch, dieser missionarischen Berufung zu entsprechen, die missionarischen Aktivitäten sowohl der Christen bei den Muslimen als auch der Muslime bei den Christen zuweilen Klagen auf beiden Seiten hervorriefen; beide Gruppen haben weit zurückreichende Erinnerungen an erlittene Pressionen oder neuere Erfahrungen mit einem aggressiven, unsensiblen Proselytismus.¹

Diese schon beharrte Aussage von Emilio Castro findet ihr Echo in der nationalen und internationalen aktuellen Situation, in der Entwicklung von mehr oder weniger extremistischen Proselytengruppen, von Diskursen, welche die Mission auf Kosten des Dialogs voranbringen oder dem Anderen eine Wahrheit aufzwingen wollen, die man selbst zu besitzen glaubt.

Die Begegnung, der Dialog zwischen Christen und Muslimen kollidiert theologisch mit dem universalen Anspruch beider Religionen. Christentum und Islam wollen nämlich allen Menschen das Heil gemäß ihrer je eigenen Sicht von der Offenbarung Gottes anbieten.

Wie ist unter diesen Bedingungen der interreligiöse Dialog und insbesondere der islamisch-christliche Dialog überhaupt noch möglich? Wie steht es um die Notwendigkeit für die Christen wie für die Muslime, zu verkündigen, was sie leben lässt, die Triebfedern ihres Glaubens kundzutun? Sind Mission, *da'wa* und Dialog nicht schwer zu vereinbarende Realitäten? Um am Dialog und an der Begegnung festzuhalten, braucht es da nicht eine beiderseits akzeptierte Deontologie der *da'wa* und der Mission?

Es gibt bekanntlich Konversionen zum Islam, so wie es Muslime gibt, die zum Christentum übertreten, und es ist ganz im Sinne der Religionsfreiheit und Gewissensfreiheit, dass man diese Konversionen in beiderlei Richtung vollziehen kann.

Schwierigkeiten und Verdächtigungen bestehen auf beiden Seiten: Die Muslime werfen den Christen vor, sie trieben Konvertitenrekrutierung unter dem Deckmantel karitativer Werke oder benutzten den Dialog als Köder, und andererseits zeigen uns leider die aktuellen Vorgänge, dass die Praxis der Religionsfreiheit keineswegs zur Grundausrüstung von mehrheitlich muslimischen Gesellschaften gehört.

Mit den muslimischen fundamentalistischen Gruppen, jihâdistischen Bewegungen in Afrika oder im Nahen Osten, erhält der Begriff der *da'wa* neuen Auftrieb. Diese Gruppen stellen in der Tat die missionarische Pflicht, zum Islam aufzurufen, ganz nach vorn. Für diese Gruppen und Einzelnen geht es um ein politisches Projekt mit der Errichtung eines islamischen Staates, genau genommen eines Kalifats, wie es im Irak und in Syrien proklamiert worden ist.

Wir müssen heute also diesen Begriff *da'wa* untersuchen, um zu verstehen, was er im Islam wirklich bedeutet. Das werden wir in einem ersten Schritt tun.

Danach befragen wir den Anspruch von Christentum und Islam, universale Religionen zu sein, und welche Voraussetzungen und Folgen dieser Anspruch für einen wahren Dialog hat.

Schließlich werden wir sehen, wie sich im Rahmen der Mission und des Dialogs die Frage der Religionsfreiheit im Besonderen stellt.

¹ Emilio CASTRO, Editorial, in: *Review of Missions* Nr. 65 (1976), 365.

1 Die *da'wa* oder Mission im Islam

1.1 Im Koran und in der Tradition

Der Terminus *da'wa* hat selbst innerhalb des Korans unterschiedliche Bedeutungen. Das Wort *da'wa* kommt von der Wurzel *da'â*, »rufen, einladen«. Die *da'wa* ist also als ein Appell, eine Einladung zu verstehen.

Im Koran 30,25 geht es um den an die Toten gerichteten Appell, der sie am Tag des jüngsten Gerichts aufruft, ihr Grab zu verlassen. Zugleich meint der Begriff aber auch den an Gott gerichteten Appell, das Gebet oder das Gelöbnis.

»Und wenn Meine Diener dich nach Mir fragen (sprich): Ich bin nahe. Ich antworte dem Gebet des Bittenden, wenn er zu Mir betet« (Koran 2,186; vgl. auch 10,89).

Das Gebet des Unterdrückten, *da'wat al mazlûm*, dringt immer zu Gott. »Die *da'wa* des Mulims für seine Brüder wird immer erhört«, heißt es in einem muslimischen Hadith.

Die *da'wa* ist die Einladung, die Gott durch die von ihm gesandten Propheten an den Menschen richtet, sie ist der Aufruf, an die wahre Religion, den Islam, zu glauben: »Und warne die Menschen vor dem Tag, da die Strafe über sie kommen wird. Dann werden die Frevler sprechen: ›Unser Herr, gib uns Aufschub auf eine kurze Frist. Wir wollen auf Deinen Ruf antworten und den Gesandten [Propheten] folgen‹« (Koran 14,44).

Mohammed hat den Aufruf der früheren Propheten, die *da'wat al islâm*, also die Einladung zum Islam, bzw. die *da'wat al rasl*, den Aufruf zum Propheten, erneuert.

Die *da'wa* ist zunächst einmal die Mission des Propheten Mohammed: »O Prophet, Wir haben dich als einen Zeugen (*shâhid*) entsandt und als Bringer froher Botschaft und als Warner und als einen Aufrufer zu Allah (*dâ'i*) nach Seinem Gebot und als eine leuchtende Sonne« (Koran 33,45-46).

Die *Umma*, die muslimische Gemeinschaft, ist die versammelte Gemeinde, die durch ebendiesen Aufruf in Einheit begründet wird.

Nach dem Tod des Propheten Mohammed fällt der gesamten Gemeinschaft die Aufgabe zu, Zeugnis zu geben; ihr ist die *da'wa* aufgetragen.

»Und so machten Wir euch zu einem erhabenen Volke, dass ihr Wächter sein möchtet über die Menschen, und der Gesandte [Prophet] möge ein Wächter sein über euch« (Koran 2,143).

Die Muslime haben also die Aufgabe, den Menschen mitzuteilen, was sie von Mohammed empfangen haben, nämlich den Islam, und eine Gemeinschaft zu bilden, »die zum Rechten auffordert und das Gute gebietet und das Böse verwehrt« (Koran 3,104).

»Wir entsandten dich nur als eine Barmherzigkeit für alle Welten«, heißt es in der Sure Die Propheten (*Al-Anbiyâ*), Vers 107.

Der Islam versteht sich also von Anfang an als eine universale, für die gesamte Menschheit und nicht nur für die Araber bestimmte Botschaft. Diese zu verkündigen ist Sache all derer, welche die intellektuelle Fähigkeit dazu haben, deren Moral tadellos und deren Weisheit anerkannt ist.

1.2 Die natürliche Religion

Bei Muslimen ist es Brauch, folgenden Hadith zu memorieren: »Jedes Kind wird gemäß der *fitra* geboren. Also sind es seine Eltern, die einen Juden, einen Christen oder einen Heiden aus ihm machen.«

Dieser Satz aus der muslimischen Tradition ist als Widerhall von Koranversen wie etwa den folgenden zu verstehen: »Bin Ich nicht euer Herr? Da sagten sie: Doch, wir bezeugen

es. (Dies,) damit ihr nicht am Tage der Auferstehung sprächet: Siehe, wir waren dessen unkundig« (Koran 7,172),

oder auch:

»So richte dein Antlitz auf den Glauben wie ein Aufrechter (und folge) der Natur, die Allah geschaffen – worin Er die Menschheit erschaffen hat. Es gibt kein Ändern an Allahs Schöpfung. Das ist der beständige Glaube. Allein die meisten Menschen wissen es nicht« (Koran 30,30).

Der Mensch ist von Natur aus darauf hingeeordnet, den absoluten Gott zu empfangen, und für die Muslime ist es eine Selbstverständlichkeit, dass der Islam als Religion dieser *fitra*, der Natur des Menschen, seiner angeborenen Berufung, Gott zu begegnen, vollkommen entspricht.

Laut Mohammed Talbi trägt der Mensch in einer seiner Natur inhärenten Weise die Frage des Glaubens in sich; selbst wenn er sie verbirgt oder verunklart, kann er sie nicht umgehen.

»Den Glauben weiterzugeben heißt also einer natürlichen Fragestellung des Menschen entgegenzukommen.«

Es geht im Islam weniger darum, den Glauben weiterzugeben, als vielmehr ihn zu wecken und dazu beizutragen, dass er entdeckt und dargelegt wird. Das heißt, den kostbaren Schatz, *amâna*, weiterzureichen, den Gott dem Menschen anvertraut hat, seit dem uranfänglichen Pakt, mit dem er ihn zu seinem *Khalifen*, seinem Stellvertreter auf Erden, gemacht hat.

»Der Islam ist naturgemäß die Religion der *da'wa*, der Aufforderung. Für den Muslim ist der Islam also immer ›auf den Anderen ausgerichtet‹, und er muss seinen Glauben mit allen und mit jedem teilen. Dies ist folglich Teil des Dialogs, der seinerseits zugleich Wissen, Lernen, Begegnung, Sprechen, Diskutieren und Einander-Überzeugen ist.«²

Der gläubige Muslim ist gehalten, den Islam den Nichtgläubenden nahezubringen. Und die *da'wa* ist definiert als »eine Chance, die Botschaft des Islam darzubieten, wann immer es möglich ist«. Ist er immer bereit zu hören, was ihm der andere Gläubige über seinen eigenen Glauben zu sagen hat?

Es liegt auf der Hand, dass sich eine Religion mit universaler Berufung wie der Islam der Aufgabe des Apostolats nicht verweigern kann.

»Wenn eine Religion«, schreibt Mohammed Talibi, »es ablehnt, sich die Bekehrung derer, die sich ihrem Reich noch nicht angeschlossen haben, als Ziel zu setzen, dann heißt das doch, dass sie ihre universale Berufung ablehnt, dass sie sich selbst verleugnet und die Pflicht zum Apostolat verrät.«³

Er erklärt, dass der erste Name dieses Apostolats auf Arabisch *jihâd* lautet. Etymologisch ist der *jihâd* nicht Krieg, sondern ganz wesentlich das bedingungslose äußerste Bemühen auf dem Weg Gottes (*fi sabil Allâh*). Seine reinste Form ist, wie Talbi sagt, die des *jihâd al akbar*, des großen *jihâd* oder sittlichen Ringens.

»Die beste Form von Apostolat ist das Zeugnis einer Seele, die den Kampf um die sittliche Vollkommenheit gewonnen hat [...]. Auf's Ganze gesehen besteht unsere Apostolatspflicht darin, Zeugnis zu geben, die Bekehrung aber ist Gottes Sache.«⁴

Wie der Koran sagt, ist es Gott, der den Weg zu Ihm weist, wem er will (Koran 28,56). Die Pflicht der Gemeinschaft aber ist es, Zeugnis zu geben (Koran 2, 143).

2 Atallah SIDDIQUI, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, London 1997, 125.

3 Mohammed TALBI, *Islam et dialogue*, Tunis 1972, 22-23.

4 Ebd., 24.

5 Maurice BORRMANS, Informations sur la *da'wa musulmane*, in: *Chemins de dialogue* Nr. 38

(2011), 29-44.

6 Ebd.

1.3 Die Entfaltung der da'wa

Im Lauf der Geschichte hat sich der Terminus *da'wa* mit politischem Sinn aufgeladen und die Bedeutung von Propaganda für diese Gruppe oder jene herrschende Familie, diese Dynastie oder jene Partei angenommen.

Eine stärker religiöse Bedeutung bekam der Begriff *da'wa* mit der Reformbewegung, nämlich als Erfordernis der Apostolatsaufgabe. Der indopakistanische Reformler Mawdudi (1903-1979) war der Inspirator des muslimischen Missionsmodells, das dann von Muhammad Abduh mittels der Organisation der Muslimbrüder weiterentwickelt wurde. Rashid Rîda hat auf dieser Linie 1911 in der Nähe von Kairo ein Seminar für muslimische Missionare gegründet; dort wurden »Propaganda und Leitung«, *al-da'wa wa-l-irshâd*, gelehrt.⁵

Die islamische *da'wa*, wie sie von den Reformisten und ihren Erben, Hanbaliten, Wahhabiten und Salafisten, neu ins Spiel gebracht wird, hat sich im Lauf der letzten vierzig Jahre herausgebildet; die sie repräsentierenden Verbände haben je nach Ländern und Ideologien an Zahl zugenommen; so wurde zum Beispiel 1977 in Medina ein Weltkongress der *da'wa* abgehalten; ein Seminar zum Thema wurde im Rahmen der Seminare über islamisches Denken 1980 in Alger organisiert; ein Weltverband für den Aufruf zum Islam wurde im libyschen Tripoli gegründet und veranstaltet seither in regelmäßiger Folge Kongresse. Doch die Weltleadership im Vollzug und in der Organisation der *da'wa* wird von der »Ligue du Monde Musulman«, der Islamischen Weltliga mit Sitz in Mekka, wahrgenommen. Sie bildet Imame und Missionsprediger aus und tritt für ein soziales Engagement ein.

In den 1980er Jahren sind mehrere Dokumente zur *da'wa* publiziert und in den neuesten Veröffentlichungen mit demselben Wortlaut wieder aufgenommen worden.⁶

Die *da'wa islamiyya* und die *jamah islamiyya* sind in der Welt sehr aktiv, sie tun das mittels politischer Parteien, durch Missionsbewegungen – oftmals unter dem Deckmantel humanitärer und karitativer Werke, wie man in Afrika oder Pakistan sehen kann.

Wir sollten hier auch die Rolle de *Tabligh* erwähnen. Diese Missionsbewegung ist zwischen 1925 und 1927 auf dem indischen Subkontinent entstanden, sie stützt sich auf den Koranvers, der die Muslime auffordert, eine Gemeinschaft zu bilden »die zum Rechten auffordert und das Gute gebietet und das Böse verwehrt«. Die Bewegung, die sich in erster Linie an die Muslime wendet, um vor allem im Westen ihren Glauben zu wecken, versteht sich als unpolitisch, gewaltlos, mystischer, sufischer Tradition verpflichtet. Sie hat sich weltweit ausgebreitet dank ihren als Wanderprediger tätigen Missionaren. In Frankreich wird sie repräsentiert von der Vereinigung »Foi et pratique«, die in den Banlieues und problematischen Wohnvierteln sehr aktiv ist.

2 Dialog vs. universalen Anspruch

Die Frage der Mission bzw. der *da'wa* ist einer der heikelsten Bereiche für die Begegnung zwischen Christen und Muslimen, da beide Religionen einen universalen Anspruch erheben.

2.1 Zwei missionarische Religionen

Beide, Muslime wie Christen, kennen die fundamentale religiöse Pflicht, ihren Glauben darzustellen und darzubieten. Was dabei auf dem Spiel steht, ist die Wahrheit, für deren Träger jeder sich hält. Und die Versuchung ist, sich in einer exklusivistischen Position zu verschanzen.

Im Islam besteht die *da'wa*, die Mission, darin, alle Menschen aufzurufen, sie mögen dem Islam beitreten und so zu der für jeden Menschen natürlichen Religion zurückkehren. Der Islam erhebt den Anspruch, alle Spaltungen von Rasse, Klasse, Volk, Nation, Religion von allen und für alle zu überwinden.

Auch das Christentum betrachtet sich selbst als universal; das ist jedenfalls der Sinn des Terminus »katholisch«. Und naturgemäß ist das Christentum genauso missionarisch wie der Islam.

Wenn jeder Christ dazu gehalten ist, die Frohe Botschaft von Christi Tod und Auferstehung zu verkünden, so ist der Muslim verpflichtet, das im Koran offenbarte Wort anzusagen.

Alle missionarischen Unternehmungen sind beseelt von diesem Geist der Weitergabe einer empfangenen Offenbarung, der Bekehrung der Herzen, die dazu führen wird, dass die einen der Kirche und die anderen der *Umma*, der Gemeinschaft der Muslime, anhangen.

Für den Islam wie für das Christentum als Offenbarungsreligionen hat Gott zu den Menschen gesprochen, auch wenn dieses Wort Gottes in den beiden Religionen nicht denselben Status besitzt und die Beziehung des Menschen zu ihm unterschiedlich ist.

Aus diesem Grund war die Geschichte der Begegnung zwischen Christen und Muslimen eine Geschichte von oftmals konflikträchtigen und konkurrierenden Beziehungen.

Der Blick vieler Muslime auf das Christentum sieht dieses als eine Verbindung von christlicher Mission und Kolonialismus. Die Christen ihrerseits betrachten den *jihâd* ausschließlich als heiligen Krieg und ungerechtfertigte Aggression und erleben auf schmerzliche Weise den diskriminierenden Charakter des Status der *dhimmis*, der »Schutzbefohlenen«. Dabei wird dieser doch von den Muslimen meist als ein Zeichen der Toleranz angesehen!

»Die Diskussion über die *da'wa* und die Mission ist immer von besonders starken Emotionen belastet gewesen. Die Konversion vom Islam zum Christentum oder umgekehrt ist mehr als eine einfache individuelle Gewissensfrage, mehr als eine theologische Entscheidung geworden. Weil die historische Konfrontation zwischen den beiden Religionen an theologischer, politischer und sozialer Front stattfand, kann die Konversion als ein Verrat betrachtet werden. Die gehäufte Wirkung negativer Erfahrungen hat die Positionen geradezu wie in einem theologischen Schützengrabenkrieg erstarren lassen.«⁷

2.2 Für eine Deontologie der Mission

Christentum und Islam, beide einer universalen Berufung verpflichtet, würden sich selbst aufheben, wenn sie aufhörten, Zeugnis zu geben und das Depositum fidei weiterzugeben.

Mission und *da'wa* treten somit in Konkurrenz zueinander, und beide werfen einander vor, auf dem Terrain des jeweils anderen zu wildern.

Die Mission kann nur in einer dialogischen Beziehung gelebt werden. Wie Imam Tareq Oubrou es ausdrückt: »Christentum und Islam sind ausgesprochen missionarische Religionen. Folglich haben beide Religionen kein Interesse, ihren Universalismus in einen Wettbewerb und einen aggressiven Kampf zu transformieren, der den von ihnen vertretenen Werten zum Schaden geriete.«⁸

⁷ Elizabeth SCANTLEBURY, *Da'wa islamique et Mission chrétienne: réflexion*, in: *Se Comprendre* 98/06 (Juni/Juli 1998), 15.

⁸ Tareq OUBROU, *Profession imâm*, Paris 2009, 154.

⁹ Henri SANSON, *Universalité du christianisme et universalité de l'islam*, in: *ISCH* Nr. 13 (1987), 47-59.

¹⁰ OUBROU, *Profession imâm* (wie Anm. 8), Anhang: *Sur les usages et mésusages de la notion de da'wa*, 219.

¹¹ Mohammed TALBI, *Liberté religieuse et transmission de la foi*, in: *islamo-christiana* Nr. 12 (1986), 38.

Wenn wir denken, der Andere habe ein Recht auf die Wahrheit unseres Glaubens, ist dies nur möglich in tiefem Respekt und in Hochschätzung gegenüber dem Besten, was er besitzt. »Die Kirche nimmt ebenso gern diejenigen auf, die zu ihr konvertieren, wie sie diejenigen hochschätzt, die zwar nicht zu ihr konvertieren, sich aber verhalten wie Nathanael, ohne je die Anderen, Gott oder sich selbst zu belügen.«⁹

In einer seiner Predigten beim Freitagsgebet in der Großen Moschee von Bordeaux hat Imam Tareq Oubrou im Jahr 2006 daran erinnert, dass die *da'wa* als dem Islam inhärentes Prinzip darin besteht, seine Werte weiterzugeben und sie mit dem Anderen zu teilen. Er betonte, wenn es darum gehe, die Menschen zur Wahrheit und zum Guten zu rufen, dürfe dies keine Methode des Bruchs zwischen dem Muslim und seiner Umgebung sein, die Zwistigkeiten und Misshelligkeit nach sich ziehe.

Radikalisierte junge Muslime praktizieren heute die *da'wa* innerhalb ihrer Familie oder ihrer Umwelt in exzessiver Form und durch den Bruch. Für Tareq Oubrou aber gilt: »Die *da'wa* zu üben setzt ein Herz voraus, das in sich die Liebe zum Anderen trägt; ohne die Liebe hat die *da'wa* als Weitergabe der Botschaft keinen Sinn.«¹⁰

Das ist meilenweit entfernt von den Reden der religiösen Fanatiker des angeblich »Islamischen« Staates in Irak und Syrien, die derzeit die Christen und andere Minoritäten vor die Alternative stellen: entweder Flucht oder Tod.

3 Freiheit als Problem

Die Frage des Universalismus und der Mission wirft unweigerlich die nach der Religionsfreiheit auf, eine Frage, die für den Islam von heute spannungsreich und schmerzlich ist.

»Die Weitergabe des Glaubens«, schreibt Mohammed Talbi,¹¹ »ist nicht nur ein legitimer Akt, sie ist eine Verpflichtung, und für den Gläubigen ist sie die gebieterischste der Verpflichtungen, bewehrt mit der Strafe der Nutzlosigkeit und des Scheiterns.«

Wie stellt sich eine Religion, die sich als *Dîn al-fitra*, als die der Natur des Menschen und seiner eingeborenen Berufung zur Begegnung mit Gott gemäßeste, definiert, wie also stellt sie sich die Religionsfreiheit vor?

Diese Frage steht im Zentrum des aktuellen Geschehens und der Beziehungen zwischen Muslimen und Christen, also auch im Zentrum des Missionsproblems.

Wenn die Mission konstitutiv für die Kirche, für ihr Wesen ist, wie das Dekret *Ad gentes* über die Missionstätigkeit der Kirche erklärt, dann geschieht sie im Respekt vor der Freiheit jedes Menschen, wie *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit eingeschränkt hat: »anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt« (DH 1).

Der Respekt und die Wertschätzung, welche die Kirche in den Konzilstexten für die anderen Religionen ausdrückt, geht einher mit jener absoluten Achtung vor der Gewissensfreiheit, die sie in ihrer Missionstätigkeit übt.

Seitens des Islam sagte Tareq Oubrou anlässlich eines Seminars in Bordeaux: »Die Wahrheit liegt in der Annäherung und in der Interpretation von Zeichen, nicht in einem Besitz. Die Wahrheit ist eine Suche, eine Annäherung, sie ist keine besitzbares Objekt.«

Nicht die Weitergabe des Glaubens ist konträr zur Freiheit, sondern die Art der Weitergabe, wenn sie Gewissenszwang ist.

Über die Art, wie diese Mission ausgeübt werden soll, finden wir mehrmals im Koran die Weisung an den Propheten, sie durch Dialog und Überzeugung zu praktizieren: »Rufe

auf zum Weg deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung, und streite mit ihnen auf die beste Art« (Koran 16,125; ferner 28,87; 22,68).

Wenn sie von der Religionsfreiheit sprechen, zitieren Muslime gern zwei Koranverse: »Es soll kein Zwang sein im Glauben« (Koran 2,256), und: »Lass den gläubig sein, der will, und den ungläubig sein, der will« (18,29).

Es gibt im Islam also sehr wohl eine Basis für eine offene Konzeption des Apostolats, auf die sich Mohammed Talbi bezieht, auch wenn er einräumt, dass es innerhalb und außerhalb des Islam aufgrund mangelnder Religionsfreiheit schon viele Tote gab.¹²

Doch für ihn ist der Mensch kraft seiner Natur von Gott aufgerufen, das Depositum zu tragen (Koran 33,72), und eingeladen, eine freie Antwort zu geben. Diese freie Antwort liegt in seiner Natur (*fitra*), und in dieser Antwort liegt der Glaube. Die »Apostolatspflicht« besteht darin, zu dieser freien Antwort, dem Glauben, aufzurufen: *da'wa*.

Dieser Appell muss ohne Zwang und Nötigung geschehen, sodass die freie Gefolgschaft der Person nicht verdunkelt wird. Genau dies hat Ismâ'il al-Faârûqî anlässlich eines Kolloquiums im Jahr 1976 bekräftigt: »weder Zwang noch psychologisches Agieren, sondern Appell an ein persönliches, freies Urteil«.¹³

In seinem Aufsatz von 1986 forderte Mohammed Talbi eine Deontologie der Mission und der *da'wa*; nahezu drei Jahrzehnte sind vergangen, aber was er sagte, bleibt umso wahrer und notwendiger!

Er trat dafür ein, den Dienst an den Menschen (*diakonia*) und die Verkündigung (*kerygma*) nicht zu vermischen; einen solchen Verdacht haben Muslime zuweilen gegen das Christentum gehegt. Allerdings kann man heute, wie schon gesagt, auch so manche muslimische Missionsbewegung im Gewand einer humanitären Aktion in Frage stellen. Wie kann man, so fragte er sich, den Aufruf Gottes in Würde und Achtung vor der Integrität unserer Partner bezeugen und weitergeben, die ja auch unsere Brüder sind, ganz gleich, welchen Weg sie eingeschlagen haben?

»Keine Lasttragende [Seele] trägt die Last einer anderen«, sagt der Koran (6,164).

Für Talbi hat das die Konsequenz, dass jede Seele ihren Weg frei wählen soll. Für ihn kann der Glaube naturgemäß nur Freiheit sein, niemand kann die innere Überzeugung erzwingen.

»Wir boten *al Amâna*, das vollkommene Vertrauenspfand, den Himmeln und der Erde und den Bergen, doch sie weigerten sich, es zu tragen, und schrakten davor zurück. Aber der Mensch nahm es auf sich. Fürwahr, er ist sehr ungerecht und unwissend« (Koran 33,72).

So bietet Gott an, was er an Kostbarstem hat, aber er respektiert die Ablehnung mancher. Gott setzt auf den Menschen, vor den Engeln, trotz seiner Schwachheit, und das Movens dieser Wette ist die Freiheit.

Die *da'wa* ist Appell Gottes, Einladung, auf die man antwortet. Ein Hadith lehrt, dass der Koran das Festmahl Gottes ist, damit die gesamte Menschheit davon profitiert, jeder nach dem Maß seiner Bereitschaft. Somit sind alle Menschen dazu eingeladen, jeder bleibt frei, die Einladung anzunehmen oder abzulehnen.

Der Koran erkennt die Verschiedenheit der Menschen und der Religionen als gottgewollt an:

»Und hätte Allah gewollt, Er hätte euch alle zu einer einzigen Gemeinde gemacht, doch Er wünscht euch auf die Probe zu stellen durch das, was Er euch gegeben. Wetteifert darum

12 Liberté religieuse et transmission de la foi, in: *ISCH* Nr. 12 (1986), 27-47.

13 Kolloquium von Chambésy, Genf, Juni 1976, zitiert bei Maurice BORRMANS, Informations sur la *da'wa* musulmane (wie Anm. 5).

14 Etienne RENAUD, Le dialogue islamo-chrétien vu par les musulmans, in: *Se comprendre* Nr. 00/05 (Mai 2000), 8.

miteinander in guten Werken. Zu Allah ist euer aller Heimkehr; dann wird Er euch aufklären über das, worüber ihr uneinig wart« (Koran 5,48).

Wenn es eine Konkurrenz gibt, liegt sie also in den guten Werken und nicht in einem Wettrennen um Proselyten, das keine Achtung vor dem Anderen kennt.

»Kein Zwang in der Religion« – aber wie steht es heute damit in gewissen muslimischen Milieus, ganz zu schweigen von den fundamentalistischen Islamisten, die sich auf die im Koran enthaltenen kriegesischen Verse stützen?

Wir wissen, dass es in Geschichte und Gegenwart zwischen dem Text und seiner praktischen Umsetzung Abweichungen gab und gibt: den Zwang durch Gewalt oder Druck. Die Akteure dieses Zwangs beharren darauf, es sei unmöglich, den Islam zu verlassen, und notwendig, ihm, auf welche Weise auch immer, die größtmögliche Zahl an Anhängern zuzuführen; dabei stützen sie sich hauptsächlich auf einen Hadith, der den oben zitierten Koranversen widerspricht, indem er die Tötung des Apostaten bzw. jedes diesem gleichgesetzten »Häretikers« rechtfertigt.

Zweifellos müssen viele muslimische Theologen diese ursprüngliche Freiheit, die man im Korantext finden kann, erst wieder entdecken, um dem *taqlid*, der Nachahmung, zu entkommen, die seit dem 12. Jahrhundert das Denken im Islam stagnieren lässt und der Gesamtheit der Muslime einen schweren Zwang aufbürdet.

»Und hätte dein Herr Seinen Willen erzwungen, wahrlich, alle, die auf der Erde sind, würden geglaubt haben insgesamt. Willst du also die Menschen dazu zwingen, dass sie Gläubige werden?« (Koran 10,99).

Der Dialog, den die Kirche seit dem II. Vaticanum begonnen hat wird von den Muslimen zwar eher günstig wahrgenommen, aber es ist auch Unruhe unter ihnen entstanden. Manche hegen Argwohn gegen einen Dialog, der doch nur als Ersatz für die Mission erhalten müsse, weil diese nicht länger möglich sei.¹⁴

Deshalb hat Mohammed Talbi einerseits die Dringlichkeit der Apostolatspflicht im Islam neu eingeschärft, aber andererseits zugleich zu ihrer Läuterung aufgerufen. Er betrachtete sie in ihrer geläuterten Form als eine »achtsame Offenheit für den Anderen, eine unablässige Suche nach dem Wahren durch fortgesetzte Vertiefung und Verinnerlichung der Werte des Glaubens und letztlich durch ein lauterer Zeugnis«.

Schluss

Eine authentische Mission verlangt die Achtung vor dem Anderen, der in seinem Glauben und in seiner religiösen Zugehörigkeit anders ist und dazu einlädt, in einen Dialog mit ihm zu treten.

So stehen Mission und Dialog nicht im Gegensatz zueinander. Eine authentische Mission impliziert den Dialog, und ohne Dialog gibt es keine Glaubensverkündigung. Doch die Verbindung zwischen Mission und Dialog ist keine Selbstverständlichkeit. Zunächst für die Christen, die die Balance immer wieder suchen müssen, und sodann für viele Nichtchristen, darunter die Muslime, die einem mit der Mission und der Verkündigung des Evangeliums verknüpften Dialog misstrauen.

Es besteht ja in der Tat ein Paradox und eine Spannung zwischen den Termini Verkündigung und Dialog.

Und es geht darum, diese Spannung aufzuklären, wie es die Enzyklika *Redemptoris missio* getan hat: Sie hat daran erinnert, dass der Dialog ein integraler Bestandteil der Mission der Kirche ist. Letzten Endes gibt es keine Mission, die nicht zugleich Verkündigung und Dialog ist.

»Niemals eines ohne das andere«, schreibt Paul Valadier in seiner Definition des Christentums.

Es geht also um eine Evangelisierung, die den Dialog im Sinne der Enzyklika *Ecclesiam suam* pflegt, und nicht um einen Dialog, der nicht evangelisiert.

Allerdings muss man sich darüber verständigen, was man unter »Evangelisierung« versteht, und über die Art und Weise, sie zu praktizieren und dabei stets *caritas* und *veritas* zu verbinden.

Wenn der Andere das Recht auf die Wahrheit meines Glaubens hat, hat er auch das Recht darauf, dass ich auf das Beste dessen höre, was er in seinem eigenen Glauben trägt.

Wenn das Christentum und der Islam universalistisch sind und sich an alle Menschen wenden, laden beide Religionen zu einem Dialog ein, der die Unterschiede achtet.

»Der Universalismus«, sagt Tareq Oubrou, »muss teilen, nicht sich durchsetzen, er muss gewinnen, nicht abspenstig machen, muss vorschlagen und nicht Gewalt anwenden. [...] Wenn die Zeloten und die Proselyten sich einmischen, wird der Universalismus, so großzügig er anfänglich gewesen sein mag, zum Ort des Wettbewerbs, ja sogar zuweilen des Zwangs oder der Gewalt.«

Die Verkündigung ist zwar eine Pflicht, aber der Dialog gehört zur Mission. Wie also lässt sich die Spannung zwischen diesen Realitäten leben? Ganz sicher kann das Zeugnis es möglich machen, die Ambivalenz im Verhältnis von Dialog und Mission bzw. Verkündigung zu überwinden. Zeugnis zu geben von Gott, indem man seinem Projekt für die Menschheit zu dienen sucht, setzt Hinhören Aufmerksamkeit und Achtung gegenüber jedermann voraus, ganz so wie es Gottes Art ist.

Das wiederum verlangt eine ständige Unterscheidung des Geistes, der in jedem Menschen am Werk ist, es fordert das Hinhören auf jenen Gott, der nach den Worten des Korans die Menschen leitet.

Im Islam sagt der Gläubige nicht: Ich glaube, sondern: Ich bezeuge, *ashadou*. Die Jünger Christi ihrerseits sind gesandt als Zeugen in der Nachfolge des treuen Zeugen (Offb 1,5).

Dieser Begriff von Zeugnis muss zweifellos noch besser erfasst und vertieft werden. Er kann der Weg sein, der den Zusammenprall der beiden Universalismen und die fruchtlose Alternative »entweder Dialog oder Verkündigung« vermeiden hilft, wie Christophe Roucou schreibt.¹⁵

Das Zeugnis spricht im Wort oder, oft schweigend, durch das Leben. Das Zeugnis sucht weniger Zahlen zu erzielen, als vielmehr Zeichen zu setzen.

»Die Welt hat sich verändert, die Mission lässt sich nicht mehr denken nach einer Logik des Proselytismus, der Bestandsmehrung, der Konkurrenz mit den anderen religiösen oder spirituellen Traditionen. Sie erfordert eine Anstrengung der Intelligenz und der Erfindungsgabe, eine Anstrengung, die umso wichtiger ist, als heute in einer Zeit der Rentabilität und maximalen Effizienz die Mission die Transmission einer ungeschuldeten Gabe Gottes ist. In der Zeit des Virtuellen ist sie Zeugnis eines Fleisch gewordenen Wortes. In der Zeit der Individualisierung ist sie Einladung zur Brüderlichkeit.«¹⁶

Die heutigen absolutistischen und fundamentalistischen Versuchungen sind eine Herausforderung für die Christen und die Muslime, Wege zu bauen, die es ihnen ermöglichen, Zeugnis zu geben von dem, was sie leben lässt – niemals ohne den Anderen und stets in unbedingtem Respekt vor seiner Freiheit. ◆

¹⁵ Christophe ROUCOU, *La foi à l'épreuve de la mondialisation. La mission a-t-elle encore un sens?* Ivry-sur-Seine 1997, 156.

¹⁶ Ebd., 170.

Der Dialog mit dem Anderen in der Mission, ein langer Lernprozess

von Jean-François Zorn

Zusammenfassung

Das Kernstück dieses Beitrags wird unter drei Blickwinkeln behandelt: im Blick auf den kulturell Anderen, den religiös Anderen und den konfessionell Anderen. In der Tat ist ja der Andere von den Trägern der Mission unter diesen drei Blickwinkeln gesehen worden: Der Andere hatte eine andere Religion und eine andere Kultur als der Missionar; und der Andere wurde konfrontiert mit den konfessionellen Unterschieden zwischen den Missionaren. Auf den drei Gebieten Kultur, Religion, Konfession vollzog sich die Entdeckung des Anderen in einem langwierigen Lernprozess, der in den besten Fällen auf den Dialog abzielte; der Dialog war nämlich keineswegs der primäre Modus der Annäherung an den und der Begegnung mit dem Anderen.

Schlüsselbegriffe

→ Mission und Dialog
→ Begegnung mit dem Anderen
→ Mission und Dialog als Lernprozess
→ Evangelium und Kultur

Abstract

The article deals with its principal theme in light of three perspectives: with a view to the other as culturally, religiously and denominationally different. In point of fact, those who have done missionary work have undoubtedly seen the other in light of these three perspectives: the other had a different religion and a different culture from that of the missionary; and the other was confronted with the denominational differences among the missionaries. In the three areas of culture, religion and denomination the discovery of the other took place in a protracted learning process which, in the best of circumstances, aimed at dialogue. Of course dialogue was by no means the primary mode for approaching and encountering the other.

Keywords

→ mission and dialogue
→ encounter with the other
→ mission and dialogue as a learning process
→ Gospel and culture

Sumario

El núcleo de este artículo es tratado bajo tres puntos de vista: en relación con el culturalmente, religiosamente y confesionalmente otro. En efecto, el otro fue visto por los misioneros bajo esos tres aspectos: tenía una religión y una cultura diferente de las del misionero, y fue confrontado con las diferencias confesionales. En los tres campos (cultura, religión y confesión) el descubrimiento del otro fue el resultado de un duro proceso de aprendizaje, que en el mejor de los casos conducía al diálogo. Pero el diálogo no fue la primera forma del acercamiento al otro y del encuentro con éste.

Conceptos claves

→ Misión y diálogo
→ encuentro con el otro
→ misión y diálogo como proceso de aprendizaje
→ evangelio y cultura

Wie schon der Titel dieses Beitrags – »Der Dialog mit dem Anderen in der Mission, ein langer Lernprozess« – und vor allem die Wendung »ein langer Lernprozess« verrät, möchte ich zur Bearbeitung meines Themas einen historischen Standpunkt einnehmen, denn der Historiker denkt in langen Zeitintervallen; in der kurzen Zeit, die mir heute zugeteilt ist, werde ich mich allerdings ans 20. Jahrhundert halten. Das Kernstück dieses Beitrags werde ich unter drei Blickwinkeln behandeln: im Blick auf den *kulturell* Anderen, den *religiös* Anderen und den *konfessionell* Anderen. In der Tat ist ja der Andere von den Trägern der Mission unter diesen drei Blickwinkeln gesehen worden: Der Andere hatte eine Religion, die sich von der des Missionars, der ihm das Evangelium zu verkünden

suchte, unterschied; der Andere lebte häufig in einer Kultur, die mit der des christlichen Missionars, der zu ihm kam, nicht übereinstimmte; und der Andere sah sich den konfessionellen Unterschieden zwischen den Missionaren gegenüber, denn auf ein und demselben Missionsgebiet präsentierten sich gleichzeitig oder zeitlich nacheinander anglikanische, katholische, orthodoxe und protestantische Missionare.

Auf den drei Gebieten Kultur, Religion, Konfession vollzog sich die Entdeckung des Anderen in einem langwierigen Lernprozess, der in den besten Fällen auf den Dialog abzielte; der Dialog war nämlich keineswegs der primäre Modus der Annäherung an den und der Begegnung mit dem Anderen. Dieser Lernprozess besteht darin, zunächst den Schock des Erstkontakts aufgrund der Unkenntnis des Anderen zu überwinden und zu einer Begegnung mit ihm zu kommen, die in seine Anerkennung münden konnte. Dieses lange Lernen im Dialog mit dem Anderen in der Mission entwickelt sich also auf einem dreifachen Niveau: interkulturell, interreligiös und interkonfessionell, mit anderen Worten: ökumenisch. Anhand eines Korpus von Texten, die Sie vermutlich weniger gut kennen als die Äußerungen des katholischen Lehramts, werde ich den besagten Prozess beschreiben. Ich wähle dazu die Texte der anglikanischen und protestantischen Missionsbewegung, die auf den internationalen Missionskonferenzen erarbeitet wurden; Sie werden bemerken, dass es zwischen ihnen und denen des katholischen Lehramts Entsprechungen gibt, die den Mäandern der Geschichte der Beziehungen zwischen unseren Konfessionen selbst folgen.

1 Auf dem Weg zu einem Dialog mit den Kulturen

1.1 »Tabula rasa« der Kultur?

Im Gegensatz zu dem, was heute gelegentlich geschrieben und gesagt wird, hat die zeitgenössische Missionsbewegung katholischer- wie protestantischerseits keineswegs »Tabula rasa« mit den Kulturen gemacht, auch wenn sie noch immer von der kolonialen Bewegung aus der Zeit der Eroberung Amerikas im ausgehenden Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit geprägt ist, gegen die sie sich übrigens oft gewehrt hat. Um uns davon zu überzeugen, brauchen wir nur an die Erfahrungen der Jesuitenreduktionen in Amerika und der Fliehdörfer der Calvinisten in Brasilien und in Florida im 16. und 17. Jahrhundert zu erinnern: Beide haben versucht, die indigenen Bevölkerungen gegen die kolonialen Aggressionen zu verteidigen. Doch das ist ein anderes Thema.

Dagegen hat die zeitgenössische Missionsbewegung, inspiriert durch das Paradigma der Aufklärung des 18. und der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, einerseits die einzelnen Kulturen mit Hilfe eines universalen Zivilisationsmodells interpretiert und so den Anspruch erhoben, diese Kulturen zu erneuern und zu transformieren, andererseits hat sie die diesen Kulturen eigene Kohärenz und erst recht ihre Fähigkeit zur Selbsterneuerung unterschätzt. So beschreibt der protestantische Missionar Eugène Casalis, der von 1833 bis 1853 bei den Sotho missionarisch tätig war, in einem 1859 erschienenen Buch detailliert die Traditionen der Basotho Australafrikas; seine Publikation war gleichsam die Antwort auf den *Essai sur l'inégalité des races humaines* (Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen) von Gobineau, der einige Jahr zuvor erschienen war. Er schreibt: »Ich weiß durchaus, dass es bis heute irgendwie Konvention ist, die kostbaren Überreste

1 Eugène CASALIS, *Les Bassoutos*, Paris 1859, CEPB, Pau 2013², 303.

2 John MOTT, *L'heure décisive des missions chrétiennes*, Saint-Blaise 1912, 47-48.

der Traditionen der Basotho als Aberglauben, als barbarische Bräuche zu bezeichnen, ihnen ohne Überprüfung den Rücken zu kehren und sie lediglich als ein Hindernis für die Einführung des Christentums anzusehen. Ich meinerseits kann mich eines gewissen Respekts für diese Traditionen nicht erwehren, so unvollkommen und entartet sie auch sein mögen. Ich erkenne in ihnen die wankenden, aber verehrungswürdigen Reste eines Dammes gegen die Flut des Materialismus, ein Element des Fortschritts, das die göttliche Vorsehung weise zu ihrem Wort hingeführt hatte.«¹

1.2 Regeneration der Kulturen: Edinburgh 1910

Es ließen sich zahlreiche Texte von Missionaren des 19. Jahrhunderts auffinden, die in etwa das Gleiche sagen. Derartige Erklärungen bereiten das vor, was die Weltkonferenz der anglikanischen und protestantischen Missionen in Edinburgh im Jahre 1910 als eine Erfüllung und zugleich Erneuerung der traditionellen Kulturen der Länder definiert hat, mit denen das Christentum in Berührung gekommen ist. In einem 1910 publizierten Buch, *The decisive hour of Christian missions* (New York 1910), deutsch unter dem Titel *Die Entscheidungsstunde der Weltmission und wir* (Basel 1912), lässt der amerikanische methodistische Laie John Mott, der Organisator der Konferenz von Edinburgh, alle Länder der Welt Revue passieren und schreibt zum Thema Indien: »Indien ist wie alle Länder des Orients in einem Krisenzustand. Im Lauf dieser letzten Jahre haben sich dort Transformationen vollzogen, die man erst in einem Vierteljahrhundert erwartete [...]. Unter dem Einfluss des Christentums und der Bildung haben sich Menschen aus den untersten Klassen und Parias aus ihrer inferioren Situation befreit und streben nach wichtigen Stellungen. Mehr noch: In vielen Regionen gibt es unleugbare Anzeichen für eine Abschaffung des Kastensystems, die mehr als alles andere die Entwicklung der hinduistischen Bevölkerung und die Ausbreitung des Christentums hemmte.«²

Wie man sieht, geht es dieser Position, wenn sie nicht dazu führt, die lokalen indigenen Kulturen zu zerstören, darum, sie zu erneuern in der Überzeugung, dass sie schwere Defizite aufweisen, die allein die abendländisch-christliche Zivilisation auszugleichen vermag. Damit ist man weit entfernt von einer Haltung des Dialogs, der ja die Gleichheit beider Partner voraussetzt, man steckt noch immer in einer Mentalität der Überlegenheit des Abendlands gegenüber dem Rest der Welt. Es ist eine klassisch-apologetische Position, die auf den Fortschritt vertraut, der sich dank dem Kontakt der indigenen Kulturen mit der abendländischen Zivilisation einstellen werde. Und erst das Erdbeben des Ersten Weltkriegs wird bewirken, dass diese Position ihre Arroganz ablegt und dass die anglikanische und protestantische Missionsbewegung nach dem Muster anderer sozialer, kultureller, politischer und religiöser Bewegungen ihre Beziehungen zu den andern Kulturen anders wahrnimmt.

1.3 Infragestellung der kulturellen Vorherrschaft des Okzidents: Jerusalem 1928

Auf der nächstfolgenden Weltmissionskonferenz von Jerusalem 1928 sind die Worte zu hören: »Die Welt leidet heute an einem Zustand tiefer Instabilität und Unsicherheit. Indem die wissenschaftliche Entwicklung und die kommerzielle Ausdehnung den Gang des menschlichen Denkens veränderten, haben sie eine Krise der alten Religionen hervorgerufen [...]. Ehrwürdige Institutionen werden diskreditiert oder immer wieder in Frage gestellt. Selbst die Regeln des sittlichen Lebens, die am besten etabliert schienen, werden

heute bestritten. Und für viele ist es sogar fraglich, ob es wirklich eine absolute Wahrheit und ein absolutes Gutes gibt. Die christlichen Länder leiden unter diesem Zustand genauso wie die Völker Asiens oder Afrikas.«³

Die absolute Geltung des Christentums und die kulturelle Dominanz des Okzidents sind in der Zeit zwischen den Weltkriegen durch noch ein weiteres Element in die Krise geraten: durch das Auftreten der Theorien der Kulturanthropologie in der universitären Welt des Westens; ihr bekanntesten Vertreter war Bronislaw Malinowski (1884-1942). Malinowskis These lässt sich in einigen wenigen Worten zusammenfassen: Jedes kulturelle Element einer Gesellschaft hat seinen Daseinsgrund und seinen Sinn nur in der Beziehung zu den jeweils benachbarten Elementen; alles in einer Gesellschaft hängt an einem mehr oder weniger feinen Faden, den es zu finden gilt, wenn man verstehen will, was dort geschieht, und den man nicht zerreißen darf, wenn man nicht dabei zusehen will, wie diese Gesellschaft sich verändert, ja verschwindet. Man hat diese Schule »funktionalistisch« genannt, weil sie die innere Kohärenz und das Funktionieren der Gesellschaft herausarbeitet. Die französische Ethnologie wird ihrerseits dieselbe Entdeckung machen, namentlich in der Person von Marcel Mauss (1873-1950), der den Begriff »soziales Totalphänomen« entwickeln wird.

1.4 Indigenisierung: Madras 1938

Diese Problematik ist von der darauffolgenden Weltmissionskonferenz in Madras im Jahr 1938 aufgegriffen worden; dieses Treffen, das erstmals in einem Missionsland, Indien, stattfand, hallte von den Ergebnissen der funktionalistischen Ethnologie wider, welche die Führer der Kirchen des Südens, von nationalistischem Geist beseelt, übernommen hatten. Die Konferenz hat ihren Ort in einer anderen missiologischen Dynamik als die Zusammenkünfte von Jerusalem und Edinburgh, denn statt die anderen Kulturen zur westlichen Zivilisation hinzuführen, will sie auf diese Kulturen zugehen; zwar ist dieses Verfahren noch kein Dialog, aber doch zumindest eine Begegnung. Also wird das Thema der Indigenisierung des Christentums entwickelt; leitend ist dabei die Idee, dass das Christentum in seinen Formen und Methoden Adaptationen vollziehen kann; deren allererste bestünde darin, die Konvertiten nicht mehr aus ihrem Ursprungsmilieu herauszuholen, sodass das Evangelium auf dem Umweg über die Menschen, die es bezeugen, in den Kulturen sollte Wurzeln schlagen können, ohne sich in ihnen aufzulösen. Diese Konferenz ist geprägt durch die theologische Großgestalt von Hendrik Kraemer (1888-1965), dem Orientalisten und holländisch-reformierten Missionar in Indonesien. Der Vorbericht über die Frage der nichtchristlichen Religionen war ihm anvertraut worden. 1938 wurde er, um die Ergebnisse der Konferenz von Madras erweitert, unter dem Titel *The Christian Message in an Non-Christian World* (dt.: *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*, Zollikon-Zürich 1940) veröffentlicht und 1956 auf Französisch als *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes* neu herausgebracht.

Ich gebe im Folgenden zwei kurze Auszüge wieder, den einen aus diesem Buch, den anderen von der Konferenz in Madras; sie erklären, was Indigenisierung des Christentums

3 *Pour la conquête du monde*, Message de la Conférence missionnaire de Jérusalem, Paris 1928, 1.

4 Hendrik KRAEMER, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes*, Neuchâtel 1956, 93. Dieses Buch führt *Christian message* rund zwanzig Jahre nach dessen Erscheinen fort,

sein Autor meint jedoch, das Thema sei nach wie vor dasselbe und die beherrschenden Grundthemen seien die gleichen (so in der Einleitung).

5 *Le salut aujourd'hui*. Conférence missionnaire de Bangkok, 1972, Genf 1973, 83; dt.: *Das Heil der Welt heute*: Ende oder Beginn der Weltmission?

Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973, hrsg. von Philip A. POTTER im Namen d. Ökumen. Rates d. Kirchen. Dt. Ausg. besorgt von Thomas WIESER, Stuttgart 1973, 181f.

heißt: »Das Problem der Indigenisierung ist das Problem einer echten Übersetzung des Christentums in indigene Begriffe, eine konkreten Situationen angemessene Übersetzung. Eine echte Übersetzung setzt eine vertiefte Kenntnis der christlichen Wahrheit und dessen voraus, was erforderlich ist, um diese Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Diese beiden Erfordernisse sind in gleichem Maße lebenswichtig. Die erste, um die religiöse Konfusion zu vermeiden, in der das missionarische Denken häufig versinkt, und um eine ganz präzise Orientierung zu haben. Die zweite braucht es, um uns von unserer Ängstlichkeit und einem nutzlosen Traditionalismus zu befreien und uns den Gebrauch aller Instrumente zu lehren, die uns in den religiösen, sozialen und kulturellen Traditionen der nichtchristlichen Welt zur Verfügung stehen.«⁴ Und die Konferenz von Madras erklärt ihrerseits: »Die Kirche ist dazu aufgerufen, sich alles anzueignen, was die traditionellen Kulturen zur Bereicherung ihres Lebens und des Lebens der Weltkirchen beitragen können.«

1.5 Kontextualisierung (Inkulturation): Bangkok 1973

Der Begriff der Indigenisierung, konnte, trotz seines dialektischen Charakters, der Kolonialismuskritik der 1960er Jahre nicht entgehen. Diese Kritik hat sich unter dem Ölschock des Jahres 1973 noch ausgeweitet, der den Beginn dessen markiert, was man die durch den Club of Rome angeprangerte »Verschlechterung der terms of trade zwischen Norden und Süden« nennt. Neben dem ökonomischen Flügel dieser Kritik tat sich damals jener der sozialen und kulturellen Kritik auf: Die Länder der Dritten Welt erklärten, sie seien entfremdet durch das herrschende westliche Modell, das soziale Haltepunkte und kulturelle Identitäten der Völker zerstöre. Wie konnte man dieses Phänomen stoppen und aus dieser Situation herauskommen? Die Kirchen haben nicht die Mittel, auf ökonomisch-politischem Gebiet zu agieren, hingegen sind sie imstande, auf der symbolischen Ebene zu intervenieren, genauer gesagt auf der Ebene der Kulturen in ihrer Beziehung zum Evangelium.

Genau dies bezeugt die Weltmissionskonferenz von Bangkok in Thailand (Ende 1972/Anfang 1973). Diese Konferenz mit dem Thema *Das Heil der Welt heute* erscheint von Anfang an wie ein Echo auf die Kämpfe um Entkolonialisierung, die in Asien mit dem Flächenbrand des asiatischen Südostens, in Afrika mit dem Befreiungskrieg der portugiesischen Kolonien und dem Antiapartheidkampf in Südafrika losbrachen. Diese Kämpfe, die damals von den Ländern des Ostblocks und von China in Gang gehalten wurden, erschienen wie ein globaler und frontaler Protest gegen die westliche Welt, die mit dem amerikanischen Imperialismus gleichgesetzt wurde. Die Konferenz beschritt also einen Weg, der von einem der Teilnehmer eröffnet worden war; dieser schlug vor, man solle mittels einer theologischen Reflexion über die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus eine Antwort auf die kulturelle Entfremdung finden. Seine Formulierung lautete: »Die Menschwerdung Christi ereignete sich in einem bestimmten Kontext: Jesus wurde als Jude geboren, als Angehöriger einer bestimmten Rasse. Dennoch hat sie universale Bedeutung: Jesus ist gekommen, die Welt zu retten. Deshalb tritt der Gottessohn in die Geschichte eines jeden Volkes ein, wenn er durch seine Menschwerdung ein Mitglied unserer eigenen Familie wird. [...] Die Universalität der christlichen Religion steht nicht im Widerspruch zu ihrer Besonderheit. Christus erwartet unsere Antwort aus unserer konkreten Situation. Wahre Theologie schließt die Reflexion von Erfahrung ein, Erfahrung der christlichen Gemeinschaft an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit. Sie wird deshalb ›Theologie im Kontext‹ sein; sie wird praktisch anwendbare und lebendige Theologie sein, die billige Verallgemeinerungen ablehnt, weil sie zu und aus einer bestimmten Situation spricht.«⁵

1.6 Das fragliche Verhältnis von Evangelium und Kultur: Salvador de Bahia 1996

Genau wie Inkulturation ist Kontextualisierung heute der einschlägigste Begriff, der es erlaubt, Mission und Kontext bzw. Kultur zu verbinden. Gleichwohl wollte die Weltmissionskonferenz im brasilianischen Salvador de Bahia 1996 unter dem Thema »Zu einer Hoffnung berufen – das Evangelium in den verschiedenen Kulturen« angesichts der ethnischen und identitären Verschiebungen in Afrika, namentlich in Zaire und Ruanda, bei denen die Ethnokultur als Waffe diente, die Ergebnisse von Bangkok kritisch durchmustern und versuchen, die Kultur zu entideologisieren, indem sie es ablehnte, Kultur in ihren traditionellen, partikulären, spezifischen, identitären, ja folkloristischen Aspekten zu übersteigern, Unrecht, Herrschaftsausübung, Entfremdung, Negation der grundlegenden Menschenrechte, die sich hinter der Kultur verbergen können, anprangerte und zu einem am Evangelium orientierten anspruchsvollen Dialog mit den Kulturen aufrief.

2 Auf dem Weg zu einem Dialog mit den Religionen

Wie im vorangegangenen Abschnitt durchheile ich noch einmal das 20. Jahrhundert und gebe Ihnen anhand der Erklärungen der internationalen Konferenzen zu den Beziehungen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen eine Skizze der Positionen in der anglikanischen und protestantischen Weltmissionsbewegung.

2.1 Erfüllung der Religionen: Edinburgh 1910

Der Schotte David Cairns, Präsident der Kommission mit dem Titel *Missionary Message in Relation to the Non-Christian World*, fasst den Geist dieser Konferenz so zusammen: »Unser praktisch einstimmiges Zeugnis ist, dass die richtige Einstellung der christlichen Missionare zu den nichtchristlichen Religionen bestehen muss in einem Bemühen um Verständnis und, so weit wie möglich, um Sympathie. Dass es in allen Religionen Aspekte gibt, die unsere Fähigkeit zur Sympathie übersteigen, ist eine Tatsache, die wir natürlich erkannt haben, und es war uns klar, dass manche Formen von Religionen auf erschreckende Weise die Wirklichkeit des Bösen kundtun. Aber wir alle waren uns in der Aussage einig, dass die wahre Methode die von Verständnis und Liebe ist, dass die Missionare die edelsten Elemente in der nichtchristlichen Religion suchen und sie als Schritte zu höheren Realitäten betrachten sollen, dass alle diese Religionen ausnahmslos grundlegende Bedürfnisse der menschlichen Seele offenbaren, die nur das Christentum befriedigen kann, und dass diese Bedürfnisse in ihren erhabensten Äußerungen sichtbar das Werk des Gottesgeistes bekunden. Jedenfalls wurde jede schlicht und einfach ikonoklastische Einstellung einstimmig als unklug und sogar unrecht verworfen.«⁶

Diese Erklärung bildet die Grundlage für die Erfüllungstheologie, die *fulfillment theology*, die früheste Form, welche die Theologie der Religionen in der anglikanischen und protestantischen Welt im 20. Jahrhundert annehmen wird. Diese Theologie hält dafür, dass der christliche Glaube der Gipfel der menschlichen Geistigkeit, das Ziel des religiösen

6 Zitiert bei Stanley FRIESEN, *Missionary Responses to tribal Religions at Edinburgh, 1910* (Studies in Church History, Bd.1), New-York 1996, 12.

7 Pour la conquête du monde (wie Anm. 3), 9.

Suchens der Menschheit ist und dass dank der Missionsbewegung mit ihrem Auftrag, der Welt das Evangelium als Quellkraft zur Kenntnis zu bringen, das Christentum zur Vollendung und Erfüllung dessen vordringen kann, was in den alten Religionen nur tastendes und partielles Suchen war. Wie ich schon im Hinblick auf die nichtwestlichen Religionen gesagt habe, schließt diese Position zwar eine unleugbare Anerkennung der nichtchristlichen Religionen ein, stellt aber immer noch das Christentum als überlegen gegenüber den anderen Religionen dar, weil es eben das letzte Wort zur Begegnung zwischen Religionen zu sprechen hat.

2.2 Licht der anderen Religionen

Der Erste Weltkrieg wird zwar ein Abendland im Ringen mit der Säkularisierung dermaßen erschüttern, dass die Konferenz von Jerusalem 1928 die noch in Edinburgh geltende Unterscheidung zwischen christlichen und nichtchristlichen Ländern bestreitet; doch auf der Ebene der Theologie der Religionen folgt die – an die Teilnehmer versandte – Vorbereitungsbotschaft des Internationalen Missionsrates dem Kurs von Edinburgh. Sie erklärt: »Die Offenbarung Gottes in Christus ist einzigartig und mit einem höchsten Wert ausgestattet; sie vermag auf das Problem von Sinn und Ziel der menschlichen Existenz eine authentische und voll genügende Antwort zu geben und zugleich eine umfassende Antwort auf die Bedürfnisse der Menschen, wo immer sie sein mögen, zu liefern.«

Doch der Ton der Texte der Konferenz von Jerusalem ist weniger triumphalistisch als der von Edinburgh. Daher beginnen sie, indem sie sozusagen die Sünde der Nicht(an)erkenntnis der anderen Religionen bekennen: »Wir stellen fest und bekennen, dass die Christenheit nicht alle heiligen und edlen Elemente hinreichend erforscht und anerkannt hat, die sich in den nichtchristlichen religiösen Systemen finden und die es ihr ermöglicht hätten, eine tiefere persönliche Gemeinschaft mit den Adepten dieser Systeme zu erleben und sie folglich leichter zum lebendigen Christus hinzuziehen.«⁷ Später im Text wird ein Appell an die Gläubigen der nichtchristlichen Religionen gerichtet: »Mit Freude denken wir daran, dass dasselbe Licht, das jeden Menschen erleuchtet und im Leben Jesu Christi seinen ganzen Glanz entfaltet hat, mit einigen seiner Strahlen auch manche Persönlichkeiten erhellen konnte, die Christus nicht kennen oder ihn sogar abgelehnt hatten.«

Trotz einer nicht zu leugnenden Bewegung des Christentums hin zu einer Empathie gegenüber den anderen Religionen ist die Konferenz von Jerusalem bei der apologetischen Einstellung ihrer Vorgängerin geblieben, die darin bestand, die anderen Religionen von ihrem eigenen Blickpunkt aus zu beurteilen und sie nicht als Dialogpartner zu betrachten. Die Konferenz oszillierte jedoch zwischen zwei Positionen: der einen, inklusivistischen, welche die anderen Religionen ins Christentum zu integrieren suchte, indem sie alle möglichen Berührungspunkte, ja sogar eine Synthese mit ihnen suchte, und der anderen, exklusivistischen, die die Auffassung vertrat, der durch das Christentum eröffnete Heilsweg sei einzigartig und nicht vergleichbar mit den eventuellen Heilswegen der anderen Religionen.

2.3 Das Evangelium übersetzen: Madras 1938

Der Missionskonferenz von Madras im Jahr 1938 gelang es, diese beide Positionen zu überwinden und einen eigenständigen Weg zu finden. Der bereits zitierte Hendrik Kraemer zeigte zum einen auf, dass die jeder Religion eigenen Werte nur in deren jeweiligem Milieu wirksam sind und sich nicht künstlich in einem weltumspannenden Mosaik arrangieren lassen, wie es die Inklusivisten wollten, zum anderen machte er deutlich, wenn man den Religionen ein Wahrheitselement zugestehe, hindere das nicht daran, Christus gerecht zu werden, wie die

Exklusivisten meinten. Auf der Linie der Indigenisierung, die das beherrschende Thema dieser Konferenz war, insistierte Kraemer darauf, dass das Christentum sich selbst besser kennen und sich zugleich der Prüfung seiner Übersetzung in bislang ihm unbekannte Kategorien unterziehen müsse: »Das einzige Kriterium jeder Indigenisierung kann nur die apostolische Forderung sein, die Wege des Herrn zu bereiten und die Entstehung von christlichen Gemeinden aus Christen anzuregen, welche sich nicht darauf beschränken, das westliche Christentum mechanisch nachzuahmen, die vielmehr in ihrem religiösen Leben ihre eigene Originalität bewahren. Die nichtchristlichen Religionen sind ja sehr reich an Ausdrucksmitteln jeder Art, seien sie spirituell, theologisch, kulturell, künstlerisch oder institutionell usw. Um nur einige Beispiele zu nennen, wollen wir an die Meditationsübungen, die Aszese, die Zeiten des Rückzugs aus der Welt oder bei den Stammesreligionen das natürliche Bedürfnis nach einer kollektiven Äußerung des religiösen Lebens erinnern. Diese im östlichen Geist tief verwurzelten Bräuche haben ein ganz legitimes Daseinsrecht, und es tut wenig zur Sache, ob sie unseren selbstverständlichen protestantischen Traditionen fremd sind. Was allein zählt, ist zu wissen, wie sie im Licht des biblischen Realismus die Entwicklung eines christlichen reinen und kraftvollen Lebens zu begünstigen vermögen.«⁸ Diese Wegweisungen erschienen im Schlusstexte der Kommission, deren Auftrag lautete: »Zeugnis der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen«. Mit seiner Kopfstellung im Titel dieser Kommission ist der Begriff des Zeugnisses zum zentralen Ort der theologischen Debatte in Madras geworden. Anders als noch in Edinburgh und Jerusalem stand im Zentrum nicht die defensive Apologetik, sondern die Suche nach den Formen, welche die Kommunikation des Evangeliums annehmen sollte, um in den Augen der Welt triftig zu sein. Diese Kategorie des Zeugnisses erlaubt es, einen Typ von Missionstätigkeit zu definieren, der die erobernden Akzente beseitigen könnte.

Die Konferenz von Madras hat eine echte kopernikanische Wende in den Beziehungen des Christentums zu den anderen Religionen bewirkt: Während bis dahin das Christentum in einer eroberungslustigen oder ignoranten Haltung auf die anderen Religionen zuing, sollte es sich jetzt ihnen öffnen und sich von ihnen übersetzen, bereichern und in Frage stellen lassen, ohne vorweg ein Ergebnis festzulegen, wohl aber in der Hoffnung, verstanden, anerkannt und auch schließlich übernommen zu werden.

Aus ebendiesem Grund haben Theologen von der südlichen Hemisphäre die von Kraemer inspirierte Position kritisiert und in ihr eine neue Eroberungsstrategie gesehen, die noch hinterhältiger, aber nicht weniger offensichtlich sei als die früheren. Faktisch kamen diese Kritiken aus zwei Gründen nicht zur Entfaltung: Zunächst begann ein Jahr nach der Konferenz von Madras der Zweite Weltkrieg und lenkte die Aufmerksamkeit der Missionsbewegung von der Frage ihrer Beziehungen zur nichtchristlichen Welt weg; und sodann richtete sich der Blick der Missionsbewegung in der Nachkriegszeit und im Zuge der Entkolonialisierung auf die Probleme der Autonomie der Kirchen und der Übergabe der Macht der Missionare an die Verantwortlichen der Kirchen. Die interreligiöse Fragestellung verschwand damals zeitweilig von der Tagesordnung. Die Weltmissionskonferenzen von 1947, 1958, 1963 kommen nur nebenbei darauf zu sprechen. Selbst die Konferenz von Bangkok interessierte sich 1973 für die anderen Religionen nur unter der Bedingung, dass diese sich an der Seite des Christentums an den Befreiungsbewegungen beteiligten, die fast überall auf der Welt entstanden; das interreligiöse Thema als solches hatte nicht in den Fokus der anglikanischen und protestantischen Missionswelt rücken können.

⁸ KRAEMER, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes* (wie Anm. 4), 58-60.

⁹ Jacques MATTHEY, *Jalons de*

la pensée missionnaire protestante oecuménique des années 1970 aux années 1990, in: *Perspectives Missionnaires* (1998/2), Nr. 36, 58.

2.4 Dialog und Verkündigung: Melbourne 1980

Erst die Konferenz von Melbourne brachte die interreligiöse Dimension des Dialogs wieder zur Sprache. Allerdings geschah diese Wiederaufnahme in einem ganz anderen Kontext als dem der Konferenzen, die dem Thema vor dem Zweiten Weltkrieg ihre Aufmerksamkeit geschenkt hatten. Die Erneuerung der Religionen war es, die in gewisser Weise die anglikanische und protestantische Missionsbewegung erweckt hat. Letztere hatte sich in einer Sicht von der Welt eingerichtet, die diese in der Säkularisierung begriffen und den Einfluss des religiösen Faktors schwinden sah. Im Lauf ihrer Arbeiten begann die Konferenz von Melbourne positive und negative Elemente in den religiösen Erneuerungsbewegungen zu differenzieren und kam zu der Einschätzung, »dass sie eine starke Tendenz haben, die traditionellen Werte neu zu bekräftigen und eine partikuläre Identität zu vertreten, und dass sie ein tiefes Bedürfnis zum Ausdruck bringen, der Komplexität unserer modernen Welt zu entkommen. Häufig zeugen sie auch von einer neuen Suche nach religiösen Erfahrungen und von einem großen missionarischen Eifer.« Im darauf folgenden Abschnitt ist zum ersten Mal die Rede davon, dass Christen infolge des Handelns der anderen Religionen um ihres Glaubens willen verfolgt werden. Trotz dieser Verfolgung erklärt der Text, »in allen Situationen religiösen Konflikts sollen die Kirchen ihren Gliedern helfen, die wesentlichen Werte neu zu überprüfen, denen sie treu sein sollen, und ihre Mitbürger, die anderen Glaubensüberzeugungen anhängen, besser zu verstehen. Unter allen Umständen sollen sie sich darum bemühen, neue Berührungspunkte zu finden, die es ermöglichen, mit ihnen den Dialog zu führen und zusammenzuarbeiten.« Der Text fährt fort, indem er »den Geist der Offenheit, des Respektes und der Loyalität gegenüber den Nachbarn mit einem anderen Glaubensbekenntnis« betont, aber auch »den Mut, Rechenschaft abzulegen von der Hoffnung, die wir in Christus Jesus, unserem Herrn, haben«. Abschließend bekräftigt die Konferenz von Melbourne, gestützt auf ein Dokument der Sektion für den interreligiösen Dialog beim Ökumenischen Rat der Kirchen: »sich in einer solchen Dialogbeziehung mit unseren Nachbarn aus anderen Religionen zu engagieren ist kein Widerspruch zur Mission. Es kann nicht darum gehen, unsere Mission als Zeugen Jesu Christi preiszugeben. Die Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt bleibt eine gebieterische Aufgabe, die allen Christen aufgetragen ist, die aber im Geist unseres Herrn und nicht im Geist eines aggressiven Kreuzzugs erfüllt werden muss.«

Ich möchte zum Schluss dieses Abschnitts über den Dialog mit den Religionen hervorheben, dass die Weltmissionskonferenz von San Antonio 1989 auf eine fundamentale theologische Frage zurückgekommen ist, die sich aufgrund der Verbindung zwischen Dialog und Verkündigung stellte, nämlich die Frage nach den Heilswegen in den Religionen. »San Antonio«, schreibt Jacques Matthey, »konnte eine Formel finden, die den Problemstand in drei Aussagen verdeutlicht, indem es im Wesentlichen sagt, dass wir zuallererst einmal nichts anderes aussagen können, als dass wir anerkennen und behaupten, das Heil finde sich in Jesus Christus; dass wir sodann der Erlösermacht Gottes keine Grenzen setzen können; und dass wir schließlich anerkennen, dass eine Spannung zwischen diesen Aussagen herrscht und wir dieselbe nicht aufzulösen vermögen. Dies«, fährt Matthey fort, »ist von dankenswerter Klarheit und gibt den Punkt, an dem die ökumenische Bewegung angelangt ist, treffend wieder.«⁹

Offensichtlich sind wir damit in der Gegenposition zur Einstellung der ersten Missionskonferenzen des 20. Jahrhunderts, die ja in der Tat den Anspruch hegten, zu wissen, welchen Weg das Heil einschlägt: ausgehend von den Christen, die es besitzen, über die Anhänger der anderen Religionen, die nichts von ihm wissen, und schließlich zurückkehrend zu den Christen, die es

ergreifen. 1989 ist man bescheidener, man erkennt an, dass die Wege des Heils geheimnisvoll sind, und überlässt Gott die Sorge des Handelns, wohl wissend, dass er von den Christen zuerst verlangt, Zeugen des Evangeliums zu sein, und danach, mit den anderen Religionen als Partnern des Dialogs und nicht als Gegnern bei einem Monolog ins Gespräch zu kommen.

3 Dialog mit den anderen Konfessionen

Wie ich zu Anfang sagte, liegt mir der Dialog mit dem Anderen unter konfessionellem Gesichtspunkt am Herzen, auch wenn er die problematischste Form der Alterität ist, denn der fragliche Andere war auf dem Gebiet der Mission lange Zeit der konkurrierende Christ. Konkurrierend, weil wir nicht verhehlen können, dass die zeitgenössische Mission in ihren beiden Dimensionen, der äußeren (*ad extra*) und der inneren (*ad intra*) ein Wettlauf zwischen Konfessionen war: der katholischen und der protestantischen – mit einer über-raschenden Unterform, insofern nämlich auch die verschiedenen katholischen Missions-gesellschaften und die verschiedenen anglikanischen und protestantischen Denominationen um die Wette liefen. Während Katholiken und Protestanten in dieser zweiten Konstellation rasch zu einem guten Einvernehmen kamen (dem *Comity Agreement* auf anglikanisch-protestantischer Seite), war dies in der ersten keineswegs der Fall: die Konkurrenz der Missionen vollzog sich in einer feindseligen Gesinnung mit einem Arsenal von Praktiken, die keiner der beiden Konfessionen zur Ehre gereicht. Doch glücklicherweise hat sich das Klima seit den schüchternen Anfängen der Ökumene im 20. Jahrhundert gewandelt, und das Christentum ist, ähnlich wie in Bezug auf die Kulturen und Religionen, allmählich zu einer besseren Kenntnis seiner eigenen Unterschiede gelangt, die die gegenseitige Anerkennung und den Dialog mit den anderen Konfessionen fördert.

3.1 Die ökumenischen Akzente der Konferenz von Edinburgh 1910

Bei dieser Konferenz, die 1 215 Teilnehmer versammelte, waren, das gilt es festzuhalten, weder Katholiken noch Orthodoxe zugegen, da es zu Anfang des 20. Jahrhunderts undenkbar war, dass sich die wichtigsten christlichen Konfessionen in der Frage der Mission miteinander verständigen könnten. Den Anglikanern und Protestanten war solche Einigung gelungen. Die dadurch geweckten Hoffnungen sollten sich in zweierlei Vorsichtsmaßnahmen äußern, die man anwandte, um weder die abwesenden Katholiken noch die Orthodoxen zu kränken.

Erstens mied das Generalthema der Konferenz das berühmte Wort von der Evangelisierung der ganzen Welt innerhalb dieser Generation (*The Evangelization of the World in this Generation*), das John Mott proklamierte; man formulierte bescheidener: »Die Probleme der Mission im Verhältnis zur nichtchristlichen Welt betrachten« (*To consider Missionary Problems in relation to the Non-Christian World*). Implizit sagte man damit, dass die von Katholiken und Orthodoxen bereits evangelisierten weiten Gebiete für die Anglikaner und Protestanten keine Missionsterritorien im traditionellen Sinne mehr waren; das war eine Art Anerkennung der Missionsarbeit der anderen. Zweitens wurden die Katholiken und Orthodoxen bei der Konferenz von Edinburgh mehrmals gewürdigt: Zunächst erwähnte das Eröffnungsgebet die Kirchen von Rom und des Orients; sodann drückte Charles Brent (1862-1929), Missionsbischof der amerikanischen Episkopalkirche auf den Philippinen, den Wunsch aus, in diesem Bereich möchten sich

»höfliche, ja sogar freundschaftliche« Beziehungen zu den katholischen Gläubigen entwickeln, und äußerte die Hoffnung, eines Tages könnten sie auch auf die Hierarchie einwirken; er forderte ein Ende des antikatholischen Proselytismus bei den Protestanten und erklärt: »Lasst uns die römischen Katholiken immer als Christen behandeln; bis zum Beweis des Gegenteils sollten wir sie als wahre und aufrichtige Christen ansehen. In den römisch-katholischen Ländern sollten wir eine konstruktive, keine destruktive Wahrheit predigen. Wir sollten zeigen, dass unsere Intention nicht ist, die Mauer des Nachbarn einzureißen, um daraus unser Haus zu bauen. Und so wollen wir uns um eine gesicherte, exakte Vorstellung vom Glauben, von der Leitung und von den Methoden der Katholiken bemühen, bevor wir uns trauen, öffentlich davon zu sprechen. Nehmen wir als gewiss an, dass es keine größere Sünde gibt, als eine andere Kirche zu schmähen; jede Schmähung ist kriminell, aber wenn eine Kirche eine andere schmäht, ist das vor Gott ein doppeltes Verbrechen.«¹⁰

3.2 Eine Ökumene der kleinen Schritte

Nach Edinburgh entwickelten sich die interkonfessionellen Beziehungen längere Zeit nicht mehr durch die Missionsbewegung, sondern über zwei andere Zweige der im Entstehen begriffenen ökumenischen Bewegung, die sich schon 1920 vereinigten; der eine von ihnen drehte sich um praktische, soziale und pastorale Fragen, der andere befasste sich mit dogmatischen und institutionellen Problemen. Diese beiden Bewegungen nahmen nach und nach katholische Experten auf und mündeten 1948 in die Bildung des Ökumenischen Rats der Kirchen, dem die katholische Kirche allerdings nicht beitrug. Es ist eine Ökumene der kleinen Schritte, die den Katholiken und den anderen Zweigen der Christenheit erlaubt, miteinander in Berührung zu kommen, zusammenzuarbeiten, ihre Unterschiede tiefer zu bedenken und die Punkte der Übereinstimmung zu erforschen.

Als aber die Missionsbewegung, die sich unabhängig von den beiden anderen zitierten Bewegungen entwickelt hatte, 1961 auf ihrer dritten Weltversammlung in Neu Delhi mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen fusionierte, da erschien Mission und Ökumene als ein Paar, das seine Beziehungen vertiefen und, wenn schon nicht gemeinsam, so doch zumindest in Abstimmung die Herausforderung der weltweiten Evangelisierung annehmen sollte.

Es ist gewiss kein Zufall, dass man auf dieser Versammlung in Neu Delhi, in einem Augenblick, als die aus der anglikanischen und protestantischen Mission erwachsenen Kirchen des Südens mit Macht in den Ökumenischen Rat drängten und mehrere orthodoxe Kirchen aus Osteuropa, darunter die russisch-orthodoxe, sich ebenfalls anschlossen, erfuhr, das II. Vatikanische Konzil stehe bevor. Man kennt die berühmte Enzyklika *Ad Petri Cathedram* vom 29. Juni 1959, in der Papst Johannes XXIII. prophetisch schrieb: »Das wird ohne Zweifel ein wunderbares Schauspiel der Wahrheit der Einheit, der Wahrheit und der Liebe sein, ein Schauspiel, das auch in der Sicht jener, die von diesem Apostolischen Stuhl getrennt sind, eine sanfte Einladung sein wird, wie Wir hoffen, jene Einheit zu suchen und zu erlangen, die Jesus Christus in solch glühenden Gebeten vom Himmlischen Vater erlehte.«

¹⁰ Charles BRENT, zitiert in: *World Missionary Conference, 1910. To consider missionary problems in relation to the non-christian world*, Bd. 8, Edinburgh/London/New York 1910, 199.

Das II. Vaticanum wurde am 11. Oktober 1962 eröffnet, weniger als ein Jahr nach der Versammlung des ÖRK in Neu Delhi. Es verabschiedete zwei Dekrete, die für unser Thema einschlägig sind: das eine über den Ökumenismus (21. November 1964) und das andere über die Missionstätigkeit der Kirche (7. Dezember 1965).

3.3 Seit den 1960er Jahren:

Einheit und Mission müssen Hand in Hand gehen

Diese beiden Texte stellen die erste Öffnung der katholischen Kirche für eine fundamentale Verbindung von Mission und Einheit dar. Einzelne Passagen des Dekrets über die Missionstätigkeit der Kirche, die sich den Interventionen von Yves Congar und Joseph Ratzinger verdanken, gehen in folgende Richtung: »Spaltung der Christen ›ist ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen‹ und verschließt vielen den Zugang zum Glauben. Mithin sind von der Notwendigkeit der Mission her alle Gläubigen dazu gerufen, dass sie in einer Herde vereint werden und so vor den Völkern von Christus, ihrem Herrn, einmütig Zeugnis ablegen können. Wenn sie aber den einen Glauben noch nicht voll zu bezeugen vermögen, so müssen sie sich dennoch von gegenseitiger Wertschätzung und Liebe beseelen lassen (AG 6). [...] Gemeinsam mit dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen suchen sie Wege und Mittel, um eine brüderliche Zusammenarbeit mit den Missionsunternehmungen anderer christlicher Gemeinschaften zu ermöglichen und zu ordnen, damit man so miteinander leben könne, dass das Ärgernis der Spaltung soweit wie möglich beseitigt werde (AG 29). [...] Dieses Zeugnis des Lebens wird eher seine Wirkung hervorbringen, wenn es – nach den Richtlinien des Dekrets über den Ökumenismus – zusammen mit anderen christlichen Gruppen abgelegt wird (AG 36).«

Dieser Text wurde in der protestantischen Welt sehr wohlwollend aufgenommen. Pastor André Roux kommentierte ihn in dem Buch *Vatican II. Points de vue de théologiens protestants*, das 1967 herauskam, folgendermaßen: »In dem Maß, in dem das Dekret von Etappe zu Etappe, mit allen Überraschungen der Wegstrecke Gestalt annahm, wuchsen auch Hoffnungen bzw. Enttäuschungen. Als es dann, in mehreren Büchern vorgestellt und in zahlreichen Zeitschriften kommentiert, erschien, wurde es mit der Freude und Anerkennung aufgenommen, die bekanntlich eine der schönsten Früchte des Konzils ist.«¹¹

Der Text, den ich als nächsten zitieren möchte, ist eine Passage aus dem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi*, das Paul VI. nach der Bischofssynode über die Evangelisierung erließ. Dort heißt es: »Ferner machen Wir Uns ein Anliegen der Väter der dritten Generalversammlung der Bischofssynode zu eigen, dass man mit noch größerer Entschlossenheit mit unseren Brüdern in Christus zusammenarbeitet, mit denen Wir noch nicht in einer vollkommenen Gemeinschaft verbunden sind, indem Wir Uns hierbei auf die Grundlage der Taufe und des Glaubensgutes stützen, das Uns gemeinsam ist. Auf diese Weise legen Wir schon jetzt vor der Welt im gleichen Werk der Evangelisierung ein noch umfassenderes gemeinsames Zeugnis für Christus ab. Dazu drängt Uns der Auftrag Christi, dies fordert von Uns die Pflicht, zu predigen und vom Evangelium Zeugnis zu geben« (EN 77).

Vor Anbruch des dritten Jahrtausends hat Johannes Paul II. diese Thematik in der Enzyklika *Ut unum sint* vom 25. Mai 1995 wieder aufgenommen, in der er persönlich für die Ökumene eintritt.

¹¹ André ROUX, Le décret sur l'activité missionnaire de l'Église, in: J. BOSCH u. a., *Vatican II. Points de vue de théologiens protestants* (Unam Sanctam 64), Paris 1967, 110.

¹² *Charta Oecumenica*. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa. Originalfassung: Deutsch, Genf/ St Gallen, April 2001.

Der letzte hier zu erwähnende Text ist eine Stelle aus der *Charta oecumenica*, die sich als eine Reihe von »Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa« darstellt. Hervorgegangen ist die Charta aus der Konferenz (anglikanischer, orthodoxer und protestantischer) Europäischer Kirchen und aus dem (katholischen) Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, die sie am 22. April 2001 in Straßburg unterzeichnet haben. Die Unterzeichner klären: »Die wichtigste Aufgabe der Kirchen in Europa ist es, gemeinsam das Evangelium durch Wort und Tat für das Heil aller Menschen zu verkündigen. Angesichts vielfältiger Orientierungslosigkeit, der Entfremdung von christlichen Werten, aber auch mannigfacher Suche nach Sinn sind die Christinnen und Christen besonders herausgefordert, ihren Glauben zu bezeugen. Dazu bedarf es des verstärkten Engagements und des Erfahrungsaustausches in Katechese und Seelsorge in den Ortsgemeinden. Ebenso wichtig ist es, dass das ganze Volk Gottes gemeinsam das Evangelium in die gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein vermittelt wie auch durch sozialen Einsatz und die Wahrnehmung von politischer Verantwortung zur Geltung bringt.«¹²

Diese Erklärung führt zu der folgenden, von beiden Konferenzen übernommenen zweifachen gemeinsamen Verpflichtung:

mit den anderen Kirchen über unsere Initiativen zu sprechen, darüber Einvernehmen zu erzielen und so eine schädliche Konkurrenz sowie die Gefahr neuer Spaltungen zu vermeiden;

anzuerkennen, dass jeder Mensch sein religiöses und kirchliches Engagement in voller Gewissensfreiheit wählen kann. Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Anreize zur Konversion gedrängt werden. Und niemand darf daran gehindert werden, aus freier Entscheidung zu konvertieren.

4 Schluss

In diesem Beitrag habe ich versucht, einige Etappen des Dialogs mit dem Anderen in der Mission nachzuzeichnen: mit der anderen Kultur, der anderen Religion, der anderen Konfession. Dieser Gang sollte uns erlauben, das Fragezeichen aufzulösen, das im Titel des Forums erscheint: »Dialog und Mission – ein Widerspruch?« In Wirklichkeit rufen nämlich Mission und Dialog einander und antworten aufeinander. Doch erst auf der letzten Etappe unseres Durchlaufs, gegen Ende des 20. Jahrhunderts, verhält es sich so, denn wie wir gesehen haben, war zu Beginn dieses Jahrhunderts, das noch ganz im Zeichen des Missionskonzeptes früherer Zeiten stand, der Dialog nicht in Übung. Und dennoch erscheint die Suche nach Kontakt mit dem Anderen vom Beginn des 20. Jahrhunderts an als ein missionarischer Imperativ, getränkt von dem Willen, den Anderen zu verändern, seine Kultur zu erneuern, seine Religion zu vollenden, seine Konfession schonend zu behandeln. So löblich diese Absichten im Vergleich mit älteren, der *tabula rasa* vergleichbaren Positionen auch sein mögen – sie ließen den Anderen kaum noch zu Wort kommen, denn wer da verstand, interpretierte und sprach, war ganz allein der Missionar.

Der Dialog in der Mission ist also ein Beweis des Respekts vor den Kulturen, der Wertschätzung der Religionen und der Anerkennung der Konfessionen. Ohne diesen Respekt, diese Wertschätzung und diese Anerkennung steht die Glaubwürdigkeit des Evangeliums in Frage und es droht die Gefahr des Kontrazeugnisses und der Untreue der Mission. Wie der Folder zu unserem Symposium es so treffend zum Ausdruck bringt, wenn er vom »inneren Zusammenhang von Mission und Dialog« spricht. ◆

Mission und theologische Grundlagen des Dialogs in der Bibel

von Marie-Hélène Robert

Zusammenfassung

Im Alten Testament heißt der privilegierte Dialogpartner Israel. Seine Mission ist es, Zeugnis vom lebendigen Gott zu geben, vom einzigen Gott, und den Namen Gottes zu heiligen. Aber auch die Heiden sind in diese Mission einbezogen. Jesus und seine Jünger, Juden, schlagen eine neue Seite von Israels Mission auf, indem sie diese transformieren. Das Moment der Inkarnation und der Mission Christi ist hier eine Drehachse, welche die Beziehung zwischen Israel und den Völkern neu definiert und die Mission der Kirche als Mission des Dialogs und der Verkündigung begründet.

Schlüsselbegriffe

- Mission in der Bibel
- Mission im Alten Testament
- Mission im Neuen Testament
- Mission und Dialog

Abstract

Israel is the privileged dialogue partner in the Old Testament. Its mission was to bear witness to the living God, the only God, and to hold the name of God sacred. But in some form or other the gentiles were also involved in this mission. Jesus and his followers, Jews, opened a new page for Israel's mission by transforming it. The moment of the incarnation and the mission of Christ is the pivot here which redefines the relationship between Israel and the other peoples and grounds the mission of the church as a mission of dialogue and proclamation.

Keywords

- mission in the Bible
- mission in the Old Testament
- mission in the New Testament
- mission and dialogue

Sumario

En el Antiguo Testamento, el socio privilegiado del diálogo es Israel. Su misión consiste en dar testimonio del Dios vivo, del único Dios, para santificar el nombre de Dios. Pero también los gentiles son implicados en esa misión. Jesús y sus discípulos abren una nueva página de la misión de Israel, transformándola. El eje es la encarnación y la misión de Cristo, que redefine la relación de Israel y los gentiles y fundamenta la misión de la Iglesia como misión del diálogo y el anuncio.

Conceptos claves

- Misión en la Biblia
- misión en el Antiguo Testamento
- misión en el Nuevo Testamento
- misión y diálogo

Einleitung

Die zeitgenössische Reflexion und die Praxis der Kirche bringen gern Mission und Dialog zusammen und suchen in der Heiligen Schrift Modelle für den Dialog. Die Mission durchzieht als Thema jedes Buch der Bibel und kann durchaus die Form des Dialogs annehmen.

Wie aber kann man sich öffnen für eine biblische Hermeneutik, ohne Begriffe oder Einstellungen von heute auf die Bibel zurückzuprojizieren? Dazu hat man sich zunächst einmal den Unterschied der Kontexte bewusst zu machen. Auch wenn uns eine letztgültige historische Lektüre der überlieferten Texte nicht möglich ist, ist doch klar, dass die Beziehung zu den anderen Religionen sich in der Antike und an den verschiedenen Orten nicht in derselben Weise darstellte. Der Dialog zwischen einem Juden und einem Heiden im Alten oder im Neuen Testament kann beispielsweise nicht ohne Weiteres auf den jüdisch- oder muslimisch-christlichen Dialog von heute übertragen werden. Hinzu kommt, dass in der Schrift selbst verschiedene Praxismodelle für den Dialog koexistieren.

Mit anderen Worten: Wir müssen unsere Voraussetzungen klären, wenn wir erforschen, was die Bibel für heute über die Beziehung zwischen Mission und Dialog sagt. Die Lektüre der Schrift soll uns aufscheuchen, statt uns in einem missionarischen Dispositiv zu bestärken.

Ist es also opportun, ausgehend von Eigenheiten einer anderen Epoche Konstanten herauszupräparieren? Ja, in dem Maß, in dem wir in der Schrift entdecken, dass die Bibel, die Mission und der Dialog in erster Linie theologische Größen sind:

♦ die Bibel ist Offenbarung Gottes; ♦ die Mission der Kirche leitet sich ab aus der Mission Gottes, die sie begründet und fruchtbar macht; ♦ der Dialog ist zuerst innertrinitarisch, bevor er mit der Menschheit begonnen wird.

Gott lässt sich auf die Begegnung mit der Menschheit ein und schließt mit ihr vielfache Bündnisse von Noach bis zu Jesus Christus. Der Bund bekundet Gott als einen Gott im Dialog und in Mission: Alle Völker werden ihm dienen und werden in ihm ihre Freude und ihr Heil finden. Der Dialog zwischen Gott und der Menschheit wird trotz der menschlichen Untreue nicht abgebrochen, sondern im Gegenteil unablässig erneuert.

Dieser Dialog zwischen Gott und der Menschheit konstituiert die Mission Gottes in der Welt und begründet den Dialog zwischen den Einzelnen und den Völkern. Und die Getauften treten, im Namen des Dialogs zwischen Gott und der Menschheit, in einen Dialog untereinander, aber auch mit den anderen Gläubigen, den Religionen, den Kulturen, der Welt. Die kirchliche Praxis des Dialogs wurzelt also in dem unaufhörlichen Dialog, den Gott – durch die Vermittlung des auserwählten Volkes Israel, seines Sohnes Jesus und der Kirche – unaufhörlich mit der Menschheit führt. Diese drei Vermittlungen weisen Modalitäten auf, die unterschiedlich sind, aber in Relation zueinander stehen.

Im Alten Testament heißt der privilegierte Dialogpartner Israel. Seine Mission ist es, Zeugnis vom lebendigen Gott zu geben, vom einzigen Gott, und den Namen Gottes zu heiligen. Aber auch die Heiden sind in diese Mission einbezogen, auf welche Weise, werden wir sehen.

Jesus und seine Jünger, Juden, schlagen eine neue Seite von Israels Mission auf, indem sie diese transformieren. Das Moment der Inkarnation und der Mission Christi ist hier eine Drehachse, welche die Beziehung zwischen Israel und den Völkern neu definiert und die Mission der Kirche als Mission des Dialogs und der Verkündigung begründet.

Wir werden sehen: (1) welche Dialoge zwischen Israel und den Völkern im Alten Testament die Mission Israels und der Völker erkennen lassen; (2) wie die Mission Jesu und der Apostel sich in deren Dialogen mit Israel und den Heiden im Neuen Testament umsetzt; (3) welchen Ertrag für heute dies hat.

**1 Mission und Dialog zwischen Israel und den Völkern
im Alten Testament**

1.1 Zwischen Sammlung, Rivalität und Versuchung

**1.1.1 Eine Verheißung der Sammlung um den Preis
der Absonderung**

Es ist gängige Meinung, die Mission des Alten Testaments sei zentripetal, aufs Zentrum (Jerusalem) gerichtet und kenne keine Orientierung *ad extra* (den Sonderfall des Jona werden wir noch betrachten), während die Mission im NT zentrifugal (vom Zentrum Jerusalem zur immer weiter entfernten Peripherie schreitend und schließlich bis an die Grenzen der Erde vorstoßend) und zentripetal sei (was die Sammlung der Gemeinschaft um Christus bezeuge).

Diese Sicht stützt sich insbesondere auf den Propheten Jesaja: Die Nationen werden sich in Jerusalem zurechtfinden, sie werden auf den Zion steigen (Jes 2,5), angezogen von der Heiligkeit Gottes, ohne dass das Volk Israel zu den Völkern zu gehen braucht (Jes 40,5; 45,22). Und eben dadurch ist Israel das Licht der Völker (Jes 42,6; 49,6). Zahlreiche Psalmen und das Buch Jeremia äußern sich ebenfalls in diesem Sinn. Israel gibt Zeugnis vom einzigen Gott durch seine Heiligkeit, die mit der Heiligkeit Gottes vereint ist. Gerade dadurch, dass es »beiseite« steht, gibt es dieses Zeugnis. Dieses Beisetreten geschieht jedoch im Blick auf das Heil der gesamten Menschheit. Deshalb aber erscheint die Mission als implizit, ohne Ansatz zum Dialog, und die Begegnung der Menschheit auf dem Zion wird sich erst in der allerletzten Zeit zutragen.

Doch die Begegnungen zwischen Juden und Heiden ziehen sich durch die gesamte Geschichte des Gottesvolks. In ihnen gibt es Raum für Dialoge, in deren Verlauf der einzige Gott als ein Gott des Segens anerkannt wird. Die Geschichte Josefs in Ägypten ist ein schönes Beispiel dafür.¹

Aber die Beziehungen zwischen Israel und den Völkern haben sich nicht immer idyllisch gestaltet; das beginnt schon im Buch Exodus.² Die Rivalität kreist um den Besitz des Landes und um den Götterkult. Manche Dialoge sind Belege für die Spannung, ja die Gewalt, die beiden Seiten antreibt.

Die Situation des Volkes, je nachdem, ob es sich auf seinem Grund und Boden oder im Exil befindet, prägt seine Dialoge mit den Anderen. Tatsache ist, dass die Juden in der Diaspora sich in gegenseitiger Bereicherung den anderen Kulturen geöffnet haben. Daher denn auch die Warnung der nachexilischen Propheten, das Judentum dürfe sich nicht verlieren und sich nicht von den Nationen absorbieren lassen. Sie kämpfen insbesondere gegen die

1 »Der Herr war mit Josef und so glückte ihm alles. Er blieb im Haus seines ägyptischen Herrn. Dieser sah, dass der Herr mit Josef war und dass der Herr alles, was er unternahm, unter seinen Händen gelingen ließ. So fand Josef sein Wohlwollen und er durfte ihn bedienen. Er bestellte ihn zum Verwalter seines Hauses und vertraute ihm alles an, was er besaß. Seit er ihm sein Haus und alles, was ihm gehörte, anvertraut hatte, segnete der Herr das Haus des Ägypters um Josefs willen. Der Segen des Herrn ruhte auf allem, was ihm gehörte im Haus und auf dem Feld« (Gen 39,2-5).

2 »In Ägypten kam ein neuer König an die Macht, der Josef nicht gekannt hatte. Er sagte zu seinem Volk: Seht nur, das Volk der Israeliten ist größer und stärker als wir. Gebt Acht! Wir müssen überlegen, was wir gegen sie tun können, damit sie sich nicht weiter vermehren. Wenn ein Krieg ausbricht, können sie sich unseren Feinden anschließen, gegen uns kämpfen und aus dem Land fortziehen« (Ex 1,8-10).

3 Siehe die Regeln der Gastfreundschaft, die Verbote (in Ex 12,43; Lev 17,8; 24,16; Num 1,51; 16,40; Dtn 5,14; Dt 17,15; Ez 44,9), die allgemeinen Gesetze (in Ex 12,19; 12,49; Ex 20,10; Lev 16,29; 17,15; Num 15,30) mit Bezug auf die Fremden. Gewiss bleibt der Fremde ein Fremder, auch wenn der Status als Proselyt ein gewisses Maß an gegenseitiger Anerkennung zulässt: Ein Nichtjude darf Pascha nur feiern, wenn er und die männlichen Kinder seines Hauses beschnitten sind, er also ein Bürger wird (Ex 12,48).

Mischehen. Diese Maßnahmen sind seit Dtn 7,1-6 in Kraft: »[...] Du sollst keinen Vertrag mit ihnen schließen, sie nicht verschonen und dich nicht mit ihnen verschwägern. Deine Tochter gib nicht seinem Sohn und nimm seine Tochter nicht für deinen Sohn! Wenn er deinen Sohn verleitet, mir nicht mehr nachzufolgen, und sie dann anderen Göttern dienen, wird der Zorn des Herrn gegen euch entbrennen und wird dich unverzüglich vernichten. [...] Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist. Dich hat der Herr, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört.«

Das Volk Israel ist charakterisiert durch ein eigenes Gesetz, eine spezielle Kultur und durch eine Trennung von den anderen Nationen (Speisegesetze, Endogamie). Nun verlangt aber die Zerstreung des Volkes ein Übermaß an Wachsamkeit: Der Fremde (*zar* oder *nekar*) stellt mit seinen von ihm angebeteten Göttern eine Gefahr für Israel dar, weil die Idolatrie eine ständige Versuchung für das auserwählte Volk ist. Das geht so weit, dass »außerhalb des Landes Israel zu leben so viel heißt wie fremden Göttern zu dienen« (Babylonischer Talmud, Traktat Ketuwot 110b). Die Positionen sind je nach Epoche mehr oder weniger flexibel.

Die Beziehungen Israels zu den Fremden, die sich (als zeitweilig Anwesende oder Wohnrecht Besitzende) dort einfinden, wo es sich niedergelassen hat, werden im Sinne von Gastfreundschaft und Schutz kodifiziert.³ Sie nehmen Bezug auf die Geschichte des Volkes, in der es gerade in Situationen, in denen es fremd ist, die Erfahrung macht, von Gott geliebt zu sein: so etwa im Nomadenleben Abrahams, in der Knechtschaft in Ägypten und dann im Exil. Der Fremde wird oft zusammen mit dem Armen und Unterdrückten erwähnt, Kategorien vulnerabler Menschen, die Israel nicht nur beschützen, sondern lieben soll (Ex 22,20-26; Dtn 10,18f.; Dtn 24,17-22; Ijob 31,32 u. ö.), wie der Herr tut (Ps 146,9). Eine punktuelle Hilfe genügt nicht, die Juden sollen den Fremden in ihre Gesellschaft integrieren, ihm die Sabbatruhe zugestehen (Num 15,15f.; Ez 47,22f.). Es handelt sich sehr wohl um eine Mission, nicht im Sinn einer Entsendung, sondern im Sinn einer Verantwortung und eines Zeugnisses. Um ihr gerecht zu werden, ist ein minimaler Dialog erforderlich. Der Jude ist aufgerufen, Gott zu verherrlichen, seinen Namen zu heiligen, seinen Willen zu erfüllen, seinem Nächsten zu helfen, und das schließt einen Dialograum ein.

Doch der Dialog setzt auch eine gewisse Wachsamkeit voraus. Israel schützt sich vor den Verführungen durch die heidnischen Völker, aber auch vor den Versuchungen, die ihm innerlich sind: die Versuchung, sich mit dem gelobten Land und mit dem Sieg zu brüsten (Dtn 8,7-18) oder sich Götzenbilder zu schaffen. Die Forderung bleibt für Israel, Gott durch den wahren Kult, durch Barmherzigkeit und durch Werke der Gerechtigkeit zu ehren. Die Nationen, aber auch Israel selbst sind möglich Hindernisse für diesen Aufruf und diese Erwählung.

Nun sind die Nationen aber genauso in den Plan Gottes einbezogen. Der Gott Israels ist nämlich der Gott der Menschheit. Die Mission des Judentums ist es, sich selbst treu zu sein, damit die Barmherzigkeit Gottes sich an den Völkern vollziehe, wenn die eschatologischen Zeiten gekommen sind. Israels Privileg ist ausgerichtet auf die Vollendung der neuen Zeit, die jeden Dualismus, aber auch jede Vermischung ausschließt.

Die Verheißungen und die Bundesschlüsse, die Israel und der Menschheit gewährt werden, zeigen, dass Israel unter den Völkern auserwählt ist, nicht gegen sie oder auf ihre Kosten, sondern gerade für sie. Universalismus und Erwählung stehen also in einer Beziehung der Komplementarität. Gibt es in diesem Bundesdispositiv Raum für den Proselytismus?

1.1.2 Ein jüdischer Proselytismus?

Die Frage wird heiß diskutiert. Es stimmt, dass Heiden sich dem Judentum zugewandt und die Beschneidung verlangt haben. Die Bibel spricht selten davon,⁴ aber 1 Ri 8,41, die Psalmen und die Bücher Esther und Ruth sind Zeugnisse für die Attraktivität, die das Judentum für die Heiden besaß.

Einzelne Epochen und manche Strömungen waren, wie Peter Tomson festgestellt hat, günstiger als andere.

»Die Proselyten müssen in der griechisch-römischen Zeit einen beträchtlichen Teil des jüdischen Volkes ausgemacht haben, Sie waren also zahlreich und im Allgemeinen durchaus akzeptiert. Gegenüber den Proselyten beobachten wir eine recht häufig marginalisierende Einstellung bei den Schammaiten, während die Essener eine radikal ablehnende Haltung eingenommen haben müssen. Auch hier zeigte die Hillel-Schule größere Offenheit gegenüber Nichtjuden.«⁵

Schlomo Sand,⁶ David M. Neuhaus⁷ und Mireille Hadas-Lebel⁸ gehen von einer Aktivität des jüdischen Proselytismus aus, um beispielweise zu erklären, warum die Zahl der Juden im Mittelmeerraum größer war als in Judäa. Aber hat Israel Heiden aufzunehmen versucht, die sich vom Judentum angezogen fühlten, oder ist es auf die Heiden zugegangen, um sie zu integrieren? Den Proselytismus mag es gegeben haben, aber er ist kein strukturierendes Element im Judentum, während im Christentum die Mission zu den Völkern einen expliziten Dialog im Hinblick auf das Heil impliziert.

Marcel Simon zufolge wirkte das Judentum dank seinem Netzwerk von Synagogen anziehend auf viele Heiden, ohne methodisch missionarisch zu sein. Bei den Juden der Diaspora waren die Hellenisten, vielleicht aufgrund ihres Verständnisses von Universalität, aktiver als die Hebräer. Im antiken Judentum stehen Ausbreitung und Rückzug eher in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung als in Opposition zueinander.

Der Dialog wird freilich nicht als das Ziel der Mission dargestellt, sondern als ein Austausch von Worten, der sich vollzieht, wenn die Heiden die Synagoge aufsuchen oder wenn die Juden Heiden zu bekehren versuchen.

Dennoch wird den Heiden in der Bibel eine eigene Mission zugeschrieben, was einen echten Dialog begründen und ermöglichen kann.

4 Und die Stelle Mt 23,15: »Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr zieht über Land und Meer, um einen einzigen Menschen für euren Glauben zu gewinnen«, die einzige Erwähnung eines aktiven jüdischen Proselytismus im Neuen Testament, ist schwer verständlich.

5 P. TOMSON, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*, Initiations chrétiennes, Paris 2003, 100-101 (niederländisches Orig. 1997).

6 (Historiker, Professor an der Universität Tel-Aviv) *Comment fut inventé le peuple juif*, Paris 2008, sowie sein Aufsatz: *Déconstruction d'une histoire mythique. Comment fut inventé le peuple juif*, in: *Le Monde Diplomatique* (August 2008), 3.

7 A la rencontre de Paul. Connaître Paul aujourd'hui – un changement de paradigme ? in: *Recherches de science religieuse* 90 (2002/3), 353-376.

8 *Nouveaux rivages pour les diasporas juives*, in: *Le Monde de la Bible* 188 (März /April 2009), 32-36. Die Autorin lehrt Religionsgeschichte in Paris IV.

9 Salomo bittet den Herrn, auch das Flehen der Fremden zu erhören: »Höre sie dann im Himmel, dem Ort, wo du wohnst, und tu alles, weswegen der Fremde zu dir ruft. Dann werden alle Völker der Erde deinen Namen erkennen. Sie werden dich fürchten, wie dein Volk Israel dich fürchtet, und erfahren, dass dein Name ausgerufen ist über diesem Haus, das ich gebaut habe« (1 Kön 8,43; vgl. Jes 56,6f.).

10 »So spricht der Herr, dein Erlöser, [...] der zu Kyrus sagt: Mein Hirt – alles, was ich will, wird er vollenden!, der zu Jerusalem sagt: Du wirst wieder aufgebaut werden!, und zum Tempel: Du wirst wieder dastehen. So spricht der Herr zu Kyrus, seinem Gesalbten, den er an der rechten Hand gefasst hat, um ihm die Völker zu unterwerfen, um die Könige zu entwaffnen, um ihm die Türen zu öffnen und kein Tor verschlossen zu halten« (Jes 44,28-45,1).

11 Jes 42,6; 49,6.

1.2 Worin besteht die Mission der Heiden in der Bibel?

Gott hat sich dazu entschlossen, sich der Welt, die er geschaffen hat, zu offenbaren und nicht einfach incognito zu bleiben. Die Mission jedes Menschen wird schon in der Genesis zur Sprache gebracht: Sie besteht darin, Gott zu dienen, indem der Mensch die Erde erfüllt und in Übereinstimmung mit dem Bild Gottes lebt. Sie besteht darin, die Mission Gottes im Herzen seiner Schöpfung zu fördern. Die Mission ist somit allem Sein eingeschrieben, insofern es vernunftbegabt und nach dem Bild Gottes, im Bund mit ihm geschaffen ist.

Die Heiden haben eine Mission in der Welt. Aber haben sie auch eine – zumindest indirekte – Mission gegenüber Israel? Ja, in dem Sinn, in welchem selbst die Feinde eine Botschaft für Israel haben können: Der Sieg von Heiden kann als göttliche Warnung dienen (Hab 1,5ff.). Jitro, Priester von Midian, Schwiegervater des Mose (Ex 2,20f.) erkennt nach dem Durchzug durch das Rote Meer die Überlegenheit des Herrn über alle Götter an, er bringt ihm Opfer dar, dann berät er Mose bei der Bestellung der Richter, bevor er in sein Land zurückkehrt (Ex 18,10-27). All das geschieht so, als handelte Jitro aus Eigeninitiative, ohne Auftrag von Gott, und dennoch liefert er einen Beitrag zu Gottes Werk, dessen Größe zu erkennen er fähig ist.

Bileam, ein fremder Wahrsager, leiht seinen Mund den Worten Gottes und segnet Israel, statt es zu verfluchen, wie ihn der König von Moab geheißt (Num 22; 24,2-17). Naaman der Syrer gibt, geheilt von seiner Lepra (2 Kön 5,1-17), dem Glauben Israels an die Macht Gottes einen neuen Impuls. Salomos Gebet für das Volk sieht voraus, dass die Fremden, angezogen vom Namen Gottes, zum Tempel streben werden.⁹ Den Fall Ruth haben wir bereits kurz erwähnt. Der König Kyrus wird auserwählt, um das Wort zu erfüllen, und beendet im Jahr 528 v. Chr. das Exil der Juden; Gott nennt ihn bei Jesaja »mein Messias«.¹⁰ Die Beispiele ließen sich vermehren. Halten wir fest: Wenn die Heiden auf diese Weise zu Werkzeugen Gottes, zu Trägern von für Israel überaus wichtigen Botschaften werden können, ist ein Dialog nicht nur möglich, sondern wünschenswert und fruchtbar.

Der Heide kann selbst trotz seiner ein Zeuge Gottes sein, denn Gott erwählt die Boten, die er will. Der Nichtjude an sich ist keine Bedrohung für die Identität Israels, er ist deren Möglichkeitsbedingung. Da er in eine gemeinsame, von Gott gesegnete Menschheit in einer Bundessituation eingebunden ist, erinnert der Heide, gemäß der Schrift, also von Gott her, Israel daran, dass es das auserwählte Volk ist, und zwar einerseits ungeschuldet um seiner selbst willen, andererseits im Hinblick auf eine Mission (Licht der Völker zu sein¹¹). Israel braucht in der Tat die Völker, um seine Erwählung, seine Identität zu erkennen und zu verstehen, so wie die Völker Israel brauchen, um ihren Ursprung und den ihnen geschenkten Segen zu erkennen und zu verstehen. Dieses Fundament des Dialogs wird im Neuen Testament neu orchestriert.

2 Mission und Dialog im Neuen Testament

2.1 Erfüllung und Neuheit

Das Neue Testament enthüllt die missionarische Tragweite des Alten Testaments: Von nun an profitieren alle Völker von den Texten, die zuerst Israel offenbart worden sind. Der in Abraham verheißene Segen und die Prophetien des Alten Testaments erfüllen sich. Die Mission der Kirche ist keimhaft im Ersten Bund angelegt.

Ist also das Neue Testament lediglich eine universale Verbreitung dieser universalen, einem partikulären Volk anvertrauten Botschaft? Gäbe es demnach eine erste Etappe: die partikuläre Offenbarung (an das jüdische Volk), und eine zweite Etappe: die universale

Offenbarung? Doch die Offenbarung Christi bringt etwas Neues, das sich nicht auf eine Erweiterung des Bundes beschränkt.

Israels Mission kulminiert in Jesus, dem Sohn Davids und Sohn Gottes, in ihm erfüllt sie sich (Lk 4). Aber Jesus transformiert sie auch. Das Neue Testament übernimmt aus der Heiligen Schrift die Pflicht zur Gastfreundschaft (Hebr 13,1-16) und zum Schutz für den Fremden (Mt 25,38), den Gedanken der Achtung vor dem Fremden, durch den Gott zuweilen seine Botschaften übermitteln (Mk 15,39; Mt 8,10; Joh 4,1-42; Lk 9,52-56; 10,25-37; 17,12-19); in Lk 4,25-27 wiederholt Jesus Gottes Wahl, die seinerzeit auf die Witwe von Sarepta und auf Naaman fiel, und illustriert damit die Erkenntnis: »Kein Prophet wird in seiner Heimat anerkannt« (Lk 4,24).

Die Frohe Botschaft im Neuen Testament ist die Ankündigung des Gottesreichs, das sich in Früchten von Gerechtigkeit, Frieden, Heilung und Heil für alle realisiert. Das Neue Testament verschiebt damit die Kategorie des Fremden in der doppelten Beziehung (1) zur Welt (wir sind »Fremde und Gäste in dieser Welt« [1 Petr 2,11]; Hebr 11,15 greift dieses Zitat aus Ps 39,13 auf und bezieht es auf die Patriarchen auf der Suche nach einer besseren Heimat; der Autor des Briefs sieht hier eine Prophezeiung der von seinen Zeitgenossen erlebten Situation) und (2) zur Genealogie (der Status des Proselyten und des Gottesfürchtigen verschwindet zugunsten einer universalen Bruderschaft ohne Unterscheidung der Rasse: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen« [Gal 3,28]; alle sind versöhnt in Christus [Eph 2,11-3,21 9]). Die Fremden bekehren sich in hellen Scharen zum Gott Israels, den sie im gestorbenen und auferweckten Jesus Christus erkennen (Apg 10,1; 10,15; 11,17 u. ö.).

Die Besonderheit der Mission Christi besteht darin, die Menschheit zum Heil zu rufen vermöge des Glaubens, dass er der Gesandte des Vaters ist, nämlich sein Sohn, der aus Ihm und der Jungfrau Maria geboren ward, der gestorben ist und begraben wurde. Diese Offenbarung für die Menschheit, »für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit« (1 Kor 1,23), nimmt ihren Weg über eine Verkündigung, die Christus, der »Diener der Beschnittenen« (Röm 15,8), »zuerst an die Juden« richtet.

Der Dienst Johannes des Täufers mit seiner apokalyptischen Färbung beunruhigt die Juden, die zu ihm kommen, um zu bereuen und die Taufe im Jordan zu empfangen (Mk 1par). Er fordert nicht dazu auf, das Judentum aufzugeben, sondern es im Gegenteil authentisch zu leben, um so den, der da kommt, aufzunehmen.

Jesus seinerseits wendet sich an die Juden Galiläas und Judäas und zeigt ihnen den Weg, wie sie gerettet werden können, denn das Reich Gottes ist nahe (Lk 21,31par).

Generell schickt Jesus während seines öffentlichen Auftretens die Zwölf nicht zu den Völkern. In seiner letzten Ansprache dagegen, als er hinauf zum Vater geht, schickt der Auferstandene seine Jünger aus, um allen Völkern das Evangelium zu verkünden. Diese Aussendung erscheint auch in Mk 16,15f.: »Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen! Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.« In Lk 24,47f. heißt es: »in seinem Namen wird man allen Völkern, angefangen in Jerusalem, verkünden, sie sollen umkehren, damit ihre Sünden vergeben werden. Ihr seid Zeugen dafür.« Der Dialoggedanke, das sei angemerkt, ist in diesen Aussendungsreden nicht motivierend.

12 Eine Kanaanäerin für ihre Tochter (Mk 7,24f.), ein Diener für einen Zenturio (Lk 7,1-10), der dämonisch Besessene von Gerasa (Lk 8,26f.), ein samaritanischer Leprakranker (Lk 10,19).

13 »Jesus war erstaunt, als er das hörte, und sagte zu denen, die ihm nachfolgten: Amen, das sage ich euch: Einen solchen Glauben habe ich in Israel noch bei niemand gefunden« (Mt 8,10).

Im Neuen Testament bleibt die missionarische Verkündigung somit innerhalb des jüdischen Volkes, in der Kontinuität des Bundes, den Gott mit Israel, seinem auserwählten Volk, geschlossen hat. Die Apostel richten die Verkündigungsmission zunächst auf die Juden aus. Laut der Apostelgeschichte begeben sie sich zuerst in die Synagogen. Aber nach der Aussendung durch den Auferstandenen wenden sie sich den Heiden zu (Mt 28 par).

Die christliche Mission des 1. Jahrhunderts hat sich also von der jahrhundertealten Mission des Judentums grundlegend frei gemacht; sie legt den Akzent auf die universale Verkündigung und Bekehrung und transformiert die jüdischen Kategorien von Universalismus; sie stützt sich auf die Erneuerung und Neuheit Christi, der gekommen ist, die Verheißungen, darunter die an Abraham ergangenen, zu erfüllen. In der Apostelgeschichte unterstreicht die Darstellung der Gestalten von Petrus und Paulus und der anderen Apostel die Wichtigkeit der Versammlungen, Debatten und kollegialen Entscheidungen.

Eine Wende wird vollzogen, um alle Völker zu erreichen, und diese Wende geschieht insbesondere dadurch, dass den Heiden, die Jünger Christi werden, nicht mehr die Beschneidung abverlangt wird und dass sie trotzdem in den Bund einbezogen werden, den Gott mit Israel geschlossen hat.

Das Christentum bringt also eine Neudefinition des »heiligen Volkes«; das Heil ist die Eingliederung in Christus durch die Taufe. Die Heiligkeit Israels ist damit jedoch nicht abgeschafft, was die Kirche freilich erst im 20. Jahrhundert zugeben wird.

Die Abgrenzung vom Ursprung ist also gleichsam eingeschrieben in die frühe Bewegung der christlichen Mission, die ihre eigene (jüdische) Tradition neu bewertet, damit das Evangelium die Völker erreichen kann.

2.2 Akte des Wortes und der Heilung

Die Schlüsselwörter der Mission im Neuen Testament entfallen auf zwei Felder: das Feld des Wortes und das Feld der Heilung. Wortakte und Heilungsakte zeugen von dem Engagement Gottes zugunsten der Menschheit, die der Herr herausholen will aus der Unwissenheit und aus ihren Verletzungen. Diese Akte werden im Gebet vollzogen.

Die Wortakte bestehen in Aufruf, Lehre, Verkündigung und Predigt. Der Dialog ist ein Modus der Verkündigung. Er ist ein Akt der Liebe, nicht der Eroberung. Und die Apostel wenden sich nicht auf dieselbe Weise an die Juden, an die »Juden der Peripherie« (die Juden Galiläas) und an die Heiden.

Im jüdischen Milieu kommt der Dialog häufig im Rahmen von Kontroversen (Debatten, Polemiken) zu stehen, die sich, wie etwa in Joh 9, in einem Ausschluss verhärten können.

Die wenigen Beispiele von Dialogen zwischen Jesus, seinen Aposteln und Nichtjuden heben sich deutlich davon ab. Ihre polemische Stoßrichtung gilt nicht den Heiden, sondern den Juden.

Wir finden ein paar Fälle von Dialogen zwischen Jesus und Nichtjuden: mit der Samariterin (Joh 4), mit der kanaänischen Frau (Mt 15,22par). Joh 4 ist das einzige Beispiel, in dem Jesus die Initiative zum Dialog ergreift. Im Allgemeinen sind es die Heiden, die zu ihm kommen und eine Heilung erbitten.¹² Jesus empfängt sie und stellt den Wert ihres Glaubens heraus.¹³ Die Bereitschaft Jesu, sich durch den Glauben der Heiden in Erstaunen setzen zu lassen, zeugt von seiner Offenheit für das Gute einschließlich der Grenzfälle. Das beobachten wir im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,33-37).

Die Mission schließt einen Dialog ein, der nicht einfach auf den Inhalt der Verkündigung verzichtet, sondern von dem ausgeht, was der Hörer verstehen kann. Ausgehend von der Schrift Christus zu verkündigen scheint somit in den Dialogen mit den Heiden ein

schwierigeres Unterfangen als in den Dialogen mit den Juden. So sind etwa im Dialog zwischen Petrus und dem gottesfürchtigen Kornelius (Apg 10) die Bezugnahmen auf das Alte Testament der Zahl nach begrenzt. Ein anderes Beispiel: Laut Apg 14,8-18 werden Paulus und Barnabas in Ikonion für Zeus und Hermes gehalten. In ihrer Antwort zitieren sie nicht etwa die Heilige Schrift, sondern schärfen den Umstehenden ein, sich dem lebendigen Gott zuzuwenden. In Apg 17 zieht Paulus ebenfalls nicht etwa die Schrift heran, sondern ein heidnisches Gedicht.

3 Fruchtbarkeit der Schrift für Mission und Dialog

Die missionarischen Strömungen haben in der Heiligen Schrift Bezugspunkte für ihr Denken und Handeln gefunden, darunter die folgenden:

- ◆ Mose, der Befreier seines Volkes im Exodus, oder Amos, neu gesehen von der Theologie der Befreiung. Die Propheten insgesamt werden von den Missionaren und Missiologen wertgeschätzt.

- ◆ Abraham empfängt die Verheißung des Segens, der sich auf alle Völker erstrecken wird; Abraham trägt überall, wohin er geht, den Segen Gottes. Schon Paulus hat sich auf Abraham bezogen. Der Patriarch verkörpert das Paradigma der Wandermission, aber auch des Dialogs mit den Muslimen, die sich auf Abraham berufen.

- ◆ Der Messias wird die Völker zum Zion locken: das Vorbild für das Mönchtum mit seiner zentripetalen Orientierung.

- ◆ Die Weisheitsliteratur hat vermöge ihrer geistigen Flexibilität und ihrer Universalität die Mission zum interreligiösen und interkulturellen Dialog inspiriert. Das Buch der Sprüche zum Beispiel ist Gemeingut mehrerer Kulturen.

- ◆ Die Gestalt Jonas ist im 20. Jahrhundert eifrig benutzt worden: In einer Situation der Feindseligkeit oder Indifferenz illustriert Jona den Appell, der Missionspflicht, dem Gehorsam gegen Gott treu zu bleiben. Aber Jona ist ein Einzelgänger; er zeigt keinerlei missionarische Begeisterung, keine Liebe zu den Einwohnern von Ninive. Nur widerwillig begibt er sich in die Stadt. Verkündet er den Leuten dort eine Frohe Botschaft? Tatsächlich könnte er ja eher als Antityp des Missionars gelten denn als Modell dafür.

Das Alte Testament und das Judentum werden von den christlichen Missionaren aber auch gelegentlich karikiert, wenn sie sie in ihren Methoden zur Erstevangelisierung heranziehen: Die Idole abzulehnen heißt auch, das Alte abzulehnen, für das die Welt des Judentums steht, die ihrerseits als Legalismus karikiert und auf ihre Traditionen und ihren Partikularismus festgelegt wird.

Doch dabei vergisst man zwei Dinge: Die Heiden haben im Alten Testament ebenfalls eine Mission; und das Bundesvolk darf nicht auf Karikaturen reduziert werden. Der Bund, von dem die Völker profitieren, hat seinen Ort innerhalb des unauflöselichen Bundes zwischen Gott und seinem Volk.

Hingegen erlauben es manche kulturelle Kontexte, die im Alten Testament beschriebenen kulturellen und religiösen Bedürfnisse ernst zu nehmen (Opfer, Polygamie, Rituale,

14 Jean Marie LUSTIGER, *La Promesse*, Paris 2002, 20-30.

15 Siehe Marie-Hélène ROBERT, *Israël dans la mission chrétienne*. Lectures de Rm 9-11 (Lectio divina 239), Paris 2010.

16 »Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen«. Erklärung des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, 9. März 2009.

Nomadentum), während diese Dinge im westlichen Kontext von manchen Leuten in die finsternen Äonen vor Christus oder in vorzivilisierte Zeiten verwiesen werden.

Im interreligiösen Dialog werden die in den Religionen und Traditionen enthaltenen Heilselemente manchmal als hinreichend angesehen. Sieht man die Dinge so, ist es nicht mehr zwingend, das Heil in Jesus Christus zu verkünden. Das Alte Testament dient dann als Vorwand für die Behauptung, man könne gerettet werden, ohne Christus explizit anzuerkennen. Doch dieses Denken ersetzt das Judentum durch die Kulturen und die anderen Religionen, und damit löst es sie aus dem Bund heraus. Sachgerechter wäre es, sie nicht an der Stelle des Judentums zu sehen, sondern in ihrer Beziehung zu ihm, ganz wesentlich im noachitischen und abrahamitischen Bund.

4 Schluss

Die Mission ist in erster Linie eine Frage der Erwählung. Israel als auserwähltes Volk ist befrachtet mit der göttlichen Offenbarung. Es ist versammelt, um eine eigene Mission zu erfüllen. Nun ist aber die Erwählung Israels die Grundlage für die Erwählung des Messias, der Apostel, der Jünger, ja der ganzen Menschheit.¹⁴

Wie haben sich Mission und Dialog in den Beziehungen zwischen Israel und der Kirche im 20. Jahrhundert gestaltet?

♦ Röm 9-11 wird einer Relektüre in der Optik des immer währenden Bundes zwischen Gott und Israel unterzogen.¹⁵

♦ Die katholische Kirche entwickelt ein neues Missionsbewusstsein gegenüber Israel. Die Kirche unterhält eine Mission des Dialogs und des Zeugnisses gegenüber dem jüdischen Volk, aber keine spezifische und organisierte Judenmission, da die Juden ja längst im Bund sind. Hat die katholische Kirche, was das Judentum angeht, tatsächlich den Schritt von einer »Mission ohne Dialog« (die Taufe ist die Eingangstür zum Heil) zu einem »Dialog ohne Mission« vollzogen?¹⁶ Es geht doch eher darum, Dialog und Mission zu verbinden, ohne die Fehler der Vergangenheit zu wiederholen und ohne das Evangelium zu verraten, das ja zur Verkündigung mahnt. Unsere gemeinsamen Wurzeln münden in einen Dialog in der Gegenwart, der in der Eschatologie sein Ziel und Ende finden wird.

Haben wir damit ein Paradigma für die interreligiösen Dialoge? Zweckmäßiger ist es, sich in den Dialogen den einzigartigen Status Israels bewusst zu halten und sich dabei auf den Prozess des Dialogs zu stützen, nämlich

- ♦ die Etappe der Heilung der Erinnerungen, die Etappe der Versöhnung,
- ♦ die Etappe der gegenseitigen Anerkennung,
- ♦ die Etappe des Güterausstauschs.

Wenn Mission, Dialog und Bibel ins Verhältnis gesetzt werden, werden die Felder weniger an Zahl und zugleich einheitlicher. Jeder Dialog partizipiert an der Mission insofern, als er von der Bedeutsamkeit des ausgetauschten Wortes als eines Kennzeichens einer Menschheit im Aufbau zeugt. Dass die Menschen untereinander dialogisieren, ist das Zeichen ihres Geschaffenseins nach dem Bild Gottes. Bei Juden und Christen ist das Wort, der Akt des Redens als Gabe Gottes anerkannt. Für sie geht es darum, in Übereinstimmung mit der transzendenten Verpflichtung zu leben, die das Wort von jeher in sich trägt. Nach der Überzeugung des Christen beruft das in Jesus, dem Sohn Davids und Sohn Gottes, Fleisch gewordene Wort den Getauften, das Wort Gottes zu empfangen und es weiterzugeben, es zu verkünden in einem ununterbrochenen Dialog mit seinen Mitmenschen, die gleich ihm von Gott geliebt sind. ♦

Impulse für ein dialogisches Verständnis von Mission

von Klaus Krämer

Zusammenfassung

Mission und Dialog stehen nicht in Widerspruch zueinander. Der Dialog gründet vielmehr in der heilvollen Grundbewegung Gottes auf uns Menschen zu. Von daher ist die grundsätzliche Bejahung des Dialogs kein Relativismus, der den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens aufgeben würde. Sehr wohl geht es hierbei allerdings um »relatio«: Es geht um die Beziehung, die Gott zu uns Menschen im Verlauf der Heilsgeschichte aufnimmt. Dieses Zugehen Gottes auf den Menschen, den er in seiner Freiheit ernst nimmt und durch sein heilschaffendes Wort in der Tiefe seiner Existenz anspricht, ist in gewisser Weise das Modell, wie die Sendung in die Welt hinein wahrzunehmen ist. Von daher kann mit gutem Grund nicht nur von einem dialogischen Verständnis von Mission, sondern geradezu von einer »Mission zum Dialog« gesprochen werden.

Schlüsselbegriffe

- Mission und Dialog
- Relativismus
- Heilsgeschichte als Dialog Gottes mit den Menschen
- Mission zum Dialog

Abstract

Mission and dialogue do not contradict each other. Rather, dialogue is grounded in God's salvific, basic movement towards humans. Accordingly, the fundamental affirmation of dialogue is not an instance of relativism which would surrender the claim to truth of the Christian faith. Dialogue, however, does indeed concern »relatio« here: it is a matter of the relationship which God has entered into with humans during the course of salvation history. In a certain sense, the model for perceiving our being sent into the world is God's reaching out to humans whom God takes seriously in their freedom and who are addressed in the depths of their existence through God's salvific word. Hence one cannot only speak with good reason of a dialogical understanding of mission, but even of a »mission to dialogue.«

Keywords

- mission and dialogue
- relativism
- salvation history as God's dialogue with humans
- mission to dialogue

Sumario

Misión y diálogo no son una contradicción. El diálogo se basa más bien en el movimiento salvífico de Dios hacia los hombres. Afirmer el diálogo no significa por tanto caer en un relativismo, que abandonara la pretensión de verdad de la fe cristiana. Pero sí se trata de de una »relatio«: se trata de la relación que asume Dios con nosotros los hombres a lo largo de la historia de la salvación. La venida de Dios al encuentro del hombre, al que toma en serio en su libertad e interpela con su palabra salvífica en lo más profundo de su existencia, es, en cierto sentido, el modelo para comprender la misión en el mundo. Por ello, se puede hablar con todo el sentido no sólo de una comprensión dialogal de la misión, sino de una »misión para el diálogo«.

Conceptos claves

- Misión y diálogo
- relativismo
- historia de la salvación como diálogo de Dios con el hombre
- misión para el diálogo

Dialog und Mission – ein Widerspruch? Diese Frage würde bei einer Spontanumfrage sicher von einer großen Mehrheit der Bevölkerung bejaht werden.¹ Der Begriff »Mission« hat mit Blick auf Religionen und ihr Anliegen, für ihre Sache zu werben, derzeit kein gutes Image. Mit Begriffen wie »missionieren«, »missionarisch auftreten« oder »mit missionarischem Eifer agieren« verbinden sich für viele die Assoziationen: Intoleranz, Indoktrination und Rechthaberei. Mission wird dann sehr schnell gleichbedeutend mit einer Geringschätzung der Freiheit Andersdenkender, mit fehlender Dialogbereitschaft oder mangelnder Dialogfähigkeit. Die Entwicklungen der vergangenen Monate im Nahen und Mittleren Osten haben diese schon seit längerer Zeit zu beobachtende Tendenz noch verstärkt. Es wird uns gegenwärtig in dramatischer Weise vor Augen geführt, wohin ein intoleranter und im Letzten menschenverachtender religiöser Fundamentalismus führen kann. Dies ist eine große Herausforderung für alle Weltreligionen. Die Tendenzen zu fundamentalistischen Engführungen sind in allen Weltreligionen feststellbar – auch in der christlichen Glaubensgemeinschaft sind sie unübersehbar. Von daher muss dieser fundamentalistischen Versuchung mit aller Klarheit widerstanden werden: ein intolerantes Christentum darf keine Zukunft haben.

Heißt das in der Konsequenz dann aber auch, die Epoche der Mission als kirchengeschichtlich beendet zu erklären und sie durch den Dialog zu ersetzen? Zu diesem Schluss würden wohl die meisten Vertreter einer pluralistischen Religionstheorie kommen. Und das aus ihrer Perspektive durchaus nicht unbegründet. Wenn man nämlich davon ausgeht, dass alle Religionen auf eine vorläufige, geschichtlich und kulturell bedingte Art Anteil an der alles umfassenden Wahrheit haben, dann kann nur der ergebnisoffene Dialog ein angemessener Weg sein, um sich dieser allen in gleicher Weise übergeordneten Wahrheit anzunähern. Es bleibt jedoch die kritische Rückfrage an dieses Verständnis, ob damit nicht dem Dialog zuliebe entscheidende identitätsstiftende Momente des Selbstverständnisses der einzelnen Religionen aufgegeben werden. Ein Christentum, das den Gedanken aufgeben würde, dass »sich der eine und einzige Gott in Jesus Christus geschichtlich einmalig, aber ganz endgültig und rückhaltlos mitgeteilt hat«², würde auf das zentrale Identitätsmoment des christlichen Glaubens verzichten.

Es stellt sich von daher die Frage, ob es nicht doch möglich ist, dass ein Christ von der Wahrheit des eigenen Glaubensstandpunktes zutiefst überzeugt ist und dafür auch öffentlich eintritt, ohne dabei notwendigerweise intolerant gegenüber anderen Überzeugungen zu werden. Müssen Mission und Dialog als unvereinbare Gegensätze nebeneinander stehen oder ist nicht doch auch ein versöhntes und vielleicht sogar fruchtbares Miteinander dieser beiden Kommunikationsformen denkbar? Dabei geht es nicht um einen »faulen Kompromiss«, der das Anliegen der Mission als Konzession an den Zeitgeist relativieren würde. Die Frage ist vielmehr, ob das Anliegen des Dialogs eine Kategorie ist, die von außen an das christliche Glaubensverständnis herangetragen wird, oder ob es auch einen inneren Zugang zum Anliegen des Dialogs gibt, der sich gewissermaßen aus der Sache des Glaubens selber begründen ließe. Unsere Frage richtet sich also nach der Möglich-

¹ Der hier vorliegende Beitrag entstand in Anlehnung an den Beitrag »Mission im Dialog«, der in der Anthologie *Mission und Dialog* publiziert worden ist. Vgl. Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis* (THEW 1), Freiburg i. Br. 2012, 16-30.

² Walter KASPER, Einzigkeit und Universalität Jesu Christi, in: Klaus KRÄMER/Ansgar PAUS (Hrsg.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog*, Freiburg i. Br. 2000, 146-157, 155.

keit eines genuin theologischen Dialogbegriffs. Von daher sollen in einem ersten Schritt die biblischen Schriften daraufhin befragt werden, ob sich in ihnen Anhaltspunkte für ein dialogisches Verständnis der Beziehung des Menschen zu Gott entdecken lassen, die maßgebenden Charakter für die Vermittlung dieses Glaubens, also die Theorie und Praxis der Mission, besitzen können.

1 **Biblische Grundlagen:**

Die Heilsgeschichte als Dialog Gottes mit den Menschen

Ein Blick in die biblischen Schriften zeigt in der Tat ein zutiefst dialogisch strukturiertes Gottesverhältnis. Gott spricht Menschen in ihrer jeweiligen Lebenssituation an, ruft sie heraus und sendet sie zu ganz konkreten Aufgaben. Der Mensch redet und rechtet mit Gott. Er ruft ihn an in der Not und wendet sich an ihn mit ganz konkreten Bitten.

Die dialogische Grundstruktur, die das Verhältnis des Volkes Israels zu seinem Gott bestimmt, wird in besonderer Weise am Exodusgeschehen selbst deutlich. Gott erweist sich hier als der Retter, der die Not seines Volkes erkennt und Israel aus der Knechtschaft Ägyptens befreit, indem er den Hilferuf der Israeliten hört und mit der Rettungstat am Schilfmeer beantwortet. Das Volk Israel antwortet auf das erfahrene Heil, indem es Gott dankt und ihm die Treue hält. Das Wechselspiel der kommunikativen Elemente des Rufens in der Not, der Erhörung dieses Rufens und der Antwort der Geretteten macht – nach den grundlegenden Analysen von Claus Westermann – das historische Ereignis der Rettung zu einem dialogischen Geschehen.³

Die dialogische Grundstruktur des Exodusgeschehens hat paradigmatische Bedeutung für die Exoduserzählung, aber darüber hinaus für die Geschichte Israels insgesamt. Sie durchzieht die Texte des Alten Testaments wie ein roter Faden. Immer wieder erweist sich JHWH als der Retter Israels. Er reagiert der jeweiligen Situation entsprechend und erweist sich damit zum einen als der »Gott der Väter«, der sein Volk nicht im Stich lässt, zum anderen handelt er zugleich auch in ganz neuer und unerwarteter Weise. So tritt ein Moment der Diskontinuität an die Seite der Kontinuität einer sich immer wieder erneuernden Gotteserfahrung. JHWH reagiert anders als erwartet, er führt sein Volk in neue Situationen und sprengt damit den bisherigen Vorstellungsrahmen immer wieder auf. Die Dialektik des immer wieder neu rettenden Handelns JHWHs in den Notsituationen des Volkes Israel und der Antwort des Volkes, die immer wieder hinter dem zurückbleibt, was der Gott Israels als adäquate Reaktion erwartet, macht in besonderer Weise die Geschichtlichkeit dieses dialogischen Verhältnisses zwischen JHWH und Israel aus und ist die treibende Kraft der heilsgeschichtlichen Dynamik.

In Jesus von Nazareth wird das dialogische Verhältnis JHWHs zu Israel weitergeführt und kommt zu seinem unüberbietbaren Höhepunkt. Das rettende Handeln Gottes in seinem Sohn ist seine endgültige Antwort auf die Not der Menschen. Das öffentliche Wirken Jesu, insbesondere die Heilungsgeschichten und seine Zuwendung zu Sündern und Ausgegrenzten, folgt einer dialogischen Grundstruktur. Seine ganze Existenz lässt sich

³ Vgl. Claus WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978, 38.

⁴ Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 353.

als Dialog Gottes mit den Menschen deuten. Im Wort Jesu offenbart sich Gott selbst in seinem innersten Wesen. Jesus teilt nicht nur das Wort Gottes mit, er *ist* das Wort Gottes in Person: Seine ganze Existenz und sein Schicksal werden so zu Gottes Wort, das sich an den Menschen richtet, das auf Antwort zielt und zum Dialog einlädt.

Das ganze Christusergebnis kann von daher als ein umfassendes Dialoggeschehen zwischen Gott und den Menschen gedeutet werden: In der Menschwerdung des Wortes entäußert sich Gott, bringt sein Wesen vorbehaltlos zum Ausdruck, teilt er sich ganz mit. Indem er sich auf eine Stufe mit dem Menschen als seinem Dialogpartner stellt, nimmt er ihn ernst, respektiert er seine Freiheit. Er verzichtet auf seine göttliche Macht und Gewalt, um seinen Anspruch durchzusetzen. Er nimmt das ein für allemal gegebene Wort nicht zurück – selbst die verweigerte Antwort führt nicht zum Abbruch des Dialogs! Diese Grundlinie des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen leuchtet auf in der Art und Weise des Auftretens Jesu, seines Umgangs mit den Menschen und insbesondere mit seinen Jüngern. Seine letzte Verdichtung findet es in seinem Leiden und Sterben und in der Wiederaufnahme des Dialogs mit der Auferstehung. Dieses »dialogische« Auftreten Jesu ist damit Ausdruck seines Wesens und seiner Sendung – hier offenbart sich letztlich Gott selbst in seinem eigenen innersten Wesen.

2 Systematische Reflexion:

Gott ist seinem Wesen nach dialogisch

Der Dialog wird damit zum Erkennungszeichen des biblisch begründeten personalen Gottesverständnisses: Gott ist seinem Wesen nach dialogisch! Zu fragen bleibt, wie dieser Dialog zu verstehen ist, damit er eine angemessene Kategorie sein kann, das innere Wesen Gottes zu erschließen. Der Dialog unter Menschen ist vor allem durch seine Diskursivität geprägt. Das anhaltende Wechselspiel von Frage und Antwort, Anrede und Erwidering prägt den Dialog als eine Kommunikation, die unter den Bedingungen von Raum und Zeit im Horizont der Geschichtlichkeit stattfindet. Gerade hier liegt der größte Unterschied zwischen menschlicher Kommunikation und göttlichem Wesen. Walter Kasper hat darauf hingewiesen, dass personalistische Kategorien nur in analoger Weise auf die Trinität angewandt werden können. Das bedeutet, dass jeder Ähnlichkeit eine je größere Unähnlichkeit entspricht: »Da in Gott nicht nur die Einheit, sondern auch die Unterschiedenheit und damit das Gegenüber je größer ist als im interpersonalen Verhältnis von Menschen, sind die göttlichen Personen jedoch nicht weniger dialogisch, sondern unendlich mehr dialogisch als menschliche Personen. Die göttlichen Personen stehen nicht nur im Dialog, sie sind Dialog.«⁴

Während sich menschliche Dialogpartner in einer auf Wechselseitigkeit angelegten Beziehung gegenüber treten und innerhalb eines Dialogs immer wieder die Rollen miteinander tauschen, kann Relation in Bezug auf das göttliche Wesen nicht als eine Beziehung zwischen verschiedenen, einander gegenüberstehenden Personen gedacht werden: Die Personen, die das eine göttliche Wesen ausmachen, sind mit den Relationen identisch.

Innerhalb des göttlichen Wesens ist Relation von daher nichts, was zur Person noch hinzukommen würde – wie dies beim Menschen der Fall ist. Die Relation ist vielmehr die Person selbst. Die Person besteht ihrem Wesen nach überhaupt nur als Beziehung. »Noch konkreter gesagt: die erste Person zeugt nicht in dem Sinne, als ob zur fertigen Person der Akt des Zeugens eines Sohnes hinzukäme, sondern sie ist die Tat des Zeugens, des Sich-Hingebens und Sich-Ausströmens. Sie ist mit diesem Akt der Hingabe identisch. Man könnte

also die erste Person bestimmen als die Hingabe in fruchtbarem Erkennen und Lieben; sie ist nicht der Hingebende, an dem es den Akt der Hingabe gibt, sondern sie ist selbst die Hingabe, reine Aktwirklichkeit.«⁵

Wenn die göttlichen Personen nicht in erster Linie im Dialog miteinander stehen (wie menschliche Personen), sondern in einem viel grundlegenderen Sinne der Dialog selber sind, dann werden damit die Grundbeziehungen angesprochen, die jeden echten Dialog überhaupt erst ermöglichen: Der Vater teilt sein ganzes Wesen dem Sohn mit. Er ist damit die vollkommene Hingabe, die Selbstentäußerung, die sich ohne alle Vorbehalte dem Anderen ganz mitteilt, der vollkommene Ausdruck. In dieser Selbstmitteilung des Vaters an den Sohn ist das Offenbarungsgeschehen bereits im göttlichen Wesen selbst grundgelegt: Im Hervorgang des inneren Wortes findet das eine göttliche Wesen seinen vollkommenen Ausdruck. Der Sohn empfängt das göttliche Wesen vom Vater, er verdankt sich ganz dem Vater: Er ist damit das vollkommene Empfangen, in dem das Mitgeteilte und der sich selbst Mitteilende ganz angenommen, aufgenommen und verstanden wird. Der ersten Grundbewegung der vollkommenen Hingabe entspricht damit die zweite des vollkommenen und vorbehaltlosen Offen-Seins für den Anderen. Aus dieser Beziehung zwischen Vater und Sohn geht der Geist als die personhafte Liebe hervor: Das, was zwischen Vater und Sohn geschieht, ist mehr als Geben und Nehmen, es hat eine eigenständige relationale Qualität, die über Vater und Sohn hinausweist. Darin liegt ein zutiefst dynamisches und zugleich ein schöpferisches Element (Dynamik der Liebe).

3 Konsequenzen für ein dialogisches Verständnis von Mission

Aus dieser dialogischen Deutung der innertrinitarischen Relationen ergeben sich weitreichende Konsequenzen. Da mit dem Gottesbegriff die letzte, alles gründende Wirklichkeit überhaupt bezeichnet wird, besitzen die Aussagen über die Eigenart dieser Wirklichkeit unmittelbare Relevanz für die Frage, wie menschliche Existenz überhaupt gelingen kann. Wenn nun dieser tragende Grund in der dargestellten Weise dialogisch verfasst ist, dann kann der vollendete absolute Dialog im trinitarischen Wesen Gottes in gewisser Weise als die »transzendente Voraussetzung« jedes echten, wirklichen Dialogs bezeichnet werden.

3.1 Die trinitarische Grundstruktur des Dialogs

Ein echter, wirklicher und fruchtbarer Dialog zwischen zwei Personen kommt also nur dort zustande, wo er den trinitarischen Grundrelationen entspricht. Voraussetzung ist es demnach, dass sich der Sprechende ganz ausdrückt, ohne Vorbehalte und Verstellungen Position bezieht und dabei auch die letzten Beweggründe seiner Äußerung transparent macht. Notwendig ist also persönliche Glaubwürdigkeit und Authentizität, die Bereitschaft, kommunikative Hindernisse, die in der eigenen Person liegen und die Glaubwürdigkeit einschränken könnten, zu erkennen, wo möglich zu überwinden oder doch zumindest so offenzulegen, dass sie keine kommunikativen Störungen auslösen. Diese Ausdrucksrelation besitzt eine innere Dynamik der Hingabe, die bereit ist, sich ohne innere Vorbehalte dem

⁵ Joseph RATZINGER, Zum Personenverständnis in der Theologie, in: DERS., *Dogma und Verkündigung*, München/Freiburg i. Br. 1973, 205-233, 211.

Anderen auszusetzen oder – in letzter Konsequenz – sogar auszuliefern. Dieser ersten Grundrelation entspricht die grundsätzliche Bereitschaft, den Anderen ganz an- und aufzunehmen. Vorbehaltlose Annahme bedeutet hier insbesondere, den Anderen so gelten zu lassen, »wie er ist«, seinen Erkenntnis- und Entwicklungsstand zu akzeptieren, sich nicht über ihn zu erheben, sondern ihn auf der Ebene der Gleichordnung anzuerkennen, zu achten und auch dort ernst zu nehmen, wo seine Positionen nicht von vorneherein auf Verständnis und Zustimmung treffen können. Als dritte Grundrelation gehört zu einem echten Dialog das Moment der Offenheit. Durch die Offenheit entsteht ein Raum der Freiheit zwischen den Dialogpartnern, der den Anderen nicht vereinnahmt, ihn nicht zu etwas zwingt oder beeinflusst, zu dem er aus freier innerer Zustimmung nicht – oder noch nicht – bereit ist.

Diese Grundbedingungen müssen gegeben sein, damit ein Dialog zustande kommt, in dem auch tiefe existentielle Wahrheiten zur Sprache gebracht werden können. Seine größte Tiefe erreicht ein solcher Dialog dort, wo sich in ihm der Grund der Wirklichkeit selbst vernehmen lässt. Die Frage, um die es uns hier geht, richtet sich also darauf, welcher Art ein Dialog sein muss, in dem der Logos selbst ins Wort kommt, in dem wir also mit dem Anspruch der letzten, alles gründenden Wirklichkeit selbst konfrontiert werden. Damit zeigt sich jedoch bereits an dieser Stelle ein grundlegendes strukturelles Problem. Bei den bisherigen Ausführungen zum Dialog wurde selbstverständlich vorausgesetzt, dass ein Dialog auf einer grundlegenden Gleichberechtigung der Gesprächspartner aufbaut, von denen keiner eine vorgegebene Superiorität gegenüber dem Anderen beanspruchen kann. Auf der anderen Seite erhebt die Botschaft des Glaubens unter Hinweis auf den letzten tragenden Grund der Wirklichkeit einen unbedingten Anspruch, durch den – auf den ersten Blick – ein unüberwindbar anmutendes Gefälle in das Verhältnis der Gesprächspartner getragen wird, das die Möglichkeit eines echten, offenen Dialogs von vorneherein in Frage stellen könnte. Das Problem entsteht dabei nicht bereits aus der Tatsache heraus, dass ein Geltungsanspruch erhoben wird. Das gehört zum Wesen eines echten Dialogs, der von klaren Standpunkten auszugehen hat, die von Gesprächspartnern vorgebracht und verteidigt werden, die von der Richtigkeit und dem Wahrheitsanspruch ihrer Positionen überzeugt sind. Das Problem erwächst aus der Unbedingtheit eines »Anspruchs auf absolute Gültigkeit«, der von der Sache her nicht mehr zur Disposition gestellt werden kann, weil hier der letzte Grund der Wirklichkeit selbst zur Geltung gebracht wird – dies aber in der Form menschlicher Rede, die den allgemeinen Kommunikationsregeln unterliegt und damit die von ihr erhobenen Geltungsansprüche im Rahmen eines geregelten Diskurses erst nachweisen müsste.

3.2 Anspruch als Zeugnis

Der Schlüssel zur Lösung dieser grundsätzlichen Problematik liegt in der besonderen Eigenart der christlichen Glaubensvermittlung. Im Verhältnis zum Dialogpartner wird nämlich die Botschaft des Glaubens nicht nur in ihrer Inhaltlichkeit und mit ihrem unbedingten Anspruch geltend gemacht, sondern allem voran in ihrer existentiellen Bedeutung für den, der sie in den Dialog einbringt. Die Unbedingtheit ist damit nicht mehr ein Anspruch, den der Sprechende als eigenen gegenüber seinem Dialogpartner erhebt. Im Dialog legt er vielmehr offen, dass er sich selbst an die Unbedingtheit dieses Anspruchs gebunden hat. Die Eigenart des christlichen Glaubensdialogs besteht demnach darin, dass der unbedingte Anspruch des Glaubens im Modus des Zeugnisses in den Dialog eingebracht wird.

Das Charakteristische des Zeugnisses besteht aber darin, dass der Glaubenszeuge eben nicht seine eigene Position zur Geltung bringt, sondern den Anspruch eines Anderen.

Legitimiert sieht er sich dazu durch seine besondere Beziehung zu Jesus Christus, die in sich selbst dialogischen Charakter besitzt. Von daher handelt es sich nicht um einen »persönlichen Anspruch« und doch trägt dieser Anspruch »personalen Charakter«. Er wird nicht »losgelöst« von der Person erhoben. Es handelt sich nicht um eine »neutrale« Botschaft, die nur »ausgerichtet« werden müsste. Der Jünger ist nicht bloß ein Bote, der als Person hinter der Botschaft völlig zurücktreten könnte. Er ist vielmehr ein Zeuge, der mit seiner Person und seiner ganzen Existenz für die Botschaft einsteht. Im Zeugnis macht der Sprechende transparent, was er selbst erfahren hat, was ihn im Innersten seiner Identität bestimmt, was ihn berührt hat, woraus er lebt, was seine Sendung ist und worin er den Sinn seines Lebens erkennt. Zeugnis geben heißt Standort beziehen, den Anspruch aufdecken, an den der Zeuge sich selbst in Freiheit gebunden hat, die Gründe transparent machen, die ihn dazu bewogen haben, und so dem Gesprächspartner – in aller Freiheit – einen Raum öffnen, den er betreten kann, um zu erspüren, ob er sich selbst diese Gründe zu eigen machen kann.

Indem er das ganz ausdrückt, was er selbst in seiner dialogischen Beziehung zu Jesus Christus empfangen hat, tritt der Zeuge in gewisser Weise an die Stelle Christi – in ihm wird die Person Christi transparent und damit gegenwärtig. Wichtig ist dabei, dass die Christusförmigkeit der Zeugschaft keine Seinsqualität des Zeugen beschreibt, sondern eine Beziehungswirklichkeit, in der er selbst steht und die er in vollkommener Transparenz seinem Dialogpartner gegenüber zum Ausdruck bringt.

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang der »Raum der Freiheit«, der durch das Zeugnis im »Zwischen« der beiden Dialogpartner geöffnet wird: Der Adressat darf in seiner Freiheit nicht eingeschränkt sein. Die Botschaft ist reines Angebot, das sich nicht von außen her aufdrängt. Nur in der Offenheit dieses Zwischenraumes der Freiheit kann es zu eigentlicher Gottesbegegnung kommen, die im Kern darin besteht, dass durch den Dialog eine unmittelbare Beziehung des Dialogpartners zu Christus gestiftet wird. Dabei »übernimmt« der Dialogpartner den Glauben nicht in dem Sinne vom Zeugen, dass seine Beziehung zu Jesus Christus über die des Zeugen dauerhaft vermittelt bliebe. Vielmehr kommt er durch die Vermittlung des Zeugen zu einer eigenständigen Beziehung zu Christus.

Konsequenz dieser Einsicht ist eine grundsätzliche Haltung der Offenheit, die zwar die Grundentscheidungen nicht zur Disposition stellt, aber doch zu Korrekturen – auch zu wesentlichen und tiefgreifenden – bereit ist. Eine Haltung, die damit rechnet, dass im Dialog mit dem Anderen neue, tiefere Einsichten möglich werden können, die ihn selbst weiterführen. Zu der für einen echten Dialog notwendigen Offenheit gehört auch die Bereitschaft des Zeugen, das Selbstzeugnis seines Gegenübers so ernst zu nehmen und in sein Innerstes aufzunehmen, dass der Dialog auch für ihn selbst zu einem Ort der Christusbegegnung und des tieferen Eindringens in das Verständnis des eigenen Glaubens werden kann. Insoweit kommt der für alle Dialoge grundlegenden Wechselseitigkeit der Grundbeziehungen an dieser Stelle eine entscheidende Bedeutung zu.

3.3 Zum Verhältnis von Mission und Dialog

Als Ergebnis der hier zusammengetragenen Überlegungen kann also festgestellt werden, dass Mission und Dialog nicht in Widerspruch zueinander stehen. Der Dialog gründet vielmehr in der heilvollen Grundbewegung Gottes auf uns Menschen zu. Von daher ist die grundsätzliche Bejahung des Dialogs kein Relativismus, der den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens aufgeben würde. Sehr wohl geht es hierbei allerdings um »relatio«: Es geht um die Beziehung, die Gott zu uns Menschen im Verlauf der Heilsgeschichte aufnimmt. Dieses Zugehen Gottes auf den Menschen, den er in seiner Freiheit ernst nimmt

und durch sein heilschaffendes Wort in der Tiefe seiner Existenz anspricht, ist in gewisser Weise das Modell, wie die Sendung in die Welt hinein wahrzunehmen ist. Von daher kann mit gutem Grund nicht nur von einem dialogischen Verständnis von Mission, sondern geradezu von einer »Mission zum Dialog« gesprochen werden.

Eine dialogisch wahrgenommene Mission muss sich gegen jede Form des religiösen Fundamentalismus wenden. Feindselige Abgrenzung gegenüber Andersdenkenden ist mit einer dialogischen Grundhaltung ebenso wenig vereinbar wie aggressive Missionsmethoden oder gar die Anwendung von Gewalt, um Andere zur Konversion zu nötigen. Bei allen legitimen Unterschieden und der grundsätzlich zu respektierenden Überzeugung des Einzelnen vom höheren Wahrheitsanspruch der je eigenen Religion darf es keine destruktive und respektlose Abgrenzung zwischen den Religionen geben, keine Gewalt gegen Andersdenkende, kein einseitiges Ausnutzen einer faktischen Machtstellung gegenüber Minderheiten, keine unlauteren Methoden zulasten anderer Religionen, vor allem keine missbräuchliche Instrumentalisierung religiöser Gefühle.

Auf der anderen Seite besteht kein Widerspruch zwischen einem aufrichtigen Dialog und einer werbenden Grundhaltung hinsichtlich der eigenen Glaubensüberzeugung. Auch hier gilt, dass man auf der einen Seite mit der »Wahrheit der anderen Religionen« rechnen muss, ohne auf der anderen damit zugleich zu behaupten, dass alle Religionen »gleich wahr« seien. Es geht auch hier um eine Offenheit, die im Letzten darum weiß, dass wir Gewissheit nur in der existentiellen Verwurzelung in unserem eigenen Glauben erfahren können – ohne dabei Andere von vorneherein ablehnen oder herabstufen zu müssen. Zum Dialog gehört auch hier das Wissen um die Notwendigkeit eines eigenen Standpunkts, der dann auch argumentativ vertreten wird. Der Dialog kann nicht auf einer Metaebene geführt werden. Von daher ist es auch nicht möglich, einen irgendwie gearteten »übergeordneten« oder religionsunabhängigen Standpunkt einzunehmen. Ein fruchtbarer Dialog kommt nur dort zustande, wo die Partner aus ihrer jeweiligen existentiellen Verwurzelung im Absoluten heraus einander gegenüber treten. Die Unbedingtheit dieser Verwurzelung bedeutet dabei eben nicht, dem Anderen seinen Bezug zur letzten Wirklichkeit absprechen zu müssen. »Absolutheit« kann sich immer nur auf die freie Bindung des einzelnen Individuums beziehen. Sie äußert sich im Glauben als die totale Selbsthingabe an die absolute, alles bestimmende Wirklichkeit, die dem Anderen zugleich die Freiheit einer eigenen Bindung zugesteht, ihn gleichwohl aber dazu einlädt und ermutigt, dem eigenen Beispiel zu folgen. ♦

Missionstheologische Überlegungen zum Verhältnis von interreligiösem Dialog und Verkündigung im Anschluss an *Evangelii gaudium*

von Markus Lubert SJ

Zusammenfassung

Die in *Evangelii gaudium* veranschlagte gegenseitige Verwiesenseitigkeit von interreligiösem Dialog und Verkündigung verlangt, die jeweilige Glaubenserfahrung in das Begegnungsgeschehen zu integrieren, damit es zu Versöhnung und umfassendem Frieden beitragen kann. Der angestrebte Dialog des Lebens orientiert sich an sozialen Maßstäben. Entsprechend erkennt das Schreiben in alltäglicher, das Zusammenleben zwischen den Religionen fördernder Lebensweisheit das Wirken des Heiligen Geistes. Eine Theologie der Mysterien des Lebens Jesu, wie sie Karl Rahner verfolgt, erhellt das Verhältnis von Dialog und Verkündigung mit Blick auf diesen Ort der Geistpräsenz.

Schlüsselbegriffe

- *Evangelii gaudium*
- interreligiöser Dialog
- Zusammenleben zwischen den Religionen
- Karl Rahner
- Dialog und Verkündigung

Abstract

As assessed in *Evangelii gaudium*, interreligious dialogue and proclamation refer to each other, and this necessitates the integration of each person's faith experience into the encounter event so that this occasion can contribute to reconciliation and comprehensive peace. The dialogue of life sought by those participating is guided by social criteria. Accordingly, the apostolic exhortation discerns the workings of the Holy Spirit in everyday worldly wisdom which fosters social coexistence among the religions. A theology of the mysteries of the life of Jesus as elaborated by Karl Rahner sheds light on the relationship between dialogue and proclamation with a view to this location of the Spirit's presence.

Keywords

- *Evangelii gaudium*
- interreligious dialogue
- coexistence of the religions
- Karl Rahner
- dialogue and proclamation

Sumario

La interdependencia mútua entre el diálogo interreligioso y el anuncio, de la que habla *Evangelii gaudium*, exige integrar la respectiva experiencia de fe en la dinámica del encuentro, para que conduzca a la reconciliación y la paz duradera. El diálogo de la vida se orienta por las normas sociales. Por eso, *Evangelii gaudium* reconoce en la sabiduría cotidiana, que promueve la convivencia entre las religiones, la acción del Espíritu Santo. Una teología de los misterios de la vida de Jesús, como la de Karl Rahner, ilumina la relación entre diálogo y anuncio en la perspectiva del lugar de la presencia del Espíritu.

Conceptos claves

- *Evangelii gaudium*
- diálogo interreligioso
- convivencia entre las religiones
- Karl Rahner
- diálogo y anuncio

Die Apostolische Exhortation *Evangelii gaudium* (EG) besitzt einen durchgehend missionarischen Duktus. Schon der Untertitel macht das deutlich. Es geht um die »Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute«.¹ Außerdem sprechen mehrere Kapitelüberschriften von Mission und Evangelisierung. Gibt man das Stichwort »Dialog« in die Suchfunktion einer digitalisierten Version des Schreibens ein, dann werden über 50 Treffer angezeigt, die sich über das gesamte Dokument verteilen.² Allein von diesem äußerlichen Befund her lässt sich festhalten, dass Mission und Dialog in Beziehung stehen. In den Abschnitten über die innerkirchliche Verkündigung (135-175) findet sich eine Definition des Dialogverständnisses: »Ein Dialog ist weit mehr als die Mitteilung einer Wahrheit. Er kommt zustande aus der Freude am Reden und um des konkreten Gutes willen, das unter denen, die einander lieben, mit Hilfe von Worten mitgeteilt wird. Es ist ein Gut, das nicht in Dingen besteht, sondern in den Personen selbst, die sich im Dialog einander schenken.« (EG 142) Im Zentrum steht die persönliche Begegnung, die einen bloßen Informationsaustausch und die konzeptionelle Auseinandersetzung transzendiert. Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, ob dieser integrale Dialogbegriff, der die jeweiligen Lebenswelten und Befindlichkeiten der Dialogführenden berücksichtigt, auch den interreligiösen Dialog bestimmt und welche missionstheologischen Konsequenzen daraus zu folgern sind.

1 Der interreligiöse Dialog in EG

1.1 Dialog als Orthopraxis und Orthopathos

Mit Blick auf den interreligiösen Dialog fällt auf, dass sich in dem sehr umfangreichen Schreiben mit insgesamt 288 Nummern lediglich die Paragraphen 250-254 damit befassen.³ An erster Stelle wird »eine Haltung der Offenheit in der Wahrheit und der Liebe« gefordert (250). Damit ein integraler Dialog zustande kommen kann, bedarf es demnach einer entsprechenden Disposition, die von Affektivität gekennzeichnet ist. Das entspricht insgesamt der Charakterisierung missionarischen Handelns in EG. Die Pragmatik des Apostolischen Schreibens lässt sich durch das von Jonathan Tan im asiatischen Kontext entwickelte Paradigma *missio inter gentes* auf den Punkt bringen.⁴ Tan formuliert in diesem Paradigma eine Komplementierung von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos: »By focussing on compassion and introspection, *orthopathos* paves the way for a more holistic vision and understanding of theology that unites mind (*orthodoxy*), body (*orthopraxis*), and spirit (*orthopathos*). Thus, *orthopathos* seeks to complement *orthopraxis*'s active struggle against oppression, exploitation, and discrimination with *orthopathos*'s introspective and innate spirit of compassion and interiority, as well *orthopraxis*'s goal of satisfying unmet human needs with *orthopathos*'s intuitive and interior mystical aspects of prayer, contemplation, and compassion.«⁵ Diese gegenseitige Verwiesenheit von Orthodoxie, Orthopathos und Orthopraxis erschließt auch die interreligiöse Begegnung als »Dialog des Lebens« (250):

1 Die Parallelisierung mit dem Untertitel von *Gaudium et spes* ist nicht zufällig. EG atmet den Geist der Pastoral-Konstitution.

2 Vgl. http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, letzter Abruf: 24.02.2015.

3 Allerdings betreffen die wertschätzenden Aussagen zur Pluralität der Kulturen und Sprachen auch das Verhältnis zu den Religionen und setzen wichtige weiterführende Akzente für den interreligiösen Dialog. Vgl. Hans WALDENFELS, *Sein Name ist Franziskus*. Der Papst der Armen, Paderborn 2014, 124-131.

4 Vgl. Markus LUBER, *Missio inter gentes und Evangelii Gaudium*. Die Pragmatik des Apostolischen Schreibens und seine Implikationen für die Missionstheologie, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 98/3-4 (2014), 127-149.

5 Vgl. Jonathan Y. TAN, *Christian Mission among the Peoples of Asia*, Maryknoll 2014, 167.

Er vollzieht sich in empathischer Offenheit gegenüber der begegnenden Alterität und durch den Einsatz für gerechte soziale Verhältnisse (250). Durch den Austausch, »der stets freundlich und herzlich ist«, geschieht gegenseitige Reinigung und Bereicherung (250-251). Mit Blick auf die Begegnung mit Muslimen ist ausdrücklich von Zuneigung die Rede (252). Insgesamt steht im Vordergrund, was verbindet und harmonische Konvivenz fördert (253). Darüber hinaus wird der Heilige Geist dort erkannt, wo Menschen positive, konstruktive Lösungen der Alltagsbewältigung finden (254). Insbesondere die Kennzeichnung der gemeinsamen Verpflichtung zum Dienst an Gerechtigkeit und Frieden als »grundlegender Maßstab« holt die orthopraktische Dimension ein. Vor diesem Hintergrund erhellt sich auch die Einordnung des interreligiösen Dialogs innerhalb des Abschnitts über den »Sozialen Dialog als Beitrag zum Frieden« (238-241); denn die »soziale Dimension« (176) ist in EG kein Epiphänomen, vielmehr verortet es das dialogische Handeln der Kirche konsequent innerhalb des Horizonts des Reiches Gottes, das sich in der Geschichte aktualisiert (181). Die mit der Verpflichtung zum Dienst am Frieden und Gerechtigkeit verbundenen Mühen werden somit zu Indikatoren der Liebe zur Wahrheit (250), da sich die authentische »Verkündigung Jesu Christi, der der Friede selbst ist (vgl. Eph 2,14)«, am Grad der Bereitschaft der Gläubigen zur Indienstnahme für Versöhnung und Frieden bemisst (239).

1.2 Die gegenseitige Bedingtheit von Dialog und Verkündigung in EG

Wenn EG eine »wesentliche Bindung zwischen Dialog und Verkündigung« benennt (251), wird damit zunächst Transparenz eingefordert: Es wäre schlichtweg nicht lauter, die eigenen Überzeugungen und Motivationsgründe zu verheimlichen. Doch EG geht darüber hinaus und veranschlagt eine gegenseitige Bedingtheit: »Die Evangelisierung und der interreligiöse Dialog sind weit davon entfernt entgegengesetzt zu sein, vielmehr unterstützen und nähren sie einander.« Der Dialog wäre seiner Grundlage beraubt, wenn die christliche Botschaft ausgeklammert würde, denn schließlich entstammen der evangelischen Erfahrung jene Werte, die das dialogische Engagement überhaupt erst begründen. Die religiöse Wertbindung deutet auf eine umfassende Dimension von Frieden und Versöhnung als Ziel des Dialogs hin und überschreitet ein allein pragmatisches Nebeneinander-existieren-Können. Mit den Angehörigen anderer Religionen, die als »andere Gläubige« bezeichnet werden (239), besteht ein Dialog *sui generis*, denn »[d]ie Begegnung mit Angehörigen einer Religion ist für Franziskus von einer besonderen Dynamik geprägt, nämlich vom ›Verstehen‹: Glaube wird hier als eine bestimmte Form des Verstehens deutlich, als ›Vertrautheit mit dem Geheimnis‹« (287).⁶ Die Religionen artikulieren die Nicht-Machbarkeit einer Versöhnung, die alle Dimensionen des Menschseins einschließt. Die Dialogpartner gehen von

⁶ Felix KÖRNER SJ, *Dialogo praticato. L'apertura dell' 'Evangelii Gaudium' per i Musulmani*, in: *Gregorianum* 96 (2015), 123-143. Dort finden sich auch eine vertiefte Analyse des interreligiösen Dialoggeschehens und zahlreiche Hinweise zur diachronen und intertextuellen Einordnung des Dokuments. Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung: *Offen in Wahrheit und Liebe – Evangelii Gaudium und der katholisch-muslimische Dialog*, CIBEDO-Beiträge 1/2014, 6.

⁷ Vgl. ebd. 6.

⁸ Vgl. ebd. 10.

⁹ Nach Körner geschieht dies erstmalig in einem lehramtlichen Dokument. Vgl. ebd. 8.

¹⁰ Vgl. LUBER, *Missio inter gentes* (wie Anm. 4), 264-267.

der Erfahrung aus, es mit einer Wirklichkeit zu tun zu haben, die sich der menschlichen Willkür entzieht.⁷ Die religiöse Wertbindung verweist auf eine transzendente Dimension als Voraussetzung für umfassende Harmonie. Ein »versöhnlicher Synkretismus« trägt dieser Dimension der Vollgestalt der Versöhnung nicht ausreichend Rechnung. Die Erwägungen zum sozialen Dialog im selben vierten Kapitel erhellen diesen Aspekt: »Die Botschaft des Friedens ist nicht die eines ausgehandelten Friedens, sondern erwächst aus der Überzeugung, dass die Einheit, die vom Heiligen Geist kommt, alle Unterschiede in Einklang bringen kann. Sie überwindet jeden Konflikt in einer neuen und verheißungsvollen Synthese.« (230) Entsprechend wird im Falle des sozialen Konflikts der Versuch, die Unterschiede zu nivellieren, als kontraproduktiv erkannt: »Es geht nicht darum, für einen Synkretismus einzutreten, und auch nicht darum, den einen im anderen zu absorbieren, sondern es geht um eine Lösung auf einer höheren Ebene, welche die wertvollen innewohnenden Möglichkeiten und die Polaritäten im Streit beibehält« (228). Gesucht wird eine »Befriedung in Verschiedenheit« (229), die sich nicht mit der Reduktion auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zufrieden geben kann. Diese in EG geäußerte Friedensvision greift auf Transzendenz aus. Echte Versöhnung und sozialer Friede können deshalb nur dort Wirklichkeit werden, wo Menschen auch in ihrer religiösen Dimension erkannt und die Unterschiede ihrer Überzeugungen nicht eingeengt werden durch »totalitäre« Meta-Theorien.⁸ Eine »diplomatische Offenheit« klammert diese Wirklichkeit aus und verspielt das darin liegende friedensstiftende Potential. Es geht nicht darum, alle am Dialog Beteiligten in einen neutralen Modus zu bringen. Stattdessen ermöglicht die Glaubenserfahrung auf beiden Seiten erst gegenseitiges Verstehen, denn »die Vertrautheit mit dem Geheimnis« ist ein integraler Bestandteil gläubiger Welt-sicht und der Ermöglichungsgrund umfassend gelungenen Lebens.

1.3 Offenheit für Konversion

Soll es sich aber tatsächlich um einen »Dialog des Lebens« in der interreligiösen Begegnung handeln, dann sind umgekehrt religiöse Menschen aufgerufen, angesichts der Fragen, die das Leben aufwirft, Stellung zu nehmen und die Beziehung zu diesem Geheimnis zu artikulieren. Die aus der jeweiligen Glaubenserfahrung abgeleiteten Maximen des Handelns gilt es intersubjektiv kommunizierbar auszuweisen. Diese Artikulationen ihrer religiösen Traditionen und kulturellen Kontexte müssen dann auch Gegenstand des interreligiösen Gesprächs sein. Gerade der Hinweis in EG auf den Fundamentalismus – auch auf christlicher Seite⁹ – macht deutlich, dass ein Rückzug in einen religiösen Esoterismus nicht in Frage kommen kann (250). Die Anerkennung der Unverfügbarkeit des Glaubens ist ein Konstitutivum des interreligiösen Dialogs. Aber es wäre falsch, die Berufung auf die Unverfügbarkeit des Glaubens gegen den Dialog zu wenden. EG beschwört die Unableitbarkeit des Glaubens, aber bleibt dabei nicht stehen, sondern buchstabiert aus, was die »Vertrautheit mit dem Geheimnis« für die christliche Weltdeutung und das konkrete kirchliche Handeln bedeutet. In der Apostolischen Exhortation kristallisieren sich als Kriterien der Unterscheidung Humanität, Integralität und Partikularität heraus.¹⁰ Sie bewerten auch das kirchliche Handeln kritisch: Kommt es wirklich zu humanen Lösungen? Sind alle Menschen in allen ihren Dimensionen eingeschlossen? Und erfährt ihre kulturelle und individuelle Situation Berücksichtigung und Wertschätzung? Diese Fragen orientieren auch den interreligiösen Dialog. Anhand dieser Kriterien können die jeweiligen religiösen Artikulationen befragt und geistlich unterschieden werden. Damit wird schließlich auch die Möglichkeit der Konversion für den Fall offengehalten, dass eine bestimmte Artikulation nicht mehr stimmig erscheint.

Das betrifft sowohl die Konversion von einer Tradition zu einer anderen, aber auch die Umkehr innerhalb der eigenen Tradition – etwa von einer fundamentalistischen Sichtweise zu einer Haltung empathischer Offenheit. Erst wenn diese Möglichkeit eingeräumt wird, kann behauptet werden, dass Verkündigung und Dialog sich nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig unterstützen und nähren und als Frucht gegenseitige Bereicherung und Reinigung hervorbringen. In einem weiteren Schritt stellt sich die Frage, wo diese Bereicherung und Reinigung zu verorten sind und welche Missions-theologie sie voraussetzen.

2 Missionstheologische Vertiefung durch die Mysterien des Lebens Jesu

Eine theologische Integration des »Dialogs des Lebens« findet sich in EG 254 skizzenhaft angedeutet. Neben der Möglichkeit der Partizipation am Paschamysterium für Nichtchristen und der Anerkennung der Sakralität kommunitär-institutioneller Artikulationen in den anderen Religionen als geistgewirkt ist die Erhebung alltäglicher Lebensklugheit und weiser Arrangements im Umfeld interreligiöser Konvivenz zu einem weiteren Ort der Geistpräsenz beachtenswert.¹¹ Diese Zusammenschau von Ostergeheimnis, religiöser Gestaltnahme und lebenspraktischer Weisheit scheint nicht unbedeutend, denn abschließend wird von einem Lernort für Christen und einer Aufhellung ihres Selbstverständnisses gesprochen. Aus missionstheologischer Perspektive ist deshalb zu fragen, wie diese Möglichkeit eines tatsächlichen Gnadenangebots in den alltäglichen individuellen und kollektiven Geschichten von Menschen, die keine Christen sind, und die Behauptung der unhintergehbaren Selbstaussage Gottes in einem partikularen Moment der Geschichte verbunden werden können.

2.1 Das Leben Jesu als theologische Erkenntnisquelle

Mit Karl Rahners Diktum vom »anonymen Christen« hat diese Frage eine weitreichende Wirkungsgeschichte entfaltet.¹² In der Regel wird sein Ansatz aber nicht mit empathischem Dialog, sondern mit anmaßender Vereinnahmung assoziiert.¹³ Es kann hier nicht darum gehen, die Genese des Theologumenons und seine Rezeptions- und Interpretationsgeschichte nachzuzeichnen. Im Vordergrund soll vielmehr die von den ignatianischen Exerzitien geprägte existentielle Begegnungschristologie Rahners stehen, um den Anspruch

11 Ein Beispiel lässt sich in dem spontanen Besuch von Papst Franziskus in einem buddhistischen Tempel während seines Besuchs in Colombo/Sri Lanka am 14. Januar 2015 erkennen. Vgl. <http://www.ucanews.com/news/pope-makes-impromptu-visit-to-buddhist-temple-in-colombo/72784>.
Letzter Zugriff: 12.04.2015.

12 Hans-Joachim SANDER unterstreicht in der Fußnote zu GS 22, 2 den Angebotscharakter dieser »anonymen Verortung« und nimmt die Sondierung, die Rahner hier vornimmt, gegenüber seinen Kritikern in Schutz. Rahners Anliegen einer Klärung des Zusammengehens von menschlicher Existenz und göttlicher Präsenz geht

in seinen Augen mit dem Konzil konform, auch wenn seine Terminologie nicht übernommen wird: »Es gehört [...] in die pastorale Reichweite dieses Textes hinein, die Ausschließungen aufzubrechen, die das Verhältnis zwischen Christen und Nichtchristen als eines von gleich zu gleich vor Gott bis dahin blockiert hatten.« Vgl. Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: *HThK Vat. II*, Bd. IV, 581–886, 741–742, FN 75.

13 Vgl. dazu die Diskussion bei Doris ZIEBRITZKI, »Legitime Heilswege«. Relecture der Religionstheologie Karl Rahners, Innsbruck 2002, v. a. Kapitel 2, 31–52. Sie weist allerdings

auch darauf hin, dass sich bei den auf das »übernatürliche Existential« sich gründenden Aussagen Rahners kein religionspezifischer Bezug feststellen lässt (52). Interessanterweise inspiriert Rahners Ansatz trotz der massiven Kritik, die er erfahren hat, asiatische Theologen bei der Entwicklung ihrer kontextuellen Reflexionen. Vgl. bspw. George E. GRIENER, *Rahner and the Pacific Rim. From the Kulturkampf to China's Cultural Christians*, in: Paul G. CROWLEY, *Rahner beyond Rahner. A great theologian encounters the Pacific Rim*, Lanham 2005, 53–71, 60–63.

einer Zusammenschau von Dialog und Verkündigung einzuholen.¹⁴ Die Erfahrung der ignatianischen Exerzitien zeichnet sich dadurch aus, dass sie die raum-zeitliche Konkretheit menschlicher Lebenswirklichkeit ausdrücklich in die Begegnung des menschlichen Subjekts mit dem universalen Christusereignis einbezieht. Dass es sich dabei primär um ein relationales Geschehen handelt, zeigt sich konzentriert in den Übungen der Zweiten Woche, in denen die Ereignisse des Lebens Jesu den Gegenstand der Betrachtung darstellen (GÜ 91-189). Diese Exerzitienenerfahrung spiegelt sich in den Reflexionen Rahners zu den Mysterien des Lebens Jesu wider. Sie unterstreichen die Bedeutung der geistlichen Übungen für seinen theologischen Denkweg und sollen deshalb den Fortgang der weiteren Überlegungen bestimmen.¹⁵

Das Leben Jesu als Ganzes stellt für Rahner eine theologische Erkenntnisquelle dar. Durch die ausdrückliche Kennzeichnung aller Ereignisse im Leben Jesu als Mysterien lenkt Rahner den Blick auf ihre Heilsrelevanz. Zwar sind sie auf Tod und Auferstehung hingeordnet, aber das bedeutet nicht ihre Assimilation in einer Weise, dass ihnen nur illustrative Bedeutung zukäme; vielmehr unterstreicht die Hinordnung ihre soteriologische Funktion. Ihre Heilmächtigkeit ist inkarnatorisch grundgelegt. Indem das Wort des Vaters die Realität menschlichen Lebens in allen seinen Dimensionen annimmt, werden gerade auch die von Gewöhnlichkeit und Alltäglichkeit geprägten Episoden des Lebens Jesu als Ort der gnadenhaften Gottespräsenz ausgewiesen. Vermittels dieser Partizipation Christi an der kontingenten Profanität menschlicher Existenz eröffnet sich der Zugang der gnadenhaften Teilhabe aller Menschen an seiner Erlösung, so dass gerade in der Partikularität des Lebens Jesu ein universales Daseins-Gesetz aufscheint.¹⁶ Im Mittelpunkt steht die ganze kontingente Wirklichkeit des fleischgewordenen Logos, der in kultureller Einbettung und mit seiner Geschichte das Wort des Vaters aussagt. Die volle Bedeutung des Paschamysteriums erschließt sich demnach nur durch eine Bezugnahme auf die Inkarnation, die nicht nur punktuell verstanden, sondern durch die Mysterien des Lebens Jesu ausbuchstabiert wird. Alle »Ereignisse« des Lebens Jesu repräsentieren »symbolkräftig« das Reich Gottes. Entsprechend kommt dem ganzen Leben Jesu eine bleibende soteriologische Aktualität zu, die über einen bloßen Modellcharakter hinausweist. Diese Gesamtschau der Gestalt Jesu bewahrt die Theologie in den Augen Rahners vor einer Reduktion soteriologischer Relevanz auf Inkarnation und Tod. In der Lebensgeschichte Jesu äußert sich eine Grundformel des Heils, von der her alle existentiellen Erfahrungen dekodiert werden können.¹⁷ Aus dieser Erkenntnis der Offenbarungsfunktion der Mysterien des Lebens Jesu erschließt sich erst ihre prominente Präsenz als Betrachtungsstoff der Exerzitien.

14 Zur Diskussion des Einflusses ignatianischen Denkens auf die Theologie Rahners vgl. Peter LÜNING, *Der Mensch im Angesicht des Kreuzes*. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino, Hans Urs von Balthasar, Münster 2007, 119-126. Mit Blick auf das Kreuzesverständnis bei Rahner geht er von einer Wechselwirkung zwischen ignatianischem und transzendentalphilosophischem und -theologischem Ansatz aus, so dass beide Momente gleichermaßen gewürdigt werden müssen. Dabei gilt es zu beachten, dass für Rahner die Begegnung mit dem »faktischen Christusereignis«

die Bedingung der Möglichkeit darstellt, um überhaupt eine transzendente Christologie zu entwerfen. Ein ausgewiesener Ort dieser Begegnung sind für den Jesuiten Rahner die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola (128).

15 Vgl. Andreas R. BATLOGG, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner*. Zugang zum Christglauben. Innsbruck/Wien 2001. Für Rahner stellen die Exerzitien einen Ort der Gottesbegegnung dar, und insofern kommt ihnen eine theologiebildende Funktion zu. Vgl. v. a. das 1. Kapitel, das sich mit dem Niederschlag der Exerzitienenerfahrung in der Theologie Rahners beschäftigt – hier insbe-

sondere 50-57. Das 2. Kapitel erkennt in den Mysterien des Lebens Jesu eine Schlüsselrolle für die Geistlichen Übungen – hier v. a. 123-125. Im 3. Kapitel entfaltet Batlogg die theologische Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu für das Denken Rahners werkgenetisch. Eine umfassende theologiegeschichtliche Einordnung findet sich bei Michael SCHNEIDER, *Christologie*. Zu einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu, Teil I, Köln 2010.

16 Vgl. ebd. 267.

17 BATLOGG, *Mysterien* (wie Anm. 15), 321-323.

Der Horizont der geistlichen Übungen fördert einen weiteren wichtigen Aspekt zutage: Die Exerzitien lokalisieren mit ihrer Konzentration auf die geschichtlich-existentielle Begegnung mit dem Leben Jesu, jenseits einer allein kognitiven oder moralischen Information, den Ort der Partizipation des Menschen am »heiligen Geheimnis« in der Existentialität personaler und interpersonaler Vollzüge. Die damit vorausgesetzte Korrespondenz der konkreten Lebensgeschichte Jesu mit den partikularen Geschichten der Menschen bedeutet für Rahner, dass Heilsgeschichte und Menschheitsgeschichte miteinander verweben sind. Die Inkarnation stellt den »Zeit-Punkt« der Manifestation dieser Korrelation dar: »Inkarnation bildet die notwendige *epistemologische Umklammerung und Grundlegung der beiden elliptischen Brennpunkte von Gott und Mensch in ihrem geschichtlichen Verhältnis zueinander*. Sie erhält folglich eine heils- bzw. offenbarungstheologische a priori-Bedeutung für den Aufweis der Geschichtlichkeit göttlicher Selbstmitteilung und einer grundsätzlichen Geschichtlichkeit menschlicher Verwiesenheit auf das göttliche Geheimnis.«¹⁸ Die Schau der Lebensgestalt Jesu als »Daseins-Gesetz« kann aber nur veranschlagt werden, wenn sie eine schöpfungstheologische Grundlegung erfährt. Entsprechend erkennt Rahner in der Schöpfung eine Dynamik der liebenden Selbstmitteilung in Gang gesetzt, die durch Kreuz und Auferstehung zur Vollendung kommt. Entscheidend ist nun aber, dass sich erst vom Kreuz her diese Wirklichkeit der göttlichen Umfängenheit der Schöpfung offenbart und sich menschliche Existenz aufklärt. Das Leben Jesu als Grunddatum der Heilsgeschichte erschließt deshalb auch die Profangeschichte. Die Liebe Gottes, die sich im Kreuzesgeschehen unüberbietbar manifestiert, korrespondiert mit der liebenden Selbstmitteilung Gottes als Grund der Schöpfung. Das Kreuz wird in dieser Sichtweise als Ort der realsymbolisch höchsten Verdichtung der Schöpfungsintention Gottes ausgewiesen, so dass durch die Hinordnung der singulären raum-zeitlichen Existenz des Menschen Jesus auf das Paschamysterium dem Leben Jesu insgesamt eine ontologisch-grundlegende Bedeutung für die Schöpfungswirklichkeit zukommt.¹⁹

Auch diese vom Christusereignis her entwickelte *schöpfungstheologische Epistemologie* ist ignatianischer Herkunft. Die Dynamik der Exerzitien stellt Christus ins Zentrum und bestimmt von ihm her den schöpfungstheologischen Horizont des Menschen.²⁰ Die Exerzitien weisen zudem die Begegnung mit der Christusgestalt als sinnliches und geschichtliches Geschehen aus. Die Partikularität und Singularität des Christusereignisses garantiert somit die soteriologische Ernsthaftigkeit jeglicher menschlicher Situation. Damit ist der Übungsweg der Exerzitien aber noch nicht an sein Ende gelangt. Er verbindet darüber hinaus das Schauen

18 LÜNING, *Mensch* (wie Anm. 14), 166.

19 Vgl. ebd. 193-195.

20 Ebd. 160

21 Vgl. ebd. 206.

22 BATLOGG, *Mysterien* (wie Anm. 15), 316.

23 LÜNING, *Mensch* (wie Anm. 14), 193.

24 Vgl. BATLOGG, *Mysterien* (wie Anm. 15), 45.

25 Vgl. LÜNING, *Mensch* (wie Anm. 14), 243-247.

26 Beachtung verdient in diesem Zusammenhang der Hinweis von Collet, dass vor allem außereuropäische Theologinnen und Theologen in der Inkulturationsdiskussion auf protologische und pneumatologische Modelle zurückgreifen, um die Wertschätzung kultureller Vielfalt zum Ausdruck zu bringen. Er weist auf eine notwendige Korrektivfunktion des inkarnatorischen Modells hin, welche die »Erlösungsbedürftigkeit« aller Kulturen akzentuiert. Vgl. Giancarlo COLLET, »... bis an die Grenzen der Erde« – Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg/Basel/Wien 2002, 196.

27 Vgl. LÜNING, *Mensch* (wie Anm. 14) 206-207.

auf Christus mit der »Rückbesinnung« auf die eigene subjektive Wirklichkeit und zielt letztlich auf eine Bewährung der erfahrenen Glaubensrealität im Alltag. Die Exerzitien zielen auf Aktualisierung durch Umkehr und Nachfolge. Ignatianische Welt-Mystik erschöpft sich nicht in der *intima cognitio*, sondern vollzieht die Zuwendung Gottes zur Welt, wie sie in der Inkarnation offensichtlich wird, nach. Sowohl in der Begegnung mit Jesus Christus als auch in der Hinwendung zur Welt kommt es demnach auf die existentielle Aktualisierung innerhalb geschichtlich partikularer Konkretheit an: Nachfolge wird zum Realsymbol der existentiell relationalen Gottesbegegnung.²¹ Die individuelle »Nachvollziehbarkeit«, die der dialogisch betrachtende Weg der Geistlichen Übungen voraussetzt, weist erneut auf die Korrespondenz menschlicher Erfahrung mit den Erfahrungen der geschichtlichen Person Jesu hin.²²

2.2 »Allgemeine Sakramentalität« bei Rahner

Insofern führt der ignatianische Imperativ zur Nachfolge in den Überlegungen Rahners schließlich dazu, in der »Gewöhnlichkeit« und »Alltäglichkeit« des menschlichen Lebens den konkreten Ort der vorgängigen Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung auszumachen. Die Gnadenmomente bestehen demnach in personalen und interpersonalen Erfahrungen gerade auch in ihren alltäglichen und gewöhnlichen Aspekten.²³ Die radikale Geschichtlichkeit und Kontextualität des Lebens Jesu führt Rahner dahin, auch in der Bedingtheit menschlichen Lebens Gottes Gnade auszumachen. So kann er von der Inkarnation her eine sakrale Umfängenheit der Welt erkennen und von einer »allgemeinen Sakramentalität« sprechen.²⁴ Indem Rahner in allen Ereignissen des Lebens Jesu die Dimension des Mysteriums entdeckt, entsteht eine Sensibilität für die Präsenz Gottes in der menschlichen Alltäglichkeit. Dabei ist es nicht zwingend, dass die Menschen in der expliziten Begegnung mit der christlichen Botschaft diese Gnadenwirklichkeit realisieren oder in einem kognitiven Akt dieses »Daseins-Gesetz« durchschauen. Entsprechend kommt dem Leben Jesu eine urbildliche Funktion selbst dort zu, wo das Evangelium nicht bekannt ist oder Menschen zwar um Christus wissen, aber nicht zu ihm gläubig in Beziehung treten. Auch dort lässt sich jene realsymbolischen Vermittlung erkennen, die die Umfängenheit der Wirklichkeit durch die sich im Kreuz manifestierende göttliche Liebe repräsentiert.²⁵ Die Gewöhnlichkeit des Alltags stellt damit einen sowohl spirituellen als auch theologischen Ort in der ignatianischen Denktradition Rahners dar. Missionstheologisch ist entscheidend, dass angesichts dieser schöpfungstheologisch begründeten Universalisierung der erlösenden Selbstmitteilung Gottes das heilsgeschichtliche Datum von Kreuz und Auferstehung nicht nur illustrativ oder repräsentativ verstanden wird.²⁶ In Rahners realsymbolischer Erfassung kommt hier der in der Schöpfung manifestierte göttliche Erlösungswille trotz des kreatürlichen Widerspruchs unhintergebar geschichtlich konkret zum Vorschein. Kreuz und Auferstehung sind not-wendig, da sich erst in der Auferstehung des Gekreuzigten die »ontologische Vorgängigkeit« göttlichen Heilswillens angesichts der menschlichen Unheilsgeschichte und der evolutionsgeschichtlichen Katastrophen postulieren lässt. Im Licht des Paschamysteriums erscheint die Welt überhaupt erst als Schöpfung. Indem dem Leben Jesu realsymbolisch eine Formursächlichkeit für die Heilsgeschichte zukommt, gibt es erst einen Grund zur Annahme einer Unhintergebarkeit der göttlichen Heilzusage.²⁷ Das heißt, nur vom Kreuz her lässt sich die mit der Schöpfung geschehene bleibende Zuwendung konkret insbesondere in den existentiellen Vollzügen menschlichen Lebens erschließen. So wie die explizite christliche Nachfolge eine Partizipation am göttlichen vorgängigen Heilshandeln im Heiligen Geist voraussetzt, so gilt dies auch für die alltägliche weisheitliche Lebenspraxis, die sich heilsam auf das Zusammenleben auswirkt.

2.3 Trinitarische Grundlegung

Diese Ubiquität des Geistes erhält ihre Berechtigung durch eine trinitarische Grundlegung: »[B]ei Rahner [zeichnet sich] eine jesuanische Christozentrik ab, die den kosmischen Erhöhten gerade im ignatianischen Gewährwerden des (gekreuzigten) Lebens Jesu von Nazareth erblickt. Dieser ignatianische ›Rückblick‹ auf die konkrete Person Jesu Christi verhindert zugleich einen absoluten Christozentrismus. Das Gewährwerden des Mysteriencharakters des Lebens Jesu eröffnet eine entscheidende theozentrische Perspektive. Diese läßt den jesuanischen Christozentrismus zum Realsymbol des die gesamte Schöpfung in zunehmend deutlicher wie zugleich verhüllter ›Erscheinung‹ durchwaltenden göttlichen Mysteriums werden: [...]«. ²⁸ Der trinitarische Ausgriff ist missionstheologisch entscheidend. Die Hinordnung der in Kreuz und Auferstehung Christi gipfelnden Heilsgeschichte auf die Offenbarung der Schöpfung als Ort der Zuwendung Gottes erhellt auch das Verhältnis von Dialog und Verkündigung. Nur wenn die Präsenz göttlicher Gnade nicht nur nachträglich zugesprochen wird, kann der Verdacht ganz ausgeräumt werden, dass es sich beim dialogischen Engagement, trotz aller Beteuerung der Widerspruchsfreiheit, nur um eine verkappte Expansionsstrategie handelt. Zugleich wird aber auch die Notwendigkeit einer fortdauernden Verkündigung begründet, denn erst vom konkret-geschichtlichen Leben Jesu her kann die Ubiquität des Geistes in den konkret-geschichtlichen Vollzügen menschlichen Lebens »entdeckt« werden. Dabei handelt es sich bei der Vergewisserung durch die christliche Botschaft nicht einfach um eine beliebige Zusatzinformation. Mit dem Wunsch, Lebenswirklichkeiten in ihrer unverwechselbaren Originarität ernst zu nehmen, werden die Jüngerinnen und Jünger Christi unausweichlich mit der Prekarität menschlicher Existenz konfrontiert, so dass die Heilsszuversicht ständiger Gefährdung ausgesetzt ist. Die Kirche kann an der Irreversibilität der mit der Schöpfung gemachten Heilsszusage Gottes festhalten, trotz eines realistischen Blicks auf Sündhaftigkeit und Perversion der Verhältnisse. Und sie wird, wie von EG ausdrücklich erwähnt, zu einem wertschätzenden Blick für die Reinigung und Bereicherung durch die »Anderen« befähigt. Dieser Aspekt trifft sich mit Rahners durch das ignatianische Prinzip des »Deus semper maior« orientierter Wachsamkeit gegenüber jeder geschichtlichen Verabsolutierung bestimmter Realisationsformen von Menschsein. ²⁹ Indem kirchliche Verkündigung ihren Ausgangspunkt bei der geschichtlich-kontextuellen Selbstaussage des göttlichen Wortes in Jesus Christus nimmt, ist sie zur Verteidigung der genuinen Würde aller kontingenten Lebensrealitäten als mögliche Orte der ubiquitären Präsenz des Geistes aufgerufen. Mit der Verwiesenheit auf den »je größeren Gott« verbietet sich aber auch eine Verabsolutierung kirchlich-geschichtlicher Gestaltnahme. Insofern tut missionarisches Handeln durch Dialog und Verkündigung kirchliche Vorläufigkeit kund. Mission ist demnach mehr als der »Außendienst« der Christen; sie führt dem »Innen« der Kirche die bleibende ausstehende Vollendung und die je größere Gestalt des Reiches Gottes vor Augen. Vor diesem Hintergrund kann die dialogische Begegnung mit »anderen Gläubigen« tatsächlich als Lernort mit dem Potential der Vertiefung, Bereicherung und Reinigung christlichen Selbstverständnisses ausgewiesen und die gegenseitige Bedingtheit von Dialog und Verkündigung behauptet werden. ◆

²⁸ Ebd. 192.

²⁹ Ebd. 215.

Evangelii gaudium – kirchliche Erneuerung durch missionarischen Aufbruch

von Hans Waldenfels SJ

Zusammenfassung

Auch wenn weitere Lehrschreiben von Papst Franziskus zu erwarten sind, wird *Evangelii gaudium* nichts von seinem programmatischen Charakter verlieren. Denn das Schreiben enthält alle bedeutsamen Themen, die wir in den vielfältigen Äußerungen des argentinischen Papstes zu hören bekommen. Grundthema ist seit der ersten Stunde seines Papsttums die Evangelisierung als Grundzug der Reform der Kirche im missionarischen Aufbruch. Die Kirche aber ist die Gesamtheit des evangelisierenden Gottesvolkes. Darum geht es Franziskus, aber dann vor allem um die Eingliederung der Armen, entsprechend um die Gestalt der Verkündigung, um die Predigt, um den Frieden und den sozialen Dialog, schließlich um die spirituellen Beweggründe für unseren Einsatz. Die spirituelle Seite ist ein ganz wichtiges Thema.

Schlüsselbegriffe

- *Evangelii gaudium*
- Evangelisierung
- Dezentralisierung
- Kirche des Gottesvolkes

Abstract

Even if further doctrinal documents from Pope Francis are to be expected, *Evangelii gaudium* will lose none of its programmatic character since the exhortation contains all the important themes which we hear in the various statements of the Argentinian Pope. Since the first hour of his papacy, the main theme has been evangelization as an essential feature of the reform of the church in its missionary awakening. The church, however, is the entirety of the evangelizing people of God. This is Francis' concern, but then what concerns him above all is the inclusion of the poor, and correspondingly the form of proclamation, the preaching of the church, peace, social dialogue, and, finally, the spiritual motivations for our commitment. The spiritual side is a very important theme.

Keywords

- *Evangelii gaudium*
- evangelization
- decentralization
- church of the people of God

Sumario

Aunque se han de esperar otros textos del magisterio del papa Francisco, *Evangelii gaudium* no perderá nada de su carácter programático. Pues el texto contiene todos los temas importantes que escuchamos en los diferentes mensajes del papa argentino. El tema fundamental desde el comienzo de su pontificado es la evangelización como un rasgo fundamental de la reforma de la Iglesia en la renovación misionera. Pero la Iglesia es el conjunto del evangelizador pueblo de Dios. Esto es lo que pretende conseguir Francisco, pero también y sobre todo la integración de los pobres y la correspondiente forma del anuncio, de la predicación, de la paz y del diálogo social, y finalmente habla también de los motivos espirituales para nuestro compromiso. El aspecto espiritual es un tema muy importante.

Conceptos claves

- *Evangelii gaudium*
- evangelización
- descentralización
- Iglesia del pueblo de Dios

1 »Rückwärts blickend vorwärts schauen«

Am 24. November 2013 veröffentlichte Papst Franziskus sein Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*, *Die Freude des Evangeliums*. Abgesehen von der »vierhändig verfassten« Enzyklika *Lumen fidei*, die eher das Schlusswort Benedikts XVI. darstellt, inzwischen aber kaum noch erwähnt wird, ist es das bislang einzige Lehrschreiben des jetzigen Papstes. Zwar ist ihm bewusst, dass Dokumente dieser Art heute eher schnell vergessen werden, doch betont er, dass dieses Schreiben »programmatische Bedeutung« hat (EG 25). Streng genommen, ist es das Ergebnis der letzten Römischen Bischofssynode zur Neuevangelisierung, die 2012 noch unter der Leitung von Papst Benedikt stattfand. Doch der Titel des Schreibens verdeutlicht, worum es Papst Franziskus wirklich geht: Wir können es mit den Worten des westfälischen Dichters Friedrich Wilhelm Weber sagen, die wir aus seinem Epos *Dreizehnlinden* kennen: »Rückwärts blickend vorwärts schauen.«

Die beiden Titelworte *Evangelium* und *gaudium* weisen zunächst »rückwärts«, auf die hinter uns liegende Zeit seit dem II. Vatikanischen Konzil.

- ♦ *Evangelii* – das erinnert an *Evangelii nuntiandi*, jenes Apostolische Schreiben, das der von Franziskus hochgeschätzte und seliggesprochene Paul VI. nach der Römischen Synode von 1974 verfasst hat. Darin gab er dem Missionsauftrag der Kirche seine inhaltliche Füllung zurück: die Verkündigung des Evangeliums, die seither »Evangelisierung« genannt wird.

- ♦ *Gaudium* – das erinnert an die Anfangsworte der eindrucksvollen Pastoralconstitution des II. Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes*, *Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute*. Sie wurde am 7. Dezember 1965, einen Tag vor Schließung des II. Vatikanischen Konzils, mit großer Mehrheit verabschiedet.

Vom II. Vatikanischen Konzil und seiner Pastoralconstitution *Gaudium et spes*, unterfüttert von der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium*, aus dem Jahr 1964 über das Apostolische Schreiben Pauls VI. *Evangelii nuntiandi* aus dem Jahr 1975 führt so der Weg zu *Evangelii gaudium*. Beim Hören der Titel der verschieenen Dokumente prägen sich drei Wörter ein: »Evangelium«, »Freude«, und »Licht«. »Evangelium« ist die »gute Botschaft«. Eine gute Botschaft aber sollte Menschen mit Freude erfüllen, zumal wenn sie ihnen Licht auf ihrem Weg schenkt. Das Licht des Evangeliums ist aber nicht, wie man fälschlicherweise oft gemeint hat, die Kirche, sondern Jesus Christus. »das Licht der Völker«. Er ist die gute Botschaft in Person; er ist erster Verkündiger und nach seinem Tod und seiner Auferstehung auch der wesentliche Inhalt der Botschaft.

Auch wenn weitere Lehrschreiben des Papstes zu erwarten sind, wird *Evangelii gaudium* nichts von seinem programmatischen Charakter verlieren. Denn das Schreiben enthält alle bedeutsamen Themen, die wir in den vielfältigen Äußerungen des argentinischen Papstes zu hören bekommen. Grundthema ist seit der ersten Stunde seines Papsttums die Evangelisierung als Grundzug der Reform der Kirche im missionarischen Aufbruch. Die Kirche aber ist die Gesamtheit des evangelisierenden Gottesvolkes. Darum geht es Franziskus, aber dann vor allem um die Eingliederung der Armen, entsprechend um die Gestalt der Verkündigung, um die Predigt, um den Frieden und den sozialen Dialog, schließlich um die spirituellen Beweggründe für unseren Einsatz (vgl. EG 17). Die spirituelle Seite ist ein ganz wichtiges Thema. Von all dem hatte der Argentinier bereits vor Eintritt in das Konklave gesprochen:

- ♦ dass Evangelisierung apostolischen Eifer voraussetzt und kühne Redefreiheit und dass sie aus sich selbst herausgeht »an die Grenzen der menschlichen Existenz: die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, die der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, die der fehlenden religiösen Praxis, die des Denkens, die jeglichen Elends«;

- ♦ dass die Kirche, wenn sie nicht aus sich herausgeht, um sich selbst kreist und krank wird;
- ♦ dass wir Jesus zu den Menschen lassen müssen und nicht in der Kirche einsperren dürfen;
- ♦ dass die Kirche nicht für sich selbst lebt.

Was Kardinal Bergoglio bedrückte, als er nach Rom kam, findet sich in der kurzen Rede des Vorkonklaves¹: der mangelnde Eifer, die geringe Sorge um die wirklich Armen an den Rändern menschlicher Existenz, die selbstgefällige Kirche, die Selbstbeweihräucherung, der mangelnde Diensteifer. Hat der Papst so unrecht? Die genannten Themen variiert er seither ständig. Sie finden klaren Widerhall auch in dem Apostolischen Schreiben. Den entscheidenden Grund sieht Franziskus darin, dass immer weniger Christen wissen, woraus sie leben: Ihnen fehlt die persönliche Verbundenheit mit Jesus Christus. So schreibt Franziskus unter Verweis auf Benedikt XVI.:

»Ich werde nicht müde, jene Worte Benedikts XVI. zu wiederholen, die uns zum Zentrum des Evangeliums führen: ›Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt.« (EG 7)

Der Verlust dieses grundlegenden Wissens ist für Franziskus der Grund dafür, dass die Verkündigung nicht mehr zündet und keine Begeisterung mehr aufkommt. Wie sonst kann es sein, dass selbst Verkünder des Evangeliums oft eher ein Gesicht wie bei einer Beerdigung machen? Mit Paul VI. hält Franziskus dagegen:

»›Die Welt von heute, die sowohl in Angst wie in Hoffnung auf der Suche ist, möge die Frohbotschaft nicht aus dem Munde trauriger und mutlos gemachter Verkünder hören, die keine Geduld haben und ängstlich sind, sondern von Dienern des Evangeliums, deren Leben voller Glut erstrahlt, die als erste die Freude Christi in sich aufgenommen haben.« (EG 10)

Im Folgenden werden einige Themen angesprochen, die Anlass zu vertieftem Gespräch bieten und zu persönlichem Einsatz inspirieren. Nicht selten hört man, dass der Papst viel und gut rede, doch jetzt endlich »liefern« müsse; anders gesagt: er müsse über die Finanzreformen hinaus erkennbar Reformen einleiten. Dabei wird übersehen, dass der Papst die Einleitung der Reformen von uns, und zwar einem jeden einzelnen von uns, erwartet. Das zeigt sich, wenn man das Amtsverständnis des jetzigen Papstes in den Blick nimmt und fragt, was für ihn Kirche ist, wie sie in der heutigen Welt auftritt, welche Sprache sie spricht und wie sie heute konkret die Nachfolge Jesu lebt.

2 Mut zu Selbstbescheidung und Dezentralisierung

Franziskus kommt in sein Amt als Seelsorger, nicht als wissenschaftlicher Theologe. Er kommt nicht als oberster Autoritätsträger, der seine Macht ausspielt, sondern als demütiger und bescheidener Diener derer, die in Not sind. Angesichts übersteigter Erwartungen an das mit dem Charisma der Unfehlbarkeit ausgestattete Oberhaupt der römischen Kirche betont er seine eigenen Begrenztheiten, aber auch die Absicht, sich praktisch und konkret

¹ Vgl. den vollen Text u. a. in Hans WALDENFELS, *Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen*, Paderborn 2014, 30.

auf die Nöte und Bedürfnisse der Menschen unserer Zeit einzulassen. So sagt er zum päpstlichen Lehramt und seinem Verhältnis zu den Ortsbischöfen:

»Ich glaube nicht, dass man vom päpstlichen Lehramt eine endgültige oder vollständige Aussage zu allen Fragen erwarten muss, welche die Kirche und die Welt betreffen. Es ist nicht angebracht, dass der Papst die örtlichen Bischöfe in der Bewertung aller Problemkreise ersetzt, die in ihren Gebieten auftauchen. In diesem Sinn spüre ich die Notwendigkeit, in einer heilsamen ›Dezentralisierung‹ voranzuschreiten.« (EG 16)

Franziskus spricht von »Dezentralisierung«. Angesichts der Vielfalt der Welt ist es folglich falsch, die Antwort auf alle möglichen Fragen gleichsam von einer zentralen Person zu erwarten. Auch wenn frühere Päpste schon Andeutungen in diese Richtung gemacht haben, hat niemand bisher so unmissverständlich und entwaffnend gesprochen wie Papst Franziskus. Der Papst wiederholt sich später im Hinblick auf die sozialen Fragen, die sich heute stellen:

»Es ist hier nicht der Moment, auf all die schwerwiegenden sozialen Probleme einzugehen, von denen die heutige Welt betroffen ist ... Dies ist kein Dokument über soziale Fragen ... Außerdem besitzen weder der Papst noch die Kirche das Monopol für die Interpretation der sozialen Wirklichkeit oder für einen Vorschlag zur Lösung der gegenwärtigen Probleme. Ich kann hier wiederholen, was Paul VI. in aller Klarheit betonte: ›Angesichts so verschiedener Situationen ist es für uns schwierig, uns mit einem einzigen Wort zu äußern bzw. eine Lösung von universaler Geltung vorzuschlagen. Das ist nicht unsere Absicht und auch nicht unsere Aufgabe. Es obliegt den christlichen Gemeinden, die Situation eines jeden Landes objektiv zu analysieren.« (EG 184).

Was aber heißt hier: »Es obliegt den christlichen Gemeinden«? Der Papst hätte auch sagen können: »Das obliegt den Bischöfen vor Ort«, doch er sagt: »den Gemeinden«. Leider werden solche Sätze kaum zitiert, und von der geforderten Übernahme der Eigenverantwortung ist nach wie vor wenig zu spüren. Viele Bischöfe sind ängstlich; die Furcht vor römischen Einsprüchen und Verboten wirkt nach. Weder von »kühner Redefreiheit« noch von mutigen Initiativen zu befreienden Lösungen in den anstehenden innerkirchlichen und gesellschaftlichen Fragen ist viel zu spüren.

In der März-Nummer der *Herder Korrespondenz* beklagt der Direktor des Münsterschen Franz-Hitze-Hauses und kulturpolitische Sprecher der CDU im Landtag NRW, Thomas Sternberg, unter dem Titel *Kirche der Laien*, dass die Kirche zwar seit langem in ihrer Soziallehre für die Subsidiarität eintritt, jedoch in der Kirche selbst kaum Schritte in diese Richtung tut²:

»Leitend für die Gemeindeentwicklung in der Kirche muss der Begriff der Subsidiarität werden. Dieses Sozialprinzip aus der Katholischen Soziallehre mit Quellen seit *Thomas von Aquin* und den Reformatoren des 16. Jahrhunderts bis zur Sozialzyklika *Rerum Novarum* 1891 hat große politische und gesellschaftliche Bedeutung gewonnen. Subsidiarität meint die Selbstbestimmung und Eigenverantwortung der untersten Ebene einer Sozialform für alles das, was diese Ebene selbst leisten kann. Erst, wenn dies nicht möglich ist, tritt die nächst höhere Ebene helfend und unterstützend ein.« (121)

² Thomas STERNBERG, Kirche der Laien. Der Wandel in den Gemeinden wird Auswirkungen auf die Ämtertheologie haben, in: *HK* 69 (3/2015), 119-124; folgende Zitate aus diesem Artikel.

»Wendet man das Subsidiaritätsprinzip auf die kirchlichen Gemeinden und Gemeinschaften an, ergeben sich andere Verantwortlichkeiten, als sie im Denken einer hierarchisch strukturierten Kirche folgerichtig scheinen. Die seit dem Konzil deutlich erweiterte Bedeutung des Bischofsamtes – durchaus in Konsequenz eines subsidiären Denkens – und die priesterzentrierte Auffassung einer pastoral zu betreuenden Gemeinschaft würde ersetzt durch die subsidiäre Unterstützung eigenverantwortlicher Christen, wie sie dem Selbstverständnis der Menschen in der Moderne entspricht.« (122)

In *Evangelii gaudium* kommt das Wort »Subsidiarität« wenigstens zweimal vor (vgl. EG 221.240). In beiden Fällen ist aber vom Staat die Rede. Analog zur gesellschaftlichen Tendenz, schon aus finanziellen Gründen in immer größeren Strukturen zu denken, folgt die Kirche vor Ort bei uns ihrerseits vielfach den »weltlichen« Verfahrensweisen. Warum ist die »Subsidiarität« innerhalb der Kirche kein Thema? Es würde sich in den deutschen Bistümern lohnen, die von den Kirchenleitungen ausgesandten Signale einer Zukunftsgestaltung der Kirche mit den aus Rom kommenden Signalen zu vergleichen. Man würde leicht erkennen, dass die Steuerung offensichtlich in unterschiedliche Richtungen läuft.

3 Kirche des Gottesvolkes

Ohne dass Sternberg es ausdrücklich ausführt, ist die »Kirche der Laien« im biblischen wie im Sinne des II. Vatikanischen Konzils die Kirche des wandernden Gottesvolkes. In griechischer Sprache heißt »Gottesvolk« nicht *dēmos tou theou*, sondern *laos tou theou*. Dabei kann man leicht erkennen, dass unser Wort »Laie« mit dem griechischen *laos* zu tun hat. Unbestritten ist, dass der Begriff im Laufe der Geschichte, zumal unter dem Einfluss der zunehmenden Hierarchisierung der Kirche in nachkonstantinischer Zeit, immer mehr den Charakter einer subjekthaften Position in der Kirche verloren hat. Zwischen Klerus und Laien schob sich gleichsam eine deutliche Barriere, und die Hierarchie entwickelte sich zwischenzeitlich zu einem eigenen Machtgefüge.

Papst Franziskus hat hier Korrekturen angesagt. Deutlich bekennt er sich zur Kirche als Volk Gottes. Dabei ist der Begriff »Volk« in doppelter Abkünftigkeit zu sehen:

- ♦ »Volk« erinnert im Sinne von Kap. 2 der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* an das wandernde Gottesvolk in der Wüste.
- ♦ »Volk« meint aber im Denken des Papstes auch die natürliche Zugehörigkeit zum Volk, in das hinein der Mensch geboren ist.

In beiden Fällen geht es um die Subjekthaftigkeit des Volkes. Es verwundert daher nicht, dass in *Evangelii gaudium* die unterste Form kirchlicher Vergesellschaftung – neben der Familie –, die Pfarrei, eigens Erwähnung findet. Merkwürdigerweise wird der entsprechende Abschnitt in deutschen Strukturdebatten kaum zitiert. Er lautet:

»Die Pfarrei ist keine hinfällige Struktur; gerade weil sie eine große Formbarkeit besitzt, kann sie ganz verschiedene Formen annehmen, die die innere Beweglichkeit und die missionarische Kreativität des Pfarrers und der Gemeinde erfordern. Obwohl sie sicherlich nicht die einzige evangelisierende Einrichtung ist, wird sie, wenn sie fähig ist, sich ständig zu erneuern und anzupassen, weiterhin ›die Kirche [sein], die inmitten der Häuser ihrer Söhne und Töchter lebt«. Das setzt voraus, dass sie wirklich in Kontakt mit den Familien und dem Leben des Volkes steht und nicht eine weit-schweifige, von den Leuten getrennte Struktur oder eine Gruppe von Auserwählten wird, die sich selbst betrachten. Die Pfarrei ist eine kirchliche Präsenz im Territorium, ein Bereich des Hörens des Wortes Gottes, des Wachstums des christlichen Lebens,

des Dialogs, der Verkündigung, der großherzigen Nächstenliebe, der Anbetung und der liturgischen Feier. Durch all ihre Aktivitäten ermutigt und formt die Pfarrei ihre Mitglieder, damit sie aktiv Handelnde in der Evangelisierung sind. Sie ist eine Gemeinde der Gemeinschaft, ein Heiligtum, wo die Durstigen zum Trinken kommen, um ihren Weg fortzusetzen, und ein Zentrum ständiger missionarischer Aussendung. Wir müssen jedoch zugeben, dass der Aufruf zur Überprüfung und zur Erneuerung der Pfarreien noch nicht genügend gefruchtet hat, damit sie noch näher bei den Menschen sind, Bereiche lebendiger Gemeinschaft und Teilnahme bilden und sich völlig auf die Mission ausrichten.« (EG 28)

Ähnlich hat sich der Papst schon in seiner argentinischen Zeit in seinen Gesprächen mit seinem Freund, dem jüdischen Rabbiner Skorka, geäußert. Die kleine Gemeinschaft als Ort religiöser Zugehörigkeit ist für ihn ein Schlüssel zu dem, was es heißt: »Man muss ganz unten anfangen.«³ »Unten« – das hat wesentlich mit den Wurzeln zu tun, aus denen der Mensch lebt, mit der Identität, die er für sich beansprucht. Jeder Mensch will schließlich wissen, wohin er gehört. Wie tiefgreifend diese Fragen sind, wird uns in der Zeit der Patchwork-Familien, der Leihmütter und Pflegeeltern, biologischer und rechtlicher Eltern immer bewusster. Es gehört zur Tragik unserer Zeit, dass die Kirche bei uns an der Entwurzelung der Menschen längst beteiligt ist und wenig auf die Mahnungen des Papstes hört. In seinem Gespräch mit Skorka sagt er zur Gemeinde vor Ort⁴:

»Das entspricht einem Bedürfnis nach Identität, die nicht nur religiös, sondern auch kulturell ist. Ich bin aus diesem Viertel für diesen Fußballclub, aus dieser Familie, aus diesem Ritus ... dann habe ich einen Ort der Zugehörigkeit, erkenne ich meine Identität. Der Ursprung des Christentums lag in den Gemeinden. Wenn man die Apostelgeschichte des heiligen Lukas liest, wird einem klar, dass das Christentum eine massive Expansion erlebt hat, bei den ersten Predigten von Petrus taufte sie Tausende Personen, die sich anschließend in kleinen Gemeinden zusammaten. Das Problem ist, wenn eine Pfarrei kein Eigenleben hat und durch die übergeordnete Struktur außer Kraft gesetzt und vereinnahmt wird. Denn das Leben wird einer Pfarrei durch diesen Sinn für Zugehörigkeit eingehaucht.«

Man kann nicht leugnen, dass die Kirchensicht des Papstes bei uns weithin keine Resonanz findet und selbst, wo die Fragen zu Ehe und Familie in den Vordergrund treten, keine besondere Aufmerksamkeit erzeugt. Wie sollen im Sinne von Kardinal Walter Kasper Hauskirchen entstehen, wenn die Vernetzungen der Gemeinden immer weitmaschiger werden und am Ende gar keine Netzwerke mehr zu erkennen sind? In vielen deutschen Landbezirken hat die Repaganisierung längst eingesetzt.

Wie sehr dem Papst selbst an einer neuen Dynamik in der Kirche gelegen ist, erkennt man, wo er seine eigene Amtsausübung deutlich in die Überlegungen einbezieht:

»Meine Aufgabe als Bischof von Rom ist es, offen zu bleiben für die Vorschläge, die darauf ausgerichtet sind, dass eine Ausübung meines Amtes der Bedeutung, die Jesus Christus ihm geben wollte, treuer ist und mehr den gegenwärtigen Notwendigkeiten der Evangelisierung entspricht. Johannes Paul II. bat um Hilfe, um »eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung

3 So in A. SPADARO, *Das Interview mit Papst Franziskus*, hg. von A. BATLOGG, Freiburg 2013, 48; dazu WALDENFELS, *Sein Name* (wie Anm. 1), 71-89.,

4 Jorge BERGOGLIO (PAPST FRANZISKUS)/A. SKORKA, *Über Himmel und Erde*, München 2013, 234.,

5 Daniel DECKERS, Nordische Gottheit, in: *FAZ* 61 (11.3.2015), 4.

verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet«. In diesem Sinn sind wir wenig vorangekommen. Auch das Papsttum und die zentralen Strukturen der Universalikirche haben es nötig, dem Aufruf zu einer pastoralen Umkehr zu folgen. Das Zweite Vatikanische Konzil sagte, dass in ähnlicher Weise wie die alten Patriarchatskirchen ›die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten [können], um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen«. Aber dieser Wunsch hat sich nicht erfüllt, denn es ist noch nicht deutlich genug eine Satzung der Bischofskonferenzen formuliert worden, die sie als Subjekte mit konkreten Kompetenzbereichen versteht, auch einschließlich einer gewissen authentischen Lehrautorität. Eine übertriebene Zentralisierung kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt ihr zu helfen.« (EG 32)

Was der Papst gesamtkirchlich als Aufgabe ansieht, ist aber auch eine lokal- bzw. regional-kirchliche Aufgabe, die »vor Ort« in Angriff genommen werden muss. Man fragt sich, warum in einer theologisch bislang so gut ausgebildeten Kirche wie der deutschen nicht eigenständige Schritte in die von Papst Franziskus angedachten Richtungen unternommen werden. Der wiederholte Aufruf des Papstes zur Dezentralisierung spielt aber in den Verlautbarungen unserer Bischöfe kaum eine Rolle. Man hat vielmehr das Gefühl, dass die Bischöfe wenig geneigt sind, Verantwortung abzugeben oder doch zu teilen; eher konzentrieren sie die Verantwortung weiter auf sich selbst, anstatt sie vertrauensvoll zu teilen. Das Gespräch zwischen klerikalen Kirchenleitungen und den Laien stagniert weithin. Viele Mitarbeiter zeigen sich frustriert. Die Rätestrukturen brechen ein. Von erfolgreichen Laieninitiativen ist nicht viel zu spüren.

In einem Bericht zur Situation im Erzbistum Hamburg war zu lesen⁵:

»In vielen Bistümern werden alte Strukturen von oben herab zerschlagen. Nicht selten sind es die Treuesten der Treuen, die es mit einer Mischung aus Trauer und Wut aus der Kirche treibt. Gemeinde! Was vor vierzig Jahren das Mantra war, wird heute zum Schnee von gestern erklärt.«

Dabei heißt es in EG 31, an die Bischöfe adressiert:

Der Bischof »wird sich bisweilen an die Spitze stellen, um den Weg anzuzeigen und die Hoffnung des Volkes aufrecht zu erhalten, andere Male wird er einfach inmitten aller sein mit seiner schlichten und barmherzigen Nähe, und bei einigen Gelegenheiten wird er hinter dem Volk hergehen, um denen zu helfen, die zurückgeblieben sind, und – vor allem – weil die Herde selbst ihren Spürsinn besitzt, um neue Wege zu finden. In seiner Aufgabe, ein dynamisches, offenes und missionarisches Miteinander zu fördern, wird er die Reifung der vom *Kodex des Kanonischen Rechts* vorgesehenen Mitspracheregulungen sowie anderer Formen des pastoralen Dialogs anregen und suchen, in dem Wunsch, alle anzuhören und nicht nur einige, die ihm Komplimente machen. Doch das Ziel dieser Prozesse der Beteiligung soll nicht vornehmlich die kirchliche Organisation sein, sondern der missionarische Traum, alle zu erreichen.«

Thomas Sternberg meint:

»In der festgefahrenen Situation verspäteter oder noch gar nicht angegangener Reformen sind die Laien zur Selbständigkeit aufgerufen.« (123)

Papst Franziskus träumt von einer »offenen Kirche« und wird dabei sehr konkret:

»Die Kirche ist berufen, immer das offene Haus des Vaters zu sein. Eines der konkreten Zeichen dieser Öffnung ist es, überall Kirchen mit offenen Türen zu haben. So stößt einer, wenn er einer Eingebung des Geistes folgen will und näherkommt, weil er Gott sucht, nicht auf die Kälte einer verschlossenen Tür. Doch es gibt noch andere Türen, die ebenfalls nicht geschlossen werden dürfen. Alle können in irgendeiner Weise am

kirchlichen Leben teilnehmen, alle können zur Gemeinschaft gehören, und auch die Türen der Sakramente dürften nicht aus irgendeinem beliebigen Grund geschlossen werden. Das gilt vor allem, wenn es sich um jenes Sakrament handelt, das ›die Tür‹ ist: die Taufe. Die Eucharistie ist, obwohl sie die Fülle des sakramentalen Lebens darstellt, nicht eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern ein großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen. Diese Überzeugungen haben auch pastorale Konsequenzen, und wir sind berufen, sie mit Besonnenheit und Wagemut in Betracht zu ziehen. Häufig verhalten wir uns wie Kontrolleure der Gnade und nicht wie ihre Förderer. Doch die Kirche ist keine Zollstation, sie ist das Vaterhaus, wo Platz ist für jeden mit seinem mühevollen Leben.« (EG 47)

Hier ist auch die Sicht des Papstes im Hinblick auf Schuld und Sünde zu erkennen. Die Eucharistie ist keine Belohnung, sondern ein »großzügiges Heilmittel«. In einer Zeit, in der bei uns das Bußsakrament weithin tot ist und Sakramente ganz allgemein an Bedeutung verlieren, steht die Mahnung des Papstes im Raum. Hören die Verkünder des Evangeliums eigentlich nicht, dass der Papst von ihnen »Besonnenheit und Wagemut« fordert?

Kurz auf den zitierten Abschnitt EG 47 folgt die vielzitierte Stelle von der »verbeulten Kirche«, »verbeult« nicht, weil die Kirche sich durch Missbrauch und Verschwendung unbeliebt gemacht hat, sondern weil sie tatsächlich bei den Menschen ist, den Geruch der Straßen annimmt und sich selbst Verletzungen zuzieht:

»Brechen wir auf, gehen wir hinaus, um allen das Leben Jesu Christi anzubieten! Ich wiederhole hier für die ganze Kirche, was ich viele Male den Priestern und Laien von Buenos Aires gesagt habe: Mir ist eine ›verbeulte‹ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist. Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist. Wenn uns etwas in heilige Sorge versetzen und unser Gewissen beunruhigen soll, dann ist es die Tatsache, dass so viele unserer Brüder und Schwestern ohne die Kraft, das Licht und den Trost der Freundschaft mit Jesus Christus leben, ohne eine Glaubensgemeinschaft, die sie aufnimmt, ohne einen Horizont von Sinn und Leben. Ich hoffe, dass mehr als die Furcht, einen Fehler zu machen, unser Beweggrund die Furcht sei, uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ›Gebt ihr ihnen zu essen!‹ (Mk 6,37)« (EG 49)

4 Die Verkündigung des Evangeliums

Das große Thema des Schreibens ist die Verkündigung des Evangeliums. Doch kann der Papst seine Kritik an einer menschenverachtenden Ökonomie nicht verschweigen. Sie kommt in einem vierfachen harschen Nein des Papstes zum Ausdruck:

- ♦ »Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung« (EG 53f.)
- ♦ »Nein zur neuen Vergötterung des Geldes« (EG 55f.)
- ♦ »Nein zu einem Geld, das regiert, statt zu dienen« (EG 57f.)
- ♦ »Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt« (EG 59f.)

Das Apostolische Schreiben ist – wie schon gesagt – »kein Dokument über soziale Fragen« (vgl. EG 184). Dennoch hindert das den Papst nicht, angesichts der Armen, all derer, die in

besonderer Weise von einer ungerechten und menschenverachtenden Wirtschaftsordnung betroffen sind, nachdrücklich von der sozialen Dimension der Evangelisierung zu sprechen. Hier protestiert er gegen eine Wirtschaft der Ausschließung und der »Wegwerfkultur«, für die »es kein Aufsehen erregt, wenn ein alter Mann, der gezwungen ist, auf der Straße zu leben, erfriert, während eine Baisse um zwei Punkte in der Börse Schlagzeilen macht« (EG 53). In ihrer Ausgeschlossenheit sind viele Menschen nicht nur »Ausgebeutete«, sondern »Müll, ›Abfall‹«. Dagegen protestiert der Papst. Wieweit die pauschal klingenden Urteile einer detaillierten Analyse standhalten, wenn sie in den verschiedenen Regionen der Welt vor Ort überprüft werden, ist eine Frage, die kritisch zu prüfen ist. Sie nimmt aber nichts von der grundsätzlichen Forderung eines menschenwürdigen Umgangs mit dem Menschen als Menschen.

Thesenhaft seien abschließend aus der Fülle der Aussagen zur Verkündigung des Evangeliums einige Punkte herausgestellt, die es verdienen, dass wir sie beachten und diskutieren.

These 1:

»Jeder Christ ist in dem Maß Missionar, in dem er der Liebe Gottes in Jesus Christus begegnet ist.« (EG 120)

»In allen Getauften, vom ersten bis zum letzten, wirkt die heiligende Kraft des Geistes, die zur Evangelisierung drängt.« (EG 119) »Kraft der empfangenen Taufe ist jedes Mitglied des Gottesvolkes ein missionarischer Jünger geworden (vgl. Mt 28,19). Jeder Getaufte ist, unabhängig von seiner Funktion in der Kirche und dem Bildungsniveau seines Glaubens, aktiver Träger der Evangelisierung, und es wäre unangemessen, an einen Evangelisierungsplan zu denken, der von qualifizierten Mitarbeitern umgesetzt würde, wobei der Rest des gläubigen Volkes nur Empfänger ihres Handelns wäre. Die neue Evangelisierung muss ein neues Verständnis der tragenden Rolle eines jeden Getauften einschließen. ... Jeder Christ ist in dem Maß Missionar, in dem er der Liebe Gottes in Jesus Christus begegnet ist; wir sagen nicht mehr, dass wir »Jünger« und »Missionare« sind, sondern immer, dass wir »missionarische Jünger« sind.« (EG 120)

Aufgrund von Taufe und Firmung sind alle Getauften Subjekte der Evangelisierung. Das heißt: Die Verkündigung des Evangeliums ist nicht den Vertretern der kirchlichen Hierarchie vorbehalten, sondern ist Sache des ganzen Volkes Gottes. Unter dieser Rücksicht sind die einfachen Gläubigen nicht mehr nur »gehorsame Schafe« und »Objekte kirchlicher Betreuung«; sie sind vielmehr aufgerufen, aktive Verkünder des Evangeliums zu sein entsprechend der Gnadengabe, die ihnen geschenkt ist. Unter dieser Rücksicht ist ein Grundbegriff wie »Gehorsam« neu zu bedenken und im Sinne der ignatianischen Regeln der »Unterscheidung der Geister« zu entfalten.

These 2:

Gottes Volk hat viele Gesichter

Das »Volk Gottes nimmt in den Völkern der Erde Gestalt an, und jedes dieser Völker besitzt seine eigene Kultur. Der Begriff der Kultur ist ein wertvolles Instrument, um die verschiedenen Ausdrucksformen des christlichen Lebens zu verstehen, die es im Volk Gottes gibt. Es handelt sich um den Lebensstil einer bestimmten Gesellschaft, um die charakteristische Weise ihrer Glieder, miteinander, mit den anderen Geschöpfen und mit Gott in Beziehung zu treten. So verstanden, umfasst die Kultur die Gesamtheit des Lebens eines Volkes. Jedes Volk entwickelt in seinem geschichtlichen Werdegang

die eigene Kultur in legitimer Autonomie. Das ist darauf zurückzuführen, dass die menschliche Person ›von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf‹ und immer auf die Gesellschaft bezogen ist, wo sie eine konkrete Weise lebt, mit der Wirklichkeit in Beziehung zu treten. Der Mensch ist immer kulturell beheimatet: ›Natur und Kultur hängen engstens zusammen.‹ Die Gnade setzt die Kultur voraus, und die Gabe Gottes nimmt Gestalt an in der Kultur dessen, der sie empfängt.« (EG 115)

»In diesen zwei Jahrtausenden des Christentums haben unzählige Völker die Gnade des Glaubens empfangen, ... Wenn eine Gemeinschaft die Verkündigung des Heils aufnimmt, befruchtet der Heilige Geist ihre Kultur mit der verwandelnden Kraft des Evangeliums. So verfügt das Christentum, wie wir in der Geschichte der Kirche sehen können, nicht über ein einziges kulturelles Modell, sondern ›es bewahrt voll seine eigene Identität in totaler Treue zur Verkündigung des Evangeliums und zur Tradition der Kirche und trägt auch das Angesicht der vielen Kulturen und Völker, in die es hineingegeben und verwurzelt wird‹« (EG 116)

Unbekümmerter als seine Vorgänger, die alle der europäischen Kultur entstammten, stellt sich der erste nicht europäische Papst der kulturellen Vielfalt. Stärker als ihnen sind dem argentinischen Papst die Grenzen der Kulturen bewusst, die nicht zuletzt in der Vielzahl der Sprachen ihren Ausdruck finden. In einer Kultur, die jahrhundertlang von der lateinischen Sprache beherrscht wurde, ist es nicht so leicht, die Grenzen zwischen der eigenen Sprachwelt und dem Reichtum, der sich aus der Begegnung mit der Vielfalt menschlicher Sprachen ergibt, voll anzuerkennen und zu würdigen. Man muss in mehreren Sprachen zu Hause sein, um zu lernen, wie die Welt aus verschiedenen Perspektiven aussieht, und zu erkennen, dass der eigene Standpunkt nicht alleingültig ist. Doch ist dies allein der Weg, der zur Selbstbescheidung und zur Dezentralisierung führt, an der Papst Franziskus so viel liegt.

These 3:

**»Die Ausdrucksform der Wahrheit kann vielgestaltig sein.
Und die Erneuerung der Ausdrucksformen erweist sich als notwendig,
um die Botschaft vom Evangelium in ihrer unwandelbaren
Bedeutung an den heutigen Menschen weiterzugeben«
[Johannes Paul II.]« (EG 41)**

»Zugleich erfordern die enormen und schnellen kulturellen Veränderungen, dass wir stets unsere Aufmerksamkeit darauf richten und versuchen, die ewigen Wahrheiten in einer Sprache auszudrücken, die deren ständige Neuheit durchscheinen lässt. Denn im Glaubensgut der christlichen Lehre ›ist das eine die Substanz [...] ein anderes die Art und Weise, diese auszudrücken‹ [Johannes XXIII.]. Manchmal ist das, was die Gläubigen beim Hören einer vollkommen musterhaften Sprache empfangen, aufgrund ihres eigenen Sprachgebrauchs und -verständnisses etwas, was nicht dem wahren Evangelium Jesu Christi entspricht. In der heiligen Absicht, ihnen die Wahrheit über Gott und den Menschen zu vermitteln, geben wir ihnen bei manchen Gelegenheiten einen falschen ›Gott‹ und ein menschliches Ideal, das nicht wirklich christlich ist. Auf diese Weise sind wir einer Formulierung treu, überbringen aber nicht die Substanz. Das ist das größte Risiko. Denken wir daran: ›Die Ausdrucksform der Wahrheit kann vielgestaltig sein. Und die Erneuerung der Ausdrucksformen erweist sich als notwendig, um die Botschaft vom Evangelium in ihrer unwandelbaren Bedeutung an den heutigen Menschen weiterzugeben.‹ [Johannes Paul II.]« (EG 41)

Der Abschnitt, den Franziskus den Sprachen bzw. den sprachlichen Ausdruckformen widmet, verdient unsere besondere Aufmerksamkeit. Ein konkreter Anwendungsfall wäre die von Benedikt XVI. gewünschte Übersetzung des Kelchwortes in der Eucharistiefeyer. Im neuen *Gotteslob* Nr. 588 ist »*pro multis*« – gegen die theologisch vertretene und bisher benutzte Sprachform »für alle« – linguistisch korrekt mit »für viele« übersetzt worden. Hier sind wir – in der Sprache von Papst Franziskus – jetzt der Formulierung treu, doch es ist zweifelhaft, ob wir die Substanz der Aussage damit wirklich zum Hörer hinüberbringen.

Die Sprachproblematik betrifft natürlich keineswegs nur die Liturgie, sondern wäre an zahlreichen Sprachprozessen und -entscheidungen, die wir in der Geschichte der Kirche finden, weiter zu erläutern. Sie spitzt sich in einer Zeit zu, in der bei uns in den nachwachsenden Generationen das Glaubenswissen abnimmt und folglich Gespräche im gesellschaftlichen wie im interreligiös-interkulturellen Raum in dem Maße schwieriger werden, als die Voraussetzungen für ein wechselseitiges Verstehen verloren gegangen sind.

Die evangelisierende Kirche wird auch in Zukunft bemüht sein, der Wahrheit des Evangeliums bestmöglichen Ausdruck zu schenken, doch bleiben, wie Franziskus es sieht, die Grenzen bestehen. Aus dem Blickwinkel der Armen weiß er aber, dass der Glaube selbst in der Sprachlosigkeit noch einen überzeugend gelebten Ausdruck finden kann.

»So sehen wir, dass der evangelisierende Einsatz sich innerhalb der Grenzen der Sprache und der Umstände bewegt. Er versucht immer, die Wahrheit des Evangeliums in einem bestimmten Kontext bestmöglich mitzuteilen, ohne auf die Wahrheit, das Gute und das Licht zu verzichten, die eingebracht werden können, wenn die Vollkommenheit nicht möglich ist. Ein missionarisches Herz weiß um diese Grenzen und wird den Schwachen ein Schwacher [...] allen alles« (vgl. *1 Kor* 9,22). Niemals verschließt es sich, niemals greift es auf die eigenen Sicherheiten zurück, niemals entscheidet es sich für die Starrheit der Selbstverteidigung. Es weiß, dass es selbst wachsen muss im Verständnis des Evangeliums und in der Unterscheidung der Wege des Geistes, und so verzichtet es nicht auf das mögliche Gute, obwohl es Gefahr läuft, sich mit dem Schlamm der Straße zu beschmutzen.« (EG 45)

Ich möchte mit einer These schließen, die in der Erfahrung der Volksfrömmigkeit gründet und das wortlose tätige Leben des Menschen zur Evangelisierung, das heißt zur Glaubensverkündigung werden lässt.

These 4:

»Die Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit haben vieles, das sie uns lehren können, und für den, der imstande ist, sie zu deuten, sind sie ein theologischer Ort.« (EG 126)

Weil es dem Papst letztendlich immer um die Armen geht und diese ihrerseits Subjekt der Evangelisierung sind, ist es angebracht, am Ende den Blick auf die Unmündigen, die Sprachlosen zu richten, nicht auf die, die in unserem Gesellschaftsverständnis und folglich auch in der Kirche das Sagen haben. Eher beiläufig, aber doch immer wieder kommt Franziskus auf das Volk zu sprechen, das »keine Worte findet, um seinen Glauben auszudrücken« (EG 110). Unter dem Eindruck der lateinamerikanischen Generalversammlung im brasilianischen Aparecida 2007 erläutert er die gelebten Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe in wortloser Gestalt:

»Allein von der natürlichen Hinneigung her, die die Liebe schenkt, können wir das gottgefällige Leben würdigen, das in der Frömmigkeit der christlichen Völker, besonders bei den Armen, vorhanden ist. Ich denke an den festen Glauben jener

Mütter am Krankenbett des Sohnes, die sich an einen Rosenkranz klammern, auch wenn sie die Sätze des *Credo* nicht zusammenbringen; oder an den enormen Gehalt an Hoffnung, der sich mit einer Kerze verbreitet, die in einer bescheidenen Wohnung angezündet wird, um Maria um Hilfe zu bitten; oder an jene von tiefer Liebe erfüllten Blicke auf den gekreuzigten Christus. Wer das heilige gläubige Volk Gottes liebt, kann diese Handlungen nicht einzig als eine natürliche Suche des Göttlichen ansehen. Sie sind der Ausdruck eines gottgefälligen Lebens, beseelt vom Wirken des Heiligen Geistes, der in unsere Herzen eingegossen ist (vgl. *Röm 5,5*).« (EG 125)

Was der Papst hier in der Wortlosigkeit gelebten Lebens entdeckt, ist wohlbedacht und findet bei ihm eine theologische Deutung. Es spricht von der Demut dieses Lehrers der Kirche, dass er die Gläubigen auffordert, hier in die Schule zu gehen und zu lernen. Wie schon die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* Nr. 44 ausgesprochen hat, dass die Kirche keineswegs nur die lehrende Kirche ist, sondern dass sie, »gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt,« lernen kann, heißt es auch hier, dass »die Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit vieles haben, das sie uns lehren können«:

»Da die Volksfrömmigkeit Frucht des inkulturierten Evangeliums ist, ist in ihr eine aktiv evangelisierende Kraft eingeschlossen, die wir nicht unterschätzen dürfen; anderenfalls würden wir die Wirkung des Heiligen Geistes verkennen. Wir sind vielmehr aufgerufen, sie zu fördern und zu verstärken, um den Prozess der Inkulturation zu vertiefen, der niemals abgeschlossen ist. Die Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit haben vieles, das sie uns lehren können, und für den, der imstande ist, sie zu deuten, sind sie ein theologischer Ort. Diesem sollen wir Aufmerksamkeit schenken, besonders im Hinblick auf die neue Evangelisierung.« (EG 126)

Franziskus scheut sich nicht, die Volksfrömmigkeit – wir können auch sagen: das vom einfachen Volk gelebte Christentum – einen »theologischen Ort« zu nennen, also einen Ort, an dem die theologische Reflektion einsetzt und wir lernen können, was es mit dem Christsein auf sich hat.

Deutlich dürfte sein, dass Franziskus ein Mann der Praxis ist, mehr als ein Mann der Theorien. Er lebt in der Zeit, mehr als im Raum (vgl. EG 222-225). Ihm liegt mehr an der Einheit als am Konflikt (vgl. EG 226-230). Ihm ist die Wirklichkeit wichtiger als die Idee (vgl. EG 231-233). Das Ganze steht ihm über allen Teilen (vgl. EG 234-237).

Immer aber richtet sich sein Blick auf Jesus und seine uns rettende Liebe. Sich selbst sieht Papst Franziskus »als einen, den der Herr angeschaut hat«, den er anschaut⁶. Im Jubiläumsjahr der heiligen Teresa von Avila können wir es auch in ihren Worten sagen⁷:

»Doch sollte man sich nicht immer damit ermüden und auf die Suche danach gehen, sondern auch einfach bei ihm verweilen und mit dem Verstand schweigen, und falls möglich, ihn damit beschäftigen, *den anzuschauen, der mich anschaut*, bei ihm zu bleiben, mit ihm zu sprechen, ihn zu bitten, sich vor ihm in Demut zu beugen und an ihm zu freuen, und zu denken, dass man es nicht verdient, bei ihm zu sein.« ♦

⁶ Vgl. WALDENFELS, *Sein Name* (wie Anm. 1), 39.

⁷ TERESA VON AVILA, *Das Buch meines Lebens*, hg., übersetzt und eingeleitet von U. DOBHAN OCD / E. PEETERS OCD, Freiburg ⁷2013, 219 (Kap. 13.22).

Ethik als Fokus des christlich-islamischen Dialogs

von Hansjörg Schmid

Zusammenfassung

An empirischen Befunden zum christlich-islamischen Dialog wird erkennbar, dass integrationspolitische Fragen oft einen größeren Raum einnehmen als theologische Themen. Es handelt sich dabei jedoch meist um ethische und sozioethische Fragestellungen in der Schnittmenge von Religion, Lebenswelt und Gesellschaft. Die Bewältigung von Alltagssituationen und die Mitgestaltung der Gesellschaft erweisen sich aus islamischer wie aus christlicher Sicht als zentrale Anliegen. Eine kontextuelle und auf die jeweilige Glaubensgemeinschaft bezogene Ethik kann zum gesellschaftlichen Zusammenleben beitragen, wenn sie sich auf andere Positionen hin als kommunikationsfähig erweist. Christen und Muslimen können sich so wichtigen aktuellen Problemfeldern etwa im Bereich der Bildung oder des Sozialstaates widmen.

Schlüsselbegriffe

- Christlich-islamischer Dialog
- Interreligiöse Sozioethik
- Christlich-islamisches Zusammenleben

Abstract

One can discern from empirical results relating to the Christian-Islamic dialogue that questions concerning integration policy often take up more space than theological topics. Usually, however, this pertains to ethical and social-ethical issues at the intersection of religion, one's own world of lived experience, and society. Coping with everyday situations and involvement in shaping society prove to be central concerns from the Islamic as well as the Christian perspective. A contextual ethics related to the respective faith community can contribute to social coexistence if it proves itself capable of communication with respect to other positions. In this way Christians and Muslims can concentrate on important, current problematic fields, for instance in the areas of education or the welfare state.

Keywords

- Christian-Islamic dialogue
- Inter-religious social ethics
- Christian-Islamic convivence

Sumario

Del análisis empírico del diálogo cristiano-islámico se desprende que las cuestiones políticas sobre la integración son con frecuencia más importantes que los temas teológicos. Casi siempre se trata sin embargo de cuestiones éticas y de ética social que tienen que ver también con la religión, el entorno vital y la sociedad. La maestría de la vida diaria y la colaboración a la forma de sociedad son desde un punto tanto islámico como cristiano objetivos centrales. Una ética contextual y que tenga en cuenta la respectiva comunidad religiosa puede contribuir a la convivencia social, si se muestra comunicativa con los otros puntos de vista. Cristianos y musulmanes pueden así dedicarse a temas y campos importantes y actuales por ejemplo en el terreno de la formación o del estado social.

Conceptos claves

- Diálogo cristiano-islámico
- Ética social interreligiosa
- Convivencia cristiano-islámica

Der christlich-islamische Dialog stößt in Europa seit einigen Jahren auf eine breite öffentliche Resonanz. Dabei kommt es zu einer weitreichenden Überlappung mit Integrationsdebatten, mit denen die Gefahr einer Fremdbestimmung und politischen Instrumentalisierung des Dialogs einhergeht.¹ Es ist darüber hinaus zu beobachten, dass der Dialog soziale Funktionen erfüllt und gerade von muslimischen Akteuren als Weg zur Eingliederung und Akzeptanz in der Gesellschaft wahrgenommen wird.² Daneben steht die religiöse und theologische Agenda des Dialogs, die gerade von kirchlichen Vertretern häufig in den Vordergrund gestellt wird. Erwartungen an den Dialog können also ganz unterschiedlich ausfallen. Versuche eines auf dogmatische Fragen fokussierten Dialogs werden aus verschiedenen Gründen gerade auf Gemeindeebene von muslimischen und christlichen Akteuren als Enttäuschung erlebt,³ wobei aufgrund einer gewachsenen Sensibilität füreinander und einer gestiegenen Qualifikation muslimischer wie christlicher Theologen an europäischen Universitäten inzwischen auch neue Wege eines theologischen Dialogs eingeschlagen werden konnten. Somit ist der christlich-islamische Dialog in Europa sowohl von theologischen Ansprüchen als auch von gesellschaftspolitischen Bedürfnissen geprägt. Im Folgenden wird die These vertreten, dass sich Ethik als Bindeglied zwischen diesen beiden Momenten erweisen kann.

Der christlich-islamische Dialog stellt ein äußerst vielfältiges Phänomen dar, das daher auch in seiner Vielfalt empirisch wahrzunehmen ist. Im Dialog begegnen sich zunächst Individuen mit ihren unterschiedlichen Identitäten und ethischen Orientierungen. Gestiegene Wahlmöglichkeiten in westlichen Gesellschaften tragen dazu bei, dass auch der christlich-islamische Dialog an Komplexität gewinnt. Eine Gefahr besteht darin, dass aus der Sicht von Akteuren des Dialogs oder in einer Außensicht bestimmte Identitäten generalisiert und im Sinne eines idealen Christentums oder Islams für normativ bindend erklärt werden. Daran wird erkennbar, dass der Dialog nicht frei von Auseinandersetzungen um Macht und Deutungshoheit ist. Eine der zentralen Fragen eines jeden Dialogs lautet, wer die Agenda bestimmt. Wird diese einseitig festgelegt oder ist sie bereits selbst Gegenstand eines dialogischen Kommunikationsprozesses? Auch das Thema des vorliegenden Beitrags ist von dieser Frage betroffen. So ist Ethik zunächst eine Kategorie westlicher Philosophie und christlicher Theologie, zu der es im Islam keine völlig deckungsgleichen Entsprechungen gibt. Daher ist es erforderlich, im Sinne einer interreligiösen Ethik für unterschiedliche Konzepte und Vorstellungen offen zu sein und soweit wie möglich bereits die Fragestellung des folgenden Beitrags aus einer dialogischen Perspektive zu betrachten.

1 Vgl. Hansjörg SCHMID, *Integration durch interreligiösen Dialog? Versuch einer Verhältnisbestimmung, in: Bülent UCAR (Hg.), Zur Rolle der Religion in der Integrationspolitik. Die deutsche Integrationsdebatte*, Frankfurt a. M. 2010, 519–538.

2 Vgl. Martin BAUMANN, *Religionsgemeinschaften im Wandel. Strukturen, Identitäten, interreligiöse Beziehungsebene*, in: Christoph BOCHINGER (Hg.), *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Zürich 2012, 21–75, 53.

3 Vgl. Hansjörg SCHMID/Ayse Almila AKKA/Klaus BARWIG, *Gesellschaft gemeinsam gestalten. Islamische*

Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg, Baden-Baden 2008, 203–206.

4 Vgl. Hansjörg SCHMID, *Zwischen Asymmetrie und Augenhöhe. Zum Stand des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland*, in: Peter HÜNSELER/Salvatore DI NOIA (Hg.), *Kirche und Islam im Dialog. Eine europäische Perspektive*, Regensburg 2010, 49–89, 61–63.

5 Eva Maria HINTERHUBER, *Abrahamischer Dialog und Zivilgesellschaft. Eine Untersuchung zum sozial-integrativen Potenzial des Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen*, Stuttgart 2009, 93.

6 Vgl. ebd., 123.

7 Dirk HALM, *Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islams in Deutschland*, Wiesbaden 2008, 53.

8 Vgl. Gritt KLINKHAMMER/Hans-Ludwig FRESE/Ayla SATILMIS/Tina SEIBERT, *Interreligiöser und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie*, Bremen 2011, 43.

9 Vgl. ebd., 47.

10 Ebd., 252.

11 Ebd., 72. Vgl. auch SCHMID/AKKA/BARWIG, *Gesellschaft* (wie Anm. 3), 214–216.

Im Folgenden wird zunächst dargestellt, zu welchen Ergebnissen die empirische Dialogforschung hinsichtlich von Schwerpunkten und Ausrichtung des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland gelangt. Daran schließen sich systematische Überlegungen an zu der Frage, inwiefern Ethik Fokus des christlich-islamischen Dialogs sein kann. Neben dem wissenschaftlichen Diskussionsstand fließen dabei auch Reflexionen über Dialogerfahrungen ein.

1 Empirischer Zugang:

Schwerpunkte und Ausrichtung des christlich-islamischen Dialogs

Bei der empirischen Dialogforschung handelt es sich um eine junge Forschungsrichtung, die –bisher weitgehend auf den deutschsprachigen Kontext beschränkt – in Folge eines regelrechten Booms von Dialoginitiativen entstanden ist.⁴ Es geht dieser Forschungsrichtung darum, auf der Grundlage von Fragebögen und Interviews die Ausrichtung, Arbeitsweise, Ziele, Ergebnisse und Wirkungen des interreligiösen Dialogs zu untersuchen.

In einer thematischen Auswertung von christlich-islamischen Dialogen kommt Eva Maria Hinterhuber zu dem Ergebnis: »(Gesellschafts-)politische Themen überwiegen.«⁵ Sie führt die folgenden Themenkomplexe an: Migration und Integration, religiöser Pluralismus und Zusammenleben, Religionen im säkularen Staat, Frieden und Konfliktbewältigung, Umwelt- und Wirtschaftsethik, Recht und Gerechtigkeit, Politik und Religion sowie Genderthemen. Außerdem beobachtet Hinterhuber eine starke Vernetzung von Dialoginitiativen mit anderen Organisationen und Arbeitskreisen außerhalb eines im engeren Sinn religiösen Feldes.⁶ Dirk Halm nimmt ebenfalls eine »weitgehende Beschränkung des Dialogs auf Themen des Zusammenlebens« wahr, wobei die »Klärung des Verhältnisses von Islam und bestimmten als abendländisch verstandenen Werten (Demokratie, Säkularität, Menschenrechte, Gleichberechtigung der Geschlechter usw.)«⁷ im Mittelpunkt steht.

Die Dialogos-Studie von Gritt Klinkhammer u. a. kommt zu ähnlichen Ergebnissen: Die wichtigsten Entstehungsfaktoren von Dialoginitiativen sind neben nachbarschaftlichem Interesse politische Ereignisse, die Wahrnehmung von Ungerechtigkeiten und praktische Probleme vor Ort.⁸ Dies zeigt, dass der Dialog in erster Linie gesellschaftspolitisch verortet ist. Auch bei den Zielsetzungen stehen gesellschaftliche Anliegen für die Dialogakteure im Vordergrund: die Entdeckung und Förderung gemeinsamer Werte, die Gestaltung des Zusammenlebens, Gleichstellung und Teilhabe.⁹ Einzig das an vierter Stelle stehende Ziel, die eigene Religion besser zu verstehen, ist ein spezifisch religiöses Anliegen. Im Blick auf die in Dialogen behandelten Themen kommt die Dialogos-Studie zu folgendem Ergebnis: »Auch bei den interreligiösen und interkulturellen Dialogprojekten, die wir im Rahmen unserer qualitativen Studie untersucht haben, geht es selten ausschließlich und nicht vorrangig um einen religiösen Austausch oder spirituelle Begegnungen, wie oftmals aufgrund des Attributs ‚interreligiös‘ assoziiert wird. Dezidiert religiöse Fragen sind nicht angesagt, sie wurden abgelöst durch säkulare Probleme, konstatiert hierzu ein christlicher Dialogakteur in unserem Fokusgruppengespräch.«¹⁰

Der grundsätzliche Befund ist also eindeutig. Er lässt sich jedoch unterschiedlich deuten und bewerten. Die Autoren der Studien erkennen hier die »Überlagerung durch Integrationsdiskurse einerseits, andererseits aber auch die Besetzung integrationspolitisch relevant gewordener Themen durch religiös gebundene AkteurInnen«¹¹. Dialog wird also durch ein Diskursfeld bestimmt, dessen Aneignung und Ausfüllung ihm wiederum zu öffentlicher Wahrnehmung verhilft. In der Dialogos-Studie wird dies zunächst dar-

gestellt – mit seinen Gefahren ebenso wie mit positiven Effekten wie etwa der Würdigung von Integrationserfolgen im interreligiösen Dialog oder der kooperativen Behandlung gesellschaftlicher Probleme im Dialog.¹²

Im Unterschied dazu fällt Halm ein sehr kritisches Urteil: »In diesem Prozess scheint sich der interreligiöse Dialog von seinen eigentlichen inhaltlichen Schwerpunkten – nach allgemeinem Verständnis zuvorderst der Austausch über Glauben und religiöse Erfahrungen – zu emanzipieren und immer weiter in Richtung gesamtgesellschaftlicher Integrationsfragestellungen zu driften.«¹³ Hier geht Halm von einer klaren Vorgabe aus, dass es »eigentliche« Schwerpunkte des Dialogs gebe – zumindest nach »allgemeinem Verständnis«, wer auch immer dieses zu definieren berechtigt sein soll. Halm konstruiert also zunächst normativ ein bestimmtes Dialogverständnis, misst daran den empirisch beobachteten Dialog und kommt so zu der Einschätzung, dass es sich hier letztlich um eine Fehlentwicklung von Dialog handele. Darüber hinaus erkennt Halm die Gefahr, dass »im Dialog vor Ort nicht selten gesellschaftspolitische Diskurse um Integration und Desintegration, das Verhältnis des Islams zu Gewalt, Gleichberechtigung der Geschlechter usw. reproduziert (werden)«¹⁴, anstatt diese kritisch zu reflektieren. Auch dies ist für ihn ein Moment der Fremdbestimmung oder gar Selbstaufgabe von Dialog. Halms Prämissen sind hochgradig normativ und voraussetzungsvoll, ohne jedoch auf konkrete theologische Positionen einzugehen.

Die empirischen Befunde, an denen kein Zweifel bestehen kann, lassen sich jedoch auch ganz anders deuten: Bei fast allen in den drei Studien genannten Themenfeldern handelt es sich um ethische und sozialetische Fragestellungen, die Religion, Lebenswelt und Gesellschaft gleichermaßen betreffen. Von daher muss auch problematisiert werden, ob es überhaupt so etwas wie »eigentliche inhaltliche Schwerpunkte« des Dialogs (so Halm) gibt oder ob der Dialog nicht vielmehr für immer neue Fragen und Orte offen sein muss. Die Auswertungen der Dialoge zeigen auf, dass gerade die gesellschaftspolitischen Themen als vordringlich angesehen werden. Auch Integrationsfragen können als theologische Themen identifiziert werden. Anstatt hier mit einer Kategorie wie »eigentlich« zu operieren und die gesellschaftspolitische Ausrichtung des Dialogs als sachfremd zu qualifizieren, kann man diese auch als Prägung durch Kontextbedingungen sowie deren gezielte theologische Bearbeitung ansehen und nach den integrationsfördernden Wirkungen von Dialog fragen.¹⁵ Zudem trifft die Dominanz integrationspolitischer Fragen sicherlich nicht gleichermaßen auf alle Ebenen des Dialogs zu. Die Kritik von Halm impliziert ein bestimmtes, auf Glaubensfragen verengtes Theologieverständnis. Von daher stellt sich die Aufgabe darzulegen, wie Fragen von Integration und Gesellschaft als Orte der Theologie identifiziert werden können. Dabei gilt es selbstverständlich, eine »Islamisierung« sämtlicher sozialer Phänomene zu vermeiden und Religion als einen Faktor neben vielen anderen wahrzunehmen.

12 Vgl. KLINKHAMMER/FRESE/SATILMIS/SEIBERT, Dialog (wie Anm. 8), 261, 291.

13 HALM, Islam (wie Anm. 7), 12.

14 HALM, Islam (wie Anm. 7), 102.

15 Anknüpfungspunkte dafür finden sich z. B. bei KLINKHAMMER/FRESE/SATILMIS/SEIBERT, Dialog (wie Anm. 8), 297: »Die Dialogpraxis befördert eine kultur- und religionsübergreifende Vergemeinschaftung und Solidarisierung auf der Grundlage geteilter Einschätzungen und Empfindungen.«

16 Vgl. Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, *Dialog und Verkündigung*. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, Bonn 1991, Nr. 42.

17 Ludger KAULIG, *Ebenen des christlich-islamischen Dialogs*. Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung, Berlin 2004, 353.

18 Vgl. ebd., 351.

2 Systematischer Zugang: Interreligiöse Ethik und Sozialethik als Paradigma des christlich-islamischen Dialogs

2.1 Anknüpfungspunkte

Um gesellschaftliche und theologische Fragen konzeptionell miteinander zu verbinden, soll zunächst auf im Dialog verbreitete Modelle geblickt werden, die hier eine Brücke zu schlagen beabsichtigen. Dabei geht es in erster Linie um die Frage, welche Perspektiven diese Modelle eröffnen und wo diese noch Fragen offen lassen.

2.1.1 Vier Ebenen des Dialogs

Gemäß einer in kirchlichen Dokumenten verbreiteten Typologie wird zwischen Dialog des Lebens, des Handelns, des theologischen Austauschs und der religiösen Erfahrung unterschieden.¹⁶ Damit ist keine künstliche Trennung der Ebenen verbunden, vielmehr betont das Dokument »Dialog und Verkündigung«, »daß die verschiedenen Formen des Dialogs miteinander verknüpft sind« (Nr. 43) und sich wechselseitig befruchten. So bereitet der Dialog des Lebens die Zusammenarbeit vor; die theologische Diskussion kann engere Kontakte anstoßen usw. Ludger Kaulig beschreibt die Verknüpfung wie folgt: »Der ›Dialog des Lebens‹ kommt vorzugsweise im ›Dialog der religiösen Erfahrung‹ zur Sprache, der ›Dialog des Handelns‹ sucht seine Begründung im ›Dialog des theologischen Austauschs‹, der seinerseits um dessen gezielte Förderung bemüht ist.«¹⁷ Kaulig gelangt zu einer Systematisierung, indem er den Dialog des Lebens und des Handelns als handlungsorientiert ansieht im Unterschied zu den beiden anderen, stärker wortorientierten Dialogformen.¹⁸

Im weiteren Verlauf des Dokuments »Dialog und Verkündigung« findet eine Fokussierung auf ethische Fragen statt: »Es muß die Bedeutung des Dialogs für eine umfassende Entwicklung, soziale Gerechtigkeit und die Befreiung des Menschen unterstrichen werden. [...] Es ist ebenso notwendig, gemeinsam die Lösung der großen Probleme in Gesellschaft und Welt ebenso wie in der Erziehung zu Gerechtigkeit und Frieden anzugehen.« (Nr. 44) Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass mit der Reihenfolge gerade keine qualitative Steigerung verbunden wird und der Dialog des Handelns einen herausgehobenen Stellenwert hat.

Trotz der engen Verknüpfung werden in »Dialog und Verkündigung« die vier Ebenen des Dialogs mit unterschiedlichen Subjekten verbunden. Während der Dialog des Lebens, des Handelns und der religiösen Erfahrung eine weite Träger- und Adressatenschaft aufweist, wird der theologische Dialog Spezialisten zugeordnet. Sicherlich ist zutreffend, dass gerade der theologische Dialog eine besondere Expertise erfordert. Allerdings sind unterschiedliche Akteure auf allen Ebenen möglich.

Die enge Verknüpfung der vier Ebenen zeigt, dass es sich um eine idealtypische Ausdifferenzierung und Systematisierung handelt. Indem nur der theologische Dialog Spezialisten zugeordnet wird, zeigt sich dessen Überbetonung und eine Unterbetonung des ethisch-handlungsorientierten Dialogs, so dass der Systematisierung Grenzen gesetzt sind. Theologie auf die Funktion zu begrenzen, Handeln zu begründen, stellt ebenfalls eine Verengung dar.

2.1.2 Projekt Weltethos

Der Fokus Ethik ist allein begrifflich eng verbunden mit dem von Hans Küng entwickelten »Projekt Weltethos«. Das Projekt hat wesentlich dazu beigetragen, die christlich-theologische Auseinandersetzung mit den Religionen voranzutreiben, das Bewusstsein für den interreligiösen Dialog in der Öffentlichkeit zu stärken und dem Dialog eine handlungs-

orientierte Ausrichtung zu geben. Im Blick auf konkrete interreligiöse Dialoge stellt sich jedoch die Frage, ob die globale Perspektive des »Projekts Weltethos« der Komplexität einzelner Religionen ausreichend gerecht wird. Anders als Küng dies beansprucht, ist es wohl kaum möglich, jemals »das Ganze einer Religion zu Gesicht zu bekommen«¹⁹. Indem Küng verschiedene gegenwärtige Strömungen der Religionen von historischen Paradigmen her deutet, wird er nicht ausreichend deren Komplexität und Vielschichtigkeit gerecht. Eine Begründung der These von dem für Küng als religionsübergreifendes Leitprinzip fungierenden Humanum etwa auf der Basis islamischer Quellen steht noch aus.²⁰ Küng argumentiert ganz pragmatisch damit, dass ein Weltmarkt und eine Weltgesellschaft sich keine widersprüchlichen Ethiken leisten könnten.²¹ Eine Schwierigkeit besteht in diesem konsensorientierten Ansatz jedoch darin, dass er der Gefahr unterliegt, religionspezifische Eigenheiten zu übergehen. Damit steht er in Spannung zur empirisch greifbaren Vielfalt des Dialogs und seiner Akteure.

Letztlich ist Küngs »Projekt Weltethos« trotz seiner dialogischen Momente nicht frei von einer westlich-christlichen Dominanz: Küng selbst besitzt gleichsam die Definitionshoheit über die Metatheorie, in die die Religionen nachträglich eingefügt werden.²² Auch die von Küng erhobenen »ethischen Perspektiven der Weltreligionen«²³ sind überaus allgemein gehalten und viel weniger konkret als die Menschenrechte, weshalb auch ihr Beitrag zur Lösung politischer oder sozialer Probleme begrenzt bleibt.²⁴ Für eine inhaltliche Mitgestaltung des Weltethos durch die einzelnen Religionen bleibt wenig Raum. Somit kann man das Weltethos vielleicht weniger als bereits ausreichend geklärte normative Vorgabe, sondern vielmehr auch im Sinne von Küngs Buchtitel als noch in Klärung und Präzisierung befindliches »Projekt« auffassen. Der gedanklichen Grundbewegung des Weltethos, von einer Wahrnehmung der Situation der gegenwärtigen Welt und der Menschheit auszugehen und eine ethische Antwort darauf in den Mittelpunkt zu stellen, ist nicht zu widersprechen. Aber auch hierbei ist der Anspruch, in einem globalen Sinn die Lage der Welt zu erfassen, angesichts der Vielfalt unterschiedlicher regionaler Kontexte mit Schwierigkeiten verbunden.

19 Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1993 [1990], 141.

20 Vgl. kritisch dazu etwa Bernhard NITSCHKE, *Religiösität und Religion. Der Dialog als Zeichen der Zeit*, in: Peter HÜNERMANN u. a. (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. u. a. 2006, 150f.; Hans ZIRKER, *Vom Islam Lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses*, in: Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Jutta SPERBER (Hg.), *Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis*, Stuttgart 2005, 28.

21 KÜNG, *Projekt* (wie Anm. 19), 57.

22 Vgl. auch die Kritik bei Hasan HANAFI, *Die Religionen müssen zusammenarbeiten*, in: Hans KÜNG (Hg.), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München/Zürich 1995, 250f., der außerhalb von Europa und Nordamerika stärker politische als ethische Probleme sieht und klar bemängelt: »Muslime waren bei der »Erklärung zum Weltethos« unterrepräsentiert« (Ebd., 251).

23 KÜNG, *Projekt* (wie Anm. 19), 81–86.

24 Vgl. Konrad HILPERT, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsberichte zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, Freiburg i. Br. 2001, 326f.

25 Vgl. Christiane TIETZ, *Die Aufgabe theologischer Ethik. Bemerkungen aus der Sicht Evangelischer Theologie – verbunden mit einigen Fragen an die Islamische Theologie*, in: Klaus VON STOSCH/Mouhanad KHORCHIDE (Hg.), *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa. Challenges for Islamic Theology in Europe*, Freiburg i. Br. 2012, 201–212.

26 Trutz RENDTORFF, *Ethik*, Tübingen 2011, 53. Zum historischen Prozess der Ausdifferenzierung vgl. Konrad HILPERT, Art. *Moraltheologie*, in: *LThK*², Bd. 7, 462–468.

27 RENDTORFF, *Ethik* (wie Anm. 26), 53. Ethik ist daher »die in besonderer Weise der christlichen Gegenwart zugewandte Theologie« (ebd.), anknüpfend an Ernst Troeltsch, der Ethik als »die übergeordnete und prinzipiellste Wissenschaft« (Anselm HERTZ u. a. [Hg.], *Handbuch der christlichen Ethik*, Freiburg i. Br. 1993, Bd. 1, 206) versteht.

28 Vgl. Wolfgang HUBER, *Anspruch und Beschaffenheit theologischer Ethik als Integrationswissenschaft*, in: HERTZ, *Handbuch* (wie Anm. 27), Bd. 1, 391–406, 391.

29 Ebd., 399.

30 Vgl. Fikret KARČIĆ, *Applying the Shari'ah in Modern Societies: Main Development and Issues*, in: *IS/ST 40* (2001), 207–226; Tariq RAMADAN, *Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft*, München 2009.

2.2 Bausteine einer interreligiösen Ethik und Sozialethik als Paradigma des christlich-islamischen Dialogs

Die Verknüpfung von gesellschaftlichen und theologischen Fragen ist keine kontextbedingte Notlösung, sondern lässt sich theologisch begründen und entfalten. Hierzu sind verschiedene Konvergenzen zwischen islamischen und christlichen Positionen zu beobachten, die anhand von Beispielen erläutert werden sollen. Die folgenden Überlegungen sind aus christlicher Sicht formuliert, umfassen aber auch eine aus dem Dialog erwachsende Außensicht auf islamische Positionen. In Bezug auf ethische Fragen wird einerseits die Erwartung formuliert, dass sich hier eine leichtere Einigung erzielen ließe. Dass dies nicht ohne weiteres möglich ist, hat die Kritik am »Projekt Weltethos« gezeigt. Andererseits werden Widersprüche zwischen den beiden Religionen gerade in ethischen Fragen hervorgehoben: Autonomie versus Heteronomie, Vernunft versus Offenbarung, Individuum versus Kollektiv. Eine derartige Polarisierung erweist sich jedoch als vereinfachend und zu plakativ. Die drei Gegensatzpaare benennen Spannungen, die in beiden Religionen jeweils kontrovers diskutiert werden.²⁵

Die folgenden Bausteine lassen sich als gemeinsame Grundlagen zur Diskussion stellen. Sie zeigen im Sinne einer Suchbewegung, wo Annäherungen möglich sind:

2.2.1 Profil: Ethik als Theologie in der Moderne

Die Eigenständigkeit der Ethik im Rahmen der christlichen Theologie ist ein Ergebnis einer neuzeitlichen Ausdifferenzierung: »In der systematischen Theologie wird ›Ethik‹ zum Titel für die Orientierung der Theologie an den Bedingungen der Moderne, ›Dogmatik‹ zum Titel für das Festhalten am bzw. für die Rückwendung zum ›klassischen‹ vorneuzeitlichen Theologiemodell.«²⁶ Auch wenn diese Gegenüberstellung idealtypisch ist und ein klischeehaftes Bild von Dogmatik transportiert, bringt sie das zentrale Profilvermerkmal von Ethik zum Ausdruck. Trutz Rendtorff spricht daher von »ethischer Theologie« als »die der ethischen Lebenswirklichkeit zugewandte Weise, die Grundfragen der Theologie selbständig zu entfalten«²⁷. So verstanden geht Ethik vom menschlichen Leben in seiner Vielfalt aus.

Theologische Ethik wird als Integrationswissenschaft im Spannungsgefüge zwischen Glaube und Welt verstanden: Es geht nicht um ethische Normen an sich, sondern darum, wie sich diese in einer bestimmten Lebenswelt und einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext legitimieren und verwirklichen lassen.²⁸ Nach Wolfgang Huber besteht ein Verhältnis von Analogie und Differenz »zwischen der Verheißung der Freiheit und den Normen des menschlichen Handelns, zwischen der Verheißung der Freiheit und den menschlichen Versuchen der Befreiung«²⁹. Dies verlangt Fähigkeit zum Gespräch mit anderen Wissenschaften, insbesondere Natur- und Sozialwissenschaften, um Problemstellungen angemessen verstehen und beschreiben zu können.

Während im Blick auf islamische Theologie das »islamische Recht« vielfach als Zentrum verstanden wird, ist auch hier eine Verschiebung hin zur Ethik zu beobachten: So propagieren heute viele islamische Autoren in säkularen Kontexten eine ethische Interpretation der Scharia.³⁰ Deren Normen werden nicht mehr vom Staat sanktioniert, sondern sind allein für die Entscheidung des Einzelnen und für die Glaubensgemeinschaft relevant. Außerdem stellen sie die leitenden Intentionen und Prinzipien der Scharia (wie den Schutz des Lebens) gegenüber Einzelnormen in den Vordergrund. Vergleichbar mit Entwicklungen auf christlicher Seite ist in der islamischen Theologie eine Verschiebung von einer stärker formalen Pflichterfüllung hin zur persönlichen Verantwortung mit einem Bewusstsein für

die ethischen Grundlagen und für die Folgen der Handlungen zu beobachten.³¹ Daneben stehen weiterhin populäre Ansätze einer Gebots- und Verbotsmoral, woran die innerislamische (und analog auch innerchristliche) Pluralität erkennbar wird.³²

Geht man von einem Verständnis von Ethik als normativer Reflexion im Kontext der Moderne aus, so ergeben sich zwei Ebenen als Ausgangspunkt:

2.2.2 Ausgangspunkt I: Bewältigung des Lebensalltags

Den Ausgangspunkt der Ethik bildet nicht die Gotteslehre, sondern die Anthropologie: »Ethik hat ihren Ort in der Konkretheit der Lebenswirklichkeit, die zur Stellungnahme fordert.«³³ Ethik ist somit kein abstraktes System von Normen, sondern auf das menschliche Subjekt mit seinen Fragen und Problemstellungen bezogen: »Das entscheidende Kriterium der Echtheit des Glaubens ist die gelebte und lebensdienliche Moral, nicht das Festhalten an einer lehrhaften Position über moralisches Verhalten.«³⁴ Die menschliche Identität ist somit gleichzeitig Ausgangspunkt und Zielperspektive der Ethik, da diese an die Identitätssuche von Menschen anknüpft und zu gelingender Identität beiträgt.³⁵ Ethik hat eine begleitende und orientierende Funktion, woraus sich eine Umkehrung ergibt: »Auch die Ethik hat also ›um des Menschen willen‹ da zu sein, und nicht der Mensch um der Ethik und moralischer Rigidität willen.«³⁶ Dabei besteht eine notwendige Verknüpfung von Glaube und Handeln.

Inwieweit eine derart verstandene Ethik islamischerseits anschlussfähig ist, bedarf der Diskussion, wird doch vielfach Gottgefälligkeit als Zentrum islamischer Spiritualität verstanden. Einen Anknüpfungspunkt könnte die stark alltagsbezogene Glaubenspraxis im Islam bieten.³⁷ Die derzeitigen Bemühungen um eine islamische Seelsorge in Deutschland sind ebenfalls von dem Anliegen getragen, dem Individuum in Alltags- und Grenzsituationen Orientierung, Begleitung und Unterstützung zuteilwerden zu lassen. So versteht etwa Ali Seyyar Seelsorge als ethische Führung, die sich an Gott als Wegweiser orientiert.³⁸ Hamideh Mohagheghi spricht vom Idealbild der Familie ausgehend von der »seelsorgerische(n) Arbeit in der täglichen Begegnung, im intensiven Zusammenleben, das eine gewohnheitsmäßige Aufmerksamkeit für das Befinden des anderen ermöglicht«³⁹. Sie hebt hervor, dass Seelsorge gerade in individualisierten Gesellschaften von großer Bedeutung ist.⁴⁰ Auf diese Weise wird Religion nicht als abstraktes Regelwerk verstanden, sondern als Lebenshilfe für Individuen. Damit tragen Muslime der Tatsache Rechnung, dass sich muslimische Identitäten – wie von empirischen Forschungen aufgewiesen – äußerst vielfältig und dynamisch entwickeln.⁴¹

31 Vgl. Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Abdullah TAKIM/Bülent UCAR (Hg.), *Verantwortung für das Leben*. Ethik in Christentum und Islam, Regensburg 2008, 15f., 255-257.

32 Vgl. Yusuf AL-QARADAWI, *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*, München 1989.

33 RENDTORFF, Ethik (wie Anm. 26), 60.

34 Konrad HILPERT, »... um des Menschen willen ...« (Mk 2,27). Lebbarkeit als Kriterium Theologischer Ethik. Abschiedsvorlesung am 7. Februar 2013, München 2013, 32.

35 Vgl. Thomas LAUBACH, Identität als Grundproblem ethischer Reflexion. Einleitende Überlegungen, in: DERS. (Hg.), *Ethik und Identität*. Festschrift für Gerfried W. Hunold zum 60. Geburtstag, Tübingen/Basel 1998, 11-25, 13f. Vgl. Heiner KEUPP u. a., *Identitätskonstruktionen*. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek 2006.

36 HILPERT, Um des Menschen willen (wie Anm. 34), 39.

37 Vgl. Hansjörg SCHMID, *Als Christ Muslimen begegnen*. Konsequenzen für Theologie und Glaubenspraxis, in: ThPQ 156, 2008, 166-177.

38 Vgl. Ali SEYYAR, Seelsorge in islamischer Tradition, in: Georg WENZ/Talat KAMRAN (Hg.), *Seelsorge und Islam in Deutschland*. Herausforderungen, Entwicklungen und Chancen, Speyer 2012, 35-44, 42f.

39 Hamideh MOHAGHEGHI, Überlegungen zur interreligiösen Seelsorge aus muslimischer Sicht, in: Helmut WEISS u. a. (Hg.), *Handbuch Interreligiöse Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn 2010, 129-135, 132.

2.2.3 Ausgangspunkt II: Gestaltung der Gesellschaft

Eine Orientierung am Einzelnen reicht aber nicht aus. Moderne Gesellschaften, die aus der Interaktion von Individuen resultieren, sind wesentlich von Strukturen und Institutionen geprägt. Die individuelle Lebensgestaltung wird weitgehend von der Gesellschaft beeinflusst.⁴² Die Moderne ist dadurch gekennzeichnet, dass die soziale Ordnung der Gesellschaft nicht mehr vorgegeben ist, sondern gestaltet werden muss.⁴³ So ist es Aufgabe der Sozialethik, sich mit Herausforderungen der Moderne zu beschäftigen und aus ethischer Sicht über Institutionen und Strukturen zu reflektieren, die die moderne Gesellschaft prägen. Im Bereich christlicher Theologien wird dabei auch die lange vorherrschende Milieuorientierung hin zu einer Perspektive auf die Gesellschaft insgesamt überwunden.

Muslime sind gleichermaßen mit Herausforderungen der Moderne konfrontiert. Nachdem eingewanderte Muslime in Europa sich lange Zeit noch primär an ihren Herkunftsländern orientiert haben, steht inzwischen die Frage im Vordergrund, wie sie sich als Muslime und Bürger säkularer Staaten verstehen und einbringen können. Ein Fokus gegenwärtiger Debatten unter Muslimen liegt auf Themen wie Partizipation und Zivilgesellschaft.⁴⁴ Sie nehmen damit Abschied von der Illusion, dass der Islam in Europa auf der politischen Ebene eine Rolle spielen könnte. Während der Staat religionsneutral ist, bietet gerade die Zivilgesellschaft einen Betätigungsraum für Religionen. So fordert der britische muslimische Intellektuelle Dilwar Hussain Muslime dazu auf, nicht muslimische Partikularinteressen, sondern die Gesellschaft als Ganze in den Fokus ihrer Aktivitäten zu rücken und dabei auch an islamische Traditionen wie religiöse Stiftungen und Almosensteuer anzuknüpfen.⁴⁵

Muslime stellen in ihren Aktivitäten etwa das Anliegen von Bildungsgerechtigkeit in den Vordergrund.⁴⁶ Dabei geht es um die Frage, welchen Beitrag sie für die Gesellschaft leisten können und wie Menschen unterschiedlicher Religion und Weltanschauung friedlich zusammenleben können. Faktisch richten sich Aktivitäten und Angebote von muslimischen Organisationen in den europäischen Einwanderungsländern noch vielfach an die eigene Gruppe. Dies hängt aber damit zusammen, dass es sich um Maßnahmen der Selbsthilfe handelt und die Strukturen und Ressourcen auf Seiten muslimischer Organisationen noch recht gering sind. Muslime beginnen sich jedoch damit auseinanderzusetzen, wie sie etwa in Deutschland einen Wohlfahrtsverband aufbauen können, der seine Dienste adressatenoffen im Rahmen der Gesellschaft anbietet und der dafür auch staatliche Unterstützung erhält. Der interreligiöse Dialog kann auf dem Weg dahin einen wichtigen Beitrag leisten, indem theologische Grundlagen für gesellschaftliches Engagement in einen Austausch gebracht und gemeinsame praktische Aktivitäten für die Gesellschaft durchgeführt werden.

40 Vgl. ebd., 130.

41 Vgl. Harry Harun BEHR/Christoph BOCHINGER/Mathias ROHE/Hansjörg SCHMID, *Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht*, Münster 2011.

42 Vgl. Sigrid MÜLLER, *Ästh-Ethik auf der Rolltreppe. Bedingungen christlich-ethischer Identitätskonzeption*, in: LAUBACH, Ethik (wie Anm. 35), 41–52, 52.

43 Vgl. Wilhelm KORFF, *Was ist Sozialethik*, in: MThZ 38, 1987, 327–338.

44 Vgl. Hansjörg SCHMID, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2013, 399–438. Im vorliegenden Beitrag greife ich an verschiedenen Stellen auf Ergebnisse und Formulierungen aus dieser Studie zurück.

45 Vgl. Dilwar HUSSAIN, *Faith and Social Capital*, in: Nick JOHNSON (Hg.), *Citizenship, Cohesion and Solidarity*, London 2008, 52–60.

46 Ein Beispiel hierfür sind Aktivitäten der Gülen- bzw. Hizmet-Bewegung, die aus einer religiösen Motivation heraus Bildungseinrichtungen aufbaut und betreibt. Vgl. dazu Hakan YAVUZ, *Towards an Islamic Enlightenment*. The Gülen Movement, New York 2013.

2.2.4 Hermeneutischer Schlüssel: Kontextualität

Die verantwortungsvolle Ausrichtung auf die Gesellschaft und die theologische Selbstreflexion stehen in einem Wechselverhältnis. Dadurch wird Kontextualität zu einem hermeneutischen Schlüssel. Kontextualität kann im Sinne der eigenen Standortgebundenheit und Prägungen durch historische, kulturelle, politische, wirtschaftliche und soziale Umweltbedingungen verstanden werden. Muslime und Christen sind in Europa gleichermaßen mit modernen pluralistischen Gesellschaften konfrontiert. Somit liegt hier eine weitreichende Kontextüberschneidung vor. Christen und Muslime sind herausgefordert, ausgehend von Kontexterfahrungen zu reflektieren. Dabei kann der Kontext zu einer erkenntnisleitenden hermeneutischen Perspektive werden.⁴⁷ Theologie kann dann nicht deduktiv ausgehend von Schrift und Glaubenssätzen entfaltet werden. Ethik erweist sich als offener Reflexionsprozess.

So stehen aktuelle Debatten unter europäischen Muslimen vielfach unter der Leitperspektive, wie der Islam im europäischen Kontext neu gedacht werden kann. Kontextualität ist im europäischen Islam oft stärker bewusst wegen der Einwanderungssituation, die einen Kontextwechsel mit sich bringt, der wiederum Anlass zur Kontextreflexion bietet. Tariq Ramadan hat sich als einer der ersten konzeptionell mit der Frage beschäftigt, wie Muslime in Europa leben können, ohne ihre Muslimsein aufzugeben, es vielmehr in eine positive Korrelation mit ihrem Lebenskontext zu setzen.⁴⁸ Manche Autoren sprechen explizit von kontextueller Theologie. So wurde in von den wichtigsten Vertretern des britischen Islams ein innermuslimischer Konsultationsprozess durchgeführt, der sich der Kontextualisierung des Islams gewidmet hat.⁴⁹ Anliegen war es, darüber nachzudenken, was es bedeutet, als Muslim in Großbritannien zu leben und sich dabei gleichermaßen mit den normativen Quellen des Islams und dem modernen Kontext auseinanderzusetzen. Die Autoren erinnern daran, dass viele der britischen Muslime sich bewusst dafür entschieden haben, Großbritannien als Heimat zu wählen, und dass sie dort im Unterschied zu ihren Herkunftsländern ein hohes Maß an Religionsfreiheit genießen. Sie finden dort keinen ideologischen, religionsfeindlichen, sondern einen prozeduralen Säkularismus vor, den das Dokument ohne Einschränkung befürwortet.⁵⁰ In diesem religionsoffenen Rahmen stehen

47 Vgl. Giancarlo COLLET, Theologische Begründungsmodelle von Inkulturation, in: Fritz FREI (Hg.), *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität*. Kontext – Begriffe – Modelle, Freiburg i. Ue. 2001; Robert J. SCHREITER, *Die neue Katholizität*. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a. M. 1997.

48 Vgl. Tariq RAMADAN, *Muslimsein in Europa*. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext, Köln 2001.

49 Vgl. Yasir SULEIMAN u. a., *Contextualizing Islam in Britain*. Exploratory Perspectives, Cambridge 2009 (www.cis.cam.ac.uk/CIB-PreReportWeb.pdf).

50 Vgl. ebd., 27f., 33f.

51 Ebd., 11. Vgl. 30f., 46, 53f.

52 Vgl. etwa Helmut MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1989.

53 RENDTORFF, Ethik (wie Anm. 26), 243.

54 NETZWERK THEOLOGINNEN UND THEOLOGEN im DiCV Rottenburg-Stuttgart, *Dienst am Reich Gottes in einer multireligiösen Gesellschaft*, Stuttgart 2010, 6f.

55 Martin HONECKER, *Grundriß der Sozialethik*, Berlin 1995, 41.

56 Vgl. Adel Theodore KHOURY, Religiöse Ideale als Motive prosozialen Verhaltens gezeigt am Beispiel des Islams, in: Walter KERBER (Hg.), *Religion und prosoziales Verhalten*, München 1995, 15-45, 39.

57 Ertugrul ŞAHİN, Vom theologischen Konstrukt zum globalen Akteur? Umma im Zeichen der Globalisierung, in: Hansjörg SCHMID/Amir DZIRI/Anja MIDDELBECK-VARWICK/Mohammad GHARAIBEH, *Kirche und Umma*. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam, Regensburg 2014, 260-271, 263.

58 Vgl. Mohammad GHARAIBEH, Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten, in: ebd., 60-77, 62-65.

59 Vgl. Maha EL KAISY-FRIEMUTH, Politische oder religiöse Gemeinschaft? Islamische Verständnisweisen von Umma, in: ebd., 42-50, 48.

60 Vgl. Ömer ÖZSOY, Zwischen Verkündigungs- und Verbreitungsauftrag. Ethik und Hermeneutik der Mission aus korantheologischer Sicht, in: Hansjörg SCHMID/Ayse BAŞOL-GÜRDAL/Anja MIDDELBECK-VARWICK/Bülent UCAR (Hg.), *Zeugnis, Einladung, Bekehrung*. Mission in Christentum und Islam, Regensburg 2011, 88-100.

die Muslime vor der Aufgabe, ihre Traditionen auf verständliche und anschlussfähige Weise in die Gesellschaft einzubringen, wobei – wie bereits anhand von anderen muslimischen Positionen verdeutlicht – das Verständnis der Scharia in Abgrenzung von einer rein rechtlichen Lesart einen »ethical turn«⁵¹ durchläuft. Auf diese Weise wird die Scharia zu einer ethischen Größe, die der Orientierung von Individuen und Gruppen dient und die so für die Gesellschaft fruchtbar gemacht werden kann. Vor einem positiven Erfahrungshintergrund in europäischen Ländern entstehen also gegenüber Säkularisierung und Menschenrechten aufgeschlossene islamische Positionen. Daran wird ersichtlich, wie prägend der Kontext ist.

2.2.5 Theologische Zielperspektive: Umma und Reich Gottes

Nach christlichem Verständnis zielt ethisches Handeln auf das Reich Gottes, die Leitidee der Verkündigung Jesu.⁵² Das Reich Gottes ist eine angebrochene, aber zugleich zukünftige Wirklichkeit. Es ist ein Geschenk von Gott, das der Mensch nicht herstellen, an dem er aber mitwirken kann. In diesem Sinn gilt: Eschatologie »ermöglicht und fordert Ethik«⁵³. Das Reich Gottes kann auch inklusiv verstanden werden; nicht ein bestimmtes Bekenntnis, sondern das Tun des Willens des Vaters ist ausschlaggebend (Mt 7,21; 12,50). Nach Mt 25,31-46 ist der Dienst am notleidenden Nächsten entscheidend. Somit ist mit dem Reich Gottes eine Hinwendung zum Anderen und insbesondere eine Option für die Armen und Entrechteten verbunden.

Ein Beispiel, wie das Reich Gottes aus christlicher Sicht auch interreligiös anschlussfähig sein kann, liefert ein Dokument der Caritas zur interreligiösen Öffnung, das auf dem Reich Gottes als Leitidee aufbaut: »Die kirchlich-karitativen Träger müssen jeweils bestimmen, welche Entscheidungen, Prozesse, Strukturen und Mitarbeitenden notwendig sind, um je nach Situation bzw. Gegebenheiten die unbedingte und universale Liebe Gottes im Sinne des Reiches Gottes aufscheinen zu lassen. [...] Verbindet man die oben genannten Bestimmungen des christlichen Profils kirchlich-karitativer Träger mit den Aussagen des Konzils, so eröffnen sich Möglichkeiten der Zusammenarbeit von Christen und Menschen anderer Religionszugehörigkeit im gemeinsamen Dienst am Reich Gottes. Das entscheidende Kriterium für diese Zusammenarbeit ist die Bereitschaft von haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitenden, im Sinne dessen, was Christen Reich Gottes nennen, tätig zu werden.«⁵⁴ Der Text geht davon aus, dass karitatives Handeln situationsbezogen die Liebe Gottes und das Reich Gottes zum Ausdruck bringt. Dieses wird aber nicht exklusiv christlich verstanden, sondern ist offen für den gemeinsamen Dienst etwa von Christen und Muslimen. Damit wird eine theologische Begründung für eine Öffnung der Caritas für Mitarbeitende aus anderen Religionen gegeben. Das Reich Gottes ist somit nicht partikular, sondern »Symbol für die Einheit der Menschheit«⁵⁵.

Muslimen wird vielfach unterstellt, Solidarität und Gemeinschaft in einem abgeschlossenen Sinn nur auf die eigene Gruppe zu beziehen.⁵⁶ Damit werden jedoch allenfalls bestimmte islamische Strömungen getroffen. Die Gemeinschaftsform der Umma kann als funktionale Analogie zum Reich Gottes aufgefasst werden. Im Anschluss an Sure 3,104.110; 2,143 gilt Umma als »vorbildhafte Gemeinschaft des Mittelwegs, der Gerechtigkeit, Solidarität und Brüderlichkeit«⁵⁷, die sich an der Umma des Propheten orientiert. Die Zugehörigkeit zur Umma ist nicht ein exklusiver Status, sondern beinhaltet eine Aufgabe und Verpflichtung und ist mit einer auf die gesamte Menschheit bezogenen Zeugenschaft verbunden.⁵⁸ Die Umma kann auch als universale Gemeinschaft verstanden werden, die Gott im Sinne der Religion Abrahams verehrt.⁵⁹ So sind alle Menschen als Geschöpfe auf Gott hingebunden und unterliegen der Pflicht, universale ethische Prinzipien zu befolgen.⁶⁰ Die irdische Vielfalt wird als Anreiz eines Wettstreits im Guten verstanden (Sure 2,148).

Auch wenn sich die Vorstellungen von Gemeinschaft und Eschatologie in beiden Religionen unterscheiden und jeweils auch exklusive Vorstellungen vertreten werden, sind beide Religionen für inklusive Positionen offen. Muslime und Christen schließen einander jeweils in ihre Gemeinschafts- und Heilsvorstellungen ein. Hermeneutisch kann das im Sinne eines »mutualen Inklusivismus«⁶¹ verstanden werden.

2.2.6 Konzeptioneller Rahmen: Interreligiöse Ethik als Beitrag in der säkularen Gesellschaft

Interreligiöse Ethik und Sozialethik ist als Perspektivendialog zu verstehen. Die jeweiligen Ausgangspunkte in bestimmten religiösen Überzeugungen bleiben bestehen und werden nicht in eine Metaperspektive aufgelöst. Von dort gehen vergleichende Denkbewegungen zu anderen Religionen aus. Interreligiöse (Sozial-)Ethik umfasst so zunächst eine Auseinandersetzung mit den ethischen Normen, den Lebensformen und den gesellschaftlich-politischen Implikationen anderer Religionen aus der Außenperspektive. Von da aus werden im Sinne eines »differenziertem Konsenses« sowohl Übereinstimmungen als auch Kontraste und Widersprüche im Vergleich der Religionen sichtbar.

Darüber hinaus geht es um mögliche interreligiöse Kooperationen zu ethischen und sozialetischen Fragen. Diese sind jedoch über die Religionen hinaus offen, da der Mensch als vernunftbegabtes Wesen zu ethischen Urteilen in der Lage ist. Im Anschluss an Habermas ergibt sich die Anforderung, religiöse Aussagen soweit möglich in eine rationale Sprache zu übersetzen, was keine Aufgabe theologischen Redens bedeutet.⁶² Es geht angesichts von religiöser Vielfalt mindestens um eine Dreisprachigkeit. Als »öffentliche Theologie« verstanden sind die Religionen verpflichtet, Rechenschaft über ihre theologischen Grundlagen abzulegen, und können auch theologische Denkfiguren in öffentliche Debatten einbringen.⁶³

Ein Beispiel für eine gemeinsame Positionierung von Muslimen und Christen in der Gesellschaft findet sich in der Erklärung »Christen und Muslime – Partner in der pluralistischen Gesellschaft«, die im Rahmen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken entstanden ist und gemeinsam von Christen und Muslimen verantwortet wurde: »Als Partner sollten Christen und Muslime nicht eine isolierte Sonderwelt bilden, sondern Teil der Gesellschaft sein. Ihre Partnerschaft dient dem Wohl aller Menschen. Sie sollte daher gleichzeitig offen zu anderen religiösen bzw. nicht-religiösen Positionen und Gruppen hin sein und diese wo möglich mit einschließen. Da allen Menschen kraft ihrer Vernunft eine ethische Urteilskompetenz zukommt, sind Versuche einer Allianz der Religiösen gegen eine als feindlich angesehene areligiöse Welt abzulehnen.«⁶⁴ Damit ist eine Offenheit auf die gesamte Gesellschaft hin auf der Grundlage der Vernunft markiert.

61 Reinhold BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005.

62 Vgl. Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 136-143.

63 Vgl. Heinrich BEDFORD-STROHM, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, in: Ingeborg GABRIEL (Hg.), *Politik und Theologie in Europa*. Perspektiven ökumenischer Sozial-ethik, Mainz 2008, 340-366.

64 *Christen und Muslime – Partner in der pluralistischen Gesellschaft*.

Eine gemeinsame Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Fragen. Erklärung des Gesprächskreises »Christen und Muslime« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, 2008, II/6.

65 Vgl. etwa Stanley HAUERWAS, *Selig sind die Friedfertigen*. Ein Entwurf christlicher Ethik, Neukirchen-Vluyn 1995.

66 Klaus KOTHER, *Charakter – Tugend – Gemeinschaft*. Grundlegung christlicher Ethik bei Stanley Hauerwas, Freiburg i. Ue. 2010, 263.

67 Vgl. Tariq RAMADAN, *Radikale Reform*. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft, München 2009.

68 SCHMID, *Islam* (wie Anm. 44), 308f.

69 Vgl. Anja MIDDELBECK-VARWICK / Mohammad GHARAIBEH / Hansjörg SCHMID / Aysun YAŞAR, *Die Boten Gottes*. Prophetie in Christentum und Islam, Regensburg 2013.

Es ist aber keinesfalls sicher, dass sich immer ein solches auf die gesamte Gesellschaft hin offenes Verständnis durchsetzt. Die wachsende gesellschaftliche Pluralisierung führt auch zu gegenläufigen Tendenzen. So gibt es in beiden Religionen Positionen, die stärker die eigene Gruppe in den Vordergrund stellen. Christlicherseits geht es dabei in erster Linie um die eigene Gemeinde und nicht um die Gestaltung der Welt.⁶⁵ Man kann hier von einer »kirchliche[n] Ethik« sprechen, »weil sie aus der Kirche stammt und wiederum auf die Kirche ausgerichtet ist«⁶⁶. Islamischerseits wären hier Positionen aus dem islamistischen Spektrum zu nennen, aber auch Mainstream-Denker wie Tariq Ramadan, der in erster Linie Muslime anspricht, sich fast ausschließlich in einem islamischen Denkraum bewegt.⁶⁷ »Es stellt sich somit die Frage, ob die Perspektive, einen Beitrag für die Gesellschaft als Ganze zu leisten, für Ramadan überhaupt eine Rolle spielt oder ob nicht doch eine islamische Eigenwelt mit der eventuellen Aussicht einer Ausweitung im Vordergrund steht.«⁶⁸ Eine Chance könnte darin bestehen, gemeinsam den prophetischen Charakter der Ethik und Sozialethik zum Ausdruck bringen. Offenheit auf die Gesellschaft hin bedeutet nämlich gerade nicht Kritiklosigkeit, sondern beinhaltet die Möglichkeit, Normen, Strukturen und Praktiken der Gesellschaft zu hinterfragen und alternative Konzepte vorzuschlagen.⁶⁹

3 Fazit und Perspektiven

Der hohe Ethikbedarf in der Gesellschaft spiegelt sich auch im christlich-islamischen Dialog wider. Ethik bietet die Chance einer Verknüpfung theologischer und gesellschaftlicher Fragen, ohne dass damit eine Fremdbestimmung oder Instrumentalisierung des Dialogs einherzugehen braucht. Der dargestellte empirische Befund zum christlich-islamischen Dialog kann damit Ausgangspunkt für konzeptionelle Überlegungen sein. Damit soll aber die Berechtigung anderer Themen und Perspektiven nicht in Abrede gestellt werden.

Die vorgestellten sechs Bausteine markieren eine Grundbewegung des Dialogs, die anhand von Einzelfragen konkretisiert werden kann. Es wurde deutlich, dass im Dialog Leben, Handeln, Theologie und spirituelle Erfahrung untrennbar miteinander verknüpft sind. Abschließend sollen beispielhaft drei Themenfelder eines solchen Dialogs genannt werden, die zum Teile bereits anhand von Beispielen angeklungen sind:

1 Wirtschaft: Die Wirtschaft ist am Leitmedium Geld orientiert. Hier ist eine Ideologiekritik durch die Religionen gefragt, da Geld vielfach an die Stelle Gottes tritt und als symbolisches Medium überschätzt wird. Wie kann aus theologischer Sicht die Ambivalenz des Geldes zum Ausdruck gebracht werden? Welche Konsequenzen hat das für die Gestaltung der Wirtschaft?

2 Armenfürsorge: Islam und Christentum verfügen über lange Traditionen der Armenfürsorge und der Hilfe für Bedürftige. Welche theologischen Handlungsmotivationen liegen dem zugrunde? Welche Vorstellung von Barmherzigkeit werden in den Religionen vertreten? Wie lässt sich Armut im materiellen und geistigen Sinn überwinden?

3 Bildung: Bildung orientiert sich derzeit an stark leistungsorientierten Menschenbildern und bietet nur in begrenztem Maß Chancengleichheit. Wie können gezielt auch Schwächen in das zugrundeliegende Menschenbild integriert werden? In welchem Verhältnis stehen Bilder vom Menschen zu Gottesbildern? Welche Maßstäbe und Kriterien gelten für Gerechtigkeit?

Die drei Beispiele zeigen, dass Muslime und Christen hier als gesellschaftliche und zugleich religiöse Akteure in Erscheinung treten. Gesellschaft ist dabei jeweils der Ort, an dem Theologie konkret und relevant wird. ◆

Transformation mythischer, biblischer und apokrypher Erzählungen in der Sure Maryam

Ein mimetischer Zugang

von Hüseyin I. Çiçek

Zusammenfassung

Der Beitrag untersucht die Transformation mythischer, biblischer und apokrypher Erzählungen in der Sure Maryam (Sure 19) vor dem Hintergrund der Mimetischen Theorie von René Girard und postuliert, dass diese einen Mehrwert zur Interpretation besagter Sure darstellt. Aus mimetischer Perspektive lässt sich aufzeigen, dass die neue, im Entstehen begriffene frühe islamische Gemeinschaft die ihre Umwelt strukturierenden religiösen Erzählungen auf eine gewaltlose Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf hin zu lesen und sich somit von einem sakrifiziellen Verständnis von Gott zu entfernen sucht.

Schlüsselbegriffe

- Sure Maryam (Koran)
- Mimetische Theorie (René Girard)
- frühe islamische Gemeinschaft

Abstract

The article examines the transformation of mythical, biblical and apocryphal narratives in the Sura Maryam (sura 19) in the light of the mimetic theory of René Girard. It postulates that this theory adds value to the interpretation of the aforementioned sura. From a mimetic perspective it can be shown that the new, nascent, early Islamic community tried to read the religious narratives structuring its environment in terms of a nonviolent relationship between creator and creature and thus to distance itself from a sacrificial understanding of God.

Keywords

- Sura Maryam (Quran)
- mimetic theory (René Girard)
- early Islamic community

Sumario

El artículo analiza la transformación de la narración mítica, bíblica y apócrifa en la azura Maryam (azura 19) bajo la perspectiva de la teoría mimética de René Girard y postula que ésta aporta una nueva perspectiva para interpretar dicha azura. Desde la perspectiva mimética se puede mostrar que la nueva comunidad islámica en proceso de creación intenta interpretar las narraciones religiosas que estructuran su contexto como una relación no-violenta entre el creador y las criaturas, distanciándose así de una comprensión sacrificial de Dios.

Conceptos claves

- Azura Maryam (Corán)
- Teoría mimética (René Girard)
- primigenia comunidad musulmana

1 Koranische Selbstverortung in der abrahamitischen Heilsgeschichte

Ganz explizit macht der Koran darauf aufmerksam, dass keine der prophetischen Offenbarungen, die an das Volk der Israeliten gesandt worden sind, der koranischen Offenbarung inhaltlich oder im Rang überlegen bzw. unterlegen ist. Alle Offenbarungen, die Juden, Judenchristen (sowie Heidenchristen) und Araber durch Propheten erhalten haben, sind gleichwertig. Sure 2,136 hält fest: »Wir glauben an Gott, an das, was zu uns, zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen herabgesandt, was Mose und Jesus gegeben wurde, was den Propheten gegeben wurde von ihrem Herrn. Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied. Wir sind ihm (Gott) ergeben.« Aus islamischer Sicht sind somit die verschiedenen Schriften und die in ihnen enthaltenen Erzählungen, Gebote oder Vorschriften von keinem Ablaufdatum bedroht. Eine derartige koranische Argumentation mag Laien zwar überraschen, eine intensive Auseinandersetzung mit dem Koran lässt jedoch sehr rasch erkennen, dass die Heilige Schrift des Islam an mehreren Stellen von den Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie von paulinischen und anderen nichtkanonischen Texten stark beeinflusst ist. Dieser Einfluss ist sicherlich mitverantwortlich für die islamische Inklusion jüdischer und christlicher Religion in die eigene Tradition. Ohne Zweifel haben die drei abrahamitischen Religionen zahlreiche Gemeinsamkeiten: So betonen Judentum, Christentum und Islam die besondere Bedeutung von Abraham (Ibrahim), Hiob, Josef (Yusuf) sowie anderer Propheten und ihre Treue zu Gott.¹

Ebenso lassen sich auch viele Unterschiede feststellen. Während das Judentum voller Hoffnung auf die Ankunft des Messias wartet, ist für die Christenheit mit Jesus der Messias bereits in der Geschichte Wirklichkeit geworden und für die Muslime Muhammad das *Siegel der Propheten* und das Zeichen für eine erfolgreich verkündete Offenbarung.

Gleichzeitig muss erwähnt werden, dass die Gleichwertigkeit innerhalb des Korans, etwa in der Sure 4,171, und auch von der Tradition des *tafsir* (der Koranexegese) einem dynamischen Diskurs, ob es eine Gleichwertigkeit geben kann, unterzogen wurde und wird. Solche Entwicklungen innerhalb der muslimischen Geschichte müssen aus dem Blickfeld der mimetischen Rivalität zwischen den abrahamitischen Glaubensgemeinschaften verstanden werden. Geschichte wird nicht nur aus der Perspektive der *Objektivität* verfasst, sondern dient auch als Mittel zur Bewältigung und Überwindung vergangener, gegenwärtiger oder zukünftiger Herausforderungen. Offensichtlich sind viele gegenseitige Anschuldigungen christlicher und islamischer Theologen nicht das Ergebnis einer sorgfältigen Analyse ihrer heiligen Schriften, sondern vielmehr übernommene Annahmen von Kirchenvätern, Theologen und Juristen, ohne die explizite Verifizierung der erhobenen Beschuldigungen.²

¹ Laut Heinrich Speyer können mehr als 70 neutestamentliche Stellen, 40 aus den Evangelien, neun paulinische und andere biblische Schriften und deren Einfluss nachgewiesen werden; vgl. Heinrich SPEYER, *Die biblischen Erzählungen im Koran*, Hildesheim/New York City/Zürich 1988; vgl. Joachim GNILKA, *Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche*. Freiburg i. Br. 2007.

² Vgl. Todd LAWASON, *The crucifixion and the Qur'an. A study in the history of Muslim thought*. Oxford 2009.

2 Ein mimetischer Zugang zum Koran und dessen verschüttetem spätantiken Erbe

Die Blickrichtungen der Mimetischen Theorie auf biblische Schriften sind vielfältig. Dadurch erfahren wir u. a. von den vielen »Gesichtern« des Heiligen und der Gewalt. Das Instrumentarium, das von der Mimetischen Theorie zur *Dekonstruktion* mythischer Texte sowie Rekonstruktion biblischer Schriften herangezogen wird, besteht, ohne eine explizite Betonung in den Schriften Girards, aus einem Zusammenspiel anthropologischer, historischer, literaturwissenschaftlicher, theologischer und kultureller Methoden³. Girards Vergleich biblischer Erzählungen und (z. B. hellenistischer) Mythen wird keineswegs seines Kontextes beraubt, sondern im Lichte seiner Übertragung analysiert.

Der Koran *entsteht* nicht in einer neutralen, von Gott oder Göttern unangetasteten Umwelt, sondern vielmehr in einer, in der bereits verschiedene religiöse Traditionen fest verankert sind. Der Hedschas (nordwestlicher Teil der arabischen Halbinsel) war schon in der vorislamischen Zeit eine bedeutende Region und ist es heute noch. Seine geografische Lage macht es möglich, dass viele verschiedene Handelsrouten aus Indien, Afrika, Persien und dem Mittelmehr auf dem nordwestlichen Teil der arabischen Halbinsel zusammenkommen. Nicht nur Güter, sondern auch geistige sowie religiöse Ideen wurden in die Region transportiert und von dort exportiert. Ohne hier ins Detail zu gehen: Die Region kann ohne Weiteres als Schmelztiegel von Religionen ausgewiesen werden. Nach der erfolgreichen Etablierung des Islam auf der arabischen Halbinsel wurde die vorislamische Geschichte systematisch verschleiert bzw. ausgeblendet. Es ist sozusagen ein »Ursprungsmythos« von der späteren tafsir-Tradition entworfen worden, der – wie Angelika Neuwirth oder Samir Kassir festhalten – eine anachronistische Entstehung des Koran zeichnet. Diese folgenreiche Entwurzelung des Koran aus seinem historisch-religiösen Umfeld führte u. a. zu einer teleologischen Interpretation des Islam⁴, ebenso auch dazu, dass die spätantike Identität des Koran verschleiert wurde. Die vorislamische Zeit *Djahiliya* wird dabei als eine »Zeit des Unwissens« klassifiziert und gleichzeitig der Urgemeinde des Islam jedwede Interaktion mit älteren nicht-abrahamitischen Religionstraditionen abgesprochen. Anders gesagt, Interaktion wird als strikte Exklusion der frühen islamischen Gemeinde gegenüber nichtislamischen Lehren interpretiert. Ein Blick auf verschiedene Suren zeigt jedoch, dass die frühe Gemeinde des Islam die verschiedenen sie umgebenden spätantiken Traditionen nicht a priori ablehnt, sondern sie aus ihrer eigenen und noch im Entstehen begriffenen Lehre wahrnimmt, diskutiert und rekonstruiert.

»Nicht ein ›Autor‹ ist hinter dem Koran anzunehmen, sondern – von den allerersten Suren abgesehen, die ein individuelles Zwiegespräch zwischen Gott und Mensch spiegeln – eine sich über die gesamte Wirkungszeit des Verkünders hinziehende gemeindliche Diskussion.«⁵

3 Dazu ausführlicher vgl. Wolfgang PALAVER, *René Girards mimetische Theorie*. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen, Münster u. a. 2003.

4 Eine ausführliche Darstellung würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Deswegen soll hier auf das Werk von Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*. Ein europäischer Zugang, Berlin 2011, verwiesen werden.

5 NEUWIRTH, Koran (wie Anm. 4), 44.

6 Vgl. Lk 1,26-28 u. Sure 19,17; Lk 1,29 u. Sure 18,18; Lk 1,30-31 u. Sure 19,20.

7 Vgl. Suleiman A. MOURAD, On the Qur'anic stories about Mary and Jesus, in: *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 1 (1999), 13-24; vgl. Suleiman A. MOURAD, From Hellenism to Christianity and Islam: The Origin of the Palm tree Story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo-Matthew and

the Qur'an, in: *Oriens Christianus* 86 (2002), 206-216.

8 Vgl. NEUWIRTH, Koran (wie Anm. 4).

Ein Vergleich zwischen der Geschichte der Maria bzw. Maryam aus dem Lukas-evangelium und der Sure 19 zeigt u. a., dass sich der Koran sehr stark an das damalige Mainstream-Christentum auf der arabischen Halbinsel anlehnt. Das pauschale Urteil westlich-christlicher Theologen, der Koran orientiere sich an christlichen Häresien seiner Entstehungszeit, hält einer objektiven Prüfung nicht stand.⁶ Ebenso erinnert die Geschichte in der Sure 19 an die der Leto aus der hellenistischen Tradition⁷. Genauso wie das Judentum und auch später das Christentum die sie umgebenden spätantiken Religionen bzw. Traditionen aufnehmen, transformieren oder ablehnen, ist es auch in der islamischen Religionsgeschichte. Mit dem Aufkommen des Koran, des Propheten Muhammad und der frühen islamischen Gemeinde entsteht zwar eine neue monotheistische Richtung, diese kann sich aber nicht unmittelbar hermetisch, geschweige denn theologisch oder historisch, von vorislamischem Denken lösen. Denn das facettenreiche altarabische, hellenistische und jüdisch-christliche religiöse Denken hatte – wie Angelika Neuwirth festhält – substanziellen Einfluss auf die islamische Tradition.⁸

Deswegen ist es wichtig, die koranischen Erzählungen über Propheten nicht nur mit Blick auf die islamische und die jüdisch-christliche Tradition zu analysieren, sondern auch mit Rückgriff auf altarabische Erzählungen oder andere Mythen. Nicht zuletzt deswegen verweist Ignác Goldziher in seinem wichtigen Buch *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* darauf, dass aufgrund der verschiedenen und für die islamische Tradition herausfordernden Lesarten, der »Redaktionen« des Korans, erst durch den dritten Kalifen des Islam, Uthman (reg. 23-35/644-656), eine erste *offizielle* Koran Ausgabe herausgegeben wurde. Dies geschah u. a. deshalb, weil sehr viele, eben nicht nur jüdisch-christliche, sondern auch altarabisch sowie hellenistisch inspirierte Erzählungen Einfluss auf den koranischen Text hatten. Gerade an diesem historischen Ausgangspunkt besteht eine große Gemeinsamkeit zwischen allen drei abrahamitischen Glaubensrichtungen. Sie alle konnten sich nicht unmittelbar und endgültig von den Einflüssen ihrer Vorgängerreligionen befreien und mussten jeweils auf ihre eigene spezifische Art die in der Region bekannten Erzählungen transformieren.

Ein mimetischer Zugang zum Koran muss vorab darlegen, weshalb ein solcher für die islamische Tradition von Bedeutung sein könnte. Girards Theorie versucht zwei Entwicklungen in der Menschheitsgeschichte parallel zu lesen: (1) Religionen und Kulturen, die ihr Entstehen dem Sündenbockmechanismus verdanken, sowie (2) Religionen und Kulturen, die durch die Ablehnung desselben Mechanismus im Schatten der ersteren zusammenfinden. Das Entstehen einer Gottheit bzw. Religion sowie Kultur verschränkt sich innerhalb der Mimetischen Theorie auf verschiedene Art und Weise. Ausgangspunkt ist das Opfer. In Mythen wird das Opfer aufgrund psycho-sozial-mimetischer Prozesse als schuldig bzw. unschuldig präsentiert und seine Tötung oder Aussetzung somit legitimiert. Im Alten sowie im Neuen Testament wird eine neue Perspektive eingenommen, die der mythischen diametral entgegensteht. Das Opfer hat die ihm vorgeworfenen Übertretungen (bspw. Inzest) nicht begangen, und es sind die es umgebenden Menschen, die aufgrund illusionärer Beschuldigungsmechanismen das Opfer töten und sakralisieren. Der Gottesknecht im Alten sowie die Passion Christi im Neuen Testament zeigen, laut Girard, diesen Mechanismus auf.

Gleichzeitig ist fest zu halten, dass die christliche Exegese immer wieder betont, dass es Gott ist, der seinem eingeborenen Sohn die Kreuzigung abverlangt. Jesu Bereitschaft, am Kreuz zu sterben, ist somit ein expliziter Ausdruck seines Gehorsams gegenüber seinem Vater. Solch eine Interpretation ist für Girard ausdrücklich abzulehnen, zumal sie auf menschlichen Vorstellungen von Gott, Erlösung, Schuld und Gemeinschaft beruht. Die Genesis und das Johannesevangelium bspw. haben gleich zu Beginn dasselbe Thema als

Ausgangspunkt: Menschen, die zu Beginn der Zeit von Gott umsorgt werden und sich infolge Ungehorsams aus seiner unmittelbaren »Nähe« entfernen müssen. Der Prolog im Johannesevangelium nimmt sich dieser Geschichte an, betrachtet sie aber aus einem anderen Blickwinkel. Obwohl die Menschen sich in Gottes unmittelbarer Nähe schuldig gemacht haben, lässt er von ihnen nicht ab. Wie Michael Kirwan richtig festhält: »Johns Prologue retells the event, but from Gods point of view, as it were. It is not humans who were cast out from Gods presence, but the other way round, the Logos was rejected by his own people.«⁹ Auch Girard hält ausdrücklich fest, dass die Schöpfung von Beginn an auf das Gute ausgerichtet ist, und dass es psycho-sozial-mimetische Prozesse sind, die Gott als einen Gott der Opfer auszeichnen wollen.¹⁰ Gleichzeitig versuchen die biblischen Texte, die Gemeinschaft von ihren illusionären Gottesvorstellungen zu befreien und somit aufzuzeigen, dass es der Mensch ist und nicht Gott, der Opfer fordert. Es gilt also herauszufinden, welche Position der koranische Text, mit Blick auf verschiedene Suren, in der Auseinandersetzung von Sündenbockmechanismus und Überwindung desselben einnimmt.

Angelika Neuwirth behauptet, der Koran sei eine Schrift seiner Zeit, nehme vor allem die verschiedenen Diskussionen der Spätantike über Gott, Erlösung, Gemeinschaft und vieles mehr auf und rekonstruiere es neu. Gleichzeitig sind auch biblische Schriften Teil der Spätantike, und auch sie müssen sich mit alten und neuen Gottesvorstellungen sowie Opferdiskussionen auseinandersetzen. Im koranischen Kontext ist es wichtig zu fragen, welche Thematik von verschiedenen Suren besprochen wird und wie diese in Analogie oder Differenz zu Vorgängerreligionen interpretiert werden. Somit folgt der folgende Beitrag der Forschungsperspektive von Angelika Neuwirth, um beim Koran dessen »mündliche Verkündigung, die Interaktion zwischen Sprecher und Hörern, ihre Verhandlung älterer Traditionen, die gewissermaßen unter der Endgestalt der kanonisierten Offenbarungsschrift verborgen ist, freizulegen [...]. Trotz ihres Experimentcharakters, trotz der vielfach in Kauf zu nehmenden Hypothesen, dürfte die hier vollzogene radikale Drehung der Forschungsperspektive – von dem fertigen, kanonischen Text hin zu dem erst zu rekonstruierenden Kommunikationsprozess der Koranverkündigung – der einzig gangbare Weg zur Wiederherstellung einer wichtigen, durch die Tradition verschütteten Sinn dimension des Koran sein.«¹¹

9 Michael KIRWAN, *Submission and Kenosis: Christ, Abraham, and Mimetic Theory*, unveröffentlichtes Manuskript.

10 Vgl. René GIRARD, *Sacrifice*, East Lansing 2011; vgl. René GIRARD/Benoît CHANTRE, *Battling to the end. Conversations with Benoît Chantre/ René Girard*; translated by Mary Baker, East Lansing 2010; vgl. René GIRARD, *Das Ende der Gewalt. Analysen des Menschheitsverhältnisses; Erkundungen zu Mimesis und Gewalt* mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort, Freiburg i. Br. 2008; vgl. René GIRARD, *Violence and the sacred*. Baltimore 1977.

11 NEUWIRTH, Koran (wie Anm. 4), 20.

12 Vgl. Gabriel S. REYNOLDS (Hg.), *The Qur'an in its historical context*, London 2008.

13 Vgl. MOURAD, Mary and Jesus, sowie MOURAD, Hellenism (wie Anm. 7).

14 Isa ibn Maryam bedeutet: der Sohn der Maria. Eine gängige Bezeichnung Jesu in den arabischen bzw. muslimischen Ländern. In diesem Aufsatz wird Jesus als Isa, Isa ibn Maryam oder ibn Maryam ausgezeichnet, um damit einer Vermischung bzw. Missinterpretation von Messias, Prophetie sowie Erwähltheit, die im Christentum und Islam ganz unterschiedlich verstanden werden, vorzubeugen. Ebenso wird für Maria der Name Maryam verwendet. Zu den mekkanischen Suren, die sich mit ibn Maryam und Maryam auseinandersetzen, gehören: 112,3f; 19,16-37. 88-93; 43,57-65.81-83; 23,50; 21,25-29.91(92f); 17,111; 42; 13; 10,68; 6,85. Zu den medinensichen Suren, die sich mit Isa und seiner Mutter auseinandersetzen, gehören: 2,87. 116f. 136. 253; 3,36. 39.42-64. (79?). 84; 61,6.14; 57,27; 4,156-159.163. 171ff.; 48,29; 66,12; 9,30-32; 5,17. 46f. 72-79. 109-120.

15 Die mekkanischen Suren werden in drei Entstehungsphasen eingeteilt: früh-, mittel- und spätmekkanische Zeit.

16 Vgl. Martin BAUSCHKE, *Der Sohn Marias. Jesus im Koran*, Darmstadt 2013.

17 Angelika Neuwirth verweist im Zusammenhang des Auszugs der Muslime aus Mekka darauf: »Für einzelne Entwicklungsphasen der Koranexegese, etwa die *hidjra*, die erzwungene Auswanderung des Propheten von Mekka nach Medina im Jahre 622, ist die Urszenenkonstruktion längst [als] unhaltbar entlarvt worden.« NEUWIRTH, Koran (wie Anm. 4), 38.

18 Alle Übersetzungen gehen auf Adel Theodor KHOURY, *Der Koran. Arabisch-deutsch*, Gütersloh 1998, zurück.

Gleichzeitig ist die hier eingenommene Perspektive neu, zumal sie den Zugang von Angelika Neuwirth mit Rückgriff auf die Mimetische Theorie René Girards erweitert. Neben Neuwirth haben auch muslimische Islamwissenschaftler die hellenistischen, jüdischen und christlichen Einflüsse auf den Koran untersucht. In ihren Untersuchungen geht es jedoch nicht um das Aufzeigen des Sündenbockmechanismus oder dessen Überwindung, sondern vielmehr darum, welche hellenistischen, jüdischen oder christlichen Erzählungen im Koran zu finden sind.¹² In diesem Beitrag werden die wichtigen Einsichten von muslimischen¹³ und nichtmuslimischen Wissenschaftlern nicht nur übernommen, sondern eben kritisch aus der Perspektive der Mimetischen Theorie neu gelesen.

3 Die Sure Maryam

Isa *ibn Maryam*¹⁴ ist ein wichtiger Prophet und Gesandter des einzig wahren Gottes. Der Koran lässt in diesem Zusammenhang keinen Zweifel aufkommen. Der letzte Prophet des Islam, Muhammad (gest. 632), ist ein Nachfolger des *ibn Maryam* und natürlich auch derer, die vor ihm als Propheten und Gesandte des Einen zu den Israeliten gesandt worden sind. In 19 Suren des Koran wird von Jesus berichtet bzw. auf sein Wirken verwiesen. Sowohl Suren aus der mekkanischen¹⁵ als auch der medinensischen Zeit nehmen Bezug auf *ibn Maryam*. Mehr als 120 Verse beteuern die Bedeutung und den besonderen Wert seiner Person sowie seiner Worte und Taten. Die Erzählungen über Isa spielen in der gesamten Wirkungszeit des Propheten Muhammad, mehr als 22 Jahre, eine wichtige Rolle und werden nach und nach dem letzten Propheten des Islam offenbart.¹⁶

Die Sure 19, die den Titel *Maryam* trägt, gehört neben der Sure 112 zu den ältesten im Koran und erzählt nicht nur von Isa, sondern auch von seiner Mutter *Maryam*. Auch diese spielt in der islamischen Glaubensstradition eine besondere Rolle. Ihre Gottverbundenheit und Gottvertraulichkeit ist eine Voraussetzung dafür, dass Gott ihr durch den Erzengel Gabriel die Nachricht überbringen lässt, dass sie einen von Gott Auserwählten in ihrem Leib tragen und zur Welt bringen wird. Die Sure 19 berichtet nicht nur über *Maryam*, sondern besitzt auch einen historischen Mehrwert. Laut Historikern der islamischen Geschichte war es die Sure 19, die den christlich-abessinischen König um 616 davon überzeugt haben soll, die damaligen Muslime, die aufgrund verschiedener religiöser, politischer und wirtschaftlicher Konflikte Mekka verlassen mussten, aufzunehmen und somit nicht ihren mekkanisch-polytheistischen Feinden, also dem sicheren Tod, zu überlassen.¹⁷ Auch will die Sure nicht nur *Maryam* hervorheben, sondern ebenso die *Zusammengehörigkeit* von Christentum und Islam festhalten¹⁸. Aus mimetischer Perspektive ist die folgende Textstelle von Bedeutung, deswegen soll sie hier zuerst in voller Länge veranschaulicht und dann auch analysiert werden:

16 Und gedenke im Buch der Maria, als sie sich von ihren Angehörigen an einen östlichen Ort zurückzog. 17 Sie nahm sich einen Vorhang vor ihnen. Da sandten Wir unseren Geist zu ihr. Er erschien ihr im Bildnis eines wohlgestalteten Menschen. 18 Sie sagte: »Ich suche beim Erbarmer Zuflucht vor dir, so du gottesfürchtig bist.« 19 Er sagte: »Ich bin der Bote deines Herrn, um dir einen lauterer Knaben zu schenken.« 20 Sie sagte: »Wie soll ich einen Knaben bekommen? Es hat mich doch kein Mensch berührt, und ich bin keine Hure.« 21 Er sagte: »So wird es sein. Dein Herr spricht: Das ist mir ein leichtes. Wir wollen ihn zu einem Zeichen für die Menschen und zu einer Barmherzigkeit von Uns machen.«

Eine Besonderheit mythischer Erzählungen ist es, die Verwicklungen mythischer Götter in Gewalt lange vor ihrem irdischen Wirken zu veranschaulichen.¹⁹ Ebenso spielen Frauen eine ambivalente Rolle in Mythen: Sie sind Quellen für Fluch und Segen zugleich. Abgesehen davon lassen sich zahlreiche mythische Erzählungen finden, wie etwa griechische, in der Zeus mit Gewalt oder Verblendung Frauen verführt und zur Erschaffung neuer Götter oder Halbgötter beiträgt.²⁰ Festzuhalten gilt, dass die mythische Beziehung zwischen Gott bzw. einer Gottheit und Sterblichen von vielen gewalttätigen Verstrickungen getragen wird. Auch innerhalb der tribalen Gesellschaftsstrukturen Arabiens, während des Aufkommens des Islam, waren Frauen und Männer keineswegs gleichgestellt²¹. Frauen waren, wie auch in vielen anderen Teilen der damaligen Welt, patriarchalen Strukturen unterworfen. Eine Schwangerschaft außerhalb einer gültigen und gesellschaftlich anerkannten Ehe bzw. Partnerschaft war somit für eine damalige Frau kein Grund zur Freude, sondern kam einem Todesurteil gleich.

Die oben zitierte Koranstelle verweist ganz explizit darauf, dass Maryam ihre Schwangerschaft der Erwählung Gottes verdankt (Sure 19,20), wodurch nicht nur ihre Person, sondern auch ihre Gottvertrautheit explizit betont und aufgewertet wird. Genauso wie im Lukasevangelium (1,26-34) wird jede Verstrickung in Zwang oder Gewalt a priori und zweifelsfrei verneint. Mythischen Beschuldigungen wird somit vorgebeugt. Ebenso bettet sich das Geschehen u. a. in die koranischen Erzählungen von Sara (Sure 11,72) ein. Sara ist keine Jungfrau, sondern eine verheiratete Frau im hohen Alter, und ihr – sowie Ibrahim – werden trotz ihres hohen Alters Kinder prophezeit. In beiden Geschichten spielt Gewalt bzw. mimetische Rivalität keine Rolle, vielmehr werden die Ereignisse als Über-einkünfte dargestellt, die auf der beiderseitigen Zustimmung von Schöpfer und Geschöpf beruhen. Aus mimetischer Perspektive sind die koranischen Passagen über Maryam eine Ablehnung bzw. Vorbeugung gegenüber mythischen Anschuldigungsmechanismen. Unerwartete sowie unvorstellbare Geschehnisse innerhalb einer Gemeinschaft werden somit nicht als Quellen böser bzw. teuflischer Intrigen ausgewiesen, sondern als Ereignisse, die sich durch göttliche Inspiration in menschlichen Gruppen zutragen können. Der Gott Ibrahims – Abrahams – überzeugt seine Geschöpfe nicht durch Verblendung oder Verführung, sondern möchte ihre Zustimmung.

Die Beziehung zwischen Maryam und Gott ist zugleich verknüpft mit der Beziehung zwischen Isa, Maryam und Gott. Würde die Geschichte Maryams mythische Inhalte in sich vereinen, so würden diese gewalttätigen Verstrickungen auch auf die zukünftigen Nachfolger ihren Einfluss haben. Ebenso – dazu weiter unten mehr – sind auch die Anfänge zwischen Gott und seinen Geschöpfen nicht durch Gewalt gekennzeichnet, sondern durch Zustimmung bzw. Barmherzigkeit. Die Geschichten von Sara und Maryam zeigen, dass die Erwähltheit nicht auf reziproken Gewaltmechanismen beruht. Die trianguläre Beziehung in der Sure Maryam ist geprägt von Zustimmung bzw. positiver Mimesis und nicht durch mimetische Rivalität. Auch sollte die Argumentationsstruktur zwischen

19 Vgl. Michael GRANT, *Mythen der Griechen und Römer*. Köln 2004; vgl. dazu auch René GIRARD / João Cezar DE CASTRO ROCHA / Pierpaolo ANTONELLO, *Evolution and conversion. Dialogues on the origins of culture*, London 2007; vgl. René GIRARD / James G. WILLIAMS; *The Girard reader*, New York 1996.

20 Vgl. GRANT, *Mythen* (wie Anm. 19).

21 Dazu ausführlicher vgl. Robert G. HOYLAND, *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the coming of Islam*, London 2003.

22 Vgl. René GIRARD, *The scape-goat*, Baltimore 1986; vgl. BAUSCHKE, *Sohn Marias* (wie Anm. 16), 16 sowie Kapitel 8.

23 Es gibt verschiedene Überlieferungen der Geschichte Letos und Apollons. Hier wird nur diejenige Überlieferung wiedergegeben, die im Koran und Pseudo-Matthäusevangelium zu finden ist; vgl. für die hellenistische Erzählung: GRANT, *Mythen* (wie Anm. 19).

Maryam und dem Überbringer der Nachricht der oben zitierten Sure mimetisch gelesen werden: nicht nur, dass Maryam ihre Unschuld und ihre Beziehung zu Gott hervorhebt, sie betont auch die Möglichkeit, dass der Überbringer der Botschaft sie zu einer Tat verführen könnte, die sie nicht beabsichtigt. Der Koran bringt somit deutlich zum Ausdruck, dass nicht nur bei sexuellen, sondern bei allen Interaktionen zwischen Menschen eine negative oder positive Initiative nicht nur einem Individuum obliegt, sondern sich aus dem Zusammenspiel vieler ergibt.²²

4 Mythische und apokryphe Quellen der Sure Maryam: Die Palmengeschichte

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, entsteht der Koran in einem Umfeld, in dem bereits hellenistische, altarabische, jüdische und jüdisch-christliche Religionen fest verankert sind. Deswegen überrascht es wenig, dass nicht nur Erzählungen der »Leute des Buches« Eingang in den Koran gefunden haben. Gleichzeitig muss betont werden, dass nicht nur die Geschichte der Maria aus dem Lukasevangelium, sondern auch Erzählungen aus den Apokryphen, ganz explizit aus dem Pseudo-Matthäusevangelium Eingang in den Koran gefunden haben. Somit verweisen die Analogien und Differenzen der übernommenen Erzählung einmal mehr auf die historischen Verbindungen des Islam mit dem damaligen Mainstream-Christentum und dem Mainstream nicht folgenden christlichen Gruppen. Im Vordergrund steht nicht nur die koranische Übernahme jüdisch-christlicher Geschichten, sondern ihre Transformation im Koran.

An dieser Stelle ist es wichtig, sich einen griechischen Mythos in Erinnerung zu rufen, der mit hoher Wahrscheinlichkeit in der vorislamisch-arabischen Welt bekannt war und im Koran fundamental neu interpretiert wird. Dabei handelt es sich um die Geschichte von Leto, Apollons Mutter. Doch zuerst soll die Sure 19,22-29 wiedergegeben, und erst in einem zweiten Schritt sollen die mythische und koranische Quelle miteinander verglichen werden.

22 So empfing sie ihn. Und sie zog sich mit ihm zu einem entlegenen Ort zurück. 23 Die Wehen ließen sie zum Stamm der Palme gehen. Sie sagte: »O wäre ich doch vorher gestorben und ganz und gar in Vergessenheit geraten!« 24 Da rief er ihr von unten her zu: »Sei nicht betrübt. Dein Herr hat unter dir Wasser fließen lassen. 25 Und schüttele den Stamm der Palme gegen dich, so läßt sie frische, reife Datteln auf dich herunterfallen. Dann iß und trink und sei frohen Mutes. Und wenn du jemanden von den Menschen siehst, 26 dann sag: Ich habe dem Erbarmer ein Fasten gelobt, so werde ich heute mit keinem Menschen reden«. Dann kam sie mit ihm zu ihrem Volk, indem sie ihn trug. Sie sagten: »O Maria, du hast eine unerhörte Sache begangen. 28 O Schwester Aarons, nicht war dein Vater ein schlechter Mann, und nicht war deine Mutter eine Hure«. 29 Sie zeigte auf ihn. Sie sagten: »Wie können wir mit dem reden, der noch ein Kind in der Wiege ist?«

Nun zur Geschichte der Leto²³: Apollons Mutter Leto, eine Geliebte des Zeus, ist hochschwanger und flieht vor Hera, der Gattin des Zeus. Im Mythos sollte Leto ihre Kinder an einem Ort zur Welt bringen, der von Sonnenstrahlen nicht erhellt werden durfte. Verzweifelt sucht sie in ganz Griechenland eine Stätte für die anstehende Geburt. Ihre Gegenspielerin verbietet allen Göttern, Bergen, Tälern, Inseln und so weiter, Leto zu beherbergen, und der Drache Python wird von ihr beauftragt, die Geburt zu verhindern. Gleichzeitig interveniert Zeus zugunsten seiner Geliebten und kann verschiedene Götter dafür gewinnen, Leto

zu unterstützen. Jedoch fürchten einige Götter – wie etwa Asteria –, dass der neue Gott, Apollon, ihnen Gewalt antun könnte. Ebenso musste die Göttin der Geburt, Eileithya, davon überzeugt werden, Leto zu Hilfe zu eilen, damit die Geburt erfolgen konnte. Eileithya wurde von Hera aufgehalten und konnte nur durch gutes Zureden anderer Göttinnen und ein goldenes Halsband dazu gebracht werden, der Schwangeren beizustehen. Auf der Insel Delos angekommen, findet Eileithya Leto in Geburtsschmerzen an den Berg Kynthos gelehnt. Sie hält sich an einer Palme fest, und weil die Göttin der Geburt die Insel erreicht, setzen sogleich die Wehen ein, und es dauert nicht lange, bis Apollon geboren ist. Das Neugeborene wird von Göttinnen bejubelt, gebadet und mit Nektar und Ambrosia (Götternahrung) versorgt. Unmittelbar nach der ersten Fütterung springt der Säugling auf und fängt an zu sprechen.

5 Fazit: Mehrwert der Mimetischen Theorie zur Interpretation der Sure 19

Wie bereits weiter oben erwähnt, ist die Sure 19 und ihre nicht-islamische Vorgeschichte immer wieder im Fokus verschiedener Analysen gestanden.²⁴ Interessanterweise ist in den verschiedenen Betrachtungsweisen wenig bis kaum darauf eingegangen worden, dass in der Geschichte von Leto die einzelnen Götter immer wieder bestochen (Halsband) oder beschwichtigt werden müssen, damit sie überhaupt eine Allianz mit der Schwangeren eingehen. Auch haben die Götter große Angst davor, dass der neue Gott ihnen unmittelbar nach seiner Geburt Gewalt antun könnte. Darüber hinaus fürchten die Götter auch die Gewalt der Hera bzw. wollen durch ihr Handeln bestehende Ordnungsstrukturen nicht gefährden.

In der koranischen Geschichte von Maryam geht es zwar auch um Gewalt, jedoch keine, die von Gott ausgehen könnte. Maryams Rückzug an einen entlegenen Ort (Vers 22) ist ein subtiler Hinweis darauf, dass ihre Gemeinschaft die göttlich angeordnete Schwangerschaft und Geburt nicht anerkannt hätte. Dies wird im Text noch einmal bestätigt, als Maryam über ihre ausweglose Situation klagt (Vers 23). Vers 28 zeugt von einem Aufeinandertreffen von Maryam und Mitgliedern ihrer Gemeinschaft bzw. Menschen, die sie kennen, und von deren Versuch, Maryam der Unzucht zu überführen. Deswegen wird ihr von ihrem Säugling auch geraten, den Fragen neugieriger Menschen auszuweichen (Vers 24). Vorsichtig formuliert erinnert die Situation teilweise an die Geschichte der Ehebrecherin im Johannesevangelium. Auch der Nazarener geht nicht direkt auf die Frage der Meute ein, sondern versucht durch indirekten Kontakt, die Menschen um sich von ihrem Vorhaben, die Ehebrecherin zu verurteilen bzw. zu steinigen, abzubringen. Mit jeder direkten Antwort riskiert Maryam, die Mitglieder ihrer Gemeinschaft zu erzürnen, zumal diese durch die explizite Erwähnung der Abstammung Maryams auf eine subtile Art und Weise nicht nur Maryams, sondern auch ihre Genealogie als verunreinigt deklarieren wollen (Vers 27-28). Dass der koranische Text explizit darauf hinweist, dass der Nachkomme der Maryam als Zeichen für die Barmherzigkeit Gottes von den Menschen wahrgenommen werden wird,

²⁴ Vgl. MOURAD, Hellenism (wie Anm. 7); vgl. REYNOLDS, Qur'an (wie Anm. 12).

²⁵ Vgl. NEUWIRTH, Koran (wie Anm. 4), 21-22.

muss als eine »Besänftigungsmaßnahme« göttlicher Inspiration und Beruhigung der Meute gelesen werden (Vers 21).

Dass sich Leto und Maryam an einen Ort zurückziehen, um ihrem Neugeborenen den für ihn jeweiligen notwendigen Schutz zu ermöglichen, ist ein wichtiger Hinweis für die Bedeutung eines legitimen Bundes, der beide Frauen und ihre Säuglinge vor dem sicheren Tod bewahrt. Jedoch ist es wichtig zu verstehen, dass es im Falle der Leto der List, Gewalt und Täuschung zu verdanken ist, dass die Mutter und ihr Nachwuchs der Gewalt entkommen. Dies bedeutet jedoch, dass beide Protagonisten, Leto und Apollon, von Neuem der Gewalt verhaftet bleiben. Ganz anders verhält es sich in der koranischen Erzählung: Im Falle der Maryam sind es zwar Mitglieder ihrer Gemeinschaft, die ihr auf eine subtile Art und Weise Unzucht vorwerfen, jedoch wird dieser Versuch vom Säugling (Vers 29) selbst verworfen. In der koranischen Geschichte von Maryam gibt es weder Täuschung, noch versucht Gott durch eine List, Maryam zu überzeugen.

Unabhängig davon, wie verschiedene Wissenschaftler die frühen Anfänge des Islam zu kategorisieren gedenken, zeigt die oben analysierte Sure sehr deutlich, wie Angelika Neuwirth hervorhebt, dass der Koran die in seinem Entstehungskreis bekannten spätantiken, religiösen Mythen und Erzählungen kannte und sie aus seiner ihm eigenen Perspektive wiedergibt.²⁵ Aus mimetischer Perspektive lässt sich aufzeigen, dass die neue, im Entstehen begriffene frühe islamische Gemeinschaft versucht, die ihre Umwelt strukturierenden religiösen Erzählungen auf eine gewaltlose Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf hin zu lesen und sich dadurch von einem sakrifiziellen Verständnis von Gott entfernt. ♦

Las Casas and Serra as Representative Figures of the Beginning and the End of the Spanish Colonial Missionary Enterprise

von David Thomas Orique, O.P.

Zusammenfassung

Diese vergleichende missionswissenschaftliche Studie untersucht die geistige Formung von Bartolomé de Las Casas OP und Junípero Serra OFM; sie zeigt, dass die unterschiedlichen Epistemologien und Praktiken beider Bettelorden ihre Evangelisierungsmethoden und ihre Antwort auf die Zeichen ihrer Zeit beeinflusst haben. Las Casas hatte seine Ausbildung in der dominikanischen Tradition des strengen Studiums und der thomistischen Intellektualität erhalten, und so trat er für eine Methode rationaler und friedlicher Bekehrung ein, die den Verstand durch Wort und Beispiel gewinnen sollte. Serra seinerseits übernahm eine Bekehrungsmethode, die darauf abzielte, den Willen durch ein diszipliniertes Leben in Missionsstationen zu »schulen«.

Schlüsselbegriffe

- Bartolomé de Las Casas
- Junípero Serra
- Bettelorden
- Scholastik
- Mission

Abstract

This comparative missiological study examines the intellectual formation of Bartolomé de Las Casas OP and Junípero Serra OFM to argue that the differing epistemologies and praxes of their mendicant orders influenced both their methods of evangelisation and their responses to the signs of their times. Formed in the Dominican tradition of assiduous study and Thomistic intellectualism, Las Casas espoused a method of rational and peaceful conversion that informed the intellect by word and example. Formed in the Franciscan tradition of radical poverty and Scotist voluntarism, Serra adopted a method of conversion that »schooled« the will by a disciplined life on mission compounds.

Keywords

- Bartolomé de Las Casas
- Junípero Serra
- Mendicant orders
- Scholasticism
- Mission

Sumario

Este estudio de misiología comparativa analiza la formación intelectual de Bartolomé de Las Casas OP y de Junípero Serra OFM. El estudio muestra que las diferentes epistemologías y prácticas de las dos órdenes mendicantes han influenciado sus métodos de evangelización y su respuesta a los signos de los tiempos. Las Casas recibió su formación en la tradición dominicana del estudio severo y de la intelectualidad tomista; por ello defendía un método de conversión racional y pacífica, que gane al entendimiento por la palabra y el ejemplo de vida. Serra por su parte asumió el método misionero que conducía a educar la voluntad por medio de una vida disziplinada en las poblaciones misioneras.

Conceptos claves

- Bartolomé de Las Casas
- Junípero Serra
- Mendicantes
- Escolástica
- Misión

Introduction

Among the many missionaries who worked in the New World, few are more lauded or derided than Bartolomé de Las Casas OP (1484-1566) and Junípero Serra OFM (1713-84).¹ Although not contemporaries, these two missionaries represent both ends of the Spanish colonial missionary enterprise in the Americas. Las Casas worked during the initial sixteenth-century military conquest, civil colonisation, and religious evangelisation of the Indies in the circum-Caribbean – especially on the islands of Hispaniola and Cuba, the peninsula of Cumaná, and then in the regions of Guatemala, Oaxaca, and Chiapa.² Serra laboured during the eighteenth century in central New Spain as well as in Baja and Alta California during the final phase of this colonial missionary religious endeavour, which by that period had extended to California's northern region.³

However, the differences in their participation in the missionary enterprise were not limited to the periods and territories in which they toiled. Their different approaches in this evangelising endeavour were also derived from the distinctive intellectual formation they received from the particular mendicant Order to which they belonged: Las Casas, as a Dominican, was a member of the Order of Friars Preachers; Serra, as a Franciscan, was a member of the Order of Friars Minor. While as mendicant friars, these men had much in common, their respective Orders differed in their missiology, or theology of mission.⁴ While missiology studies the common foundation of mission, which is the divine mandate to proclaim the Gospel to all nations, all religious institutes – including the mendicant Orders – have a distinctive foundation or charism, which contours how that particular religious institute witnesses to the divine mandate.⁵ According to Christian belief, charisms are special callings and aptitudes given by the Spirit of God to the Church in order that the Gospel may be proclaimed in ways appropriate for and in response to the changing needs of different historical periods.⁶ In addition to the study of these common and distinctive foundations of mission, missiology also studies mission *praxis*, which is how the particular religious institute carries out the enterprise of evangelisation. As will be seen, the missiologies of the Dominicans and Franciscans differed – both in their particular foundational charisms as well as in their mission praxis.

1 For a brief summary of Las Casas's critics, see Fray Bartolomé DE LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, ed. Isacio Pérez Fernández, Madrid 1999, 917-38. Scholars who praise Las Casas include the following: Manuel Giménez Fernández, Lewis Hanke, Manuel M. Martínez, Vicente D. Carro, Marcel Bataillon, André Saint-Lu, Helen Rand Parish, Isacio Pérez Fernández, Gustavo Gutiérrez, among others. Current scholarship about the California missionary enterprise of the Franciscans ranges from the Edward D. Castillo's negative assessment to Francis F. Guest's more positive interpretation. See James A. SANDOS, *Converting California*, New Haven, CT 2004, ix.

2 These latter regions would later correspond to the modern regions of northern Venezuela, Central America, and Mexico.

3 The modern-day locales of Serra's labours include the state of Querétaro in Mexico and of California in the United States.

4 In Christianity, the word «mission» is derived from the Latin *mitto* – meaning «I send,» and refers to the sending of someone to preach the Gospel to those who have not yet heard it. In the New Testament, «mission» also reflects the Greek word, *apostello*. An «apostle» was thus someone who was «sent» by Jesus with the message of salvation. For four meanings in Catholic usage of the concept of «mission,» see M. N. I. COUVE DE MURVILLE, *The man who founded California: the life of Blessed Junípero Serra*, San Francisco 2000, 42-3, (hereinafter cited as *Man who founded*).

5 Hans-Jürgen FINDEIS, *Missiology*, in: Karl MÜLLER/Theo SUNDERMEIER/Stephen B. BEVANS/Richard H. BLIESE (Hg.), *Dictionary of mission: theology, history, perspectives*, Maryknoll, NY 1999, 299-303.

6 An example of charism as a response to the needs of the time was the establishment of renewed monasteries of monks in thirteenth-century Europe. The need for internal Church reform and for alternatives to the anti-clerical and anti-institutional Waldensian movement as well as to the dualistic heresies of Albigensian Manichaeism generated a renewal of monasticism as a means of individual salvation. Monks, such as the Cistercians (and the Benedictines since the fifth century), followed a rhythm of daily life centered on prayer, community life, and manual work within the confines of the monastery and its property, as well as on living the three evangelical vows. Monks also professed a vow of stability – that is, they vowed to live out their lives in the monastery they entered. There was a call to imitate the life of the contemplative Christ – rather than to an active apostolic life as is the call for mendicant Orders and other apostolic religious institutes.

Mendicant Orders transmitted their distinctive missiology to their candidates through an initial period of intellectual formation in the novitiate and the *studium*. During the first year or the novitiate, study of the particular history of each Order would have enculturated the candidates in the Order's mission *praxis* and in the ministerial expressions of its particular mendicant charism. During the second and following years or the *studium*, study of certain philosophic-theological thought would have schooled the candidates in their respective Order's epistemology of mission and, particularly, in the kind of scholasticism that the Order espoused. Given these considerations, the formation that Las Casas received from the Dominicans and that Serra received from the Franciscans differed.

To understand these differences, this study first presents the kinds of intellectual formation that Las Casas and Serra received in their pre-entrance experiences, as well as those of the novitiate and *studium*. Then this study addresses two distinctive differences in their intellectual formation as friars. The first pertains to ministerial expressions of the mendicant charism that were generated by the historical traditions of their respective Orders. The second derives from their scholastic training – from the differing Thomist and Scotist perspectives on the relationship between intellect and will; these perspectives were discernible in each friars' approach to the process of conversion. This study argues that these differences significantly shaped the friars' participation in the missionary enterprise as they responded to the »signs of the times« in the different eras in which they lived.

Pre-entrance Experiences

The intellectual formations of Las Casas and Serra prior to entering their respective mendicant Orders were, in part, a function of both geographic and socio-economic location. As such, their pre-entrance experiences reflected differences in opportunities, which, in turn, influenced their choices both of a mendicant Order and of the kind of priesthood they sought.

Bartolomé de Las Casas was born in 1484 into the middle-class merchant family of Pedro (Peñalosa) de Las Casas and Isabel de Sosa in the southern Spanish Andalusian city of Seville.⁷ Two hundred and twenty-nine years later – in 1713, Miguel José Serra was born into the working-class peasant-farmer family of Antonio Nada Serra and Margarita Rosa Ferrer in the municipality of Petra, located on the island of Majorca – the largest of the Balearic Islands off the Mediterranean coast of Spain.⁸

Yet more than time and geography differentiated these two well-known missionaries. Their linguistic opportunities and geographic mobility also varied. Since Spain was a highly regionalised realm comprised of areas such as Castile, Catalonia, Galicia, and

7 Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Fray Bartolomé de las Casas: A Biographical Sketch, in: Juan Friede and Benjamin Keen (eds), *Bartolomé de las Casas in history: toward an understanding of the man and his work*, DeKalb, IL 1971, 67-9 (hereinafter cited as »Biographical Sketch«); Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de las Casas*, revisado por Helen Rand Parish, Madrid 1981, 92-7, (hereinafter cited as *Inventario*).

8 Martín MORGADO, Junipero Serra's legacy, Pacific Grove, CA 1987, 3; John H. LOTH, *Catholicism on the march: the California missions*, New York 1961, 19, (hereinafter cited as *Catholicism*); Francisco PALÓU, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable Padre Fray Junipero Serra*, prefacio e introducción por Miguel León-Portilla, Mexico 1970, 13, (hereinafter cited as *Relación histórica*); Ernest INGOLD, *The house in Mallorca*, San Francisco, CA 1950, 3.

9 GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, »Biographical Sketch«, 68-9; COUVE DE MURVILLE, *Man who founded*, 13-4; Don DENEVI and Noel Francis MOHOLY, *Junipero Serra: the illustrated story of the Franciscan founder of California's missions*, San Francisco, CA 1985, 13, (hereinafter cited as *Illustrated story*); Maynard J. GEIGER, *The life and times of Fray Junipero Serra, OFM or the man who never turned back (1713-1784)*, Richmond, VA 1959, 284, (hereinafter cited as *Life and times*);

Navarre, a variety of languages characterised this Iberian dominion. Accordingly, Las Casas's mother tongue was *castellano*; Serra's was *mallorquin*, a dialect of *catalán*. In time, Las Casas learned Latin, as did Serra; in addition, the Mallorcan also mastered *castellano*. Later in life, Serra learned the *Pames* indigenous language and possibly French; Las Casas studied the rudiments of an indigenous tongue while in Guatemala. During his youth, Las Casas also crossed regional borders to study in another urban centre (Salamanca), while in contrast Serra remained on an island of peasant villages, farmlands, and one urban centre (Palma).⁹

The early academic training of both Las Casas and Serra further reflected the effects of geographic and class differences on opportunity. During the five years (1493-1498) that Las Casas's well-connected and broadly-travelled father was in the Indies working as a provisions merchant, Bartolomé studied »Latin and letters« in his home city of Seville at the cathedral school of San Miguel, which was founded by the famous Latinist and grammarian Antonio de Nebrija.¹⁰ Serra, whose parents could neither read nor write and who desired a better education for their small-of-stature son, was educated at the friary school of the Franciscans of San Bernardino in the town of Petra. There Serra learned to read and write, as well as studied Latin and mathematics. The young Miguel also mastered the catechism and music – especially Gregorian chant, which was used at Mass and in singing the Divine Office.¹¹

Their formal studies in preparation for the priesthood also differed. Las Casas was fourteen years of age when he told his father in 1498 that he wanted to become a secular (or diocesan) priest. Having returned to Spain as part of the second voyage of Columbus, and having garnered newfound wealth in the New World, Las Casas's father sent Bartolomé to study the academic discipline of canon law in preparation for the priesthood at Salamanca – the best university in Spain at the time.¹²

Serra was almost sixteen years old when, in 1729, he told his parents of his desire to become a »regular« or »religious« priest. To bring their son's desire to fruition, his financially-struggling parents arranged a barter agreement with a canon (cleric) stationed at the cathedral in Palma, the capital of the island. In return for payment of room and board at the priest's house, the cleric supervised Serra's moral and religious activities as well as tutored him in the recitation of Divine Office in choir. During this year at the cathedral, Serra also studied philosophy at the convent of San Francisco in Palma. This Franciscan school prepared their candidates for the religious priesthood, and also those studying for the diocesan priesthood and for secular professions. In 1730, having completed the prerequisite preliminary studies for regular clergy, Serra requested admission into the Franciscan mendicant Order. He was seventeen years old.¹³

Las Casas did not request admission into the Dominican mendicant Order until 1522. Instead, in 1501, at the age of seventeen, Las Casas received minor Orders as well as

Rafael Heliodoro VALLE, »Fray Junípero Serra and his apostolate in Mexico,« *The Americas* iii (1950), 279.

¹⁰ Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, »Bartolomé de las Casas en el IV centenario de su muerte,« in: *Arbor* lxxv (1966), 269-329, 273; Isacio PÉREZ-FERNÁNDEZ, *Fray Bartolomé de Las Casas: Brevisima relación de su vida, diseño de su personalidad, síntesis de su doctrina*, Burgos 1984, 20.

¹¹ Even though peasant farmers, his parents were so well thought of by the clergy that those stationed at the Church of Petra accepted their son, Miguel, for gratuitous instruction in Latin, music, and the techniques of »the holy profession.« COUVE DE MURVILLE, *Man who founded*, 15; Loth, *Catholicism*, 19.

¹² Bartolomé de LAS CASAS, *The only way*, ed. Helen Rand Parish, trans. Francis Patrick Sullivan, New York 1992, 13.

¹³ COUVE DE MURVILLE, *Man who founded*, 15-20; Loth, *Catholicism*, 19.

the tonsure in Seville, and then left Spain in early 1502 to work in Hispaniola for five years as a provisioner, farmer, and catechist.¹⁴ However, in 1506, he returned to Spain where, in the following year, at the age of twenty-three, he was ordained in Rome – thus achieving his goal of becoming a secular priest. During this time, he also furthered his intellectual formation by resuming studies in canon law autodidactically. In this and other branches of learning throughout his life, Las Casas was disciplined in thought and action, as was Serra.¹⁵

In 1507, Las Casas returned to the New World as a gentleman-cleric, and also became a »good« *encomendero* – intent on being »a man of peace in the face of any violence.«¹⁶ This desire became powerfully focused after his alleged prophetic conversion experience in 1514, and his subsequent renunciation of his *encomienda*. As a consequence – from 1516 to 1520, Las Casas lobbied vigorously for more equitable and just treatment of the indigenous peoples by means of memorials, projects, and proposals presented to the Spanish court. In addition, his intellectual pursuits during these years in Spain included earning a *Bachillerato* and a *Licenciado* in canon law as well as studying under, and consulting with, royal canonist preachers and Dominican scholastics. In 1522, after attempting unsuccessfully to employ rational and peaceful means to evangelise the indigenous communities surrounding Cumaná, Las Casas requested admission to the Dominican mendicant Order.¹⁷ He was thirty-eight years old.

These pre-entrance experiences of Las Casas and Serra differed in both content and duration. Las Casas's pre-entrance intellectual formation consisted of rigorous formal and persistent autodidactic study in his pursuit of the priesthood and of expertise in canon law – both of which were facilitated by his well-honed skill as a Latinist.¹⁸ Serra's pre-entrance intellectual formation was less formal and specialised. However, his early studies in Latin, mathematics, and philosophy did constitute an initial step toward his future scholarship as a Franciscan friar and university professor.¹⁹

The most significant difference in their pre-entrance experiences was the kind of priesthood that each sought. Las Casas achieved his goal of the diocesan priesthood, and functioned as a secular cleric in the Indies and Spain for eighteen years; only after this, in 1522, did he decide to become a Dominican friar and, as such, would embrace the life of a regular cleric in the religious priesthood. Initially, as a secular cleric, Las Casas was under the direct jurisdiction of the local bishop, to whom he made a promise of obedience and of adherence to the discipline of celibacy, but he was not bound by vows (either simple or solemn) to the observance of the Rule of a religious institute. In contrast, Serra aspired to become a regular cleric or religious priest. Accordingly, the teenaged Serra entered the Franciscan mendicant Order, where he first professed the

14 GIMÉNEZ FERNÁNDEZ cited Las Casas's own account stating that he received the tonsure in 1501 shortly before going to the Indies; Giménez Fernández believed that Las Casas received the tonsure at that time because of his knowledge of Latin. See his »Biographical Sketch«, 70. Both Helen Rand Parish (interview, 12 February 2001) and Giménez Fernández contended that Las Casas received minor Orders (sacristan, lector, exorcist, and Church custodian) prior to his first trip to the Indies. Pérez Fernández contended that it was later. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Inventario*, 183-8. 15 DENEVI and MOHOLY, *Illustrated story*, 33.

16 LAS CASAS, *The only way*, 15. Borges, who studied different conceptions of the secular priesthood in the sixteenth century, maintained that Las Casas simply chose the ecclesiastical state over a purely secular state in society. Pedro BORGES, *Quién era Bartolomé de las Casas*, Madrid 1990, 40-4.

17 For details concerning Las Casas's pre-Dominican life and labours, see LAS CASAS, *The only way*, 1-37; Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de las Casas: delegado de Cisneros para la reformación de Las Indias 1516-1517*, Madrid 1984; Lewis HANKE and Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de las Casas*

1474-1566: bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos, Santiago de Chile 1954, 1-42; Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de las Casas: capellán de S. M. Carlos I, poblador de Cumaná (1517-1523)*, Madrid 1984, 1222-3, (hereinafter cited as *Las Casas: capellán*); Henry RAUP WAGNER and Helen RAND PARISH, *The life and writings of Bartolomé de las Casas*, Albuquerque, NM 1967, 4-69; Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de las Casas*, Madrid 1984, 183-313.

three evangelical vows of material poverty, consecrated celibacy, and holy obedience, as well as lived this vowed life in Franciscan community, before he was ordained a religious priest as a mendicant friar in 1738/39. He was twenty-five or twenty-six years of age.²⁰

Formation in the Novitiate and *Studium*

Mendicant Orders, like all religious institutes, socialised their candidates in religious life and in the particular charism of their institute through a period of years of seclusion and concentrated study. During the novitiate, which is also known as the »canonical year,« the candidates' daily routine consisted of regular prayer, spiritual meditation, common liturgy, spiritual reading, sacred study, instruction from the Novice Master, acts of mortification, manual labour, and cloistered silence. While the specific details of Las Casas's novitiate are still unknown, its substance can be inferred from the Dominican *ratio* – the standard for friars' formation that has changed little since the Order's foundation.²¹ Serra's novitiate training as a Franciscan is known and recorded. Reportedly, he embraced the rigorous ascetic discipline of the canonical year with great diligence, and nurtured his spiritual advancement with books about mysticism and asceticism.²² For both mendicant friars, the novitiate also consisted of initiation into the mendicant way of following Christ by living a life of poverty.

The novices' intellectual formation included the study of Latin, patristics, and martyrology (the lives of the saints) as well as ecclesial and secular history.²³ While Serra's novitiate included these basic studies, Las Casas's programme of studies was likely accelerated, given his proven linguistic ability in Latin, his significant understanding of canon law, and his considerable knowledge of the Church Fathers and the saints, as well as of the history of Church and society.²⁴ In addition, would-be mendicants studied scripture. For all friars, including Las Casas and Serra, this fundamental study of the Bible began in the novitiate and continued throughout the period of the *studium* and beyond.

The future friars also studied the history and tradition of their respective religious institutes, which included continued study of their mendicant charism and initiation into its ministerial works. Records show that Serra read the history of the Franciscans as well as the Order's chronicles – particularly those from the Spanish provinces and from the Franciscan missions in foreign lands.²⁵ Las Casas was surely acquainted with much of Dominican history and tradition because of his extensive experience with Dominicans on both sides of

18 Las Casas's clerical education was one of the best at the time. Three programs for clergy education were established at the end of the fifteenth century; these were in 1) monastic schools, 2) episcopal schools, and 3) universities. Las Casas seemingly participated in the programs of both episcopal schools and universities. These programs for clerical education remained the norm until the Council of Trent (1545-63). Prior to the late 1400s, clerical education had been adversely affected by the confusion during the Avignon papacy (c1308-c1377), by the demographic collapse because of the Black Death (1348), and by the problems attendant to the

western schism (1378-1417). Indeed, at one time during those tumultuous years, a man could become a cleric if he could read and write, as well as possessed a Bible and a catechism. Additionally, until Trent, a »cleric« could receive a benefice even if he were under the age of 14 years.

19 LOTH, *Catholicism*, 19.

20 Serra was not ordained in 1736 with the rest of his class, who were studying for the priesthood, because he had not reached the age of twenty-four years as stipulated in a canon law requirement that was in effect by the seventeenth century. See LOTH, *Catholicism*, 20, 24; GEIGER, *Life and times*, 25.

21 GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Las Casas: capellán*, 1222-3.

22 COUVE DE MURVILLE, *Man who founded*, 15-20.

23 DENEVI and MOHOLY, *Illustrated story*, 33; GEIGER, *Life and times*, 18-20; Manuel María MARTÍNEZ, *Fray Bartolomé de las Casas: »Padre de América,«* Madrid 1958, 2-3; Ramón Jesús QUERALTO MORENO, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Sevilla 1976, 389-403.

24 GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Las Casas: capellán*, 1222-3.

25 COUVE DE MURVILLE, *Man who founded*, 21; PALÓU, *Relación histórica*, 13-16.

the Atlantic; accordingly, he might not have engaged extensively in such studies during his formal formation years. In any case, these kinds of studies – of basic subjects, sacred texts, and the historical traditions of their respective Orders – constituted important dimensions of the intellectual formation of candidates for religious life, whether Dominican or Franciscan.

Upon completion of novitiate studies, the candidates became members of their respective mendicant Orders by profession of the vows of poverty, chastity, and obedience. In 1731, Serra professed the three vows as a Franciscan friar, and received the religious name of »Fray Junípero.«²⁶ The date of Las Casas's profession of the evangelical vows is unknown, however – following custom of the Order, he probably professed vows in the year after entrance: 1523. His name was not changed.

After this first year of initiation into the religious and mendicant life, both friars entered the *studium* period of their respective Orders, during which they concentrated on the study of philosophy and theology. This period of intellectual formation built upon the areas of studies initiated in the novitiate, and continued the study and living of a religious way of life.

The length of this academic study could and did vary. In 1526 – four years after he entered, Las Casas finished his Dominican *studium*.²⁷ From 1531 to 1534, and in accord with the Franciscan *studium*, Serra first took a three-year course in philosophy and then studied theology for three more years. After this *studium* and his ordination to the priesthood, Serra continued additional studies in theology and, in 1742, earned a doctorate in theology at the age of twenty-nine.²⁸

This general profile of the friars' studies in the novitiate and *studium* contains two important sources of variation in the character of their intellectual formation. The first derives from the similar and yet dissimilar histories and traditions of the Dominicans and the Franciscans, which uncover both commonalities and differences in the ministerial expressions of the mendicant charism. The second pertains to the philosophic-theological studies taught in the *studia* of the Dominicans and of the Franciscans, which differed significantly in the branch of scholasticism that each mendicant Order espoused.

Ministerial Expressions of the Mendicant Charism

The ministerial expressions of the Dominicans' and Franciscans' foundational charisms were responses to the signs of their times. Both mendicant Orders originated in the thirteenth century during a time of political and religious crisis of values as well as of high medieval pan-societal corruption. A new emerging strata of European urban society – a »middle class« of merchants – was embarking on a power struggle with the nobility to dismantle the old feudal system in which nobles exercised significant power in local affairs. The wealth of the institutional Church hierarchy as well as the immoral and scandalous practices of many of its clergy eroded the Church's long-held Christian ideals. Partially in response to the civil and ecclesiastical

26 LOTH, *Catholicism*, 19. While often it was a common practise in religious institutes (whether monastic, mendicant, or other apostolic groups) for their candidates to take a religious name, this was apparently not the rule for the Order of the Friars Minor of Regular Observance. However, the Franciscans on the island of Majorca had the privilege, presumably papal, of taking a new name upon making religious profession. This change of their nominal identity symbolised their

taking on a new life. Serra requested and received the religious name of Junipero in honor of a lay companion of Francis of Assisi named Junípero. See Kenneth M. KING, *Mission to paradise: the story of Junipero Serra and the missions of California*, Chicago, IL 1973, 6-7. As all Franciscan Observants, Serra renewed his vows each year on the anniversary of the date that Innocent III orally approved Francis' primitive Rule. GEIGER, *Life and times*, 21-2.

27 GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Las Casas: capellán*, 1222-3.

28 Serra's superiors recognised his keen intellect and capacity to learn during his novitiate, and singled him out to be a professor in the Order. DENEVI and MOHOLY, *Illustrated story*, 21, 33.

29 BEDOUELLE, *Saint Dominic*, 23-45; HINNEBUSCH, *Breve historia*, 15-9.

disorder and corruption, heretical sects developed in southern France and northern Italy, and laity challenged Church doctrine and authority. Genuine reform was needed in the Church among clergy and laity. In response to this need, Dominic Guzmán (1170–1221), a cleric and the son of Castilian nobility, founded the Dominican Order in 1217 as the »Order of Friars Preachers,« and Francis of Assisi (1182–1226), a layman and the son of an Italian merchant, founded the Franciscan Order in 1209 as the »Order of the Friars Minor.«²⁹ The history of these Orders shows that initially Dominic pursued clerical reform and Francis addressed lay reform.

Prior to founding the Order – in 1196, Dominic Guzmán joined the austere Canons Regular at the cathedral of Osma in Castile and was ordained a diocesan priest. After traveling to Denmark on diplomatic missions in 1203 and 1205 with diocesan Bishop Diego de Azevedo, Father Dominic and the bishop preached for four years in southern France against the ascetic Albigensian and Waldensian heretics. Their experiences at this time convinced both the cleric and the bishop that these heretical movements could only be corrected by a revival of apostolic life in the form of qualified travelling preachers to proclaim orthodox Christianity and in the form of the mendicant example – that is, »barefoot and begging« as did the early Apostles. As Dominic’s ministry quickly expanded in Europe and as Cistercian monks and orthodox lay people joined in the preaching effort, the need for learned preachers became increasingly evident and generated Dominic’s emphasis on study.³⁰ Subsequently, in 1215, Dominic gained permission from Innocent III to consolidate the travelling preachers into a religious group. Dominic also requested and secured papal privilege for these austere and learned itinerant friars to preach and to hear confessions anywhere without authorisation from local episcopal authorities. In late 1216, the new pontiff, Honorius III, approved the preachers as an ecclesial organisation that followed the Rule of Saint Augustine; in early 1217, the pontiff confirmed their establishment as the Order of Friars Preachers – the second new mendicant Order, the first being the Franciscans.³¹

Before founding this first mendicant Order, Francis of Assisi allegedly underwent two conversion experiences.³² As a result, in 1206, he was a hermit and lay oblate at San Damiano under the jurisdiction of the local bishop. His second conversion experience took place in 1208, while listening at Mass to the Gospel reading about Jesus Christ sending out the apostles as preachers and with virtually no possessions. Francis subsequently changed his lifestyle from that of a hermit-penitent to that of a mendicant-apostolic-preacher. Other rich and poor laymen soon joined the *poverello* (the poor one) – as Francis was called. Accordingly, from the nucleus of Francis’ dwelling in the abandoned chapel of Porziuncola, the Gospel-based mendicant movement among the laity was born – intent on a renewal of the apostolic life through preaching and strict poverty. As the Gospel mandated, friars travelled in pairs to preach the Gospel, and took »nothing for [the] journey.« Indeed, these followers of Francis came to be known as the »Friars Minor« to indicate that these mendicants lived as true »little« brothers and that, as true »minores,« they lived according to the model of Christ and the apostles. In

30 Guy BEDOUELLE, *Saint Dominic: the grace of the word*, Mary Thomas Noble (trans.), San Francisco 1982, 49–88.

31 William A. Hinnebusch, *Breve historia de la Orden de Predicadores*, Salamanca 2000, 16–8, (hereinafter cited as *Breve historia*); M. H. VICAIRE, *Saint Dominic and his times*, Kathleen Pond (trans.), Green Bay, WI 1964, 293. For a succinct summary of the development of the Order of Friars Preachers, see the Order’s internation-

al website at <http://www.op.org/international/English/History/order.htm>.

32 As a young man, Francis led a turbulent life, which included participation in the civil war against the Assisi nobility, dreams of knighthood, and a boisterous nightlife. An alleged subsequent conversion experience, in which the crucifix in San Damiano Church »spoke« to Francis telling him to repair the old semi-abandoned Church, marked a turning point in his life. Contrary to the expectations of

his father, Pietro de Bernardone, and in open conflict with him, Francis started the work. As he begged for stones and alms for the renovation, he began to identify with beggars and outcasts.

1209, a preliminary Rule, written by Francis, received oral approval from Innocent III, as well as the pontiff's confirmation of the establishment of the Order of Friars Minor. After the original Rule was lost, Francis and two canonist friars rewrote the Rule as the *Regula bullata*, which was approved by the Franciscan friars in 1221, and ratified by Honorius III in 1223.³³

The Dominican and Franciscan mendicant Orders were similar in many respects. In time, both Orders sought to revive the apostolic life and to focus their ministries in urban areas: the Franciscans in response to rampart materialism and corruption in the Church, and the Dominicans in reaction to heretical movements and scandalous behaviours. Both Orders were established with the particular charism of preaching, teaching, and witnessing to the Gospel by embracing poverty; for both, this meant that no friar possessed property and, initially, neither mendicant Order held communal property of any kind.³⁴ Both Orders had branches of women religious.³⁵ Both Orders also became pontifical religious institutes, and thus were not subject to local bishops and other diocesan Church functionaries. Both Orders gradually expanded their preaching, teaching, and witness to the Gospel to foreign lands.

The Dominican and Franciscan ministerial expressions of their mendicant charism also differed. What was particularly different about the Dominican Order was Dominic's insistence on study as an essential component of preaching. Although the Dominicans became a predominantly clerical Order as clerics and learned laymen were attracted to the Order, most clergy in the thirteenth century were uneducated and thus lacked the formal education to adequately defend Church teaching, for example, against heresies. Dominic insisted that, without study, the friars would not be able to initiate and sustain dialogue with heretical groups, nor would they be able to preach what they did not or could not understand. For Dominic, intellectual preparation was an absolute necessity not only to teach orthodox Christianity and to refute heresies, but also to search for truth and to disseminate it in any possible situation.³⁶ To achieve this, Dominic required study as an essential part of the formation of a preacher as well as for preaching. Indeed, this innovative requirement of continuous study was the reason why the friars quickly concentrated on developing priories and centres of theological studies near the new medieval major universities: initially, in Paris and Bologna; in time, at Oxford and Salamanca, among others. Overtime, such centres also generated illustrious Dominican

33 For a chronology of the history of the Order of Friars Minor, see »The Franciscan experience: living the Gospel through the centuries,« [online] Available at <http://www.christusrex.org/www1/ofm/fra/FRAmain.html>.

34 Charles H. LIPPY, Robert CHOQUETTE, and Stafford POOLE, *Christianity comes to the Americas: 1492-1776*, New York 1992, 7-8; Robert RICARD, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Ciudad de México 1986, 83-7.

35 Two notable women, among others, were the Dominican Catherine of Siena and the Franciscan Clare of Assisi.

36 BEDOUELLE, *Saint Dominic*, 155-68.

37 Justo L. GONZALEZ, *The story of Christianity*, New York 1984, 305; BEDOUELLE, *Saint Dominic*, 138-54.

38 The Franciscans' first university professor was Alexander of Hales, a secular Master at the University of Paris. After he entered the Franciscans in 1236, his student, Bonaventure, as well as other students also joined the Order. Omer Englebert contended that the Dominicans and Franciscans became theological rivals during the Middle Ages (Omer ENGLEBERT, *The last of the conquistadores: Junípero Serra (1713-1784)*, Katherine Woods, trans. Westport 1956, 8); see also Bernard F. REILLY, *The medieval Spains*, Cambridge 1993, 154-5.

39 The dissension was seemingly precipitated when in 1228 Gregory IX built a basilica in Assisi to honor Francis who had just been canonised. Adjacent to the basilica, the pope also built a convent for the friars. The Observant

friars condemned the buildings, and particularly the residence for the friars, as inconsistent with Francis' rule and ideal of poverty.

40 BEDOUELLE, *Saint Dominic*, 138-54.

41 The Dominicans' governance and organisation benefited from the expertise of Friar Reginald, who was a teacher of canon law at the University of Paris, as well as from the expert leadership of Jordan of Saxony, who became the second Master General of the Order. While the Franciscans did have the expertise of Leo and Bonizo – two canonist friars from Bologna – the governance and structure of the Franciscan Order tended to develop in increments as disputes over poverty were addressed, whereas the Dominican form of governance remained relatively uniform and stable throughout the centuries.

scholars, such as Albert the Great (c. 1200–1280) and Thomas Aquinas (1225–1274) whose teachings were influential in both intellectual and ecclesial circles.³⁷

The Franciscans, however, became a predominantly lay Order as both rich and poor laymen were attracted to the Order and to its mendicant charism that initially and explicitly engendered the mission of preaching and of modelling a Gospel-based spirituality for the laity, which included living a life of poverty. In time, their ministry to the urban poor also extended to students and secular masters in newly established universities. Indeed, the followers of Francis of Assisi (like those of Dominic de Guzmán) studied at (and lived in friaries near) universities such as Oxford and Paris, as well as set up learning centres near universities such as Bologna and Salamanca.³⁸ Franciscan friars also rose to great stature as theologians in major universities, as did John Duns Scotus (c. 1266–1308) and William of Ockham (c. 1287–1347). However, the Franciscans did not legislate study as an essential component of preaching and teaching as did the Dominicans.

What was particularly different about the Franciscan Order was its emphasis on strict poverty and their subsequent centuries-long struggle about the appropriate level of poverty. Francis taught that absolute poverty signified both the credibility of the friars' trust in God's providence as well as a way of freedom that facilitated their going unencumbered anywhere to preach the Gospel. However, shortly after the death of Francis, internal divisions related to poverty emerged among the Franciscans.³⁹ Many friars wanted to maintain Francis' strict poverty in all aspects of their lives and to restrict the friars' dwellings to hermitages: they simply wanted to live exactly as the saintly *poverello* did, so they resisted any modification – including from the papacy – of Francis' example and his Rule; these Franciscans were known from 1368 onwards as the Friars of Regular Observance. Others wanted to adapt their witness to poverty according to the needs of the time and, like the Dominican friars who lived in priories and houses, these Franciscan friars wanted to continue to build *conventus* and to live together. By the mid-1400s, these friars would be known as Conventuals (from the Latin word *conventus*, which refers to the collective dwelling in which many friars lived). The changes proposed (and some already made) by the Conventuals implied corporate ownership of property by the Order as well as the handling of money by the friars. The Friars of Regular Observance charged that Francis would have forbidden such modifications.

In the Dominican mendicant Order, where moderate poverty was embraced, such dissensions about poverty were less common. This was in part because the regulation about personal and communal possessions was modified for certain Dominican houses in the early fifteenth century and, in 1447, Sixtus IV granted permission to the entire Order to hold property in common.⁴⁰ Perhaps the Dominicans' relative lack of discord about poverty as compared with the Franciscans was due to differences in their respective Rules: the Dominicans adhered to the Rule of Saint Augustine which, unlike the Franciscan *Regula bullata*, did not stipulate the hermitical life as the ideal way of living the Gospel. Moreover, Dominic repeatedly insisted that observance of »the Rule« must never take precedence over »the preaching mission.« Perhaps the division about poverty within the Franciscan Order was also the result of the »cult of St. Francis,« which surrounded the founder before and after his death as well as after his almost immediate canonisation. In contrast, no cult developed rapidly around Dominic, although he too was canonised. Perhaps the internal struggle about poverty was also because of the Franciscans' organisational structure. The Franciscans' top leadership consisted solely of their Minister General, whereas the governance structure of the Dominicans (from the beginning) included four *definitors* who assisted Dominic in his role as Master General.⁴¹

Nevertheless, the issue of poverty within the Franciscan Order remained unresolved for almost three centuries.⁴² In 1415, a partial resolution of the poverty problem was achieved. The Observants and the Conventuals were recognised as two branches within the Franciscan Order – under the same Minister General of the Order who, according to their Constitutions, was usually chosen from the Conventuals. Even so, the issue continued to surface fuelled by fragmented reform movements in various places and countries.⁴³ Finally, in 1517, Leo X (1513-1521) mandated that the Order of Friars Minor Conventual become a fully independent branch of the Franciscans, and that the disparate reform movements be unified to form another completely independent and more austere branch of Franciscans: the Order of Friars Minor of Regular Observance.⁴⁴ Junípero Serra joined this stricter branch in the eighteenth century.

The charism of preaching and teaching as well as the two different emphases of these mendicant Orders – for the Dominicans on study and for the Franciscans on radical poverty – impacted the mission *praxes* of Friar Bartolomé and of Friar Junípero as they participated in the missionary enterprise of the era in which they lived. That is, their expressions of the mendicant charism differed, and did so faithfully – albeit in distinct temporal and geographic arenas – in accord with the emphases of their respective Orders.

Throughout his life as a Dominican friar both in New World locations and in the court of Spain, Las Casas expressed the preaching and teaching dimensions of his Order's mendicant charism through his denunciatory sermons and copious writings as well as his political proposals and intellectual dialogues. Moreover, in keeping with the Dominican emphasis on study, his labours also constituted a life-long study and application of ancient, medieval, and contemporaneous scholarly works and of canonistic-philosophic-theological principles to his preaching and teaching as friar (and prior) in Hispaniola (1522-1534), in Mexico as well as in Central America (1535-1540), as bishop of Chiapa (1544-1550), and as a valued member of Philip II's privy council in Spain (1547-1566).⁴⁵

42 The issue was also compounded by the indiscriminate recruitment of new members after the Black Death of 1348, which had decimated most religious Orders. The Great Schism also created a confused state of affairs for the mendicants because, as pontifical religious institutes, they were then under the direct jurisdiction of two and at times even three popes. In addition to such compounding events, papal interpretations and re-interpretations of mendicant poverty for the Franciscans were persistently requested and repeatedly given throughout the ensuing years. These changes were met by the Observant friars' continuing protests and, at times, disregard of papal authority, as well as were occasioned by the Conventuals' pleas for, and exemplification of, moderate poverty.

43 For example, in 1495 in Spain, with the permission of the Minister General, Juan de Guadalupe established the Custody of the Angels – a group of Observant friars dedicated to living the Franciscan life with even stricter poverty than the other Observants. This group became a model and source of hope for many Observants – such as Cardinal Cisneros in his reform of religious Orders during his regency, as well as the Spanish Franciscans Observants – of whom twelve became known as *Los Doce* in the New World.

44 In 1525, from within the Observants, another even stricter independent group was founded: the »Order of Friars Minor Capuchins.« The information about the Franciscans presented in this section drew extensively from »The Franciscan experience.« website <http://www.christusrex.org/www1/ofm/fra/FRAmain.html>

45 For the details of Las Casas's life and labours after entering the Dominicans, see PÉREZ FERNÁNDEZ, *Inventario*, 200-793; Helen RAND PARISH and Harold E. WEIDMAN, *Las Casas en México: historia y obra desconocidas*, Cuidad de México 1992; HELEN RAND PARISH, *Las Casas as bishop: a new interpretation based on his holograph petition in the Hans P. Kraus collection of Hispanic American manuscripts*, Washington, DC 1980; GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Las Casas: in search of the poor of Jesus Christ*, Maryknoll, NY 1995; Las Casas, *The only way*, 28-54.

46 Maynard GEIGER, »The scholastic career and preaching apostolate of Fray Junípero Serra, OFM, SSTD (1730-1749)«, *The Americas* iv (1947), 65-82, (hereinafter cited as »Scholastic career«).

47 After Junípero earned his doctorate in theology, he no longer taught at St. Francis friary. Rather, he was appointed as professor of the Chair of Scotist Theology at the »Pontifical, Imperial, Royal and Literary University of

During his life as a Franciscan friar both on the isolated island of Majorca and in remote missionary work in the New World, Junípero Serra also expressed the teaching and preaching dimensions of his Order's mendicant charism. Indeed, he was famous during the first part of his life as a regular cleric on the Balearic island as well as a university professor and pulpit orator.⁴⁶ In his teaching ministry in academia (1739-1749), he progressed from lecturer of philosophy at the friary to professor in the Chair of Scotist Theology at Lullian University. (In central New Spain – before going to Baja and Alta California, he also taught the seminarians at the apostolic College of San Fernando for seven years.) In his preaching throughout the island of Majorca, he was also famous for his eloquent sermons to the learned and the unlettered, as well as to lay groups, women religious, and clerics.⁴⁷ While Junípero seemed to equate study with «academic studies,» which, in his own judgment, he »had completed« when attaining his doctorate, he also applied his learning in the missionary phase of his life (1749-1784).⁴⁸ For example, he and his Franciscan colleagues at the College of San Fernando devised and applied a new theory and strategy for the evangelisation of nomadic indigenous peoples to whom he ministered with his confreres in Serra Gorda (1749-1758); the rationale was that the nomads would become sedentary by erecting mission compounds in which to congregate them.⁴⁹ Later, Serra also utilised this method as he established a chain of missions in Alta California (1769-1784), where, as in Serra Gorda, the main recipients of his teaching and preaching were the indigenous peoples, both the unbelievers and the neophyte Christians.⁵⁰

However, above all, whether in Majorca, central New Spain, or Alta California, Serra faithfully lived in conformity with the Franciscan Regular Observants' radical expression of the charism of strict poverty. In contrast, Las Casas lived a life of more moderate poverty – one characterised, as he stated in his deathbed petition to Pope Pius V, by bishops and clergy »living simply.«⁵¹ Friar Junípero embraced a more rigorous life of poverty – even in his building of several large and profitable enterprises in the mission compounds, he personally owned nothing of them – nor did his Order.⁵²

Majorca« or the »Lullian University« as it was called. The university also had three other chairs in theology, namely, the Chairs of Thomist (Dominican), Suarezian (Jesuit), and Lullian (Franciscan) Theology. See GEIGER, *Life and times*, 24-35; GEIGER, »Scholastic career,« 74. That Serra's sermons »spoke to the heart and moved people to tears,« see COUVE DE MURVILLE, *Man who founded*, 45.

48 In the manuscript notes of his philosophy courses, there is no evidence of Serra dialoguing with contemporary philosophy, even though the Enlightenment questioned the value of tradition in science and religion, as well as contended that pure reason was the only criterion for the political activity of monarchs, politicians, and social reformers. COUVE DE MURVILLE, *Man who founded*, 24, 26. Also during Serra's years in academia, his earlier desires for missionary life simply laid dormant. PALÓU, *Relación histórica*, 7.

49 ENGLEBERT, *The last of the conquistadores*, 353-4; GEIGER, *Life and times*, 28, 36-7.

50 The royal order expelling the Jesuit missionaries was executed in Mexico on 25 June 1767. Consequently, Dominicans and Observant Franciscan friars began ministering in the former Jesuit areas. Under Serra, the Franciscans extended the missionary enterprise into Alta California in 1769. Francisco Xavier CLAVIJERO, *Historia de la antigua o Baja California*, ed. Miguel León-Portilla, Mexico 1970, 239.

51 Bartolomé de LAS CASAS, »Petición a su Santidad Pio V (1566),« *Obras completas*, XIII: Cartas y memoriales, ed. Paulino Castañeda, Madrid 1995, 370-1.

52 For the Observants, absolute poverty required them to depend on the generosity of others. As such, the missions supported the friars in their daily necessities as well as in their new missionary endeavors in the region. For a discussion of the Franciscan Rule of poverty and the near monopoly of land that the friars »held« for the indigenous populations in Alta California, see Marie Christine DUGGAN,

»The laws of the market versus the laws of God: scholastic doctrine and the early California economy,« *History of Political Economy* xxxvii (2005), 343-70, (hereinafter cited as »Laws of the market«); Herbert E. BOLTON, »The mission as a frontier institution in the Spanish-American colonies,« *The American Historical Review* xxiii (1917), 42-61. In time, the mission compounds were to be owned by the indigenous peoples, and/or the land was to be divided up between them and the Spaniards. However, many of the natives did not have title to the lands, and so did not receive the property. David J. WEBER, *Bárbaros: Spaniards and their savages in the age of enlightenment*, New Haven, CT 2005, 108, 119-20, (hereinafter cited as *Bárbaros*); Kent G. LIGHTFOOT, *Indians, missionaries and merchants: the legacy of colonial encounters on the California frontiers*, Berkeley, CA 2005, 68, (hereinafter cited as *Indians*).

Scholastic Training

The friars' intellectual formation also stemmed from the kind of scholasticism to which each Order subscribed, and in which philosophic-theological tradition the friars were schooled. As a Dominican, Las Casas was trained in Thomism; as a Franciscan, Serra was educated in Scotism. These two parallel branches of scholasticism resulted from the works of two prominent thirteenth-century theologians: Thomas Aquinas, also known as *Doctor Angelicus* (the Angelic Doctor), for the Dominican Thomistic branch; John Duns Scotus, surnamed as *Doctor Subtilis* (the Subtle Doctor), for the Franciscan Scotist branch. Thomism would have greatly shaped Las Casas's philosophy and theology, and, in turn, the character of his participation in the missionary enterprise; in like manner, Scotism would have influenced significantly Serra's thought and action. An example of this influence can be found in the differing perspectives of Aquinas and Scotus with respect to the relationship of intellect and will.⁵³ While both held that human rationality was composed of intellect and will, Aquinas and Scotus differed in the primacy each allocated to these faculties.

Aquinas' perspective was intellectualist; for him, the intellect had primacy over the will. Using the categories of means and goals, Aquinas sequenced the exercise of intellect and will in the following order of action: first, the intellect apprehends the goals, which are subsequently desired by the will; then, the intellect presents the means to attain these goals, and the will decides which means will be pursued. In this process of eliciting action, the will must choose the goals of necessity if the intellect apprehends these goals as good, because the will cannot reject what is presented to it as an unqualified good, and must cleave to the final goal – that of happiness (or beatitude). Because the will does not qualify the good, the will does not function as a rational power; rather, the will functions as an intellectual appetite inclined toward the good. That is, the will necessarily tends to the universal good by virtue of a superior inclination of the soul that surpasses natural inclination; similarly, the will is necessarily inclined to all those particular goods connected with this universal good and that belong to people by their very nature, such as life, knowledge, sociability, procreation, and family. Although the will is thus not free to reject the final goal (and the particular goals connected with this universal goal), the will is free with respect to the particular means to achieve the goal. That is, the will is free only in making choices about the means to achieve the goal. However, since all the choices the will makes are good and fully intelligible only when they are aimed at the ultimate goal of happiness, the will remains at best an intellectual appetite subordinate to the intellect and the intellect's apprehension of the goals and of the means to attain these goals.⁵⁴

In contrast, Scotus's perspective was voluntarist; for him, the will has primacy over the intellect. Scotus does not deny the pursuit of happiness, or the role of the intellect in apprehending the good; he simply does not confine the understanding of the will to this pursuit and to its sole function as an intellectual appetite. For him, the will is inclined both to hap-

53 This presentation of the relationship of intellect and will is restricted to the fundamental distinctions made by Thomas and Scotus, and does not constitute a comprehensive analysis of their perspectives. For a succinct comparison of their thought on this relationship, see John C. MÉDAILLE, »Heaven as the home of the free: the primacy of the will in Duns Scotus,« [online], available at <http://www.medaille.com/primacy%20of%20the%20will.pdf>.

54 See THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, New York 1947, 1a-2ae, Q8, art. 1, 2; 1a-2ae, Q9, art. 1; 1a-2ae, Q13, art. 6; 1a-2ae, Q15, art. 3; 1a-2ae, Q17, art. 5; 1a, Q79, art. 1, 8; 1a, Q80, art. 1, 2; 1a, Q82, art. 1, 2, 3, 4; 1a, Q83, art. 3, 4. Also see THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae: a concise translation*, ed. Timothy MCDERMOTT, Westminster, MD 1989, 126-9, 167-91.

55 Joannis DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, I-IV: ordinatio, lectura, ed. C. Balić, Vatican City 1950, 2, d. 6,

q. 2; 2, d. 39, q. 2; 3, d. 17, q. un.; 3, d. 26, q. un.; 4, d. 49, qq. 9-10. See also Alan B. WOLTER, »Introduction,« in William A. FRANK (ed.), *Duns Scotus on the will and morality*, Washington, DC 1997, 35-45; Thomas WILLIAMS, »The libertarian foundations of Scotus's moral philosophy,« *The Thomist* lxii (1998), 193-215, [online], available from <http://www.thomist.org/journal/1998/982awill.htm>; Mary Beth ING-HAM, »Letting Scotus speak for himself,« *Medieval Philosophy and*

piness and to justice: the will is motivated toward one's advantage (*affectio commodi*) as well as toward willing some good not oriented toward oneself (*affectio iustitiae*). Scotus concurs with Aquinas that, in the will's affection for one's own happiness (*affectio commodi*), the will is only free in choosing the means. However, because the will is also free to act contrary to one's own advantage – to one's own natural inclination to happiness – by preferring and choosing to act on behalf of others because of those humans' intrinsic worth (*affectio iustitiae*), the will, for Scotus, has the power of free self-determination. That is, the will can choose what is right and just rather than what makes one happy. In this manner (and in contradistinction to Aquinas), Scotus's perspective frees the will from its dependence on, or subordination to, the intellect. In Scotist thought, the human will is much more than a passive appetitive power and instrument of human rationality, as in Thomistic thought, wherein the intellect has absolute superiority over the will. Rather, for Scotus, the will itself is a rational power that is capable of reflexive action (indeed, of spontaneity) with respect to the options that intellect and reason present. This independent exercise of the will extends to happiness as well, because the will is always capable of choosing not to will a particular happiness, or even happiness in general. Moreover, if the will chooses not to will an apprehended goal or means, the will can direct the intellect to other possible objects of action. Therefore, since the will can determine itself, the intellect is no longer primary. The will is primary.⁵⁵

The influence of these differing scholastic perspectives about the relationship of intellect and will – of knowing and acting – are discernible in the friars' approaches to the process of conversion. Las Casas's method reflected Thomas Aquinas' intellectualism, whereas Serra's approach reflected John Duns Scotus's voluntarism.

Las Casas proposed and used a rational and peaceful method of evangelisation, which was based on the premise that clear knowledge of Christianity would attract the indigenous peoples to the Faith, and thus they would choose to become Christians. Las Casas believed that the ultimate happiness of the indigenous peoples was their salvation.⁵⁶ Accordingly, the native peoples first needed to know about the Christian God and, in order to »know« this God, the Christian message needed to be taught by word and example. Utilizing their cognitive powers – intellect, reason, and intelligence – to apprehend the options available to them, the indigenous people would be inclined to choose the Christian Faith as the means to the ultimate goal of salvation. That is, because of this knowledge about the Christian God that »wins the mind with reasons,« the wills of the indigenous peoples would be gently persuaded to respond; they would choose to become Christians.⁵⁷

Serra focused on and employed a volitional method of »schooling« the will in the missions that he established in Alta California. In his approach to the process of conversion, knowledge through practice and instruction would be a product of the disciplined life on the mission compounds.⁵⁸ Accordingly, once the indigenous inhabitants became catechumens or neophyte Christians, Serra and his Franciscan confreres structured the natives' lives from sun-up to

Theology x (2001), 173–216; Hannes MÖHLE, »Scotus's theory of natural law,« in Thomas WILLIAMS (ed.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge 2003, 323–8; C.R.S. HARRIS, *Duns Scotus, II: the philosophical doctrines of Duns Scotus*, New York 1959, 281–99.

⁵⁶ From 1516 until the end of his life, LAS CASAS contended that the principal end of the papal donation was the proclamation of the Gospel, the spread of the Christian Faith, and the

conversion of the indigenous inhabitants of the New World. See for example his »Memorial de remedios para las Indias (1516),« *Obras completas* XIII: 40, and his »Tratado de doce dudas (1564),« *Obras completas* XI. 2: »Doce dudas,« ed. J. B. Lassegue, Madrid 1992, 51.

⁵⁷ LAS CASAS, *The only way*, 68.

⁵⁸ The routine of life on the mission compounds was geared »to sustain and keep [the natives] learning the doctrine.« Daniel D. MCGARRY,

»Educational methods of the Franciscans in Spanish California,« *The Americas* vi (1950): 335–58. SANDOS pointed out the difficulty of adequate instruction because of the array of native languages as well as the time needed to master any one of the dialects. Therefore, the length of the instruction (which consisted of rote recitation of prayers) before baptism could be as short as eight days or as long as thirty days. SANDOS, *Converting California*, 15.

sundown with a disciplined routine in which they behaved and lived as Christians – indeed, as »civilised, agriculturalised, industrialised ... Hispanics.«⁵⁹ From and within this behavioural routine and formation, knowledge of the Faith would be imparted and gleaned. Most importantly, in this schooling, the indigenous peoples would learn, and have opportunity, to exercise their freedom of will each time they acted contrary to their natural inclinations to seek their own advantage – for example, whether to work or not, to eat or to abstain, to have multiple spouses or one, to fornicate or to be chaste, and so forth. The daily routines, and even the punishment for infractions, were all part of this necessary »schooling« of the will.⁶⁰ Additionally, Serra and his Franciscan confreres »schooled« the natives to transcend any penchant for self-advantage (*affectio commodi*) by making choices for the good of others (*affectio justitiae*). They promoted and were vigilant with respect to the collective welfare of the mission inhabitants, and strictly prohibited any profiteering on the part of individuals; in this motivation for justice, they built on the indigenous peoples' own norms about communal property.

In their distinctive missiological approaches – and from two temporal and geographic extremes of the New World Spanish missionary enterprise, both friars pursued the same goal: to bring the indigenous inhabitants to Christianity. The difference was in the means to this goal. Las Casas contended that the missionary must educate the natives' reason and form their consciences in order that they may »freely will« in making their decisions. Serra contended that the missionary must set up an environment that »compels« the will of the neophyte indigenous Christians to act differently – and, in that »schooling« in the Christian life, to come to know Christian teachings more fully.

Responses to the Signs of their Times

Las Casas and Serra lived during the early modern period (1500-1800) – a time of dynamic forces and dramatic changes. Geo-politically, the Spanish empire ascended and declined, while the Crown engaged in profitable exploration, conquest, and colonisation of American overseas territories as well as pursued costly European conflicts and wars. Religio-politically, the differing Spanish monarchical dynasties influenced Crown-Church relationships. During Las Casas's lifetime, the decentralised and council-oriented Germanic Hapsburg monarchs fostered close cooperation with the Church. Accordingly, Las Casas appealed unencumbered to royal and civil authorities, as well as addressed a wide range of religio-cultural and politico-economic epistemological questions that confronted the Old World when Spain encountered the so-called New World. In so doing, he drew from the contemporaneous flourishing of Second Scholasticism and from his knowledge of ancient and medieval writings to contribute to trans-Atlantic juridical-philosophic-theological debates

59 Masten Dunne's chronicle of the Jesuit missions showed how the »Black Robes« also aimed to Christianise and to civilise the indigenous peoples (Peter Masten DUNNE, *Pioneer Black Robes on the west coast*, Berkeley, CA 1940). Unfortunately, this method of civilizing also dissociated them from their ancestral lands, as Lightfoot pointed out, and precipitated socio-cultural-religious genocide, as Tinker noted. LIGHTFOOT, *Indians*,

65; George E. TINKER, *Missionary conquest: the Gospel and Native American cultural genocide*, Minneapolis, MN 1993, 6-7.

60 Neophyte Christians who deserted the mission compounds were also punished. Significantly, Serra recorded three instances of such desertions in his diary concerning the missions between San Diego and Monterey. Charles J. G. PIETTE MAXIMIN, *Évocation de Junipero Serra: fondateur de la Californie*, Washington, DC 1946, 323, 331, 334. David SWEET, »The

Ibero-American Frontier Mission in Native American History, « *The New Latin American Mission History*, eds. Erick Langer, Robert Howard Jackson (University of Nebraska Press, 1995), 21. John Leddy PHELAN, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World: A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604)* (Berkeley: Univ. of California Press, 1956). In the sixteenth century, unlike the Spanish Spiritualist Franciscans,

about the level of humanity and the religious capacity of indigenous peoples as well as about their enslavement and Spain's alleged dominium over them.

In contrast, during Serra's life-span, the centralised and absolutist Francofied Bourbon administration pursued policies designed to bring the Church more under Crown control, and even sought to recruit religious personnel as happened when Charles III expelled the Jesuits from the Americas in 1767. However, even with the demise of Scholastic methods and the spread of Enlightenment rationalism, Serra and his Franciscan confreres continued to respond to such changes by adherence to their traditions of poverty and of Scotist Scholasticism. Consequently, Serra endured repeated anti-clerical stances and acrimonious relationships with civil officials, especially with governors in Alta California whose legislations mirrored regalist policies. For example, he opposed governor Felipe de Neve whose Enlightenment-nurtured legislation (1781) granted indigenous catechumens, the »liberty« to return to or visit their native homes as often as they desired. For the Franciscans, this legislation would have subverted both the religious and the economic goals of the friars, which included the eventual ownership by the indigenous Christians of their respective mission compounds. Indeed, throughout his fifteen years in Alta California, Serra stridently opposed the Bourbon efforts to secularise the missions and to restrict the mendicants' activities to spiritual and pastoral concerns.⁶¹

In addition to these forces and changes, Las Casas and Serra also responded differently because of the various geographic and temporal arenas of their labours. The Dominican's advocacy on behalf of the indigenous peoples extended to the whole of the Indies: from the Caribbean islands to Florida through Mexico and Central America, as well as into South America. Serra laboured at a time and in a place typified by generalised Spanish colonisation of New World lands, as well as by widespread subjection of the indigenous inhabitants by previous wars of conquest. The Franciscan's activism on behalf of the nomadic indigenous populations was limited predominantly to Serra Gorda, and to the remote coastal region of Baja and Alta California – a territory that was vulnerable to the encroachment of Russian expeditions and to exploratory landings by France, England, and Prussia. Accordingly, at the order of Charles III, the Franciscans entered Alta California accompanied by Spanish military who, with the friars, began to occupy the region. However, during the eighteenth-century Spanish colonial period, the region was not fully colonised nor evangelised.

Although situated in geographically and temporally distinctive arenas, the two friars' participation in the missionary enterprise had profoundly common religious incentives. Both friars were motivated by »God's glory« and »the salvation of the indigenous peoples«; both believed that the primary reason for the presence of the Spaniards in the Americas was the evangelisation of the Indians. Both friars sought to protect the indigenous persons in body and soul.⁶² For example, Las Casas, who in 1516 was appointed »Universal Protector

the Spanish reformed Dominicans did not, for the most part, subscribe to the imminence of the Second Coming of Christ. However, both mendicant Orders regarded their missionary work as a return to the age of the Apostles, and sought to exemplify the *modo de ser* of their apostolic forebearers by the poverty and simplicity of their individual and communal lives. In addition, echoing the tension between the Dominican intellectualist and Franciscan voluntarist missiological approaches, in the sixteenth century, the Fran-

ciscans baptised Amerindians *en masse*, while the Dominicans were more cautious, preferring to catechise carefully first and then baptise when there seemed to be sufficient understanding of the Christian Faith.

61 WEBER, *Bárbaros*, 106–9, 120–6.

62 For LAS CASAS's motivation, see »Memorial de remedios para las Indias (1516),« »Carta al Consejo de las Indias (1531),« »Carta a un personaje de la Corte (1535),« »Brevisima relación de la destrucción de las Indias (1552),« *Obras escogidas de Fray Bartolomé*

de las Casas: Opúsculos, cartas, y memoriales, ed. Juan Pérez de Tudela Bueso, (Madrid 1958) V: pp. 20a; 44a, 47b; 62a, 63b; 134–35b, 176b–77a. See citations concerning Serra's motivation in ENGLEBERT, *The last of the conquistadores*, 353–4; COUVE DE MURVILLE, *Man who founded*, 26; GEIGER, *Life and times*, 28, 36–7.

of all of the Indigenous Peoples of the Indies, « envisioned and promoted colonisation by Spanish farmers under the jurisdiction of friars and bishops – without the interference of *conquistadores*, *encomenderos*, and slave-raiders. Indeed, his own Tierra de Vera Paz (Guatemala) experiment later in 1536-1537 prohibited entry to all Spaniards except clergy. In his missiological treatise entitled *The only way*, Las Casas articulated the duty of all Spaniards to proclaim the Gospel in a rational and peaceful manner; in his *Very Brief Account*, he persistently condemned the evil deeds and scandalous example of many so-called Christians. Las Casas was also pivotal in formulating the New Laws of 1542, which called for the abolition of the *encomienda*, slavery, and all conquests.

Serra, as the founder and first Franciscan president of the Alta California missions, concentrated on establishing a chain of missions to provide completely for the spiritual and temporal needs of the indigenous inhabitants. Like Las Casas's experiments, Serra sought both to segregate the indigenous inhabitants from non-Christian and Spanish peoples as well as to congregate them in their own indigenous mission societies. Toward this end, he and his confreres from San Fernando wrote a manual detailing the structure and function of such mission compounds. From 1769 to his death in 1784, he established in Alta California the first nine of the Crown-proposed twenty-one missions for the region. Because of the importance that Serra placed on exemplary Christian living, he too restricted presence on the mission compounds to religious and indigenous neophytes. He barred non-Christian indigenous people, Spanish settlers, and military personnel from living on these compounds, and decried their often drunken and otherwise »undesirable« behaviour. He also had recourse to biblical law and to the 1774 *Leyes de las Indias* to fight for the rights of native peoples, such as their right to ownership of their lands.⁶³

Conclusion

While both Las Casas and Serra were deeply committed to evangelisation, their approaches to the proclaiming the Christian Gospel differed. Serra's missiology, which was discernible in his *praxis*, was effectively a top-down approach – of acculturating the indigenous peoples to Christianity as well as to Spanish ways and customs. Las Casas's missiology, which was evident in his *praxis*, was fundamentally a bottom-up approach – of inculcating the Gospel through an understanding of indigenous ways, customs, and realities. As such, Las Casas's missiology tended to be inductive, and Serra's deductive.

Both Las Casas and Serra gave themselves to the tasks at hand, as they understood them and in accord with their Orders' distinctive ministerial postures. The Dominicans favoured a juridical route focused on remedies in justice; the Franciscans preferred a paternal route focused on guardianship in charity. Accordingly, for Las Casas, in his role as a »canon lawyer« for all the indigenous peoples, the task was to secure a »total remedy« for the inadequate evangelisation and the unjust situation in the Indies. For Serra, as the »good father« of the natives under his guardianship, the task was to establish paternalistic communal societies of indigenous people schooled in and professing the Christian Faith.⁶⁴

However, the distinctive character of the two friars' responses to the »signs of the times« derives from an admixture of their Orders' particular emphasis in their ministerial expression of the mendicant charism and in their scholastic understanding of the relationship of intellect and will. Las Casas portrayed the Dominican tradition of study, with its accompanying search for truth, as well as the tradition of Thomist intellectualism, with its focus on »winning the mind with reason [and] ... the will with gentleness.«

Friar Bartolomé studiously blended his canonistic-philosophic-theological knowledge with on-the-ground experience and observation to ceaselessly »inquire how, according to God and natural reason, divine and human justice, we should relate to [the indigenous peoples].«⁶⁵ His prodigious body of writings on behalf of their rights consisted of more than three hundred *cartas*, petitions, *tratados*, proposals, *memoriales*, and *obras mayores*. His own words convey the depth and breadth of his search for truth in its myriad forms: »For forty-eight years, I have worked to inquire, to study, and to make sense of the law; I believe, if I am not deceived, that I have delved so deep into the waters of these matters that I have reached their source.«⁶⁶

Serra represented the Franciscan tradition as a *poverello* and a Scotist scholastic, and exemplified the Observant emphasis on radical poverty and on the tradition of Scotist voluntarism. He facilitated the schooling of the will in his Franciscan confreres and, in particular, in the indigenous inhabitants during his labours in the California missions. In this remote region, he spawned the resurgence of absolute poverty among the Alta California Franciscans such that they, as true *poverellos*, both relied on the generosity of others for their daily needs, and worked to construct what they envisioned as a more perfect society – indeed, a would-be utopia – of Christian indigenous peoples practicing evangelical poverty under their tutelage, as well as living in the mission compounds and on lands that they collectively owned. Serra's personal commitment to living radical poverty and to disciplining his own will, as manifested by his rigorous practices of self-mortification, his strenuous manual labour (working like a peon), and his enormous willpower, demonstrated how he schooled his own will. He readily sacrificed personal advantage for the sake of what he perceived as advantageous in justice for the indigenous peoples.⁶⁷ A few lines in a letter to his nephew, a Franciscan in Majorca, which were written as Serra »with fervour« was »tilling the [Lord's] Vineyard« in the fringe of the empire, encapsulated the ageing friar's Franciscan ideal of wedding poverty with disciplined will: »Do the best you can ... to become a true and perfect Friars Minor.«⁶⁸

Elucidating these differences of mission *praxes* and epistemologies as well as their commonalities, which characterised Las Casas and Serra, contributes to the history of missiology. The differences and similarities uncovered draw attention to the role of intellectual formation in shaping the participation of the missionaries in the enterprise of evangelisation; they demonstrate how the charisms of different religious institutes were expressed over time and crucially contoured their members' labours; they show how different philosophic-theological epistemologies affected these labours, and how they responded to the signs of their times. By offering a clearer grasp of the activities and missiologies of Las Casas and Serra, this study may also help temper tendencies to project twentieth-century values on the alternately lauded and derided labours of these two colonial mendicant missionaries who represented the beginning and the end of the Spanish colonial missionary enterprise. ♦

63 Steven W. HACKEL, »The competing legacies of Junipero Serra: pioneer, saint, villain.« [online], available from <http://www.historycooperative.org/journals/cp/vol-05/no-02/>; DUGGAN, »Laws of the market,« 348.

64 Maria Paz HARO, »Religious Orders, the Indian, and the conquest: fifty years of dispute and contradiction,« [online], available at <http://www.shc.edu/theolibrary/resources/>

harodunlap.htm; McGarry, »Educational methods,« 335-58.

65 See the dedication to Phillip II that was written in 1563 by LAS CASAS and is found in the unpublished Providence version of his »Tratado de doce dudas (1564),« fos 135v-36. Manuscript in John Carter Brown Library, Providence RI.

66 Bartolomé de LAS CASAS, »Carta a los Dominicos de Chiapa y Guatemala (1564),« *Obras completas* XIII: 354.

67 M. V. WOODGATE, *Junipero Serra: apostle of California (1713-1784)*, Westminster, MD 1966, 56-75, 159, 161; LightFoot, *Indians*, 68; WEBER, *Bárbaros*, 108.

68 MORGADO, *Junipero Serra's legacy*, 188.

Heilsame Tugenden

Eine missionstheologische Interpretation
des biblischen Heilungsauftrages

von Markus Patenge

Zusammenfassung

Ausgehend vom biblischen Befund umfasst der Missionsauftrag sowohl die Verkündigung des Evangeliums als auch die Heilung kranker Menschen. Beide Ausprägungen christlicher Mission stehen dabei nicht unverbunden nebeneinander, sondern sind inhaltlich miteinander verwoben. Denn nach biblischer Heilungsvorstellung entsteht Heilung zentral aus der Beziehung des Menschen zu Gott. Da in diesem Verständnis Heilung letztlich ein Geschenk Gottes ist, verlangt der Heilungsauftrag nach heilungsunterstützenden Handlungen am Kranken; diese aber entspringen wiederum bestimmten habituellen Einstellungen – den heilsamen Tugenden.

Schlüsselbegriffe

- Evangelisierung
- Krankheit und Heilung
- Heilungsauftrag
- biblische Heilungsvorstellungen

Abstract

Based on the biblical findings, the missionary mandate includes the proclamation of the Gospel as well as the healing of the sick. The two manifestations of Christian mission do not stand side by side with no connection to each other, but are intertwined in terms of content. This is because healing, according to the biblical notion, proceeds in a fundamental way from the relationship of a person to God. Since healing, in this understanding, is ultimately God's gift, the mandate to heal calls for actions with respect to the sick that support healing; but these actions spring in turn from particular habitual dispositions – the salutary virtues.

Keywords

- Evangelization
- sickness and healing
- mandate to heal
- biblical notions of healing

Sumario

Partiendo de la Biblia, el mandato misionero implica tanto la redicación del evangelio como la sanación de los enfermos. Las dos formas de la misión cristiana no están disociadas la una de la otra, sino íntimamente unidas. Pues según las nociones de sanación en la Biblia ésta es fruto de la relación del hombre con Dios. Puesto que la sanación es así finalmente un don de Dios, el mandato de sanación conlleva actuaciones de apoyo con los enfermos, que son a la vez fruto de determinados hábitos: de las virtudes de la sanación.

Conceptos claves

- Evangelización
- enfermedad y sanación
- mandato de sanación
- nociones de sanación en la Biblia

Einführung

Die Sorge um kranke Menschen und deren Heilung gehört seit den Anfängen des Christentums bis in die Gegenwart hinein zweifelsfrei zum Grundbestand christlicher Lebenspraxis. So unterhalten beispielsweise gegenwärtig in Deutschland christliche Träger momentan jedes dritte Allgemeinkrankenhaus.¹ Motiviert wird diese Zuwendung zu den Kranken vor allem durch das Zeugnis der Heiligen Schrift: »Im Alten wie im Neuen Testament gibt es eine Fülle von Unheils- und Heilungsgeschichten zu entdecken, man könnte sogar behaupten, dass Krankheit und Heilung zu den Schlüsselthemen der gesamten Bibel zählen.«²

Dieser inhaltliche rote Faden durch den Gesamtkanon der Bibel erfährt in den Evangelien des neuen Testaments allerdings einen zusätzlichen Aspekt. Nach den Überlieferungen der synoptischen Evangelien³ verbindet Jesus Christus den Auftrag, das Evangelium zu verkünden, mit einem expliziten Heilungsauftrag: »Und er sandte sie aus mit dem Auftrag, das Reich Gottes zu verkünden und zu heilen.«⁴ Der Textbefund bei den Evangelisten Matthäus, Markus und Lukas zeigt außerdem deutlich, dass es keinen allein stehenden Auftrag zur Heilung an die Jünger Jesu gibt; jeder Auftrag zur Heilung ist zugleich mit einer evangelisierenden Sendung verbunden.⁵ Heilung kann demnach nicht ohne Verkündigung gedacht und verstanden werden. Eindrückliche Beispiele dieser engen Verknüpfung von Verkündigung und Heilung lassen sich in der Geschichte des Christentums – insbesondere der Missionsgeschichte – zuhauf finden.⁶ So zeigt Sabine Anagnostou eindrucklich auf, dass sich eine Vielzahl der in der Mission tätigen Orden nicht allein auf die Verkündigung des Evangeliums konzentrierten, sondern sich ebenso (gewiss in unterschiedlichem Ausmaß) um das gesundheitliche Wohl der indigenen Bevölkerung bemühten. Zentral war dieses umfassende Missionsverständnis geprägt von dem Wissen um den zeugnishaften Charakter des karitativen Tuns für den christlichen Glauben.⁷ Weitere ausschlaggebende Kriterien für dieses Engagement waren die teilweise schwierigen medizinischen Versorgungssituationen in manchen Missionsgebieten⁸, aber auch ganz pragmatische Gründe: »Zugleich versicherten sich die Missionare bei den Mächtigen der fremden Länder gerade mittels der Krankenversorgung einer gewissen Daseinsberechtigung und Wertschätzung und damit einhergehend der Tolerierung ihres missionarischen Wirkens.«⁹

1 Vgl. KATHOLISCHER KRANKENHAUSVERBAND DEUTSCHLANDS E.V./DEUTSCHER EVANGELISCHER KRANKENHAUSVERBAND E.V., *Christliche Krankenhäuser*, <http://ristwww.chliche-krankenhaeuser.de/wer-wir-sind> (Stand: 30.01.2014; Abruf: 30.01.2014).

2 Gregor BUSS, »Denn ich bin der Herr, dein Arzt« (Ex 15,26). Einblicke in das integrale Heilungsverständnis der Bibel, in: *Verbum SVD* 54 (2013), 166–183, 167.

3 Im Johannesevangelium findet sich dieser deutliche Zusammenhang zwischen Verkündigung und Heilung auf den ersten Blick nicht. Gleichwohl berichtet Johannes auch von Heilungen durch Jesus (z. B. Joh 5,1–18) und er kennt ebenfalls einen Sendungsauftrag an die Jünger (Joh 17,18; 20,21). In diesem Zusam-

menhang muss zudem die große Verheißung Jesu an seine Jünger gemäß Joh 14,12 berücksichtigt werden: »Amen, amen, ich sage euch: Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich vollbringe, auch vollbringen und er wird noch größere vollbringen, denn ich gehe zum Vater.« Versteht man mit Johannes die Sendung der Jünger als Teilhabe an der Sendung Jesu, so wird man aufgrund dieser kurzen Skizze auch für die johanneische Theologie Verkündigung und Heilung als zentrale Merkmale des Sendungsauftrags annehmen müssen.

4 Lk 9,2.

5 Vgl. Mt 10,5–8; Mk 6,7–13; Lk 10,1,9.

6 Vgl. Sabine ANAGNOSTOU, *Missionspharmazie*. Konzepte, Praxis, Organisation und wissenschaftliche Ausstrahlung, Stuttgart 2011. Hier insbesondere die Seiten 80–132.

7 Vgl. ebd. 88.

8 Vgl. ebd. 95.

9 Ebd. 89. Ein weiterer interessanter Gesichtspunkt dieser Missionspraxis, der an dieser Stelle aber nicht weiter ausgeführt werden kann, ist der Umstand, dass die sog. Missionspharmazie für einen intensiven interkulturellen Austausch sorgte: »In den missionspharmazeutischen Schriften verschmelzen europäische und die jeweiligen außereuropäischen *Materiae medicae* gleichsam einander ergänzend zu einem speziellen Arzneischatz der Missionen [...]« (Ebd. 384).

Um die Bedeutung des biblischen Heilungsauftrages weiter explizieren zu können, muss man die zweifache kontextuelle Verflechtung dieses Begriffs berücksichtigen. Die erste betrifft den eben genannten neutestamentlichen Zusammenhang zwischen Verkündigung und Heilung. Diese Verknüpfung ist aber in den noch größeren Kontext des gesamt-biblischen Verständnisses von Heilung eingebettet.

In seiner Struktur folgt dieser Beitrag den genannten Vorüberlegungen. Nach der Darlegung des biblischen Heilungsverständnisses und dem Zueinander von Verkündigung und Heilung, soll eine missionstheologisch erweiterte Perspektive auf den Heilungsauftrag eröffnet werden.

Das biblische Heilungsverständnis

Unter Heilung versteht die Heilige Schrift einen Vorgang, der mehrere Dimensionen umfasst;¹⁰ nämlich alle Dimensionen der menschlichen Existenz, die für eine biblische Anthropologie maßgeblich sind.¹¹ Da nicht nur der menschliche Körper krank sein kann, sondern auch Störungen die Psyche, die Seele, die Beziehung zu den Mitmenschen oder die Beziehung zu Gott nachhaltig prägen können, sind auch diese Bereiche therapierbar bzw. therapiebedürftig.¹² In diesem Sinn kann z. B. ein Mensch, der sich zwar in einem körperlich gesunden Zustand befindet, nicht als heil¹³ bezeichnet werden, wenn eine Störung in einem der anderen Bereiche vorliegt. Entscheidend ist dabei, dass diese menschlichen Dimensionen zwar unterschieden werden können, aber nicht voneinander getrennt werden dürfen. Eine Beeinträchtigung in einem der Bereiche kann der Grund für Beeinträchtigungen in anderen Bereichen sein. Ebenso kann eine Heilung in einem Kontext heilsame Auswirkungen auf die anderen Kontexte haben.

Die Heilige Schrift nimmt aber auch eine Bewertung der verschiedenen Teilbereiche vor. Für ein heilvolles Leben ist zunächst die Beziehung zu Gott, dann die Beziehung zu den Mitmenschen und erst dann das körperliche bzw. seelische Wohlbefinden relevant. Michael Dörnemann fasst diesen Primat der Gottesbeziehung zusammen: »Körperliche Krankheiten und Störungen im Verhältnis JHWH – Mensch bzw. Volk Israel werden als reale Krankheiten verstanden, wobei die Heilung der JHWH-Beziehung Vorrang hat, da sie für den Menschen entscheidend ist und die Heilung auch körperlicher Leiden zur Folge haben kann (vgl. Ijob, Tobit, Jesus).«¹⁴ Trotz dieser Vorrangstellung der Gottesbeziehung für ein heilvolles Leben, achtet die Bibel körperliche Gesundheit nicht grundsätzlich gering. Das differenzierte Verhältnis zwischen Heil und Wohlergehen beschreibt Eberhard Schockenhoff so: »Wenn das Heil nach biblischem Glauben in der rettenden Gemeinschaft mit Gott und in der Überwindung menschlicher Beziehungslosigkeit besteht, dann sind irdisches Glück, materielles Wohlergehen und körperliche Gesundheit in ihrer Bedeutung

¹⁰ Vgl. Beate JAKOB, Heilung - eine wesentliche Dimension von Mission, in: *Diffäm Zum Thema* (2009), 1-4, 2.

¹¹ Zur Debatte um das Vorhandensein einer biblischen Anthropologie vgl. Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2012, 129-131.

¹² Vgl. Ulrike KOSTKA, *Der Mensch in Krankheit, Heilung und Gesundheit im Spiegel der modernen Medizin*. Eine biblische und theologisch-ethische Reflexion, Münster 2000, 211.

¹³ Grundsätzlich ist es wichtig, die medizinische Sichtweise auf den Menschen von einer biblisch-theologischen zu unterscheiden und dies auch in benutzten Begrifflichkeiten zu berücksichtigen. Aus medizinischer Perspektive kann ein Mensch – genauer: sein Körper und/oder seine Psyche – gesund oder krank sein. Die biblisch-theologische Perspektive greift zwar auch diese Unterscheidung auf, aber ihr Interesse am Menschen ist weitaus umfassender. Die wesent-

liche Trennlinie verläuft daher nicht entlang der beiden Kategorien »krank« und »gesund«, sondern zwischen »heil« und »unheil«.

¹⁴ Michael DÖRNEMANN, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, Tübingen 2003, 300.

¹⁵ Eberhard SCHOCKENHOFF, *Krankheit - Gesundheit - Heilung*. Wege zum Heil aus biblischer Sicht, Regensburg 2001, 55f.

für eine gedeihliche Entfaltung des menschlichen Lebens zwar grundsätzlich anerkannt, doch zugleich in entscheidender Weise relativiert.«¹⁵

Das biblische Heilungsverständnis kann zusammenfassend auf den alttestamentlichen Begriff *shalom* zugespitzt werden.¹⁶ Dieser Begriff, der im Neuen Testament am ehesten mit dem johanneischen »Leben in Fülle«¹⁷ verglichen werden kann, beschreibt das Ziel aller Heilungsbemühungen: Ein Leben, in dem alle Beziehungen des Menschen – also sowohl zu Gott als auch zu den Mitmenschen, wie auch zu sich selbst – ungestört sind.¹⁸ Dabei geht es aber nicht um ein rein spirituelles, körperloses Heil, da vor allem die ungestörte Beziehung zu sich selbst nicht ohne medizinische Gesundheit gedacht werden. Denn der in dieser Hinsicht gesunde Mensch erfährt in seiner Selbstwahrnehmung zwischen sich und seinem Körper keine belastende Differenz, sondern eine harmonische Einheit. Erst in Krankheit bricht diese »Leib-Seele-Identität« auseinander: »In der Krankheit drängt sich dem von ihr Betroffenen das Gefühl, einen Körper zu haben, unabweisbar und oftmals schmerzlich auf; dabei kann der eigene Körper sogar als Fremder, ja als Gegner empfunden werden.«¹⁹

Für ein missionarisch inspiriertes Verständnis des Heilungsauftrages ist die biblische Sichtweise von umfassender Heilung insofern relevant, als sie den Heilungsauftrag konkret werden lässt. Doch mindestens ebenso wichtig ist die Frage, wie dieses Heil überhaupt zustande kommen kann. Der jesuanische Heilungsauftrag legt hier die Vermutung nahe, dass die Jünger Jesu bzw. deren Nachfolger als eine Art von »Wundertäter« Heilung bei den Menschen bewirken könnten. Werner Kahl zeigt jedoch, dass sie nicht von sich aus, mittels eigener Kraft heilen können, sondern in Form von Vermittlern auftreten.²⁰ Die für das Sakrament der Krankensalbung zentrale Stelle aus dem Jakobusbrief kann als Beispiel für dieses Verständnis dienen: »Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten und der Herr wird ihn aufrichten [...]«²¹

Zweimal macht diese Textstelle deutlich, wer der eigentliche Akteur der Heilung ist: Der Kranke wird im Namen des HERRN gesalbt und schließlich wird ihn der HERR aufrichten. Es sind also nicht die Ältesten, die die Heilung des Kranken bewirken, sondern der HERR. Durch das Gebet der Ältesten und durch die von ihnen vorgenommene Salbung nehmen sie eine vermittelnde Funktion zwischen dem HERRN und dem Kranken ein. Diese Schriftstelle stellt exemplarisch das gesamte biblische Verständnis des heilenden Akteurs dar: »Heilung ist aus biblischer Sicht nur durch Gott möglich.«²² Die Heilige Schrift sieht hier dem menschlichen Vermögen eine Grenze gesetzt. Auch wenn der Mensch selbstverständlich medizinische Hilfe zu leisten vermag und in diesem Sinn auch »gesundmachen« kann, so legt die Bibel die Verwirklichung der Hoffnung auf ein Leben in Fülle letztlich in die Hände Gottes. Heilung entzieht sich also zu einem großen Teil dem menschlichen Vermögen, und man sollte daher skeptisch sein angesichts garantierter Heilungsversprechen.²³

16 Vgl. DEUTSCHES INSTITUT FÜR ÄRZTLICHE MISSION (Hg.), *Gesundheit, Heilung und Spiritualität*. Zur Zukunft des heilenden Dienstes in Kirche und Diakonie. Ein Grundsatzpapier aus ökumenischer, diakonischer und missionstheologischer Perspektive, Tübingen 2008, 28.

17 Joh 10, 10.

18 Vgl. DEUTSCHES INSTITUT FÜR ÄRZTLICHE MISSION (Hg.), *Gesundheit* (wie Anm. 16), 28f.

19 SCHOCKENHOFF, *Krankheit* (wie Anm. 15), 9.

20 Vgl. Werner KAHL, *Die Bezeugung und Bedeutung frühchristlicher Wunderheilungen der Apostelgeschichte angesichts transkultureller Übergänge*, in: Gregor ETZELMÜLLER/Annette WEISSENRIEDER (Hg.), *Religion und Krankheit*, Darmstadt 2010, 249–264, 257.

21 Jak 5, 14f.

22 KOSTKA, *Mensch* (wie Anm. 12), 204.

23 Vgl. Johannes EURICH, *Religiöse Deutung und medizinisches Verständnis von Krankheit und Heilung*. Überlegungen zu ihrer Differenzierung und Ergänzung, in: Günter THOMAS/Isolde KARLE (Hg.), *Krankheitsdeutungen in der postsäkularen Gesellschaft*. Theologische Ansätze im interdisziplinären Bereich, Stuttgart 2009, 434–447, 446.

Trotz dieses göttlichen »Heilungsmonopols« handelt Gott nicht über die Köpfe der betreffenden Menschen hinweg. Betrachtet man z. B. das herausragende Heilshandeln Gottes im Alten Testament – den Exodus²⁴ – ist das Volk bereits zu Beginn zentral in das Heilsgeschehen eingebunden. Es ist der Initiator des göttlichen Heilshandelns: »Der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen, in das Gebiet der Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter. Jetzt ist die laute Klage der Israeliten zu mir gedrungen und ich habe auch gesehen, wie die Ägypter sie unterdrücken.«²⁵

Auch in dieser Erzählung über den Beginn des Exodusgeschehens wird das Heilungsmonopol Gottes gewahrt. Er selbst will die Israeliten aus der Knechtschaft befreien. Der Beweggrund dieses Handelns sind aber die Israeliten mit ihrer Klage. Die menschliche Klage, die ja ein Wahrnehmen der eigenen defizitären Situation voraussetzt, scheint daher das Handeln Gottes zu konstituieren. Dieses Zueinander von Klage und Rettung ist ebenso ein zentrales Motiv vieler Psalmen. Dieses Grundmotiv lässt sich auch in den Heilungstaten Jesu im Neuen Testament entdecken. Jesus »bestimmt« niemanden zum Kranken, um ihn dann zu heilen; sie kommen zu ihm bzw. werden zu ihm gebracht. Die Menschen, an denen Jesus heilend tätig wird, sind sich ihrer krankhaften Situation bewusst und erhoffen sich von ihm Heilung. Der Mensch ist also insofern in Gottes exklusives Heilshandeln an ihm involviert, als er sich seiner Situation bewusst sein muss und sich hilfeschend an Gott wendet.²⁶ Diese Hinwendung zu Gott als dem Heilschaffenden erfordert beim Menschen aber vorgängig die Umkehr und den Glauben. Daher ist auch die Formel »Dein Glaube hat dir geholfen« in seinen textlichen Variationen häufiger Bestandteil neutestamentlicher Heilungserzählungen.

Aus diesem Verständnis heraus wird auch deutlich, warum der Heilungsauftrag stets mit dem Verkündigungsauftrag verbunden ist: Vollkommene Heilung setzt den Glauben voraus. Heilung und Verkündigung sind so die beiden Seiten christlicher Mission. Im biblischen Sinn kann es für den, der nicht glaubt, keine vollständige Heilung ohne Verkündigung geben und umgekehrt muss die Kommunikation des Evangeliums immer auf die Heilung des Menschen ausgerichtet sein: »Als Kernstück und Mittelpunkt seiner Frohbotschaft verkündet Christus das Heil, dieses große Gottesgeschenk, das in der Befreiung von allem besteht, was den Menschen niederdrückt, vor allem aber in der Befreiung von der Sünde und vom Bösen, in der Freude, Gott zu erkennen und von ihm erkannt zu werden, ihn zu schauen und ihm anzuhören.«²⁷

Die Frage nach der Bedeutung des Heilungsauftrags kann daher nicht beantwortet werden, wenn man nicht zuvor die Bedeutung des Verkündigungsauftrages darlegt.

24 Das Exodusgeschehen ist auf den ersten Blick kein klassisches Heilungsgeschehen, sondern ein Befreiungshandeln Gottes. Es stellt aber zum einen in herausragender Weise das Zueinander göttlichen und menschlichen Handelns im Prozess eines Heilsgeschehens dar und dokumentiert zum anderen die Wichtigkeit heilvoller sozialer Beziehungen für den Menschen.

25 Ex 3,7-9.

26 Vgl. KOSTKA, Mensch (wie Anm. 12), 210.

27 PAUL VI., *Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi über die Evangelisierung in der Welt von heute*, Bonn 1975, 9.

28 AG 1.

29 PAUL VI., *Evangelii nuntiandi* (wie Anm. 27), 18.

30 JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Redemptoris missio über die fort-dauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages*, Bonn 1990, 44.

31 FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben Evangelium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Bonn 2013, 19.

32 Vgl. Heidrun HESSE, *Handlung*, in: Marcus DÜWELL/Christoph HÜBENTHAL/Micha WERNER (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar 2011, 396-400, 396.

Die Bedeutung des Verkündigungsauftrags

Die Frage nach der Bedeutung des Verkündigungsauftrages erscheint auf den ersten Blick trivial. Nach dem bereits zitierten lukanischen Sendungsauftrag bedeutet er, die Sendung der Jünger in die Welt, um die Botschaft des Evangeliums bzw. des Reiches Gottes zu verkünden. Diese missiologische Grundaussage des Neuen Testaments hat auch heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt wie ein kurzer – und sicher fragmentarischer – Auszug der lehrämtliche Rezeption dieses Auftrages zeigt.

So formuliert der erste programmatische Satz des Konzilsdekrets *Ad gentes*: »Zu den Völkern von Gott gesandt, um ›das allgemeine Sakrament des Heiles‹ zu sein, bemüht sich die Kirche aus den innersten Erfordernissen der ihr eigenen Katholizität, dem Auftrag ihres Gründers gehorsam, das Evangelium allen Menschen zu verkünden.«²⁸

In seiner Enzyklika *Evangelii nuntiandi* vertieft Paul VI. diese konziliare Aussage zum missionarischen Grundcharakter der Kirche und erläutert die Bedeutung des Verkündigungsauftrags: »Evangelisieren besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Berreiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluß von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern: ›Seht, ich mache alles neu!‹«²⁹

Johannes Paul II. beschäftigt sich 15 Jahre nach *Evangelii nuntiandi* wieder mit dem missionarischen Dienst der Kirche. In seiner Missionsenzyklika *Redemptoris missio* umschreibt er die grundlegende Aufgabe der Verkündigung für eine missionarische Kirche: »Alle Formen der Missionstätigkeit haben diese Verkündigung zum Ziel [...]. In der komplexen Wirklichkeit der Mission spielt die erstmalige Verkündigung eine zentrale und unersetzbare Rolle, weil sie eine Einführung ist ›in das Geheimnis der Liebe Gottes, die zu einer engen persönlichen Beziehung in Christus ruft‹ und den Weg zur Bekehrung öffnet.«³⁰

Schließlich beruft sich auch Papst Franziskus in seinem apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* auf den biblischen Sendungsauftrag: »Die Evangelisierung folgt dem Missionsauftrag Jesu: ›Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe‹ (Mt 28,19-20). In diesen Versen ist der Moment dargestellt, in dem der Auferstandene die Seinen aussendet, das Evangelium zu jeder Zeit und an allen Orten zu verkünden, so dass der Glaube an ihn sich bis an alle Enden der Erde ausbreite.«³¹

Dieser Überblick zeigt eine zweifache Kontinuität bezüglich der Bedeutung des Verkündigungsauftrages: (1) Als grundlegende Verkündigungstätigkeit wird stets die Kommunikation des Evangeliums – also die Botschaft über den Anbruch des Reiches Gottes in Jesus Christus – angesehen; (2) das grundlegende Verkündigungsziel besteht in der Bekehrung bzw. im Glauben. Die Frage nach der basalen Bedeutung dieses Auftrages lässt sich daher in einer ersten Annäherung folgendermaßen beantworten: Verkündigung meint die Verbreitung des Evangeliums mit dem Ziel der Bekehrung zum christlichen Glauben.

Mit Blick auf den Heilungsauftrag lohnt es sich, dieses Verständnis etwas genauer zu analysieren. Von besonderem Interesse ist dabei das Verhältnis von der Tätigkeit zum Ziel, also von der Verkündigung zum Glauben. Aus unserer Alltagserfahrung sind wir es gewohnt, Tätigkeiten mit Tätigkeitszielen kausal zu verknüpfen: Wir tun etwas, um damit ein angestrebte Ziel zu verwirklichen. Wer also z. B. Durst hat, trinkt in der Regel etwas, um seinen Durst zu löschen. In der Handlungstheorie heißt es daher auch, dass es keine Handlung ohne Handlungsziel gibt.³² Setzt man dieses Kausalitätsverständnis an die Verkündigung an, müsste man schlussfolgern, dass die Verkündigung des Evangeliums den Glauben bewirken soll. Die christliche Erfahrung zeigt freilich, dass zwar diese Absicht

vorhanden sein mag, eine strenge Kausalität zwischen Verkündigung und Glauben aber nicht vorliegt. Die Verkündigung führt eben nicht zwangsläufig zum Glauben. Nach der traditionellen Lehre der Kirche kann es diesen konsequenten Zusammenhang auch gar nicht geben. Denn der Glaube gehört zusammen mit der Liebe und der Hoffnung zu den sogenannten eingegossenen Tugenden. Als *virtus infusa* ist der Ursprung des Glaubens – im Gegensatz zu den natürlichen Tugenden – nicht im Vermögen des Menschen selbst zu finden, sondern ist unmittelbares Geschenk Gottes, das freilich allen Menschen angeboten wird.³³ Auf diese Tradition aufbauend, formuliert der Katechismus der Katholischen Kirche hierzu prägnant: »Nur durch die Gnade und den inneren Beistand des Heiligen Geistes ist man imstande, zu glauben.«³⁴ Man darf nun aber nicht den Fehler begehen und meinen, der Mensch sei im Heilsplan Gottes zur Passivität verdammt. Der Mensch hat eine aktive Rolle in diesem göttlichen Prozess, »sowohl zur Erlangung des eigenen Heiles wie des Heiles anderer.«³⁵ Denn der Geschenkcharakter des Glaubens übergeht die Freiheit des Menschen nicht. Der Glaube wird dem Menschen als eine Möglichkeit geschenkt, die nach einer selbstbestimmten Antwort des Menschen verlangt.³⁶ Dies ist die erste grundlegende Mitarbeit des Menschen am eigenen Heil. Antworten kann der Mensch aber nur, wenn er auch weiß, worauf er antworten soll. Der Akt des Glaubens lässt sich nicht vom Inhalt des Glaubens trennen.³⁷ Wie aber kann der Inhalt des Glaubens bekannt gemacht werden ohne die Verkündigung? Diese Frage stellte bereits der Apostel Paulus an die Christinnen und Christen in Rom: »Denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden. Wie sollen sie nun den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt?«³⁸

Auch wenn also der Glaube nicht ursprünglich durch die Verkündigung hervorgerufen werden kann, ist diese doch ein zentraler Beitrag zum Heil des Anderen.

Auf dem Hintergrund dieser Skizze des Glaubens als Tugend muss auch die Frage nach der Bedeutung des Verkündigungsauftrages etwas differenzierter beantwortet werden. Verkündigung kann den Glauben nicht unmittelbar bewirken, ist aber gleichwohl ein wichtiger Bestandteil dafür, dass Menschen an etwas glauben können. Die Verkündigung des Evangeliums muss demnach verstanden werden als wichtige – aber niemals hinreichende – Bedingung der Möglichkeit des Glaubensaktes eines Anderen.

Konsequenzen für den Heilungsauftrag

Zwischen Verkündigungsauftrag und Heilungsauftrag besteht also nicht nur die aufgezeigte inhaltliche Gemeinsamkeit, sondern auch eine strukturell-formale Übereinstimmung: Beide fordern zu Handlungen auf im Bewusstsein, dass die bezweckte Absicht der Handlung nicht unmittelbar durch die Handlung selbst erreicht werden kann. Die Analyse des biblischen Heilungsverständnisses zeigt, das umfassende Heil primär eine Bewegung Gottes zu den Menschen ist – in Gott ihren zentralen Akteur hat. Der Heilungsauftrag kann demnach nicht in dem Sinn verstanden werden, dass durch eine – wie auch immer geartete – Handlung direkt Heilung bewirkt werden könnte. Dennoch muss der Mensch nicht lediglich passiv auf Heilung hoffen, sondern er kann und muss am eigenen und fremden Heil mitwirken: »In den biblischen Texten ist der Kranke mehr oder weniger an seiner eigenen Heilung beteiligt, er wird beschrieben als Hilfesuchender oder als derjenige, für den andere die Initiative zur Heilung übernehmen.«³⁹

Da biblische Heilung darin besteht, dass Störungen in einer oder mehreren für den Menschen wesentlichen Beziehungen – also zu Gott, zu den Mitmenschen und zu sich

selbst – beseitigt werden, kann sich der Heilungsauftrag nicht nur auf Handlungen konzentrieren, die der Wiederherstellung körperlicher Gesundheit dienen. Würde sich der Heilungsauftrag nämlich darin erschöpfen und biblisches Heil mit körperlicher Gesundheit zusammenfallen, wären Menschen, die an einer unheilbaren Krankheit leiden, von diesem Heilsversprechen ausgeschlossen. Aber auch diese Menschen können trotz ihrer Erkrankungen die Erfahrung von Heil machen, wie das Beispiel von Vinicio Riva zeigt: Er wurde am 06. November 2013 von Papst Franziskus auf dem Petersplatz umarmt und gesegnet. Riva leidet an Neurofibromatose, einer unheilbaren Erbkrankheit, die den Körper des Betroffenen mit einer Vielzahl von Geschwüren übersät. Das Foto, das den entstellten Mann in den Armen des Papstes zeigt, ging in jenen Tagen um die Welt. Dem Magazin *Der Spiegel* sagte Riva, dass die Geste des Papstes für ihn alles verändert habe.⁴⁰ Papst Franziskus konnte Vinicio Riva zwar nicht von seinem körperlichen Gebrechen heilen, doch seine Geste hat etwas anderes bewirkt. Sie hat dem sozial Ausgrenzten wieder Beziehungen ermöglicht: »Vinicio Riva ist in die Gemeinschaft der Menschen zurückgekehrt.«⁴¹

Grundlegend heilsam sind also schon die Beziehungen, die der »Heilsvermittelnde« zwischen sich und dem Kranken, dem Kranken und Gott, dem Kranken und seinen Mitmenschen und schließlich auch des Kranken zu sich selbst zu stiften versucht.⁴² Es geht also nicht ausschließlich darum, dass am Kranken medizinische Leistungen durchgeführt werden, sondern dass man in ihm einen gleichwertigen Menschen sieht, seine Not erkennt und sich von ihr berühren lässt. So wie auch der barmherzige Samariter sich von der Not des Überfallenen berühren ließ und beim Anblick dessen Situation Mitleid empfand.⁴³

Der Heilungsauftrag fordert von Christen daher zunächst eine kritische Selbsterforschung und die Ausbildung »heilsamer Tugenden«, die es uns erst ermöglichen am Heil des anderen mitzuwirken. Eine Perikope des Matthäusevangeliums veranschaulicht recht deutlich, dass ohne diese Tugenden die Bemühungen um Heil und Heilung letztlich wirkungslos bleiben: Nachdem die Jünger Jesu erfolglos versuchten, einen Mann zu heilen, griff schließlich Jesus ein und heilte ihn durch eine Dämonenaustreibung. Auf die Frage seiner Jünger, warum sie dies nicht vermochten, sagt Jesus: »[...] Weil euer Glaube so klein ist. Amen, das sage ich euch: Wenn euer Glaube auch nur so groß ist wie ein Senfkorn, dann werdet ihr zu diesem Berg sagen: Rück von hier nach dort!, und er wird wegrücken. Nichts wird euch unmöglich sein.«⁴⁴

Diese Textstelle und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter machen auf die besondere Bedeutung des Glaubens und des Mitleids aufmerksam. Da sowohl der Glaube als auch das Mitleid in der christlichen Tradition zu den Tugenden⁴⁵ gezählt werden, scheint es ein lohnenswertes Unterfangen zu sein, den Heilungsauftrag eben unter tugendethischen Gesichtspunkten zu betrachten. Die bereits reich vorhandenen tugendethischen Überlegungen und Systematiken wären hilfreich, um die individuellen habituellen Voraussetzungen des Heilungsauftrages zu erhellen.

33 Vgl. S. Th. I-II, q. 55, a. 4, resp.:

»Causa autem efficiens virtutis infusae, de qua definitio datur, Deus est. Propter quod dicitur, »quam Deus in nobis sine nobis operatur.«

34 KKK 154.

35 JOHANNES PAUL II., *Redemptoris missio* (wie Anm. 30), 9.

36 Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg im Breisgau 2007, 183.

37 Vgl. ebd. 185.

38 Röm 10, 13f.

39 KOSTKA, *Mensch* (wie Anm. 12), 419.

40 Vgl. Fiona EHLERS, Vinicio, der Aussätzige, in: *Der Spiegel* 6 (2014), 53.

41 Ebd.

42 Vgl. KOSTKA, *Mensch* (wie Anm. 12), 419.

43 Vgl. Lk 25, 33.

44 Mt 17, 20.

45 Joseph MAUSBACH/Gustav ERMECKE, *Katholische Moraltheologie. Die spezielle Moral*. Die Lehre von den sittlichen Pflichten zur Entfaltung der in Christus geschenkten Lebensgemeinschaft mit Gott und zur Teilnahme an seiner Verherrlichung durch Christus im Kult seiner Kirche, Bd. 2, Münster 1960, 147.

Dieser Beitrag zeigt aber auch, dass auf Seiten des Kranken »heilsame Tugenden« Grundvoraussetzungen eines Heilungserlebnisses sind: »Die Entstehung von Gesundheit erfordert die Umkehr des Menschen, seine eigene Initiative und Haltung [...].«⁴⁶ Unter dieser Rücksicht verlangt der Heilungsauftrag – wenn nicht bereits vorhanden – notwendigerweise eine helfende Unterstützung bei der Ausbildung dieser Tugenden beim Kranken.

In Anlehnung an die Ausdifferenzierung des Verkündigungsauftrages und an das Heilungsverständnis der Heiligen Schrift kann unter dem Heilungsauftrag daher folgendes verstanden werden: Der Heilungsauftrag verlangt vom heilsvermittelnden Akteur die Ausbildung von Tugenden und die Ausführung von Handlungen, die den Heilungssuchenden in einen Zustand versetzen sollen, welcher für ihn eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Möglichkeit von Heil ist.⁴⁷ Ein solcher Ansatz realisiert und aktualisiert damit auch das Anliegen der internationalen Theologienkommission aus dem Jahr 1977: »Eine Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse gelingt erst dann zureichend und dauerhaft, wenn die Menschen durch Umkehr und Gerechtigkeit eine neue ›Schöpfung‹ werden. So liegen das Wohl des Menschen und seine Befreiung nicht nur in der Dimension des ›Habens‹, sondern zuerst im Bereich des ›Seins‹, dann allerdings mit Konsequenzen für die Gestaltung aller menschlichen Lebensbedingungen.«⁴⁸

Das biblische Heilungsverständnis nimmt den Menschen mit all seinen Verflechtungen ernst. Das als Zielvorstellung der Heilung zugesicherte Leben in Fülle meint das Heilwerden des gesamten Menschen⁴⁹ in seinen Beziehungen zu Gott, den Mitmenschen und sich selbst. Der Geheilte soll all seine Möglichkeiten als Mensch ausschöpfen können. Heilung ist auch Wiederherstellung des Menschseins mit all seinen anthropologischen Aufgegebenheiten. Der geheilte Mensch wird wieder Subjekt seiner selbst und seiner Handlungen.⁵⁰ Dieses Heilungsverständnis sollte stärker mit der Ausbildung von heilsamen Tugenden in Verbindung gebracht werden. »Denn wirkliche Tugend ist Ergebnis und Quelle vernunftgeleiteter und selbständiger Lebensgestaltung.«⁵¹ Heilung und die Kultivierung heilsamer Tugenden sollten zusammengedacht werden, stehen sie doch beide im Dienst der Subjektwerdung des Menschen und so im Dienst der menschlichen Freiheit. Der so verstandene Heilungsauftrag hat ohne Zweifel eine zutiefst missionarische Dimension: »Mission bedeutet, mit anderen das Evangelium zu teilen und ihnen so die wahre Freiheit zu erschließen, die ein Kennzeichen des Ebenbildes Gottes im Menschen ist [...]. Eben das ist der beste Dienst der Kirche für die Welt.«⁵² ◆

46 KOSTKA, Mensch (wie Anm. 12), 210.

47 Prima facie scheint hier Heilung auf eine Interaktion zwischen zwei Personen beschränkt zu sein. Selbstverständlich muss aber auch das soziale Umfeld in den Heilungsprozess eingebunden sein. In diesem Beitrag soll die soziale Kontextualisierung des Kranken aber ausgeklammert werden, da diese gesondert betrachtet werden muss.

48 SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil*.

Dokument der Internationalen Theologienkommission, Bonn 1977, 14.

49 Interessant in diesem Kontext ist die jesuanische Sichtweise auf seine Heilungen wie sie das Johannes-evangelium überliefert: »Wenn ein Mensch am Sabbat die Beschneidung empfangen darf, damit das Gesetz des Mose nicht missachtet wird, warum zürnt ihr mir, weil ich am Sabbat einen Menschen als Ganzen [ὄλον ἄνθρωπον] gesund gemacht habe?« (Joh 7,23).

50 Vgl. KOSTKA, Mensch (wie Anm. 12), 201.

51 Anselm Winfried MÜLLER, *Was taugt die Tugend?* Elemente einer Ethik des guten Lebens, Stuttgart 1998, 15.

52 SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Allen Völkern sein Heil*. Die Mission der Weltkirche, Bonn 2004, 8.

FORUM
Dialog
und Mission

Building Peace
through
Interreligious
Dialogue:
The Bishops-Ulama
Conference
in the Philippines

von Antonio J. Ledesma, S. J.
Erzbischof von Cagayan de Oro

The Bishops-Ulama Conference (earlier called a Forum) was formed in November 1996 in the Philippines. It brings together religious leaders of Muslim and Christian communities from all over Mindanao, the second largest island in the Philippines. It includes bishops of the Catholic Bishops' Conference of the Philippines, members of the Ulama League of the Philippines, and bishops of the National Council of Churches of the Philippines.

At present, the BUC's convenors, representing the three religious groupings are Archbishop Fernando Capalla, past Chairman of the CBCP Episcopal Commission on Inter-religious Dialogue; Dr. Salipada Tamayo, representing the ULP; and Bishop Hilario Gomez, Jr., of the NCCP.

From its inception, the BUC has focused on the spiritual bases for peace from both Muslim and Christian religious traditions, grounded in the belief in one God, a common origin and a common destiny for all. Even as the government and warring groups pursue a »genuine, comprehensive, and lasting peace« through political treaties and socio-economic development, the bishops and ulama focus on »the missing component in many failed peace efforts – an

affirmation of the convergent spiritual and cultural bases for peace.«

Thus, as an organization of religious leaders, the BUC has as its principal objective the authentic understanding of the Christian and Islamic faiths which teach common moral and spiritual values that are considered essential elements of justice and peace for the full development of society. Underpinning all these is the value of respectful and friendly dialogue which, despite many obstacles, is the only human and lasting way of arriving at conflict resolution.

1 Dialogue meetings

Over the past seventeen years, the BUC has held 42 dialogue meetings on a quarterly or semi-annual basis in various cities in Mindanao. These inter-cultural and inter-religious dialogues have been carried out in an atmosphere of openness, mutual respect, and growing familiarity among participants and their representatives. Normally the dialogues bring together 40-60 participants representing the three religious bodies. In-between the larger meetings, a Tripartite Commission composed of three to four members from each of the religious bodies meets to prepare the agenda for future gatherings.

At one time or another, the dialogue meetings have touched on two general areas. The first area covers the spiritual dimensions of dialogue – such as the bases for peace from the Bible and the Koran; the special place of Mary and Maryam in both scriptural accounts; and the goals of conflict resolution.

The second area covers current concerns arising from the ongoing peace process. These include various crisis points – such as the kidnappings of Msgr. Desmond Hartford, MSSC, in 1997; Fr. Luciano Benedetti, PIME, in 1998; and Fr. Giuseppe Pierantoni, SCJ, in October 2001–April 2002; and Fr. Giancarlo Bossi, PIME, in June 2007. In addition,

there were also the killings of Bishop Ben de Jesus, OMI, in front of his cathedral in Jolo in February 1997; Fr. Rhoel Gallardo, CMF, in Basilan in May 2000; Fr. Benjamin Inocencio, OMI, in Sulu in December 2000; and Fr. Rufus Halley, MSSC, in Lanao del Sur in August 2001. The most recent have been the killings of Fr. Rey Roda, OMI, in Tawi-tawi in 2008 and of Fr. Pops Tentorio, PIME, in Maguindanao in 2010.

2 War and the peace process

Going beyond individual incidents, there were major events affecting the peace process – in particular, the declaration of all-out war against the Moro Islamic Liberation Front by President Joseph Estrada in April–July 2000. This resulted in major dislocations of predominantly Muslim communities in central Mindanao. The atmosphere for peace talks was further clouded during the same period by the notorious kidnappings of foreign and local persons by the Abu Sayyaf, an extremist bandit group operating mostly on the chain of islands stretching from Basilan to Tawi-Tawi in the southernmost part of the Philippines. Elements of the Abu Sayyaf were pursued by the military after they killed two of their last three hostages, an American Christian missionary and a Filipina nurse.

In 2002, widespread violence erupted once more in Central Mindanao under the administration of President Gloria Macapagal-Arroyo. Thousands of internally displaced persons, fleeing the fighting between government forces and the Moro Islamic Liberation Front, sought shelter in evacuation centers.

The most recent outbreak of violence took place in August 2008 over the abrupt cancellation of the Memo of Agreement on Ancestral Domain (MOA-AD) between the government and MILF panels. Armed conflict erupted in Lanao del Norte and Central Mindanao, again displacing many Muslim and Christian communities.

It is perhaps during periods of open conflict and violence that the Bishops-Ulama Conference has played its key role – by providing a neutral forum where joint statements against violence have had a moderating effect. The BUC has also stressed that the conflict cannot be viewed as a religious war; that acts of extremist groups like the Abu Sayyaf are »un-Islamic;« and that both Muslim and Christian communities can help bring about a culture of peace.

3 Peace advocates

Since 1999, the Bishops-Ulama Conference has sponsored a yearly Mindanao Week of Peace – starting on the last Thursday of November and ending on the first Wednesday of December. For Christians, this covers the first Sunday of Advent, a special season of prayer. For Muslims, this may also coincide with the Holy season of Ramadhan. The week of peace has been able to generate widespread support among the youth, Christians and Muslims alike, as well as various sectors in different communities throughout Mindanao. It has confirmed the conviction that the vast majority of Mindanaoans are for peace.

Listed below are the various themes selected each year for the Mindanao Week of Peace:

- 1999 Healing the Past, Building the Future
- 2000 Mindanaoans Together Towards a Culture of Peace
- 2001 Peace: Sharing the Vision of Hope and Unity
- 2002 Peace Through Reconciliation: Mindanaoans Seeking a Common Ground
- 2003 Healing Through Forgiveness: Key to Total Human Development
- 2004 A Reconciled Family, Agent of Reconciliation
- 2005 Millennium Development Goals: Women and Children as Partners in Peace Building

- 2006 In the Name of the Almighty, God of Harmony, Care for the Earth
- 2007 Building Bridges of Peace with our Peace Officers
- 2008 Integrity of Heart and Mind, Way to Reconciliation and Peace
- 2009 Think Mindanao, Feel Mindanao, Bring Peace to Mindanao
- 2010 Responsive and Responsible Governance: Key to Peace, Development and Sustainability
- 2011 Common Word Between Us and You: Love of God, Love of Neighbor
- 2012 Love of God and Love of Neighbor – a Challenge for Mindanao
- 2013 Dialogue and Hope our Key to Peace

In addition to the Mindanao-wide dialogues, bishops and ulama have also engaged in sub-regional inter-faith meetings – in the cities of Zamboanga, Cotabato, Davao, Cagayan de Oro, Marawi, Pagadian, etc. In these localized gatherings, religious leaders – including pastors, priests, and imams, as well as leaders of the indigenous people communities – are able to address local issues more readily.

Among the significant milestones during the 17 years of existence of the BUC are the following:

1 The annual celebration of the Mindanao Week of Peace involving religious, civic, and government sectors. The number of peace groups and initiatives has been increasing over the years.

2 The Tripartite Youth Camp, held every two years during the first decade of the BUC. This gathered 200 to 300 Muslim, Christian and Indigenous People youths for a five-day camp experience, resulting in inter-cultural friendships among youth leaders from various parts of Mindanao.

3 A BUC Assembly that included for the first time wives and children of the Protestant bishops and Muslim ulama as well as Focolare participants. Three days were spent in discussing how the families could support the peace activities of the conference.

4 A significant symposium on Maryam in the Qur'an and Mary in the Bible, as explained by a Muslim and a Catholic theologian. Both groups manifested a meaningful consensus on the exalted position of the mother of Jesus Christ or Isa, the Prophet, in both sacred scriptures and her role as our Mother of Peace. This was held in Cagayan de Oro on August 29, 2001, during the 16th BUC general assembly.

5 The historic gathering of the First Asian Bishops-Ulama Conference on August 18-21, 2003, in Manila. This was attended by 121 Christian and Muslim religious leaders from 19 countries in Asia. They discussed the theme, »Seeking Peace and Development through an Authentic Christian and Muslim Dialogue of Life in Asia.« One of the main resolutions was to extend the experience of the BUC to other Asian countries.

6 A focus by the 28th General Assembly on the theme, »Women and Youth: Partners in Peacebuilding.« For the first time the BUC participants dwelt on doctrinal issues and arrived surprisingly at a consensus on important teachings of both Christianity and Islam. This consensus was facilitated by the atmosphere of trust that had been established among the members of the Conference.

7 The holding of the Indonesia-Mindanao Bishops-Ulama Network (IMBUM) on August 15-16, 2005, in Gen. Santos City. From Indonesia, three ulama, three Catholic bishops and two Protestant leaders responded to the BUC invitation to share our dialogue experience. Areas of collaboration between the two countries were explored.

8 A Peace Consultation on October 9-10, 2006, in Davao. At the request of the

9 Moro Islamic Liberation Front's Peace Panel, the BUC Convenors invited key Mindanao leaders to this consultation. The purpose was to bring back to the negotiating table the two panels to resume the peace talks that had been stalled on the issue of ancestral domain.

10 A Forum for Peace in September 2007 among participants coming from the BUC, Armed Forces of the Philippines and Philippine National Police. This highlighted the role of the military in peacebuilding efforts, particularly in the promotion of human rights.

11 A Multi-Sectoral and Cross-Regional Community Consultation on the Mindanao Peace Process in 2009-2010. This Mindanao-wide project was sponsored by the BUC after the collapse of the Memo of Agreement on Ancestral Domain in August 2008. The outcome of the consultations, called Konsult Mindanao, were summarized in six platforms for Peace in Mindanao: Sincerity, Security, Sensitivity, Solidarity, Spirituality, and Sustainability. In a joint statement on Oct. 14, 2012, several bishops of Mindanao referred to these six S's as their continuing tasks in supporting with »vigilant optimism« the recently-signed Framework Agreement on the Bangsamoro.

12 A visit by a BUC delegation, comprising bishops, ulama, and government officials, to Islamabad in January 2010. Upon invitation of the Pakistani government, the BUC delegates were asked to share their inter-faith experience with their counterparts in Pakistan. The context for inter-religious dialogue here was reversed with a majority Muslim population aspiring to reach out to minority religious and ethnic communities.

4 Prospects

Recognizing the value of inter-religious dialogue and the crucial role of religious leaders in situations of conflict, the Philippine government in past years has provided logistical support to the BUC through the Office of the Presidential Assistant for the Peace Process. The BUC also receives support from other donor groups and from various sectors including the academe and media. In this

regard, the BUC works together with many other peace centers and peace advocates in Mindanao.

In December 2010, the BUC Tripartite Commission agreed to the restructuring of the BUC. Meanwhile, a second Asian Bishops-Ulama Conference was held in Indonesia in February 2013. Despite the ups and downs of a protracted peace process, the Bishops-Ulama Conference has been able to send a steadfast message to all – whether peace doves or war hawks – that the major Christian and Muslim leaders of Mindanao are for peace.

Gradually, wider circles of dialogue at the lower levels are being formed – e.g., among parish priests, imams, and pastors. Culture of peace workshops have also been conducted among grassroots communities. Several bishops and ulama in their own localities have been active in monitoring ceasefire agreements and promoting the peace process. There are also suggestions for BUC participants to be more proactively involved in development efforts, principally by facilitating consultations among local communities.

From a global perspective, the series of dialogues and joint activities among Muslim ulama and Christian bishops in Mindanao may be unprecedented anywhere else in the world. This ongoing experience affirms that instead of being sources of conflict, authentic religious traditions can be harnessed as solid foundations for peace. ♦

»Mein Gott, dein Gott«

Zum Thema

»Bekenntnis und Dialog –
ein Widerspruch?«

von Hans Waldenfels SJ

Die Moderatorin hatte dem ersten Campusgespräch in der Essener Kreuzeskirche, einem von der evangelischen Kirche an einen Privatmann verkauften Kirchenraum, den spannenden Titel gegeben: »Mein Gott, dein Gott.« Ein Teilnehmer erinnerte gegen Ende der Veranstaltung an ein Wort des Essener Bischofs Overbeck, die drei Abrahamsreligionen verehrten weder denselben noch den gleichen Gott. Ich glaube, dass Overbeck hier irrt. Dazwischen verlief das Campusgespräch. Die vier Religionsvertreter auf dem Podium stimmten das gespannte Publikum mit kurzen Statements in einer fast gottesdienstlichen Atmosphäre ein. Auf dem Altar waren die Kerzen angezündet. Doch es war weder von Jahwe noch von Allah die Rede. Das Wort »Atheismus« fiel nicht.

Der Moslem sprach davon, dass fast alle Suren mit Gott dem Barmherzigen beginnen. Was im Koran dagegen spricht, war kein Thema, auch nicht, dass die Gotteskrieger bis in die Gegenwart sich auf den Koran als das Wort Gottes schlechthin berufen. Sie sind nach dem Professor einfach noch nicht auf dem Stand moderner, vor allem im Christentum entwickelter Exegese – da gibt es zugegebenermaßen Nachholbedarf. Der Jude und der Christ gingen dafür mit dem Wort »Gott« sorgfältiger um, indem sie es fast vermieden. Der christliche Anspruch, dass Gott in Jesus für die Menschen Wort und Antwort geworden ist, fand tunlichst

keine Erwähnung. Es hätte ja auch auf die Vertreter der anderen Abrahamsreligionen provozierend wirken müssen, und man hätte dann doch, wonach viele Teilnehmer fragten, die Unterschiede thematisieren müssen. Der Jude sprach zwar am Ende von der Streitkultur, die es im Judentum gibt, doch auch er vermied den Streit. Die Buddhistin gab zwar zu, dass der Buddhismus keinen Schöpfergott kennt, eigentlich gar keinen Gott im Sinne des Theismus, doch den Anspruch, Religion zu sein, hielt sie aufrecht. Für sie galt die Aufforderung des Dalai Lama: Praktizieren. Doch was das bedeutet und wozu es geschieht, brauchte sie nicht zu erklären. Eine Praxis, die für alle gilt, macht eben eine Weltreligion – Gott hin, Gott her. Doch ob es ihn überhaupt gibt, was man darunter versteht, warum so viele Menschen ihn nicht mehr brauchen und bei seiner Nennung nur noch müde lächeln, danach fragte keiner am Podium.

Die Frage ist: Was ist eigentlich »Religion«? Was bringt Religion für das Leben? Religion war immer wieder ein Thema bei den Fragenden im Saal. Doch was ist das eigentlich? Hat Religion überhaupt etwas mit Gott zu tun? Und warum so viele Religionen, wenn sie am Ende angeblich doch alle nur dasselbe wollen: Barmherzigkeit, Liebe und Wohlverhalten unter den Menschen? Von Versöhnung war schon keine Rede mehr. Wohl von Streit und Gewalttätigkeit, die es zwischen und in den Religionen gibt. Gewalt war ein Thema, das immer wieder zur Sprache kam, doch am Anfang stand ja die These, dass keine Religion sie wirklich will.

Irgendwie hatten die einleitenden Statements etwas von Marx' Verdikt von der Religion als »Opium des Volks« bzw. Lenins Parole vom »Opium für das Volk« an sich – in ihrer weihvollen Rhetorik wirkten sie tröstlich bis einschläfernd. Wo gab es die Unterscheidung der Geister? Wo war etwas zu spüren von den aufregenden Bewegungen und geistigen Strömungen, die heute unsere Gesellschaften aufrühren und durcheinander

wirbeln? Unser Papst – der Jesuit – glaubt noch an den Teufel. Moslems regen sich über eine Aldi-Seife mit einem Minarett auf, wo die Kölner sich freuen würden, wenn ein Seifenstück den Kölner Dom zeigen würde, der zugleich eine Werbung für die Stadt wäre. Und das ist dann sogar ein Thema in solcher Runde! Menschen, ob gläubig oder nicht, sagen immer noch: »Mein Gott!« »Du lieber Gott, wie kann man nur?« Komischerweise kommt Gott in Redensarten der Alltagssprache immer noch vor.

Von Freiheit und Freiheitsbedrohung aus religiösen und säkularen Motiven, vom Unterschied zwischen »Liberté« und »Libertinage«, von Gewalt und Friedlosigkeit aus religiösen und weltlichen Motiven, von Tabubrüchen und Tabus in den verschiedenen Bereichen menschlichen Lebens war kaum die Rede. Am Ende hätte man eigentlich Lessings Ringparabel rezitieren können. Am überzeugendsten war – wie übrigens zu erwarten war – der Moslem, der keine Hemmung kannte, immer wieder von seinem Gott zu sprechen, und doch die Antworten auf die Fragen, die im Raum stehen, schuldig blieb. Tunesische Theologen sind hier offensichtlich ehrlicher und weiter als ihre deutschen Kollegen und ziehen keinen Schutzwall zwischen Islam und Islamisten.

Die Buddhistin hatte es in einer praxisorientierten und eher theoriefeindlichen Welt leicht, für lebenspraktische Übungen zu werben, ohne zu konkret zu werden. Die fatale Frage nach Gott steht ja bei vielen von uns Europäern nicht mehr an; man kommt ohne sie aus. Dabei hätte der neue buddhistische Name der Frau »Vidyagita«, »Lied der Weisheit«, einen Ansatz zur Nachfrage geboten. Weisheit ist ein Grundwort, wenn wir in den abrahamitischen Religionen von Gott und von den Menschen sprechen. Es wäre eine Einladung an Buddhisten, umgekehrt zurückzufragen, worum es eigentlich geht, wenn von »Gott« gesprochen wird.

Hier ist auch Bischof Overbeck nochmals anzufragen. Hat er recht mit seiner Ein-

lassung, dass wir alle nicht denselben Gott haben? Der Jude ist es nicht gewohnt, mit anderen zu beten. Dass Christen, zumal Priester, tagtäglich mit jüdischen Texten konfrontiert sind und die Psalmen beten, wenn sie noch das Stundenbuch aufschlagen, wird weithin vergessen. Dabei begegnen sie im jüdischen Gebetbuch einem Gott, der zornig ist und in den Auseinandersetzungen der Völker hilft, der oft schweigt und nicht redet, der aber dann wieder mit den Menschen und vor allem den Armen leidet und mit ihnen unterwegs ist – ein Gott, der am Ende selbst Mensch wird. Das Letzte sagt in der Radikalität geschichtlicher Überzeugung keine andere Religion, sondern nur das Christentum aus. Kein Wunder, dass vielen Christen von Anfang an bis auf den heutigen Tag das Bekenntnis »wahrhaft Mensch, wahrhaft Gott« schwer fällt!

In diesen Tagen haben indonesische Gerichte den Christen endgültig verboten, Gott als »Allah« anzusprechen. Dennoch gibt es in der Welt nur einen Gott – das ist die Realität und die Wahrheit. Zwar hat man sich im Laufe der Geschichte viele Bilder von Gott gemacht. Über diese vielen Bilder können die Menschen und die Religionen streiten. Doch ändert das nichts an dem Grundbekenntnis der Muslime: Es gibt nur den einen Gott und keinen anderen, alles andere ist Vielgötterei, und diese sagen selbst Muslime Christen höchstens im Blick auf die Dreifaltigkeit nach.

Angesichts der Juden und Christen gemeinsamen Anfangsaussage der Bibel, dass Gott den Menschen nach seinem »Bild und Gleichnis« geschaffen hat, sind Juden und Christen es aber schuldig zu sagen, was sie darunter verstehen, wenn sie vom Menschen sprechen und im Menschen »Gottes Abbild« (Gen 1,26f.) sehen. Das Bilderverbot im Dekalog macht ihnen die Aussage nicht leichter. Dass Christen in Jesus das Ebenbild Gottes erkennen und so ein eigenes gültiges Gottesbild entdecken, macht die Situation noch schwieriger. Paulus spricht angesichts der Weisheit der

Menschen von Gottes Weisheit, die es als Evangelium, als frohe Botschaft, zu verkünden gilt (vgl. 1 Kor 1). Das wären Ansätze zu einer Antwort an die vielen Suchenden, die es auch heute gibt. Ist nicht unsere Rede von »Bildung« eine entfernte Erinnerung an die Feststellung, dass der Mensch nach Gottes »Bild« geschaffen ist?

Ich selbst fühle mich allen Menschen verbunden, in denen die Unruhe des Augustinus noch spürbar ist, die unterwegs sind und über ihre Begrenztheiten hinaus nicht aufhören, eine Antwort zu suchen. Viele von ihnen machen sich in der Tat kein Bild von Gott mehr, weil jedes Bild von Gott zu klein ist und ihn letztlich verfehlt. Unter dem Fachbegriff »negative Theologie« sind aber heute wieder viele Menschen unterwegs, und das nicht nur Theologen und nicht nur im Christentum. Viel ist die Rede von »Spurensuche«, Spuren, die davon künden, dass wir Menschen uns selbst keine letztgültige Antwort geben können, aber dass wir doch hoffen können, dass es sie gibt und dass sie sich immer wieder zu erkennen gibt. Ich vermute auch, dass trotz allem mehr Menschen Gott finden, als Theologen und Religionsvertreter verschiedener Provenienz wissen und wahrhaben wollen. Kunst und Literatur sind heute Felder, die immer wieder neu auch der Spurensuche dienen.

Der Event einer versuchten Dialogveranstaltung, wie ich sie umrisshaft beschrieben habe, ist zugleich eine Antwort auf die Frage, ob es zwischen Bekenntnis und Dialog einen Widerspruch gibt. Mehr im traditionellen Jargon formuliert, kann man auch fragen, ob es zwischen Mission und Dialog einen Widerspruch gibt. Von Judenmission zu sprechen, ist heute sehr verpönt. Weniger aufregend erscheint, dass Buddhisten und Hindus im Westen, zumal im angelsächsischen Raum, durchaus von »Mission« sprechen; ich erinnere an die Ramakrishna-Mission oder auch an »Buddhist Missions« in London und anderswo. Für Papst Franziskus ist die

lebendige christliche Existenz in sich evangelisierend, das heißt: sie strahlt einfach in ihrer Lebenskraft eine frohe Botschaft aus und erfüllt damit die Sendung Jesu. Das ist hier nicht im Einzelnen auszubuchstabieren.

In der Rede Jesu ist aber auf die Rede vom Salz zu achten, das, wo es seinen Geschmack verliert, zu nichts mehr taugt und weggeworfen und von den Leuten zertritten wird. Es folgt dann die andere Rede vom Licht, das man auf einen Leuchter stellen muss und nicht verstecken darf (vgl. Mt 5,13-14). Ist es verwunderlich, dass Menschen sich von der Kirche abwenden, wenn ihre Verkünder die eigentliche Botschaft unterdrücken und am Ende alle Katzen grau werden? Warum soll man sich für eine Religion entscheiden, wenn sie nur die Allgemeinplätze verkündet, die überall in der Gesellschaft, auch jenseits der Religionen, zu finden sind, und am Ende wahres Menschsein auch ohne die religiösen Botschaften möglich zu sein scheint? Und kann es in einem interreligiösen Disput eine Moderation geben, wo sich Moderatoren wie neutrale Schiedsrichter gleichsam außerhalb des Spielfeldes bewegen?

Der interreligiöse Dialog verlagert sich immer mehr von den wissenschaftlichen Räumen der Reflexion auf die Marktplätze der Welt, von denen schon Johannes Paul II. gesprochen hat. Dort aber geht es um Lebens- und Existenzfragen, um Leben und Tod, um verantwortliches und unverantwortliches Handeln, um Schuld und Unschuld. Wer in diesen Dialog eintritt, sollte sich zuerst kundig machen, das heißt: Er muss hinreichend lange zugehört und hingeschaut haben, mit wem und worüber er spricht. Wenn er urteilen und mitreden will, muss er aber dann auch selbst einen Standpunkt haben. Dabei reicht es nicht aus, dass Europäer sich z. B. den Muslimen gegenüber rühmen, in nachaufklärerischer Zeit zu leben (was ja stimmt); sie müssen als Christen vielmehr in ihrer eigenen Tradition verwurzelt sein und sie deutlich vertreten.

1 Petrus 3,15 sagt: »Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach dem Grund der Hoffnung fragt, die euch beseelt!« Die Bereitschaft setzt die Befähigung voraus. Zu keiner Zeit aber wurde so laut geklagt, dass wir in der Kirche weithin die Sprachfähigkeit verloren haben. Davon ist jüngst die Rede im Umkreis der Synodendebatten um Ehe und Familie. Es gibt das Eingeständnis, dass viele Menschen die Grundbegriffe des Glaubens nicht mehr verstehen, geschweige denn, dass sie in der Lage sind, darüber zu reden und sie auf einfache und verständliche Weise zu erklären. Altpapst Benedikt XVI. hat in seiner Korrektur eines Artikels über die Unauflöslichkeit der Ehe eingefügt: »Immer mehr gibt es heute getaufte Heiden, das heißt Menschen, die durch die Taufe zwar Christen geworden sind, aber nicht glauben und nie den Glauben kennengelernt haben.« Wie sollen solche Menschen Rede und Antwort stehen können, wenn sie mit einem gläubigen Moslem oder einem überzeugten Buddhisten in den Dialog treten wollen? Und was wollen sie dem aufgeklärten, »religiös unmusikalischen« Menschen sagen, der gut ohne Religion sein Leben lebt? Warum ist Religion heute noch erforderlich und hilfreich?

An dem zuvor beschriebenen Abend rief ein Teilnehmer zur Demut auf, ein Wort, das weithin zu einem Fremdwort geworden ist. In einer Situation, in der viele freundliche Worte gewechselt werden, gibt es sanften Applaus zu fast allen Aussagen, da sie ja fast immer richtig sind, auch wenn sie nicht zur Sache kommen und letztlich kaum jemanden mitreißen. Doch auch der ernsthafte Dialog muss nicht verletzen, aber er sucht nach Verständigung. Nur darf er es nicht unter Verzicht auf das eigene überzeugte Bekenntnis tun.

Die Frage, wie es die Gesprächspartner selbst mit der Religion halten, wurde übrigens erstaunlich laut gestellt und machte die Angesprochenen spürbar verlegen. Papst Franziskus wendet sich heute auch deutlich

gegen oberflächliches Proselytentum. Umso unterschiedener aber tritt er für das Zeugnis des Evangeliums und damit für das Bekenntnis in aller Öffentlichkeit ein.

Als Handlungsanleitung für dialogisches Verhalten bietet sich am Ende der bekannte Dreischritt an: Sehen – Urteilen – Handeln. Von den ersten zwei Schritten war schon die Rede. Wir müssen einander kennen; sonst muss man sich zurückhalten und seine Unkenntnis eingestehen. Man muss urteilsfähig sein und sich über die Urteilkriterien Rechenschaft geben. Rückzug in die Neutralität ist keine wirkliche Grundlage für den Dialog – abgesehen davon, dass es in menschlichen Grundfragen keine wirkliche Neutralität gibt und die Ehrlichkeit im Bekenntnis zum Glauben oder Unglauben allein hilfreich ist. Nur ein ehrliches Grundbekenntnis führt zu einem überzeugten Handeln. Da die Buddhisten bei uns im Westen gerne theoretische Belehrungen wie auch institutionelle Bindungen zurückstellen und den Hauptakzent auf die praktischen Anweisungen zu innerem Fortschritt setzen, fallen sie in der Öffentlichkeit weniger auf. Dafür werden sie aber in Häusern des inneren Lebens auch bei uns zur Inspiration und finden ihre leisen Anhänger – auch ohne dass von Gott die Rede ist. In meiner Sicht stellt das religiöse Angebot des Buddhismus in Zukunft die größere Herausforderung dar. Christen stehen dann vor der Frage, warum sie es nicht einfach ohne Gott versuchen wollen. Das ist die eigentliche Provokation. ♦

Wie aus Kontexten Dialoge erwachsen

von Michael Sievernich SJ

Zu den frühen Werken des großen russischen Schriftstellers Fjodor Dostojewskij (1821-1881) gehören die autobiographisch grundierten »Aufzeichnungen aus einem Totenhaus« (1862). Hier berichtet der Ich-Erzähler Alexander Petrowitsch Gorjantschikow von einem sibirischen Straflager in der Zarenzeit, von den Haftbedingungen und Körperstrafen, von entwürdigenden Lebensbedingungen, aber auch von menschlichem Zusammenhalt in gemeinsamer Not. Den jungen Häftling Alej, seinen Pritschennachbarn, einen dagestanischen Tataren, schätzte er aufgrund seines freundlichen Wesens ganz besonders. Der junge Muslim war geschickt in allen handwerklichen Arbeiten, aber aus dem Kaukasus stammend verstand er kein Russisch. Und nun erzählt Dostojewski von dem sich langsam entwickelnden Dialog zwischen den beiden, der sich in praktischen Dingen und durch das Erlernen der Sprache vollzieht. In kurzer Zeit lernt der Junge die neue Sprache mit nur einem Hilfsmittel, mit dem Neuen Testament, dem einzigen im Lager erlaubten Buch. »Einmal hatte ich mit ihm die ganze Bergpredigt gelesen. Ich hatte bemerkt, dass er einige Stellen derselben mit besonderer Empfindung sprach. Ich fragte ihn, ob ihm das, was gelesen hatte, gefalle. Er blickt schnell auf, und eine Röte überzog sein Gesicht. ›Ach ja«, antwortete er ›ja. Isa (Jesus) ist ein heiliger Prophet. Isa hat Worte Gottes gesprochen. Wie schön das ist.‹ ›Was gefällt dir denn davon am meisten?‹ ›Die Stelle, wo er sagt: Verzeihe, liebe, tue niemandem Böses, liebe die Feinde! Ach, wie schön er das sagt!« Als Alej entlassen

wird, verabschiedet er sich unter Tränen: »Du hast für mich so viel getan, so viel getan«, sagte er, »wie mein Vater und meine Mutter nicht für mich hätten tun können: Du hast mich zu einem Menschen gemacht. Gott wird es dir lohnen; ich aber werde es dir niemals vergessen ...«¹

Das Wort »Dialog« kommt in dieser Episode nicht vor, der Sache nach aber geht es genau darum: zwei Menschen in derselben Situation strenger Haft, erleben in einer Schicksalsgemeinschaft eine Leidensgeschichte, unterstützen sich wechselseitig, teilen ihre religiöse Erfahrung, lernen sich tiefer kennen und befreunden sich. Es ist ein praktischer Dialog zwischen einem europäisch-orthodoxen Christen und einem kaukasischen Muslim. Der Kontext bringt ihn hervor, der beide bedrückt und sie doch zu einer humanen Sternstunde zueinander führt. Das Buch der Bibel wird zum Medium, das nicht nur Sprache vermittelt, sondern auch den Sinn der Bergpredigt. Ein vorgegebener Kontext generiert einen Dialog des Lebens, des Zusammenwirkens, gemeinsamer (religiöser) Erfahrung. Der Kontext wird zur fruchtbaren Matrix für einen »Dialog« mit vielen Facetten.

Kontext und Dialog in Mexiko 16. Jahrhundert

In der frühen Neuzeit lassen sich zahlreiche Kontexte, selbst konfliktive identifizieren, die zu fruchtbaren Dialog-, ja Missions-situationen wurden. Exemplarisch seien zwei geographisch und kulturell weit voneinander entfernte Kontexte herangezogen, die den Akteuren vor ihrer Ankunft sprachlich und kulturell völlig unbekannt waren. Wie konnte ein vorgegebener Kontext zur generativen Matrix dialogischer und missionarischer Art werden?

Einer der Kontexte war die Eroberung des Aztekenreiches mit nachfolgender Christianisierung Mexikos. Wenige Jahre nach der Conquista unter Hernán

Cortés wurde 1524 die erste Gruppe von Franziskanermissionaren im Auftrag des Papstes und des Kaisers vom franziskanischen Generalminister entsandt. Sie kamen als Zwölfergruppe, als »doce Apóstolos« ins Land der Mexica, um dort von Neuem eine Urkirche zu begründen. Noch im Jahr der Ankunft begannen sie mit Hilfe von Dolmetschern Gespräche mit den indianischen Weisen. Die Eroberung der Hauptstadt Tenochtitlán und die Zerstörung der Tempel versetzten die Indianer in eine traumatische Situation, da die Götter zu versagen schienen und ein Machtgefälle zwischen Besiegten und Siegern entstand. Obgleich dieser Kontext die sprachlich ohnehin prekäre Kommunikation erschwerte, begannen die Franziskaner mit Gesprächen. Die Aufzeichnungen von der Ankunft der Franziskaner und von den in Dialogform gehaltenen Ansprachen (Coloquios) wurden früh festgehalten und am berühmten Colegio de Santacruz de Tlatelolco, an dem die indigene Elite studierte und Sprachen lernte, überarbeitet. Federführend waren dabei Bernardino de Sahagún und seine gelehrigen Schüler wie Antonio Valeriano tätig. Das in Spanisch und Nahuatl fragmentarisch erhaltene Manuskript der »Coloquios« gelangte nach Rom und wurde dort erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Geheimarchiv des Vatikans (Arch. Secret. Arm. I, miscell. vol. 91, fols. 26r-41v) wieder entdeckt und 400 Jahre nach der Ankunft der Franziskaner in der Neuen Welt erstmals in der Festschrift für Kurienkardinal Franz Ehrle veröffentlicht.² Seitdem haben internationale Forscher wie der Mexikaner Miguel León-Portilla das wertvolle Manuskript untersucht und vollständig neu herausgegeben.³

Dieser Text beschreibt den Kontext als eine Matrix, die einen Dialog hervorbrachte, obgleich die Machtverhältnisse asymmetrisch waren. Der Kontext wird dialogisch gestaltet, indem zwölf franziskanische Interlokutoren zwölf indigenen Herren und Priestern gegenüber sitzen. Die Franziskaner

beginnen mit einer demütigen Vorstellung und entfalten dann ihre Lehre von der Heilsgeschichte, während die Mexikaner die Geschichte ihres Unglücks erzählen und es anschließend zu Wechselreden kommt.

Die Mendikanten stellen sich wie Leute aus dem Volk (*macehuals*) vor, soll bedeuten, wir sind »wie ihr« (V. 29), also keine Götter, wie der Mythos von Quetzalcóatl insinuierte. Denn ihre Heimat sei die Erde, sie brauchten Essen und Trinken, spürten Hitze und Kälte, seien sterblich und vergänglich. Sie seien als Botschafter des Papstes gesandt. Und sie bezeichnen die indianischen Dialogpartner als »unsere geliebte Freunde« (V. 140). Doch die Freundlichkeit ändert nicht die politischen Machtverhältnisse, die sich auch im Dialog niederschlagen. Denn die Mexikaner entfalten ihre Unheilsgeschichte, da ihr traditionelles Pantheon sie nicht vor den Eindringlingen hatte retten können, woraus sie den Schluss ziehen, dass sie selbst dem Untergang geweiht sind, seien doch auch »unsere Götter gestorben« (V. 927)

Die rhetorischen Stile der europäischen Ordensleute und der aztekische Priester sind sehr unterschiedlicher Art. Aus ihrer literarischen Tradition heraus bedienen sich die Europäer einer didaktischen und begrifflichen Dialogform, die auf das kognitive Überzeugen zielt; die Mexikaner dagegen benutzen eine rituelle und metaphorische Dialogform, der es um Austausch und Akzeptanz von Gaben geht. Tatsächlich verbinden sich beide Formen in der wechselseitigen Begegnung bis zu einem gewissen Grad, wie am Beispiel der Gottesnamen deutlich wird. Die Europäer setzen zwar ihr Wort für Gott (»Dios«) als spanisches Fremdwort in der Náhuatlversion des Dialogs ein, übernehmen aber auch aztekische Bezeichnungen der Gottheit (nicht der einzelnen Götter). Diese Übernahme geht so weit, dass sie nicht nur als Titel beigefügt sind, sondern sogar allein als Name für Gott oder Christus stehen können, wie etwa

»Urheber allen Lebens« (*ipalnemoani*) oder »allgegenwärtiger Herr« (*tloque navaque*) (VV. 547f., 1265, 1321). Der Kontext einer Kultur- und Religionsbegegnung, die sehr spannungreich ist, wird zur Matrix eines bereichernden Dialogs, dessen Nachhaltigkeit die weitere Geschichte zeigt.

Kontext und Dialog in China

17. Jahrhundert

Wie wurde der chinesische Kontext der späten Mingzeit zur fruchtbaren Matrix eines fruchtbaren Dialogs zwischen Chinesen und Europäern? Im Vergleich zu den altamerikanischen Reichen boten die alten Reiche Asiens, insbesondere das Reich der Mitte, aufgrund der kulturellen Entwicklung ein erheblich breiteres Spektrum für dialogische Möglichkeiten. Verfügten sie doch über uralte Schrift- und Kunstsysteme, über philosophische und religiöse Traditionen, über die Kunst, ein Weltreich zu regieren, Wissenschaften und Techniken zu erfinden, um nur einige Stichworte zu nennen. Begann die Mission in Amerika zu Beginn des 16. Jahrhunderts im Kontext

1 Fjodor DOSTOJEWSKI, *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus* (Sämtliche Romane und Erzählungen Bd. 6), aus dem Russ. von Hermann Röhl, Frankfurt a. M. 1986, 95f.

2 José María PÓU Y MARTÍ, *El libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México*, in: *Scritti di storia e paleografia*. Miscellanea Francesco Ehrle vol. III (Studi e testi 39), Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana 1924, 281-333.

3 *Coloquios y Doctrina christiana, con que los doce frailes de San Francisco enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua Mexicana y Española. Los diálogos de 1524 dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores Antonio Valeriano de Azcapotzalco, Alonso Vegerano de Cuauhtitlán, Martín Jacobita Andrés Leonardo de Tlatelolco, y otros cuatro ancianos muy entendidos en todas sus antigüedades. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel LEÓN PORTILLA*, México: Universidad Nacional Autónoma de México 1986 (zitiert nach der Versnumerierung).

der Conquista, so lag der Anfang der frühneuzeitlichen Christianisierung in China am Ende des 16. und Beginn des 17. Jahrhunderts, allerdings ohne die Hypotheken der Eroberung. Die Anfänge dieses Unternehmens lagen in Indien, Südostasien und Japan, wo der missionarische Pionier Franz Xaver einen interkulturellen Lernprozess absolvierte. Dazu gehörten in Japan anfängliche interreligiöse Dialoge wie die christlich-buddhistischen Gespräche der Jesuiten im japanischen Yamaguchi (1551), die vor allem Cosme de Torres betrieb, der vorher in Mexiko missionarisch unterwegs war.

Im Vergleich zu Mexiko weiteten sich in China die Dialogfelder, wenn man exemplarisch an den italienischen Protagonisten Matteo Ricci (1552-1602) denkt.⁴ Nach gründlicher sprachlicher Vorbereitung und nicht wenigen Rückschlägen im fremdenfeindlichen China konnte er 1583 ins Land einreisen und langsam Land und Leute kennenlernen, wobei ihm seine breite Begabung und Ausbildung in Italien zugutekam.

Ricci kam als Jesuitenmissionar nach China und wandte das Akkomodationsprinzip an, das der Visitor Alessandro Valignano in Japan erfunden hatte; daher trug er keine europäische Kleidung, auch nicht die religiös konnotierte Tracht der buddhistischen Mönche, die in keinem guten Ruf standen. Vielmehr legte er sich eine im Land »verstandene« seidene Gelehrtenkleidung zu, die ihn auf Augenhöhe zu seinen chinesischen »Kollegen« brachte.

Diese konfuzianische Elite hatte er im Auge, als er im 31. Jahr des Kaisers Wanli (1603) mit Hilfe chinesischer Gelehrter sein umfassendes Werk *Die wahre Lehre des Herrn des Himmels (Tianzhu Shiyi)* veröffentlichte, das in Dialogform von religiösen Gegenständen handelte, die aber in philosophischer Weise behandelt wurden. Dabei bezog er sich auf den philosophischen und religiösen Kontext der Zeit, den er zunächst mündlich mit seinen Gesprächspartnern eingeübt hatte.

Der schriftliche niedergelegte literarische Dialog wird zwischen einem chinesischen und einem westlichen Gelehrten geführt, von denen keiner unterlegen oder überlegen ist. Er behandelt detailliert die Fragen nach Gott, dem Menschen und dem Weg zum Ziel. Die allererste Frage stellt der chinesische Gelehrte, der etwas von der »Selbst-Kultivierung« und dem Weg dorthin wissen will.⁵ Damit ruft Ricci im ersten Satz eine Frage auf, die sich bestens für den interkulturellen Dialog eignet, da er auf ein konfuzianisches Prinzip abhebt, das jedoch gleichzeitig auch auf ein spirituelles Moment des Christentums anspielt, nämlich die »Geistlichen Übungen« (Exerzitien) des Ignatius von Loyola als Weg zur Sorge um sich selbst vor Gott. Auch die sokratische Sorge um die eigene Seele (epiméleia tēs psychēs) spielt in dieses Konzept der Selbst-Kultivierung hinein. Der erste Satz zum Dialog, der sich aus dem kulturellen und religiösen Kontext ergibt, eröffnet zugleich einen Weg zur Weltweisheit und zum Christentum, den alle Menschen gehen können, da alle großen Nationen vom Osten bis zum Westen mit derselben Vernunft begabt seien. Die Frage nach Gott, seiner Natur und Existenz wird abgeschlossen durch eine Diskussion der verschiedenen religiösen Schulen (Daoismus, Buddhismus, (Neo)Konfuzianismus). Den größten Teil des Dialogs beanspruchen Anthropologie und Ethik, einschließlich der Problematik von Seelenwanderung und Wiedergeburt. Immer wieder kommt Ricci auf das Motiv der Kultivierung des Selbst zu sprechen, das seit dem ersten Satz den Ton angibt.

Dieser umfangreiche Gelehrterdialog über Anthropologie, Ethik und Theologie ist gewiss Riccis Hauptwerk, aber es ist eingebettet in zahlreiche Dialoge anderen Typs. So befasst er sich mit naturwissenschaftlichen Dialogen, die über Astronomie, Geometrie und Arithmetik handeln, mit den Elementen des Euklid und dem Astrolabium. Auch die Kartographie bezieht er ein, wie der xylo-

graphische Druck seiner sinisierten Weltkarte zeigt; sie folgt nicht der üblichen Projektion, sondern rückt China in die Mitte der Karte und Amerika an den rechten Rand. Zu diesen Werken kommen die geisteswissenschaftlichen Dialoge, sei es in Form von Übersetzungen antiker Literatur (Äsop, Epiktet) oder Werke über Mnemotechniken und den Erwerb von Tugenden. Hier handelt es sich insofern um »Dialoge«, als alle diese Werke durch Diskussionen auf sprachlicher und sachlicher Ebene mit befreundeten chinesischen Gelehrten zustande gekommen sind.

Die religiöse und die wissenschaftliche Dialogebene ist zudem in eine weitere dritte Ebene eingebettet, nämlich die existentielle des freundschaftlichen Dialogs, die in seinen Freundschaften zu Gelehrten zum Ausdruck kommt. Einer davon war der noch heute verehrte gelehrte Staatsmann Xu Guangqi,⁶ der durch seine Konversion auch zum Mitbegründer der chinesischen Kirche wurde. Mit ihm hat Ricci in wissenschaftlichen Dialogen, Übersetzungen und auf religiöser und freundschaftlicher Ebene zusammengewirkt. In diesen Zusammenhang gehört auch Riccis Sammlung von hundert europäischen Sentenzen zur Freundschaft (*Jiaoyou lun*), die er mit seinen Freunden zusammenstellte.⁷ Dieses Büchlein konnte in China leicht Anklang finden und Dialoge entfachen, weil europäische und chinesische Konzeptionen einander ähnelten und Freundschaft als einzig frei wählbare Sozialbeziehung in der konfuzianischen Ethik eine große Rolle spielte.

Die drei Beispiele aus der russischen Leidensgeschichte, aus der spanischen Eroberungs- und Missionsgeschichte in Mexiko und aus der Christianisierungsgeschichte in China zeigen je auf ihre Weise, welche generative Kraft dem jeweiligen Kontext für eine dialogische Situation und Mission zukommt. Dabei darf Dialog weder auf Religion beschränkt noch interreligiöser Dialog kognitiv verengt werden. Seit der Dialogbegriff im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils wieder theologisches und

kirchliches Heimatrecht erlangte, ist er aus den kirchlichen Diskursen der Gegenwart nicht mehr wegzudenken.⁸ Das war nicht immer so, denn kurz vor dem Konzil war Dialog lexikalisch kein systematisches Stichwort wert, nur ein historisches.⁹ In der Gegenwart scheint es umgekehrt zu sein. Daher bedarf es einer Rückbesinnung auf die Vielgestalt von Kontexten, aus denen fruchtbare Dialoge erwachsen, um heutige Kontexte zu identifizieren, deren Dynamik zu Dialog und Inkulturation drängt. ♦

4 Zu Ricci im Kontext der Chinamission der Jesuiten vgl. Liam Matthew BROCKEY, *Journey to the east. The Jesuit mission to China 1579-1724*, Cambridge / London 2007; Claudia VON COLLANI, *Von Jesuiten, Kaisern und Kanonen. Europa und China – eine wechselvolle Geschichte*, Darmstadt 2012.

5 Matteo RICCI, *The true meaning of the Lord of Heaven* (T'ien-chu Shihi-i). Translated, with introduction and notes by Douglas Lancastershire and Peter Hu Kuoehen. A Chinese-English edition by Edward J. Malatesta, St. Louis 1985, 65.

6 Vgl. Michael SIEVERNICH, Xu Guangqi, Chinas großer Gelehrter, Staatsmann und Katholik, in: *ZMR* 97 (2013) 279-291.

7 Matteo RICCI, *On friendship*. One hundred maxims for a Chinese prince, translated by Timothy Billings, New York 2009.

8 Vgl. Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog*. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis (Theologie der einen Welt 1), Freiburg im Br. 2012.

9 Hugo RAHNER, Art. Dialoge, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von Josef Höfer und Karl Rahner, Bd. 3, Freiburg 1959, Sp. 339f.

Mission als Polylog?

Anstöße aus der Perspektive
interkulturellen Philosophierens

von Franz Gmainer-Pranzl

Interkulturelle Philosophie« versteht sich bekanntlich nicht als eigenes Fach (für »außereuropäische Philosophie«) oder als Sonderdisziplin (mit »exotischen Themen«), sondern einfach als Philosophie, die (selbst-)kritisch im Bewusstsein ihrer »vielen Geburtsorte«, ihres menschheitlichen (und nicht nur abendländischen) Bezugs und ihrer kulturellen Prägungen betrieben wird. Deshalb erscheint auch die Verbalform »Interkulturelles Philosophieren« geeigneter als das Substantiv »Interkulturelle Philosophie«, das einen fixen Bestand an »interkulturellen Inhalten« suggeriert. Philosophie kann sich ihrer »Sache«, ihres »Ortes« und ihrer Sprache nie sicher sein – sie ist »orthaft ortlos«¹, wie dies Ram Adhar Mall prägnant formulierte. Für diese (inter-)kulturelle Atopie jeglichen Philosophierens hat Franz Martin Wimmer den Begriff »Polylog« eingeführt und damit nicht eine spezielle Methodik der Philosophie benannt, sondern einen Weg mit anspruchsvollen Herausforderungen benannt. Wer einen »Polylog« führt, setzt sich einem vielseitigen Lern-, Kommunikations- und Übersetzungsprozess aus. Es geht weder um einen Monolog, bei dem *eine* Position propagiert wird, noch um einen gesicherten Dialog in dem Sinn, dass zwei Positionen vorbehaltlich einer ernsthaften Infragestellung miteinander in Austausch treten, noch um einen »Autolog«, also um den Verzicht auf die Kommunikation mit anderen. Franz Wimmer spricht hier von »Zentrismen«, also von Dynamiken der Konstruktion von »Universalität«, die entweder monologisch-expansiv, dialogisch-integrativ oder autologisch-separativ kon-

stituiert werden.² Demgegenüber stellt der »Polylog« eine Kommunikations- und Argumentationsform dar, die den Anspruch auf »Universalität« weder voraussetzt (sei es offensiv-expansiv oder abwartend-integrativ) noch ablehnt (entsprechend der Logik eines separativen Relativismus), sondern intendiert – in einer vorbehaltlosen, offenen, lernbereiten Haltung, die keine »Selbstverständlichkeiten« oder »Normalitäten« voraussetzt. Wimmer nennt dies einen »tentativen« oder »transitorischen Zentrismus«, der nur durch einen möglichst vielseitigen, kritisch-konstruktiven Austausch und Argumentationsprozess hindurch zu verwirklichen ist – was in der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit allerdings oft nur als Programm oder regulative Idee, nicht aber als reale Kommunikationspraxis gegeben ist.

Ob nun polyloge Diskursformen eher als Ideal oder als konkrete Erfahrung gegeben sind – sie scheinen zu religiöser Kommunikation in deutlichem Kontrast, wenn nicht in Widerspruch zu stehen. Eine Haltung religiöser Hingabe lässt sich, so die Meinung vieler, mit dem Ethos eines Polylogs, der unaufhörlichen Suche nach dem überzeugenderen Argument und der besseren Einsicht, nicht in Einklang bringen. Interkulturelles Philosophieren – so die Grundsatzposition von »Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren«, die in jeder Ausgabe auf der Umschlagseite zu finden ist – versteht sich als »Bemühung, in die philosophischen Diskurse Beiträge aller Kulturen und Traditionen als gleichberechtigte einzuflechten, also nicht bloß vergleichend nebeneinander zu stellen, sondern so in einen offenen gemeinsamen Raum – möglichst in der jeweils angemessenen Form und Weise – zu bringen, dass alle Positionen in diesem Polylog für Veränderungen offen gehalten bleiben«. Könnten religiöse Menschen eine solche Kommunikationsform praktizieren? Könnte ein solcher Polylog als Modell für interreligiöse Begegnungen gelten?

Diese Möglichkeit verneint Franz Wimmer eindeutig. Er kritisiert nicht nur die – häufig vorgenommene und wenig bedachte – Gleichsetzung von »interkulturell« und »interreligiös«, sondern stellt grundsätzlich in Abrede, dass religiöse Menschen einen Polylog führen könnten: »Die Unterscheidung ist damit gegeben, dass philosophische Argumente überzeugen sollen, wohingegen religiöse Argumente lediglich überreden oder sogar nur verführen«³, so Wimmer, der hier eine durchaus verbreitete Position vertritt. Religiöse Kommunikation sei »als Überredungs- oder Verführungsverfahren anzusehen«, weil sie »den Glauben ohne Möglichkeit einer intersubjektiven Prüfung des Geglaubten in bestimmten Fällen fordert«⁴. In zetetischen⁵ Verfahren – also Auseinandersetzungprozessen, die von einer offenen Suche nach Lösungen und Antworten geprägt sind – muss der Beteiligte »zu einer Änderung seiner Urteile oder Verhaltensweisen im fraglichen Bereich bereit sein«⁶. Diese Disposition bringen Religiöse nicht mit, denn sie sind an ihre dogmatische Überzeugung gebunden und können diese niemals zur Disposition stellen, so die Argumentation Franz Wimmers. Daraus folgt, dass sich religiöse Menschen keinem »zetetischen Verfahren« stellen können und nicht imstande sind, eine polyloge Haltung einzunehmen; mehr noch: »Mission« stellt geradezu das Gegenteil eines Polylogs dar: Missionare lassen sich nicht auf eine offene Auseinandersetzung um das bessere Argument ein, sondern versuchen, ihre Überzeugung durchzusetzen und möglichst vielen Menschen nahezubringen. Besteht von daher ein unauflöslicher Gegensatz zwischen der Allseitigkeit des Polylogs und der Einseitigkeit von Mission? Gibt es zwischen dem polylogen »Überzeugen« und dem missionarischen »Überreden« eine Möglichkeit der Vermittlung?

Die folgenden Überlegungen verstehen sich nicht als Widerlegung des religions-

kritischen Arguments Franz Martin Wimmers, das aus der Perspektive interkulturellen Philosophierens durchaus auf eine bedenkenswerte Problematik hinweist. Mit Blick auf Geschichte und Gegenwart der Mission (in *allen* Religionen) ist unumwunden zuzugeben, dass es tatsächlich Überredungs- und Expansions Szenarien gab und gibt, die nicht zuletzt von der jüngeren Missionstheologie kritisch reflektiert werden.⁷ Die entscheidende Frage besteht hier allerdings darin, ob solche Dynamiken »religiöser Überredung«, die – in der Terminologie Wimmers – der Logik eines »expansiven Zentrismus« folgen, eine Verfälschung von »Mission« oder vielmehr deren innere Konsequenz darstellen. Die These, *religiöse Menschen könnten keinen Polylog führen*, weil sie über ihre (»dogmatische«) Glaubensüberzeugung »nicht diskutieren lassen«, diese vielmehr noch anderen (»missionarisch«) nahebringen wollen, soll als kritischer Stachel einer religions- und missionstheologischen Besinnung verstanden werden. Die religions- und missionskritischen Impulse interkulturellen Philosophierens werden, wie die folgenden acht Thesen verdeutlichen, vor allem als Beitrag zu einer differenzierten Auseinandersetzung mit der Theorie und Praxis christlicher Mission wahrgenommen.

1 »Mission« ist kein transreligiöser Überbegriff. Das Verständnis, wie eine religiöse

1 Ram Adhar MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, 10.

2 Vgl. Franz Martin WIMMER, *Interkulturelle Philosophie*. Eine Einführung (UTB 2470), Wien 2004, 15-17.

3 Franz M. WIMMER, Sind religiöse Dialoge mögliche Polyloge? in: DERS., *Globalität und Philosophie*. Studien zur Interkulturalität, Wien 2003, 84-91; 88.

4 Ebd. 89.

5 »Zetetisch« kommt vom griech. ζητέω (suchen).

6 Ebd. 90.

7 Vgl. Arnd BÜNKER u. a. (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten*. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Ostfildern 2010; Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog*. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis (TheW 1), Freiburg i. Br. 2012; Martin ÜFFING SVD (Hg.), *Mission seit dem Konzil* (Studia Instituti Missiologici SVD, 98), Sankt Augustin 2013.

Überzeugung weiterzugeben ist⁸, hängt vom Selbstverständnis sowie vom gesellschaftlichen und kulturellen Kontext einer spezifischen religiösen Tradition ab. Es gibt also nicht »die Mission«, sondern bestimmte Formen der Weitergabe konkreter religiöser Überzeugungen in einem spezifischen Kontext.

2 Der kognitive Aspekt von Religion (also das Glaubenswissen) stellt nur ein Moment im Universum religiöser Traditionen dar und hat nicht selten – wie empirische Untersuchungen zeigen – eine vergleichsweise geringe Bedeutung. Es ist nicht zu leugnen, dass es dogmatische Positionen bzw. auch dogmatistisch verhärtete, fundamentalistische Einstellungen innerhalb von Religionen gibt; doch das, was Menschen an religiöse Überlieferungen »bindet«, sind Symbole, Rituale und die damit verbundenen Erfahrungen, nicht aber vorrangig Lehrinhalte, die in einem interreligiösen Dialog/Polylog zu Differenzen führen würden.

3 Die (unaufhebbaren) Differenzen zwischen unterschiedlichen religiösen Überzeugungen stellen nicht ein zu überwindendes »Problem« dar, sondern genau das Charakteristikum interreligiöser Begegnung. Die von Franz Martin Wimmer getroffene Feststellung: »Dogmatiker unterschiedlicher Religionen können einander gegenseitig eine kognitive Gleichrangigkeit aus theoretischen Gründen nicht zuerkennen«⁹, wird etwa von Jürgen Habermas genauso wahrgenommen: »Die Konkurrenz zwischen Weltbildern und religiösen Lehren, die die Stellung des Menschen im Ganzen der Welt zu erklären beanspruchen, lässt sich auf der kognitiven Ebene nicht schlichten.«¹⁰ Die Konsequenz, die Habermas daraus zieht, besteht allerdings nicht in der Eliminierung »gegensätzlicher« religiöser Überzeugungen, sondern in der Aufforderung, Gehalte religiöser Traditionen in eine säkulare Sprache zu »übersetzen« (ohne ihnen ihre religiöse Bedeutung abzusprechen), einen wechselseitigen Lernprozess zu initiieren und religiöse Überzeugungen als mögliche Ressourcen für die Gesellschaft zu begreifen. Religionen

verstehen sich als »letzte Orientierungen«, die immer in einer irreduziblen Pluralität und Heterogenität existieren werden. Diese Vielfalt sollte weder säkularistisch noch religiös aufgehoben, sondern als Lern- und Dialog-/Polylogfeld wahrgenommen werden.

4 Aus diesen Überlegungen ergeben sich sowohl für interkulturelles Philosophieren als auch für die Religions- und Missionstheologie bedenkenswerte Konsequenzen. Philosophie in interkultureller Orientierung muss grundsätzlich fragen, wie sie zu religiösen Überzeugungen steht – ungeachtet der Differenz zwischen Philosophie und Theologie, die nicht aufgehoben werden soll. Hier zeigen sich unterschiedliche Ansätze: manche Vertreter interkulturellen Philosophierens grenzen sich strikt von Religion und Religionen ab, andere nehmen religiöse Prägungen als selbstverständlichen Teil gesellschaftlicher Entwicklungen ernst. Zudem zeigen sich kulturelle Einflüsse: während interkulturell-philosophische Diskurse im europäischen Raum tendenziell säkularisierungstheoretischen Optionen folgen, bewegen sich viele Philosophinnen und Philosophen etwa in asiatischen Ländern unbefangen in religiösen Kontexten und sehen die Abgrenzung zwischen »religiös« und »säkular«, »theologisch« und »philosophisch« vergleichsweise gelassen.

5 Aus theologischer Perspektive ist umgekehrt zu lernen, dass die Begegnung und der Dialog von Glaubenden mit Nichtglaubenden und Andersglaubenden nicht als Bedrohung, sondern als anspruchsvolle Lernerfahrung zu sehen ist. Ein Polylog führt nicht einfach zur Aufgabe des eigenen Standpunkts, sondern kann dazu beitragen, die eigene Einstellung und Überzeugung besser, klarer und (selbst-)kritischer zu sehen. Natürlich kann die Dynamik eines Polylogs zu einer Veränderung einer religiösen Position führen – etwa zu einer Konversion –, so wie auch eine intensive politische Auseinandersetzung eine Verschiebung bisheriger Werte und Einschätzungen bewirken kann. Doch einen Polylog führen heißt nicht – so das Missverständnis mancher Kritiker – Standpunkt-

losigkeit, Beliebigkeit oder Relativismus. Ganz im Gegenteil: interkulturelles Philosophieren stellt eine kritische Alternative zu relativistischen Positionen dar. Wenn also Religiöse an einem interreligiösen bzw. religiös-säkularen Polylog teilnehmen, setzen sie sich einem vielfältigen Lernprozess aus, der sie die eigene Überzeugung kritisch rekonstruieren und kreativ reformulieren lässt.

6 Die Erfahrung einer polylogischen Auseinandersetzung lässt Gläubige schließlich erkennen, dass ihnen die Vorbehaltlosigkeit und Offenheit polylogischer Verfahren näher ist, als sie dachten.

Ein Blick in die biblische Überlieferung sowie in die theologische Vermittlungs- und Übersetzungsgeschichte macht deutlich, wie sehr etwa die Geschichte des Christentums von vielfachen intra- und interkulturellen Lernprozessen geprägt ist, die streckenweise tatsächlich wie Polyloge geführt wurden. Das Prinzip »Katholizität« steht genau für diese Polylogfähigkeit: die *eine* Botschaft des christlichen Glaubens auf vielfache Weise auszusagen (vgl. *Gaudium et spes* 44) bzw. in einer unermesslichen Vielfalt kultureller Lebenswelten die Erfahrung von Einheit und lebendigem Austausch zu machen (vgl. *Lumen gentium* 13).

7 Christlicher Glaube versteht sich grundsätzlich nicht als »Besitz« von Wahrheit, sondern als Weg. In der Apostelgeschichte ist vom »(neuen) Weg« (Apg 19,23; 22,4) die Rede; das Johannesevangelium bezieht diese Metapher auf Jesus selbst: die Wahrheit, die er repräsentiert, und das Leben, das er gibt, sind nur in Zusammenhang mit dem »Weg« zu verstehen, als welchen Jesus sich selbst bezeichnet (Joh 14,6). Wenn *Dignitatis humanae* betont, dass alle Menschen dazu verpflichtet sind, »die Wahrheit zu suchen« (DH 2 und 3), kann eine solche Sendung auf den Weg einer persönlichen Suche nicht ohne vielfältige und ernsthafte Auseinandersetzung mit anderen – also in gewisser Weise *polylogisch* – erfolgen.

8 Schließlich ist auf eine bemerkenswerte missionstheologische Neubesinnung

zu verweisen, die sich von (neo-)kolonialen Paradigmen radikal verabschiedet und die Menschen, zu denen sich die Kirche gesendet weiß, als Dialog-/Polylogpartner ansieht und nicht als »Objekte« der Belehrung oder Bekehrung. »Missionarisch« sein heißt, sich dem Fremden auszusetzen, Sicherheiten, Identitäten und Plausibilitäten aufzugeben und »leer« zu werden für neue Begegnungen und Erfahrungen. Genau diese »Kenosis« (in Anlehnung an Phil 2,7) repräsentiert die Botschaft, die missionarisch bezeugt wird: Radikal offen für die Begegnung mit Fremden und hoffnungsvoll ausgerichtet auf das »Zentrum« des Reiches Gottes, dessen kritisch-heilvolle »Universalität« in dieser Mission intendiert wird – dies ist der kenotische und tentative »Zentrismus«, der das christliche Lebenszeugnis ausmacht. Genau in dieser »polylogischen Kenosis« berührt sich christliche Mission mit einem zentralen Anliegen interkulturellen Philosophierens: Offenheit und Verständnis zu ermöglichen sowie Humanität und Frieden zu fördern.¹¹

Die Frage, ob Mission als Polylog betrieben werden könnte, ist weiterhin offen, ruft allerdings die neue Frage auf, ob die aktuellen globalen Herausforderungen nicht nach einer überzeugenden *Polypraxie* verlangen, in der die christliche Mission – ausgerüstet mit dem Problem- und Methodenbewusstsein interkulturellen Philosophierens – »die Wahrheit *tut*«. ♦

8 Die *generative* Weitergabe von Religion stellt gegenüber der (zahlenmäßig viel selteneren) *missionarischen* Ausbreitung den »Normalfall« dar; vgl. Andreas FELDTKELLER, Theoretische Perspektiven auf das Ausbreitungsverhalten von Religionsgemeinschaften, ihren Wahrheitsanspruch und ihre Konfliktbereitschaft, in: Walter DIETRICH / Wolfgang LIENEMANN (Hg.), *Religionen - Wahrheitsansprüche - Konflikte*. Theologische Perspektiven (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 10), Zürich 2010, 43–69.

9 WIMMER, Sind religiöse Dialoge mögliche Polyloge (wie Anm. 3), 85.

10 Jürgen HABERMAS, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 119–154; 141.

11 Vgl. WIMMER, *Interkulturelle Philosophie* (wie Anm. 2), 134.

Aufruf zum Dialog über die Zukunft der Erde

Ein Kommentar zur
ökologischen Sozialzyklika
»Laudato si'«
von Papst Franziskus

Von Mariano Delgado
Universität Fribourg

«Sie ist ein köstlicher Text« – so kündigte Kardinal Oscar Rodríguez Maradiaga, der scheidende Präsident von »Caritas internationalis«, die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus an.¹ Wie *Evangelii gaudium* ist sie wieder ein langer, viel zu langer Text, der sich leicht lesen lässt, aber Zündstoff enthält. Die Einsicht in die ökologische Krise führt gleich am Anfang zu einem Aufruf an alle Menschen guten Willens: »Ich lade dringlich zu einem Dialog ein über die Art und Weise, wie wir die Zukunft unseres Planeten gestalten« (LS 14). Und diese Einladung ist in eine Sprache gekleidet, die nüchterne Ursachenanalyse in der Tradition der Soziallehre der Kirche mit einer quasi-lyrischen Prosa kombiniert, wie sie für die Texte des lateinamerikanischen Bischofsrats typisch ist. Wir gewöhnen uns langsam an den Stil des Papstes vom Ende der Welt.

Die Enzyklika besteht aus sechs Kapiteln, die dem für die Soziallehre der Kirche (und die Theologie der Befreiung) prägenden Schema Sehen (Kap. 1) – Urteilen (Kap. 2-4) – Handeln (Kap. 5-6) folgen: Das erste enthält einen Überblick über die aktuelle ökologische Krise »zu dem Zweck, die besten Ergebnisse des heutigen Stands

der wissenschaftlichen Forschung zu übernehmen, uns davon zutiefst anrühren zu lassen und dem dann folgenden ethischen und geistlichen Weg eine Basis der Konkretheit zu verleihen«. Im zweiten Kapitel geht es um Hinweise aus der jüdisch-christlichen Schöpfungstheologie »in der Absicht, unserem Engagement für die Umwelt eine größere Kohärenz zu verleihen«. Das dritte Kapitel setzt sich vor allem mit der anthropologischen Frage auseinander als der eigentlichen Wurzel der gegenwärtigen Situation, denn der Papst möchte eine Ökologie vorschlagen, »die in ihren verschiedenen Dimensionen den besonderen Ort des Menschen in dieser Welt und seine Beziehungen zu der ihn umgebenden Wirklichkeit einbezieht«. Das vierte und das fünfte Kapitel enthalten »Leitlinien für Dialog und Aktion, die sowohl jeden von uns als auch die internationale Politik betreffen«. Im sechsten Kapitel geht es schließlich um »ökologische Erziehung und Spiritualität« (LS 15). Der Papst selbst hat die Zentralthemen, welche die gesamte Enzyklika durchziehen, folgendermaßen zusammengefasst: »die enge Beziehung zwischen den Armen und der Anfälligkeit des Planeten; die Überzeugung, dass in der Welt alles miteinander verbunden ist; die Kritik am neuen Machtmodell und den Formen der Macht, die aus der Technik abgeleitet sind; die Einladung, nach einem anderen Verständnis von Wirtschaft und Fortschritt zu suchen; der Eigenwert eines jeden Geschöpfes, der menschliche Sinn der Ökologie; die Notwendigkeit aufrichtiger und ehrlicher Debatten; die schwere Verantwortung der internationalen und lokalen Politik; die Wegwerfkultur und der Vorschlag eines neuen Lebensstils« (LS 16).

Der Papst zitiert verhältnismäßig wenige Autoren (172 Zitate auf 218 Seiten), wenn man von der Bibel absieht. Aber die Verweise sind wie immer mit Bedacht gewählt. Wir finden darunter Zitate des päpstlichen Lehramts seit Johannes XXIII., des Konzils

und der Bischofskonferenzen aus allen Kontinenten, von Kirchenvätern und -lehrern (Bonaventura, Thomas von Aquin, Basilius der Große), von zeitgenössischen Autoren wie Paul Ricœur und vor allem Romano Guardini (Das Ende der Neuzeit), vom ökumenischen Patriarchen Bartholomäus, natürlich auch aus dem Sonnengesang des Franz von Assisi, aber auch aus dem Geistlichen Gesang des Mystikers Johannes vom Kreuz ... und – wohl erstmals in einem päpstlichen Rundschreiben – auch ein Zitat eines geistlichen Lehrers des Islam (es geht um den Sufist Ali Al-Khawwas).

Die Analyse der ökologischen Krise

Dass Franziskus einen eigenen Sprachstil, Neologismen und blumige Formulierungen liebt, wussten wir spätestens seit *Evangelii gaudium*. In dieser Enzyklika begegnet uns dies gleich am Anfang im Wort »rapidación« (Beschleunigung), das auch in der deutschen Übersetzung im spanischen Original stehen geblieben ist. Die Beschleunigung ist für Franziskus ein Symptom für das Leben unserer Zeit, Ausdruck einer »schnellen und unablässigen Veränderung«, deren Ziele »nicht unbedingt auf das Gemeinwohl und eine nachhaltige und ganzheitliche menschliche Entwicklung ausgerichtet sind« (LS 18). Unter dieser Optik kommen Neuzeit und Moderne in der Enzyklika vor allem in ihren negativen Aspekten in den Blick, wenn es darum geht den Zustand der Erde als unseres gemeinsamen Hauses zu beschreiben: Umweltverschmutzung und Klimawandel, Wegwerfkultur, Problemverschleierung. Besonders deutlich wird Franziskus, wenn es um die Wasserfrage geht:

1 Die Enzyklika wird nach der amtlichen deutschen Übersetzung im Portal des Vatikans zitiert: http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_ge.pdf (20.06.2015).

Den Zugang zu sicherem Trinkwasser nennt er »ein grundlegendes, fundamentales und allgemeines Menschenrecht, weil es für das Überleben der Menschen ausschlaggebend und daher die Bedingung für die Ausübung der anderen Menschenrechte ist. Diese Welt lädt eine schwere soziale Schuld gegenüber den Armen auf sich, die keinen Zugang zum Trinkwasser haben, denn das bedeutet, ihnen das Recht auf Leben zu verweigern, das in ihrer unveräußerlichen Würde verankert ist« (LS 30).

Angeprangert wird auch der Verlust der ökologischen Vielfalt durch Ausplünderung der Ressourcen der Erde. Hier fehlt nicht die Ablehnung der Internationalisierung des Amazonasgebietes mit einem apodiktischen Zitat aus dem *Dokument von Aparecida* (der V. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 2007): »Solche Ideen nützen einzig und allein den ökonomischen Interessen der transnationalen Unternehmen« (LS 36, *Aparecida* 86). Warum aber die Internationalisierung des Amazonasgebietes solche Folgen haben soll, wird nicht gesagt. So darf vermutet werden, dass diese Aussage in der Tradition eines panlateinamerikanischen Patriotismus steht, wie er im Buch *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (Barcelona um 1925; Die kosmische Rasse. Mission der iberoamerikanischen Rasse) des Mexikaners José Vasconcelos vertreten wird, das bleibende Spuren in der lateinamerikanischen Geistesgeschichte hinterlassen hat. Die kosmische, universale Rasse ist für Vasconcelos ein fünfter Menschentypus, der in Lateinamerika durch die Vermischung aller Rassen der Erde entstehen und eine »Zivilisation der Liebe« begründen werde. Das Kommen dieser »messianischen« Rasse aus Lateinamerika macht Vasconcelos u. a. vom Besitz Amazoniens abhängig, denn in dieser Gegend immenser Ressourcen werde sich das Schicksal der Menschheit entscheiden. Daher sollten die Lateinamerikaner alles daran setzen, dass Amazonien nicht in die Hände der Angelsachsen falle, die es nur

zur Förderung der partikularen Herrschaftsinteressen der vierten, weißen Rasse nutzen würden.² Dieses Beispiel anhand der Aussage zum Amazonasgebiet ist typisch für die Bestandsaufnahme der ökologischen Krise in der Enzyklika: Aussagen apodiktischer Art werden gemacht und als Quintessenz der bisherigen Forschung – im Dialog mit den Hilfswerken, NGOs und Bischofskonferenzen aus der ganzen Welt – präsentiert, aber nicht näher begründet.

Angeprangert wird auch das maßlose und ungeordnete Wachsen vieler Städte, die Privatisierung von Gebieten besonderer Schönheit, »falsche« Lösungen wie die Reduzierung der Geburtenrate (das Problem sei das maßlose Konsumverhalten der Reichen, gibt Franziskus zu verstehen: LS 50), den Missbrauch der Auslandsverschuldung oder der ökologischen Schuld als Kontrollinstrument der reichen Länder über die weniger entwickelten Völker – was eine »Ethik der internationalen Beziehungen« (LS 51) erforderlich mache. Beklagt wird auch die Schwäche der internationalen politischen Reaktion, die oft in oberflächigen Deklamationen (LS 55) verbleibe und letztlich »den Interessen des vergötterten Marktes« (LS 56) diene, ebenso wie eine »oberflächliche oder scheinbare Ökologie« (LS 59).

Das analytische Kapitel über die ökologische Krise, das nur lehramtliche Dokumente zitiert (!), wird mit Bezug auf die zwei unterschiedlichen extremen Meinungen zusammengefasst: »Im einen Extrem vertreten einige um jeden Preis den Mythos des Fortschritts und behaupten, dass sich die ökologischen Probleme einfach mit neuen technischen Programmen lösen werden, ohne ethische Bedenken und grundlegende Änderungen. Im anderen Extrem ist man der Meinung, der Mensch könne mit jedem seiner Eingriffe nur eine Bedrohung sein und das weltweite Ökosystem beeinträchtigen. Deshalb sei es angebracht, seine Präsenz auf dem Planeten zu reduzieren und ihm jede Art von Eingriff zu

verbieten« (LS 60). Franziskus plädiert für einen »dritten Weg« zwischen diesen beiden Extremen, der nicht näher spezifiziert wird, denn sogleich wird betont, es sei nicht Sache der Kirche, »endgültige Vorschläge zu unterbreiten, und sie versteht, dass sie zuhören und die ehrliche Debatte zwischen den Wissenschaften fördern muss, indem sie die Unterschiedlichkeit der Meinungen respektiert« (LS 61).

Franziskanische Schöpfungstheologie

Das zweite Kapitel steht unter dem Motto »Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut« (Gen 1,31: LS 65), so dass der Mensch sich als »Hüter und Bewahrer« der guten Schöpfungsordnung verstehen sollte. Der Auftrag, uns die Erde zu unterwerfen (Gen 1,28), der mit seinem einseitigen Anthropozentrismus gerade in der Neuzeit seit den Entdeckungsfahrten und dem Aufschwung der interpretatio naturae verheerende Wirkungen gezeitigt hat und Teil des heutigen Problems ist, wird m. E. nicht mit genügendem Problembewusstsein wahrgenommen, sondern in seiner Wirkungsgeschichte eher verharmlost, indem die negativen Aspekte der Neuzeit auf eine Entfernung des Menschen von der recht verstandenen christlichen Anthropozentrik geführt werden. Die Enzyklika spricht von einem »fehlgeleiteten Anthropozentrismus« (LS 64). Aber fehlgeleitet von wem? Hier vermisst man eine nähere Auseinandersetzung mit der kirchlichen und theologischen Verantwortung bei der falschen Bibelauslegung. So heißt es bezogen auf die negativen Folgen des Unterwerfungsauftrags: »Das ist keine korrekte Interpretation der Bibel, wie die Kirche sie versteht. Wenn es stimmt, dass wir Christen die Schriften manchmal falsch interpretiert haben, müssen wir heute mit Nachdruck zurückweisen, dass aus der Tatsache, als Abbild Gottes erschaffen zu sein, und dem Auftrag, die Erde zu beherr-

schen, eine absolute Herrschaft über die anderen Geschöpfe gefolgert wird. Es ist wichtig, die biblischen Texte in ihrem Zusammenhang zu lesen, mit einer geeigneten Hermeneutik, und daran zu erinnern, dass sie uns einladen, den Garten der Welt zu »bebauen« und zu »hüten« (vgl. Gen 2,15; LS 67). Oder: »Heute sagt die Kirche nicht einfach, dass die anderen Geschöpfe dem Wohl des Menschen völlig untergeordnet sind, als besäßen sie in sich selbst keinen Wert und wir könnten willkürlich über sie verfügen« (LS 69). Heute ... und früher? Es genüge hier an eine prophetisch gesinnte Gestalt wie Bartolomé de Las Casas zu erinnern, der im 16. Jahrhundert die Unterdrückung der Indios anprangerte, aber zugleich das anthropologische Selbstverständnis der Neuzeit festhielt: Den Menschen ist »die Macht über die geschaffenen Dinge gegeben worden, und sie sind hinsichtlich des Gebrauchs und Besitzes Herren über sie geworden.«³ Freilich lag damals die Pointe des Las Casas' in der Betonung, dass dies für alle Menschen gilt, nicht nur für die Europäer, die dabei waren, die gesamte Welt zu unterwerfen! Die Wirkungsgeschichte der Bibelstellen, auf die er sich bezog (Gen 1,28; Ps 8,7-8; Ps 113/114,16), können nicht einfach so mit Bezug auf »heute« stillgelegt werden.

Die Enzyklika wechselt zur lyrischen Prosa des Franziskanismus, wenn es heißt: »Jedes Geschöpf ist also Gegenstand der Zärtlichkeit des Vaters, der ihm einen Platz in der Welt zuweist« (LS 71). Daher sei der Mensch berufen, »alle Geschöpfe zu ihrem Schöpfer zurückzuführen« (LS 76). So wird

2 Vgl. dazu Mariano DELGADO, »Eine herzliche Vermischung der Rassen« – José Vasconcelos' Vision einer »kosmischen Rasse« als Antwort auf die Vorherrschaft Angloamerikas und die Evolutionstheorie Darwins, in: DERS. u. a. (Hrsg.), *Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie* (Religionsforum 7), Stuttgart 2010, 149–162.

3 Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 3/1: *Sozialethische und staatsrechtliche Schriften*, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn u. a. 1996, 41.

der Sonnengesang des Poverello hier, mitten in der Enzyklika, ausführlich zitiert (LS 87). Zugleich wird betont, es gehe nicht um eine Vergötterung der Erde oder um eine Gleichstellung aller Lebewesen mit dem Menschen, sondern um die Erinnerung an seine unermessliche Verantwortung für die gesamte Schöpfung (LS 90). »Lascasianisch« wiederum klingt ein Zitat von Johannes Paul II.: »Gott hat die Erde dem ganzen Menschengeschlecht geschenkt, ohne jemanden auszuschließen oder zu bevorzugen, auf dass sie alle seine Mitglieder ernähre« (CA 31; LS 93).

Die Verantwortung des Menschen für die ökologische Krise

Wurde im zweiten Kapitel klargestellt, wie die biblische Schöpfungstheologie »heute« zu verstehen sei, so geht es im dritten um eine nähere Anklage des »technokratischen Paradigmas« und des falschen Anthropozentrismus – nicht zuletzt unter Bezug auf Romano Guardini – als Wurzel der ökologischen Krise. Hier wird die neuzeitliche Fortschrittsideologie beklagt, ebenso die Diastase zwischen dem enormen technologischen Wachstum und der moralischen Entwicklung des Menschen »in Verantwortlichkeit, Werten und Gewissen« (LS 105). Der Mensch sei nicht völlig »autonom«; er besitze heute »keine solide Ethik, keine Kultur und Spiritualität ..., die ihm wirklich Grenzen setzen und ihm in einer klaren Selbstbeschränkung zügeln« (LS 105). Nur wenn der moderne Mensch sich z. B. der spirituellen Wurzeln besinne, könne er sich vom herrschenden technokratischen Paradigma befreien, die Technik beschränken, um »sie zu lenken und in den Dienst einer anderen Art des Fortschritts zu stellen, der gesünder, menschlicher, sozialer und ganzheitlicher ist« (LS 112). Wohlgemerkt: Franziskus ermahnt uns nicht zu einer Rückkehr in

die Zeit der Höhlenmenschen: »es ist aber unerlässlich, einen kleineren Gang einzulegen« (LS 114); nötig sei, wie Guardini sagte, ein Abschied vom »prometheischen Traum« und von der »großen anthropozentrischen Maßlosigkeit« (LS 116) der Neuzeit. Guardini mahnte einen Abschied von der »nicht-christlichen Kultur« an,⁴ die sich vom Beginn der Neuzeit mit der Tendenz zur Autonomie und zur Verdinglichung oder Naturalisierung des Menschen (Materialismus, Positivismus, Nationalsozialismus) herausarbeitet, und eine Rückkehr zum Christentum und seiner Botschaft der universalen Gotteskindschaft als wesentlicher Grundlage von Personalität und Sittlichkeit. Der Papst scheint Guardinis Diagnose zu teilen, denn andere Theologen und Philosophen, die sich etwa um eine christliche Heimholung der Neuzeit und ihrer Freiheitsgeschichte bemüht haben, werden nicht zitiert. Am Ende des Kapitels warnt Franziskus davor, dass der fehlgeleitete Anthropozentrismus heute »einem ›Biozentrismus‹ den Vortritt« (LS 118) lassen könnte, und ermahnt zur Entwicklung einer neuen Synthese jenseits der falschen Alternativen vergangener Jahrhunderte, die auch die Überwindung der Kultur des Relativismus einschließen sollte (LS 119, 122f.).

Prinzipien einer neuen, ganzheitlichen Ökologie

In groben Strichen ist im vierten Kapitel von der Umwelt-, Wirtschafts- und Sozialökologie die Rede, auch von der Kulturökologie, bei der als unumgänglich erachtet wird, »den Gemeinschaften der Ureinwohner mit ihren kulturellen Traditionen besondere Aufmerksamkeit zu widmen« (LS 146). Bei der Ökologie des Alltagslebens wird betont, dass die Humanökologie, »die die Armen inmitten so vieler Begrenzungen zu entwickeln vermögen«, manchmal lobenswert ist. Hier erlaubt sich Franziskus, auf

die eigene Erfahrung in den Slums von Buenos Aires zu verweisen, indem er mit Juan Carlos Scannone SJ einen seiner theologischen Lehrer zitiert. Zur Humanökologie gehöre auch eine menschliche Städte- und Wohnungsplanung. Die Rede von der Humanökologie ist Franziskus auch Anlass, an die große Ansprache seines Vorgängers an den Deutschen Bundestag in Berlin am 22. September 2011 zu verweisen, wo Benedikt XVI. die schöne Metapher von der »Ökologie des Menschen« prägte: »denn auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann« (AAS 103 (2011), 668; LS 155). Schließlich werden am Ende dieses Kapitels Grundprinzipien der Soziallehre der Kirche bekräftigt, wie das Gemeinwohl (LS 156-158) und die generationenübergreifende Gerechtigkeit: »Welche Art von Welt wollen wir denen überlassen, die nach uns kommen, den Kindern, die gerade aufwachsen?« (LS 160).

Handlungsleitlinien

Gemäß dem Selbstverständnis der Soziallehre der Kirche seit dem Konzil als eine »Summe von Reflexionsprinzipien, von Urteilkriterien sowie von Richtlinien für das konkrete Handeln« »im Licht des Glaubens und der kirchlichen Überlieferung«,⁵ die keine konkreten Lösungen vorschlägt, weil diese das Ergebnis des Dialogs der betroffenen Menschen sein sollen,⁶ belässt es der Papst im fünften Kapitel bei der Nennung von einigen Leitlinien für Orientierung und Handlung. Dazu gehört zunächst die Ermahnung zum Umweltdialog in der internationalen Politik unter besonderer Berücksichtigung der Situation und der Entwicklungsrechte der armen Länder (LS 164-175). Der Papst erinnert an den 1992 in Rio de Janeiro abgehaltenen Erdgipfel, der in der damaligen Erklärung als erstes festhielt, dass die Menschen »im Mittelpunkt der Bemühungen um eine

nachhaltige Entwicklung« stehen sollen (LS 167). Er nennt einige Problemfelder (An- und Verkauf von Emissionszertifikaten, Verwaltung der Ozeane, Erderwärmung) und wiederholt im Zusammenhang mit der Regulierung der Migrationsströme den von Johannes XXIII. und Benedikt XVI. gemachten Vorschlag nach dem Vorhandensein einer echten »politischen Weltautorität« (LS 175). An zweiter Stelle kommt die Ermahnung zum Dialog im Hinblick auf neue nationale und lokale politische Konzepte (LS 176-179). Es folgt die Ermahnung zum Dialog und zur Transparenz in den Entscheidungsprozessen (LS 182-188), der Wunsch, dass Politik und Wirtschaft den Dialog für die volle Entfaltung des Menschen pflegen (LS 189-198), und die Warnung – im Zusammenhang mit der Finanzkrise und der »Rettung der Banken um jeden Preis, indem man die Kosten dafür der Bevölkerung aufbürdet, ohne den festen Entschluss, das gesamte System zu überprüfen und zu reformieren« – vor der absoluten »Herrschaft der Finanzen, die keine Zukunft besitzt« (LS 189). Schließlich wird auch zum Dialog der Religionen untereinander und mit den Wissenschaften ermahnt, wobei sich Franziskus auf eine kurzgefasste Wiederholung des in *Evangelii gaudium* bereits dazu Gesagten beschränkt – mit Betonung der Schonung der Natur, der Verteidigung der Armen und des Aufbaus eines Netzes der gegenseitigen Achtung und der Geschwisterlichkeit (LS 199-201).

4 Vgl. Romano GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*. Ein Versuch zur Orientierung, in: ders., *Das Ende der Neuzeit*. Die Macht, Ostfildern und Paderborn, 2006, 85-86.

5 So die Definition der katholischen Soziallehre in der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung – *Libertatis conscientiae* vom 22. März 1986, Nr. 72; vgl. dazu u. a. auch die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* von JOHANNES PAUL II., Nr. 41.

6 Vgl. dazu das Apostolische Schreiben *Octogesima adveniens* von PAUL VI., Nr. 4.

Für eine Spiritualität und eine Ästhetik der Genügsamkeit

Das persönlichste Kapitel der Enzyklika ist das letzte, das sich mit Erziehung und Spiritualität beschäftigt. Am Anfang steht die Ermahnung zu einem anderen Lebensstil (LS 203-208) und zur Abkehr vom neuzeitlichen *homo faber*, zu mehr ökologischer Sensibilität und mehr Bewusstsein über die Macht, die auch die kleinen Konsumenten z. B. mit dem Boykott gewisser Produkte haben. Es folgt das Plädoyer für die Erziehung zum Bündnis zwischen der Menschheit und der Umwelt (LS 209-215). Gemeint ist eine Umwelterziehung, die Abschied von den auf der instrumentellen Vernunft der Moderne beruhenden »Mythen« (genannt werden exemplarisch Individualismus, undefinierter Fortschritt, Konkurrenz, Konsumismus, regelloser Markt) nimmt, und uns auf den Sprung »in Richtung auf das Mysterium« (LS 210) vorbereitet; gemeint ist auch die Erziehung zur Genügsamkeit im Konsumverhalten »und zur Achtsamkeit gegenüber der Schwäche der Armen und der Umwelt« (LS 214). Unter »die ökologische Umkehr« (LS 216-221) werden einige Leitlinien »ökologischer Spiritualität« vorgeschlagen, die »Mystik«, die uns beseelen sollte. Die Umweltkrise sollte als »Aufruf zu einer tiefgreifenden inneren Umkehr« (*conversión*, LS 217) verstanden werden, sagt uns Franziskus, und dies auch als »eine gemeinschaftliche Umkehr« (LS 219). Dass es Franziskus damit ernst ist, geht nicht zuletzt aus dem feierlichem Ton hervor, den er am Ende dieses Abschnitts einschlägt: »Ich lade alle Christen ein, diese Dimension ihrer Umkehr zu verdeutlichen, indem sie zulassen, dass die Kraft und das Licht der empfangenen Gnade sich auch auf ihre Beziehung zu den anderen Geschöpfen und zu der Welt, die sie umgibt, erstrecken und jene sublimen Geschwisterlichkeit mit der gesamten Schöpfung hervorrufen, die der heilige Franziskus in so leuchtender Weise lebte« (LS 221).

Unter dem Titel »Freude und Frieden« (LS 222-227) wird ein prophetischer und kontemplativer Lebensstil angemahnt, ein »Wachstum mit Mäßigkeit«, eine »Rückkehr zu der Einfachheit«, »Genügsamkeit und Demut«, ein Abschied von der »Hochgeschwindigkeit« unserer Zeit, von »der ständigen Hast« – hin zu einer jesuanisch-franziskanischen »Haltung des Herzens«, die fähig ist, »die Lilien des Feldes und die Vögel des Himmels zu betrachten« (LS 226). Als kleines Zeichen dafür ermahnt der Papst zum Ernstnehmen des Gebetes vor und nach den Mahlzeiten. Ermahnt wird auch zur Liebe im zivilen und politischen Bereich«, zur Pflege einer »universalen Geschwisterlichkeit« und zum Aufbau einer »Zivilisation der Liebe« (LS 228-232) – getragen vom Bewusstsein, dass wir alle in einem gemeinsamen Haus wohnen. Unter dem Titel »sakramentale Zeichen und die Feiertage« (LS 233-237) werden wir zur Achtsamkeit gegenüber der Präsenz Gottes in der Welt, in der gesamten Schöpfung angehalten. Hier werden der Sufist Ali Al-Khawwas und der christliche Mystiker Johannes vom Kreuz zitiert, die gelernt hatten, Gott in allen Dingen zu finden. Die Einhaltung des Ruhetages mit dem Besuch der Eucharistie fördere die christliche Spiritualität der Muße und des Festes, der Empfänglichkeit und der Unentgeltlichkeit (LS 237).

Nach einem kurzen Abschnitt über die Trinität (LS 238-241) und über Maria, die vom Heiligen Josef behütet und beschützt wurde, als Königin der ganzen Schöpfung (LS 241-243) schlägt Franziskus am Ende unter dem Titel »Jenseits der Sonne« (LS 243-246) zwei – wohl von ihm persönlich verfasste – Gebete vor: das erste, an den allmächtigen Gott gerichtet, können Christen mit allen, die an einen Gott glauben, teilen; das zweite, trinitarisch strukturierte Gebet ist gedacht, »damit wir Christen die Verpflichtung gegenüber der Schöpfung übernehmen können, die uns das Evangelium Jesu vorstellt« (LS 246).

Abschließende Überlegungen

Nach den eingangs zitierten Worten von Kardinal Maradiaga und anderen Vorschusslorbeeren war man sehr gespannt auf die ökologische Enzyklika. Der Eindruck, der sich am Ende einstellt, ist eher ein *Déjà-vu*: Gewiss, vieles kommt daher in der typischen, lyrischen und zugleich prophetischen Prosa von Papst Franziskus, aber enthält *Laudato si'* wirklich – über die dringliche Einladung zu einer ökologischen Umkehr und zum Dialog über die Zukunft der Erde, bevor es zu spät ist – viel Neues gegenüber den bisherigen lehramtlichen Texten mit ökologischen Akzenten und Nachhaltigkeitsthemen oder der unterdessen gut entwickelten »Ökotheologie«, von der übrigens kein einziger Vertreter zitiert wird?

Und dennoch: Wie damals die Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII. kommt nun diese Enzyklika zur rechten Zeit – im Vorfeld der UN-Klimakonferenz vom 30. November bis zum 11. Dezember 2015 in Paris, als die Weltgemeinschaft das Bewusstsein hat, dass es fünf vor zwölf ist und wir keine Zeit mehr vor der »ökologischen Umkehr« zu verlieren haben. Sie ist also »providentiell«. Allein schon aus diesem Grund, und weil der Papst allen, vor allem den Oligarchen und den reichen Nationen nachdrücklich ins Gewissen redet, »die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde« (LS 49), und von der Dringlichkeit »einer mutigen kulturellen Revolution« (LS 114) der Zivilgesellschaften spricht, wird *Laudato si'* breit wahrgenommen werden.

Einige werden sie zu instrumentalisieren versuchen, etwa als päpstliche Anerkennung des Klimawandels und der Bringschuld der reichen Länder; andere werden die Einladung zur ökologischen Umkehr überhören; und viele werden vergessen, dass Franziskus mit seinem Vorgänger auch gegen die »Kultur des Relativismus« wettet und von der »Ökologie des Menschen« redet – mit deutlicher Ablehnung nicht

nur der Abtreibung, sondern auch der Embryonenforschung und der Genmanipulation.

Andere wiederum werden nicht nur die institutionelle Selbstkritik angesichts der Wirkungsgeschichte des biblischen Unterwerfungsauftrags seit Beginn der Neuzeit vermissen, sondern sich auch fragen, ob die quasi-lyrische Beschreibung der Natur bzw. der Schöpfung als schön und gut, gefüllt von Gottes Spuren (*vestigia Dei*) nicht Ausdruck einer ersten Naivität ist, die spätestens seit dem Erdbeben von Lissabon (1755) und der Aufklärung Risse bekommen hat. Gewiss, es gibt eine menschliche Mitverantwortung am Klimawandel seit der industriellen Revolution aufgrund der Emissionen, der Abfälle und der Umweltverschmutzung insgesamt – und unsere Lebensart, von steter Produktionssteigerung und Konsumismus geprägt, ist in vielerlei Hinsicht nicht nachhaltig. Das steht nicht zur Debatte. Ist die Natur/Schöpfung nur schön und gut? Wo bleibt da die Theodizeefrage, an der wir nach dem Abschied von der ersten Naivität nicht mehr vorbei gehen können? Auch ohne Mitverantwortung des Menschen verläuft das Leben in der Tierwelt seit den Dinosauriern eher nach der Devise »fressen oder gefressen werden«. Auch ohne Mitverantwortung des Menschen hat es ungeheure Naturkatastrophen gegeben, die die Erdgeschichte nachhaltig verändert haben. Auch ohne Mitverantwortung des Menschen wird es weiterhin verheerende Tsunamis, Erdbeben und Vulkanausbrüche geben. Das alles können wir mit einer »ökologischen Umkehr« nicht ganz verhindern, wohl aber dafür arbeiten, dass das Leben auf diesem unberechenbaren Planeten, so unvollkommen es immer bleiben wird, ein wenig mehr dem erwarteten neuen Himmel und der neuen Erde entspricht, »in denen die Gerechtigkeit wohnt« (2 Per 3,13). ♦

50 Jahre

Centre d'Études Ethnologiques
de Bandundu (CEEBA), RD Congo

Von Joachim G. Piepke

Das Centre d'Études Ethnologiques de Bandundu in der Demokratischen Republik Kongo kann im Jahr 2015 auf eine 50jährige Geschichte zurückblicken. Sein Gründer, der österreichische Steyler Missionar P. Hermann Hochegger SVD (1931-2009), studierte Afrikanistik und Linguistik an der Universität Löwen (1961-1963 Lizentiat) und promovierte im Fach »Sociologie Africaine« an der Universität Sorbonne in Paris (1970-1973), wo er u. a. am Collège de France an den Studien von Claude Lévi-Strauss teilnahm. 1963 wurde er an das Collège Saint Paul in Bandundu versetzt, wo er seine Studien über die traditionelle Kultur der Bantu-Völker begann, die zwei Jahre später zur offiziellen Gründung des CEEBA führten.

Der damalige Provinzial der SVD-Provinz Kongo, Matthieu Suntjens, beschrieb anlässlich der Gründungsfeier des Centre die Situation der Missionare folgendermaßen: »Que savons-nous par exemple du vrai sens que prend aux yeux de nos gens la naissance, le mariage, la mort? Quelle est leur conception du péché, des rites, du sacrifice etc.? Nous avons travaillé des années parmi ces peuples sans connaître les données les plus essentielles.«¹ Die Arbeit des Centre begann mit Studientagungen über spezifische Themen der einheimischen kongolesischen Kulturen wie Geburt, Heirat, Familie, Verwandtschaft, politische Institutionen, Rechtsdenken und Rechtsinstitutionen, Wirtschaftsformen, religiöse Traditionen und Kulturwandel der Moderne. Insgesamt konnten 30 Studientagungen durchgeführt werden, an denen Missionare, Missionarinnen, einheimische Katecheten, Ethnologen und einheimische Mitarbeiter des Centre teilnahmen. Das Spektrum der

Studien erweiterte sich auf die Erforschung der Bantu-Sprachen (17 linguistische Veröffentlichungen), Analysen der Symbolsprache in Mythos und Ritus, der Körpersprache in Gesten und Verhaltensmustern sowie der Dokumentation der oralen Traditionen. Die traditionellen Religionen des Kongo wurden in umfangreichen Studien vorgestellt: Im »Dictionnaire des rites« (1984-1992) liegt eine 20-bändige Enzyklopädie der Riten und religiösen Symbole Zentralafrikas vor, 138 Bände sind der afrikanischen Mythologie und dem Gottesbild gewidmet. Das 3-bändige Werk »Le langage des gestes rituels« (1981-1983) präsentiert 2606 rituelle Handlungen mit Bildern und ausführlichen Erklärungen. Dabei wird systematisch auf breiter Basis aufgezeigt, auf welchen rationalen Denkmodellen rituelle Handlungen beruhen und welche Botschaften sie weitergeben. Die religiöse Unterweisung, vermittelt durch Gesten, Riten, sakrale Gegenstände und Orte, sprechen ihre eigene Sprache, die von den Adressaten als Teil ihrer Symbolwelt spontan verstanden werden.²

Diese umfangreichen Studien zur afrikanischen Religiosität mit ihren Ritualen beweisen, dass über die Symbolsprache und die rituellen Handlungen eine Begegnung des Christentums mit den traditionellen Religionen Afrikas möglich ist. Nicht selten hat man geglaubt, dass traditionelle Religionen ausgerottet werden müssen, weil sie mit christlichem Gedankengut nicht vereinbar sind. Die Stammeskulturen mit ihren religiösen Vorstellungen erweisen sich aber weit flexibler als gemeinhin angenommen. Wenn man heute von interkulturellem Dialog spricht, so wird er nicht über Glaubensinhalte, sondern über rituelle Handlungen und Gewohnheiten geführt werden müssten, weil in der Symbolsprache die Lebenswelt des afrikanischen Menschen aufleuchtet und transparent wird. Christliche Glaubensinhalte werden nur durch diese Vermittlung auf fruchtbaren Boden stoßen können. Die Vermittlung christlicher Inhalte auf der Ebene der rationalen Katechese ist nur sehr bedingt effektiv.

Hohegger schrieb 1983: »Diejenigen, die geglaubt hatten, dass die Religion der Ahnen ›in den letzten Zügen‹ liege, mussten erkennen, dass sie eine erstaunliche Vitalität bewahrt hat, die einen Christen verführen könnte, zu alten rituellen Praktiken zurückzukehren, die auf die vielfältigen religiösen Bedürfnisse der Gesellschaft eine Antwort geben. Die Verantwortlichen der christlichen Gemeinschaften müssen sich anstrengen, das rituelle Vakuum auszufüllen, das die Bekehrung zum Christentum erzeugen kann. Eine Hochzeit zwischen der einheimischen Kultur und dem christlichen Glauben legt sich dringend nahe ... Auf der anderen Seite wäre es naiv, die Tradition nur rosig zu sehen! Das Volk kennt sehr wohl die Schattenseiten der ererbten Kultur: Rituale der Aggression, Verwünschungen, Rachege-sinnung, falsche Anschuldigungen und Vergiften sind Teil dieser Kultur, wie es eine Reihe von Zeugen berichten. Es ist evident, dass dieser Aspekt der afrikanischen Kultur einer Befreiung bedarf. Die christliche Religion bietet eine solche an.«³

Nach dem Tod von Hermann Hohegger 2009 versucht das Centre, einheimische Kräfte für die Fortführung der ethno-pastoralen Forschungsarbeiten heranzubilden. Die Aufgabe, das afrikanische Christentum mit seiner einheimischen Religiosität zu versöhnen, ist immens und trotz der kulturellen Aufweichung durch die Moderne von großer Bedeutung für die Zukunft des christlichen Glaubens in Afrika. ◆

1 M. SUNJENTS/F. HOENEN/M. RICHARD et autres, *Histoire et recherches du Centre d'Études Ethnologiques de Bandundu* (CEEBA), Mödling, 2002, 151 (»Was wissen wir beispielsweise von der wirklichen Bedeutung der Geburt, der Heirat, des Todes in den Augen unseres Volkes? Was verstehen die Menschen unter Sünde, Ritus oder Opfer? Wir haben Jahre unter diesen Leuten gearbeitet, ohne die wesentlichsten Daten zu kennen«).

2 Die Publikationen des CEEBA sind auf 3 Serien verteilt: Série I »Rapports et comptes rendus, Dictionnaire des rites, Colloques de Bandundu; Série II »Mémoires et monographies«; Série III »Travaux linguistiques«. Alle Bände können über das Anthropos Institut (Arnold-Janssen-Straße 20 / D-53 757 Sankt Augustin, anthropos.administration@steyler.de) bezogen werden.

3 Op. cit. 28.

Theologische Abschlussarbeiten 2013 | 2014

**Zur Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
Im akademischen Jahr 2013|2014**

Die ZMR veröffentlicht unter diesem Titel einen jährlichen Informationsdienst, der Abschlussarbeiten im genannten Themenbereich registriert und auf in Arbeit befindliche Dissertationen hinweist. Andere Graduierungen werden insoweit berücksichtigt, als die entsprechenden wissenschaftlichen Arbeiten mindestens das Prädikat »gut« erreicht haben.

Die Themenbereiche sind wie folgt definiert:

Missionswissenschaft
einschließlich der Missionsgeschichte

Religionswissenschaft
einschließlich der Religionsgeschichte

Interreligiöser und interkultureller Dialog

**Theologische Inkulturation
und ortskirchliche Entwicklungen**

Theologie der Religionen

**Christliche Soziallehre, Kirchen-
und Theologiegeschichte im Kontext
der genannten Themenbereiche**

Die Umfrage erfolgte bei allen katholisch-theologischen Lehrstühlen der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz.

Bonn

**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bonn**

Kim, Se Bin

Studien zur Dissensbewältigung
in der Alten Kirche vor Nizäa
Prof. Dr. G. Schöllgen / Prof. Dr. A. Gerhards
Promotion / Juni 2014

Westerhorstmann, Dr. Katharina

Das Liebesgebot als Gabe und Auftrag -
Moraltheologische Studie zu jüdischen
und christlichen Ansätzen aus dem
20. Jahrhundert unter besonderer
Berücksichtigung von Franz Rosenzweig
und Martin Buber
Prof. Dr. G. Höver
Prof. Dr. K.-H. Menke
Habilitation / Januar 2014

Hornung, Dr. Christian

Apostasie im antiken Christentum.
Studien zum Glaubensabfall in altkirchlicher
Theologie, Disziplin und Pastoral (4.-7. Jh. n.C.)
Prof. Dr. G. Schöllgen / Prof. Dr. G. Muschiol
Habilitation / Juni 2014

Frankfurt am Main**Fachbereich Katholische Theologie
der Universität Frankfurt am Main****Bockenheimer, Wolfgang**

Die Rhein-Mainische Volkszeitung (RMV)
zum Antisemitismus der Weimarer Zeit
Prof. Dr. C. Arnold / Prof. Dr. M. Kloft
Promotion / Februar 2013

Gerte, Daniel

»Prüft die Geister, ob sie aus Gott sind«!
Zeitgenössische Spiritualität im Spiegel
der Gefängnisbriefe Bonhoeffers.
Entwurf einer Kriteriologie für die
Geistliche Begleitung
Prof. Dr. Dr. K. Kießling (Sankt Georgen)
Prof. Dr. Th. Schreijäck
Promotion / Oktober 2013

Pelzer, Jürgen

»Realizing Facebook as a Book of Stories«.
Dynamik, Chancen und Grenzen religiöser
(Selbst-)Mitteilung im öffentlichen Resonanz-
raum des Netzwerkes Facebook
Prof. Dr. B. Trocholepczy
Prof. Dr. K. Wenzel
Promotion / September 2014

Ramos Riera, Ignacio

»Ignatius verschriftlicht«.
Jerónimo Nadal als Schlüsselgestalt
der argumentativen Entstehung einer auf
den Ex. basierten sozialen Spiritualität
Prof. Dr. K. Wenzel
Prof. Dr. M. Sievernich (Sankt Georgen)
Promotion / Dezember 2013

Zamagni, Dr. Gianmaria

»Das Ende des konstantinischen Zeitalters«
und die Modelle einer »Neuen Christenheit«
im 20. Jahrhundert
Prof. Dr. C. Arnold
Prof. Dr. Th. M. Schmidt
Habilitation / Wintersemester 2013 / 2014

Freiburg / Schweiz**Theologische Fakultät
der Universität Freiburg / Schweiz****Schäfer, Martina**

Apophatische Theologie und Poesie
bei Dionysius Areopagita als Basis eines
interreligiösen Dialogs mit dem Islam
Prof. Dr. Dr. M. Delgado
Master of advanced Studies / Mai 2014

Meyer, Michael

Missionarische Spiritualität
in Geschichte und Gegenwart
Prof. Dr. Dr. M. Delgado
Promotion / in Bearbeitung

Scherzinger, Gregor

Normative Ethik aus jüdischem Ethos.
Eine Rekonstruktion und Diskussion
von David Novaks Moraltheologie und
Gesellschaftskritik
Prof. Dr. A. Holderegger
Promotion / November 2013

Heidelberg**Fachbereich Katholische Theologie
und Religionspädagogik der
Pädagogischen Hochschule Heidelberg****Torka, Alice**

Christentum und Islam:
Offenbarungsreligionen gleicher Ordnung?
Eine vergleichende Analyse
apl. Prof. Dr. J. Knop
Staatsexamen / August 2014

Luzern**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Luzern****Berli, Rahel**

Jung, weiblich, alevtisch – integriert?
Zur Bedeutung von Familie und religiösen
Netzwerken bei der gesellschaftlichen Integration
Prof. Dr. M. Baumann
Prof. Dr. B. Schnettler (Bayreuth)
Master/Februar 2013

Gül, Gabaret

Migration, Religion und Wandel. Eine Unter-
suchung kroatischer Migrantinnen und Migranten
der zweiten Generation in der Schweiz
Prof. Dr. M. Baumann
Dr. M. Petzke
Master/September 2014

Karrer, Yves

Schule, Religion, Gesellschaft.
Kriterien und Anregungen für die Darstellung
von Religion anhand eines Vergleichs
von zwei Lehrmitteln der Primarstufe
Prof. Dr. M. Baumann
Dr. A. Tunger-Zanetti
Master/Februar 2014

Odermatt, Anastas

Religiosität, Freiwilligenarbeit und
Identitätskonfigurationen bei Jugendlichen
in Jungwacht Blauring
Prof. Dr. M. Baumann
Prof. Dr. A. Liedhegener
Master/Februar 2014

Stadelmann, Franziska

Wenn Werte Wählen.
Die Verbindung von christlich-konservativen
Werten und Wahlverhalten in den USA
Prof. Dr. M. Baumann
Prof. Dr. A. Liedhegener
Master/Februar 2013

Zimmermann, Andrea

Die reformierten Hindus von Bern.
Der Tempelverein Saivanerikoodam –
Analyse religiös-kollektiver Verortung
Prof. Dr. M. Baumann
Prof. Dr. J. Helbling
Master/September 2014

Hässig, Maria

Tanzendes Wort Gottes. Wegmarken
für eine afrikanische Sakramententheologie
Prof. Dr. W. W. Müller
Promotion/Herbst 2013

München**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität München****Sieber, Anja**

Mission (im)possible.
Der Missionsauftrag in der heutigen Zeit
Prof. Dr. M. Riegger, LMU München
Master/September 2014

Münster**Katholisch-Theologische Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität****Brinkschmidt, Maria**

Weltkirche und Politik –
Die entwicklungsbezogene Arbeit
kirchlicher Akteure als politische Aufgabe
(Arbeitstitel)
Prof. Dr. M. Heimbach-Steins
Promotion/in Bearbeitung

Dassah, Emmanuel

Exploring a Christian Model to transnational
Land Deals and Land Policy in Ghana
Prof. Dr. M. Heimbach-Steins
Promotion/in Bearbeitung

Karikkoottathil, Jiji Philip

Human Rights Discourse
between Principles and Praxis.
A Study Based on the Integral Humanism
of Jacques Maritain and the
Capability Approach of Amartya Sen
Prof. Dr. M. Heimbach-Steins
Promotion/in Bearbeitung

Lee, Seung Hee

Weltbürgerschaft und Menschheitsfamilie:
Untersuchungen zum Verhältnis
von Universalismus und Partikularismus
im Zeitalter der Globalisierung
Prof. Dr. M. Heimbach-Steins
Promotion/in Bearbeitung

Regensburg**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Regensburg****Maierhofer, Veronika**

Das Phänomen der Gottesbegegnung –
Gen 32,23-33 in Wort und Bild
Prof. Dr. Ch. Dohmen
Diplom / März 2014

Maierhofer, Tobias

Von der Geschichte zum Gesetz?!
Eine Interpretation der priesterschriftlichen
Sintfluterzählung auf dem Hintergrund von
Gen 3 und 4
Prof. Dr. Ch. Dohmen
Diplom / September 2014

Salzburg**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Salzburg****Eckschlager, Melanie Maria**

AKTE PIUS XII. – UNGELÖST?
Die kontroverse Debatte um Pius XII. als
ominösen Schweigepapst und die potentielle
Unlösbarkeit eines Diskurses
Univ.-Ass. Dr. R. Cerny-Werner
Mag.theol. / November 2013

Elmer, Dominik

ArMut MitTeilen.
Der Katakombenpakt als Handlungsoption
für die Pastoral von heute – am Beispiel
des Projektes ArMut teilen
Prof. Dr. F. Schleinzer
Mag.theol. / Juli 2014

Kronreif, Elisabeth Julia

Migration, Asyl, Flüchtlinge und Fremde –
Eine Herausforderung für Gesellschaft
und Kirche
Ass.-Prof. Dr. G. Putz
Mag.theol. / Oktober 2013

Parker, Rebecca

Die katholischen Ostkirchen:
Ihre ekklesiologische Aufwertung durch die
Communio-Ekklesiologie des II. Vatikanums
und ihre sich daraus resultierende Rolle in
der Ökumene
Prof. Dr. G. M. Hoff
Mag.theol. / Oktober 2013

Schrötenhammer, Johanna Susanne

Heilige Räume.
Eine Gegenüberstellung des Verständ-
nisses von Heiligen Orten im Früh-
christentum und moderner Sakralarchitektur
unter Zugrundelegung von philosophischen,
phänomenologischen und architektur-
theoretische Überlegungen
Ass.-Prof. Dr. F. Walz
Mag.theol. / September 2014

Schweiger-Gensluckner, Lisa

»Der Fromme von morgen wird
ein Sportler sein« – Sport und Religion
Prof. Dr. Dr. F. Gmainer-Pranzl
Mag.theol. / Juli 2014

Schweighofer, Johann

Jugend und Gesellschaft.
Kirchliche Jugendarbeit als Antwort auf die
Zeichen der Zeit mit einem Einblick in die
Jugendarbeit des Jugendhauses Stift Göttweig
Ass.-Prof. Dr. G. Putz
Mag.theol. / Oktober 2013

Stiksel, Reinhard

Porneia im Horizont der Mischehen-
problematik.
Ein Vergleich verschiedener Identitäts-
strategien in den Sendschreiben an
Pergamon (Offb 2,12-17) und Thyateira
(Offb 2,18-29)
Prof. Dr. M. Gielen
Mag.theol. / Oktober 2013

Weinmüller, Hannah

Ethischer Konsum.
Bewusstes Einkaufen als Beitrag
zu mehr Gerechtigkeit in Welthandel
und Weltwirtschaft
Ass.-Prof. Dr. A. Weiss
Mag.theol. / September 2014

St. Augustin**Theologische Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD****Gockel, Dorothy**

Das »Martyrium des Christian de Chergé«.
Ein kritischer Beitrag zum Phänomen
des Martyriums in der Religionsgeschichte
Prof. Dr. P. Ramers
Diplom/Magister/Juni 2014s

Jaensch, Mechthild

Gegenwärtige Beisetzungsformen, ihre Riten
und soziokulturellen Rahmenbedingungen
Prof. Dr. P. Ramers
Diplom/Magister/April 2014

Nieto Nieto, Alicia

Atheistin, Philosophin, Theologin –
Der Lebensweg Edith Steins.
Eine Spiritualität für unsere postmoderne
Gesellschaft heute
Prof. Dr. P. Ramers
Diplom/Magister/April 2014

Tuj Oreno, Alvaro Danilo

Der Kirchenbegriff nach Lumen gentium
und in den Evangelikalischen Pfingstkirchen.
Eine vergleichende Analyse
Prof. Dr. J. Piepke SVD
Diplom/Magister/Juli 2014

Zhang, Yanxia

Die Rolle der Laien in der heutigen
katholischen Kirche in China am Beispiel
der Diözese Cangzhou (Xianxian)
Prof. Dr. J. Piepke SVD
Diplom/Magister/Mai 2014

Bilong, Daniel

Das nachsynodale Apostolische Schreiben
»Afrika Munus«. Die Wiederentdeckung
der Rolle der Kirche in Afrika
Prof. Dr. J. Piepke SVD
Lizenziat/Mai 2014

Gao, Jianjun

Der Einfluss des chinesischen Kontextes
auf die Christologie der Jesuitenmission
im 16./17. Jahrhundert
Prof. Dr. J. Piepke SVD
Lizenziat/in Bearbeitung

Han, Chengbo

Mission in China:
Entwicklungen und Gegenwart
Prof. Dr. M. Üffing SVD
Lizenziat/in Bearbeitung

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. Dr. M. Üffing SVD
Lizenziat/in Bearbeitung

Leite Ferreira, Marcos

Die Beziehung Gott-Mensch bei Martin Buber
wie eine Begegnung der Liebe zwischen
Gott und Mensch
Prof. Dr. M. Üffing SVD
Lizenziat/in Bearbeitung

Li, Haiyan

Die Berufung des Paulus
Prof. Dr. J. Schmidt CSSR
Lizenziat/Juli 2013

Lishko, Andrei

Perspektiven der Katechese
im Bistum Grodna (Belarus)
Prof. Dr. P. C. Höring
Lizenziat/in Bearbeitung

Perumannikala, Alexander

Der Einfluss des Hinduismus und Buddhismus
auf die Thomaschristen in Indien
Prof. Dr. P. Ramers
Lizenziat/in Bearbeitung

Sun, Baoren

Die Situation des Wanderarbeiters und
die damit verbundenen Herausforderungen
an die Katholische Kirche Chinas
Prof. Dr. B. Werle SVD
Lizenziat/in Bearbeitung

Thazhathil, Jaison

Das Konzept des Leidens in der frühen
christlichen Mystik bis zum vierten Jahrhundert
Prof. Dr. J. Piepke SVD
Lizenziat/in Bearbeitung

Zhang, Lei

Zur Theologie der Berufung des Jeremia –
Eine Analyse von Jer 1.4-10
Dr. A. Kuckhoff OSB
Lizenziat/in Bearbeitung

Anuka, Adolphus Chikezie

»Mmanwu« – Concretization of the Religious Culture of the 1980 People of Nigeria – Missiological and Inculturational Considerations
Prof. Dr. M. Üffing SVD
Promotion / in Bearbeitung

Aretz, Bernd

Die Kenosis im Verständnis von Klaus Hemmerle im Blick auf den Dialog mit dem Judentum
Prof. Dr. P. Ramers
Promotion / in Bearbeitung

Grauer, Harald

Georg Höltker, Ethnologe und Missionstheologe (1895-1976)
Prof. Dr. J. Piepke SVD
Promotion / in Bearbeitungs

Hartmann, Bernhard

Die liturgische Verehrung der Märtyrer von Gorkum und ihr Sitz im Leben
Prof. Dr. E. Jaschinski SVD
Promotion / in Bearbeitung

Hirsch, Björn

»Freiwillige vor!« – Auswirkungen Katholischer Internationaler Freiwilligendienste (KIF) auf die Lebensentwürfe junger Menschen
Prof. Dr. M. Üffing SVD
Promotion / in Bearbeitung

Kehren, Jeremias Michael

Nulla est Caritas sine iustitia. Sinn und Zweck des Strafens in der Kirche – Kanonistische Entwicklungslinien seit 1917
Prof. Dr. M. Pulte
Promotion / in Bearbeitung

Keller, Alexander

Kirche und Staat im Konflikt: Die katholische Kirche der Philippinen im Ringen mit dem Marcos-Regime um Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit und Demokratie
Prof. Dr. M. Üffing SVD
Promotion / in Bearbeitung

Kurtenbach, Hermann

»Der Jakobusbrief und das Gesetz der Freiheit« Eine jüdenchristliche Wortmeldung im Kontext des Urkonflikts in der frühen Kirche
Prof. Dr. J. Schmidt CSSR
Promotion / in Bearbeitung

Ndayambaje, Emmanuel

Würde der Armen. Gerechtigkeits- und solidaritätstheoretische Überlegungen über Armutsbekämpfung am Beispiel Ruandas
Prof. Dr. B. Werle SVD
Promotion / in Bearbeitung

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. Dr. E. Jaschinski SVD
Promotion / in Bearbeitung

Tang, Yaoguang

Theologisches Denken von Xu Zongze (1886-1947): Ein Fallbeispiel der Kontextualisierung der Katholischen Theologie innerhalb der chinesischen Gesellschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts
Prof. Dr. Z. Wesolowski SVD
Promotion / in Bearbeitung

Sankt Georgen**Philosophisch-Theologische Hochschule in Frankfurt am Main****Rejnowski, Matthias**

Kleine Christliche Gemeinschaften in Asien und Afrika
 Beispiele aus der südindischen Diözese Punalur und der südafrikanischen Diözese Aliwal
Prof. Dr. M. Sievernich SJ
Diplom / Juli 2014

Strauch, Magdalena

Internationale Freiwilligendienste in der katholischen Kirche
 Das Missions- und Diakonieverständnis ehemaliger Freiwilliger
Prof. Dr. M. Sievernich SJ
Diplom

Winkler, Benedikt

Speaking to, speaking about, speaking of Dhamma.
 Das Verhältnis von intellektueller Glaubensreflexion und existentieller Glaubenspraxis in der buddhistischen Vipassanā-Tradition aus christlich-ignatianischer Sicht
Dr. A. Löffler SJ
Diplom / Juli 2014

Pwakim, Gideon

Christian-Muslim Relations in the Catholic Archdiocese of Jos: A Catholic Missionary Approach

Prof. Dr. M. Sievernich SJ

Prof. Dr. Dirk Ansorge

Lizentiat / Juli 2014

Shin, Dong-Young

Multidisziplinäre Zugänge zur religiösen Erziehung Jugendlicher in katholischen Familien Südkoreas

Prof. Dr. Dr. K. Kießling

Prof. Dr. J. Schuster SJ

Lizentiat / November 2013

Wien**Katholische-Theologische Fakultät der Universität Wien****Grümayer, Mathias**

Der Bardo-Thödol-Diskurs

Prof. Dr. K. Baier

Diplom / Master / in Bearbeitung

Haberl, Günter

Religiöse Motive im Wienerlied

Prof. Dr. H. G. Hödl

Diplom / Master / in Bearbeitung

Hölbl, Isabella

Inkubation und Träume im spätantiken Christentum und Heidentum

Prof. Dr. K. Baier

Magister der Theologie / Februar 2014

Janz, Astrid

Ein Mann mit vielen Namen und Gesichtern: Acharya Rajneesh, Bhagwan, Osho.

Die Osho-Bewegung unter besonderer Berücksichtigung der Botschaft Oshos einer religionslosen Religion

Prof. em. Dr. Dr. J. Figl

Magister der Theologie / 2014

Kolleger, Sarah

Sterbehilfe im Buddhismus

Prof. Dr. B. Heller

Diplom / Master / in Bearbeitung

Kopezky, Bernd

Psychoanalytische Erklärungen für die Entstehung von Religionen aus der Sexualität der Menschen anhand der Thesen von Sigmund Freud

Prof. Dr. H. G. Hödl

Diplom / Master / in Bearbeitung

Lederer, Victoria

Den Tod verstehen.

Moderne und individuelle Vorstellungen von Tod und Jenseits

Prof. Dr. H. G. Hödl

Master / Dezember 2013

List, Elke

Schöpferin – Verführerin – Zerstörerin.

Die polyvalenten Bedeutungen der mythischen Schlange im globalen Vergleich

Prof. Dr. B. Heller

Master / September 2014

Mittelberger, Lukas

Die Hauptströmungen der modernen Vipassanā-Meditation.

Historische Hintergründe, bedeutende Vertreter und Charakteristik einer globalen Achtsamkeitsbewegung und populären Meditationspraxis

Prof. Dr. K. Baier

Diplom / Master / in Bearbeitung

Pensch, Bernadette

Beschneidung zwischen Ritual und Körperverletzung:

Kritische Diskursanalyse ausgewählter österreichischer Printmedien zur Diskussion um religiöse Beschneidung im Judentum

Prof. Dr. H. G. Hödl

Diplom / Master / in Bearbeitung

Pokorny, Lukas

Millenarianism and the Unification Movement

Prof. Dr. K. Baier

Master / September 2014

Poosch, Gino

Der Askesedikurs im klassischen und nachklassischen Sufismus

Prof. Dr. K. Baier

Master / Februar 2014

Preinerstorfer, Julia

Show me the money.

An introduction to the American Prosperity Gospel with Special Regard to the Word of Faith movement

Prof. Dr. H. G. Hödl

Diplom / Master / in Bearbeitung

Ramsauer, Valerie

Religiös-kultureller Umgang mit dem Geschlechtsrollenwechsel

Prof. Dr. B. Heller

Diplom / Master / in Bearbeitung

Rothe, Christine

Behind: Theologische, politische und ethische Analyse einer US-Amerikanischen Bestseller-Reihe
 Prof. Dr. I. Gabriel
 Diplom/in Bearbeitung

Schäfer, Margarete

Traditionelle Chinesische Medizin an der Schnittstelle zwischen Esoterik und Religion/Philosophie
 Prof. Dr. H. G. Hödl
 Diplom/Master/in Bearbeitung

Schauer, Magdalena

Der Blick der Zeugen Jehovas auf andere Religionen aus der Sicht ihrer Publikationen
 Prof. Dr. K. Baier
 Master/Februar 2014

Stromer, Martina Anissa

Tourismusfaktor Spiritualität: Eine Untersuchung zur Bedeutung von Religion für Indienreisende
 Prof. Dr. K. Baier
 Diplom/Master/in Bearbeitung

Sunder-Plassmann, Heike

Wechselseitige Beeinflussungen von realem und virtuellem Totengedenken
 Prof. Dr. B. Heller
 Diplom/Master/in Bearbeitung

Tove Degeorgi, Caroline

Die anthropologische Seelenkonzeption Meister Eckharts im interreligiösen Vergleich: ›Selbst-Verständnis in der (buddhistischen) Tathāgatagarbha-Lehre als Berührungspunkt zur scintilla animae
 Prof. em. Dr. Dr. J. Figl
 Magister der Philosophie/Mai 2014

Urbanic, Barbara

Apocalypse Now-ish: Protestantischer Fundamentalismus in den USA und das Ende der Welt
 Prof. Dr. K. Baier
 Magister der Philosophie/Mai 2014

Wallner, Elisabetha

Fairtrade as an Initiative for Justice
 Prof. Dr. I. Gabriel
 Master/in Bearbeitung

Weber, Kurt

Täufer in Österreich – von den Wiedertäufern des 16. Jahrhunderts bis zu den Freikirchen und Evangelikalen der Gegenwart
 Prof. Dr. H. G. Hödl
 Magister der Philosophie/September 2014

Zoehrer, Dominic

Quantenmystik
 Prof. Dr. K. Baier
 Diplom/Master/in Bearbeitung

Bystricky, Cornelia

Kollektives Gedächtnis und Versöhnung. Der Beitrag der Ethik zur Konfliktlösung
 Prof. Dr. I. Gabriel
 Promotion/in Bearbeitung

Franz-Rohracher, Angela

Religiöse Entwicklungszusammenarbeit des deutschsprachigen Raums in Kathmandu, Nepal: Christliche, neobuddhistische und esoterische NGOs im Vergleich
 Prof. Dr. K. Baier
 Promotion/in Bearbeitung

Hagspiel-Keller, Hella

Evangelische und evangelikale Freikirchen und ihr neuer Aufbruch: Emerging Church am Beispiel projekt:gemeinde in Wien
 Prof. Dr. H. G. Hödl
 Promotion/in Bearbeitung

Kaltenberger, Doris

Neo- und postphänomenologische Ansätze in der Religionswissenschaft und die Frage nach der Möglichkeit einer zeitgemäßen religionsphänomenologischen Methodik
 Prof. Dr. K. Baier
 Promotion/in Bearbeitung

Klissenbauer, Irene

Konzepte der Religionsfreiheit aus christlicher und islamischer Perspektive. Die Positionen von John Courtney Murray und Fethullah Gülen im Vergleich
 Prof. Dr. I. Gabriel
 Promotion/Januar 2015

Mapulanga, Gabriel

The Catholic Church and the Pentecostal Movements on Poverty Reduction in Zambia: A Social Ethical Analysis
 Prof. Dr. I. Gabriel
 Promotion/in Bearbeitung

Mattes, Astrid

Muslimische Jugendorganisation in Österreich
 Prof. Dr. H. G. Hödl
 Promotion/in Bearbeitung

Poosch, Gino

Sufismus und die Imagination
 eines »anderen« Islam.
 Eine Untersuchung zur Wahrnehmung
 sufischer Traditionen in Europa unter besonderer
 Berücksichtigung des Mystikdiskurses
 Prof. Dr. K. Baier
 Promotion/in Bearbeitung

Reichelt, Harald W.

Heil und Heilung im Buddhismus und
 Christentum.
 Religions- und kulturvergleichende Studien
 zur Religiosität und Spiritualität
 Prof. em. Dr. Dr. J. Figl
 Promotion/ August 2013

Saarinen, Sampsa A.

Beyond marketplace atheism?
 The challenge of radical atheism in historical
 and comparative perspective
 Prof. Dr. H. G. Hödl
 Promotion/in Bearbeitung

Schönberger, Sarah-Allegra

Vaisravana – Dämonischer Wächter
 und Herr der Reichtümer
 Prof. Dr. K. Baier
 Promotion/in Bearbeitung

Steinbeiss, Simon

Geschichte der Unification Church
 in Österreich
 Prof. Dr. H. G. Hödl
 Promotion/in Bearbeitung

Thurnher, Clarissa

»Fuego Petro« Gaga ritual and Performance
 Prof. Dr. B. Heller
 Promotion/in Bearbeitung

Tiemoko Houeleuh, Pierre

Beitrag der Kirche zur integralen Ent-
 wicklung in der Elfenbeinküste (1980-2010).
 Eine sozioethische Bewertung und
 Zukunftsperspektiven
 Prof. Dr. I. Gabriel
 Promotion/in Bearbeitung

Ungureanu, Cezar

»Der neue Mensch«:
 von der Bibel zu Karl Marx
 Prof. Dr. I. Gabriel
 Promotion/in Bearbeitung

Würzburg**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Würzburg****Ajunwa, Sylvester**

A HI-Touch Pastoral Approach
 in 21st Century: A response to the
 problem of an insufficient organic link
 between faith and daily life in Nigeria
 Prof. Dr. E. Garhammer
 Prof. Dr. Ch. Udeani
 Promotion/Dezember 2013

Izekwe, Augustus

The Future of Christian Marriage
 among the Igbo vis-à-vis Childlessness.
 A Canonical cum Pastoral Study
 of Canon 1055 par.1
 Prof. Dr. H. Hallermann
 Prof. Dr. Ch. Udeani
 Promotion/Juli 2014

Nzamba Diba Pompo, Théodore

Enjeux de la dégradation de l'environnement
 en Afrique. Crise écologique et conception
 négro-africaine de la vie. Approches éthiques
 et théologique
 Prof. Dr. Dr. G. Droesser
 apl. Prof. Dr. R. Nebel
 Promotion/Juni 2014

Pessoa Garcia, Alexandre

Theologie auf der Suche nach »Lucidez«.
 Aspekte der Theologie von João Batista Libanio
 Prof. Dr. W. Klausnitzer
 PD Dr. E. Koziel
 Promotion/Dezember 2013

Hamdan, Hussein

Der christlich-islamische Dialog
der Azhar-Universität
(Schriftenreihe der
Georges-Anawati-Stiftung 13)
Herder Verlag / Freiburg i.Br. 2014, 347 S.

In der Islamdebatte unserer Tage wird immer wieder bemängelt und / oder vehement eingefordert, dass in der islamischen Welt die Dialogstimmen international stärker zu Wort kommen müssten. Wie sieht es aus mit dem »Dialog« seitens islamischer Institutionen und Autoritäten? In diesen Fragekontext hinein ist die Dissertationsarbeit, die das Wirken der Azhar-Universität im Dialog mit Christen, Kirchen (Katholische Kirche, Anglikanische Kirche, Koptische Kirche) und christlichen Organisationen untersucht, von Hussein HAMDAN zu verorten. Der Verf. beginnt seine Untersuchung mit Dialogveranstaltungen in den dreißiger Jahren. Seit Jahrzehnten ist al-Azhar, mal offen, mal verschlossen und distanziert, im Dialog, das Verbindende betonend, engagiert. Ein Schwerpunkt der Arbeit, die sowohl Interviews mit Azharisten als auch die offizielle Zeitschrift der Universität einbezieht, liegt in den Begegnungserfahrungen der al-Azhar-Universität mit dem Vatikan, dem Besuch von Papst Johannes Paul II. im Jahr 2002, vor allem mit den päpstlichen Reden und Verlautbarungen, konkret der Regensburger Rede Papst Benedikts und die Folgen des Abbruchs der Dialogbegegnungen. Die Annäherungen des Vatikans unter Papst Franziskus mit der al-Azhar-Universität, so H. HAMDAN, sind Hoffnungszeichen. Nach der Untersuchung von über 80 Jahren Dialogbemühungen der al-Azhar kommt der Verf. zu dem Schluss, dass al-Azhar immer noch ein zentraler Dialogpartner ist und auch in Zukunft sein wird. Das Buch leistet eine grundlegende Übersetzungsarbeit, denn Hussein HAMDAN, so Hans VÖCKING am Ende seines Vorwortes, verschafft den deutschen Lesern Einblicke in das Gedankengut der arabisch sprechenden Muslime.

Günter Riße/Bonn

Hauser, Julia

German Religious Women
in Late Ottoman Beirut.
Competing Missions
(Studies in Christian Mission 45)
Brill / Leiden 2015, 402 S.

Das Buch von Julia HAUSER *German Religious Women in Late Ottoman Beirut. Competing Missions* behandelt die Missionsarbeit der Kaiserswerther Diakonie in Beirut. Der zeitliche Rahmen wird gesetzt durch die Gründung Anfang der 1860er bis zum Ende der Mission 1919.

Mit einem Einleitungs- und einem Schlusskapitel umschlossen, ist das Buch in acht unterschiedlich lange Kapitel aufgeteilt. HAUSER behandelt Themen wie die Selbstdarstellung der Diakonissen oder das Problem der Sprache für die deutschstämmigen Diakonissen und die »lokalen Helferinnen«; sie stellt die beiden Bildungsinstitutionen, das Waisenhaus und das Internat, vor und bespricht die Kriterien zur Aufnahme in das Internat. Drei beispielhafte biografische Skizzen von deutschen Diakonissen runden den Untersuchungsteil ab. HAUSER ist bemüht, aus einer Lokalstudie, trotz lückenhafter Quellenüberlieferung, eine Geschichte der Verbindungen zu entwickeln, die durch Rivalitäten mit anderen Missionsgesellschaften, durch den Einfluss von Familienangehörigen der Schülerinnen und durch die sozio-politischen wie ideologisch-theologischen Umstände zu erklären ist.

Diese Verlagerung der Kaiserswerther Mission aus einer Situation der Isolation in einen Ozean (wie HAUSER es ausdrückt) scheint für dieses Fallbeispiel recht innovativ zu sein, hat sich jedoch in den letzten Jahren in Teilen der Missionsgeschichtsschreibung als Standard etabliert (vgl. A. PORTER, *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*, Manchester, New York 2004; H. WENDT, *Die missionarische Gesellschaft*. Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung, Stuttgart 2011). HAUSER versteht das Missionsfeld als einen Ort von Verhandlungen, an denen die lokale Bevölkerung, die Diakonissen, die (männliche) Diakonieleitung und die politischen Entscheidungsträger beteiligt waren. Besonders die ersten drei Akteure stellt HAUSER immer wieder ins Zentrum ihrer Darstellung und kann ihre jeweiligen sozialen, ideologischen und politischen Beweggründe anschaulich machen. HAUSER konzipiert die Geschichte dieser Frauen-Mission zudem als Gendergeschichte, in der die Suche nach und Verteidigung von weiblichen Positionen in der Mission ebenso eine Rolle spielt, wie unterschiedliche Auffassungen der Akteure über das Frau-Sein in Religion, Gesellschaft und Mission.

Die Kapitel sind weitestgehend in chronologischer Abfolge aufgebaut. HAUSER beginnt mit der Schilderung der Vorgeschichte und Gründung der Missionsstation in Beirut. Die Chronologie der Kapitel wird durchbrochen durch allgemeinere Aussagen zur Sozialgeschichte der Mission, die sie nur in wenigen Fällen datiert. Die Geschichte der Mission, ihrer Personen und Institutionen unterbricht und bereichert HAUSER zusätzlich durch Darstellungen des politischen und sozialen Kontexts im Osmanischen wie im Deutschen Reich, was dem Leser wichtige Orientierungspunkte bietet. Leider fehlt eine Kontextualisierung des Engagements in Beirut mit anderen Missionsstationen der Kaiserswerther Diakonie, so dass sie auf den ersten Blick singulärer erscheint, als sie es tatsächlich war.

Immer wieder kann HAUSER aufzeigen, wie stark einzelne Entscheidungen der Diakonieleitung oder der Missions-Diakonissen eine direkte Reaktion auf Aktivitäten von katholischen Frauenmissionsinitiativen oder auch britischen und US-amerikanischen protestantischen Missionsgesellschaften waren. Hierin besteht ein großer Verdienst von *German Religious Women in Late Ottoman Beirut*, denn diese direkte Konkurrenzstellung ist ein häufig unterbelichteter Faktor in missionshistorischen Studien, die sich mit Mission einer einzigen Organisation beschäftigen.

HAUSER versucht zudem immer wieder, die libanesischen und syrischen Frauen in der Mission, seien es Schülerinnen, Lehrerinnen oder Diakonissen zu Wort kommen zu lassen oder ihnen doch einen ausführlicheren Platz einzuräumen, als dies aufgrund der spärlichen Ego-Dokumentation möglich erscheint. Indem HAUSER Quellen gegen die eigentliche Intention der Verfasserinnen zu lesen versteht, erstehen teilweise lebendig, jedoch der Quellsituation geschuldet, lückenhafte biografische Skizzen dieser »libanesischen« Frauen. Sie beschreibt die Missionsarbeit zwischen Entsozialisierung der Schülerinnen und gescheiterter Kanalisierung der Sozialkontakte zu nicht-christlichen Verwandten. HAUSER betont das Problem der Sprache in der Schul- und Missionsarbeit, denn die deutschen Diakonissen waren des Arabischen häufig nicht mächtig und die »Araberinnen« mussten Deutsch erlernen.

In dieser feinen Studie – fein im Sinne der historischen Methodik, der »postkolonialen Sensibilität« und sprachlichen Fassung – finden sich einige Stellen der »Unordnung«, wenn zum Beispiel religiös bedingte Konflikte um die Ausführung von Riten (z. B. hohe Feiertage oder Beerdigungen) losgelöst behandelt werden von eigentlich ähnlich gelagerten Konflikten, z. B. wann und wen Schülerinnen heiraten durften. Eine Vertiefung hätte sich mit Sicherheit beim Thema der Unterrichtsinhalte angeboten, weil aus Alphabetisierungsmethoden, Texten und Liedern auch die Bekehrungsabsichten der Diakonie bewertet werden können. Hierdurch wäre auch der Schulalltag noch einmal plastischer geworden, als er HAUSER durch die Darstellung der Kriterien zur Aufnahme an die Schulen schon gelungen ist.

Im vorletzten Kapitel stellt HAUSER drei deutsche Diakonissen vor, womit sie die nicht unwichtige Aufgabe übernimmt, den häufiger anzutreffenden Sozialstudien männlicher Missionare durch eine Auswahl von Werdegängen weiblicher Missionarinnen zu ergänzen. Sie kann zudem aufzeigen, in welcher Form Diakonissen autonom Initiativen ergriffen, eigenständig publizierten, persönliche Netzwerke aufbauten und Satellitenstationen gründeten. Diese Fallbeispiele zeichnen ein Bild von den weiblichen Missionaren, das sich durch Studien

zu männlichen Missionaren schon häufig ergeben hat; dass nämlich in der Mission einzelne Missionare eine erhöhte Eigenständigkeit entwickeln und teilweise entgegen der Anweisungen aus dem Mutterhaus initiativ werden.

Der Abschluss von HAUSERS Studie untersucht die Rückwirkung der Mission im so genannten Mutterland. Durch Beiträge in kirchlichen Zeitschriften und Zeitungen und in speziellen Dankblättern berichteten die Missionarinnen von ihrer Arbeit, dem aus ihrer Sicht bedrohlichen Einfluss der katholischen Mission und eigene erzielte Bekehrungserfolge. Hier werden außerdem die Verbindungen in den deutschen Ländern zu anderen Institutionen und männlichen und weiblichen Privatpersonen behandelt, mittels derer die Kaiserswerther Mission Geldmittel akquirierte. HAUSER macht die Bedeutung von Einzelpersonen deutlich, die nicht nur als Geldgeber oder Sachspender auftraten, sondern sich außerdem auch persönlich beispielsweise als Taufpaten von Kindern in den Beiruter Einrichtungen engagierten. Besonders deutlich wird eine Veränderung in der Sponsorstruktur in der Spätzeit der Mission, als sich viele Individuen explizit in der Versorgung von Armenischen Waisenkindern engagieren wollten und sich mit diesem Ansinnen an die Kaiserswerther Diakonie wandten.

German Religious Women in Late Ottoman Beirut ist eine mikrohistorische Studie, die dem eigenen Anspruch genügt, die Isolation der einzelnen Missionsinitiativen durch eine räumliche, personelle und institutionelle »Inverbindungsetzung« aufzubrechen. Es handelt sich um eine äußerst lesenswerte und informative Arbeit, die ihren Wert besonders dann entfalten wird, wenn sie mit Studien über andere Missionen in Verbindung gesetzt wird.
Helge Wendt/Berlin

Ernstpeter Heiniger

Veränderung ist möglich ...

Querdenker und Grenzgängerinnen
im missionarischen Einsatz

(Mission im Dialog 1,

herausgegeben vom Verein zur Förderung
der Missionswissenschaft)

Rex Verlag Luzern / Kriens 2013, 312 S.

ISBN 978-3-7252-0938-5

In vierzehn, relativ unabhängigen Porträts – die auch die Grundlage eines Vorlesungszyklus an der Universität Luzern (S. 13) gebildet haben – und einem einleitenden Kapitel, das stark aus Forschungsarbeiten und dem Blickwinkel Urs Altermatts schöpft, geht der Autor des zu besprechenden Bandes, Ernstpeter HEINIGER, Personen (und institutionellen Strukturen und Rahmen) nach, die die christlichen Missions-

aktivitäten ad extra, mit lokaler Verankerung in der «katholischen» Schweiz, seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geprägt haben. Die Beziehung von Martin Schmid (1694-1772) aus der Gesellschaft Jesu stellt hier den zeitlichen «Sonderfall» dar. Dessen missionarisches Wirken u. a. als Handwerker und Musiker in den Jesuiten-Reduktionen Paraguays geht schon auf das 18. Jahrhundert zurück. In hohem Alter war Schmid, gebürtig aus Baar (Kanton Zug), noch von der Ausweisung der Jesuiten aus dem spanischen Weltreich und der sich abzeichnenden Aufhebung der Ersten Gesellschaft betroffen und starb als heimgekehrter Missionar (S. 56) in Luzern.

Vielleicht hätte dessen biografische Konturierung an die erste Stelle der Galerie (nach der Einleitung) positioniert werden können, um eine Stimmigkeit im zeitlichen Ablauf herzustellen. Aber es ist bestimmt nicht ohne Grund, dass Emilie Dormann (1872-1950) diesen «Ehrenplatz» einnimmt. Von Frauen als Grenzgängerinnen im missionarischen Einsatz ist ja schon im Titel die Rede, und die sich dem Dienst an Wöchnerinnen und Kranken verschrieben habenden St. Anna-Schwestern sind eine aus heutiger Sicht beeindruckende, komplexe religiöse Gemeinschaft, die zwar 1909 für die spezifische Luzerner Situation gegründet wurde, jedoch schon früh nach einem Missionsprojekt (S. 52) Ausschau hielt. Im Osten und Süden des indischen Subkontinents bot sich eine (erste) Gelegenheit, am Aufbau – immer über eine spezifische «Option für die Frau(en)» – von Krankenhaus- und Schulwesen mitzuwirken. Der Rezensent möchte an dieser Stelle aufgrund eigener Archivrecherchen darauf hinweisen, dass das in Luzern aufbewahrte Quellenmaterial der St. Anna-Schwestern eine wahre Fundgrube für missionsgeschichtliche, aber auch institutionsgeschichtliche Forschungen darstellt. Die erste «Mutter Oberin» Dormann hat sowohl für das Wirken vor Ort (z. B. St. Anna-Spitäler in Luzern, Fribourg und Soregno, also den drei Landesteilen), als auch für die Mission wichtige Grundsteine im Kontext einer von Männern geprägten Kirche und Gesellschaft gelegt.

An dieser Stelle kann nicht auf alle Beiträge des Bandes eingegangen werden. Dazu reicht der Platz nicht. Aber es zeigt sich, dass der missionarische Neuaufbruch in der Schweiz gegen Ende des 19. Jahrhunderts – beginnend und mit einem Höhepunkt zwischen 1920-1950, wie HEINIGER das zeigt – sowohl etablierte Ordensgemeinschaften erfasste, also auch zu Neugründungen Anlass gab. Zur ersten Gruppe gehören die Benediktiner, die Kapuziner, die Karmeliter, die Redemptoristen, zur zweiten die Salesianer, die Weißen Väter, aber auch die in der Schweiz von Frauen angestoßenen oder hauptsächlich umgesetzt «neuen» religiösen Gemeinschaften, Vereine und Kongregationen, die sehr unterschiedlich organisiert und mit vielfältiger

religiöser Ausrichtung missionarisch tätig wurden. Das sehr weite Feld der Mission über die engeren Grenzen der religiösen «Institute» hinaus zeigt auch die von HEINIGER vorgenommene Porträtierung von Bertha Hardegger (1903-1979), die als Missionsärztin in Lesotho tätig war und das dortige im Aufbau begriffene Gesundheitswesen wesentlich mitgeprägt hat (vgl. S. 175), sowie des Begründers der MIVA in der Schweiz, des Missionspiloten Hans Marti (1890-1934). Dieser war in der weitläufigen Apostolischen Präfektur Gariep im Norden Südafrikas tätig. Und er musste eben dort bei einem Flugzeugabsturz auch sein noch junges Leben lassen. Der kirchlich Zuständige in dieser Region zur Zeit Martis, Wolfgang F. Demont, ist jedoch nicht, wie es im Buch heißt, Herz-Jesu-Missionar, sondern Mitglied der damals noch jungen Kongregation der Herz-Jesu-Priester (SCI bzw. SCJ, vgl. S. 196, S. 201) – eine Fußnote der Geschichte: Schon der Gründer der Herz-Jesu Priester, L.G. Dehon (1843-1925), hat, als von Rom her dieser Name mehr oder weniger auferlegt wurde, auf die Gefahr einer Verwechslung hingewiesen! Diese scheint bis heute nicht gebannt zu sein ... Mit dem Einsatz von Kleinflugzeugen konnten der Mission, die flächenmäßig mit 100.000km² größer als das heutige Österreich war, und den Menschen vor Ort gute Dienste geleistet werden. An dieser Stelle spürt man auch etwas vom Pionier- und Abenteuercharakter, der den Missionsunternehmungen auch anhaftete. Wie zuvor bei den St. Anna-Schwestern vermerkt, warten auch hier, diesmal im römischen Archiv der Herz-Jesu-Priester, noch bis anhin ungehobene Archivschätze zur Anfangszeit der katholischen Mission in diesem nördlichen und gebirgigen Teil Südafrikas. Der erwähnte Wolfgang F. Demont, Militärkaplan im Ersten Weltkrieg und später als Bischof von Gariep Konzilsvater am II. Vatikanum, war hier eine prägende Gestalt, auf die Marti als Missionspilot gestoßen ist.

Nicht nur an den in aller Kürze skizzierten missionarischen Lebensbildern wird sichtbar, dass HEINIGER besonders aus Quellen schöpft, die eher einer Innensicht der Vorgänge und Personen verschrieben sind. Damit werden auch manche der Zeit typischen «Diskurse» und «Narrationen» übernommen, aber HEINIGER ist deshalb nicht unkritisch. Und es ist freilich auch historisch nicht immer möglich oder einfach, diese Außensichten zu bekommen oder an konkreten Quellen dingfest zu machen, im Speziellen im außereuropäischen Kontext. Dieser stand ja vermeintlich im Mittelpunkt der Missionsanstrengungen. Beim genaueren Hinschauen wird aber klar, dass die Mission auch der inneren Weiterentwicklung einer Gemeinschaft vor Ort dienen konnte, und vielen «banalen», fernab von missionstheologischen Überlegungen angedachten, Zwecken diene, wie etwa einem handfesten Wohn- oder Unterbringungsproblem (S. 260).

Ernstpeter HEINIGER konfrontiert uns mit überaus spannenden Geschichten und Lebensbildern. Historiografie mit Fleisch und Blut also. Besonders und abschließend soll an dieser Stelle noch auf das Missionsprojekt der Chorherren des Großen St. Bernhard auf einer Passhöhe an der chinesischen Grenze zu Tibet hingewiesen werden. Es ist auch eine Geschichte einer handfesten und vor Mord nicht zurückschreckenden Haltung buddhistischer Lamas. 1949 wurde Chorherr Maurice Tornay erschossen (S. 235). Und es scheinen 14 Porträts zu sein, die in einer globalisierten Welt durchaus noch weiter geschrieben und vertieft werden könnten. Ob es sich bei den Missionaren jedoch um Querdenker gehandelt hat, wie der Titel des schön aufgemachten, reich bebilderten und mit einem hilfreichen Literaturverzeichnis ausgestatteten Bandes es aussagt, sei dahin gestellt. Eher gewinnt der Leser an manchen Stellen den Eindruck, dass es sich bei den Protagonisten der Mission doch auch um «moderne» Unternehmer und Organisatoren mit enormem Einsatzwillen, der an manchen Stellen martialisch an Selbstausbeutung zu grenzen scheint, handelt. Aber, so könnten manche wohl einwenden: Dies braucht es wohl auch, um die Welt zu verändern!

David Neuhold / Fribourg

Rudolf K. Höfer (Hg.)

Kirchenfinanzierung in Europa.

Modelle und Trends

(Theologie im kulturellen Dialog 25, herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität Graz)

Tyrolia / Innsbruck-Wien 2014, 340 S.

ISBN 978-3-7022-3250-4

Euromünzen zieren den Umschlag des 25. Bandes von «Theologie im kulturellen Dialog», der von der Theologischen Fakultät Graz verantworteten Reihe. Die auf der Münz-Rückseite mancher durch die Luft wirbeln zu scheinender europäischer Geldstücke auszumachenden (griechischen) Eulen und (deutschen) Adler deuten schon etwas vom Spannungsfeld an, das – in nationalen Kategorien, weil noch immer verbindlicher Rahmen – am Einband angedeutet zwischen den Buchdeckeln abgehandelt wird. Leider aber, findet sich im Buch kein Beitrag zu Griechenland, leider fehlt auch, für den Rezensenten etwas näher liegend, ein Beitrag zur Schweiz (wenn auch S. 63, und ein wenig deplatziert, S. 106) – einen solchen hatte es gemäß der Angaben im Editorial auf der Tagung im Oktober 2012 in Graz gegeben, die die Grundlage folgender Publikation abgibt.

Der Grazer Kirchenhistoriker Rudolf K. HÖFER und Herausgeber des Sammelbandes ist für sein engagiertes Nachfragen in Sachen Kirchen-

finanzierung in Österreich bekannt (Vorwort, S. 7, vgl. S. 103 ein wenig polemisch). Sein und der profunde Beitrag Gerhard HARTMANNs zur deutschen Situation, der aber auch öfter transnationale Blickwinkel öffnet, und derjenige von Michael INNERHOFER zu Italien bilden so etwas wie den inhaltlichen Kern, die Zentralachse des Bandes, ohne die anderen Beiträge nur im Geringsten abwerten zu wollen. Denn mit Belgien verweist zu Beginn Jan DE MAEYER (S. 9-29) auf einen interessanten, laut Autor komplexen Fall einer ausgeprägten indirekten Kirchenfinanzierung (S. 17), die aber doch auch sehr direkt zu sein scheint, wenn ja das belgische Justizministerium die Gehälter von ca. 3.000 katholischen Geistlichen, Priestern und Laien übernimmt (S. 22). Yvonne Maria WERNER (S. 69-86) zeichnet in ihrem Beitrag die nach wie vor bestehende Nähe zwischen (lutherischer) Kirche und Staat in Nordeuropa nach, wo prinzipielle staatliche Oberhoheit (S. 72) und Antikatholizismus (S. 74) noch nachwirkten. In Finnland sind (wie in Teilen der Schweiz) auch Unternehmen kirchensteuerpflichtig (S. 81), in Island entrichten Bürger ohne Religionsbekenntnis ihre «Kirchensteuer» an die Universitäten (S. 84). Das finde ich eine gute Idee! Insgesamt schimmert bei WERNER eine gewisse Distanzierung zum vorgefundenen Modell durch, das »Akzeptanz« und »Stillschweigen« gegenüber staatlichen Maßnahmen wegen der inhärenten Abhängigkeiten zu fördern scheint (S. 84). Die Situation in Ungarn wird von Annamária SCHLOSSER (S. 149-163) als ein Zustand der wohlwollenden Trennung und (zu?) positiv verstanden, wobei man sich abseits der staatlichen Wiedergutmachungszahlungen nach der Wende am »italienisch-spanischen« Modell orientierte, d.h. dass ein Bruchteil (hier 2%) der Einkommenssteuer (u.a. den Kirchen) zweckgewidmet werden kann. Auf jeden Fall ist die Situation für die Religionsgemeinschaften angenehmer als im Nachbarland Slowenien. Hier zeichnet Andrej SAJE ein düsteres Bild der Verhältnisse (S. 236: »Fortsetzung des Kulturkampfes«), die Kirche lebt hauptsächlich von Spenden ihrer Gläubigen – und diese sind wie auch sonst in großen Teilen Europas rückläufig (S. 222). Trotz der Möglichkeit einer 0,5%-Zuweisung der Einkommenssteuer an unterschiedlichste Institutionen (wie auch der katholischen Kirche), treffen 2/3 der Steuerpflichtigen keine Zuweisung. Für SAJE gleicht hier Slowenien – mit Ausnahme Elsass-Lothringens – Frankreich. Jean-Pierre MOISSET (S. 183-208) geht in seinem Beitrag den historischen Vorbedingungen einer »strukturellen Finanzkrise« (S. 206) am Rande des Bankrotts in der katholischen Kirche Frankreichs nach. Dies habe »nach der Revolution eine brutale materielle Herabstufung erlitten« (S. 184). Die Übersetzung dieses interessanten Beitrags hätte bei einer intensiveren Bearbeitung vielleicht noch an Qualität gewinnen

können (z.B. nur der Begriff »vage«). David M. THOMPSONS Beitrag zur Kirchenfinanzierung im Vereinigten Königreich steht etwas im Abseits, werden doch die Finanzierungsquellen für die katholische Kirche, die ja im zentralen Blickfeld des restlichen Bandes stehen, nicht behandelt. Der Beitrag, der einen Einblick in die bunte Welt des Protestantismus mit seinen vielfältigen Initiativen von unten und den Gemeinden her erlaubt, endet zudem etwas abrupt (S. 181).

Aber kommen wir auf die zugegebenermaßen etwas willkürlich als Achse des Buches bezeichneten Beiträge von HARTMANN, HÖFER und INNERHOFER zurück. HÖFER reibt sich am österreichischen Kirchenbeitragswesen, im Speziellen seinem historischen Ursprung in der NS-Zeit, deren Schatten in Österreich weit über 1945 hinaus wirkten (S. 93). Den Prozessen in der II. Republik geht HÖFER dabei intensiver nach, wo viele Initiativen der Reform »eingeschlafen« sind. Aber nicht nur der historische Wurzelgrund stößt HÖFER sauer auf, sondern auch die so genannten Einhebungs-kosten, die bei mindestens 9% des Finanz-Aufkommens liegen. Das ist die Summe, die die katholische Kirche aufwenden muss, um die von den staatlichen Meldestellen nötigen Unterlagen zu erhalten. Die Rate liegt in Deutschland bei 2-3% und ist sogar dort umstritten, obwohl da zumindest »Steuergerechtigkeit« vorliegt, d.h. auf das reale Einkommen die Kirchensteuer bezogen und berechnet wird, wobei in Österreich der so genannte Kirchenbeitrag, der von der Kirche selbst eingehoben wird – weshalb die kirchlichen Finanzamtsleiter auch eine zentrale Rolle spielen – auf reinen Schätzungen beruht, und so, nach HARTMANN, nur etwa 1/3 der eigentlich »vorgeschriebenen« Summe für Kirchenbeitragszahler erwirtschaftet wird. (S. 42). HÖFER sieht die hohe Kirchenaustrittsrates in einem direkten Zusammenhang mit dem Kirchenbeitrag, und bringt – auch als zivilgesellschaftlich wünschenswertes Modell – das italienische Modell in Anschlag, das auch den Steuerzahler in seinem Aktionsradius aufwertet (S. 114/115). Das ist für Österreich wohl überzeugend; auch wenn für das österreichische System gerade sein »Bekennnischarakter« sprechen könnte, denn anderswo, wie in Deutschland oder in großen Teilen der Schweiz, geht der Abzug der Kirchensteuer den »religiösen« Steuerzahlern »unauffällig« (S. 56) von statten. Das von HÖFER favorisierte italienische Modell, das sich in den 1980er Jahren durchsetzte, steht im Kontext der Abschaffung der alten Benefizialordnung und der auch in den vielen anderen europäischen Ländern in einer *longue durée* in der katholischen Kirche zu beobachtenden Aufwertung der Rechtsperson der Diözese (in der Ablösung der Pfarrei). Das zeigt INNERHOFERS Beitrag (S. 121-147). Die seit 1984 etablierte Ordnung der Kirchenfinanzierung ist nicht an die Kirchenzugehörigkeit gekoppelt

(S. 146) und ermöglicht auch keine Finanzierung von Laienmitarbeitern (S. 147).

HARTMANN liefert den wohl elaboriertesten Beitrag. Er zeigt die historische Genese der deutschen Kirchensteuer, dessen fundierte strukturelle Verankerung in Verfassung und Völkerrecht und Ausstrahlung (z. B. für Polen 2013). Den Anfechtungen des bestehenden Systems geht HARTMANN in einem eigenen, interessanten Kapitel nach (S. 47-50), verweist aber doch bald darauf, dass wir dieses System »so bald kein Auslaufmodell« (S. 57) sein wird. HARTMANNs abschließende Reflexion zu Taufe und Kirchenmitgliedschaft – als Grundlage einer »Kirchensteuer« sind besonders anregend. Muss die Kirche als Glaubensgemeinschaft die Taufe als *character indelebilis* überdenken, wenn die Dimension der negativen Religionsfreiheit mitbedacht wird?

Die Lage ist also komplex, in viele Fragen und historische, nationale und kulturkämpferische Bedingungen hineinverflochten, und oft auch unübersichtlich. Das Thema »Kirche und Geld« ist immer mit viel Emotionen verbunden und somit auch ein politischer Faktor und Spielball (z. B. S. 98: »kirchenfeindliche Stimmung«). Von der von Jan DE MAEYER angedeuteten europäischen Lösung der Frage sind wir wohl weit entfernt – zum heutigen Zeitpunkt ist dies wohl auch ein Glück für die Religionsgemeinschaften, wenn sich vielleicht für Frankreich und Slowenien diesbezüglich Verbesserungen ergeben könnten...

Spielt die Frage der Mission, um auf den Publikationsort dieser Rezension zurückzukommen, eine Rolle in diesem anregenden und viele historische und juristische Perspektiven aufzeigenden Band? Nur am Rande oder indirekt (S. 26: Rentengelder an ehemalige Missionare in Belgien; S. 74/75: Innere Mission in Skandinavien, als Stoßrichtung gegen den Katholizismus, der erst nach dem II. Vatikanum akzeptiert wurde; später im Band für England und innere Mission, vgl. 174; S. 126: Mission als Zweck der Religion im italienischen Recht, S. 145: Fidei-Donum-Priester und Rentensystem in Italien), geht es doch primär um die Finanzierung der Diözesen und die Kirchen »vor Ort«.

Der Sammelband ist äußerst anregend und ihm ist eine zweite und mit anderen Ländern (Spanien, Polen, vielleicht auch außerhalb Europas) erweiterte Auflage zu wünschen. Dann könnte auch der dem Beitrag von DE MAEYER noch anhaftende Redecharakter genommen, die v. a. im Beitrag WERNERS in den Fußnoten zitierten Internetquellen (Wer tippt eine solche Adresse denn schon ab?) »entschärft«, der Beitrag von THOMPSON anschlussfähiger und die Übersetzung von MOISSET geschliffen werden. Der Band sei insgesamt einer breiten Leserschaft anempfohlen!

David Neuhold/Fribourg

Meißner, Volker | Affolderbach, Martin | Mohagheghi, Hamideh | Renz, Andreas (Hg.)
Handbuch christlich-islamischer Dialog.
Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure
(Schriftenreihe der
Georges-Anawati-Stiftung 12)
Herder Verlag/Freiburg i.Br. 2014, 496 S.

Tag für Tag machen uns die Medien mit all ihren Netzwerken deutlich, dass der Islam uns in allen Bereichen des Lebens, vor allem politisch-gesellschaftlich, herausfordert. Das im Alltag des Lebens von Muslimen vielfältig und bunt gelebte Glaubensleben kommt dabei nur marginal in den Blick. Daher sind die Fragen nach den Beziehungen und der Begegnung von Christen (Nichtchristen) und Muslimen untereinander, in der Aktualität der Zeit, von großer Bedeutung.

Das vorliegende Handbuch bietet dazu einen hervorragenden Baustein. Ein Buch mit Beiträgen von christlichen und muslimischen Fachvertretern geschrieben, entstanden aus der Praxis und für die Praxis, systematisch, orientierend und kompakt.

Im ersten Teil »Grundlagen« werden die Grundlagen des christlich-islamischen Dialogs aus islamischer, alevitischer wie auch christlicher (katholisch, evangelisch, orthodox) Perspektive ebenso behandelt, wie Zugänge zum christlich-islamischen Dialog aus gesellschaftspolitischer, juristischer, religionsgeschichtlicher und empirischer Perspektive dargestellt werden. Der zweite Teil »Themen« behandelt konkrete Themenfelder des Dialogs: Gott als Schöpfer und Richter, die koranischen Propheten, Jesus und Muhammad. Auch werden die, künftig immer bedeutender werdenden, aktuellen ethischen Herausforderungen aufgegriffen: Gewalt, Gerechtigkeit und Frieden, Leben und Tod, Partnerschaft, Ehe und Familie. Auch das Thema »Gebet und Spiritualität« hat hier seinen Ort. Im dritten Teil des Handbuchs, mit dem Stichwort »Praxis« überschrieben, werden dann Erfahrungsberichte und Orientierungshilfen zu den wichtigsten Handlungsfeldern von Kirchen über Moscheegemeinden über Kindergärten und Hochschule bis zu den Bereichen Medien und Öffentlichkeitsarbeit reflexiv bedacht, wie handhabbare Empfehlungen zur Nachahmung für die Praxis angeboten werden. Der vierte Teil, »Akteure« benannt, nennt Personen, Organisationen, Einrichtungen und Initiativen, die im Begegnungsfeld Christentum und Islam in Deutschland, Österreich und der Schweiz tätig sind.

Das vorliegende Handbuch umfasst fünf Jahrzehnte »Dialoggeschichte« und zeigt mit seiner klaren Standortbestimmung, der behandelten aktuellen wie offenen Themen, der wissenschaftlichen Spiegelung und Erfahrung Wege in die Zukunft. Am Dialog geht kein Weg vorbei.

Günter Riß/Bonn

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Dr. Hüseyin I. Çiçek

Sandgasse 20
A-6923 Lauterach, Vorarlberg

Prof. DDr. Mariano Delgado

Universität Freiburg
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Prof. DDr. Franz Gmainer-Pranzl

Zentrum Theologie Interkulturell
und Studium der Religionen
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

Prof. Dr. Colette Hamza

ICM-Le Mistral
11 impasse Flammarion
F-13 001 Marseille

Prälat Dr. Klaus Krämer

MISSIO
Goethestraße 43
D-52064 Aachen

Mos. Rev. Antonio J. Ledesma SJ

Archbishop of Cagayan de Oro
Archbishop's Residence, P.O. Box 113,
9000 Cagayan de Oro City
Philippines

Dr. Markus Luber SJ

Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Dr. David Thomas Orique, O.P.

Department of History, Ruane 113
Director of Latin American Studies
Providence College
549 River Avenue
Providence, RI 02918
USA

Markus Patenge

Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Prof. Dr. Marie-Hélène Robert

Université Catholique de Lyon
22, rue du Plat
F-69288 LYON cedex 02

PD Dr. Hansjörg Schmid

Schweizer Zentrum für Islam und Gesellschaft/
Centre Suisse Islam et Société
Rue du Criblet 13
CH-1700 Fribourg

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ

Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Prof. DDr. Dr. h.c. Hans Waldenfels SJ

Fischerstraße 8
D-45128 Essen

Prof. Dr. Jean-François Zorn

Faculté libre de théologie protestante
de Montpellier
13, rue Louis-Perrier
F-34000 Montpellier
France

Vorschau

Auf das nächste Heft
Hefte 3 und 4 | 99. Jahrgang 2015

Alexander Nagel

Religion vernetzt:
Zivilgesellschaftliche Potentiale
religiöser Migrantengemeinden

Manfred Hutter

Buddhistische, hinduistische und katholische
Migranten aus Asien:
Ein Vergleich zur Bedeutung von Religion
im Diasporaverhalten

Samuel Behloul (Luzern)

Religion und (De-)Konstruktion von Diaspora.
Christliche und muslimische Migranten im
Spannungsfeld von religiöser und ethnischer
Zugehörigkeitskriterien

David M. Traboulay

Las Casas remembered:
the 500th Anniversary of the Struggle
for the Human rights of the Native Peoples
of The Americas

Hugh van Skyhawk

Thomas und das Thomaskreuz von Taxila

Meehyun Chung

Korean Pentecostalism and the Preaching
of Prosperity

**Eingesandte
Schriften 1-2 | 2015
In Auswahl**

Besprechung
liegt im Ermessen
der Redaktion

Ulrike Bechmann

Karl Prenner

Erich Renhart

Der Islam im kulturellen
Gedächtnis des Abend-
landes

*Uni-Press Graz Verlag
Graz 2014, 207 S.*

ISBN 978-3-902666-34-5

Franco Bolgiani

Cristianesimo e culture
Il Mulino Verlag

Bologna 2014, 576 S.

ISBN 978-88-15-25396-5

Johan B. Caram

Chilkuri Vasantha Rao

Christians in South Indian
Villages, 1959-2009.

Decline and Revival in
Telangana

(Studies in the History of
Christian Missions,
ed. R.E. Frykenberg und
Brian Stanley)

*Eerdmans Verlag
Grand Rapids,*

Michigan 2014, 242 S.

ISBN 978-0-8028-7163-3

Joseph Daniel

Ecumenism in Praxis.
A Historical Critique of the
Malankara Mar Thoma
Syrian Church

(Studien zur interkul-
turellen Geschichte des
Christentums 159,

herausgegeben von
Mariano Delgado,
Jan A. B. Jongeneel,

Klaus Koschorke,
Frieder Ludwig
und Werner Ustorf)

*Peter Lang Verlag
Frankfurt a.M. 2014, 328 S.*

ISBN 978-3-631-65480-4

René Dausner

Joachim Eck (Hg.)

Theologien in ihrer
kulturellen Prägung.

Beiträge zum inter-
religiösen Dialog in Indien
und Deutschland.

Grundlagen – Probleme –
Chancen

(Eichstätter Studien 72,
herausgegeben von
Konstantin Maier und
Erwin Möde)

*Verlag Friedrich Pustet
Regensburg 2014, 270 S.*
ISBN 978-3-7917-2626-7

Jean-Michel di Falco

Timothy Radcliffe

Andrea Riccardi (Hg.)

Le livre noir de la condition
des chrétiens dans le
monde.

Avec la collaboration de
70 contributeurs.

XO Éditions

Paris 2014, 811 S.

ISBN 978-2-84563-652-1

Josef Elsener

Erinnern und Bezeugen.
Die Frühgeschichte der

Missionsgesellschaft
Bethlehem in Rhodesien

(Simbabwe). 1938-1947
(Mission im Dialog 2)

rex verlag luzern

Kriens 2014, 176 S.

ISBN 978-3-7252-0962-0

Edith Franke (Hg.)

Religiöse Minderheiten
und gesellschaftlicher
Wandel

Harrassowitz Verlag

Wiesbaden 2014, 252 S.

ISBN 978-3-447-10206-3

Peter Gonsalves

Gandhi and the Popes.

From Pius XI to Francis
(Studien zur interkul-
turellen Geschichte des

Christentums 160,
herausgegeben von

Mariano Delgado,
Jan A. B. Jongeneel,

Klaus Koschorke,
Frieder Ludwig
und Werner Ustorf)

Peter Lang Verlag

Frankfurt a.M. 2014, 244 S.

ISBN 978-3-631-65789-8

Adrian Hermann

Jürgen Mohn (Hg.)

Orte der europäischen

Religionsgeschichte

(Diskurs Religion.

Beiträge zur Religions-
geschichte und religiösen

Zeitgeschichte 6,
herausgegeben von

Ulrike Brunotte
und Jürgen Mohn)

Ergon Verlag

Würzburg 2015, 528 S.

ISBN 978-3-95650-077-0

Bernat Hernández

Bartolomé de las Casas
(Españoles Eminentes)

*Penguin Random House
Grupo Editorial*

Barcelona 2015, 328 S.

ISBN 978-84-306-1681-7

Patrik C. Höring

Clemens Dölen

Polykarp Ulin Agan (Hg.)

Gott verehren – Gott
bezeugen in der Welt

von heute

(Jahrbuch der Philo-
sophisch-Theologischen
Hochschule SVD

St. Augustin 2(2014),

herausgegeben von der
Philosophisch-Theo-
logischen Hochschule SVD

St. Augustin)

EOS Verlag

Sankt Ottilien 2014, 257 S.

ISBN 978-3-8306-7703-1

Klaus Koschorke

Adrian Hermann (Hg.)

Polycentric Structures in
the History of World

Christianity/Polyzentrische
Strukturen in der Ge-
schichte des Welt-
christentums

(Studien zur Außer-
europäischen Christen-
tumsgeschichte (Asien,

Afrika, Lateinamerika) 25,
herausgegeben von

Klaus Koschorke
und Johannes Meier)

Harrassowitz Verlag

Wiesbaden 2014, 459 S.

ISBN 978-3-447-10258-2

Dirk Kuhlmann

»Das Fremde im eigenen

Land«. Zur Historio-
graphie des Christentums

in China von Liang Qichao

(1873-1929) bis Zhang
Kaiyuan (geb. 1926)

(Monumenta Serica

Monograph Series 65,

herausgegeben von

Zbigniew Wesolowski, SVD)

Institut Monumenta Serica

Sankt Augustin 2014, 452 S.

ISBN 978-3-8050-0624-8

Anne Kühler

Felix Hafner

Jürgen Mohn (Hg.)

Interdependenzen von
Recht und Religion

(Diskurs Religion.

Beiträge zur Religions-
geschichte und religiösen

Zeitgeschichte 5,
herausgegeben von

Ulrike Brunotte
und Jürgen Mohn)

Ergon Verlag

Würzburg 2014, 197 S.

ISBN 978-3-95650-068-8

Mariano Delgado Volker Leppin | Hg

»Dir hat vor den Frauen nicht gegraut«

Mystikerinnen und Theologinnen
in der Christentumsgeschichte



Der Titel dieses Bandes, der die Beiträge einer gleichnamigen Tagung an der Universität Freiburg/Schweiz dokumentiert, greift ein berühmtes Wort der großen Mystikerin Teresa von Ávila auf, die vor 500 Jahren geboren wurde. Aus diesem Grund steht sie auch im Fokus des Bandes, der sich auch mit dem Beitrag anderer Mystikerinnen und Theologinnen in den verschiedenen Epochen der Christentumsgeschichte beschäftigt. Ist die Versprachlichung der mystischen Erfahrung bei Frauen anders als bei den Männern? Gibt es eine allgemeine mystische Metaphorik auf dem Boden des Christentums, aus der Frauen wie Männer zur Versprachlichung ihrer Erfahrung schöpfen? Hat sich diese Metaphorik in den unterschiedlichen Kirchenepochen gewandelt? Hat sich auch die Weltzuwendung in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, zu der christliche Mystik führen sollte, auch in den jeweiligen Epochen gewandelt (etwa von der Klostermystik zur Mystik inmitten der Gesellschaft)? Diese und andere Fragen stehen im Hintergrund der verschiedenen Beiträge.

2015/408 Seiten/€ 66
Academie Press Fribourg
ISBN 978-3-7278-1779-3
Kohlhammer Stuttgart
ISBN 978-3-17-030318-8



Horst Bürkle

Erkennen und Bekennen

Schriften zum missionarischen Dialog

Die hier gesammelten Schriften gelten einer »Ortsbestimmung« für die Mission der Kirche heute. Die Botschaft des Evangeliums trifft auf Adressaten, deren geistige, religiöse und gesellschaftliche Lage sich und sie selber tiefgreifend verändert hat. Mitten unter ihnen lebt die Kirche als Frucht früherer missionarischer Präsenz. Die Themen spiegeln die Vielfalt, welche die Sendung der Kirche begleitet.

eos

2010/736 Seiten/€ 69,80
ISBN 978-3-8306-7405-4

Horst Bürkle

Geheimnis der Völker

Schriften zum missionarischen Dialog

Die vorliegenden Beiträge laden zu einer Begegnung mit Menschen anderer Religionen ein. Dabei erschließt sich das »Geheimnis der Völker« nicht von selbst. Es bedarf seiner Entschlüsselung durch das größere Geheimnis, zu dem sie berufen sind.

eos

2013/786 Seiten/€ 69,80
ISBN 978-3-8306-75

Horst Bürkle

Glaube sucht Begegnung

Schriften zum missionarischen Dialog

Der missionarische Dialog erfordert Begegnung im Glauben. Er greift weit aus in die Vorfelder, in denen Völker, ihre Kulturen und Religionen wurzeln. Dabei nimmt er die Suche nach den Spuren des göttlichen Logos auf.

eos

2013/520 Seiten/€ 49,80
ISBN 978-3-8306-7612-6

eosVerlag



Heft

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

ZMR

Heft 3-4
99. Jahrgang
2015

Themenheft
**Religion
und Migration**

Mariano Delgado
Religion und Migration → 163

Ulrich Dobhan OCD
»Marta und Maria müssen
zusammengehen«
Teresa von Ávilas Weg
von der »knechtischen
Furcht vor Gott« zum
»herumvagabundierenden
Weibsbild« → 165

Monika Salzbrunn
Religion und Migration –
methodische Zugänge und
konzeptuelle Überlegungen
zum Ereignis → 179

Manfred Hutter
Buddhistische, hinduistische
und katholische Migranten
aus Asien: Ein Vergleich
zur Bedeutung von Religion
im Diasporaverhalten → 190

Regina Polak
Flucht und Migration als
Chance? → 202

Moritz Fischer
Vom befreienden Potential
Interkultureller Kirchen.
»Migrationskirchen« mit
hybrider Identitätsstruktur und
Volkskirchen in Europa → 213

Alexander-Kenneth Nagel
Religiöse Netzwerke:
Zivilgesellschaftliche Potentiale
religiöser Migrantenge-
meinden → 224

David M. Troublay
Las Casas remembered:
the 500th Anniversary of the
Struggle for the Human
Rights of the Native Peoples
of The Americas → 232

Hugh van Skyhawk
Thomas und das Thomaskreuz
von Taxila → 250

Anand Amaladass SJ
Widerlegung des Wieder-
geburtsglaubens durch Roberto
de Nobili (1577-1656) → 262

Meehyun Chung
Korean Pentecostalism and the
Preaching of Prosperity → 276

Uta Berger
Volkssprachliche Bibeltexte
der Lektionare im frühneuzeit-
lichen Mexiko und gegenwärtige
Bibelübersetzungen in die
mexikanischen Sprachen → 297

Klaus Vellguth
Pastorale Ausbildung in sozia-
listischer Gesellschaft.
Die Arbeit des Saigon Pastoral
Institute in Vietnam → 322

In Memoriam → 331

Buchbesprechungen → 332

Anschriften | Vorschau → 347

Jahresinhaltsverzeichnis → 348

ZMR - ZID

ZMR

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



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

Mit Unterstützung von



Redaktion
Mariano Delgado
Fribourg
**verantwortlicher
Schriftleiter**

in Zusammenarbeit mit

Ulrike Bechmann

Graz

Claudia von Collani

Würzburg

Norbert Hintersteiner

Münster

Claude Ozankom

Bonn

Joachim Piepke SVD

St. Augustin

Günter Riße

Vallendar/Köln

Michael Sievernich SJ

Mainz/Frankfurt

Klaus Vellguth

Vallendar / Aachen

Hans Waldenfels SJ

Bonn/Essen

Redaktionssekretariat

Dr. Michael Lauble

Mirjam Kromer

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 386215 00

Kto-Nr 100 394

IBAN

DE42 38621500 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-53754 Sankt Augustin

Vereinsregister

Das IIMF ist in das Vereins-

register des Amtsgerichts

zu Münster/Westf.

unter Aktenzeichen

V.R.Nr.1672 eingetragen.

*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

© Verlag

EOS Verlag

Erzabtei St.Ottilien

D-86941 St.Ottilien

Fon 08193- 71 700

Fax 08193- 71 709

eMail

mail@eos-verlag.de

Internet

www.eos-verlag.de

Gestaltung

GraphicDesign

Sievernich & Rose

www.sievernich.de

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Inhalt

Heft 3-4 **Zeitschrift für**
99. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2015 **Religionswissenschaft**

Themenheft **Religion und Migration**

- Mariano Delgado**
163 Religion und Migration
- Ulrich Dobhan OCD**
165 »Marta und Maria müssen zusammengehen«
Teresa von Ávilas Weg von der »knechtischen
Furcht vor Gott« zum »herumvagabundierenden
Weibsbild«
- Monika Salzbrunn**
179 Religion und Migration – methodische Zugänge
und konzeptuelle Überlegungen zum Ereignis
- Manfred Hutter**
190 Buddhistische, hinduistische und katholische
Migranten aus Asien: Ein Vergleich zur Bedeutung
von Religion im Diasporaverhalten
- Regina Polak**
202 Flucht und Migration als Chance?
- Moritz Fischer**
213 Vom befreienden Potential Interkultureller Kirchen.
»Migrationskirchen« mit hybrider
Identitätsstruktur und Volkskirchen in Europa
- Alexander-Kenneth Nagel**
224 Religiöse Netzwerke: Zivilgesellschaftliche
Potentiale religiöser Migrantengemeinden
- David M. Traboulay**
232 Las Casas remembered: the 500th Anniversary
of the Struggle for the Human Rights of the
Native Peoples of The Americas
-



- Hugh van Skyhawk**
250 Thomas und das Thomaskreuz
von Taxila
- Anand Amaladass SJ**
262 Widerlegung des Wiedergeburtsglaubens
durch Roberto de Nobili (1577-1656)
- Meehyun Chung**
276 Korean Pentecostalism and the Preaching
of Prosperity
- Uta Berger**
297 Volkssprachliche Bibeltexthe der Lektionare
im frühneuzeitlichen Mexiko
und gegenwärtige Bibelübersetzungen
in die mexikanischen Sprachen
- Klaus Vellguth**
322 Pastorale Ausbildung in sozialistischer
Gesellschaft.
Die Arbeit des Saigon Pastoral Institute
in Vietnam
- 331 **In Memoriam**
- 332 **Buchbesprechungen**
- 347 **Anschriften | Vorschau**
- 348 **Jahresinhaltsverzeichnis**
-

Religion und Migration

von Mariano Delgado

Das Migrationsphänomen ist spätestens seit der typologischen Geschichte des Turmbaus zu Babel eine Strukturkonstante der Menschheitsgeschichte. Diese ist in gewissem Sinne das Ergebnis von friedlichen und gewalttätigen Wanderungsbewegungen. In ihrem Schatten wurden neu entdeckte Landstriche besiedelt, einst blühende Kulturen von expandierenden Völkern erobert und vernichtet, neue Mischkulturen gegründet, Religionen missionarisch verbreitet. Neu ist heute nicht der Massen-Exodus von Flüchtlingen im Zuge von Krieg und Vertreibung, sondern die häufige transnationale Mobilität von einzelnen Menschen, sei es als Arbeitnehmer oder als Flüchtlinge, um wirtschaftlicher Not, politischer oder religiöser Unterdrückung zu entkommen und so – und sei es in der Fremde – ein besseres Leben zu führen. In den modernen Gesellschaften ist die Begegnung mit den Fremden mehr denn je eine alltägliche Herausforderung geworden, die wir grundsätzlich als Chance zur Bereicherung wahrnehmen sollten. Der jüdische Religionsphilosoph Elie Wiesel hat dies auf den Punkt gebracht: »Wer ohne Kontakt mit einem Fremden lebt, führt ein ärmeres Leben, und wer durch die Gegenwart eines Fremden nicht immer wieder angestachelt wird, über Sinn und Ziel von Existenz und Koexistenz nachzudenken, erlebt nur eine Art verkürzter Existenz«. Hier klingt eine biblische Tradition an, die in der Wahrnehmung des Fremden als »Sakrament der Gottesbegegnung« (vgl. Mt 25,35) gipfelt.

Auf der anderen Seite sind Wanderungsbewegungen für die »neue Rechte« der sogenannten Ethnopluralisten *das* große Übel, da sie früher oder später alles vermischen: Völker, Religionen und Kulturen. Für sie, die das Recht auf Differenz betonen, ist die Welt bewohnt von Völkern, die ethnisch, religiös und kulturell voneinander verschieden sind, und zwar aufgrund der genetischen, der lebensräumlichen und der religionshistorischen Prägung. Jedes Volk hat so seinen »Lebensraum« und seinen »Volksgeist«, den es gegen Fremde zu verteidigen hat. Die Ethnopluralisten wollen nicht das Zusammenleben verschiedener Kulturen und Religionen in einer Gesellschaft, sondern die saubere Trennung der Kulturen und Religionen auf dem Planet Erde, um jede Ansteckung zu vermeiden.

Die Migranten bringen selbstverständlich ihre Religionen mit und passen diese der neuen Umwelt an. Nicht selten entstehen dabei neue Religionsformen mit Elementen der Herkunftskultur und der neuen Heimat. Und nicht wenige Migrantenreligionen intendieren die kapillare oder die missionarische Verbreitung. Anhand der auf welt- wie ortskirchlicher Ebene entstandenen Richtlinien für die pastorale Arbeit in den katholischen Migrationsgemeinden lassen sich einige Herausforderungen im Zusammenhang von Religion und Migration exemplarisch darstellen. Diese Richtlinien legen eine doppelte Inkulturation als Pastoralprinzip nahe, nämlich eine Inkulturation in die sich wandelnden Kulturen der Migranten (Inkulturation »unterwegs«) und eine Inkulturation in die Ortskirche bzw. ins Einwanderungsland (Zielinkulturation).

Inkulturation in die sich wandelnden Kulturen der Migranten, weil die Art und Weise, die rechtlichen Formen und die angemessene Dauer des religiösen Beistandes für die Auswanderer verschiedenen Verhältnissen, also den Lebensumständen und dem kulturellen Wandel der Migranten (Dauer und Art und Weise der Auswanderung, Integrationsprozess der verschiedenen Generationen, Unterschiede in der Kultur) ständig angepasst werden müssen.

Aus der Migrationsforschung wissen wir, dass sich die Kulturen der Migranten wandeln und dabei neue Mischidentitäten entstehen. Vor allem die Migranten der zweiten und dritten Generation führen ein »Leben zwischen Kulturen«, nicht selten heiraten sie Einheimische oder Migranten anderer Religionen und Kulturen. Ebenso wissen wir aus der Migrationsforschung, dass Missionare aus dem Ausland selbst Migranten der ersten Generation sind und naturgemäß eher zur Bewahrung und Pflege der Heimatkultur in der Fremde als zur Inkulturation in die Ortskirche (bzw. in die Gesellschaft des Aufnahmelandes) tendieren.

Ein besonderes Inkulturationsproblem, das alle Religionen angeht, ist die Bejahung der Bedingungen für Religion und Öffentlichkeit im Sinne des Verständnisses der Religionsfreiheit der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« der Vereinten Nationen von 1948 (Art. 18): »Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen«.

Darauf spielen z.B. auch die letzten Worte von *Dignitatis humanae* an, die von der Notwendigkeit der Religionsfreiheit »besonders in der gegenwärtigen Situation der Menschheitsfamilie« handeln: »Es ist nämlich offenkundig, dass alle Völker von Tag zu Tag mehr eins werden, dass Menschen verschiedener Kultur und Religion durch engere Beziehungen untereinander verbunden werden, dass schließlich das Bewusstsein von der je eigenen Verantwortung wächst. Daher ist es, damit friedliche Beziehungen und Eintracht im Menschengeschlecht hergestellt und gestärkt werden, erforderlich, dass überall auf Erden die religiöse Freiheit durch einen wirksamen rechtlichen Schutz gesichert wird und die höchsten Pflichten und Rechte der Menschen, ihr religiöses Leben in der Gesellschaft frei zu führen, beachtet werden« (DH 15).

Die nach Europa eingewanderten Muslime beanspruchen zwar gerne – und zu Recht! – die kollektive Religionsfreiheit oder die öffentlich-rechtliche Anerkennung, um sich als Glaubensgemeinschaft ähnlich wie die Kirchen organisieren zu können (Bau von Moscheen und Kulturzentren, Religionsunterricht an den Schulen, Ausbildung von Imamen, geistliche Betreuung in Spitälern, eigene Friedhöfe usw.). Zugleich haben sie Schwierigkeiten mit dem Eintreten für die theoretische wie praktische Anerkennung der westlich verstandenen Religionsfreiheit in der islamischen Welt. Ein solches Eintreten wäre nicht zuletzt ein Zeichen ihrer Integration und Ausdruck ihrer Loyalität zu unserer Rechtskultur.

Diese Situation belastet die westlich- und die christlich-islamischen Beziehungen. Es ist daher kein Wunder, dass Papst Johannes Paul II. im Hinblick auf den Islam ernüchternd eine »korrekte Beziehung« empfohlen hat, die einerseits sich des beträchtlichen Unterschiedes zwischen der europäischen Kultur und dem muslimischen Denken bewusst ist, und andererseits die Einhaltung der Gegenseitigkeit bei der Zusicherung der Religionsfreiheit verlangt, so dass die christlichen Minderheiten in den islamischen Ländern ebenso davon profitieren können wie die Muslime in Europa. Man vermisst in der islamischen Welt z.B., dass höchste religiöse Autoritäten sich ähnlich advokatorisch wie Johannes Paul II. äußern, der in seinem Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Europa* (2003) die Christen aufgefordert hat, Anwälte der Rechte der anderen zu sein: »Erhebt eure Stimme, wenn die Menschenrechte Einzelner, von Minderheiten und von Völkern verletzt werden, nicht zuletzt auch das Recht auf Religionsfreiheit [...], befaßt euch nach Maßgabe von Gerechtigkeit und Unparteilichkeit und im Geiste einer großen Solidarität mit dem wachsenden Phänomen der Migration, damit sie eine neue Quelle für die europäische Zukunft werde« (Nr. 115). ◆

»Marta und Maria müssen zusammengehen«¹

Teresa von Ávilas Weg von der »knechtischen Furcht vor Gott«² zum »herumvagabundierenden Weibsbild«³

von Ulrich Dobhan OCD

Zusammenfassung

Teresa von Ávila (1515-1582) hatte von Natur aus die Gabe, sympathisch zu wirken und Sympathie hervorzurufen, was ihr geholfen hat, schon vor ihrem Klostereintritt das innere Beten zu entdecken und zu praktizieren, dennoch ging sie aus »knechtischer Furcht« ins Kloster, um sich zu retten. Durch Francisco de Osuna auf dem Weg des inneren Betens bestätigt, wurde dieses für sie zur »starken Säule«, die sie bei ihrem Fallen und Aufstehen rettete, so dass sie allmählich ihre Angst verlor und in der Freundschaft mit Gott bestärkt wurde. Parallel dazu verlief ihre Öffnung auf die Menschen hin, was sich im Gespräch mit anderen in einer Neugründung konkretisierte. Durch die »Begegnung mit den Protestanten« wurde dieser Gründungsimpuls apostolisch und durch die Kunde aus Westindien von den »vielen Millionen Seelen, die verloren gehen« universal; Triebfeder dazu ist das innere Beten, denn, so schreibt sie: »Aus meiner Art des inneren Betens hat der Ordensgeneral erkannt, wie groß meine Wünsche waren, dass so manche Seele näher zu Gott gelangte.« Teresa zeigt, dass Mystik und Mission zusammenfallen.

Schlüsselbegriffe

→ Teresa von Ávila
→ Mystik und Mission
→ inneres Beten
→ Weltmission
im 16. Jahrhundert

Abstract

Teresa of Avila (1515-1582) had the natural gift of appearing congenial, caring and compassionate and of arousing such sympathy. This helped her to discover and to practice internal prayer before she took the veil, and yet she entered the convent out of »servile fear« to save herself. Supported by Francisco de Osuna on the path of interior prayer, Teresa experienced it as a »strong pillar« which saved her in her fallings and risings so that she gradually lost her fear and was strengthened in her friendship with God. Running parallel to this was her opening up towards people which, in conversation with others, took concrete form in the foundation of a new monastery. Through the »encounter with Protestants« this impulse to found or establish became apostolic and through the tidings from the West Indies about the »many millions of souls that were being lost«, it became universal. The motivating force for this was interior prayer since, as Teresa wrote: The Father General »understood from my way of prayer that my desires to help some soul come closer to God were great.« Teresa showed that mysticism and mission coincide.

Keywords

→ Teresa of Avila
→ mysticism and mission
→ interior prayer
→ world mission in the 16th century

Sumario

Teresa de Ávila (1515-1582) tenía el don natural de caer simpática y despertar simpatía. Ya antes de entrar en el convento, esto la ha ayudado a descubrir y practicar la »oración mental«; pero por un »temor servil« entró en el convento para salvarse. Por Francisco de Osuna se sintió animada a seguir el camino de la oración mental, que se convirtió en la »fuerte columna« que la ayudaba al caerse y levantarse. Así, poco a poco perdió su miedo y se sintió segura en su amistad con Dios. De forma paralela tuvo lugar su apertura a los hombres y al mundo, lo que en conversación con otras personas se concretizó en los planes para una nueva fundación. A través del »encuentro con los protestantes«, ese impulso fundador se convirtió en apostólico, y se hizo universal al percibir »los millones de almas que se pierden« en las Indias Occidentales. El motor de todo esto es la oración mental, pues Teresa escribe: »puesto que entendió (el General de la Orden) de mi manera de proceder en la oración que eran los deseos grandes de ser parte para que algún alma se llegase más a Dios.« Teresa muestra la correlación entre mística y misión.

Conceptos claves

→ Teresa de Ávila
→ mística y misión
→ oración mental
→ misión en el siglo XVI

Bis zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils hieß es im Hymnus zur 1. und 2. Vesper am Fest der hl. Teresa von Ávila (15. Oktober):

Regis supérni nuntia,	Botin des höchsten Königs,
Domum patrénam déservis,	Du verlässt dein Vaterhaus,
Terris, Terésa, bárbaris	Teresa, um heidnischen Völkern
Christum datúra aut ságuinem.	Christus oder dein Blut zu geben. ⁴

Mit solchen und derartigen Worten hat man Teresa schon von ihrer frühesten Kindheit an zur Missionarin gemacht und sie in den Hagiographien auch entsprechend dargestellt, selbst in der Heiligsprechungsbulle Gregors XV. vom 22. März 1622 heißt es: »sie hätte die Märtyrerpalme errungen, wenn sie nicht ihr himmlischer Bräutigam [...] aufbewahrt hätte, um, ohne ihr rotes Blut zu vergießen, den Karmel in altem Glanz erstrahlen zu lassen.«⁵ Dank der neuen historischen Studien, in denen auch der geistliche Weg Teresas genauer betrachtet und in den historischen Kontext gestellt wird, wissen wir, dass Teresa nicht als Missionarin auf die Welt gekommen ist.

Ich möchte in diesem Artikel Teresas geistlichem Weg nachgehen, denn er ist tatsächlich ein Weg hin zur Offenheit für »Gott und die Welt«.

1 Beten aus Heilsangst – ein ausgeprägter Heilsindividualismus

In ihrem Bericht über ihr Leben erzählt Teresa, dass sie in den frommen Büchern aus der kleinen Bibliothek ihres Vaters gelesen hat: »Als ich die Marter sah, welche die heiligen Frauen für Gott durchmachten, schien es mir, dass sie sich das Eingehen in den Genuss Gottes sehr billig erkauften, und so sehnte ich mich sehr danach, so zu sterben, doch nicht aus Liebe, die ich zu ihm zu haben glaubte, sondern um in so kurzer Zeit von den großen Gütern zu genießen, die es im Himmel gab, wie ich las. So tat ich mich mit diesem Bruder zusammen, um zu beraten, welches Mittel es dazu gäbe. Wir kamen überein, uns ins Land der Mauren aufzumachen und aus Liebe zu Gott darum zu bitten, uns dort zu köpfen. Und mir scheint, dass uns der Herr in so zartem Alter durchaus den Mut dazu eingab, wenn wir nur ein Mittel gesehen hätten; doch Eltern zu haben, schien uns dabei

1 7M 4,12. Die Schriften Teresas werden zitiert nach TERESA VON ÁVILA, *Gesamtausgabe*, 2 Bände, Freiburg 2015, mit den auf S. 39f. bzw. S. 21 angegebenen Siglen; dort sind auch alle anderen Abkürzungen aufgelöst.

2 V 3,6.

3 Brief 269,3 vom 4. Oktober 1578 an Pablo Hernández (Ct 269,3).

4 *Breviarium Romanum [...] pro Fratribus et Monialibus Discalceatis Ordinis Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo, pars altera*. Romae/Taurini 1959, 1109.1122. Übersetzung vom Vf.

5 BMC 2, 433.

6 Siehe zu dieser eschatologisch ausgeprägten Frömmigkeit Tomás DE LA CRUZ (Álvarez), *La oración, camino a Dios. El pensamiento de Santa Teresa*, in: *ECarm* 21 (1970) 115-168 (118f).

7 Der Ausdruck »knechtische Furcht« lässt unwillkürlich den Gedanken an Luther aufkommen. Siehe dazu Irene BEHN, *Spanische Mystik*. Darstellung und Deutung, Düsseldorf, 1957, 267; Ernst A. SCHERING, *Mystik und Tat*. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik, München 1959, besonders 84.131.149-156.313. Einen interessanten, aber sehr einseitigen Vergleich zwischen Luther und Teresa siehe bei Alberto DE LA VIRGEN DEL CARMEN, Santa Teresa de Jesús, frente a la protesta y frente a Trento. Panorámica tridentina, in: *REsp* 5 (1946)

185-205.353-396; Jürgen MOLTSMANN, Die Wendung zur Christumystik bei Teresa von Ávila oder Teresa von Ávila und Martin Luther, in: Waltraud HERBSTRIETH (Hg.), *Gott allein*. Teresa von Ávila heute, Freiburg 1982, 184-208; Rogelio GARCÍA MATEO, Luther und die katholischen Reformen. Spaltung in der Spiritualität?, in: Waltraud HERBSTRIETH (Hg.), *Teresa von Ávila – Martin Luther*. Große Gestalten kirchlicher Reformen, München 1983, 79-85; DERS., *Teresa von Ávila und Martin Luther*. Ein nachgeholtes Gespräch zum ökumenischen Dialog, a. a. O., 86-101; Mariano DELGADO, Teresa von Ávila und Martin Luther: Annäherung an zwei »Gottesfreunde«, in: *zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 3 (2015) 4-6.

das größte Hindernis zu sein« (V 1,4). Als das nicht ging, beschlossen die beiden, Einsiedler zu werden, und errichteten im Garten Eremitenzellen; sie gab Almosen, wo sie konnte, und suchte die Einsamkeit auf, um dort zu beten (V 1,5) oder mit anderen Mädchen Klöster zu bauen, »wie wenn wir Klosterschwestern wären« (V 1,6).

Dennoch stand der Klostergedanke in Teresas Kindheit und Jugend nicht im Vordergrund, doch ist beachtenswert, dass die 50jährige Teresa in ihren Kindheitserinnerungen ganz klar sagt, auf was es ihr damals ankam: Sicher und möglichst schnell in den Himmel zu kommen, nicht aus Liebe zu Gott, sondern um sicher zu sein und sich zu retten – im Grunde eine sehr endzeitlich und heilsindividualistisch ausgeprägte Frömmigkeit. Die Mitmenschen spielen dabei kaum eine Rolle, ihre Geschwister insofern als sie mithelfen sollten, die kindlichen Wünsche zu verwirklichen. Gott ist nur interessant als der Inbegriff »so großer Güter, die es, im Himmel gab, wie ich las« (V 1,4).⁶

Die Öffnung auf die Mitmenschen begann mit ihrer Übersiedlung als 16-Jährige ins Internat der Augustinerinnen in Ávila, um von ihren schlechten Gewohnheiten und Freundschaften ihrer Jugendzeit wegzukommen (V 2,1-6). Sie schreibt: »Und obwohl ich damals ganz gegen einen Eintritt ins Kloster war, freute es mich, so gute Schwestern zu erleben, denn das waren sie in diesem Haus wirklich, und von großer Ehrsamkeit, Frömmigkeit und Sammlung« (V 2,8). Da zeigt sich eine zweite Charaktereigenschaft – neben der Sehnsucht nach der Ewigkeit –, die in folgenden Texten zum Ausdruck kommt: »Ich war der Liebling meines Vaters« (V 1,3) und dass »mir Gott Gnade gegeben [hat], dass ich überall, wo ich hinkam, Sympathie hervorrief, und so war ich sehr beliebt« (V 2,8). Teresa verstand es, Kontakte zu knüpfen und Freundschaft zu leben. Das war eine gute Voraussetzung für ihre Art zu beten, zu der sie noch vor dem Eintritt ins Kloster gefunden hatte: »Viele Jahre lang dachte ich an den meisten Abenden vor dem Einschlafen, wenn ich mich zum Schlafen Gott empfahl, immer wieder eine Weile an diesen Abschnitt des Gebetes Jesu im Ölgarten, noch bevor ich im Kloster war. [...] Und ich bin überzeugt, dass meine Seele sehr großen Gewinn davon hatte, denn so begann ich, inneres Beten zu halten, ohne zu wissen, was das war« (V 9,4). Das war wohl um die Zeit, als sie nach dem Aufenthalt bei den Augustinerinnen, Frühjahr 1531 bis Herbst 1532, wieder zu Hause war.

Bei den Augustinerinnen begann Teresa, »an der guten und frommen Unterhaltung mit dieser Schwester zunehmend Gefallen (zu finden); [...] Sie begann mir zu erzählen, dass sie dazu gekommen war, ins Kloster zu gehen, nur weil sie die Worte des Evangeliums gelesen hatte: *Viele sind berufen, wenige aber auserwählt* (Mt 20,16). Auch sprach sie zu mir von der Belohnung, die der Herr denen gibt, die alles für ihn aufgeben« (V 3,1). Noch immer steht der Gedanke an den ewigen Lohn im Vordergrund.

In diese spirituelle Verfassung passt die folgende Argumentation, mit der sie sich zum Eintritt ins Kloster zu überreden versucht, »dass die Härten und die Qual eines Lebens im Kloster nicht größer sein könnten als die des Fegefeuers, dass ich aber sehr wohl die Hölle verdient hatte, und dass es nicht viel bedeutete, mein Leben wie in einem Fegefeuer zu verbringen, und dass ich hernach geradewegs in den Himmel käme, was ja mein Wunsch war. Bei dieser Überlegung zur Wahl einer Lebensform bestimmte mich meiner Meinung nach mehr knechtische Furcht⁷ als Liebe« (V 3,6). Allerdings klingt auch schon ihre Freundschaft mit Christus an, offensichtlich eine Frucht des inneren Betens, das sie schon vor dem Eintritt ins Kloster zu üben begonnen hatte: »Der Böse gaukelte mir vor, dass ich die Härten des Klosterlebens nicht ertragen könnte, weil ich so verwöhnt sei. Dagegen verteidigte ich mich mit den Leiden, die Christus durchgemacht hatte, weil es da nicht viel bedeuten würde, dass ich ein paar für ihn erlitt; und dass er mir schon helfen würde – so muss ich wohl gedacht haben –, doch an Letzteres erinnere ich mich nicht« (V 3,6). Erste Spuren des

später für sie typisch gewordenen Betens als Freundschaft mit Gott! Dennoch: Teresa tritt nicht ins Kloster ein, beispielsweise um Seelen zu retten oder um Sühne für die Menschen zu leisten, sondern letztlich, um sich selbst zu retten, denn »ich sah doch ein, dass es wohl die beste und sicherste Lebensform sei; und so entschloss ich mich nach und nach, mich zum Eintritt zu zwingen« (V 3,5). Und auch: »Denn nun schaute ich schon mehr auf das Heilmittel für meine Seele, während ich auf meine Bequemlichkeit schon nichts mehr gab« (V 4,1). Am Beginn des Ordenslebens Teresas, ja eigentlich schon in ihrer kindlichen Frömmigkeit, überwiegt nach ihren eigenen Worten die Angst um das eigene Heil, ein ausgeprägter Heilsindividualismus.

Auf dem Weg zu einer Heilerin im Dorf Becedas kam sie im Winter 1537/38 wieder bei ihrem Onkel Pedro in Hortigosa vorbei, der ihr einen geistlichen Bestseller von damals zum Lesen gab, das 1527 erschienene *Tercer Abecedario* des Franziskaners Francisco de Osuna;⁸ darin fand sie eine Bestätigung des von ihr vorher schon geübten inneren Betens; sie schreibt: »Ich entschloss mich, diesen Weg mit all meinen Kräften zu gehen« (V 4,7), gemeint ist der Weg der Sammlung, der von der Gruppe der *recogidos* – *Gesammelten* gegangen wurde. Teresa hat von einem damals anerkannten Lehrmeister des Betens eine Bestätigung des von ihr vorher schon entdeckten und praktizierten inneren Betens erhalten.

Auswirkungen davon kann man bei ihrer Begegnung mit dem Pfarrer von Becedas spüren, dem sie auf den rechten Weg verholpen hat (V 5,4-6), und dann nach ihrer Genesung unter den vielen Schwestern, von denen viele allein wegen der Versorgung ins Kloster gekommen waren.⁹ Über ihr Verhalten zu ihnen schreibt sie: »Etwas Großes war es, dass der Herr mir die Gnade, die er mir geschenkt hatte, im Gebet geschenkt hatte, denn dieses ließ mich begreifen, was es heißt, ihn zu lieben. In jener kurzen Zeit erlebte ich diese Tugenden von neuem in mir, wenn auch nicht gerade stark, denn sie reichten nicht aus, um mich im rechten Verhalten zu bewahren: Von niemandem schlecht zu reden, so geringfügig es auch sein mochte, sondern normalerweise jede üble Nachrede zu vermeiden, denn ich hielt mir sehr vor Augen, dass ich von einem anderen nichts wünschen noch sagen sollte, wovon ich nicht wollte, dass man es von mir sagte. Das nahm ich mir bei allen Gelegenheiten, die es gab, sehr zu Herzen, wenn auch nicht so konsequent, dass ich nicht manchmal doch versagte, wenn die Gelegenheit allzu günstig war; normalerweise aber war es so. Und so brachte ich auch diejenigen, die um mich herum waren und mit mir zu tun hatten, so weit, dass sie sich das zur Gewohnheit machten. Allmählich wurde klar, dass jede da, wo ich war, vor Gerede hinter ihrem Rücken sicher sein konnte, und so erging es auch denen, mit denen ich befreundet oder verwandt war und denen ich das beibrachte« (V 6,3). Hier zeigt sich sehr schön, wie das innere Beten ihre Öffnung auf die Menschen hin voranbringt.

Das wird auch dadurch bestätigt, dass sie die Bildung von Gebetsgruppen empfiehlt: »Dieses Abkommen wünschte ich mir, dass wir fünf, die wir uns zurzeit in Christus lieben, abschließen, nämlich uns zu bemühen, ab und zu zusammenzukommen, um uns gegen-

8 Der Autor gehörte zur Gruppierung der *recogidos* (Gesammelten), die im Gegensatz zu den *dejados* (Gelassenen) nicht mit der Inquisition in Konflikt gerieten. Nach der Lehre des *recogimiento* sucht der Mensch Gott in seinem eigenen Inneren. Dabei macht das diskursive Nachdenken immer mehr dem schweigenden Verweilen bei Gott Platz. Die Kommunikation zwischen Gott und dem

Menschen mittels des schweigenden, kontemplativen Gebets steht im Mittelpunkt: Sammlung und Konzentration auf Gott, wobei alles Denken an die Dinge und alle Tätigkeit der Sinne zurücktritt.

9 Das zeigt die rapid anwachsende Anzahl von Schwestern: 30 im Jahre 1536; 65 im Jahre 1545 (Teófanos EGIDO, Santa Teresa y su circunstancia histórica, in: *Revista de Espiritualidad*

41 (1982) 9-27 [17]); 190 im Jahre 1550, 130 im Jahre 1572 (TyV 92); 200 im Jahre 1565 (Otger STEGGINK, *La reforma del Carmelo español*. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567), Ávila 1993, 203, Anm. 129); 130 im Jahre 1571 (DST 868).

10 Siehe Heinz SCHILLING, *Martin Luther*. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, München 2012, 386f.

seitig die Augen zu öffnen und uns zu sagen, worin wir uns bessern und Gott noch mehr zufriedenstellen könnten, genauso wie sich in diesen Zeiten andere heimlich gegen Seine Majestät zusammentaten, um zu Übeltaten und Häresien anzustiften, denn niemand kennt sich selbst so gut wie uns die kennen, die auf uns schauen, wenn es aus Liebe und Sorge um unseren Fortschritt geschieht« (V 17,7). Darüber hinaus besteht sie mehrmals auf dem Nutzen eines geistlichen Gedankenaustausches auch mit anderen Personen: »Ich möchte denen, die inneres Beten halten, raten, dass sie zumindest am Anfang die Freundschaft und die Aussprache mit anderen Menschen suchen, die dasselbe Anliegen haben. Das ist ganz wichtig, und wäre es nur, damit sie sich gegenseitig mit ihren Gebeten unterstützten; um wie viel mehr noch, wenn man noch viel mehr dabei gewinnt!« (V 7,20). Auch hier erweist sich das innere Beten als die treibende Kraft, um von sich weg- und zu den anderen Menschen hinzukommen.

Noch in einem ganz anderen Zusammenhang zeigt sich ihre Öffnung auf die Mitmenschen hin: »Einige Personen, denen meine Oberen nicht absagen konnten, hatten es gern, dass ich ihnen Gesellschaft leistete, so dass jene, dazu gedrängt, es mir auftrugen. Und so konnte ich, wie es sich nach und nach ergab, nur noch selten im Kloster weilen« (V 32,9). Das bedeutet, dass Teresa, die von sich sagt, dass »ich überall, wo ich hinkam, Sympathie hervorrief, und so war ich sehr beliebt« (V 2,8), von ihren Oberen eingesetzt wurde, um bei hochgestellten Personen Almosen und Geld für das wirtschaftlich stets überforderte Menschwerdungskloster zu sammeln; ein Beispiel ist der ihr vom Provinzial aufgetragene Aufenthalt bei Doña Luisa de la Cerda, die sie über den Tod ihres Ehemannes hinwegtrösten sollte (V 34,1-35,10), wobei Teresa am Schluss feststellt: »Es ging mir dort gut, denn ich hatte meine Ruhe und Gelegenheit, viele Stunden im inneren Gebet zu verbringen« (V 34,10).

Und als sie sich wieder einmal anschickte, auf ihre Art zu beten, sich also Christus zu vergegenwärtigen, geschah ihre endgültige Bekehrung. Sie berichtet selbst: »Meine Seele lebte schon ganz müde dahin, aber die schlechten Gewohnheiten, die sie an sich hatte, ließen sie nicht in Ruhe, obwohl sie das wollte. Da geschah es mir, dass ich eines Tages beim Eintritt in den Gebetsraum ein Bild sah, das man zur Verehrung dorthin gebracht und für ein Fest, das im Haus gefeiert wurde, aufgestellt hatte. Es war das Bild eines ganz mit Wunden bedeckten Christus und so andachtserweckend, dass es mich beim Anblick zuinnerst erschütterte, ihn so zu sehen, denn es stellte gut dar, was er für uns durchlitten hatte. Das, was ich empfand, weil ich mich für diese Wunden kaum dankbar gezeigt hatte, war so gewaltig, dass es mir war, als würde es mir das Herz zerreißen. Aufgelöst in Tränen warf ich mich vor ihm nieder und flehte ihn an, mir ein für alle Mal Kraft zu geben, ihn nicht mehr zu beleidigen« (V 9,1). Dabei ist auffallend, dass Teresa im Moment ihrer individuellen Bekehrung aus dem persönlichen Ergriffensein vom leidenden Heiland heraus an erster Stelle an ihn denkt und daran, was »er für uns durchlitten hatte«, wobei sie gleich auch ihre Mitmenschen einbezieht, im Gegensatz zu Luther, der seine theologischen Fragen »aus der existentiellen Suche nach dem individuellen Seelenheil« entwickelte.¹⁰

In dieser seelisch-geistlichen Verfassung befand sich Teresa, als sie zu Beginn des Jahres 1560 durch ein außerordentliches Ereignis aufgeschreckt wurde. Sie berichtet: »Lange Zeit nachdem mir der Herr schon viele der Gnaden [...] und noch weitere, sehr große erwiesen hatte, fand ich mich, als ich eines Tages beim inneren Beten war, mit einem Mal ganz so vor, als sei ich, wie mir schien, ohne zu wissen wie, in die Hölle versetzt. Ich begriff, dass der Herr mich den Ort sehen lassen wollte, den mir die bösen Geister dort schon bereitet hatten und den ich wegen meiner Sünden verdient hatte. Das dauerte nur ganz kurze Zeit, aber auch wenn ich noch viele Jahre zu leben hätte, scheint es mir unmöglich, es zu vergeessen« (V 32,1).

Bei der nun folgenden Beschreibung der Hölle und ihrer Qualen ist Teresa weitgehend von den Höllenvorstellungen der damaligen Zeit abhängig, doch wichtig für unser Thema ist die Wirkung, die diese Vision in Teresa hinterließ. Sie schreibt weiter: »Ich war so entsetzt und bin es auch jetzt noch, während ich es aufschreibe, [...] und es ist so, dass mir dabei vorkommt, als würde in diesem Moment vor lauter Angst die natürliche Körperwärme ausfallen. Und so kann ich mich an kein einziges Mal erinnern, wo ich nicht meine, wenn ich Leiden oder Schmerzen habe, dass alles, was einem hier auf Erden zu schaffen machen kann, nicht der Rede wert sei; daher kommt mir ein Stück weit vor, dass wir uns ohne Grund beklagen« (V 32,4). Schrecken und Grausen, ohne die wiederholte Hilfe des Herrn in der Hölle gelandet zu sein, sowie das Gefühl der Dankbarkeit ist die spontanste Reaktion Teresas auf die Höllenvision, doch besteht für sie die Hölle letztlich in der für immer verlorenen Freundschaft mit dem geliebten Herrn, wie sie es 1577 in den *Wohnungen der Inneren Burg* sagt: »Ich sage euch in aller Wahrheit, dass ich bei all meiner Armseligkeit vor den Qualen der Hölle nie Angst gehabt habe, denn die wäre nichts im Vergleich zum Gedanken, dass die Verdammten diese wunderschönen, sanften und wohlwollenden Augen des Herrn von Zorn erfüllt sehen; ich glaube nicht, dass mein Herz dies ertragen könnte« (6M 9,7). Darin unterscheidet sie sich wohltuend von den sog. Höllenpredigten aller Zeiten. Mit Recht schreibt Herbert Vorgrimler: Teresa »erahnte [...] personalere Dimensionen der Hölle: im definitiven Verlust der Liebe des göttlichen Freundes. Die Erfahrung einer solchen Hölle ließ sie gegenüber den möglicherweise Verdammten weder Neugier noch Genugtuung, sondern nur tiefes Mitleid empfinden.«¹¹

2 Das innere Beten wird apostolisch – Die Idee zur Gründung

Doch die Höllenvision hatte in ihr noch eine andere Wirkung: »Von daher erwarb ich mir auch das unsägliche Leid, das mir die vielen Seelen verursachen, die verdammt werden (insbesondere diese Lutheraner, denn sie waren durch die Taufe schon Mitglieder der Kirche), sowie die gewaltigen Antriebe, um Seelen von Nutzen zu sein, denn ich glaube sicher, dass ich liebend gern tausend Tode auf mich nehmen würde, um eine einzige aus so extremen Qualen zu befreien« (V 32,6). Teresa beschreibt hier, wie und vor welchem Hintergrund in ihr die apostolische Gesinnung erwachte – »Von daher erwarb ich mir auch das unsägliche Leid«, die sie zunächst zur Gründung des Klosters San José führen sollte.

¹¹ Siehe dazu Herbert VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*, München 1993, vor allem 229–232 (232).

¹² Mit den »Unbeschuhten Schwestern« sind die sog. »Königlichen Unbeschuhten« von Madrid gemeint, ein Reformkloster der Franziskanerinnen, das auf Initiative des Pedro de Alcántara von der Schwester Philipps II., der Prinzessin Doña Juana, in Ávila gegründet worden war und dann nach Valladolid und später nach Madrid verlegt wurde. – »Unbeschuht« (*descalzo*) war damals bereits ein *terminus technicus* für »reformiert«. Auch wenn der Begriff ursprünglich auf die Tatsache zurückgeht, dass die ersten Reformer, besonders bei den

Franziskanern, aus asketischen Gründen Wert darauf legten, barfuß zu gehen oder nur sehr einfache Sandalen zu tragen, stand er doch bald für eine Reihe von Merkmalen, die charakteristisch für nahezu alle Reformbewegungen waren, etwa asketische Strenge bis hin zum Rigorismus, Betonung des kontemplativen Lebens und des inneren Betens, Anti-Intellektualismus usw. Neben Unbeschuhten Franziskanern gab es bald Unbeschuhte Augustiner, Dominikaner, Merzedarier, Trinitarier, Hieronymiten usw. Siehe dazu Ulrich DOBHAN, *Die Christin Teresa*, in: *Edith Stein Jahrbuch* 5 (1999) 151–164.

¹³ TyV 183.

¹⁴ Siehe V 35,2.

¹⁵ Ct 2,2 vom 23. Dezember 1561 an Lorenzo de Cepeda. Allerdings ist zu bedenken, dass das nicht das endgültige Gründungsideal ist, was leider bei der Darstellung des Gründungswerks Teresas oft nicht beachtet wird.

¹⁶ Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, *Santa Teresa de Jesús y la Contrarreforma Católica*, in: *Carmelus* 10 (1963) 231–262 (236).

Man beachte, dass die Höllenvision keineswegs nur im Zusammenhang mit dem eigenen Heil interpretiert wird, sondern im Gegenteil zum Motor für ihren solidarischen Einsatz für die »häretischen Protestanten« wird.

Als Teresa noch ganz unter dem Eindruck dieser Höllenvision stand und hin und her überlegte, was sie nun tun solle, »ergab es sich eines Tages, als ich gerade mit einer Person beisammen war, dass diese zu mir und den anderen sagte, ob es denn nicht möglich wäre, ein Kloster gründen zu können, wenn wir schon nicht so wären, dass wir Schwestern nach Art der Unbeschuhten¹² sein könnten« (V 32,10). Maria de Ocampo, die Nichte Teresas, die diesen Vorschlag ausgesprochen hat, präzisiert weiter: »dass man doch einige Klöster errichten solle nach Art von Einsiedlerinnen, im Geist der ursprünglichen Vorschrift, die man zu Beginn entsprechend der Regel beobachtete, nach der unsere heiligen alten Väter gründeten.«¹³ Allem Anschein nach ging es also bei der berühmten »Gründungssitzung«, die im Oktober 1560 in der Zelle Teresas stattfand, vor allem darum, ein Kloster zu gründen, in dem ein Leben in größerer Zurückgezogenheit und in mehr Abgeschlossenheit von der Welt möglich wäre. Dieses hauptsächliche Gründungsmotiv tritt in weiteren Texten Teresas klar hervor: »Denn auch wenn ich mich danach sehnte, mich von allem mehr zurückzuziehen und meine Profess und Berufung in größerer Vollkommenheit und Abgeschlossenheit zu leben ...« (V 36,5), und auch bei ihren Überlegungen um die rechte Form der Armut¹⁴, vor allem aber in einem Brief vom 23. Dezember 1561 an ihren Bruder Lorenzo: »... ein Kloster zu gründen, in dem es nur fünfzehn Schwestern gibt, ohne dass diese Anzahl zunehmen darf, in größter Zurückgezogenheit, so dass sie niemals herausgehen, wie auch niemanden zu Gesicht bekommen, außer mit einem Schleier vor dem Gesicht, gegründet auf innerem Beten und Ich-Sterben ...«¹⁵.

Man kann ohne Schwierigkeit feststellen, dass sich in diesem Motiv die leidvollen Erfahrungen abzeichnen, die Teresa in der Encarnación gemacht hatte; ja, nur vor diesem Hintergrund kann das ursprüngliche Gründungsmotiv richtig erfasst werden. Zum zweiten zeigt diese Stelle, dass es ihr nicht nur darum ging, sich selbst zu retten und in Sicherheit zu bringen, denn dazu hätte sie ja auch in der Encarnación zurückgezogen leben oder sich zumindest an einem anderen Ort in ein strengeres Kloster zurückziehen können, was sie tatsächlich ernsthaft erwog (V 31,13), sondern dass sie anderen die gleichen schmerzlichen Erfahrungen ersparen wollte, indem sie eine günstige Umgebung schuf. Wir sehen, wie sich Teresas Haltung zu ihren Mitmenschen weitete, und wie sie allmählich von der »Rette-deine-Seele-Haltung« aus der Zeit ihres Klostereintritts wekommt. Das zeigt auch ihre Reaktion nach der Gründung von San José: »Nun war mir, als wäre ich im Himmel, als ich sah, dass das Allerheiligste Sakrament eingesetzt und vier arme Waisen versorgt waren (sie wurden nämlich ohne Mitgift aufgenommen), dazu große Dienerinnen Gottes« (V 36,6). Oder auch folgende Stelle: »Und so sieht es aus, als hätte Seine Majestät die Seelen ausgewählt, die er hierher gebracht hat und in deren Gesellschaft ich mit großer, großer Beschämung lebe. Denn ich hätte sie mir nicht als solche erträumen können [...] besonders einige, die der Herr aus viel weltlicher Nichtigkeit und Pomp herausgerufen hat, wo sie nach den Gesetzen der Welt hätten glücklich sein können« (V 35,12).

Eine Umgebung zu schaffen, in der sich Teresa und ihre Schwestern ungestört und, wie es der Vorstellung der Gründerin entsprach, dem Gebet, dem Gottesdienst und der eigenen Rettung widmen konnten, das war das primäre Motiv, das Teresa damals für ihr erstes Kloster vorschwebte. Die missionarischen oder gar »gegenreformatorischen«¹⁶ Motive hatten in der Anfangsphase des Gründungswerkes noch kaum Bedeutung, dass

man sie ihr zuschrieb, scheint vielmehr dem apologetischen Wunsch zu entspringen, schon in dem Kind Teresa eine selbst zum Martyrium bereite Missionarin zu sehen.¹⁷ Zugunsten dieses ursprünglichen, allerdings nie realisierten Gründungsmotivs, nämlich eine Umgebung der Stille und Zurückgezogenheit zu schaffen, um dort zusammen mit einigen Schwestern der eigenen Rettung zu leben, spricht auch, dass Teresa ursprünglich nur San José gründen wollte, wo sie und die von ihr bestimmte Anzahl von Schwestern lebten.¹⁸

In den letzten Sätzen der Gründungsgeschichte gibt Teresa ihrer Gründung gleichsam ihre letzten ermahnenen Worte mit auf den Weg, die einen geradezu offiziellen und beschwörenden Ton annehmen: »Und da uns der Herr sein Wohlwollen so einzigartig hat zeigen wollen, damit es zustande käme, glaube ich, dass die sehr schlecht handeln und von Gott sehr bestraft würde, die anfangen, die Vollkommenheit zu lockern, die der Herr hier eingeführt und gefördert hat, damit man sie mit so großer Sanftheit lebe, so dass man sehr gut sieht, dass sie auszuhalten ist und man sie in Ruhe leben kann, und dass die Voraussetzung, die es hier dafür gibt, ausreichend ist, dass dort immer solche leben, die sich allein an ihrem Bräutigam Christus zu erfreuen verlangen. Das ist es nämlich, was sie immer anstreben sollten, allein mit ihm allein« (V 36,29); doch auch hier fehlt jede ausdrückliche Erwähnung apostolischer Motivationen.

Dieser Text ist eindeutig und räumt alle Zweifel aus, so dass man zusammenfassend feststellen kann: In der Konzipierung der Gründung von San José geht es Teresa zunächst um die Schaffung eines Raumes, in dem sie ihrer wahren Berufung näherkommen kann, die allerdings nur schwach in der traditionellen Spiritualität des Karmel verwurzelt war.¹⁹ Das geschieht, indem sie sich zunächst noch mehr und radikaler aus der Welt zurückzieht und somit das Weltfluchtmotiv, das bei ihrem Eintritt ins Kloster vorherrschend war, weiterführt, zugleich aber sich in einem ersten Schritt auf die Menschen hin öffnet, da sie nämlich nicht als Einsiedlerin, sondern in einer Gemeinschaft von Schwestern leben will, die ihr Ideal teilen. Teresa ist in der *Vida* noch zu sehr mit der Sorge um ihr eigenes Heil beschäftigt, wie ihre Reaktion auf die Höllenvision zeigt, als dass sie dem apostolischen Gedanken mehr Raum einräumen könnte.²⁰

17 Siehe den Wunsch der kleinen Teresa, zu den Mauren zu ziehen (V 1,4), der nichts mit Missionsbegeisterung zu tun hat; dazu Tomás DE LA CRUZ (Álvarez), Santa Teresa de Jesús contemplativa, in: *ECarm* 13 (1962) 9-62 (12): »die Flucht zum Martyrium, die im Grunde – das sei klar herausgestellt – keinen missionarischen Sinn hat, sondern reine Sehnsucht nach dem Himmel ist.«

18 Siehe Teresas Zufriedenheit über die Gründung und ihre ersten Schützlinge in V 36,26-30, woraus eine tiefe Genugtuung über das gut vollbrachte Werk spricht. Vgl. dazu auch die häufigen Hinweise Teresas auf ihr Bemühen, den »Gelegenheiten zu entfliehen« (*salir de las ocasiones*), die sich über die ganze *Vida* erstrecken (V 4,6; 6,4; 7,17; 8,10; 23,5; 32,7) und sterben zu wollen (V 29,8; 33,8; 34,10; 35,8; 36,12; 36,29; 40,20).

19 Siehe dazu Tomás ÁLVAREZ, *Cultura de mujer en el s. XVI. El caso de Santa Teresa de Jesús*, Ávila 2006, 108-111. Als Erbe der Ordenstradition nennt er folgende Punkte: »Beten als Lebensform, Stillschweigen als Voraussetzung für die Kontemplation, die Einsamkeit in der Zelle entsprechend dem eremitischen Lebensstil, der Rhythmus des täglichen Gemeinschaftslebens, die von Paulus in der Regel eingeschärften grundlegenden Tugenden, das Alltagsleben als asketisches Bemühen« (99).

20 Dazu siehe auch Tomás DE LA CRUZ (Álvarez), Santa Teresa de Ávila, hija de la Iglesia, in: *ECarm* 17 (1966) 305-367 (348): »Als sie [Teresa] 1560 die Gründung ihres ersten Karmels plant, scheint es nicht, dass die großen Nöte der Kirche ihren Geist so sehr beherrscht hätten, dass sie sich in Motiv und Ansporn zur Gründung verwandelt hätten.«

3 Entfaltung der Gründungsidee – die »innere Burg« im Dienst der Kirche

Die Frage, wann Teresa zum ersten Mal von den Protestanten und der damit für die Kirche gegebenen Gefahr gehört hat, ist nicht leicht zu beantworten, ihren ersten Niederschlag fand diese im *Weg der Vollkommenheit*, dessen erste Fassung, der »Codex von Escorial«, wohl Ende 1565/Anfang 1566 entstanden ist.²¹ Durch Teresas existentielle Begegnung mit den »Protestanten«, wie sie schreibt,²² vollzog sich eine Öffnung auf die Mitmenschen hin, während sie zunächst andere Gründe für die Gründung hatte: »Am Anfang, als man mit der Gründung dieses Klosters begann (aus den Gründen, die ich in dem Buch, das ich erwähnte, schon niedergeschrieben habe, zusammen mit einigen der Großtaten Gottes, durch die er zu verstehen gab, dass man ihm in diesem Hause eifrig dienen würde),²³ war es nicht meine Absicht, dass es im Äußerlichen eine so große Strenge gäbe, noch dass es ohne festes Einkommen wäre, vielmehr wollte ich – eine schwache und erbärmliche Frau –, dass es nach Möglichkeit an nichts fehle, auch wenn ich damit mehr gute Absichten verfolgte als meine Bequemlichkeit« (CE/CV 1,1). Nach der »Begegnung mit den »Protestanten« schreibt sie ganz anders: »Nachdem ich von den Schäden in Frankreich durch diese Lutheraner erfahren hatte, und wie sehr diese unheilvolle Sekte im Anwachsen war, setzte mir das sehr zu« (CE/CV 1,2). Wann ist das geschehen? Sicher blieben ihr die Ereignisse von 1559 nicht verborgen, als in Kastilien, konkret in Valladolid und Toro, und auch in Sevilla protestantisierende Zirkel entdeckt wurden,²⁴ was 1559 zum rigorosen Bücherverbot des Fernando de Valdés geführt hat.²⁵ Auch im Palast der Doña Luisa de la Cerda, wo sie von Ende Dezember 1561 bis Juni 1562 weilen musste, wird man über diese tagespolitischen Ereignisse gesprochen haben.²⁶

Dadurch erhält die bisherige Idee für ihre Neugründung, »der Berufung zum Ordensleben nachzukommen«, eine zusätzliche apostolische Motivation, die sich gleich in den ersten Sätzen des *Weges der Vollkommenheit* niederschlägt: »Wie wenn ich etwas vermöchte oder etwas bedeutete, weinte ich mich beim Herrn aus und bat ihn, diesem großen Übel abzuhelfen. [...] Ich beschloss, das ganz Wenige, das ich vermag und an mir liegt, zu tun,

21 Siehe TERESA VON ÁVILA, *Gesamtausgabe* (wie Anm. 1), Band 1, 837.

22 In Wirklichkeit meint sie damit die Hugenotten Frankreichs. Da Frankreich beim Kampf um die Hegemonie im westlichen Mittelmeer der ständige Gegner Spaniens war, und nicht Deutschland, wo der andere Zweig der Habsburger Dynastie herrschte (bis zu seiner Resignation war Karl V. »Kaiser des Hl. Römischen Reiches« und zugleich als Carlos I. König von Spanien), mussten die Spanier motiviert werden, gegen diesen Gegner zu kämpfen, und ein Teil dieser Motivation war religiös begründet.

23 V 32-36.

24 Dabei kam Teresas Freundin Doña Guiomar de Ulloa, die dank ihrer weit verzweigten Familie über viele Kontakte verfügte, eine bedeutende Rolle zu; durch sie hatte Teresa den Jesuiten Juan de Prádanos kennen gelernt, der von Anfang 1555 bis Sommer 1558 ihr Beichtvater war (V 24,4f.) und bei der Bekämpfung dieser häretischen Zirkel eine bedeutende Rolle gespielt hat. Siehe dazu José Luis GONZÁLEZ NOVALÍN, *Teresa de Jesús y el Luteranismo en España*, in: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Band 1, Salamanca 1983, 351-387 (356-362).

25 Das nimmt sie bewusst wahr, denn sie schreibt: »Als viele in der Volkssprache geschriebene Bücher weggenommen wurden, damit sie nicht mehr gelesen würden, litt ich sehr darunter« (V 26,5).

26 Nach dem Edikt von Saint-Germain vom 17. Januar 1562 kam es in Mittel- und Südfrankreich durch die Calvinisten zu Unruhen.

und das ist, die evangelischen Räte mit aller Vollkommenheit, zu der ich fähig wäre, zu befolgen und dafür zu sorgen, dass die paar Schwestern, die hier sind, das Gleiche täten« (CE/CV 1,2). Natürlich hatte Teresa keine direkte Kenntnis von den Protestanten und noch weniger von deren Theologie, so dass es nicht verwunderlich ist, wenn sie das stereotype Bild wiederholt, das damals in Spanien vorherrschte.²⁷ Doch durch die »Begegnung mit den Protestanten« wird ihr Gründungsideal apostolisch und missionarisch. Es genügt nun nicht mehr, für sich und die wenigen Bewohnerinnen von San José ideale Bedingungen für Gebet und Ordensleben zu haben, um auf diese Weise das eigene Heil zu sichern; nun geht es ihr um die Kirche – »für die Verteidiger der Kirche und Prediger und gelehrten Theologen« –, sie ist aber auch bereit, »für eine der vielen Menschenseelen, die ich verloren gehen sah, tausend Leben herzugeben« (CE/CV 1,2). Unter dem Eindruck dieser Begegnung mit den Protestanten bestimmt sie im *Weg der Vollkommenheit*, den sie in den »ruhigsten Jahren meines Lebens (1562-1567)« (F 1,1), konkret im Jahre 1566 in San José geschrieben hat, diesen Einsatz für die Kirche zum Sinn und Ziel ihres Klosters. Erst damit erhält San José seinen endgültigen geistlichen Auftrag. Die aus dem *Weg der Vollkommenheit* zitierten Sätze unterscheiden sich wesentlich vom Gründungsbericht in der *Vida*, sie sind geradezu ein Aufruf zum geistlichen Kampf gegen die Häretiker. Der Gedanke an das persönliche Heil tritt zurück, ihr Denken wird ekklesialer, universaler, missionarischer.

So schreibt sie: »O meine Schwestern in Christus! Helft mir, das von ihm zu erbitten; dazu hat der Herr euch hier zusammengeführt; das ist eure Berufung, das haben eure Geschäfte zu sein; das sollen eure Wünsche sein; dafür sind eure Tränen, das eure Bitten, und nicht, meine Schwestern, wegen Geschäften der Welt hier! Ich lache bei mir und gräme mich wegen der Dinge, mit denen man uns hier kommt und beauftragt, dass wir Gott sogar wegen Geschäften und Prozessen um Geld für diejenigen bitten, denen ich wünschte, sie würden Gott anflehen, das alles mit Füßen zu treten. Sie haben freilich gute Absichten, und, um die Wahrheit zu sagen, empfehle ich sie Gott auch, bin aber überzeugt, dass er niemals auf mich hört. Die Welt steht in Flammen! Sie wollen über Christus von neuem das Urteil sprechen, wie es heißt, denn sie erheben tausend Anklagen gegen ihn und wollen seine Kirche zu Boden stürzen; und da sollen wir Zeit vergeuden mit Dingen, durch die wir, wenn Gott sie gewährte, einen Menschen weniger im Himmel hätten? Nein, meine Schwestern, nein, es gibt keine Zeit, um mit Gott über Geschäfte von wenig Bedeutung zu verhandeln« (CE/CV 1,5).

Nun sieht Teresa Sinn und Ziel ihrer Gründung in diesem Einsatz für die bedrängte Kirche, denn »menschliche Kräfte reichen nicht aus, um dieses Feuer einzudämmen (auch wenn man versucht hat, Männer auf die Beine zu bringen, ob die wohl mit Waffengewalt

27 CE/CV 1; 3. Dazu ist zu bedenken, dass nach Meinung des Theologen Domingo de Soto (1495-1560, Dominikaner, Theologieprofessor in Salamanca, Konzilstheologe beim Konzil von Trient) ein Häretiker als »Schreibtischtäter und aktiver Terrorist« galt. Diego de Simancas (Theologe, Jurist, Bischof von Zamora, †1583) schreibt: »Die Häresie ist ein sehr schwereres Verbrechen und viel schlimmer als alle anderen, insofern als sie eine weitere Verbreitung hat, die tiefer eindringt, sich hartnäckiger festsetzt und nur mit größerem Aufwand geheilt wird ... Durch die Schuld der Häresien werden der Glaube und

die wahre, katholische Religion geschädigt, die Menschen mit Leib und Seele umgebracht, Aufstände und Unruhen hervorgerufen, der Friede und die öffentliche Ruhe gestört und schließlich das christliche Gemeinwesen in seinem Gesamtzustand beeinträchtigt, ja mitunter total erschüttert und zerstört. Doch die Häretiker dieser Zeiten sind die schlimmsten von allen Häresien, denn nicht damit zufrieden, einen Aspekt der christlichen Lehre anzugreifen, gehen sie daran, sie in ihren Grundfesten zu zerstören« (zitiert von Teófanos EGIDO, *Ambiente misionero en la España de Santa Teresa*, in:

Teresa de Jesús, su vivencia eclesial y misionera, Burgos 1982, 19-46 [31]).

28 Ein ganz modern anmutender Rat zum Austragen religiöser Meinungsverschiedenheiten: Ansatz einer ökumenischen Haltung bei Teresa mitten im kämpferischen 16. Jahrhundert!

29 Alonso Maldonado de Buendía, um 1515 geboren, ein Franziskaner-Rekollekt, war von 1551 bis 1561 als Missionar in Westindien (Peru und Mexiko) tätig (DST 1004f.). Der hier beschriebene Besuch fand am 1. Juni oder erst im August 1566 statt (TyV 266f.).

einem so großen Übel abhelfen könnten, das zudem noch so sehr vorangeht),²⁸ dass da so etwas notwendig ist, wie zur Zeit eines Krieges, wenn die Feinde das ganze Land überrannt haben, und sich der Herr, da er sieht, dass er es verloren hat, in eine Stadt zurückzieht, die er gut befestigen lässt, und es ihm von dort aus manchmal gelingt, gegen die Gegner vorzugehen. Und wenn die in der Burg solche sind, wie es ausgesuchte Leute sind, dann vermögen sie allein mehr als man mit vielen Soldaten, wenn sie feig waren, verloren hat, und oftmals erringt man auf diese Weise den Sieg; zumindest werden sie, auch wenn man nicht gewinnt, doch nicht besiegt, denn da sie keine Verräter, sondern ausgesuchte Leute sind, kann man sie nicht besiegen, es sei denn durch Aushungern. Hier kann es diesen Hunger, der ausreichen würde, dass sie sich ergeben, nicht geben; sterben wohl, doch besiegt werden nie!« (CE/CV 3,1) Der Auftrag, den Teresa ihrer Gründung gibt, ist, »Gott zu bitten, dass sich in dieser kleinen Burg von guten Christen kein Verräter erhebt, sondern Gott sie an seinen Händen hält; und dass er die Anführer dieser Burg oder Stadt, die Prediger und die Theologen, auf dem Weg des Herrn große Fortschritte machen lasse; und dass sie in ihrer Vollkommenheit und Berufung gut vorankommen, was sehr notwendig ist, denn die meisten sind ja in Orden. Denn, wie ich gesagt habe, muss uns hier schon der kirchliche Arm helfen, und nicht der weltliche! Da wir weder für den einen noch für den anderen etwas fertig bringen, um unserem König zu helfen, bemühen wir uns doch, solche zu sein, dass unsere Gebete etwas fertig bringen, um diesen Dienern Gottes zu helfen, die sich unter so viel Mühe mit Studien, einem guten Leben und Prüfungen gewappnet haben, um jetzt dem Herrn zu helfen« (CE/CV 3,2).

Teresa hat also für ihre erste Stiftung ein doppeltes Ziel gesteckt: Beten für »diese Lutheraner«, von denen sie für jeden einzelnen bereit ist, ihr Leben tausendmal hinzugeben. Zum zweiten sieht sie Sinn und Ziel ihres Klosters im Beten für die »Prediger und Theologen«. Dabei verwendet sie das Bild von der Burg: Der Grundgedanke ist, dass die individuelle »innere Burg« – das innere Beten – im Dienst der großen Burg, der Kirche, stehen soll.

4 Teresa wird zur Missionarin

Doch damit ist Teresas »Weg zu den Menschen« noch nicht abgeschlossen. Sie schreibt selbst, dass ihr auch in ihrem neugegründeten Kloster etwas abging und dass sie fühlte, dass ihr Werk noch nicht ganz abgeschlossen war: »Oft meinte ich, dass die Reichtümer, die der Herr in sie hineingelegt hat, für irgendein großes Ziel bestimmt seien. Nicht, dass mir durch den Kopf gegangen wäre, was dann später geschah; denn das schien damals ein Ding der Unmöglichkeit, da es keine Grundlage gab, um sich so etwas vorstellen zu können, auch wenn meine Wünsche, irgendwie zum Wohl irgendeiner Seele beizutragen, umso mehr wuchsen, je weiter die Zeit voranschritt, und ich mir oftmals vorkam wie jemand, der einen großen Schatz in Verwahrung hat und sich danach sehnt, dass ihn alle genießen, dem aber die Hände gebunden sind, um ihn zu verteilen. So kam mir vor, als sei meine Seele gebunden« (F 1,6). Teresa spürt in sich das Wirken Gottes; ihre »Wünsche«, Seelen zu retten, waren stärker geworden; es drängt sie, dieses Wirken weiterzugeben, den anderen mitzuteilen, es ist ihr nur noch nicht klar, wie das geschehen soll, doch wie an ihrem Bericht zu merken ist, steht ein wichtiges Ereignis bevor.

Das ließ nicht lange auf sich warten: »Nach vier Jahren, oder, ich glaube, etwas mehr, kam mich zufällig ein Franziskanerpater namens Alonso Maldonado²⁹ besuchen, ein großer Diener Gottes mit denselben Wünschen nach dem Heil der Seelen wie ich, nur dass er

sie ins Werk setzen konnte, so dass ich ganz neidisch auf ihn war. Er war kurz zuvor aus Westindien gekommen. Er begann mir von den vielen Millionen von Seelen zu erzählen, die dort mangels Glaubensunterweisung verloren gingen, hielt uns eine Predigt und eine Ansprache, in denen er zur Buße aufrief, und ging wieder fort. Ich war über das Verderben so vieler Seelen derart betrübt, dass ich ganz außer mir war. Tränenüberströmt zog ich mich in eine Einsiedelei zurück, schrie zu unserem Herrn und flehte ihn an, mir eine Abhilfe aufzuzeigen, wie ich etwas tun könnte, um die eine oder andere Seele für seinen Dienst zu gewinnen, da der Böse so viele abführte, und dass doch mein Gebet etwas vermöchte, da ich ja zu mehr nicht instande wäre. Ich war sehr neidisch auf diejenigen, die sich aus Liebe zum Herrn dafür einsetzten, auch wenn sie tausend Tode erlitten [...]; dabei meine ich, dass er eine Seele, die wir durch seine Barmherzigkeit mit unserem Bemühen und Beten für ihn gewinnen, höher schätzt als alle Dienste, die wir für ihn verrichten könnten« (F 1,7). Diese Erfahrung der großen Missionsgebiete in den von ihren Landsleuten entdeckten Ländern Südamerikas, in »Las Indias«, wie man damals sagte, war der Tropfen, der das Fass zum Überlaufen brachte. Sie überlegte hin und her; schließlich gab ihr der Herr in einer Vision zu verstehen: »Warte ein Weilchen, Tochter, und du wirst große Dinge sehen« (F 1,8). Sie konnte sich aber trotzdem nicht vorstellen, wie ihr Wunsch, mehr zum Heil dieser Menschen in den fernen Ländern tun zu können, in Erfüllung gehen könnte.

Da geschah es, dass gerade um diese Zeit der Ordensgeneral nach Ávila kam und auch das neugegründete Kloster San José visitierte. Sie berichtet: »Er freute sich, unsere Lebensweise und ein (wenn auch unvollkommenes) Abbild des Anfangs unseres Ordens zu sehen, und wie die erste Regel in voller Strenge beobachtet wurde; denn im ganzen Orden wurde sie in keinem einzigen Kloster gehalten, sondern nur die gemilderte. Und da er die Absicht hatte, dass dieser Neuanfang³⁰ gut voranginge, gab er mir sehr weitreichende Vollmachten, um noch mehr Klöster zu gründen, sogar mit Strafandrohungen, damit mir kein Provinzial das Handwerk legen könnte. Um diese hatte ich ihn zwar nicht gebeten, doch aus meiner Art des inneren Betens hatte er erkannt, wie groß meine Wünsche waren, dazu beizutragen, dass so manche Seele näher zu Gott gelangte« (F 2,3). Damit war für Teresa der Weg offen, ihrer missionarischen Begeisterung freien Lauf zu lassen und auf ihre Weise missionarisch tätig zu sein. Zum ersten Mal taucht in den offiziellen Dokumenten, die sich auf Teresas Gründung beziehen, in der von Rossi ausgestellten Vollmacht vom 27. April 1567, dieses

30 Das ist ihr Name für ihre Neugründung; niemals verwendet sie dafür das Wort »Reform«, obwohl sie es kennt und für die Kirchen- und Ordensreform Philipps II. benutzt. Siehe z. B. F 2,3; Ct 86,1.

31 MHCT 1, 62-65 (64); vgl. daraufhin die Bittschrift zur Gründung des Klosters im Namen der Doña Aldonza de Guzman und der Doña Guiomar de Ulloa von Ende 1561, wo es nur heißt, dass diese »zelo devotionis accense ac ad Dei laudem et honorem« ein Kloster gründen wollen (MHCT 1, 4-8 [5]), sowie auch das entsprechende Gründungsbreve der Päpstlichen Pönitentiarie vom 7. Februar 1562, das das genannte Gründungsmotiv einfach wiederholt (MHCT 1, 9-13 [10]); auch im Breve vom 5. Dezember 1562, das eine Gründung ohne feste Einkünfte erlaubte (MHCT I, 22f) und in

der Bulle Pius' IV. vom 17. Juli 1565, mit der die beiden Breven bestätigt werden, fehlt jede Andeutung eines missionarischen Motivs, vielmehr hätten sie »pia devotione mote, cupientes terrena pro celestibus et transitoria pro eternis felici commercio commutare, ac de bonis vestris a Deo collatis, pro animarum vestrarum Salute, unum monasterium monialium ad Dei omnipotentis laudem et honorem« gegründet (MHCT 1, 43-47 [44]).

32 Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Santa Teresa y el linaje*, in: DERS., *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI.*, Madrid/Barcelona 1968, 139-205 (152).

33 *Karmelregel VII*, in: Kees WAAIJMAN, *Der mystische Raum des Karmels*. Eine Erklärung der Karmelregel, Mainz 1997, 25.

34 Die Situation der Indios war ihr wohl bekannt, wie sie das in einem Brief an ihren Bruder Lorenzo vom 17. Januar 1570 (Ct 24) schreibt: »Diese Indios dort kosten mich nicht wenig. Der Herr gebe ihnen Licht, denn hier wie dort gibt es viel Unheil; da ich so viel herumkomme und viele Leute mit mir sprechen, weiß ich oft nicht, was ich sagen soll, außer dass wir schlimmer sind als Bestien, da wir die große Würde unserer Seele nicht begreifen und sie mit derart minderen Dingen vermindern, wie es die irdischen sind. Der Herr gebe uns Licht.«

35 Brief 269,3 vom 4. Oktober 1578 an Pablo Hernández (Ct 269,3).

missionarische Motiv auf: »*para servicio de las almas - zum Dienst der Seelen*«³¹, was ein weiterer Hinweis ist, dass die apostolische Idee noch nicht von Anfang an zu Teresas Gründungsplänen gehörte, sondern erst Frucht einer innerlichen Entwicklung ist, die mit dem Besuch des Franziskanermissionars Maldonado und der Visitation des Ordensgenerals zum Höhepunkt gelangte. Antriebskraft war das innere Beten, denn, wie Teresa sagt, hat der Ordensgeneral »aus meiner Art des inneren Betens [...] erkannt, wie groß meine Wünsche waren, [...], dass so manche Seele näher zu Gott gelangte« – *aus meiner Art des inneren Betens!*

Ihre Antwort auf die Nachricht vom Verderben der »vielen Millionen« ist die Vermehrung der Gründungen, die ursprünglich nicht geplant waren und die nicht einfach deswegen zustande kamen, nachdem »die Unbeschulte Reform in San José in Ávila« gefestigt war, so dass es beim Für und Wider einer weiteren Gründung für Teresa darum gegangen wäre, »ihr häusliches und halb familiäres Unternehmen [...] in eine monastische Erneuerung großen Ausmaßes« umzuwandeln,³² sondern die Frucht einer langen, inneren Entwicklung Teresas auf ihre Mitmenschen hin ist, letzten Endes eine Frucht des inneren Betens.

Terasas Werden als Missionarin setzt bei dem in ihrer Kindheit und Jugend bestehenden Heilsindividualismus an, der als Hauptmotiv ihren Eintritt ins Kloster bestimmt. Durch die Entdeckung des inneren Betens noch vor ihrem Klostereintritt (V 9,4) und das Festhalten daran (V 8,2), was ihr Fallen und Aufstehen verursacht, sie aber letztlich in den »rettenden Hafen« geführt hat (V 8,4), erhält sie die Kraft und die Überzeugung, dass sie ein Kloster gründen solle, um sich so eine Umgebung der Stille und der Zurückgezogenheit zu schaffen, in der sie ihre karmelitanische Berufung, »Tag und Nacht über die Weisung des Herrn nachsinnen und in Gebeten wachen«³³, nach ihren Vorstellungen und zum eigenen geistlichen Nutzen wie dem ihrer ersten Mitschwester leben kann.

Noch bevor es zur Gründung kommt, bestimmt sie, nachdem ihr die Protestantengefahr so recht bewusst geworden war, ihr Beten und Leben und das ihrer Schwestern für die großen Nöte der Kirche, für die »Theologen und Prediger« wie auch für die Rettung »dieser Lutheraner« zum Sinn und Ziel ihrer entstehenden Gründung. Als sie dann nach einigen Jahren von den »vielen Millionen« in Westindien hört, die verloren gehen,³⁴ und vom General des Ordens die Erlaubnis zu weiteren Gründungen bekommt – »*para servicio de las almas*« –, kennt ihre missionarische Begeisterung keine Grenzen mehr, und sie wird zum »unruhigen, herumvagabundierenden, ungehorsamen und verstockten Weibsbild«³⁵ Gottes, dem es nur darauf ankommt, möglichst viele Klöster zu gründen, in denen nach den Idealen von San José gelebt wird.

5 Mystik und Mission

Aus der furchtsamen, um das eigene Heil bangenden Ordenskandidatin ist eine selbstbewusste Gründerin mit einem ausgeprägten Missionsgeist geworden, »die tausend Leben hergeben [will] (wenn sie so viele hätte), damit auch nur eine Seele dich ihretwegen ein bisschen mehr lobte; und diese würde sie für sehr gut eingesetzt halten« (6M 6,4). Die missionarische Begeisterung, die Teresa angesichts der Vermehrung der Gründungen an den Tag legt – »Ich war sehr neidisch auf diejenigen, die sich aus Liebe zum Herrn dafür einsetzten, auch wenn sie tausend Tode erlitten« (F 1,7) –, entspricht dem Stadium der mystischen Verlobung, das sie selbst beschreibt: »Auf der anderen Seite würde sie sich am liebsten mitten in die Welt stürzen, um zu sehen, ob sie mithelfen könnte, damit auch nur

eine Seele Gott mehr lobte. Und wenn es eine Frau ist, reibt sie sich wund an der Fessel, die ihr ihre Natur auferlegt, da sie das nicht tun kann, und ist neidisch auf diejenigen, die die Freiheit haben, um mit lauter Stimme zu verkünden, wer dieser große Gott der Reiterscharen ist« (6M 6,3).³⁶

Wir können sagen: Wenn der Mensch zu einer intensiven Gottverbundenheit gelangt, also Mystiker geworden ist, wird sein Einsatz für die Mitmenschen total und fruchtbar, und das zeigt ja auch die Geschichte: Die größten Mystiker waren die größten Apostel, angefangen bei Paulus. So können wir im Fall Teresas gut feststellen, dass die totale Öffnung auf die Mitmenschen eine Frucht und eine Folge ihrer großen Liebe zu Gott ist, die ihr auf dem Weg des inneren Betens allmählich geschenkt wurde, und zugleich deren Echtheit beweist. Für Teresa gab es nun das Problem »actio« versus »contemplatio« nicht mehr; bei ihr sind beide eins geworden, wie sie das am Beispiel von Marta und Maria aus Bethanien, die beiden Personifizierungen von actio und contemplatio, zeigt: »Glaubt mir: Marta und Maria müssen zusammengehen, um den Herrn zu bewirten und immer bei sich zu haben, und ihn nicht mit einer schlechten Bewirtung abzufertigen, indem man ihm nichts zu essen gibt (Mt 10,38f.). Wie hätte Maria es ihm gegeben, wo sie doch die ganze Zeit zu seinen Füßen saß, wenn ihre Schwestern ihr nicht beigesprungen wäre? Seine Speise ist es, dass wir ihm auf jede nur mögliche Weise Seelen zuführen, damit diese gerettet werden und ihn auf immer preisen« (7M 4,12).³⁷ Teresa hat noch erlebt, dass die ersten Missionare ihres neu gegründeten Ordens am 5. April 1582 in die Mission aufbrachen; am 18. März hat sie dem Anführer dieser Expedition in den Kongo Grüße bestellen lassen (Ct 436,6);³⁸ nach ihrem Tod gründeten ihre Töchter 1590 in Genua und 1604 in Paris; Teresas Missionsgeist setzte sich fort, bei den Brüdern allerdings nur in der 1600 von Clemens VIII. errichteten italienischen Kongregation.³⁹

6 Schlussbetrachtung

In der konkreten Welt des 16. Jahrhunderts mit ihren politisch-gesellschaftlichen Problemen und religiös-spirituellen Strömungen und Bewegungen ging Teresa ihren Lebensweg, der ein Weg des inneren Betens war, das sie noch vor dem Eintritt ins Kloster für sich entdeckt und an dem sie trotz Krisen und Versagen festgehalten hat. Er hat sie von ihrer Weltflucht zu den Menschen hingeführt, aber da es ein Weg der Freundschaft mit dem menschengewordenen Gott Jesus von Nazareth war, wurde dadurch auch ihre Gottesbeziehung verändert und vertieft. Wer in einer echten Freundschaft mit Gott lebt, für den ist es nur eine logische Folge, dass er für den geliebten Gott alles einsetzen und »tausend Leben« hingeben möchte, weil er überzeugt ist, dass in ihm das wahre Glück für den Menschen liegt. Teresa sagt uns: Mystik und Mission fallen zusammen! ◆

³⁶ Man beachte die fast gleichlautende Formulierung in F 1,7 und 6M 6,3; der erste Text ist eine Reaktion auf die Kunde aus Westindien, der zweite bezieht sich auf die »mystische Verlobung«.

³⁷ Siehe dazu auch CC 54,5.

³⁸ Siehe dazu DST 1035-1042 (1038).

³⁹ Siehe dazu Domingo

A. FERNÁNDEZ MENDIOLA, *El Carmelo Teresiano en la historia*, 2ª y 3ª parte, Rom 2008 und 2011.

Religion und Migration – methodische Zugänge und konzeptuelle Überlegungen zum Ereignis

von Monika Salzbrunn

Zusammenfassung

Religiöse Praxis findet zunehmend im Rahmen von Ereignissen, die teils institutionalisiert, teils autonom organisiert sind, statt. Insbesondere die Begeisterung für spektakuläre, stark mediatisierte Events in der christlichen und muslimischen religiösen Praxis steigt zunehmend. Mit der Fokussierung auf organisierte religiöse Ereignisse, die verschiedene Gruppen und Individuen sich auf unterschiedliche Weise als politische Arenen aneignen, wird eine konstruktive theoretische und methodologische Antwort auf die Kritik an »ethnic« oder »religious lenses« als Forschungsperspektive gegeben. Als empirisches Beispiel dient die Ethnographie des Besuchs eines Sufi-Cheikhs der senegalesischen Muriden-Bruderschaft in Genf.

Schlüsselbegriffe

→ Religion und Migration
→ Ethnizität und Religiosität
→ Eventisierung des Glaubens

Abstract

Religious practices are being increasingly mediatized, occurring within the framework of institutionalized or independently organized events. In Muslim and Christian contexts a spectacularization of religion can be observed. By focusing on organized religious events that different groups and individuals appropriate in various ways as political arenas, we can give, as a research perspective, a constructive theoretical and methodological answer to the criticism of »ethnic« or »religious lenses.« The ethnography of the visit of a Sufi-Sheikh of the Senegalese Murid Brotherhood in Geneva serves as an empirical example.

Keywords

→ Religion and migration
→ ethnicity and religiosity
→ eventization of faith

Sumario

La praxis religiosa tiene cada vez más lugar en el marco de acontecimientos organizados de manera institucional o autónoma. Sobre todo en la praxis religiosa cristiana y musulmana, crece el contenido por acontecimientos espectaculares y fuertemente mediatizados. Al poner el foco en acontecimientos religiosos organizados, que diferentes grupos e individuos utilizan como foros políticos, se da una respuesta constructiva, teórica y metodológica a la crítica »étnica« o de »religious lenses« como perspectiva de investigación. Como ejemplo empírico sirve la etnografía de la visita en Ginebra de un jeque sufi de la cofradía senegalesa de los Muridas.

Conceptos claves

→ Religión y migración
→ etnicidad y religiosidad
→ fe como acontecimiento

Einleitung

Die Eventisierung von Religion und Migration

Die Verbreitung und Veränderung religiöser Ideen und Praxen war historisch zumeist durch Wanderungsbewegungen geprägt. Auch Ende des 20. Jahrhunderts und zu Beginn des 21. Jahrhunderts lässt sich vielerorts beobachten, wie sich religiöse Zugehörigkeiten durch Migration verändern.

Religiöse Praxis findet zunehmend im Rahmen von Ereignissen, die teils institutionalisiert, teils autonom organisiert sind, statt. Während die Beteiligung an regelmäßig stattfindenden liturgischen Ritualen in den meisten westeuropäischen Ländern kontinuierlich sinkt, steigt die Begeisterung für spektakuläre, stark mediatisierte Events in der christlichen und muslimischen religiösen Praxis¹.

Die Eventisierung von Religion hat in den letzten Jahren nicht nur allgemein stark zugenommen (beispielsweise durch die katholischen Weltjugendtage, durch die Aktivitäten von evangelikalen Megachurches oder durch die Organisation lokaler und globaler Pilgerfahrten im Islam); sie nimmt besonders interessante Formen im Migrationskontext an. Bevor ein empirisches Beispiel dargestellt wird (die translokalen Ereignisse einer senegalesischen Sufi-Bruderschaft² in Genf) folgen zunächst konzeptuelle und methodologische Überlegungen zum Ereignis.

1 Religion und Migration:

Neue methodologische Herausforderungen

Welche Konsequenzen haben diese Veränderungen religiöser Praxis für die empirische Sozialforschung und die empiriegeleitete Theoriebildung, insbesondere in der Religionswissenschaft, der Soziologie und der Ethnologie? Welche methodischen interpretativen Zugänge können in einem reflexiven Feldforschungsprozess auf innovative Weise erweitert werden? Ausgehend von allgemeinen Überlegungen zum Field Crossing³, zur Street Anthropology⁴ und zur komparativen Forschung werden im Folgenden neue Zugänge zur Ereignisforschung dargestellt. Mit der Fokussierung auf organisierte religiöse Ereignisse, die verschiedene Gruppen und Individuen sich auf unterschiedliche Weise als politische Arenen aneignen, wird eine konstruktive Antwort auf die Kritik an »ethnic« oder »religious lenses« als Forschungsperspektive gegeben⁵. Multiple Zugehörigkeiten kommen innerhalb

1 Hubert KNOBLAUCH, Benedikt in Berlin. The Mediatization of Religion, in: Andreas HEPP/Friedrich KROTZ (Hg.), *Mediatized Worlds. Culture and Society in a Media Age*, New York 2014; Monika SALZBRUNN/Raphaëla VON WEICHS, Sacred Music, Sacred Journeys: What Makes an Event Postcolonial?, in: *ThéoRèmes* 4 (2013), <http://theoremes.revues.org/442> (1.9.2015); Monika SALZBRUNN/Laurent AMIOTTE-SUCHET (Hg.), *L'événement en religion*, Rennes, im Erscheinen.

2 Muslimischer Mystiker, der das *tasawwuf*, die mystische Theologie, kultiviert, auch Oberbegriff für eine mystische Richtung im Islam, die sich seit dem 9. Jh. durchsetzte und Ausdruck in der islamischen Dichtung fand. Die im Senegal existierenden Bruderschaften folgen der Sufi-Mystik.
3 Monika SALZBRUNN, Conclusion. Field crossing in Paris and Tokyo – a fruitful experience in doing anthropology of the street, in: Monika SALZBRUNN/Yasumasa SEKINE, *From Community to Commonality. Multiple Belonging and Street Phenomena in the Era of Reflexive Modernization*, Tokyo 2011.

4 Yasumasa SEKINE, Anthropology Research on Transnationalism and Street Phenomena. Research Objectives [<http://www.transnationalstreet.jp/en/outline/assignment/> (26.2.2010)].

5 Monika SALZBRUNN, Rescaling Processes in Two Global Cities. Festive Events as Pathways of Migrants Incorporation, in: Nina GLICK SCHILLER/Ayse ÇAĞLAR (Hg.), *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants*, Ithaca 2011, 166–189.

der sozialen Situation des Ereignisses sowie im Vorfeld und in der Rezeption zum Tragen, indem religiöse und/oder ethnische Referenzen in diesem diskursiven Raum zirkulieren, sowie unterschiedlich interpretiert und rezipiert werden.

In der Migrationsforschung herrschte lange eine auf »ethnische« oder »religiöse« Zugehörigkeiten fokussierende Forschungsperspektive vor. Die soziale Praxis von Migrantinnen und Migranten wurde unter der Annahme, die variable Ethnizität oder Religiosität prägten deren Alltag maßgeblich, untersucht. Im Zuge der Kritik an diesem »methodologischen Nationalismus«⁶ entwickelten sich theoretische Konzepte zu »multiplen Zugehörigkeiten«⁷ sowie alternative Forschungsperspektiven, die vom Ereignis als Eintritt in das empirische Feld ausgingen⁸. Yasumasa Sekines »Straßenanthropologie«⁹, kombiniert mit der Idee des »Field Crossing«¹⁰ erlaubt es, nicht ein Element der Zugehörigkeit in den Fokus zu stellen, sondern vom (geographisch begrenzten, zumeist urbanen) Feld und/oder von einem Ereignis auszugehen¹¹. Beim Field Crossing beobachten ein-e mit dem Thema und Feld vertraute-e Forscher-in zusammen mit einer Person, welche keinerlei Kenntnisse darüber hat, gemeinsam ein Ereignis und treten in einen interaktiven Dialog über die Vorkommnisse. Diese Herangehensweise erlaubt eine nach mehreren Seiten geöffnete Sicht auf die sozialen Beziehungen, die während des Ereignisses geknüpft und/oder gebrochen werden. Beide Forscher-innen sind offen für die Überraschungen, Emotionen, Fragen, (Un)Sicherheiten der anderen Person, aus denen sich neue Skalen, neue Ebenen des Vergleichs, neue Fragestellungen und entwickeln. Somit kann ein Container-Denken¹² vermieden werden und die Annahme von auf nationale oder religiöse Zugehörigkeit gründende Homogenität infrage gestellt werden. Dieser Zugang erlaubt es, im Sinne der »Situational Analysis«¹³ den Fokus auf die (religiöse) Festsituation als soziale Situation zu legen. Somit kann sowohl die Essenzialisierung nationaler oder ethnischer Zugehörigkeiten als auch die Essenzialisierung von Religion vermieden werden. In hier vorgelegten empirischen Fällen werden folgende Fragen behandelt:

- ♦ Wie performieren (religiöse) Ereignisse Gemeinsamkeiten (commonality) in New York und Genf?
- ♦ Handelt es sich um eine Eventisierung des Glaubens¹⁴?
- ♦ Sind festliche Ereignisse als Arenen für lokale politische Partizipation in der superdiversen Gesellschaft zu betrachten?

Ein Ereignis illustriert die hier vorgestellten methodischen Zugänge und konzeptuellen Überlegungen zum (religiösen) Ereignis als Forschungsgegenstand: die öffentlichen Auftritte der senegalesischen Sufi-Bruderschaft der Muriden in der Metropole Genf.

6 Nina GLICK SCHILLER/Andreas WIMMER, Methodological nationalism and beyond. Nation-state building, migration and the social sciences, in: *Global Networks* 2(4) (2002) 301-334.

7 Nira YUVAL-DAVIS (Hg.), *The Situated Politics of Belonging*, London 2006; Joanna PFAFF-CZARNECKA, *Zugehörigkeit in der mobilen Welt*. Politiken der Verortung, Göttingen 2012.

8 SALZBRUNN, Rescaling (wie Anm. 3); Monika SALZBRUNN, La recherche empirique dans le domaine des religions. Nouveaux enjeux, nouvelles méthodes, in: *Bulletin, Schweizer Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaften* 1 (2014) 38-39; Monika SALZBRUNN, Appartenance en fête: entre l'ordinaire et le spectaculaire, in: *Social Compass* 61 (2014) 250-260.

9 SEKINE, Street Phenomena (wie Anm. 4).

10 SALZBRUNN, Field crossing (wie Anm. 3).

11 SALZBRUNN/SEKINE, *From Community to Commonality* (wie Anm. 3).

12 Ludger PRIES, *Die Transnationalisierung der sozialen Welt*. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften, Frankfurt a. M. 2007.

13 Alisdair ROGERS/Steven VERTOVEC (Hg.), *The Urban Context*. Ethnicity, Social Networks and Situational Analysis, Oxford 1995; Adele CLARKE, *Situational Analysis*. Grounded Theory After the Postmodern Turn, Thousand Oaks 2005.

14 KNOBLAUCH, Benedikt (wie Anm. 1).

2 Religiöse und politische Netzwerke von westafrikanischen Sufi-Bruderschaften. Das Beispiel Genf

Das nun folgende empirische Beispiel¹⁵ umfasst neuestes ethnographisches Material aus unserer Langzeitstudie zu translokalen Sufi-Bruderschaften in Senegal, Europa und den USA. Wenngleich eine religiöse Gruppe im Zentrum steht, erlaubt der Fokus auf politische und religiöse Ereignisse, mit denen diese Gruppe in Beziehung steht, die Beobachtung von Netzwerken und Allianzen, welche über die Zugehörigkeit zur Bruderschaft hinaus gehen. Die multi-lokalen Feldstudien erlauben weiterhin, multiple Zugehörigkeiten im Kontext der einzelnen Orte (Dakar, New York, Paris, Genf, kleinere Orte in Ligurien und in der Toskana, etc.) zu erforschen. Insbesondere die unterschiedlichen juristischen und politischen Rahmenbedingungen für religiöse Praxis (in der Öffentlichkeit!) prägen die lokalen Ereignisse deutlich.

Sufi-Bruderschaften sind durch eine lebenslange enge Beziehung zwischen Cheikh¹⁶ bzw. Marabout¹⁷ und Talibe¹⁸ geprägt, die neben selectorischen Aspekten auch die Vermittlung von Wissen und die Unterhaltung eines (sozialen) Sicherungssystems (innerhalb dessen große Geldbeträge¹⁹ fließen) besorgen. Bei religiösen Zeremonien im Ausland werden ebenfalls große Geldbeträge gespendet; so werden u. a. die Reise- und Aufenthaltskosten für Marabouts finanziert, die aus Senegal anreisen und dann in Europa und/oder USA Mitglieder der Bruderschaft besuchen. Im Ausland schließen sich die Mitglieder einer Bruderschaft lokal in einer Dahira²⁰ zusammen. Der Kreis der Personen, die zu den wichtigsten Ereignissen kommen, geht in der Praxis jedoch weit über darüber hinaus, so dass es wichtig ist, sich methodisch nicht nur auf eine Gruppe oder Glaubensgemeinschaft im engeren Sinne zu konzentrieren. Die Langzeitstudie über senegalesische Bruderschaften wurde multilokal in Senegal, Frankreich, Italien, Schweiz, Deutschland und den USA durchgeführt. Neben einer Untersuchung interner und externer Netzwerke erwies sich der Zugang über Ereignisse als besonders fruchtbar.

Die Bruderschaft der Muriden wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Cheikh Ahmadou Bamba (1850-1927) im ehemaligen Königreich Mali (zu dem das heutige Senegal gehört) gegründet, welches 1895 unter französischer Kolonialherrschaft als Afrique Occidentale Française bezeichnet wurde. Einer der Söhne des Gründers der Bruderschaft, Serigne Mouhamadou Mourtada Mbacke (1921-2004), bereiste als »Botschafter« der Muriden regelmäßig die wichtigsten Orte der Diaspora, zu denen die Region Paris, Marseille, Brescia, Rom, Livorno, Bremen, New York, Washington und Chicago gehören. Dank der politischen Lobbyarbeit der Senegalesen in New York wurde der jährliche Besuchstag

15 Die hier wiedergegebene Ethnographie (mit den entsprechenden Zitaten) ist ein Auszug aus den eigenen Filmen, Beobachtungsprotokollen und Feldnotizen der Autorin.

16 Arab., zunächst der »Alte«, Ehrwürdige, ein erfahrener, wissender Mann, auch der Meister. In Afrika wird Cheikh oft als Vorname genutzt.

17 Frz., arab. *marbût*, der Askese geweihter Mensch, oder arab. *murâbît*, Bewohner des *Ribât*, Almoravide, im Senegal gebraucht als Bez. für eine Führungsperson innerhalb der Bruderschaften, steht in der Hierarchie etwa über dem *Imam* (dies ist jedoch

nicht immer klar abzugrenzen), darüber steht ein *Grand Marabout*, dem wiederum ein *Khalif* vorsteht. Höchstes Amt ist das des *Khalif général*. Die Ämter werden den Nachfahren der Gründerväter der Bruderschaften vererbt, und zwar in der Regel dem Bruder, dem Sohn des Bruders oder dem eigenen Sohn. Es gibt einige wenige *Marabout-Frauen*, darunter Sokhna Maguette Diop Aidara in Thiès, die die Würde ihres Vaters inne hatte.

18 wolof, arab. *tâlib*, pl. *tullâb*, im frankophonen Afrika Talibé, pl. Talibés, derjenige, der sucht, oder der Bettler,

oder (am häufigsten) der Schüler (oder auch in manchen Kontexten der Gelehrte).

19 Senegal gehört zu den Ländern, welche u. a. aufgrund der hohen Emigrationsquote (mehr als 10 Prozent der Bevölkerung) sehr stark durch Finanzleistungen aus dem Ausland unterstützt werden. Nach einer Studie von Manuel OROZCO, Elisabeth BURGESS und Corinne MASSARDIER, *Remittance transfers in Senegal: Preliminary findings, lessons, and recommendations on its marketplace and financial access opportunities*. International Migration Paper No. 109,

Cheikh Mourtadas, der 28. Juli, vom Bürgermeister des Boroughs von Manhattan offiziell zum Cheikh Ahmadou Bamba Day erklärt, wie unsere früheren Studien gezeigt haben²¹. Nach dem Tod Serigne Mourtadas, des letzten noch lebenden Sohnes Cheikh Ahmadou Bambas, halten einige seiner Enkel den Kontakt zur Diaspora. So ist Idrissa Mbacke, der Sohn Serigne Mourtadas, regelmäßig in der Schweiz und in Gabun. Er plant u. a. die Gründung eines Al-Azhar-Institutes für Muridismus, um die Autonomisierung westafrikanischer Gelehrter (und deren Emanzipation von Strömungen aus dem saudi-arabischen Raum) voranzutreiben, wie wir in früheren Studien²² gezeigt haben. Größere Tourneen werden zur Zeit von Serigne Mame Mor Mbacke in Europa und in den USA durchgeführt.

Wenngleich sich die Senegalesen in der Schweiz eher diskret verhalten und im öffentlichen Raum kaum als Muslime erkennbar sind, so zeichnen sich parallel unterschiedliche Strategien in der Suche nach Anerkennung ab. Auf der einen Seite versuchen Akteure im Rahmen von Vereinen wie der »Association des Ressortissants et Sympathisants du Sénégal« durch Partys und Folklore-Veranstaltungen wie einen senegalesisch-schweizer Ringkampf²³ kulturelle und kulinarische Aspekte der Zugehörigkeit in die Öffentlichkeit zu tragen. Auf der anderen Seite wächst der Wunsch einiger Muriden, durch hör- und sichtbare öffentliche Ereignisse bedeutsame Orte der Schweiz symbolisch zu besetzen. Im Folgenden wird nun ein wichtiges Ereignis im Mai 2015 analysiert: der Besuch Serigne Mame Mor Mbackes in Genf.

3 Der Besuch von Serigne Mame Mor Mbacke in Genf

Die Muriden in der Westschweiz sind am längsten und besten im Kanton Genf organisiert. In der Genfer Maison des Associations finden samstags regelmäßig zu Gebeten, Vorträgen und anlässlich von islamischen und spezifisch muridischen Festen und Gedenktagen Treffen statt. Regelmäßig werden auch Nachkommen des Cheikh Ahmadou Bamba empfangen. Ähnlich wie in New York, im Großraum Paris oder in Brescia steckt sich die Gruppe auch hier das Ziel, mit eigenen Mitteln eine Immobilie zu erwerben, die als »Keur Serigne Touba«²⁴ ein wichtiger Knoten im translokalen Netzwerk der Muriden wird. In den letzten Jahren wurde vermehrt der Wunsch geäußert, ein symbolträchtiges Ereignis an einem symbolträchtigen Ort zu organisieren, um die Muriden stadt- und landesweit sichtbar zu machen. Diese Strategie wird auch von den Muriden in New York und Paris verfolgt, die regelmäßig Vorträge in den jeweiligen Sitzen der Vereinten Nationen bzw. der UNESCO organisieren. Teil dieses Vorgehens ist auch der Einbezug von Intellektuellen, insbesondere Universitätsprofessorinnen und -professoren in das Ereignis, um diesem noch

International Labour Office Geneva 2010, bekam 2008-09 jeder dritte Haushalt (32%) acht Mal im Jahr 300 US-Dollar von Verwandten aus dem Ausland.

20 wolof, aus arab. da'ira, Kreis, Zirkel, Bez. für verschiedene Vereinigungen von Gläubigen im Senegal, getrennt nach Altersklassen, Bruderschaften und Vierteln; Ziel u. a. gegenseitige ideelle und materielle Hilfe; es finden regelmäßige Zusammenkünfte statt; Weiterentwicklung der ländlichen *Daara* in Städten auch über die Grenzen Senegals hinaus.

21 Monika SALZBRUNN, *The Occupation of Public Space Through Religious and Political Events: How Senegalese Migrants became a Part of Harlem*, in: *Journal of Religion in Africa* 32 (2004) 468-492; SALZBRUNN, *Rescaling* (wie Anm. 3).

22 Monika SALZBRUNN, *Senegalese Networks in Switzerland and USA – How Festive Events Reflect Urban Incorporation Processes*, in: Stanislaw GRODZ/Gina Gertrud SMITH (Hg.), *Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe*, Leiden 2014, 123-144.

23 Monika SALZBRUNN, *Wrestling With The Swiss: African Transnational Migration In Europe And The U. S. Put On Stage*, in: *Journal of Urban Anthropology and Studies of Cultural World Systems and World Economic Development* 42 (2013) 135-169.

24 wolof: Keur bedeutet Haus, d. h. sinngemäß übersetzt bedeutet »Keur Serigne Touba« das »Haus (zu Ehren) des spirituellen Führers aus Touba« (der heiligen Stadt der Muriden in Senegal).

mehr Gewicht zu verleihen. So entdeckte ich während einer Tagung an der Universität Genf mit Souleymane Bachir Diagne, Philosophieprofessor an der Columbia Universität, dass wir beide bereits von Muriden aus der Schweiz angefragt worden waren, um an einem solchen Ereignis teilzunehmen. Im Vorlauf dieser noch in der Planung befindlichen Tagung haben die lokalen Muriden versucht, Zugang zu Räumen der Genfer Universität zu erhalten. Bei monatlichen Treffen der Muriden wurden zu diesem Zweck Listen herumgereicht, auf denen jede/r eintragen sollte, welche Beziehungen er/sie zu Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, Politikern, einflussreichen Personen in der Stadtverwaltung etc. unterhält, um diese gegebenenfalls zu mobilisieren. Dank diverser Vermittler war es den Muriden im Frühjahr 2015 zum ersten Mal gelungen, Zugang zu Räumen der Universität Genf zu erhalten. In den Augen der Muriden war dies ein symbolisch wichtiges Zeichen der Anerkennung ihrer langjährigen Präsenz in Genf.

Am Wochenende des 29. und 30. Mai 2015 wurde die Ankunft des Enkels von Cheikh Ahmadou Bamba ausgiebig gefeiert. Anlässlich seiner Ankunft am 29.5. am Flughafen Genf hatten sich zahlreiche Muriden in der Ankunftshalle zum Singen von Khassaiden²⁵ versammelt. Einige Zeit später erfuhren sie, dass Serigne Mame Mor von lokalen Persönlichkeiten im Ehrensalon des Flughafens empfangen werde. Die Gruppe der Baye Fall²⁶ hatte für das Ereignis mehrere Liter des sehr starken »Café Touba« vorbereitet und damit die Empfangsdamen freundlich für sich eingenommen, so dass die Muriden zahlreich in den Ehrensalon eintraten und große Aufmerksamkeit auf sich zogen. Serigne Mame Mor wurde nach dem Empfang im Ehrensalon in eine Suite eines der besten Hotels am Platze geführt. Die Muriden hatten eine weitere Suite mit Verbindungstür reserviert, wo einige Muriden Tag und Nacht wachten, um jeden Wunsch des Serigne zu erfüllen. Der nächste Tag war bestimmt von Gebeten, Lektüre des Qur'ân und Khassaiden in der Maison des Associations. Höhepunkt des Programms war der Abend in der Genfer Universität. Bereits eine Stunde vor Beginn des Abendprogramms hatten sich verschiedene Kurel²⁷ aus Genf, Lyon und Grenoble auf dem Platz vor dem Gebäude Unimail eingefunden, um lautstark im Kreis Khassaides zu singen. Die einzelnen Sänger trugen imposante dreiteilige Gewänder aus gelben, blauen, lila Stoffen oder aus patchworkartigen Stoffbahnen, der Tradition der Baye Fall folgend. Diese räumliche und sonore Besetzung eines so symbolischen Ortes hatte eine große Bedeutung für die Muriden, deren friedlicher Jihad darin besteht, überall in die Welt die Lehre Cheikh Ahmadou Bambas zu tragen. Vor und in der imposanten Eingangshalle des Gebäudes fand die musikalische Fusion der verschiedenen Kurels statt, dokumentiert von zahlreichen Videofilmen und Fotografen. Das Wachpersonal an den Türen der Universität war sichtlich beeindruckt von dieser musikalischen Präsenz, so dass die Grundstimmung innerhalb der Räumlichkeiten sehr positiv war. Vor dem gemieteten Hörsaal wurden mehrere Verkaufsstände aufgebaut. Eine muridische Händlerin aus Italien war eigens für dieses Ereignis angereist, um Hemden, Hosen, T-Shirts, Schuhe etc. zu verkaufen. Ein Dutzend Frauen aus Genf und Lausanne hatte eine Woche damit zugebracht, senegalesische Spezialitäten zuzubereiten, die am Ende der Veranstaltung verteilt wurden

25 Arab. religiöse Gesänge, zumeist zu Ehren von Cheikh Ahmadou Bamba, z. T. auch mit moralischem Inhalt und Empfehlungen für ein gutes Leben, eine gute Ehe etc.

26 Zweig der Muriden, auch als Soldaten der Muriden bzw. des Khalifen bezeichnet; geht zurück auf Cheikh Ibra Fall, einen treuen Schüler Cheikh Ahmadou Bambas, der zum Dank für

seine unbedingte Loyalität ebenso wie alle Baye Fall von den Pflichten des Betens und des Fastens befreit wurde; die Mitglieder erkennbar durch das Tragen bunter Gewänder und Gefäße (in denen Almosen wie z. B. Hirse gesammelt werden). Cf. Monika SALZBRUNN, Baye Fall movement, in: Kate FLEET/Gudrun KRÄMER/Denis MATRINGE/John NAWAS/Everett

ROWSON (Hg.), *Encyclopedia of Islam Three*, Leiden 2014, 46-49.

27 wolof, aus meist jungen Männern bestehende Chöre, die a cappella Khassaides singen.

(Joghurt-Speisen, Huhn und Lamm mit Reis sowie Dosen mit Limonade etc.). Diese Aspekte deuten darauf hin, dass das Ereignis nicht auf die religiöse Praxis reduziert werden kann, sondern ein Ort ist, an dem wichtige lokale und translokale wirtschaftliche und politische Verbindungen unterhalten werden. Die Zusammenkunft dient vor allem Repräsentationszwecken sowie dem Austausch von Informationen. Zahlreiche Händlerinnen sind präsent, ebenso die in Frankreich lebende Präsidentin der weiblichen Dahiras sowie eine Enkelin von Cheikh Ahmadou Bamba, die vorne in der Außenreihe des Hörsaals Platz genommen hat. Dort nimmt sie zahlreiche Zeichen der Verehrung entgegen und lässt sich bereitwillig fotografieren und filmen. Die äußerst elegant gekleideten Damen tragen eigens anlässlich des Ereignisses nach Maß geschneiderte Kostüme, zuweilen gepaart mit hochhackigen Schuhen. Viele Frauen tragen ein augenfälliges, kunstvoll um den Kopf gewundenes Tuch aus demselben Stoff wie die Kleider, welches je nach Drapierung fast einen halben Meter Durchmesser hat. Fast alle tragen kostspieligen Schmuck und auffällige Accessoires, die die Zugehörigkeit zur sozialen (Ober-)Schicht, zu der die meisten in Genf lebenden Senegalesen gehören, unterstreichen. Zu Beginn der Veranstaltung und zwischendurch werden unzählige Fotos und Selfies gemacht, von denen einige sofort per E-Mail verschickt werden. Die persönliche und professionelle Verbreitung des Ereignisses über die neuen Medien ist Teil der Veranstaltung; ein Journalist und Kamerateam des muridischen Internet-Senders Bichri-TV ist eigens für diesen Zweck angereist. Der religiöse Charakter der Veranstaltung rückt nach einer langen Phase des Begrüßens und des Austauschs von Höflichkeiten, Informationen, Waren, Grüßen etc. erst wieder durch die Khassaides in den Vordergrund, die von einem Kurel gesungen werden, der unten im Hörsaal auf einem Teppich Platz genommen hat. Als nächster Programmpunkt wird eine Powerpoint-Präsentation über das Programm Prezi aufgerufen, welche auf eindrucksvolle Weise eine Weltkarte muridischer Zentren präsentiert. Von einigen Zentren, insbesondere in den Vereinigten Staaten, in Italien, Frankreich und Spanien, sind Videos mit Bildern der Räumlichkeiten eingebaut. Unter anderem werden Bilder aus Detroit, New York, Baltimore, Brescia, Rom, Genua, Rimini, Taverny, Aulnay-sous-Bois und Madrid mit Informationen über das Jahr der Anschaffung und die Kosten gezeigt. Mehrere Male ist Serigne Mame Mor Mbacke zu sehen, wie er in Begleitung zahlreicher Muriden die Häuser besucht. Diese Bilder zirkulieren auch noch, als Serigne Mame Mor in Person die Treppen des Genfer Hörsaals herunterschreitet. Durch die simultane Präsenz des Protagonisten auf der Leinwand und am Rednerpult wird der Eindruck muridischer Ubiquität noch verstärkt. Ein weiteres Video stellt die Verbindung zu dem wichtigsten Pilgerfest der Muriden, dem Magal in Touba, dar, indem Bilder aus der Stadt und aus der großen Moschee – einer der größten des afrikanischen Kontinents – auf die Leinwand projiziert werden. Neben den emotionalen, spirituellen Momenten der Veranstaltung ist auch der Vortrag des muridischen Gelehrten Prof. Mouhameth Galaye Ndiaye, Direktor des l'Institut Islamique Européen in Brüssel, zum Thema »Le Jihad pacifique et la doctrine économique d'un grand soufi africain du 19ième siècle« (Der friedliche Kampf und die wirtschaftliche Doktrin eines großen afrikanischen Sufis aus dem 19. Jahrhundert) ein wichtiger Programmpunkt. Dieser Vortrag war im Zusammenhang der zunehmenden islamistischen Attentate, insbesondere gegen Journalisten der französischen Satire-Zeitung Charlie-Hebdo, besonders brisant. Im Gegensatz zu dem Imam der Moschee von Lausanne, welcher sich zwar in einer offiziellen Erklärung von den Attentaten distanziert hatte, gleichzeitig jedoch die Reaktion auf die Bilder des Propheten indirekt rechtfertigte, haben die Vertreter der Muriden sich immer entschieden von Gewalt jeglicher Art distanziert. Auch Mouhameth Galaye Ndiaye hat in seiner Rede die friedliche Praxis Cheikh Ahmadou Bambas in Erinnerung gerufen, insbesondere den gewaltfreien Widerstand gegen die

französische Kolonialmacht, die ihn nach Gabun ins Exil verbannt hatte (was seiner Aura bereits zu Lebzeiten noch mehr Gewicht verliehen hatte). Es sei wichtig, sich vom Komplex der französischen Kolonialherrschaft zu befreien und einen inneren, gewaltlosen Kampf zu führen. Gleichzeitig müsse man sich hüten vor Aufgehalten im Nahen Osten, von wo »manche mit Bärten und komischer Kleidung zurückkehren«, indem eigene, muridische Lehranstalten gegründet werden. Somit solle das eigene Denken unabhängig (vom arabischen Einfluss) entwickelt werden. Diese neue emanzipatorische Strategie ist eine interessante Reaktion auf diskriminierende Erfahrungen von westafrikanischen Muslimen im Nahen Osten. In Gesprächen wurde berichtet, dass die Lehren von Sufi-Mystikern von reformierten Muslimen nicht ernst genommen wurden, insbesondere, wenn sie sich außerhalb des arabischsprachigen Raumes entwickelt haben. Als Gegenreaktion findet in Senegal eine Aufwertung der Geschichte der Muriden statt: Cheikh Ahmadou Bamba wird von seinen Talibes als Gründer der einzigen schwarzen Sufi-Bruderschaft verehrt, die sich gewaltlos gegen die französische Kolonialherrschaft gewehrt habe und sich heute sowohl von der postkolonialen Herrschaft Frankreichs als auch von der intellektuell-religiösen Macht arabischer Gelehrter befreie. Mehrere Redner unterstreichen während des Abends in Genf die Notwendigkeit, mehr Selbstbewusstsein zu zeigen und die eigene Lehre weiterzuentwickeln. Die Reden werden nur von einem Teil der Besucherinnen und Besucher aufmerksam verfolgt; es findet ein ständiges Kommen und Gehen statt.

Erst als nach einer Pause das Eintreffen von Serigne Mame Mor Mbacke absehbar ist, läuft ein Muride durch den Hörsaal, um die Frauen zu bitten, sich den Kopf zu bedecken. Einige waren darauf nicht vorbereitet und schlugen sich notdürftig einen Schal oder ein Stück Stoff um den Kopf. Im Laufe des Abends lösen sich die meisten Tücher wieder, was niemanden zu stören scheint. Neben (gelegentlich, regelmäßig oder selten praktizierenden) Muriden und der Teilgruppe der Baye Fall sind auch einige Mitglieder der Sufi-Bruderschaft Tijâniyya sowie Muslime ohne Bezug zum Sufismus und auch Nicht-Muslime zugegen. Dies ist fast immer der Fall und unterstreicht die Bedeutung derartiger Ereignisse für das soziale, kulturelle, wirtschaftliche und politische Leben im Migrationskontext. Bei religiösen Ereignissen in Lausanne war bis Anfang des Jahres 2015 auch regelmäßig ein Vertreter der Tijâniyya anwesend, welcher als solcher auch ausdrücklich offiziell begrüßt wurde. Interne Differenzen hatten Anfang des Jahres 2015 zu einem Zerwürfnis geführt, so dass ein Lausanner Muride, ein Nachfahre der Familie Cheikh Ahmadou Bambas, nach Senegal flog und den Auftrag erhielt, eine lokale Dahira in Lausanne zu gründen. Dieser Auftrag wurde ausgeführt, obgleich viele Mitglieder hoffen, dass es in der Praxis weitere gemeinsame Festlichkeiten und/oder gegenseitige Einladungen geben wird, da dies auch der gängigen Praxis in Senegal entspricht.

28 Im Nachhinein ist diese Aussage besonders umstritten; denn vier Monate nach dieser Veranstaltung, am 24.8.2015, wurde das Staatssekretariat für die im Ausland lebenden Senegalesen aus Rationalisierungsgründen umstrukturiert. Der Posten des Staatssekretärs für diese Aufgabe fällt weg (allerdings bleibt der Staatssekretär Souleymane Jules Diop mit anderen Aufgaben (Notentwicklungsplan PUCD) im Amt). Nun ist der Minister, Mankeur Ndiaye, zuständig für Außenpolitik und für die Senegalesen im Ausland. Der Direktor

der Senegalesen im Ausland, Sory Kaba, bleibt im Amt.

29 Monika SALZBRUNN, *Le religieux et le politique en Afrique musulmane francophone. Une pratique souple de la laïcité en Côte d'Ivoire et au Sénégal*, in: Jacques EHRENFREUND / Pierre GISEL (Hg.), *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne 2012, 135-160.

30 Das in Senegal als Tabaski bezeichnete Fest wird im arabischen Raum Aid-al-Adha (Opferfest) genannt.

31 So wurde ich von dem Journalisten des Muriden-Senders Bichri-TV nach der mehrstündigen Veranstaltung spontan zu einem Interview eingeladen.

32 So der Titel eines Call for Papers zu einer Tagung an der Technischen Universität Dortmund, organisiert von Gregor J. BETZ, Ronald HITZLER und Arne NIEDERBACHER, in Zusammenarbeit mit der Sektion Wissenssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, vom 8.-9.4.2016.

33 Ebd.

Serigne Mame Mor Mbacke hat sich in seiner Genfer Rede ebenfalls für ein friedliches Miteinander eingesetzt und erklärt, dass »kein Muride jemals einen gewaltsamen Jihad« führe. Er hat sich deutlich vom Islamischen Staat und von Boko Haram und anderen gewalttätigen Bewegungen, die im Namen des Islam agieren, distanziert. Der Botschafter Senegals in der Schweiz hat in seiner Rede betont, er sei »in seiner Eigenschaft als einfacher Talibe hier«. Gleichzeitig wurde dessen Präsenz vom Publikum als weiterer Höhepunkt des Abends gewertet, der dem Ereignis ein besonderes Gewicht verlieh. In seiner Körperhaltung und in seiner Rede hat der Botschafter beide Rollen, als Talibe und als Repräsentant des senegalesischen Präsidenten, in Kombination gespielt. Zweimal hat er sich vor Serigne Mame Mor Mbacke verbeugt und ihn seiner Treue versichert, indem er dessen Hand an seine Stirn geführt hat. Gleichzeitig ist er in seiner Rede sehr stark auf das Engagement des derzeitigen senegalesischen Präsidenten Macky Sall eingegangen: »Er hat die Mittel für die Unterstützung der Senegalesen der Diaspora verzehnfacht«²⁸. Diese Aussage ist besonders wichtig vor dem Hintergrund der Distanz, die Macky Sall (im Gegensatz zu seinem Vorgänger Abdoulaye Wade²⁹) den Muriden gegenüber pflegen wollte. Als ihm bewusst geworden war, dass die Senegalesen trotz der laizistischen Verfassung ein gewisses Maß an offizieller Pflege der Beziehungen zu religiösen Repräsentanten erwarten, hat er seine Besuche in Touba intensiviert. Da viele Muriden dennoch kritisch gegenüber Macky Sall geblieben sind, nutzte der Botschafter diese Veranstaltung, um für die politische Unterstützung des Präsidenten zu werben. An dieser Stelle wird deutlich, inwiefern religiöse Ereignisse im senegalesischen Kontext auch immer eine politische Bedeutung tragen. Bereits bei seiner Ankunft in Genf hatte sich der Botschafter an den Präsidenten der dortigen Daira mit der Frage gewandt, wo er das Tabaski-Fest³⁰ begehe. Als dieser antwortete, dass er es bei sich zu Hause feiere, sagte der Botschafter darauf: »Dann werde ich den Tag mit meiner Familie bei Ihnen verbringen«. Der gemeinsame Empfang von Serigne Mame Mor Mbacke ist nur eine logische Folge der engen Beziehungen zwischen den Repräsentanten religiöser und politischer Macht. Eine Strategie der Senegalesen in der Diaspora bei der Suche nach Anerkennung ist das Knüpfen von Beziehungen zu lokalen einflussreichen oder prestigeträchtigen Personen, die eine Art symbolische Kautions für die Muriden darstellen: Polizeipräsidenten und -präsidentinnen, Bürgermeisterinnen und Bürgermeister, Politikerinnen und Politiker, Universitätsprofessorinnen und -professoren³¹. Am Schluss der Veranstaltung, gegen 23 Uhr, wird das Abendessen verteilt. Die Verpflegung wurde fast ausschließlich von den Frauen organisiert, die über ein bestimmtes Budget verfügen und dies alleine verwalten. Eine ähnliche Verwaltung der Finanzen von Frauen konnten wir in New York, Paris und Lausanne beobachten. Auch innerhalb von Handelsnetzwerken sowie in Senegal selbst ist eine deutliche finanzielle und logistische Autonomie der Frauen zu beobachten, die allerdings durch die symbolische Macht und Präsenz der Männer (die z. B. das Geld übergeben, das Essen servieren und Gäste empfangen) konterkariert wird. Handelt es sich bei dem Besuch von Serigne Mame Mor Mbacke um eine »Hybridisierung inszenierter Ereignisse«³²? In der Tat sind hier »verschiedene Handlungs- und Deutungslogiken durchmischt«³³, so dass die einzelnen Akteurinnen und Akteure die Festsituation jeweils für ihre Interessen und Bedürfnisse nutzen. Hybrid an der Feier ist auch die Kombination von lokalen und translokalen Elementen der Choreographie. So heißt eine analoge Veranstaltung der Muriden in New York »Cultural Weeks Program« und der Umzug durch die Straßen Manhattans wird als »Parade« bezeichnet, da dieses Vokabular dem amerikanischen Sprachgebrauch besser entspricht und auch von Nicht-Muriden verstanden werden kann.

Schluss

Religiöse Referenzen in (trans-)lokalen Inkorporationsprozessen von Migrantinnen und Migranten

Die Analyse der Feierlichkeiten zu Ehren des Besuchs von Serigne Mame Mor Mbacke, Enkel des Gründers der senegalesischen Sufi-Bruderschaft der Muriden, hat gezeigt, wie fruchtbar der Ansatz der Ereignisforschung, kombiniert mit Kenntnissen eines religiös-politisch definierten translokalen Netzwerkes, für das Verständnis religiöser Praxis in der Migration ist. Die Muriden eignen sich urbane Räume an und machen sich die lokale politische Praxis zu eigen, um sich als selbstbewusster Teil der jeweiligen lokalen Gesellschaft zu profilieren. Diese Strategie führt zu einer Stärkung (empowerment) der Minderheiten und gibt ihnen das wichtige Gefühl der Anerkennung. Somit werden durch das Ereignis auch Gemeinsamkeiten (commonality) performiert, wie wir eingangs vermutet haben. Diese Strategie verstärkt jedoch auch Mechanismen von Inklusion und Exklusion: Es finden klare Abgrenzungsprozesse gegenüber Muslimen aus dem arabischen Raum und aus Nigeria statt, um im Kontext häufiger auftretender Attentate nicht mit Gewaltbereitschaft in Verbindung gebracht zu werden. Interessant ist auch das Wechselspiel zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit von Zeichen der Zugehörigkeit zum Islam³⁴; in manchen Kontexten werden kulturelle, musikalische und sportliche Aspekte der eigenen Kultur hervorgehoben, um Erwartungen der lokalen politischen Amtsträger zu genügen; parallel dazu werden symbolträchtige Orte gesucht, um die religiöse Praxis (die die meiste Zeit des Jahres fast komplett unsichtbar ist, da sie in privaten oder punktuell gemieteten Räumen und nicht in einer Moschee stattfindet) nach außen zu tragen. Die eingangs erwähnte Eventisierung des Glaubens findet also in bestimmten Kontexten tatsächlich statt. Schließlich zeigt die Analyse der Reden, insbesondere der des Botschafters, dass es sich bei diesem religiösen Ereignis auch um eine politische Arena handelt, in der sowohl ein inner-senegalesischer Wahlkampf betrieben wird als auch Lobbyarbeit für eine politische Partizipation in der super-diversen Genfer³⁵ bzw. Schweizer Gesellschaft stattfindet.

Methodisch hat der Zugang über Ereignisse (wie den Cheikh Ahmadou Bamba Day in New York oder den Besuch von Serigne Mame Mor Mbacke in Genf), in Kombination mit dem Nachziehen interner und externer Netzwerke erlaubt, eine Essenzialisierung religiöser Zugehörigkeiten oder Praxen zu vermeiden. Eine multi-lokale Feldforschung (in diesem Fall in Senegal, Frankreich, Italien, Schweiz, Deutschland, USA) erlaubt es außerdem, die Ereignisse und die religiöse Praxis der Akteure in den jeweiligen lokalen Kontext durch »locating migration«³⁶ einzuordnen und durch eine vergleichende Perspektive umfassende Erkenntnisse über die Gesamtsituation zu gewinnen. Die Kombination der Ethnographie des Ereignisses mit Netzwerkforschung und der Lokalisierung von Migration im urbanen

34 Cf. unser vom Schweizerischen Nationalfonds finanziertes Forschungsprojekt: Monika SALZBRUNN, *L'islam (in)-visible en ville*. Expressions matérielles et immatérielles des pratiques de l'islam dans l'espace urbain: <http://www.unil.ch/issrc/fr/home/menuinst/recherches/religions-migration-diaspora/lislam-in-visible-en-ville.html>.

35 48 Prozent der Genfer Einwohnerinnen und Einwohner besitzen eine ausländische Staatsbürgerschaft. <http://www.ville-geneve.ch/themes/geneve-ville-internationale/manifestations-evenements/etranger-affiche/> (1.9.2015). In der Gesamtschweiz beträgt dieser Anteil 22,1 Prozent. <https://www.bfm.admin.ch/dam/data/bfm/publiservice/statistik/auslaenderstatistik/2013/auslaenderstatistik-2013-12-f.pdf> (1.9.2015).

36 GLICK SCHILLER / ÇAĞLAR, *Locating Migration* (wie Anm. 5).

37 Vgl. die entsprechende These, die im Rahmen einer internationalen Tagung an der Universität Paris-Ouest-La Défense (Nanterre) diskutiert wurde: »Le religieux au prisme de l'ethnisation et de la racisation«, organisiert von Miryam GIARGIA, Simona TERSIGNI, Claire VINCENT-MORY und Marie-Claire WILLEMS von der Forschungsgruppe Sophiapol, 17.-18. September 2014, [<http://racirel.sciencesconf.org/>].

38 Monika SALZBRUNN, *Vielfalt / Diversität*, Bielefeld 2014.

Raum erlaubt es ferner, die dauerhafte bzw. vergängliche Wirkung des Ereignisses nachzuzeichnen. Hiermit kann auch gezeigt werden, ob es Tendenzen zu einer »Rassisierung« oder »Ethnisierung«³⁷ von Religion im Zusammenhang mit der jeweiligen diskursiven und politischen Konjunktur gibt. Ausgehend von diesen Erfahrungen hat sich erwiesen, dass die von Glick Schiller und Çaglar vorgeschlagene Rückkehr zu einer Lokalisierung von Migration bzw. zur Analyse eines translokalen sozialen Raums unter Rückgriff auf die Sozialgeographie durchaus sinnvoll ist. Des Weiteren ist es fruchtbar, eine soziale Situation als Eintritt in das Feld zu nutzen und in Rekurs auf die Ereignisforschung dieses als Folie für die Analyse des Kontextes zu betrachten. Schließlich erlaubt eine dynamische Sicht auf die Emergenz und Entwicklung von Gruppen, die sich um ein gemeinsames Interesse herum entwickeln oder stärken, von einer a priori formulierten rigiden und absoluten Homogenität abzusehen. Die Intersektionalitätsdebatte hat gezeigt, dass eine Sicht auf die Dynamik sozialer Gruppen in einer vielfältigen³⁸ Gesellschaft sinnvoller ist, als eine gemeinsame Herkunft als deterministisch zu betrachten. In bestimmten sozialen Situationen kann die nationale oder ethnische Herkunft für die Analyse wichtig sein; in anderen Situationen wiederum ist es wichtig, offen für andere Aspekte der Zugehörigkeit wie die politische Haltung, das Geschlecht, die Generation oder die soziale Klasse zu bleiben. ♦

Buddhistische, hinduistische und christliche Migranten aus Asien

Ein Vergleich zur Bedeutung von Religion in der Diaspora

von Manfred Hutter

Zusammenfassung

Der Beitrag zeigt, dass Religion für Diaspora-Gemeinden in Deutschland eine unterschiedliche Rolle spielt. Vergleicht man Buddhisten aus Korea mit denen aus Vietnam, so verorten sich erstere durch den Buddhismus international, während für Vietnamesen diese Religion v. a. ein Teil ihrer kulturellen Identität ist. Koreanische Protestanten bleiben hingegen bei ihrer Religionsausübung eng auf ihre koreanische Herkunft fokussiert, was auch bei vietnamesischen Katholiken, wenngleich weniger stark ausgebildet, der Fall ist. Wiederum unterschiedlich stellt sich die Situation bei afghanischen Migranten dar: Afghanische Hindus haben kaum intrareligiöse Kontakte zu Hindus vom indischen Subkontinent und für afghanische Muslime zeigt sich, dass für sie der Islam im täglichen Leben eine geringere Rolle spielt als für Muslime aus anderen islamischen Ländern. Die vergleichende Betrachtung von Diasporagemeinden zeigt, dass Religion nicht automatisch als der zentrale Faktor für die Identität von Migranten gewertet werden darf, da sie nur ein Faktor neben anderen für die Verortung von Migranten in der Gastgesellschaft ist.

Schlüsselbegriffe

- Religion und Diaspora
- hinduistische, buddhistische, christliche und islamische Migranten
- Migration und religiöse Identität

Abstract

The article shows the different roles religion plays for diaspora communities in Germany. Buddhists from Korea – compared to Buddhists from Vietnam – see Buddhism as part of a »world religion,« while Vietnamese see Buddhism as part of their Vietnamese identity. Korean Protestants, however, remain focused on their Korean background in their religious practice which is also partly true for Vietnamese Catholics. Despite the importance of the respective religions for Vietnamese identity, the religious background does not disallow interaction with non-Vietnamese in everyday life and in the economy. Regarding migrants from Afghanistan, the Hindus among them have almost no contact with Hindus of various Indian origins, and religion is less important in daily life for Afghan Muslims than for Muslim migrants from other countries. By comparing these diaspora communities, one can show that religion is not automatically the core factor for determining migrant identity, but one has to keep in mind that each community may present its different interpretation of religion as part of its identity.

Keywords

- Religion and diaspora,
- Hindu, Buddhist, Christian and Moslem migrants
- migration and religious identity

Sumario

El artículo muestra que la religión juega un papel diferenciado en las comunidades de diáspora en Alemania. Si se comparan los budistas de Corea con los de Vietnam, se ve que los primeros se comprenden como miembros del budismo universal, mientras que los segundos ven esa religión como parte integral de su identidad cultural. Los protestantes coreanos, sin embargo, practican su religión en estrecha relación con su origen coreano, lo que ocurre también con los católicos vietnamitas, aunque en menor grado. Algo diferente es la situación de los inmigrantes afganos: los hinduistas afganos apenas tienen contactos con los del subcontinente indio, y en los musulmanes afganos se puede observar que para ellos el islam – comparado con los musulmanes de otros países islámicos – tiene menos importancia. A través del análisis comparado de comunidades de inmigrantes, se puede ver que la religión no es automáticamente el factor central de identidad, sino un factor entre otros en vistas a la presencia de los inmigrantes en la sociedad de acogida.

Conceptos claves

- Religión y diáspora
- inmigrantes hinduistas, budistas, cristianos y musulmanes
- migración e identidad religiosa

Der religiöse Pluralismus in Deutschland hat durch Migranten aus Asien, die unterschiedlichen Richtungen des Buddhismus oder des Hinduismus sowie des Christentums angehören, in den letzten Jahrzehnten zugenommen. Die Verbindung des Migrationshintergrunds mit den unterschiedlichen Religionen ist in den folgenden Ausführungen in den Mittelpunkt zu stellen. Obwohl Migration ein weltweites und auch schon in der Antike bekanntes Phänomen ist, hat sie im späten 18. Jh. im größeren Ausmaß durch die Anwerbung von Arbeitsmigranten durch europäische Kolonialmächte begonnen. Für den deutschsprachigen Raum wurde dabei Migration von Menschen aus dem asiatischen Kontinent seit den 1960er Jahren relevant. Bildlich kann man davon sprechen, dass Migranten immer auch Religion in ihrem Gepäck haben, die jedoch unterschiedlich genutzt werden kann, um dadurch Zusammenhalt mit »Gleichgesinnten« zu finden,¹ die eigene Herkunftskultur zu fördern und sie gegebenenfalls neu zu definieren. Daraus ergibt sich, dass in der Diaspora – als Ergebnis von Migration – nicht nur der Faktor »Religion« unterschiedlich ausgeprägt sein kann, sondern dass Diaspora – im Anschluss an Steven Vertovec – unter drei verschiedenen Aspekten betrachtet werden kann:²

a Diaspora ist die Bezeichnung für eine Sozialform, d. h. hier gibt es spezifische Sozialbeziehungen, die eine »eigene« Identität schaffen (teilweise durch ethnische Mythen eines gemeinsamen Ursprungs), wodurch sowohl Abgrenzung gegen andere geschieht, aber auch Solidarität mit anderen »Diaspora-Gemeinden« entsteht. In dieser Sozialform pflegt man dabei einen eigenen »way of life«,³ in dem man sich als Mitglied der Diasporagemeinde erlebt, aber auch als Teil anderer Sozialbezüge und Gemeinschaften, die in dem umgebenden Gastland vorhanden sind.

b Diaspora ist eine Form des Bewusstseins, da man in der Diaspora eine »besondere« Gesinnung entwickelt und sich dadurch seiner Identität bzw. auch unterschiedlicher Identitäten stärker bewusst wird, als dies im Ursprungsland der Fall war. Im Kopf entwickelt man dabei eine »geistige« Heimat, die als *mental map* fungiert, und als (Ideal-)Bild der konkreten Realität im Ursprungsland nur bedingt zu entsprechen vermag.⁴ Die *mental map* kann »Unstimmigkeiten« oder »dunkle Flecken« der Heimat ausklammern. In Bezug auf Religion mag dies zu einem idealisierten Religionsbild führen, das mit der praktizierten Religion im Herkunftsland nicht identisch ist: man verdichtet bzw. akzentuiert besondere Traditionen, die man in der Diaspora besonders genau beachten möchte, d. h. es ergibt sich (für den Außenstehenden) dadurch der Eindruck, dass die Personen in der Diaspora hochgradig religiös sind.

c Diaspora ist ferner eine »kulturelle Produktion«, was mit dem Vorherigen zusammenhängt. Es entstehen »Netzwerke«, die teilweise informell, teilweise aber auch bewusst gesteuert werden. So ist z. B. die Türkei über DİTİB aktiv engagiert, um türkischen

1 Vgl. auch Alexander-Kenneth NAGEL, Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden, in: DERS. (Hg.), *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*, Bielefeld 2015, 11–35, hier 16: »Religiöse Migrantengemeinden bezeichnen [...] Zusammenschlüsse bzw. Gruppen von Menschen mit Migrationshintergrund, die in erster Linie auf geteilten religiösen Sinnzusammenhängen beruhen.«

2 Steven VERTOVEC, *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns*, London 2000, 141–159; vgl. Chitra Venkatesh AKKOOR, *Ways of Speaking in the Diaspora. Afghan Hindus in Germany*, Iowa 2011, 20. Online-Publikation <http://ir.uiowa.edu/etd/915>.

3 Dieser wird gerne durch verschiedene – von außen herangetragene – Interpretationen und Konstruktionen umschrieben, die in negativer Formulierung von »Parallelgesellschaften«, in ethnisch (teilweise rassistisch und damit

wiederum abwertend) gefärbter Formulierung z. B. von »Little India«, »Arab Street«, »Chinatown« oder »Little Saigon« sprechen. Vgl. zu Bildern einer »ethnischen Kolonie«, NAGEL, *Netzwerke* (wie Anm. 1), 13–15. 4 Vgl. dazu auch die Konstruktion eines »new homeland«, auf die Paul YOUNGER, *New Homelands. Hindu Communities in Mauritius, Guyana, Trinidad, South Africa, Fiji, and East Africa*, Oxford 2010, 8f. in Bezug auf Hindu-Migranten verweist, wobei m. E. das »new homeland« nicht auf Hindu-Migranten beschränkt bleibt.

Muslimen in der Bundesrepublik ein Gemeinsamkeitsempfinden in der Diaspora zu vermitteln; der Vishwa Hindu Parishad versucht dies – wenngleich mit geringem Erfolg – für Hindus. Dadurch entstehen komplexe Beziehungsgeflechte, die je nach Kontext die einzelnen Faktoren der Identität in den Vordergrund rücken, um den eigenen Platz in der Diaspora zu definieren.⁵ Als »Kulturproduktion« ist dabei Diaspora – in Hinblick auf Identität – auch offen, dass man in der Diaspora »bi-kulturell« wird.

Solche »Diaspora- und Identitätskonstrukte« sollen im Folgenden anhand von Migranten aus Korea (Buddhisten und Protestanten), Vietnam (Katholiken und Buddhisten) und Afghanistan (Hindus und Muslime) hinsichtlich der Bedeutung von Religion beschrieben und konkretisiert werden. Die vergleichende Betrachtung von Migranten mit gleicher geographischer Herkunft, aber unterschiedlicher Religionszugehörigkeit kann die Bedeutung von Religion(en) für Migration und Integration präzisieren, indem Religion nicht als isolierter Faktor für Migrationsprozesse gesehen wird, sondern auch ethnische und geographische Faktoren in Wechselwirkung zu Religion gebracht werden.

1 Koreanische Buddhisten und Protestanten

Die ersten Koreaner (eine Gruppe von 263 Personen) sind im Dezember 1963 für den Bergbau im Ruhrgebiet nach Deutschland gekommen. Seit 1966 kamen junge Frauen für Pflegeberufe, gefolgt seit den 1970er Jahren von Studenten und seit den 1980er Jahren von Geschäftsleuten als Partner deutscher Unternehmen. Dadurch leben aktuell ca. 30.000 Koreaner – nach Großbritannien die zweitgrößte koreanische Diaspora in Europa – in Deutschland, v. a. in Nordrhein-Westfalen und im Großraum von Frankfurt am Main.⁶

Die ca. 10.000 koreanischen Buddhisten können drei verschiedenen buddhistischen Traditionen zugeordnet werden. Won-, Seon- und Nichiren-Buddhismus, wobei letzterer Richtung der historische Vorrang unter den Migranten zukommt, man jedoch auch feststellen kann, dass seit rund einem Jahrzehnt koreanischer Nichiren-Buddhismus in institutionalisierter Form in Deutschland nicht mehr vertreten ist.

Zunächst ist der Won-Buddhismus (Won-bulgyo) zu nennen: In Vorbereitung des 100. Geburtstages des Stifters betonte Kim Dae-San, der damalige Führer der Religions-

5 Neben solchen – hier beispielhaft genannten – externen Steuerungsmechanismen zur kulturellen Produktion gibt es eine Reihe von weiteren Vernetzungen für Migrantengemeinden, die alle drei Aspekte von »Diaspora« betreffen; hinsichtlich der religiösen Migrationsgemeinden kann man – mit NAGEL, Netzwerke (wie Anm. 1), 23 – zwischen innerreligiösen, intrareligiösen, interreligiösen und außerreligiösen Beziehungen der Gemeinden unterscheiden; bei den unten behandelten Gemeinden spielen interreligiöse Beziehungen kaum eine Rolle.

6 Manfred HUTTER, Koreanischer Buddhismus in Deutschland, in: Michael KLÖCKER/ Udo TWORUSCHKA (Hg.), *Handbuch der Religionen*, 42. Ergänzungslieferung, München 2014, VII-2.8., hier 1f.; Sabrina WEISS, Die zivilgesellschaftlichen Potentiale

koreanischer Freikirchen, in: Alexander-Kenneth NAGEL (Hg.), *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*, Bielefeld 2015, 77-98 (hier 77f.). – Für weitere Details der Einwanderung siehe Yang-Cun JEONG, *Koreanische Immigrationsgemeinden in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt a. M. 2008, 29-34.

7 Vgl. Byong-Ro AN, *Die Religiosität der Koreaner in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1997, 100. – Zum Won-Buddhismus allgemein siehe Hai-Ran WOO, *Neue Religionen anders verstehen*. Am Beispiel des Won-Buddhismus, München 2004.

8 Vgl. AN, *Religiosität* (wie Anm. 7), 111; HUTTER, *Buddhismus* (wie Anm. 6), 4-6.

9 Vgl. KOREA BUDDHIST ORDER ASSOCIATION (Hg.), *Korean*

Buddhism, Seoul 2009, 232-241; Henrik H. SØRENSEN, *Buddhism and Secular Power in Twentieth-Century Korea*, in: Ian HARRIS (Hg.), *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, London 1999, 127-152 (141-143).

10 Für eine kurze religionsethnographische Darstellung der drei Gemeinden siehe HUTTER, *Buddhismus* (wie Anm. 6), 7-12.

11 Vgl. zum Folgenden AN, *Religiosität* (wie Anm. 7), 44f.

12 Siehe die Hinweise zu koreanischen Katholiken in Deutschland bei AN, *Religiosität* (wie Anm. 7), 30f.

13 Vgl. auch JEONG, *Immigrationsgemeinden* (wie Anm. 6), 45f.; dies spiegeln z. T. auch die fast ausschließlich in koreanischer Sprache gestalteten Internetauftritte verschiedener Immigrationsgemeinden wider. Siehe auch WEISS, *Potentiale* (wie Anm. 6), 81.

gemeinschaft, die Notwendigkeit, den Won-Buddhismus als »vereinigte Religion« überall zum Nutzen der Menschheit bekannt zu machen.⁷ Zu diesem Zweck kam daher erstmals im Jahr 1981 ein Won-Priester nach Köln, um die Möglichkeiten für ein deutsches Zentrum zu prüfen. Als Ergebnis begannen im Jahr 1984 zwei koreanische Studenten mit Aktivitäten des Won-Buddhismus in Deutschland und am 8. April 1986 wurde der »Won Buddhismus Europa Tempel« als Verein angemeldet. Ursprüngliche Zielgruppe der Aktivitäten des Won-Buddhismus waren zunächst Koreaner, die sich – teilweise durch einen deutschen Ehepartner bzw. durch die Diaspora-Situation – vom Buddhismus entfernt hatten, um ihnen in der fremd-kulturellen deutschen Umgebung wieder den Rückbezug zu den eigenen koreanischen Wurzeln zu ermöglichen. Im letzten Jahrzehnt hat sich die Situation jedoch dahingehend verändert, weil immer häufiger Deutsche (ohne koreanisch-kulturelle Wurzeln) an den Meditationen und Tempelzeremonien der einzelnen Zentren teilnehmen.⁸

Quantitativ wichtiger sind die unterschiedlichen koreanischen Seon-Gruppierungen, die durch den Meditationsbuddhismus und die religiöse Praxis des Jogye-Ordens, als wichtigster buddhistischer Einrichtung in Korea,⁹ geprägt sind. In historischer Perspektive ist zu erwähnen, dass Seon-Buddhismus bis 1990 in Deutschland keine Rolle spielte, da nur die japanischen Formen des Meditationsbuddhismus als Zen-Buddhismus hier populär waren. Der »Internationale Seon Tempel Berlin«, die »Kwan Um Zen Schule« in Berlin und anderen Orten, sowie das Hanmaum Zen-Zentrum in Kaarst bei Düsseldorf sind dabei als wesentliche Institutionen zu nennen.¹⁰ Dabei ist zu sehen, dass die überwältigende Zahl der in den beiden erstgenannten Einrichtungen Seon-Praktizierenden keine Koreaner, sondern Westeuropäer sind, das Hanmaum Zentrum bedient eine ausgewogene »gemischte« Klientel von Koreanern und Deutschen. Dadurch bereichert der koreanische Seon-Buddhismus nicht nur die Vielfalt des Buddhismus in Deutschland, sondern trägt auch zur »Kulturvermittlung« zwischen Deutschland und Korea bei, was ein halbes Jahrhundert nach der Ankunft der ersten koreanischen Migranten als Ausdruck von weit fortgeschrittener Integration von Buddhisten aus Korea zu interpretieren ist. Buddhistisch-religiöse Praxis ist nicht mehr zentral Ausdruck der Förderung und Bewahrung koreanischer Migrantenidentität, sondern man versucht, die Religion in der »Aufnahmegesellschaft« zu verbreiten und Deutsche für den koreanischen Buddhismus zu gewinnen, da man die Religion nicht mehr als exklusives Merkmal der eigenen Herkunftsgemeinschaft betrachtet.

Etwas anders gelagert ist die Situation bei den ca. 12.000 koreanischen Christen – etwa dreiviertel von ihnen sind protestantischer Prägung.¹¹ In einem teilweisen Unterschied zu Katholiken¹², die koreanische Traditionen wie die Feier des Neujahrsfestes nach dem Mondkalender, das Erntedankfest sowie Gedenktage für die Ahnen mit der christlichen Religion verbinden, praktizieren protestantische Christen aus Korea diese Traditionen in Deutschland weniger. So wird z. B. das Neujahrsfest nicht nach dem (chinesischen) Mondkalender, sondern nach dem »Sonnenkalender« umgerechnet am Abend des 31. Dezember gefeiert; um Mitternacht erbittet der Pfarrer Gottes Segen für das Neue Jahr. Genauso werden zu Erntedank die traditionell damit verbundenen Familiengedenkfeiern und der Ahnenkult unterlassen, weil der »National Council of Churches in Korea« dies als »unchristliche Traditionen« ablehnt. Diese nicht vorhandene Inkulturation von Teilen koreanischer Kultur betrifft dabei sowohl Protestanten in Korea als auch Migranten. Dennoch bietet der Gottesdienst Anknüpfungspunkte, den Bezug zu Korea zu bewahren. Man feiert die Gottesdienste primär als »koreanische« Kirchengemeinde und nicht als Teil einer deutschen Kirchengemeinde.¹³ Dadurch bietet die Religion aber die Möglichkeit, fern von Korea die koreanische Sprache zu bewahren und Sozialkontakte mit koreanischen Bekannten bei den Gottesdiensten zu pflegen. Aber auch andere Veranstaltungen, die von

den Kirchengemeinden organisiert werden, dienen dazu, durch die Förderung von Religion einen besonderen Zusammenhalt innerhalb der Migrationsgemeinschaft – im Unterschied zu deutschen Protestanten – zu schaffen. Man schließt sich denen gegenüber zwar nicht prinzipiell ab, möchte allerdings die koreanische Identität durch die eigenständige Religionsausübung ihnen gegenüber bewahren.¹⁴ Dem tragen verschiedene Aktivitäten Rechnung: In »Samstagsschulen«¹⁵ für Kinder wird Sprachunterricht angeboten, um dadurch nicht nur die Kenntnis der Sprache, sondern über die Sprache auch koreanisch-protestantisch geprägte Formen von Frömmigkeit zu fördern. Genauso sollen gelegentlich durchgeführte Sonderveranstaltungen das »Wiederaufblühen der Christen in der Gemeinde«¹⁶ bewirken.

Zusammenfassend möchte ich aus dieser kurzen Gegenüberstellung folgende Tendenz betonen: Buddhistische Migranten praktizieren auch in Deutschland entsprechend den unterschiedlichen koreanischen Schulrichtungen, aber man versteht den Buddhismus nicht als zentrales, geschweige denn exklusives Vehikel für die Stärkung bzw. Bewahrung koreanischer Identität in der Diaspora, sondern öffnet den Buddhismus als »Beitrag« Koreas für die spirituelle Bereicherung Europas. Tendenziell anders stellt sich die Situation bei Protestanten dar, für die ihre Religionsausübung stärker mit der Bewahrung ihrer koreanischen Herkunft verknüpft ist, wodurch das Festhalten an koreanischen protestantischen Kirchengemeinden eine gewisse Abgrenzung zu »deutschen« Protestanten bewirkt.

2 Vietnamesische Katholiken und Buddhisten

Etwa 140.000 Menschen (davon rund ein Drittel inzwischen mit deutschem Pass) vietnamesischer Herkunft leben in Deutschland, die entweder als »Vertragsarbeiter« oder als boat people Ende der 1970er und während der 1980er Jahre in die beiden deutschen Staaten gekommen sind.¹⁷ Die Vertragsarbeiter wurden von der DDR angeworben und sollten einige Jahre als Arbeitskräfte in der DDR bleiben. Entsprechend der politischen Situation wurden v. a. Personen aus Nordvietnam – ohne oder mit nur ganz geringer religiöser Sozialisation – angeworben. Die boat people kamen als Folge des Vietnam-Krieges in die BRD und zwischen 60–80% von ihnen waren Mahayana-Buddhisten, die anderen (mehrheitlich) Katholiken, was mit der geographischen Herkunft der boat people aus Südvietnam zusammenhängt.¹⁸

Die Zahl der Katholiken vietnamesischer Herkunft in Deutschland beträgt jetzt etwa 12.000 bis 14.000 Personen, deren wichtigen Zentren u. a. in Freiburg, Köln, München, Berlin, Münster und Würzburg sind. Da die katholische Ekklesiologie betont, dass

14 Vgl. JEONG, *Immigrationsgemeinden* (wie Anm. 6), 61–65, der in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Bereitstellung einer »emotionalen Heimat« und die »Lebenskraft spendende Sozialstruktur« betont.

15 AN, *Religiosität* (wie Anm. 7), 41f.

16 AN, *Religiosität* (wie Anm. 7), 43; JEONG, *Immigrationsgemeinden* (wie Anm. 6), 94.

17 Olaf BEUCHLING / TUAN Van Cong, *Vom Mekong an die Elbe. Xuôi dòng Cửu đẩu bên Elbe*, Hamburg 2013, 44; vgl. Manfred HUTTER, *Vietnamese Catholics and Vietnamese Buddhists in Germany. Their Position*

in *Local Religious Pluralism*, in: Nguyễn QUANG HUNG (Hg.), *Tình hiệy đđai và đđoi sống tôn giáo hiệy nay ở Việt Nam. Modernity and Religious Life in Vietnam Today*, Hà Nội (Hanoi) 2012, 161–177 (164).

18 BEUCHLING / TUAN, *Mekong* (wie Anm. 17), 46f.; Martin BAUMANN, *Migration, Religion, Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tاملen in Deutschland*, Marburg 2000, 29–33.

19 Vgl. BAUMANN, *Migration* (wie Anm. 18), 44f.; HUTTER, *Vietnamese* (wie Anm. 17), 172.

20 HUTTER, *Vietnamese* (wie Anm. 17), 173f.

21 Chi Thien VU, *Vietnamesischer Katholikentag. Vietnamesische Katholiken in Deutschland*, in: *Franziskaner Mission* 2 (2008) 7.

22 Vgl. Antonie SCHMIZ, *Transnationalität als Ressource? Netzwerke vietnamesischer Migrantinnen und Migranten zwischen Berlin und Vietnam*, Bielefeld 2011, 105.

23 Vgl. Peter C. PHAN, *Vietnam, Cambodia, Laos, Thailand*, in: DERS. (Hg.), *Christianities in Asia*, Malden 2011, 129–147 (138).

24 Vgl. VERTOVEC, *Diaspora* (wie Anm. 2), 153–156.

es nur eine weltweite katholische Kirche gibt, liegt es nahe, dass solche »ethnischen« Katholiken – unabhängig von ihrer Herkunft – in die deutschen katholischen Gemeinden integriert werden sollen, ohne »Nationalkirchen« zu etablieren.¹⁹ Dies gelingt allerdings nur bis zu einem gewissen Grad, da die vietnamesischen Katholiken in Deutschland einen zweifachen Weg praktizieren: Man sucht durchaus innerreligiöse Kontakte mit lokalen katholischen Gemeinden, indem man z. B. katholische Kirchengebäude für den Gottesdienst mitbenutzt. Aber zugleich bemühen sich die – oft wenigen – vietnamesischen Gemeindeglieder, wenigstens einmal im Monat einen vietnamesischen Gottesdienst zu feiern; in den zahlenmäßig kräftigeren Gemeinde findet sonntags der Gottesdienst in Vietnamesisch statt. Da ein Katholik prinzipiell jeden Sonntag an der Eucharistiefeyer teilnehmen sollte, gibt es für Vietnamesen – außerhalb der Zentren – die Möglichkeit, entweder zu einer deutschsprachigen Messe zu gehen, oder – und dieses »Modell« ist beliebter – durch einen »Eucharistiefeyer-Tourismus« wöchentlich zu einer vietnamesisch-sprachigen Messfeier an einem anderen Ort zu fahren. Die Ursache dafür sind jedoch nicht fehlende Deutschkenntnisse, sondern ein Diaspora-Aspekt: Der Besuch der Sonntagsmesse ist die Gelegenheit, v. a. auch die vietnamesische Kultur in der Diaspora-Gemeinschaft gemeinsam zu erleben, wofür der katholische Rahmen den Aufhänger bietet, d. h. die (gemeinsame) katholische Religionsausübung bietet eine Gelegenheit, sich mit anderen Vietnamesen zu treffen. Aber für das Leben in der Diaspora (in katholischer Umgebung) ist die Religion nicht der primäre Faktor für die Förderung der eigenen vietnamesischen Identität im Alltag.

Zwei besondere religiös motivierte und identitätsstärkende Aktionen sind erwähnenswert:²⁰ der vietnamesische Katholikentag und die Wallfahrt nach Banneux. Seit rund dreißig Jahren findet zu Pfingsten jeweils in Aschaffenburg der sog. vietnamesische Katholikentag statt. Diese dreitägige Veranstaltung ist dabei nicht nur ein religiöses Treffen, sondern fungiert zugleich als katholisches vietnamesisches »Kulturfestival«, das einige Tausend Teilnehmer aus Deutschland, aber auch Österreich und der Schweiz anzieht.²¹ Dadurch wird Religion zu einem transnationalen Verbindungsglied für vietnamesische Migranten in Mitteleuropa; zwar ist nicht-katholischen Vietnamesen die Teilnahme daran nicht untersagt, aber die religiöse Ausrichtung dieses Migrantentreffens macht es für Buddhisten (oder Protestanten, die häufig einer Pfingstkirche angehören²²) wenig attraktiv, was zugleich zeigt, dass intra- oder interreligiöse Kontakte zwischen vietnamesischen Katholiken und anderen Vietnamesen wenig ausgebildet sind. Transnationale Beziehungen entstehen auch durch die Vietnamesen-Wallfahrt in den belgischen Wallfahrtsort Banneux. Seit einer Marienerscheinung im Jahr 1933 ist der belgische Ort ein lokales Marienheiligtum. Seit den 1990er Jahren haben katholische Vietnamesen in Deutschland, aber auch in Nordfrankreich, Belgien und in den Niederlanden dieses Heiligtum »entdeckt« und eine Verbindung zur »Frau von La Vang« konstruiert. Im Jahr 1798 fand in dem kleinen Ort in Zentralvietnam eine Marienerscheinung statt, woraus sich das wichtigste Marienheiligtum für Vietnam entwickelte.²³ Der Sinn dieser »Konstruktion« einer Verbindung zwischen Banneux und La Vang liegt auf der Hand: Für Migranten ist der vietnamesische Wallfahrtsort (zumindest praktisch und finanziell) kaum erreichbar, so dass ein »Kulttransfer« der Marienverehrung von La Vang nach Banneux stattgefunden hat, da der Wallfahrtsort in Belgien für viele Vietnamesen in Deutschland innerhalb von zwei bis drei Stunden mit dem Auto erreichbar ist. Die jährliche Wallfahrt nach Banneux ist somit m. E. aufschlussreich für die Rolle von Religion unter Migranten, die ihre religiösen Bedürfnisse der neuen Lebenssituation anzupassen wissen und auch fähig sind, Neuerungen und Veränderungen zu schaffen, wobei der »neue« Wallfahrtsort Banneux auch die einer Diasporagemeinde innewohnende Eigenschaft einer »kulturellen Produktion«²⁴ widerspiegelt.

Blicken wir vergleichend auf die buddhistischen Vietnamesen, die quantitativ den größten Anteil unter Buddhisten asiatischer Herkunft in Deutschland ausmachen. Die erste Andachtsstätte wurde 1978 in Hannover errichtet, um – bald nach Ankunft der boat people – deren religiösen Bedürfnisse zu erfüllen. Dies führte im Sommer 1987 zur Grundsteinlegung eines Pagodenbaus, der am 27. Juli 1991 unter der Bezeichnung Vien Giac, die »vollkommene Erleuchtung«, eingeweiht werden konnte. In den folgenden Jahren entwickelte sich die Vien Giac Pagode zu einem überregionalen religiösen Zentrum für vietnamesische Buddhisten in Mitteleuropa.²⁵ Die religiöse Praxis in der Pagode kann man wie folgt beschreiben:²⁶ Die Rezitationen und Gebete während der Andachten finden in klassischer sino-vietnamesischer Sprache und in modernem Vietnamesisch statt, verbunden mit Ritualmusik, Glockenklang, Gongs und Trommeln. Die Verwendung von Sino-Vietnamesisch bzw. Vietnamesisch im Kult erschwert die religiöse Interaktion zwischen vietnamesischen und deutschen Buddhisten, dazu kommen noch weitere Ursachen, die einer intrareligiösen Interaktion zumindest nicht förderlich sind: Der vietnamesische Buddhismus ist durch eine klare hierarchischen Struktur mit Unterschieden zwischen Ordinierten und Laien geprägt. Auch die traditionelle Verbindung mit den Ahnen und die von den Ahnen übernommenen Formen buddhistischer Frömmigkeit und Rituale tragen zur vietnamesisch-buddhistischen Prägung bei. Dadurch bewahren Vietnamesen sich eine spezifische buddhistische Identität, die auch durch die jährlichen großen Feste gefördert wird: das Tet-Fest als vietnamesisches Neujahrsfest, das Vesak-Fest in Erinnerung an die Geburt des Buddha sowie das Ullambanafest als Ahnen- und Totengedenktag. Dies gilt dabei nicht nur für die Pagode in Hannover. Andere Tempel, die erwähnenswert sind, befinden sich etwa in München (Tam Biac, Pho Bao) sowie in Hamburg, wo die Bao Quang Pagode seit 1986 von einer Nonne geleitet wird. Im Jahr 2008 wurde – ausgehend von Hannover – das vietnamesische Kloster Vien Duc in Eschach errichtet. Diese Einrichtungen orientieren sich durchwegs am vietnamesischen »Buddhismus des Reinen Landes«. Diese Tempel sind auch Mitglied der »Vereinigten Buddhistischen Kirche in Vietnam/Abteilung für Deutschland«.²⁷ Durch diese organisatorischen Vernetzungen sind die vietnamesischen Buddhisten nicht nur eng mit Vietnam verbunden, sondern diese Verbindungen tragen dazu bei, dass durch den Buddhismus (und die vietnamesische Sprache in der Religionsausübung) die Verbindung der Migranten zu ihrer Herkunft aus Vietnam und zur Bewahrung der vietnamesischen Kultur gestärkt wird. Das ist m. E. auch ein Grund dafür, dass zwischen den genannten Pagoden und jenen Zentren in Deutschland, die sich auf den »engagierten Buddhismus« des bekannten vietnamesischen Exil-Mönches Thich Nhat Hanh stützen,

25 Vgl. Thich Nhu DIEN, *Kloster Pagode Vien Giac*, Hannover 1995; ferner BAUMANN, *Migration* (wie Anm. 18), 77–82.

26 HUTTER, *Vietnamese* (wie Anm. 17), 166f.; vgl. auch die Beschreibung des Tagesablaufs in der Bao Quang Pagode in Hamburg bei BEUCHLING/TUAN, *Mekong* (wie Anm. 17), 93–96.

27 Coung Tu NGUYEN, Vietnam, in: Robert E. BUSWELL (Hg.), *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 2, New York 2004, 879–883 (880); Sallie B. KING, *Unified Buddhist Church*, in: J. Gordon MELTON / Martin BAUMANN (Hg.), *Religions of the World*. A Comprehensive

Encyclopedia of Beliefs and Practices. Second Edition, Santa Barbara 2010, 2947–2950 (2947f.).

28 KING, *Church* (wie Anm. 27), 2949; BEUCHLING/TUAN, *Mekong* (wie Anm. 17), 28.

29 Vgl. BEUCHLING/TUAN, *Mekong* (wie Anm. 17), 102.

30 https://www.tagesschau.de/multimedia/bilder/asylbewerber-eu-pro-kopf-101~_v-videowebl.jpg (05.11.2015). – In den ersten drei Monaten des Jahres 2015 stellen die Asylbewerber aus Afghanistan nur die sechstgrößte Gruppe dar, was daran liegt, dass v. a. aus dem Kosovo (größte Gruppe) und aus Albanien (viertgrößte Gruppe) die Zahl der

Migranten sich gegenüber 2014 deutlich vergrößert hat, vgl. <http://www.welt.de/politik/deutschland/article139388688/Zahl-der-Asylbewerber-mehr-als-verdoppelt.html> (05.11.2015).

31 GTZ-DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR TECHNISCHE ZUSAMMENARBEIT (Hg.), *Ägyptische, afghanische und serbische Diasporagemeinden in Deutschland und ihre Beiträge zur Entwicklung ihrer Herkunftsländer*, Eschborn 2006, 17–19.

32 GTZ, *Diasporagemeinden* (wie Anm. 31), 20f.; vgl. AKKOOR, *Ways* (wie Anm. 2), 7f.

33 Vgl. AKKOOR, *Ways* (wie Anm. 2), 68–70.

wenig Kontakte bestehen, da letzterer manchen Vietnamesen bereits als »verwestlicht« gilt.²⁸ Dadurch entsteht eine ambivalente Haltung, in der man den Exil-Mönch zwar für seine Verdienste zur Verbreitung des Buddhismus im Westen schätzt, als Migrant seine Aktivitäten aber für die eigene Religionsausübung als Teil des »Vietnamesese-Seins« nicht für relevant hält.

Vietnamesische Migranten sind ein kleiner, aber eigenständiger sichtbarer Teil des Buddhismus bzw. des Katholizismus in Deutschland. Beide durch die Religion zu unterscheidenden Gruppen sind dahingehend zu charakterisieren, dass sie in der Religionsausübung noch ein starkes Band des Festhaltens an vietnamesischer Kultur sehen. Es lassen sich aber auch Schritte zur – je unterschiedlichen – »Anpassung« an Buddhismus bzw. Katholizismus in Deutschland erkennen, sei es durch das Angebot von Chan-buddhistischer Meditation, das von deutschen Buddhisten im größeren Ausmaße rezipiert wird als von Vietnamesen,²⁹ sei es durch Teilnahme am Gemeindeleben deutscher katholischer Pfarrgemeinden. Allerdings bleiben diese Kontakte bislang auf niedrigem Niveau. Hält man sich die weit fortgeschrittene Integration und Kooperation vietnamesischer Migranten im »profanen« Bereich (d.h. wirtschaftliche Aktivitäten, Bildungsbereich, soziale Kontakte) vor Augen, so wird deutlich, dass die Religion (Buddhismus oder Katholizismus) jenes Segment im Leben ist, das die Beziehung zur vietnamesischen Kultur in Deutschland in besonderer Weise aufrecht erhält.

3 Afghanische Hindus und Muslime

Aktuell leben beinahe 90.000 Personen aus Afghanistan oder mit afghanischer Abstammung in Deutschland. Dies ist mehr als in jedem anderen europäischen Land. Auch ist zu beobachten, dass die Zahl der Asylsuchenden in den letzten Jahren wieder zugenommen hat. In Jahr 2014 haben 9673 Personen aus Afghanistan in Deutschland Asyl beantragt; damit sind sie die viertgrößte Gruppe der Asylsuchenden, hinter Personen aus Syrien, Eritrea und Serbien, jedoch knapp vor Asylbewerbern aus dem Irak.³⁰ Vor 1979 sind Afghanen nur vereinzelt zu Studienzwecken oder als Geschäftsleute nach Deutschland gekommen, so dass in den 1970er Jahren nicht mehr als 2.000 Personen hier lebten, zum Großteil in Hamburg, wo auch heute – neben Hessen und Nordrhein-Westfalen – die Mehrheit der afghanischen Migranten lebt.³¹ Mit den politischen Umbrüchen in Afghanistan nach dem Einmarsch sowjetischer Truppen nimmt zu Beginn der 1980er Jahre die Zahl von Flüchtlingen deutlich zu. Sie sind meist städtischer Herkunft, d.h. sie haben ein relativ hohes Bildungsniveau, was sich auch in der – im Vergleich zu anderen Migranten aus dem muslimischen Kulturraum – deutlich höheren Einbürgerungsquote widerspiegelt.³² Wichtig in der Befassung mit »afghanischen« Migranten ist zu beachten, dass sowohl die ethnische als auch die religiöse Zugehörigkeit wesentliche Faktoren sind, die die Afghanen in eine relativ große Zahl von »Gruppen« aufspalten; dabei ist der Unterschied zwischen »Hindus und Sikhs« gegenüber »Muslimen« zu kurz gegriffen, da der »Sammelbegriff« Muslim vielfältig differenziert werden muss.

Blicken wir zunächst auf die rund 10.000 Hindus und Sikhs aus Afghanistan in Deutschland. Im Jahr 1991 haben afghanische Hindus in Köln den ersten afghanischen Tempel errichtet, wobei diese Afghanen v. a. aus Kandahar stammen, sich dort jedoch teilweise erst in den späten 1940er Jahren – nach der Teilung des indischen Subkontinents – aus ihren ursprünglichen Wohngebieten im Punjab im jetzigen Pakistan niedergelassen hatten.³³ Diese »Vorgeschichte« im Punjab ist hinsichtlich ihrer Religionsausübung insofern relevant, als

dass afghanische Hindus durch ihre Umgebung sowohl hinduistische als auch sikhistische Elemente in die religiöse Praxis einbezogen haben. Der »Sikh-Anteil«, der für die religiöse Identität dieser afghanischen Hindus charakteristisch ist, führte aber auch zu religiös bedingten Spannungen mit jenen afghanischen Hindus in Köln, die aus Kabul stammten und keine Elemente der Sikh-Tradition in ihre Religionsausübung integriert hatten. Letztlich führte dies dazu, dass sich die Migrantengemeinde wegen dieser religionsinternen Unterschiede in zwei Gruppen spaltete, so dass die Kabulis einen eigenen Tempel für sich etablierten.³⁴ Die beiden Kölner Tempel sowie weitere afghanische Hindu-Tempel in Deutschland dienen dabei als entscheidende Einrichtungen, um hindu-afghanische Kultur an die jüngere Generation weiterzugeben, indem Hindi als Sprache im Gottesdienst bewusst verwendet wird, um die Kenntnis der Sprache unter den in Deutschland Geborenen nicht verloren gehen zu lassen. Trotz dieses Bemühens um das Festhalten an der eigenen Tradition sind die afghanischen Hindus gesellschaftlich und wirtschaftlich weitgehend in ihrer neuen Umgebung integriert, wobei die hindu(-sikh)istische Religionszugehörigkeit zugleich ein Faktor ist, der diese Migranten religiös von der Islamischen Republik Afghanistan trennt. Die Diaspora-Idee einer Rückkehr ins Ursprungsland ist wenig ausgebildet, da – sowohl in der politischen Realität als auch im Bewusstsein – Afghanistan nicht das »ideal(isiert)e« Heimatland ist, sondern manche der Afghanen ihre Heimat als Indien und nicht Afghanistan konstruieren, obwohl sie nicht aus dem heutigen Indien stammen. Deshalb kann man sagen, dass die afghanischen Hindus und Sikhs im Prinzip Anteil an drei »Kulturen« haben – nämlich an ihrer afghanischen »Heimatkultur«, an einer indischen »Religionskultur« in geographischer und inhaltlicher Nähe zu Sindhi-Traditionen und an einer deutschen »Gastlandkultur«.³⁵ Diese Komplexität macht deutlich, dass Religion nur ein Faktor – unter jeweils verschiedenen anderen – für die Diaspora-Konstruktion von Migranten ist. Dies zeigen auch die wenigen intrareligiösen Kontakte zu »anderen« Hindus mit tamilischer oder bengalischer Prägung in Deutschland, die nur punktueller oder – wie im Falle der »Mitbenutzung« des Ganesha-Tempels in Berlin seit 2012 – pragmatischer Natur ist.³⁶

Hinsichtlich der Muslime ist folgendes zu betonen: Die in Statistiken zu Afghanistan regelmäßig genannte 99%ige Zugehörigkeit der Bevölkerung zum Islam (80% Sunniten, 19% Schiiten einschließlich von 2% Ismailiten)³⁷ ist keineswegs auf die Afghanen in Deutschland übertragbar, wofür unterschiedliche Gründe, die mit der Migration zusammenhängen, zu nennen sind. Es gibt drei Flüchtlingswellen: Anfang der 1980er Jahre haben v. a. Muslime, für die der Einmarsch der Sowjetunion und die Ausrichtung der sowjetischen Politik problematisch oder gefährlich waren, das Land verlassen. Eine zweite Welle brachte – zu

34 Siehe für Details Manfred HUTTER, »Half Mandir and Half Gurdwara«. Three Local Communities in Manila, Jakarta and Cologne, in: *Numen* 59 (2012) 344–365 (354–357); vgl. auch AKKOOR, *Ways* (wie Anm. 2), 132–140.

35 Vgl. zur Komplexität der Kulturbezogenheit und Kulturkonstruktion auch die Beobachtung von AKKOOR, *Ways* (wie Anm. 2), 168, die betont, dass die von afghanischen Hindu-Flüchtlings zunächst in Indien angestrebte Verbindung zum »Hinduismus« scheiterte, weil man sie als »Afghanen« klassifizierte. In Deutschland allerdings ist – v. a. in der Frage von Asylgewährung – der Afghanistan-Bezug vorteilhaft gewesen, wo-

bei nach 2001 eine Verlagerung der Diaspora-Konstruktion auf die Verbindung »afghanische Hindus« relevant wurde, um sich dadurch von (afghanischen) Muslimen klar zu unterscheiden.

36 HUTTER, Mandir (wie Anm. 34), 361f.; Liane WOBBE, Der Wettlauf von Ganesha und Murugan. Zwei Hindugötter erobern Berlin, in: *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 77 / 6 (2014) 210–218 (216).

37 <http://www.state.gov/documents/organization/222535.pdf> (05.11.2015).

38 Vgl. MINISTERIUM FÜR ARBEIT, INTEGRATION UND SOZIALES, *Muslimisches Leben in Nordrhein-Westfalen*, Düsseldorf 2010, 38.

39 GTZ, *Diasporagemeinden* (wie Anm. 31), 18.

40 Maximilian STEINBEIS, Größte Afghanen-Gemeinde Europas lebt in Hamburg, in: *Handelsblatt* (11.10.2001).

41 Sonja HAUG/Stephanie MÜSSIG/Anja STICHS, *Muslimisches Leben in Deutschland*, hrsg. vom BUNDESAMT FÜR MIGRATION UND FLÜCHTLINGE, Nürnberg 2009, 325f.

Beginn der 1990er Jahre – durch die Machtübernahme der Mujaheddin »säkularisierte« Muslime und Nicht-Muslime auf die Flucht. Diese wurden in der dritten Welle nach 1996 mit dem Beginn der Taliban-Herrschaft besonders durch Schiiten und Ismailiten ergänzt. Parallel zu allen drei Flüchtlingswellen ist auch die ethnische Herkunft (u. a. Hazara, Tadjiken) zu beachten. Dies zersplittert den »Islam« der »afghanischen« Migranten in Deutschland noch stärker als den »Hinduismus«, zugleich betont ein relativ hoher Anteil von Afghanen in Deutschland die eigene religiöse Ungebundenheit. Für Nordrhein-Westfalen kann man damit rechnen, dass nur 67,1% der afghanischen Migranten Muslime sind, 8,2% einer anderen Religion angehören und 24,7% sich keiner Religion zugehörig fühlen.³⁸ Nach einer anderen Einschätzung in Bezug auf Hamburg, wo die meisten Afghanen in Deutschland leben,³⁹ lassen sich drei »Typen« bzw. Gruppen hinsichtlich der Integration unterscheiden, wobei sich die Situation auch auf die übrigen Bundesländer im Wesentlichen übertragen lässt:⁴⁰

a eine Minderheit, die eine »islamisch-afghanische« Mikrokultur pflegt, wodurch sich diese Minderheit kaum integriert und ihre Lebensweise (oft mit äußerst geringen Kenntnissen der deutschen Sprache) völlig inner-islamisch ausrichtet; hier prägt die Religion klar die Lebensweise der Migranten und ist auch das exklusive Band des Zusammenhalts;

b die Gruppe von »voll Integrierten«, der bis 40% der Afghanen Hamburgs zugerechnet werden können, die sich von ihrer afghanischen Herkunft (und weitgehend heißt dies auch vom Islam) distanzieren haben, so dass sie nur noch »deutsch« sein wollen;

c jene 40-50% Migranten, die sich integriert haben, im deutschen Alltag Fuß fassen, dabei aber auch ihre afghanischen Wurzeln in Kultur und Sprachen in Deutschland bewahren möchten. Bei dieser Gruppe ist jedoch – um nicht voreilige Schlüsse einer ungerechtfertigten Gleichsetzung »Islam« und »Afghanistan« zu ziehen – die Heterogenität zu beachten: sowohl ethnisch, religiös (sunnitisch, schiitisch, ismailitisch) und politisch kommen hier unterschiedliche »Identitätsmarker« zum Tragen, unter denen Religion nur ein (und keineswegs einheitlicher) Faktor ist.

Stellt man somit »Hindus/Sikhs« und »Muslime« unter den afghanischen Migranten einander gegenüber, so wird deutlich, dass Hinduismus – als Verortung in indischer Tradition – ein Faktor für das Selbstbild des deutlich kleineren Teils (10%) der afghanischen Migranten ist. Für die ungleich größere Zahl (fast 90%) dieser Migranten ist der Islam als Religion aber keineswegs automatisch ein Faktor, der ihr Diaspora-Bewusstsein bestimmt. Es gibt stark religiöse Hindus und Muslime unter den Migranten, für den mehrheitlichen Teil unter ihnen ist aber die Religion zwar ein Faktor, der im Alltag eine Rolle spielt, aber nicht das Leben durchgehend prägt. Dabei ist hinsichtlich des Islam der Afghanen zu betonen, dass sie – etwa im Vergleich mit Muslimen aus der Türkei oder aus afrikanischen Ländern⁴¹ – der Religion einen geringeren Raum in ihrer Lebensgestaltung zuweisen.

4 Wieviel Religion »vertragen« Migration und Integration?

Nach diesen kurzen Beispielen seien abschließend einige systematische Schlussfolgerungen gezogen. Migration und Religion hängen im Bereich interkultureller Kontakte zusammen, wobei Migration diesen Kontakt ermöglicht. Mit der Religion wird eine Reihe von »Werten« transportiert, die in der Gast- bzw. Aufnahmegesellschaft anders als in der Herkunftsgesellschaft sind. Damit stellt sich für den »Neuankömmling« die Frage, wie er »seine« Besonderheit in der anderen Umgebung bewahren kann. Dabei ist auch zu beachten, dass der so genannte »Kern« einer Religion sich für Gläubige und religiöse Gruppierungen

mitunter subjektiv durchaus unterschiedlich darstellt, wobei solche »Subjektivitäten« im Verhältnis Migration und Religion mit berücksichtigt werden sollten. Ferner ist zu beachten, dass innerhalb der eigenen Gruppe der »Kern« der Religion anders akzentuiert wird als gegenüber Angehörigen der gleichen Religion, die aber eine andere geographische oder ethnische Herkunft haben und von denen man sich – durch eigene lokale Besonderheiten in der Lehre oder Tradition – auch unterscheiden möchte. Wiederum anders wird der Kern der Religion gegenüber Außenstehenden präsentiert, d. h. eben auch gegenüber den Angehörigen der – häufig – anders religiös geprägten Aufnahmegesellschaft. Wenn daher in Diskussionen über Integration und Migranten dem Faktor »Religion« Relevanz zugesprochen wird, so ist dies zwar nicht falsch, aber man darf Religion nicht als isolierten Faktor sehen.⁴² Unbestreitbar sind nämlich auch sozio-ökonomische Faktoren sowie das Bemühen, eigene kulturelle Faktoren zu bewahren und zugleich Elemente deutscher Kultur zu übernehmen, die die Fähigkeit zur Integration bzw. misslungenen Integration bestimmen.

Die vorhin genannten Beispiele haben dabei zweifellos klar gemacht, dass Religion für Migranten einen Zusammenhalt in der Fremde ermöglichen kann und die praktizierte Religion ein gemeinsames Band sein kann, durch das man Kontakt zur Herkunftstradition hält und worin man seine eigene Kultur sieht. Allerdings ist Religion nicht unveränderbar: So gibt es zwar das Beibehalten der Rituale und Hierarchien, aber teilweise sind Anpassungen notwendig. Auch die Einbeziehung der Laien mangels professioneller religiöser Spezialisten kann unumgänglich werden, genauso wie die Anpassung des kultischen Kalenders an neue Rahmenbedingungen wie Arbeitswelt und lokale Traditionen der Aufnahmegesellschaft. Ab der zweiten oder dritten Generation in der Diaspora kann sich auch die Übersetzung religiöser Texte in die Landessprache (als Produkt der Integration) als unvermeidbar erweisen. Somit zeigen solche Faktoren der Veränderung, dass Migrantenreligionen keineswegs nur eine Kopie der Religionswelt des Ursprungslandes sind. Migranten entwickeln dabei eine Vorstellung von sogenannten »new homelands«, ein Begriff, den Paul Younger im Zusammenhang mit den von ihm untersuchten Hindus in der Karibik, in Afrika und Ozeanien verwendet hat, der aber m. E. auch für andere Migrantengemeinden zutreffend ist.⁴³ Darunter versteht Younger die Vorstellungen, die Personen hinsichtlich ihrer Identität in der Diaspora entwickeln und die sich aus Werthaltungen, Ritualen und Erzählungen über die Herkunft und die Traditionen aus dem ursprünglichen Herkunftsland zusammensetzen. Daraus entwickeln sie für sich ein Weltbild einer religiösen Tradition, das für die neue soziale Umgebung der Diaspora stimmig ist. Zwar betont Younger zu Recht, dass diese »homeland-Konstruktionen« unter den Diaspora-Gemeinden, die in der Kolonialzeit entstanden sind, stärker ausgebildet sind, als dies bei den Migranten in der zweiten Hälfte des 20. Jh. in Europa und Amerika

42 Vgl. Werner GEPHART, Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung, in: DERS./Hans WALDENFELS (Hg.), *Religion und Identität*. Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt a. M. 1999, 233–266 (265).

43 Vgl. YOUNGER, *Homelands* (wie Anm. 4), 7–9.

44 YOUNGER, *Homelands* (wie Anm. 4), 10.

45 Vgl. auch die Abstufungen der verschiedenen religionsbezogenen Kontakte von Migrantengemeinden bei NAGEL, Netzwerke (wie Anm. 1), 23.

46 Manfred HUTTER, Germany, in: Knut A. JACOBSEN (Hg.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Vol. VI, Leiden 2015, 95–99 (98).

47 Vgl. dazu z. B. BAUMANN, *Migration* (wie Anm. 18), 92–172; WOBBE, Wettlauf (wie Anm. 36), 210–214; HUTTER, Germany (wie Anm. 46), 96f.

der Fall ist.⁴⁴ Dennoch ist das Konzept auch für unsere Überlegungen brauchbar, wenn man – wie etwa im Fall der katholischen Vietnamesen – durch die Wallfahrt nach Banneux sich einen »neuen heimatlich-vietnamesischen« Marienwallfahrtsort konstruiert, oder aber bei koreanisch-protestantischen Kirchengemeinden, die wenig Kontakt zur jeweils lokalen evangelischen Landeskirche haben. Diese zeigt, dass auch christliche Migranten ein »new homeland« – trotz der christlichen Umgebung in ihrem »Diaspora-Bewusstsein« – konstruieren können. In einer – wenngleich eher negativen – Weise kann durch die Konstruktion eines solchen »new homeland« tendenziell auch eine »Parallelgesellschaft« mit fehlender Integration gebildet werden, wie dies bei einer Minderheit von muslimischen Migranten aus Afghanistan der Fall ist.

Wenn manchmal von einer »hochgradigen« Religiosität in der Diaspora die Rede ist, sollte man dies – so zeigen die Beispiele – nicht einlinig und unkritisch verallgemeinern.⁴⁵ Denn es gibt sowohl »intensive« Religionsausübung durch Migranten als auch die bewusste Distanzierung von Religion. Denn manche Migranten legen die eigene Religion ab oder greifen bewusst die religionskulturellen oder auch säkularen Formen der Aufnahmegesellschaft auf. Dies führt somit zu zwei systematischen Beobachtungen hinsichtlich des Zusammenhangs von Religion und Migration.

a Religion, die durch Migranten mitgebracht wird, ist ein Instrument der Entwicklung von Globalisierung. Selbst in jenen Fällen, wenn eine Religion skeptisch bezüglich Globalisierung ist, kann sie sich zumindest Einzelbereichen von Globalisierung nicht entziehen und trägt – über die Netzwerke, die Migranten zu ihrem Herkunftsgebiet haben – zur Einbeziehung der Heimat in Globalisierungsprozesse durch Rückwirkung bei.

b Da Globalisierung zumindest teilweise auch lokale oder kulturelle Besonderheiten nivelliert, vielleicht überhaupt verschwinden lässt, kann sich dies auf die Relativierung oder Marginalisierung von Religionen auswirken; die eigene Religion wird nur noch als ein System neben anderen Religionen (als konkurrierenden Systemen) sowie weiteren Systemen wie beispielsweise Wirtschaft oder (National-)Politik gesehen, mit denen sich das gemeinschaftliche wie auch individuelle Leben der Migranten in einer neuen Weise auseinanderzusetzen hat.

Beides führt m.E. dazu, dass Migranten ihre »bisherigen« (oder kulturell traditionellen) Werte in der neuen Umgebung der »Diaspora« in vielfältige Kontexte gestellt sehen, wobei ich dies hinsichtlich der sechs Migrantengruppen, die ich hier kurz besprochen habe, mit folgender Schlussthese zusammenfassen möchte: Es zeigt sich bei ihnen, dass sich das Verhältnis von Religion zu Migration sehr unterschiedlich darstellt. Für Buddhisten aus Korea spielt Religion eine offensichtlich geringere Rolle als für Buddhisten aus Vietnam. Die christlichen Migranten aus beiden Ländern zeigen ihre – auch konfessionell geprägten – eigenen Profile. Bei Migranten aus Afghanistan ist in vielen Fällen der Islam weniger bedeutsam als anscheinend für Migranten aus anderen muslimisch geprägten Ländern, ohne dass man auch diese Länder verallgemeinern dürfte. Genauso wenig sollte man von der Rolle des Hinduismus für afghanisch-stämmige Mitbürger auf die Bedeutung des Hinduismus z. B. im Leben der etwa 800 Balinesischen Hindus (v. a. in Berlin und Hamburg)⁴⁶ oder auf die große Zahl tamilischer Hindus in Deutschland, die mehrheitlich aus unterschiedlichen Teilen Sri Lankas stammen⁴⁷, schließen. Für weitere Fragestellungen führen solche vorläufigen vergleichenden Beobachtungen zum Schluss, dass man sowohl die inner- und intrareligiöse ethnische Vielfalt wie auch den religiösen Pluralismus berücksichtigen muss, da beides – zuzüglich zu ökonomischen und sozialen Faktoren – die Rolle von Religion im Leben des Einzelnen und einer Gruppe prägt. ◆

Flucht und Migration als Chance?

von Regina Polak

Zusammenfassung

Flucht und Migration signalisieren einen epochalen Wandel in der Geschichte Europas. Beide Phänomene können zur Chance für Europa werden, das Zusammenleben in Verschiedenheit und Gerechtigkeit neu zu lernen. Flucht und Migration sind »Enthüllungsvorgänge«, die die (soziale, politische) Geschichte und Gegenwart Europas kritisch widerspiegeln. Theologisch reaktivieren sie Traditionen, die der Erschließung harren: Ein universalgeschichtlicher-soteriologischer sowie ein eschatologischer Zugang, aber auch die biblische Theologie der Diversität bergen Potentiale, beide Phänomene in ihrem Bedrohungs- und Gnadencharakter wahrzunehmen. Schließlich wird auch nach dem Beitrag christlicher Gemeinden gefragt. Auch wenn Teile der Kirche gesellschaftliche Probleme (Exklusion, Rassismus) verdoppeln, bietet das theologische Modell der Convivenz als Lebens-, Lern und Festgemeinschaft ausgezeichnete Möglichkeiten, dass Gemeinden zu einem Zusammenleben in Frieden beitragen.

Schlüsselbegriffe

- Flucht
- Migration und Religion
- Migration und Kirche
- Modell der Convivenz
- »Theologie der Diversität«
- *Erga migrantes*

Abstract

Fleeing or flight and migration signal an epochal turn of events in the history of Europe. Both phenomena can become an opportunity for Europe to relearn coexistence in diversity and justice. Flight and migration are »revelatory processes« which critically reflect Europe's (social, political) history and present. Theologically they reactivate traditions that await disclosure: a universal-historical as well as an eschatological approach, but also the biblical theology of diversity hold out possibilities for perceiving both phenomena in their character of being a threat and a grace. In conclusion, the article asks about the contribution of Christian congregations. Although some parts of the church redouble social problems (exclusion, racism), the theological model of *convivencia* as a partnership, learning and celebratory community offers excellent possibilities for congregations to contribute to a coexistence in peace.

Keywords

- Flight
- migration and religion
- migration and the church
- model of coexistence
- »Theology of Diversity«
- *Erga migrantes*

Sumario

Refugiados e inmigrantes indican un cambio epocal en la historia de Europa. Ambos fenómenos pueden ser para Europa una buena oportunidad para aprender de nuevo la convivencia en un marco de pluralidad y justicia. Refugiados e inmigrantes son »factores de revelación«, que reflejan de forma crítica la historia y el presente (social, político) de Europa. Desde el punto de vista teológico, reactivan tradiciones, que esperan ser tenidas en cuenta: el acceso universalista y soteriológico así como escatológico, pero también la teología bíblica de la diversidad contienen potenciales para percibir ambos fenómenos en su carácter de amenaza y gracia a la vez.

Finalmente, el artículo pregunta por la contribución de las comunidades cristianas. Aunque partes de la Iglesia reflejen los problemas sociales (exclusión, racismo), el modelo teológico de la convivencia como comunidad de vida, de aprendizaje y de fiesta ofrece muy buenas posibilidades para que las comunidades contribuyan a una convivencia pacífica.

Conceptos claves

- Refugiados
- inmigrantes y religion
- inmigrantes e Iglesia
- modelo de convivencia
- »Teología de la diversidad«
- *Erga migrantes*

1 Bedrohung oder Chance?

»E ntweder können wir in diesem Jahrhundert eine gemeinsame Zivilisation aufbauen, mit der jeder sich identifizieren kann, die von denselben universellen Werten zusammengehalten, von einem kraftvollen Glauben an das Abenteuer Menschheit geleitet und durch all unsere kulturellen Unterschiede bereichert wird; oder wir gehen alle in einer gemeinsamen Barbarei unter.«¹

Diese drastische Zukunftsperspektive des libanesisch-französischen Schriftstellers Amin Maalouf aus dem Jahr 2010 liest sich fünf Jahre später, konfrontiert mit dem »Beginn eines schleichenden Dritten Weltkrieges«,² globalisiertem Terror und weltweiten Massenmigrationen, noch bedrohlicher.

Für Maalouf hat das Gelingen oder Scheitern des Zusammenlebens mit den Immigranten in Europa sogar paradigmatischen Charakter: »Hier, um die Immigranten, wird der entscheidende Kampf unserer Epoche geführt werden müssen, hier wird er gewonnen oder verloren. Entweder gelingt es dem Westen, die Immigranten zurückzuerobern, ihr Vertrauen zurückzugewinnen, sie für die von ihm proklamierten Werte einzunehmen und so zu beredten Vermittlern in seinen Beziehungen zur übrigen Welt zu machen; oder aber sie werden sein größtes Problem.«³ Auch diese prophetischen Worte lesen sich im Kontext des Krieges in Syrien, der Brandherde im arabischen Raum, der Radikalisierung islamistischer Gruppen und rechtspopulistischer Parteien in Europa sowie im Angesicht tausender Flüchtlinge brisant. Die Frage nach dem Zusammenleben ist eine globale Überlebensfrage.

Flucht und Migration können eine Chance für Europa sein, das Zusammenleben in Verschiedenheit und Gerechtigkeit neu zu lernen. Christliche Gemeinden können dabei eine wichtige Rolle spielen.

Ist diese Hoffnung angesichts des obigen Befundes naiv? Ist sie nicht sogar zynisch? Während ich diesen Beitrag schreibe, stellt die Journalistin Petra Ramsauer im Radio ihr neues Buch vor: »Die Dschihad-Generation. Wie der apokalyptische Kult des Islamischen Staates Europa bedroht«⁴. Wer sich mit der politischen Lage im Nahen Osten befasst, fürchtet sich nicht ohne Grund. In meiner Pfarre in Wien übernachten seit Ende August jede Nacht an die 200 Flüchtlinge, und ein Ärzteteam versorgt jene, deren Füße wund gelaufen sind und deren Kinder Lungenentzündung haben. Darf ich da hoffen, dass daraus Gutes entstehen kann? Wohl nur dann, wenn dabei weder die realen Gefahren noch Konflikte, Gewalt und Leid ausgeblendet oder verharmlost werden.

Elias Bierdel – Menschenrechts-Aktivist und Gründer der Organisation »borderline-europe«⁵ – sieht das ähnlich. Seit Jahren berichtet er über die humanitäre Katas-

1 Amin MAALOUF, *Die Auflösung der Weltordnungen*, Berlin 2010, 27.

2 So z. B. Erhard BUSEK, der lange Jahre in der Spitzenpolitik aktive ÖVP-Politiker: »Wir stehen am Beginn eines schleichenden Dritten Weltkriegs, für den wir ganz und gar nicht gerüstet sind«, vgl. URL: <http://www.euractiv.de/sections/eu-innenpolitik/fluechtlingskrise-wir-stehen-vor-einem-schleichendendritten-weltkrieg> (07.10.2015). Auch Papst Franziskus hat anlässlich seines Besuchs in Sarajevo im Juni 2015 von einer »Art drittem Weltkrieg« gesprochen, der »stückweise geführt wird«, sowie

von einer globalen Kommunikation, in der er ein »Klima des Krieges« wahrnimmt, vgl. <http://www.welt.de/politik/ausland/article142060798/Eine-Art-dritter-Weltkrieg-ist-im-Gang.html> (07.10.2015).

3 MAALOUF, *Auflösung* (wie Anm. 2), 196f.

4 Petra RAMSAUER, *Die Dschihad-Generation*. Wie der apokalyptische Kult des Islamischen Staates Europa bedroht, Wien / Graz 2015.

5 *borderline-europe* ist eine Organisation, die seit Jahren zivilen Widerstand gegen die Abschottung der Europäischen Union und ihre tödlichen Folgen, umfassende Informationsarbeit, europäische Initiativen und Lobbyarbeit leistet, um das Schweigen über das Massensterben von Flüchtlingen an Europas Grenzen zu brechen, vgl. URL: <http://www.borderline-europe.de/> (07.10.2015). Vgl. Elias BIERDEL / Maximilian LAKITSCH (Hg.), *Flucht und Migration*. Von Grenzen, Ängsten und Zukunftschancen, Berlin 2014.

trophe – tausende ertrunkene Flüchtlinge – an Europas Grenzen. Seit dem Frühling 2015 baut er auf der Insel Lesbos eine Infrastruktur zur Aufnahme der Flüchtlinge aus Syrien, Irak und Afghanistan auf. Trotz des Leides, das er täglich erlebt, ist er überzeugt: Wenn es Europa gelänge, »in Freundschaft« mit den Flüchtlingen zu leben, wäre dies als Zeichen für die Versöhnung zwischen West und Ost und in seiner Bedeutung für den globalen Frieden kaum zu unterschätzen.⁶ Meine Überlegungen zur Convivenz – dem nachbarschaftlichen Zusammenleben von Menschen mit und ohne Migrationsgeschichte in all ihrer Vielfalt – gehen in eine ähnliche Richtung. Theologisch geht es um das (Wieder)Erlernen von Katholizität als universaler und heilsgeschichtlicher Kategorie: Das Zusammenleben von Menschen verschiedener kultureller und religiöser Traditionen in versöhnter Einheit.⁷

2 Flucht und Migration: Aktuell, aber nicht neu

Flucht und Migration beherrschen seit dem Sommer 2015 Politik, Medien und den Alltagsdiskurs in Europa. Beide Phänomene sind nicht neu und auch nicht so bedrohlich, wie es medial kommuniziert wird. Die Zahl der internationalen Migranten⁸ ist weltweit seit 1990 zwar um 41 Millionen auf 232 Millionen Menschen im Jahr 2013 gestiegen.⁹ Insgesamt handelt es sich dabei aber nur um 3,2% der Weltbevölkerung. Die Zahl der Flüchtlinge hat 2015 mit 50 Millionen Menschen seit dem Zweiten Weltkrieg einen Höhepunkt erreicht.¹⁰ Die Mehrheit dieser Flüchtlinge aber kommt nicht nach Europa, sondern befindet sich in arabischen und afrikanischen Ländern.¹¹ Die Rede von »Flüchtlingsströmen« und MigrantInnen, die Europa »überschwemmen«, ist also irreführend. Sie greift auf Narrative zurück, die seit der Zeit der sogenannten »Völkerwanderung« aufs engste mit Fremdenhass verbunden sind.¹² Ein verantwortungsloser politischer Diskurs kann diese offenbar jederzeit wieder aus dem kollektiven Gedächtnis abrufen. So verbinden sich Flucht und Migration in Europa mit zunehmend polarisierten gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen. Das Problem sind dabei nicht die Zahlen. Verhandelt werden Fragen nach Recht, Gerechtigkeit und dem Zusammenleben in ethnischer und kultureller, religiöser sowie sozialer Diversität. Das Problem sind die Wahrnehmung der Phänomene und der politische Wille.

6 So Elias BIERDEL auf dem Internationalen Fachsymposium »Religion und Migration: Aktuelle Herausforderungen in Wissenschaft und Politik«, das an der Universität Wien am 24./25. September 2015 unter meiner Leitung von der Forschungsplattform »Religion and Transformation in Contemporary European Society« veranstaltet wurde, vgl. URL: <https://www.religionandtransformation.at/> (03.10.2015).

7 Vgl. Regina POLAK, Migration und Katholizität, in: Regina POLAK/Wolfram REISS (Hg.), *Religion im Wandel. Transformationsprozesse religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven*. Reihe: Religion and Transformation in Contemporary European Society 9, Wien 2014, 233–296.

8 Internationale Migranten sind Menschen, die ihren Hauptwohnsitz seit mindestens einem Jahr in einem

anderen als ihrem Herkunftsland haben. Binnenmigranten und nicht-dokumentierte Migranten sind nicht mitgerechnet.

9 United Nations, Population facts, September 2013/2, URL: <http://www.un.org/en/development/desa/population/theme/international-migration/> (07.10.2015).

10 Binnenvertriebene, Staatenlose, Klimaflüchtlinge sind nicht mitgezählt.

11 Vgl. UNHCR: URL: <http://www.unhcr.at/> (07.10.2015); UNHCR: World at War. Global Trends. Forced Displacement in 2014, URL: <http://unhcr.org/556725e69.html> (07.10.2015). Die Aufnahmeländer mit den meisten Flüchtlingen: Türkei, Pakistan, Libanon, Iran, Äthiopien, Jordanien (86% der Flüchtlinge werden von Entwicklungsländern beherbergt).

12 Vgl. Walter POHL, Die Entstehung des europäischen Weges. Migration als Wiege Europas, in: ÖSTERREICHISCHE FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT (Hg.), *Migration*. Bd. 15, Wien/Köln/Weimar 2013, 27–44.

13 Ilija TROJANOV, *Der überflüssige Mensch*. Unruhe bewahren. Ein Essay zur Würde des Menschen im Spätkapitalismus, Wien 2013.

14 Vgl. Saskia SASSEN, *Expulsion. Brutality and Complexity in the Global Economy*, Cambridge 2014.

15 Am internationalen Fachsymposium »Religion und Migration«, vgl. Anm. 6.

16 Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 1997 (1944).

17 So ist z. B. die sogenannte »Bildungsferne« von migrantischen Milieus ein soziales Problem, da sie auch die sozial schwachen Milieus der Aufnahmegesellschaft betrifft.

Flucht und Migration konfrontieren Europa mit einem in seinen Folgen noch überhaupt nicht absehbarem Epochenwandel. Neu ist deren Qualität. Dank der modernen Möglichkeiten globaler und virtueller Kommunikation haben Menschen weltweit heute Zugang zum Wissen über die Ungerechtigkeit der Ressourcenverteilung auf dieser Erde – und fordern ihre Rechte auf Teilhabe ein, vor allem gegenüber dem reichen Westen. Im Verein mit gestiegener Mobilität wird nichts daher die Menschen aufhalten, zu kommen: keine zu durchquerenden Wüsten und Meere, keine Strapazen und Entbehrungen und auch keine Mauern. Neu ist auch die enge Verbindung der Fluchtbewegungen mit Armut und Krieg. Bedrohlich neu ist die Gleichzeitigkeit globaler Probleme, mit denen die Menschheit konfrontiert ist: Klimawandel und Krise der Ökologie, eine wirtschaftsimperialistische neo-liberale Ökonomie, die zunehmend mehr Menschen weltweit »überflüssig«¹³ werden lässt und zu deren Exklusion aus dem menschlichen Verbund führt.¹⁴ Neu ist schließlich, dass es auch in Europa nicht mehr länger möglich ist, wegzusehen. Eine Rückkehr zu nationalegoistischer Beschaulichkeit wird es nicht geben – sie wäre lebensgefährlich. Europa befindet sich an einer Wegscheide.

3 Flucht und Migration als Enthüllungsvorgänge

Flucht und Migration »überfallen« Europa keinesfalls unerwartbar »plötzlich«. Die Millionen Armuts- und Kriegsflüchtlinge aus dem Nahen Osten und Afrika kommen entweder von Kriegsschauplätzen, die das Zerfallsprodukt zumeist völkerrechtswidriger Militärinterventionen der USA und ihrer Bündnispartner sowie Russlands sind, oder aus Ländern, deren Ausbeutung durch den Westen nicht unwesentliche Basis europäischen Wohlstands sind. Die Flüchtlinge dieser Tage stehen vor den Grenzzäunen jener, deren Vorfahren im Kolonialismus Millionen Menschen ermordeten; die um der Rohstoffe willen jahrzehntelang Despoten toleriert haben; und die um des Wirtschaftswachstums willen die Ressourcen der Erde zu zerstören bereit sind. Auch um die unzähligen bei der Flucht ertrunkenen Toten kann man seit Jahrzehnten wissen. Der Kardinal von Agrigent, Francesco Montenegro, zählt die Ertrunkenen in Leichensäcken seit Jahren: »Die Zeit wird nicht mehr in Jahren gemessen, sondern in der Zahl der Toten.«¹⁵

Die »Flüchtlingskrise« ist daher präziser formuliert eine fahrlässige selbst verschuldete Krise der politischen Institutionen der Europäischen Union sowie Ausdruck eines Mangels an Solidarität und Gemeinwohlorientierung der Nationalstaaten. Sie verweist auf Geschichtsamnesie und Ausblendung globalpolitischer und -ökonomischer Zusammenhänge.

Auch die sozialen und politischen Schwierigkeiten im Umfeld von Migration und dem Zusammenleben von ethnisch und religiös verschiedenen Menschen – Stichwort: Integration – enthüllen eine nach wie vor beängstigende Schwäche von Teilen der europäischen Gesellschaften, mit Verschiedenheit friedlich zu leben. Das Anwachsen tagesaktueller rechtspopulistischer Populismen zeigt, dass viele Menschen in Europa noch nicht gelernt haben, dass es »normal ist, verschieden zu sein«. Europa ist schon lange ein Migrationskontinent, aber »ohne Angst verschieden sein können« – nach Adorno ein wesentliches Merkmal von Demokratie¹⁶ – ist immer noch nicht selbstverständlich. Stattdessen werden sozioökonomische und -politische Konflikte ethnisiert und »religionisiert«. Mit Rekurs auf die »Kultur und Religion der Anderen« werden soziale Schief lagen und politische Unrechts- bzw. Ungerechtigkeitsverhältnisse verschleiert, die die ganze Gesellschaft betreffen.¹⁷ Auch das Ausmaß der Angst vor einer »Islamisierung« des »christlichen Abendlandes«, vor Dschihad und Terror steht in einem disproportionalen

Verhältnis zum vergleichsweise heftigen Schweigen zu Fragen rechtlicher, politischer, sozialer und kultureller Teilhabemöglichkeiten von Migranten, von Rechten der Asylsuchenden oder zur Verteilung materieller und immaterieller Güter innerhalb Europas und weltweit. Die einseitige Konzentration auf Diversitätsprobleme, ohne zugleich die Frage nach der Gerechtigkeit zu stellen, droht die befürchteten Gefahren sogar selbst zu erzeugen: Denn Stigmatisierung von Minoritäten führt nicht selten zu deren Segregation und Radikalisierung.¹⁸ Nicht das erste Mal in der Geschichte dienen rassistische Diskurse als Ablenkungsmanöver von sozialen und politischen Problemen rund um Gerechtigkeit.

Die Inklusionstheorie¹⁹ lässt die Schwierigkeiten von MigrantInnen und Asylsuchenden als Probleme der Aufnahmegesellschaft erkennen, die auch die autochthone Bevölkerung bedrohen. So wird ein selbstkritischer Blick auf jene Akteure, Strukturen, Prozesse und Institutionen möglich, die Unrecht und Ungerechtigkeit erzeugen und zu Exklusionsprozessen von Teilen der Bevölkerung führen. Flucht und Migration enthüllen also gesellschaftliche Unfähigkeiten im Umgang mit Diversität und Gerechtigkeit. Sie sind für die Mehrheitsgesellschaft eine »Sehhilfe«²⁰, ein »Spiegel, in dem sie sich, wenn auch verzerrt, selbst sehen können«²¹: Sie machen sichtbar, welche Gruppen in einer Gesellschaft vulnerabel und von Ausschluss bedroht sind. Dazu gehören neben den MigrantInnen auch Arme und Arbeitslose, Kranke und Alte, Frauen, Kinder und Jugendliche. So können Flucht und Migration Selbstkritik und Transformation der Gesellschaften ermöglichen. Denn Inklusion zielt im Unterschied zu Integration auf gerechte Partizipation aller Verschiedenen am jeweiligen Gemeinwesen, wobei sich immer auch die Mehrheit verändert.

Flucht und Migration enthüllen aber auch »Gutes« in den europäischen Gesellschaften: Ich denke dabei an die schier unglaubliche Hilfsbereitschaft großer Teile der Zivilgesellschaft in Österreich und Deutschland, die – erstmals in der Geschichte – die Politik vor sich hertreibt. Auch Entschlossenheit und Institutionalisierungsprozesse des öffentlichen zivilen Widerstandes von Menschen und Organisationen gegen Rassismus und Fremdenhass sind beeindruckend.²² Teile der europäischen Bevölkerung haben offenbar »aus der Geschichte gelernt«. Es ist wohl kein Zufall, dass die *deutsche* Bundeskanzlerin seit Wochen europäische Leadership zeigt.²³

Mit der Aufnahme von Flüchtlingen steht Europa aktuell vor einem humanitären Problem. Die längerfristigen Probleme aber werden erst kommen, wenn es um das Zusammenleben mit jenen geht, die bleiben: um die sogenannte »Integration«. Deutsch-

18 Zu den Dynamiken, die Abschottung als Reaktion auf verweigerte Anerkennung der Mehrheitsgesellschaft erkennen lassen vgl. Stephen CASTLES/Mark J. MILLER, *The Age of Migration*. International Population Movements in the Modern World, 4. Auflage, New York/London 2009, 309ff.

19 Ilker ATA/Sieglinde ROSENBERGER, Inklusion/Exklusion – ein relationales Konzept der Migrationsforschung, in: DIES. (Hg.), *Politik der Inklusion und Exklusion*, Wien/Göttingen 2013, 35–52.

20 Vgl. Arnd BÜNKER, Migrationsgemeinden als Sehhilfe. Überlegungen zur veränderten Realität des Christlichen in Mitteleuropa, in: Gottfried BITTER/Martina BLASBERG-KUHNKE (Hg.), *Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft*. Festschrift für Norbert Mette, Würzburg 2012, 85–92.

21 Vilém FLUSSER, Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit, in: DERS., *Die Freiheit des Migranten*. Einsprüche gegen den Nationalismus, Berlin 2000 (1990), 15–30 (30).

22 Z. B. URL: [http://menschliche-asylpolitik.at/\(07.10.2015\);](http://menschliche-asylpolitik.at/(07.10.2015);) European Days of Welcome for Refugees: URL: [https://www.facebook.com/events/148023595539140/;](https://www.facebook.com/events/148023595539140/) (07.20.2015) uvm.

23 Angela Merkel, »Es gibt den Aufnahmestopp nicht.«, URL: [http://orf.at/stories/2303039/\(08.10.2015\).](http://orf.at/stories/2303039/(08.10.2015).)

24 Der Journalist Doug Saunders zeigt anhand von zwölf Städten weltweit, wie Migration für Städte fruchtbar werden kann: Doug SAUNDERS, *Arrival City*, München 2011.

25 Zum Beispiel Ottmar FUCHS (Hg.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988; Emanuel LÉVINAS, *Die Spur des Anderen*. Überlegungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg 1983; Bernhard WALDENFELS, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M. 1990.

land und Österreich wiederholen hoffentlich nicht die Fehler der Vergangenheit, die maßgeblich zu dem geführt haben, was man hochproblematisch »Ghettoisierung« und »Parallelgesellschaften« nennt. Soziologisch handelt es sich bei diesen Segregationsphänomenen in vielen Fällen um eine Reaktion von Minoritäten auf Erfahrungen des Ausschlusses von der Teilhabe an der Mehrheitsgesellschaft und verweigerter Anerkennung des »Anders-Seins«.

Die Ankunft von Flüchtlingen und die Herausforderungen des Zusammenlebens mit ihnen könnten aber durchaus auch zu Lernprozessen auf allen Seiten anregen: dass Verschiedenheit kulturell und religiös bereichern kann; dass »Kulturen« einander nicht statisch gegenüberstehen, sondern lebendige und sich verändernde Formen des Zusammenlebens sind und Konflikte Neues entstehen lassen können. Institutionen könnten restrukturiert werden, Demokratie vertieft gelernt, Wirtschafts- und Sozialsystem belebt²⁴ und Religion weiterentwickelt werden.

4 Flucht und Migration: Theologisch betrachtet

Die Hermeneutik von Flucht und Migration mithilfe (biblischer) Theologien und Philosophien zu Alienität und Alterität sind seit den 80er-Jahren bekannt und haben nichts an Relevanz verloren.²⁵ Ich möchte hier jedoch weitere theologische Traditionen in Erinnerung rufen, die der Fruchtbarmachung im Horizont der aktuellen Herausforderungen harren.

Zunächst enthüllen Flucht und Migration die *Sünde*: die strukturelle Sünde globaler ökonomischer und politischer Strukturen; aber auch die Sünde der Einzelnen – Gier, Neid und Hass gegenüber Menschen, die anders oder fremd erscheinen. Es gehört zum Erfahrungsschatz der biblischen Tradition, dass die Verletzung von Gerechtigkeit und Verstöße gegen Wohl und Würde von Menschen immer auch Sünden gegen Gott sind. Enthüllt werden die Sünden der Vergangenheit: Kolonialismus, Rassismus, Totalitarismen, Genozide, Krieg und deren bis heute andauernden Folgen. Die Strukturen und Einstellungen, die diese erzeugten, sind keinesfalls mit 1945 verschwunden. Offenbar werden auch die Sünden der Gegenwart: menschenverschuldete Armut durch einen neokolonialen Wirtschafts imperialismus; menschenverursachter Klimawandel infolge von Maßlosigkeit und Ausbeutung der Natur. Aus der Sicht biblischen Glaubens gibt keine himmlische ohne irdische Gerechtigkeit. Wird letztere verletzt, hat das lebensschädigende und -zerstörerische Folgen. Die Schuld der Väter wird verfolgt an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation (Ex 20,5).

Flucht und Migration können auch zum Zeichen des *Segens* werden. Das wage ich angesichts der Bilder von ertrunkenen Kindern und Tränengaseinsätzen an Europas Grenzen kaum zu schreiben. Und doch eröffnet die Bibel auch diese Sichtweise: Am Anfang der Entstehungsgeschichte des Glaubens von Juden und Christen stehen mit dem Aufbruch Abrahams in eine offene Zukunft, mit dem Exodus sowie mit Erfahrungen von Diaspora und Exil Flucht- und Migrationserfahrungen, die als Befreiungsprozesse durch Gott erkannt wurden. Steht Europa am Beginn solcher Befreiungsprozesse? Denn der Befreiung bedürfen die armgemachten Völker – aber auch die »freien« westlichen Gesellschaften, deren Wohlstand und Sicherheit mit Zeit-, Leistungs- und Konkurrenzdruck sowie einem viele Menschen krankmachenden Lebensstil erkauft werden.

Das kirchliche Lehramt liest die gegenwärtigen Migrationen in einer solchen *heilsgeschichtlichen* Perspektive: »Wir können also das gegenwärtige Migrationsphänomen als

ein sehr bedeutsames ›Zeichen der Zeit‹ betrachten, als eine Herausforderung, die es beim *Aufbau einer erneuerten Menschheit* und in der *Verkündigung des Evangeliums des Friedens* zu entdecken und zu schätzen gilt.«²⁶ Migration kann zum Zeichen und Werkzeug der Heilsgeschichte werden.

Mit dem Lehramt kann man sich theologisch auch jener *eschatologischen* Traditionen erinnern, die eine Zeit des Friedens verheißen, in der alle Völker in ihrer Verschiedenheit zu Jahwe strömen und ihn verehren, und die Menschheit gelernt hat, dass sie *eine* ist:

» 17. Die Fremden sind ebenfalls ein sichtbares Zeichen und ein wirksamer Aufruf jenes Universalismus, der ein grundlegendes Element der katholischen Kirche ist. Eine ›Vision‹ des Jesaja kündigte ihn an: ›Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge. Zu ihm strömen alle Völker‹ (Jes 2,2). Im Evangelium sagt Jesus selbst voraus: ›Man wird von Osten und Westen und von Norden und Süden kommen und im Reich Gottes zu Tisch sitzen‹ (Lk 13,29), und in der Offenbarung des Johannes schaut man ›eine große Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen‹ (Offb 7,9). Die Kirche ist jetzt auf einem mühsamen Weg zu diesem endgültigen Ziel. Die Migrationen können wie ein Verweis auf diese große Schar und eine Vorwegnahme der endgültigen Begegnung der gesamten Menschheit mit Gott und in Gott sein. 18. Der Weg der Migranten kann so zu einem lebendigen Zeichen einer ewigen Berufung werden, zum ständigen Impuls für jene Hoffnung, die die Umwandlung der Welt in der Liebe und die eschatologische Überwindung beschleunigt, indem sie auf eine Zukunft jenseits dieser Welt hinweist.«²⁷

Sind wir am Beginn dieser Endzeit? Flüchtlinge und MigrantInnen könnten dazu beitragen, dass die Menschheit ihre Einheit erkennt und in Gerechtigkeit und Frieden miteinander leben lernt. Sie sind nicht die »besseren Menschen«. Aber sie können Europa auf neue Weise lehren, seine Lebensweise zu überprüfen und Verantwortung für die eine Welt und Menschheit zu übernehmen. Das eschatologische Narrativ könnte so einen Beitrag dazu leisten, diesem Jahrhundertproblem auch eine hoffnungsvolle Perspektive abzugewinnen.

Eine universal orientierte Theologie deckt freilich auch die Sünden des Rassismus sowie aller partikularistischen Stammesmentalitäten auf, die die Menschheit seit jeher bedrohen. Hier kann die *Theologie der Diversität*, die sich bereits in der Hebräischen Bibel findet, zu tieferem Verständnis führen. Gott hat Menschen, Völker und Kulturen in Vielfalt erschaffen, gleich in ihrer Würde, verschieden in ihrem Wesen und Auftrag. Diversität ist demnach »normal«. Zugleich ist das Leben in dieser Vielfalt keine idyllische Harmonie, sondern von Zersplitterung und Konflikt, Unrecht und Ungerechtigkeit bedroht. Davon berichtet der

26 Päpstlicher Rat der Seelsorge für Migranten und Menschen unterwegs: *Erga migrantes caritas Christi*. Die Liebe Christi zu den Migranten: URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_ge.html (03.10.2015), hier: EM 14. Hervorhebungen RP.

27 *Erga migrantes* 17.18.

28 Dessen Vater Ham hatte seinen betrunkenen und nackten Vater öffentlich bloßgestellt.

29 Vgl. die Auslegungen zu Gen 11 von Jürgen EBACH, *Globalisierung – Rettung der Vielfalt*. Die Erzählung vom »Turmbau zu Babel« im aktuellen Kontext, in: Hartmut SCHRÖTER (Hg.), *Weltentfremdung, Weltoffenheit, Alternativen der Moderne*: Perspektiven aus Wissenschaft – Religion – Kunst, Münster 2008, 39–58; Ched MYERS, *Cultural Diversity and Deep Social Ecology*: Genesis 11 and Acts 2, in: Ched MYERS/Matthew COLWELL (eds.), *Our God is undocumented*. Bible Faith and Immigrant Justice, Maryknoll, New York 2012, 17–36.

30 *Erga migrantes* 9. Hervorhebungen RP.

31 FLUSSER, *Die Freiheit des Migranten* (wie Anm. 21), 30.

32 Hans-Joachim KRAUS, *Reich Gottes, Reich der Freiheit*. Grundriss Systematischer Theologie, Neunkirchen-Vluyn 1975, 20.

33 Dies beschreibt eindrücklich Urs EIGENMANN, *Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde*. Die andere Vision vom Leben, Luzern 1998.

34 Carmen LUSSI, Die Mobilität der Menschen als theologischer Ort. Elemente einer Theologie der Migration, in: *Concilium* 44/5 (2008) 551–562 (552).

Erzählzyklus rund um Noah. Von Noahs Söhnen stammen alle Völker der Erde ab (Gen 9,19), d. h. dass alle Menschen und Völker miteinander verwandt sind. Doch kaum beginnt nach der Sintflut Gottes »zweiter Versuch« mit den Menschen, ist die Einheit der Menschheit erneut bedroht von Ungerechtigkeit und Gewalt. Noah verflucht seinen unschuldigen Enkelsohn Kanaan²⁸ und erklärt ihn zum Knecht seiner Söhne Sem und Jafet (Gen 9). Mit dem Turmbau zu Babel (Gen 11) versuchen die Nachkommen Noahs die Einheit auf totalitäre Weise selbst herzustellen. Gott schützt seine Menschheit, indem er dieses Vorhaben vereitelt und sie durch die Vielfalt der Sprachen und Kulturen »zwingt«, einander in ihrer Verschiedenheit anzuerkennen und in ihrer Fremdheit verstehen zu lernen.²⁹

Juden und Christen erhalten in dieser Geschichte einen Auftrag: Sie sollen als »Licht der Völker« die Menschheit dabei unterstützen, ihre ursprüngliche Einheit in Gott wieder zu erkennen und in Friede und Gerechtigkeit miteinander leben zu lernen. Die Katholische Kirche formuliert diesen Auftrag in *Lumen Gentium* 1 in ihrem Selbstverständnis, »Zeichen und Werkzeug der Vereinigung der Menschen mit Gott und der Einheit der Menschen untereinander« zu sein. Dazu gehört auch die Aufgabe, in Verschiedenheit leben zu lernen.

In dieser Tradition steht auch *Erga migrantes*: »Der Übergang von monokulturellen zu multikulturellen Gesellschaften kann sich so als Zeichen der lebendigen Gegenwart Gottes in der Geschichte und in der Gemeinschaft der Menschen erweisen, da er eine günstige Gelegenheit bietet, den Plan Gottes einer universalen Gemeinschaft zu verwirklichen.«³⁰

Flucht und Migration können also auch »Fenster« sein: »Fenster, in denen die Zurückgebliebenen die Welt erschauen«³¹. Theologisch: Sie ermöglichen Ausblicke in die von Gott verheißene Zukunft, weil sie diese wieder in Erinnerung rufen. Flucht und Migration sind globale und strukturelle Herausforderungen – und können auch nur so angegangen werden. Dies gilt auch theologisch: Sie reaktivieren eine universalgeschichtliche Perspektive.

Praktisch bedeutet das, dass Europa nicht nur aufgefordert ist, zu helfen. Europa muss sich *ändern*. Die biblische Tradition nennt dies jüdisch die *teschuwa*: Reue und Umkehr. Jesus von Nazareth greift diese Tradition auf, wenn er in Mk 1,14 die *Metanoia* als Voraussetzung für neues ethisches Handeln fordert: Besinnt euch und nehmt wahr, dass das Reich Gottes angekommen ist – und ändert euer Leben. Das Reich Gottes aber ist »kein Reich der Individuen, sondern [...] Begründung und Beginn neuen Zusammenlebens. Eine neue Individualität, die nicht sofort eine neue Sozialität initiierte, ist biblisch undenkbar.«³² Durch diese Umkehr aber verändern sich alle kulturellen, sozialen, politischen und ökonomischen Verhältnisse.³³

5 Flucht, Migration und die Kirche

Flucht und Migration sind auch eine Herausforderung für die Kirche – und zwar nicht »nur« eine, die von außen auf sie zukommt. Migration ist unabdingbar für die Gestalt, die innere Struktur der Gemeinschaft und die Lebensdynamik der Kirche. Deshalb ist es nicht die Gemeinde bzw. Pfarre, die Migranten »aufnimmt«. Es verhält sich umgekehrt: »Die Aufnahme des Migranten, des Reisenden, des Pilgers auf ihren Straßen macht die Pfarrei erst zu einer solchen.«³⁴ Dies betrifft allem voran die Aufnahme von christlichen MigrantInnen. Eine Kirche ohne MigrantInnen ist ein spirituelles Alarmsignal. Migration ist kein kontingentes Problem der Kirche, das es intern und extern sozial und politisch zu lösen gilt. Sie gehört zum inneren Wesen der Kirche. Die Aufnahme von Migranten ist nicht bloß ein gutes Werk der Kirche, sondern gehört zu ihrem Selbstvollzug. *Erga migrantes* formuliert dies so:

»Die Aufnahme des Fremden, die der frühen Kirche eignet, bleibt also ein dauerhaftes Siegel der Kirche Gottes. Sie bleibt gleichsam gekennzeichnet von einer Berufung zum Exil, zur Diaspora, zur Zerstreuung unter die Kulturen und Volksgruppen, ohne sich je völlig mit einer von ihnen zu identifizieren, denn andernfalls würde sie aufhören, eben Angeld und Zeichen, Sauerteig und Verheißung des universalen Reiches zu sein als auch eine Gemeinschaft, die jeden Menschen ohne Vorzug von Personen und Völkern aufnimmt. Die Aufnahme des Fremden gehört also zum Wesen selbst der Kirche und bezeugt ihre Treue zum Evangelium.«³⁵

Migration hat eine ekklesiologische Bedeutung: Sie dient dem Aufbau der Kirche.

Freilich leiden Teile der Kirche(n) in Europa an denselben »Krankheiten« wie die Gesellschaft. ChristInnen sind oft kaum weniger fremdenfeindlich als die Bevölkerung.³⁶ Migrationsblindheit der Ortskirchen oder Ressentiments gegenüber anderssprachigen katholischen Gemeinden verweisen auf interne Schwierigkeiten mit Anderssein und Fremdheit. Dies führt dann nicht selten zu reaktiven Abschottungstendenzen der betroffenen Migrationsgemeinden. Auch innerhalb der Kirche finden sich Rassismen sowie Exklusions- und Segregationsprozesse im Zusammenleben mit den »eigenen« MigrantInnen und deren Gemeinden: Fehlverhalten ausländischer Priester wird mittels derer ethnischen Zugehörigkeit »erklärt«, migrantische Gläubige sind in den ortskirchlichen Strukturen nicht angemessen vertreten. Die Befragten in meiner Studie zur kroatischen Gemeinde in der Erzdiözese Wien – eine der größten und etabliertesten anderssprachigen Gemeinden in Wien – klagten unisono über das Nicht-Wahrgenommen-Werden durch die Ortskirche, fühlten sich wie »Indianer« behandelt, die bei Festen zwar ihre »Folklore darbieten« dürften, in pastoralen Fragen aber nicht befragt würden. Dieser Mangel an Partizipation führt zum Rückzug in die eigene Gemeinde und Vorurteilen gegenüber der Ortskirche.³⁷

Migration ist auch für die Kirche ein Spiegel, in dem sie ihre eigenen Probleme wahrnehmen kann. Denn der Mangel an Teilhabe an ortskirchlichen Entscheidungen und transparenten Strukturen sowie öffentlicher Anerkennung von Verschiedenheit betrifft ja auch die ortskirchlichen Gemeinden.

Dort, wo es umgekehrt gelingt, dass die Ortskirche mit ihren anderssprachigen Gemeinden Formen des Zusammenlebens entwickelt, die Gemeinsamkeit und Partizipation stärken und zugleich Diversität anerkennen, öffnet sich ein Fenster in die Zukunft einer wahrhaft katholischen Kirche.³⁸ Eine solche Kirche hat sakramentalen Charakter: Sie ist ein Zeichen in der und ein Beitrag für die Migrationsgesellschaft. So gesehen kann die Ankunft der Flüchtlinge für die Kirche ein Segen werden:

35 Erga migrantes 22.

36 Eine Sonderauswertung der Daten der Europäischen Wertestudie für Österreich hat gezeigt, dass sich Menschen mit religiösem Selbstverständnis hinsichtlich ihrer Vorurteile gegenüber MigrantInnen nicht signifikant vom Rest der Bevölkerung unterscheiden. Ein konfessionelles Selbstverständnis korreliert sogar signifikant mit fremdenfeindlichen Einstellungen: vgl. Will ARTS/Loek HALMAN (2011), Value Research and Transformation in Europe, in: Regina POLAK (Hg.), *Zukunft. Werte. Europa*. Die Europäische Wertestudie 1990-2010: Österreich im Vergleich, Wien u. a. 2011, 79-99.

37 Regina POLAK, *Religiosität und Migration*. Werkstattbericht, unveröff. Ms., Wien 2013.

38 Vgl. Monika SCHEIDLER, *Interkulturelles Lernen in der Gemeinde*: Analysen und Orientierungen zur Katechese unter Bedingungen kultureller Differenz, Ostfildern 2002.

39 Erga migrantes 103.

40 Ausführlich: Regina POLAK / Martin JÄGGLE, Diversität und Konvivenz: Miteinander Lebensräume gestalten – Miteinander Lernprozesse in Gang setzen, in: Brigitte SCHINKELE u. a. (Hg.), *Recht Religion Kultur*. Festschrift für Richard Potz zum 70. Geburtstag, Wien 2014, 603-638.

41 Theo SUNDERMEIER, Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft, Erlangen 1995 (hg. von Volker KUSTER). Konvivenz wird in diesem Beitrag mit »C« geschrieben, um die eigenständige Weiterarbeit an diesem Modell anzuzeigen.

»Die Migrationen bieten den einzelnen Ortskirchen die Gelegenheit, ihre Katholizität zu überprüfen, die nicht nur darin besteht, verschiedene Volksgruppen aufzunehmen, sondern vor allem darin, unter diesen ethnischen Gruppen eine Gemeinschaft herzustellen. Der ethnische und kulturelle Pluralismus in der Kirche stellt keine Situation dar, die geduldet werden muss, weil sie vorübergehend ist, sondern eine ihr eigene strukturelle Dimension. Die Einheit der Kirche ist nicht durch den gemeinsamen Ursprung und die gemeinsame Sprache gegeben, sondern vielmehr durch den Pfingstgeist, der Menschen aus unterschiedlichen Nationen und verschiedener Sprache zu einem einzigen Volk zusammenfasst und so allen den Glauben an denselben Herrn verleiht und aufruft zur selben Hoffnung.«³⁹

6 Convivenz: Modell des Zusammenlebens⁴⁰

Das Modell der *Convivenz*⁴¹ zeigt abschließend eine Möglichkeit, worin der Beitrag christlicher Gemeinden im Migrationskontext bestehen könnte. Das Modell stammt von dem evangelischen Theologen Theo Sundermeier. Der Begriff stammt aus Lateinamerika und meint dort zunächst das alltägliche, nachbarschaftliche Zusammenleben von Menschen in Basisgemeinden. Convivenz meint das Zusammenleben christlicher Gemeinden mit den anders-religiösen, anders-kulturellen Menschen und Gemeinschaften ihrer lokalen-regionalen Umgebung. Zentral für dieses Modell ist die grundsätzliche Anerkennung von Diversität – der Andersheit und Fremdheit kultureller und religiöser Traditionen – jener, die an einem Ort zusammenleben. Das Modell formuliert als basale Elemente des alltäglichen Zusammenlebens drei wesentliche Dimensionen:

- ◆ Convivenz bedeutet »Leben teilen«: Menschen begleiten einander im Alltag, unterstützen und helfen einander, sind miteinander in Freude und Leid unterwegs. Alle sind aufeinander angewiesen.
- ◆ Convivenz bedeutet, wechselseitig von- und miteinander zu lernen. Alle verstehen sich als Lernende. Lernen bedeutet, dass sich alle Beteiligten durch Erfahrung verändern lassen. Das Erlernte und der Lernprozess selbst stehen dabei im Dienst des Lebens. Lernthemen sind die konkreten gemeinsamen Herausforderungen.
- ◆ Convivenz bedeutet, miteinander zu feiern. Im Feiern verdichtet sich Alltag und wird dieser zugleich überstiegen. Das Fest wird zur Quelle des Zusammenlebens. Dabei handelt es sich um Feste, die gemeinsam gefeiert werden, aber auch das Zu-Gast-Sein bei den Festen der jeweils Anderen.

Durch diese Art des Zusammenlebens entstehen auf der Mesoebene der Gesellschaft vielfältige Beziehungen und Vernetzungen. Communities – und daher auch christliche Gemeinden – bilden dabei zentrale Knotenpunkte eines Netzwerks von Beziehungen, in denen Alltag und Leben geteilt werden. Vielfalt und Qualität nachbarschaftlicher Vernetzungen zwischen verschiedenen Gruppen aller Art an konkreten Orten sind *der* entscheidende Faktor für den gelebten Frieden. So sind Gemeinden nicht nur Heimat für die Gläubigen, sondern sie werden zu Orten, in denen Anerkennung von Verschiedenheit, politisches und soziales Bewusstsein, letztlich: Zusammenleben in Frieden eingeübt werden. Menschen können über diese »Plattformen« gemeinsam ihre Umwelt gestalten lernen.

Convivenz ist keine Theorie, die umgesetzt wird. Sie erwächst durch Lernen in und aus der Praxis und eröffnet so großen Freiraum für orts-, zeit- und kontextspezifische Konkretionen. Gleichwohl ist solches Zusammenleben nicht beliebig oder pragmatisch, da

es aus dem Glauben seine »Qualitätskriterien« gewinnt. Convivenz ist eine theologische Theorie gelebter Praxis und ein offenes »work in progress«. Sie beruft sich u. a. auf den Auszug des Abraham in das Gelobte Land, wo dieser dann inmitten einer religiös pluralen Gesellschaft lebt. Sie argumentiert inkarnationstheologisch, d. h. Gottes Wirklichkeit geht in alle menschlichen Verhältnisse ein und verändert diese zu ihrem Wohlergehen und ihrem Heil, ihrer Befreiung und Erlösung. Maßstab wären die Qualitätskriterien des Reiches Gottes. Christliche Gemeinden »mit und ohne Migrationshintergrund« werden so ermutigt, ihre je spezifische Convivenz vor Ort in einer Vielzahl lokaler, regionaler Laboratorien zu erproben.

Convivenz bedeutet, *miteinander leben*. Dies erleichtert auch Partizipation. So werden MigrantInnen in diesem Modell als MitgestalterInnen, LehrerInnen, Akteure anerkannt. Sie sind PartnerInnen im Engagement für ein besseres Leben für alle. Sie kommen selbst zur Sprache und können ihre Erfahrungen und Fähigkeiten einbringen. Differenz wird in diesem Modell weder verschleiert noch verharmlost, im Gegenteil. Sie wird zum paradigmatischen Erkenntnis- und Lernmoment. Konflikte werden als notwendige Horizonsweiterung des Lebens und Lernens verstanden. Convivenz ist keine idealistische Norm. Solange das Konfliktpotential nicht bewusst gemacht ist, ist Zusammenleben gar nicht möglich.

Das Modell geht damit wesentlich über Vorstellungen von Multikulturalität und Integration hinaus. Es konkretisiert und vertieft aus einer theologischen Sicht das Konzept der Inklusion. Im Mittelpunkt des Convivenz-Verständnisses steht die gemeinsame Suche nach einem guten und gerechten Leben für alle in Würde: das Leben im Reich Gottes. ♦

Vom befreienden Potential Interkultureller Kirchen

»Migrationskirchen« mit hybrider Identitätsstruktur
und Volkskirchen in Europa

von Moritz Fischer

Zusammenfassung

Mit der Hinwendung zu Interkulturellen Kirchen (»Migrationskirchen«) mit ihrer Herkunftsidentität aus dem Süden und ihrer Präsenz im Kontext des Nordens betreten wir, kulturwissenschaftlich und theologisch gesehen, einen »dritten transformativen Raum«. Dieser liegt zwischen globalem Norden und globalem Süden dieser Welt und lässt sich konfessionell, religiös und kulturell weder den Herkunftsregionen der Migranten noch den sie aufnehmenden Regionen mit ihren historischen Kirchen eindeutig zuordnen. Im Folgenden sollen kulturwissenschaftliche, historische, konfessions- und spiritua- litätskundliche Analysemethoden helfen, den interkulturellen Raum zwischen beiderlei »Kirchen« zu erkunden. Wer sich dem Thema »Interkulturelle Kirchen« zuwendet, möge die Zweiteilung der Welt in Nord und Süd, in Zentrum und Peripherien de-konstruieren und hinter sich lassen, ohne dabei wieder nur eine neue verbale Dichotomie zu schaffen.

Schlüsselbegriffe

- »Migrationskirchen«
- Interkulturelle Kirchen
- Migration(stheorie)
- Theologie der Migration

Abstract

With respect to cultural studies and theology, we are entering a »third transformative space« with the shift to intercultural churches (»migration churches«) with their national identity from the South and their presence in the context of the North. This space lies between the global North and the global South of this world and cannot be denominationally, religiously or culturally assigned in any definitive way either to the migrants' regions of origin or to those regions with their historical churches which accept the migrants. In the following presentation, methods of analysis from cultural, historical, denominational and spirituality studies are used to help explore the intercultural space between both kinds of »churches«. Whoever devotes himself or herself to the topic of »intercultural churches« should deconstruct the division of the world into North and South, into center and periphery and leave this behind, but without creating at the same time just a new verbal dichotomy.

Keywords

- Migration churches
- intercultural churches
- theories of migration
- theology of migration

Sumario

Con la percepción de las Iglesias interculturales (»Iglesias de inmigrantes«), procedentes de países del sur y presentes en el contexto del norte, entramos desde el punto de vista de las ciencias culturales y de la teología en un »tercer y transformador espacio«, que se encuentra entre el norte global y el sur global de este mundo y que confesional, religiosa y culturalmente no forma parte clara ni de las regiones de procedencia de los inmigrantes ni de las regiones de acogida con sus Iglesias históricas. Métodos de análisis culturalistas, históricos, confesionales y espirituales ayudan a explorar el espacio intercultural entre ambas »Iglesias«. Quien se interese por el tema »Iglesias interculturales«, puede deconstruir y dejar atrás la división del mundo en norte y sur, en centro y periferia, sin crear por ello de nuevo sólo una dicotomía verbal.

Conceptos claves

- »Iglesias de inmigrantes«
- Iglesias interculturales
- teorías de la inmigración
- teología de la inmigración

»Christliche Gemeinschaften aus dem Süden der Erdkugel breiten sich in Europa aus. Neue Gebetsgruppen, Gemeinden, Kirchen und Kirchenverbände entstehen im westeuropäischen Raum neben den bestehenden historischen Gemeinden, Kirchen und Kirchenverbänden. Diese neuen kirchlichen Gemeinschaften verdanken ihr Entstehen der Initiative der südlichen ›Ausländer‹, christlicher Einwanderer aus Afrika und aus Südostasien, der Karibik und Südamerika, aus den früheren Missionsländern.«¹

1 Interkulturelle Kirchen mit ihrem befreienden Potential verstehen

Global gesehen haben wir es mit dem ›tertiärranen Typ des Christlichen‹ und seiner religiösen Verflochtenheit in einer sich ständig *globalisierenden* Welt zu tun. »Sie stammen aus der südlichen Hemisphäre, sind überregional verbreitet und transnational organisiert und haben eine plurizentrische Identität.«² Migrationskirchen sind nicht an nur einem oder zwei konkreten Orten zu lokalisieren. Sie beschreiben ihre transnationale Identität selbst mit Adjektiven wie ›international‹, ›weltweit‹. Es gilt »die Christentumsgeschichte als Teil der allgemeinen Religions- und Kulturgeschichte in verschiedenen Regionen und Gesellschaften der Welt zu rekonstruieren«³. Der interne *praktische* Diskurs mit interkulturellen, häufig sich selbst als »international« verstehenden Kirchen und ihren Vertretern kann Prozesse *wechselseitiger* Befreiung in Gang setzen: nicht in nur diesen Kirchen und Gemeinden selbst, sondern auch in den »historischen Kirchen«. Der externe *theoretische* Diskurs über interkulturelle Kirchen, dem ich hier nachgehe, sei ein Beitrag, um die Aufgabe einer Interkulturellen Theologie abzustecken.⁴ Mit der Erforschung der Ausbreitungsgeschichte des Christentums stoßen wir »von einer Europa-zentrierten zu einer peripherie-zentrierten Wahrnehmung der außereuropäischen Christentumsforschung vor«.⁵

Wer sich dem Thema »Interkulturelle Kirchen« zuwendet, muss die Zweiteilung der Welt in Nord und Süd, in Zentrum und Peripherien in unseren Köpfen de-konstruieren und hinter sich lassen, ohne dabei wieder nur eine neue verbale Dichotomie zu schaffen. Häufig werden sie mit Fremdzuschreibungen, um die wir nie ganz herumkommen werden, auch als »Migrationskirchen«, »Fremdsprachige Missionen« oder »Gemeinden anderer Sprache und Herkunft (GaSH)« bezeichnet. Wer sich auf das direkte Gespräch mit Vertretern dieser Gemeindeformation einstellt, bemerkt, dass die »Peripherie« gar nicht mehr nur dort ist, wohin sie der nördliche bzw. westliche Beobachter, der seinen

1 Marc SPINDLER, Kirchenbildung südlicher Minderheiten in Europa, in: Dieter BECKER (Hg.), *Mit dem Fremden leben*. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz. Theo Sundermeier zum 65. Geburtstag, Neundettelsau 2000, 219–226 (219).

2 Dieter BECKER, Den weiten Horizont entdecken. Das Fach Interkulturelle Theologie/Missions- und Religionswissenschaften an Hochschule und Universität, in: DERS. (Hg.), *Mission verstehen*. Themen und Thesen interkultureller Forschung, Neundettelsau 2012, 223–228 (224).

3 Vgl. BECKER, Den weiten Horizont entdecken (wie Anm. 2), 225, mit Hinweis auf Andrew WALLS, *The Missionary Movement in Christian History*. Studies in Transmission of Faith, Maryknoll/NY 1996, 144ff., und Carl HALLENCREUTZ, *Third World Church History – An Integral Part of Theological Education*, in: *Studia Theologica* 47 (1993) 29–47. Siehe auch Moritz FISCHER, *Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment*. Beobachtungen zur Pfingstkirche »Nzambe Malamu« mit ihren transnationalen Verflechtungen, Göttingen 2011, 27f.

4 »Das Fach Interkulturelle Theologie widmet sich der Evangelischen Theologie in einer *interdisziplinären Perspektive der Reflexion nichtwestlicher kultureller Dialekte des Christentums*«, BECKER, Den weiten Horizont entdecken (wie Anm. 2), 223.

5 Mit diesen Worten leitete Dieter Becker 2007 seine Bestimmung einer Interkulturellen Theologie ein. BECKER, Den weiten Horizont entdecken (wie Anm. 2), 224.

6 BECKER, Den weiten Horizont entdecken (wie Anm. 2), 225.

7 BECKER, Den weiten Horizont entdecken (wie Anm. 2), 226.

Kopf aus seiner historischen Sicherheitszone heraussteckt, gerne platzieren möchte: in eine vermeintliche »Fremde« oder »Ferne«, in einen »außereuropäischen Raum«. Nein, die »Peripherie« ist mit diesen Gemeinden plötzlich vor Ort. Sie formiert sich neu. Unsere westlichen Konstruktionen des anderen, fremden, exotischen, kulturell konnotiert: »afrikanischen«, »südamerikanischen«, »asiatischen« Christentums nehmen zunehmend *ihren* religiösen, konfessionellen wie kulturellen Raum ein in Europa. Einige besetzen gastweise hiesige, unbesetzte Plätze: als Mitnutzer einer evangelischen, freikirchlichen oder katholischen Kirche oder als Untermieter von Pfarrzentren und Gemeindehäusern.

Die traditionelle Unterscheidung zwischen »Zentrum und Peripherie« erodiert. Wir werden zu Betrachtern oder sogar zu Beteiligten der Prozesse, infolge deren sich die globale Christenheit neu in der »einen Welt« konstituiert. Eine neue Ordnung manifestiert sich hier. Immer weniger lassen sich diese interkulturellen Kirchen mit ihrem statistischen Status einer Minderheit übersehen. Mit ihnen ist die aus europäischer Perspektive so genannte »Peripherie« des Christentums in unsere unmittelbare Nachbarschaft gewandert. Dabei ist, global gesehen, das vermeintliche »Zentrum« der Christenheit zahlenmäßig längst in den globalen Süden, die bisherige vermeintliche »Peripherie«, gewechselt. Migratorische Bewegungen der letzten Jahrzehnte bringen mit sich, dass immer mehr Migranten christlicher Identität in den Norden der Welt übersiedeln. In ihren interkulturellen Gemeinden Berlins, Hamburgs oder Zürichs besuchen inzwischen mehr Menschen mit einer Herkunft aus dem globalen Süden einen Sonntagsgottesdienst, als es die Mitglieder historischer Kirchen tun. Sie werden weltweit gesehen immer mehr, nicht nur statistisch, sondern auch was die Beteiligung und das Engagement ihrer Mitglieder betrifft, zur Peripherie – wie lange werden wir noch von ihnen als von »Minderheitenkirchen« sprechen?

2 Kulturwissenschaftliche Analysemethoden

2.1 Migrationskirchen zwischen Dekonstruktion und Rekonstruktion

Mit der Hinwendung zu Migrationskirchen mit ihrer Herkunftsidentität aus dem Süden und ihrer Präsenz im Kontext des Nordens betreten wir, kulturwissenschaftlich und theologisch gesehen, einen »dritten transformativen Raum«. Dieser liegt zwischen globalem Norden und globalem Süden dieser Welt und lässt sich konfessionell, religiös und kulturell weder den Herkunftsregionen der Migranten noch den sie aufnehmenden Regionen mit ihren historischen Kirchen eindeutig zuordnen. Zwischen beiden bestehen tiefe Gräben, aber auch Übergänge und Verbindungen. Im Folgenden sollen kulturwissenschaftliche, historische, konfessions- und spiritualitätskundliche Analysemethoden helfen, den interkulturellen Raum zwischen beiderlei Kirchen zu erkunden.

Wir lassen uns hiermit ein auf eine Denkbewegung »zwischen dem transistorischen Raum des einzelnen Subjekts und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.«⁶ Wir wissen aber auch, dass wir Gegenstände – hier den der »Migrationskirchen in ihrem Gegenüber zu den historischen Kirchen« – immer sowohl de-konstruieren als auch re-konstruieren. Demnach ist die Spätmoderne »ein Prozess der unablässigen Auflösung und Bildung neuer Identitäten. Kultur ist ein soziales und politisches [*religiöses*] Geschehen, in dem ständig neue Bedeutungen konstruiert werden und sich kulturelle Praktiken vermischen (*Hybridität*).«⁷ Bei ›kulturellen Identitäten‹ handelt es sich insofern um ›instabile Identifikations-

punkte oder Nahtstellen, die innerhalb der Diskurse über Geschichte und Kultur gebildet werden.⁸ »Christliche *Migrantengemeinden* tragen die *Spiritualität* und Frömmigkeit ihrer Heimatländer in den deutschen Kontext hinein⁹, so Becker. Ich frage: Wie ist das gemeint, die eigene *Spiritualität* und Frömmigkeit aus den Heimatländern in den deutschen Kontext »hineinzutragen«? Wer spricht dann da mit welcher Stimme für wen? Inwieweit kommt es zu wechselseitigen Dynamiken zwischen Migrations- und Volkskirche?

Ich verweise auch auf die *Subaltern Studies* der Inderin Gayatri Spivak mit ihrer Frage »Can the Subaltern Speak?«, um die Situation von Marginalisierten zu analysieren. Denn die Not schreit uns an: angesichts von 59,5 Mio. Menschen auf der Flucht weltweit, die 2014 gezählt wurden, wovon 5,9 Mio. in Ländern aufgenommen wurden, deren Lebensverhältnisse selbst als prekär gelten. Das sind laut den aktuellen Statistiken von *UNHCR* und von *Pro Asyl* so viele, wie seit dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr.¹⁰ Wir fragen: Wer drängte Migranten wo und wie aus ihren Herkunftsländern hinaus? Erreichen sie mit ihren Zielländern auf der nördlichen Hemisphäre wirklich zentrale Positionen? Von der eigenen Perspektive des Südens aus betrachtet, sind sie vielleicht an die Ränder Gedrängte, politisch oder religiös Verfolgte, sozial Benachteiligte. Vielleicht sind sie aber auch in den Augen anderer Menschen aus der südlichen Hemisphäre bevorzugt. Häufig hat die Großfamilie sie finanziell unterstützt, damit sie sich die Flucht leisten können. Hier im Norden angekommen, fühlen sie sich wiederum marginalisiert gegenüber der historischen Residenzgesellschaft.

2.2 Spiritualität der Befreiung und klassische Theologie im Diskurs

Die Doppelfrage nach der christlichen Spiritualität und nach der Theologie der Migrationskirchen, jeweils im Gegenüber zu den interkulturellen Kirchen, beinhaltet die Frage nach den spannungsreichen Relationen zwischen diesen beiden Kirchentypen. Wir bauen – ob als *Beobachter*, ob als *Beteiligte* – unsere Interessen, Erwartungen, Motive und Ansprüche in das jeweilige Konstrukt mit ein. »Spiritualität«, »Theologie«, »Migrationskirchen« oder »historische Kirchen« lassen sich daher jeweils als »Ensembles von Praktiken« beschreiben, die »systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.«¹¹ Als »teilnehmende Beobachter« unterscheiden wir unter Anwendung der Methode der *verdichtenden Beschreibung* (»thick description«) von Clifford Geertz die Beobachter- und die Beteiligtenperspektive – und verschränken beide diskursiv miteinander. Es macht einen Unterschied, ob ich als *Beteiligter* von der Wirkung einer göttlichen Geisteskraft auf mein

8 Stuart HALL, Kulturelle Identität und Diaspora, in: DERS., *Rassismus und kulturelle Identität*. Ausgewählte Schriften 2 (Hg. und übers. von Ulrich MEHLEM), Hamburg 1994, 26–43 (30).

9 BECKER, Den weiten Horizont entdecken (wie Anm. 2), 227.

10 Vgl.: https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/fileadmin/redaktion/PDF/UNHCR/Global_Trends_2014.pdf (05.11.2015). Vgl. die Zahlen von »Pro Asyl« im Heft zum »Tag des Flüchtlings 2015«, 26.

11 Vgl. Ralph KUNZ, Spiritualität im Diskurs. Ein diskurskritischer Versuch, in: DERS. (Hg.), *Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, Zürich 2012, 211–226 (212).

12 Vgl. Ralph KUNZ, Spiritualität im Diskurs (wie Anm. 11), 211–226 (214f.).

13 Jean-François LYOTARD, *Der Widerstreit*, München 1989, 262.

14 Vgl. die Rezension zu F. WILFRED, Theologie vom Rand der Gesellschaft: Werner KAHL, in: *VuF* 54(1) (2009) 45–58.

15 Felix WILFRED, Theologie vom Rand der Gesellschaft. Eine indische Vision, Freiburg i.Br. 2006 (Delhi 2005), 323.

16 Ulrich DEHN, Migration im Kontext. Motivgeschichtliche und diasporaltheoretische Perspektiven, in: *ZMiss* 2-3 (2011) 146–156, mit Verweis auf Ludger PRIES, *Internationale Migration*, Bielefeld 2011, 5.

17 Vgl. Jorge E. CASTILLO GUERRA, *Theologie der Migration: Menschliche Mobilität und theologische Transformation*, 115–145 (117): <http://www.ion.int/cms/es/sites/ion/home/about-migration/key-migration-terms-1.html> (25.06.13).

Reden und Denken ausgehe oder ob ich als *Beobachter* diese Wirkung als Glauben einer Religionsgemeinschaft oder eines Individuums beschreibe. Der theologisch-beteiligte und der religionswissenschaftlich-beobachtende Diskurs pflegen andere Sprachformen und Grammatiken, um sich über die unterschiedlichen Bedeutungsstränge der Spiritualität zu verständigen.¹² In der Theologie wurde Jean-François Lyotards Unterscheidung des kognitiven (wissenschaftlichen) von der narrativen Art des Diskurses rezipiert. »Es existiert keine Diskursart, deren Hegemonie über die andere gerecht wäre.«¹³ Stehen Migrationskirchen und historische Kirchen mit ihrer jeweiligen Spiritualität und Theologie im Diskurs, prallen unterschiedliche Diskursarten aufeinander: *Migrationskirchen* praktizieren einen eher narrativen Stil, *historische Kirchen* beanspruchen im Gegenüber zu jenen, im Besitz der wissenschaftlichen Deutungshoheit zu sein, besonders gegenüber denen, die ihrer Praxis implizit oder gar explizit eine pfingstlich-charismatische Theologie zugrunde legen.

2.3 »Theologie vom Rand der Gesellschaft«

Der katholische indische Missionswissenschaftler Felix Wilfred verschärft diese Debatte mit seiner »Theologie vom Rand der Gesellschaft«. Er warnt aber gleichzeitig vor einer »Spiritualisierung«. Biblisch sei zu lernen, betont er, dass jegliche Hierarchisierung von spirituellem und materiellem Streben nach Leben bzw. Heil nicht dem Evangelium entspricht.¹⁴ Die Brotbitte des Vaterunsers, die Lehre Jesu nach der Bergpredigt, die messianische Gerichtsszene in Mt 25 oder das Bild vom Gelobten Land im Alten Testament etwa dienen Wilfred als biblische Bezugspunkte, um die Aufhebung der Diastase von materiellem und spirituellem Heilsverständnis plausibel zu machen: »So betrachtet ist Heil kein *Kampf gegen das Materielle*, sondern ein *Kampf mit dem Geist gegen die Negierung des Materiellen*, da das Materielle eine unabdingbare Lebensvoraussetzung ist. [...] Der Gegensatz besteht nicht zwischen dem Materiellen und dem Spirituellen, sondern zwischen *Leben und Tod*«. ¹⁵ Die Überzeugung, dass Materielles und Spirituelles zusammenhängen, prägt den Verlauf der ganzen Kirchengeschichte und ist identitätsstiftend für die interne Theologie vieler Migrationskirchen, deren Mitglieder Grenzen überschritten: Waldenser, Hugenotten, Pilgrim Fathers oder Christen, heute verfolgt im Nahen und Mittleren Osten.

3 Migrationskirchen missionswissenschaftlich und historisch gerecht werden

3.1 Migrationstheorie

»Migration macht mehr als 99% der Gattungsgeschichte des Homo sapiens aus. Über mehrere Generationen an einem Ort sesshaft zu sein, markiert dagegen nur eine kurze Episode. [...] Migration ist der Normalfall, Sesshaftigkeit Luxus.«¹⁶ Soziologisch gesehen ist »Migration«, die mehr als ein Jahr andauernde Überschreitung von geographischen, politischen und kulturellen Grenzen infolge wirtschaftlicher Notlage oder weil man aus politischen religiösen und ethnischen Gründen verfolgt oder diskriminiert wird. »Migration« ist als Begriff neben »Diaspora« geeignet für die Analyse religiös begründeter Sozialformen von Gruppen, die sich in transkulturellen, transnationalen und transkonfessionellen Kontexten selbst neu organisieren.

Die internationale Organisation für Migration, IOM, bestimmt »Migration« als einen »generischen Begriff« mit deskriptivem (konstruierendem) Charakter.¹⁷ Hinsichtlich der Umstände, die durch Wanderungsbewegungen verursacht werden, zählt die IOM

in ihrer Liste unter anderem »illegale Migration«, »qualifizierte Migranten«, »Arbeitsmigration«, »Einbürgerung«, »Xenophobie«, »Rücküberweisung« und den »Zugewinn Hochqualifizierter« dazu. Allerdings ist diese Liste kurz und schenkt positiven Aspekten von Migration wenig Aufmerksamkeit. *Grosso modo* unterscheidet die IOM zwei Arten von Wanderungsbewegungen, die sie in Relation zu den nationalstaatlichen Grenzen bestimmt: *Emigration* – Akt des Verlassens eines Staates mit der Absicht, sich in einem anderen anzusiedeln; *Immigration* – Prozess, durch den staatsfremde Personen ein Land mit dem Ziel betreten, sich darin niederzulassen.

Ich verstehe Migration in einer *transnationalen* Perspektive, als Erfahrung, die *Vernetzungen* zwischen Kontexten, Personen oder Gruppen – unter anderem mit ihren jeweiligen kulturellen wie religiösen Überlieferungen und Orientierungen – in den Herkunfts- und Zielländern bzw. -gesellschaften herstellt. Diese Wechselbeziehung bedeutet die Erfahrung doppelter Zugehörigkeit des eigenen Alltagslebens. Sie verbindet den Zielkontext mit dem Herkunftskontext mit »zweifacher Fokussierung«¹⁸.

Diese transnationale Erfahrung bringt neue Formen des Selbstverständnisses für die von menschlicher Mobilität betroffenen Personen hervor, die wir als »Transmigranten« bezeichnen. »Transmigranten werden definiert als »jene Einwanderer, deren tägliches Leben von vielfachen und anhaltenden Wechselbeziehungen (interconnections) über zwischenstaatliche Grenzen hinweg abhängt und deren öffentliche Identitäten durch mehr als nur eine Staat-Nation-Relation geprägt sind.«¹⁹

»Als Erfahrung von *Defamiliarisierung* beinhaltet die menschliche Mobilität für Emigranten das *Aufgeben* einer ›Welt‹ mit Regeln, Routinen, Symbolen, Werten, Verhaltensweisen und Glaubensauffassungen eines ihr eigenen *modus vivendi*. Gleichzeitig generieren die Gemeinschaft, die zurückgelassenen Freunde und Verwandten in Bezug auf Emigranten neue Identitätszuschreibungen in Zusammenhang mit dem erzwungenen oder freiwilligen Abschied, mit dem Mut, das Migrationsvorhaben in Angriff zu nehmen, mit der Reise und der Zukunft, die sie erwartet. Für die, die zurückbleiben, ist der Emigrant derjenige, der sich in ein gelobtes Land begibt. *Emigrant* ist somit eine erste Identitätstransformation, behaftet mit Ambivalenzen und zwiespältigen Gefühlen.«²⁰ »Nachdem der Migrant diverse zwischenstaatliche Grenzen überquert und unterschiedliche geographische und ökonomische Herausforderungen bewältigt hat, erreicht er schließlich die Zielgesellschaft. Er erhält wiederum eine neue Identitätszuschreibung: *Immigrant*.«²¹

18 Steven VERTOVEC, Migrant Transnationalism and Modes of Transformation, in: *International Migration Review* 3 (2004) 970-1001 (976).

19 Glick SCHILLER/Linda BASCH/Cristina BLANC, From Immigrant to Transmigrant. Theorizing Transnational Migration, in: *Anthropological Quarterly* 68(1) (1995) 48-63 (48).

20 CASTILLO GUERRA, *Theologie der Migration* (wie Anm. 17), 119.

21 CASTILLO GUERRA, *Theologie der Migration* (wie Anm. 17), 121.

22 Vgl. Aguswati und Markus Hildebrand RAMBE, *Interkulturell Evangelisch in Bayern*. Projektplanung, 03.02.2014, 4f.

23 Es ist deutlich, dass die institutionelle Verankerung der Migrationskirche in der deutschen Gesellschaft schwach ist. Formelle Anerkennung, vergleichbar mit der Behandlung schon länger hier beheimateter Konfessionen, steht noch aus. Wie in einigen anderen europäischen Ländern gibt es hier ein System der Anerkennung von religiösen Gemeinschaften als »Körperschaft des öffentlichen Rechtes« (KdÖR). Mit diesem Status hat man wichtige Rechte: die sog. Kirchensteuer (9% von der jeweiligen Lohnsteuer, eingezogen durch den Staat, abgeführt an die Kirchen). Dann gibt es Teilhaberrechte im öffentlichen Leben: Rundfunkrecht, Jugendfürsorge, Parochialrecht [zuziehende Angehörige der Religionsgemeinschaft

werden automatisch als Mitglieder gezählt]. Mit dieser öffentlich-rechtlichen Anerkennung geht nicht nur ein symbolischer, den Status erhöhender Wert einher – die Nichtanerkennung unterstreicht für viele Migranten, dass sie mit ihren Glaubensgemeinschaften nur zweitrangigen Stellenwert haben.

24 Heinrich SCHÄFER, »Herr des Himmels, gib uns Macht auf der Erde!«, in: *MDKI* 43 (1992) 43-48 (43).

25 Bianca DÜMLING, Voneinander lernen. Reverse Reformation. Die Reformation kehrt zurück, in: EMW (Hg.), *Reformation: global*. Eine Botschaft bewegt die Welt (Jahrbuch Mission 2015), Hamburg 2015, 153-159.

26 DÜMLING, Voneinander lernen (wie Anm. 26), 155.

3.2 Kirchen der Migration

»Migration« bleibt sozialhistorische Fremdbeschreibung aus Beobachterperspektive. Der ekklesiologische Begriff »Kirche«, zweiter Bestandteil und Subjekt des zusammengesetzten Wortes »Migrationskirche«, wird von einigen Gemeinden für sich verwendet (»Faith Charismatic Church«). Mit der Selbstbezeichnung als »Kirche« ist nicht gesagt, ob es sich um mehrere Gemeinden handelt unter dem Dach eines Kirchenverbundes oder nur um eine einzige Gemeinde, die sich als »Kirche« versteht.

Die im Kirchendeutsch der EKD und ihrer Gliedkirchen seit Jahren diskutierte Frage der adäquaten Bezeichnung, ob es sich bei »Migrationskirchen« um »Gemeinden anderer Sprache und Herkunft« handle oder um »internationale« oder um »interkulturelle« oder um »transkonfessionelle« Gemeinden, zeugt von einer Hilflosigkeit der historischen Kirchen in Deutschland. Man laviert sich mit unterschiedlichen Fremdzuschreibungen durch den Migrationskirchendiskurs.²² Man sollte wenigstens wissen, wann man wie von wem spricht. Wenn wir von »Gemeinden« sprechen, legen wir unser Augenmerk auf eine lokale Gemeinde. Wenn von »Kirche« die Rede ist, geht es um die Anerkennung der offiziellen Verfasstheit einer oder mehrerer zusammengeschlossener Gemeinden. Diese wollen als Gemeindeverbund in der Regel konfessionell anerkannt und ökumenisch respektiert werden. Dabei gelten sie in Deutschland bestenfalls als eingetragene Vereine (e. V.) und gelten nicht als gleichwertig mit den historischen Kirchen, Körperschaften des öffentlichen Rechtes (KdöR).²³

Die Stärke von interkulturellen Kirchen ist, dass viele gut miteinander vernetzt sind. Bei jeder Migrationskirche lässt sich ein historisches Beziehungsgeflecht mit Schnittstellen identifizieren in historisch-diachroner (Entstehungsgeschichte: Längsschnitt) und aktuell-synchroner (Querverbindungen: Querschnitt) Perspektive.

Hilfreich ist die postkoloniale Perspektive, welche die politische Brisanz des »Unternehmens Migrationskirche« zeigt. Heinrich Schäfer verweist beispielsweise auf die Pfingstbewegung in Lateinamerika, von wo auch Migranten nach Europa herüberdrängen. Er fragt, »ob nicht fundamentalistischer Protestantismus als Rückeroberungsstrategie von Macht gegen die seit der Eroberung Lateinamerikas im 16. Jahrhundert installierte Allianz von Thron und katholischem Altar gerichtet sein könnte.«²⁴ Spiritualität, Glaube und politisches Handeln hängen im günstigsten Fall eng zusammen. Manch einer ihrer Pastoren war als Student in seinem Herkunftsland Mitglied einer politischen Widerstandsguppe, aktiv im Widerstand gegen korrupte Machthaber. Selten artikulieren Migranten allerdings ihre eigenen Lebensschicksale bei uns im Westen, ihrer neuen Heimat – sei es aus Scham, aus Angst hier denunziert zu werden, sei es aus Unsicherheit in den hiesigen, für sie wenig durchschaubaren politischen Verhältnissen. Mit dem Glauben, zu dem manche hier mit einer biographischen Wende fanden, beginnt neben der inneren Konversion auch eine Hinwendung zu reverser Mission. »Die Reformation kehrt zurück«²⁵. Hören wir dazu aus der Biographie eines Gemeindeleiters, des Pastor John aus Sri Lanka: »Er kam als Flüchtling nach Deutschland. Anfangs traf er sich nur mit seinen Familienmitgliedern zum Beten und Bibellesen in seiner Wohnung. Diese familiäre Gemeinschaft wuchs und entwickelte sich zu einer tamilischen Gemeinde. Heute feiert sie ihren Gottesdienst auf Tamilisch mit deutscher Übersetzung – vor allem für Jugendliche der zweiten Generation. Das reformatorische Erbe wirkt hier hauptsächlich im eigenen kulturellen Kontext.«²⁶

4 Biblische Migrationsnarrative als Impulsgeber für die Glaubensidentität

Wie werden migratorische Transformationserfahrungen mit Hilfe der Bibel gedeutet und kontextualisiert?²⁷ Betrachten wir ein aktuelles Beispiel interkultureller Exegese²⁸: »Die philippinische Alttestamentlerin A. E. Gorospe hat mit ihrer 2007 in Fuller unter dem Titel *Narrative and Identity* veröffentlichten Dissertation eine ›ethische Lektüre‹ von Exodus 4,18-26 vorgelegt, der Erzählung von Moses Rückkehr aus Midian nach Ägypten. Ausgangspunkt ihrer exegetischen Arbeit ist die Vergegenwärtigung der Situation hunderttausender philippinischer Migranten, die ihre Heimat verlassen haben, um in Übersee Arbeit zu finden. Damit sind sie Teil der globalen, ökonomisch bedingten Migrationsbewegung hin zu den Machtzentren. In den USA, in der arabischen Welt oder in Hongkong aber existieren sie in Nischen, sind praktisch unsichtbar, haben keine Rechte und zählen somit zu den Marginalisierten. Die Erzählung in Exodus 4 spreche in diese Situation hinein und eröffne neue Möglichkeiten. Was anstehe, sei die performative Transformation der heutigen realen Leser und Leserinnen aufgrund der Begegnung mit dieser Erzählung der Transformation des Moses. Entscheidend ist die unter Rekurs auf Erkenntnisse Victor Turners mögliche Beobachtung, dass der Migrant Mose von einer marginalisierten Existenz durch ein *liminales Erlebnis* (Berufung) und einen *Übergangsritus* (Beschneidung durch Zippora) eine tiefgehende Veränderung hinsichtlich seiner Identität erfahren hat.«²⁹

Dass Wanderung, Umzug, Migration in den Gemeinden nicht unbedingt durch rituelles Handeln begleitet werden, erläutert Pastor Emmanuel Ndoma, internationale Gemeinde *La Grace de Dieu* in Ansbach. Ndoma stammt aus der Demokratischen Republik Kongo. Er wurde als Student unter der Diktatur im Zaire Mobutus verfolgt und sah sich zur Flucht gezwungen. »Eine große Rolle für unsere Mitglieder spielen biblische Geschichten, deren Protagonisten das Schicksal der Migration erdulden. Es ermutigt zu hören, wie Mose mit seiner Vertreibung in 1. Person genau das durchmacht, was ich selbst erleben muss. Wir identifizieren uns mit den Personen in der Bibel und ihren Familien. Ich lese diese Geschichten gerne bei meinen Besuchen als Seelsorger in den Asylbewerberheimen wie Zirndorf bei Nürnberg. Nehmen wir Abraham: Wie er aufgemuntert wird durch die großen Verheißungen Gottes, Gott hat ihn begleitet. Diese Ermutigung hat manch einer der Flüchtlinge nötig. Beliebt ist Josua 1,3: ›Jeden Ort, den eure Fußsohlen betreten werden, habe ich euch zum Besitz gegeben, wie ich es Mose zugesagt habe.‹ In unserer Gemeinde zitieren Mitglieder, die schon jahrelang hier leben, immer noch diese Stelle und sehen sie als Bestätigung der Erwählung und der Rettung durch Gott. Sie danken: ›Gott, du hast mir dieses Land gegeben!‹.³⁰ Wer schließlich seine ersehnte Aufenthaltsgenehmigung in der Tasche hat, sieht diese wie ein ›Dokument der Erlösung oder der Befreiung‹ an, wie von Gott selbst ausgestellt, der unsere Gebete erhört hat. Die biblischen *Texte* bezeugen eine Hochschätzung des Migrationsphänomens trotz seiner problematischen Aspekte.³¹ Es geht Migranten, die ihr Schicksal in der Bibel gespiegelt sehen, mehr um »Mobilität«, als um das »Bleiben«, das uns in den historischen Kirchen beschäftigt.

27 Vgl. EKD (Hg.), *Gemeinsam evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft*, EKD-Texte 119, Hannover 2014, 21-26.

28 Vgl.: Werner KAHL, Rezension zu Athena E. GOROSPE, *Narrative and Identity*, in: *VuF* 54(1) (2009) 45-58.

29 Vgl. Athena E. GOROSPE, *Narrative and Identity. An Ethical Reading of Exodus 4*, Leiden / Boston 2007.

30 Interview M. Fischer – E. Ndoma (01.06.2015).

31 Vgl. Anna FUMAGALLI, *Die Interpretation der Bibel im Kontext von Migration: ein Gewinn für alle*, in: Tobias KESSLER (Hg.), *Migration als Ort der Theologie*, Regensburg 2014, 65-86 (82).

32 KUNZ, *Spiritualität im Diskurs* (wie Anm. 11), 226.

33 Vgl. KUNZ, *Spiritualität im Diskurs* (wie Anm. 11), 212.

5 Spiritualität und Theologie im Kontext der Migrationserfahrung

Wir treffen auf die Theologie und die Spiritualität der Migrationskirchen, wenn wir die Bahnen unserer kirchlich-historischen Eigenrotation verlassen, an den »Rändern« der Gesellschaft, wo sich ihre Gemeinden zu teuren Mietpreisen in ehemaligen Fabrikhallen oder Großraumbüros unserer Städte einmieten, wo sie von volkskirchlichen Ansprüchen unbehelligt bleiben. Es mag Vertreter der etablierten Kirchen bei einem Besuch irritieren, in *diesen* Räumen Gottesdienst mitzufeiern. Die Ästhetik von Migrationskirchen folgt eigenen Kriterien bei der Auswahl und Gestaltung eines »schönen Raumes«. Wichtiger ist es, einen sozialen Raum zu eröffnen, in dem es zu Glaubenserfahrungen im Vollzug von leibfreundlicher Gemeindespiritualität kommt. Diese konstituiert sich aus der performativen Praxis von Liedern mit Wechselgesängen, populärer Gospelmusik mit ihren traditionellen Rhythmen und Tanz.

Eine der Diskurstheorie verpflichtete Definition von Spiritualität erschließt die Bedeutung der Verleiblichung (embodiment): »*Spiritualität* ist die Artikulation des göttlichen Lebens, das durch den Geist im Leib Christi gegenwärtig erfahrbar wird – [...] als durchdachter, gelebter und geübter Glauben.«³² »Spiritualität [...] ist erst im Diskurs« bzw. im aktuellen performativen Akt re-konstruierbar.³³

Der Stellenwert, den viele Migrationskirchen mit ihrem Denken und Erfahren einer real existierenden spirituellen Welt geben, kommt in ihrer pfingstlich-charismatischen Praxis und Theologie zum Ausdruck. Die geistliche Welt ist für sie untrennbar mit der materiellen Welt verwoben. In beiden steht »Gott« ständig mit uns in direktem Kontakt. Könnte es sein, dass manche der Interkulturellen Kirchen mit ihrer »geistgewirkten Theologie« ein interessanter Gesprächspartner für uns historische Kirchen sind mit ihren Deutungen von Erfahrungen des »Heiligen«?

6 Migrationskirchen mit ihrem Angebot für historische Kirchen

6.1 Wechselseitige Wahrnehmungen von interkulturellen und historischen Kirchen

Gegenüber deutschen Kirchen zeigen manche Migrationskirchen, besonders afrikanische Gemeinden, ein starkes Sendungsbewusstsein: Sie sehen ihre Rolle darin, den spirituell toten deutschen Kirchen sowohl »Befreiung« als auch »Erweckung« zu bringen. Es ist nicht überraschend, dass bei vielen afrikanischen Gemeinden eine große Bereitschaft besteht, mit deutschen Kirchen und Gemeinden jeglicher Couleur zusammenzuarbeiten. Dabei gibt es weniger Berührungsängste gegenüber historischen Landeskirchen. Dort scheinen eher die Ressentiments zu liegen. Es ist auch nicht einfach, wenn Mitglieder interkultureller Gemeinden deutschen Volkskirchlern gegenüber spiegeln, dass es kaum mehr »richtige« Christen gebe: Da sie keine lebendige Beziehung mit Jesus Christus führten, keine Erfahrung mit dem Heiligen Geist hätten. Wenn deutsche und afrikanische Gemeinden gemeinsame Veranstaltungen planen, schlagen afrikanische Gemeinden gern einen evangelistischen Event vor. Sie sind enttäuscht, wenn es deutschen Gemeinden eher um das Feiern von Multikulturalität bei einem Gemeindefest geht. Afrikanische Gemeinden empfinden ihren eigenen Vorschlag als Ausdruck ihrer Suche nach *spiritueller* Einheit mit den deutschen Kirchen. Den alternativen Vorschlag seitens der historischen Kirchen empfinden sie als Festschreibung ihrer Bedürftigkeit als Migranten, ihrer kulturellen Fremdheit bzw. Exotik und somit als Ausgrenzung.

6.2 Religiöse Praxis als Befreiung oder als Kompensation?

Ist das missionarische Selbstverständnis der Gemeinden, das ihnen zur eigenen Neuentdeckung in der Fremde dient, Ausdruck kompensatorischer oder befreiender Religion? Es lässt sich für viele Gemeinden zeigen, dass das missionarische Selbstverständnis unter bestimmten Bedingungen eher kompensatorische, unter anderen Bedingungen eher befreiende Wirkungen zeigt. Wie steht es hier um die Kooperation von Migrationsgemeinden mit europäischen Mehrheitskirchen? Wenn diese einen eher politisch-diakonischen Ansatz vertreten, ist die konkrete Zusammenarbeit mit religiösen Gruppen, deren Spiritualität kompensatorisch wirkt, nicht spannungsfrei. Würden die Vertreter einer interkulturell konnotierten pfingstlich-charismatischen Spiritualität deren *befreiendes* Potential plausibel machen – etwa, wenn es um die Qualität des Heiligen Geistes geht –, würde sie von den historischen Kirchen positiver rezipiert. Letztere würden sich anregen lassen, neben ihrem diakonischen Impetus etwa ihre missionarischen bzw. evangelistischen Kompetenzen wiederzuentdecken.

7 Für eine befreiende Theologie der Migration und menschlichen Mobilität

Um interkulturelle Kirchen zu verstehen, reflektieren wir den Diskurs zur Befreiung und wie diese im Migrationsprozess ersehnt und erfahren wird. »Innere« wie »äußere« Befreiung lassen sich hier nicht fein säuberlich trennen, sind unweigerlich miteinander verbunden. Emigrations-, Immigrations- und Migrationsprozesse transformieren in ihrem von Ambivalenzen gekennzeichneten Verlauf die Identität der Migranten – entsprechend den Herausforderungen, die durch die Situationen der Verletzlichkeit, Risiken und Unsicherheit gewachsen sind. Für viele Migranten ist die Migration eine Prüfung ihres Glaubens. Sie suchen und finden in ihm Halt, um die Hindernisse zu überwinden, die sich ihrer inneren wie äußeren Befreiung entgegenstellen.³⁴ Eine *Theologie der Migration* müsste als reflektierte Antwort auf die spirituellen Sehnsüchte von Einzelnen und von Gruppen erfolgen, die biographisch mit menschlicher Mobilität Erfahrungen haben. Schon immer wird ein »offenes« christliches Bewusstsein im Idealfall von einem prophetischen, gemeinwesenbezogenen und auf Hoffnung ausgerichteten Geist getragen. Dieser ermutigt zur *Konvivenz*, bei der man mit den Migranten und Migrantinnen mit-geht. Insofern gibt es schon immer »Theologie der Migration«. ³⁵ Jede Theologie der Migration ist dabei polyzentrisch und interlokal. Sie entwickelt sich gleichzeitig an mehreren Orten – nur so kann sie in einer Welt, geprägt von neoliberalen Ausbreitungsbemühungen, eine Antwort auf anstehende Herausforderungen geben: der religiös, politisch, sozialgeschlechtlich und kulturell begründeten Radikalisierung im Zusammenhang der Globalisierung.

34 Vgl. CASTILLO GUERRA, *Theologie der Migration* (wie Anm. 17), 115–145, 123.

35 Vgl. Jorge E. CASTILLO GUERRA, *Theology of Migration: Essay on Intercultural Methodology*, in: Daniel G. GROODY / Gioacchino CAMPESE (Hg.), *A promised land, a perilous journey. Theological perspectives on migration*, Notre Dame, IN 2008, 243–270 (243).

36 Vgl. ebd., 243f.

37 Natürlich ist das auch auf die Räume der Interreligiösen Begegnungen zu beziehen. Vgl. ebd., 262.

38 Vgl. zu »Konvivenz« ebd., 265.

Eine zukünftige *Theologie der Migration*, die wir so dringend benötigen, gibt Auskunft über den sich in der Geschichte selbst aussagenden Gott. »Er« war und ist unterwegs: leibhaftig vertrieben und aufgenommen »als Menschen«, die auf der Flucht sind und Heimat³⁶ suchen. Es gilt, diesen »God in between« in der Begegnung mit ihnen zu dechiffrieren: an Orten, die Frei-Räume zwischen den unterschiedlichen Religionen und Konfessionen eröffnen. Nicht zuletzt in den Interkulturellen Kirchen³⁷ mit ihrer Praxis einer Konvivenz des Miteinander-Lernens, -Teilens und -Feierns.³⁸ ◆

Religiöse Netzwerke: Zivilgesellschaftliche Potentiale religiöser Migrantengemeinden

von Alexander-Kenneth Nagel

Zusammenfassung

Das Thema Zuwanderung ist von brisanter Aktualität. Verbunden mit der Migration geht auch die Zunahme religiöser und kultureller Vielfalt in Europa einher. In der Migrationsforschung überwog hier bislang eine Defizitorientierung, bspw. die Fokussierung auf die dadurch entstehenden Herausforderungen für den sozialen Zusammenhalt. Angesichts dessen hat es sich die NRW-Nachwuchsforschergruppe »Religion vernetzt. Zivilgesellschaftliche Potentiale religiöser Vergemeinschaftung« zur Aufgabe gemacht, eine potentialorientierte Perspektive auf religiöse Migrantengemeinden als dynamische soziale Netzwerke zu entwickeln und empirisch zu erproben. Der Beitrag präsentiert knapp die Vorgehensweise der Forschergruppe sowie fünf allgemeinere Beobachtungen aus dem Gesamt der Ergebnisse der Forschungsarbeit.

Schlüsselbegriffe

- Migrationsforschung
- Migrantengemeinden
- Religiöse Netzwerke
- zivilgesellschaftliche Potentiale

Abstract

Migrations is a highly charged topic today. Associated with migration is also the attendant rise in religious and cultural diversity in Europe. A deficit orientation, e.g. focussing on the challenges for social cohesion which result from this, has prevailed in migration research up to now. In view of this, the North Rhine-Westphalian Young-Scientist Research Group, »Religion Networked: Potentials in Civil Society for Religious Communitization,« is setting out to develop and to empirically test a potential-oriented perspective towards religious migrant communities as dynamic social networks. The article presents in a concise way the research group's procedure as well as five more general observations from the overall results of the research work.

Keywords

- Migration research
- religious networks
- potentials in civil society
- communities of immigrants

Sumario

El tema de la inmigración es de gran actualidad. Conlleva también un aumento de la diversidad religiosa y cultural de Europa. En la investigación sobre la inmigración, ha preponderado hasta ahora el interés por los problemas deficitarios, es decir, por los desafíos para la cohesión social. Ante esta situación, un grupo de jóvenes investigadores de Renania del Norte/Westfalia ha creado »Religion vernetzt. Zivilgesellschaftliche Potentiale religiöser Vergemeinschaftung« (Religión interactiva. Los potenciales de comunidades religiosas en la sociedad civil) para desarrollar y probar empíricamente una perspectiva orientada sobre los potenciales de las comunidades religiosas de los inmigrantes como redes sociales dinámicas. El artículo presenta de forma sucinta el método del grupo de investigación así como cinco observaciones generales sobre el resultado global del trabajo de investigación.

Conceptos claves

- Investigación sobre la inmigración
- comunidades de inmigrantes
- redes sociales religiosas
- potenciales en la sociedad civil

Ausgangspunkt Die kulturelle Wende der Migrationsforschung

Das Thema Zuwanderung dominiert derzeit die politische Agenda in Europa. Konflikte im Nahen und Mittleren Osten sowie die bekannten Schief lagen der Weltwirtschaft haben zu einem vermehrten Zustrom von Flüchtlingen geführt. In dieser Situation erweisen sich die Europäische Union und die Nationalstaaten als gleichermaßen hilflos, es fehlt an politischen Strategien und wissenschaftlichen Erkenntnissen. Ein halbes Jahrhundert nach den deutschen Anwerbeabkommen zeigt sich die Schief lage der Migrationspolitik in aller Deutlichkeit: Lange Zeit wurden Zuwanderer als fungibles »Humankapital« betrachtet und die gesellschaftlichen und kulturellen Aspekte der Migration weitgehend ausgeblendet. Mit der wachsenden Aufmerksamkeit gegenüber religiösen und kulturellen Unterschieden seit den 1990er Jahren ist die religiöse Pluralisierung verstärkt als Herausforderung für moderne Einwanderungsgesellschaften in den Blick geraten.

Betrachtet man das religiöse Profil der Zuwanderung nach Europa, so wird deutlich, dass die Mehrheit der Zuwanderer einer christlichen Konfession angehört. Dies gilt selbst dann, wenn man die europäische Binnenmigration aus der Rechnung ausnimmt, und steht in deutlichem Kontrast zur »Islamisierung« der Migrationsdebatte in den Medien. Dieses Muster einer christlichen Mehrheit in Verbindung mit einer substantiellen muslimischen Minderheit lässt sich in den meisten europäischen Ländern beobachten, weist allerdings unterscheidbare Ausprägungen auf (vgl. Tabelle 1). Den mit Abstand höchsten Anteil christlicher Immigranten haben Spanien und die Schweiz. In beiden Ländern gehören drei von vier Zuwanderern einer christlichen Kirche an und der Anteil der zugewanderten Christen ist ca. fünfmal so groß wie der Anteil der zugewanderten Muslime. In der Schweiz lässt sich der hohe Anteil christlicher Zuwanderer auf ihre überwiegend mitteleuropäische Herkunft zurückführen; in den meisten Fällen handelt es sich um Arbeitsmigranten aus Deutschland. In Spanien ist das religiöse Wanderungsprofil hingegen Ausdruck der kolonialen Vergangenheit des Landes, ein Großteil der christlichen Zuwanderer stammt hier aus Süd- und Lateinamerika. Das einzige Land, in das mehr Muslime als Christen eingewandert sind, ist Frankreich. Auch hier stammt ein großer Teil der muslimischen Migranten aus den ehemaligen Kolonien in Nordafrika. Großbritannien und Norwegen schließlich sind die einzigen Länder mit einem leicht erhöhten Anteil zugewanderter Hindus und Buddhisten. Für Großbritannien lässt sich dies als Erbe des Commonwealth erklären, die überwiegend vietnamesischen und singhalesischen Buddhisten in Norwegen kamen als Flüchtlinge oder Arbeitsmigranten.

Tabelle 1
Einwanderer in ausgewählte europäische Länder
nach Religionszugehörigkeit

	Deutschland	Österreich	Schweiz	Italien	Frankreich	Spanien	Norwegen	UK
Christen	51%	58%	71%	55%	41%	72%	52%	54%
Muslime	30%	24%	11%	32%	46%	17%	27%	22%
Hindus	1%	1%	1%	2%	1%	1%	2%	6%
Buddhisten	2%	1%	2%	2%	3%	1%	6%	3%
Juden	1%	1%	1%	1%	1%	1%	1%	1%
Andere	2%	1%	1%	3%	4%	3%	3%	6%
Ohne Anbindung	15%	15%	14%	5%	6%	7%	9%	8%

Quelle eigene Darstellung auf Basis der PEW Global Religion and Migration Database 2010

Die migrationsbedingte Zunahme religiöser und kultureller Vielfalt in Europa ist vor allem als Herausforderung für den sozialen Zusammenhalt thematisiert worden. So hat die Einstellungsforschung immer wieder bange nach der religiösen Orientierung von Muslimen und ihrem Verhältnis zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Toleranz gefragt.¹ Analog dazu hat die Forschung zu religiösen Migrantenorganisationen eine Reihe plakativer Metaphern geprägt, die rasch von der akademischen in die öffentliche Debatte übergeschwappt sind. Dazu gehören neben dem bekannten Bild der »Parallelgesellschaft« Ausdrücke wie »ethnische Kolonie« oder »Mobilitätsfalle«. All diese Konzepte betonen die mehr oder weniger dauerhafte Abgeschlossenheit und Andersartigkeit von Migrantenorganisationen. Zudem entwerfen selbst wohlmeinende Interpretationen religiöser Migrantengemeinden als »kulturelle Refugien« ein Bild des verzagten und bedrängten Einwanderers, der in seine Herkunftskultur eintauchen muss, um sich produktiv in die Aufnahmegesellschaft einbringen zu können.

1 Vgl. Katrin BRETTFELD/Peter WETZELS, *Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*, Paderborn 2007, 265ff.

2 Vgl. Robin COHEN, *Global diasporas. An introduction*, London/ New York 2008.

3 Vgl. Frank ADLOFF, *Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis*, Frankfurt/ New York 2005; Manuel BORUTTA, *Religion und Zivilgesellschaft. Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung*, Berlin 2005; Dieter GOSEWINKEL, *Zivilgesellschaft*, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)* (2010), online unter: <http://ieg-ego.eu/de/threads/hintergruende/zivilgesellschaft/>, letzter Zugriff: 27.08.2014.

4 Vgl. Ludger PRIE/Zeynep SEZGIN, *Jenseits von »Identität oder Integration«*. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen, Wiesbaden 2010.

5 Vgl. Mustafa EMIRBAYER, *Manifesto for a Relational Sociology*, in: *American Journal of Sociology* 103/2 (1997) 281-317; Alexander-Kenneth NAGEL, *Vom Paradigma zum Pragma. Religion und Migration in relationaler Perspektive*, in: *Sociologia Internationalis* 48/2 (2012) 221-246.

Jenseits der Resignation: Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden

Ein Grund für diese Defizitorientierung mag darin liegen, dass die akademische Migrationsdebatte sich im Schatten der Wertbezüge und Befürchtungen der gesellschaftspolitischen Debatte über Integration herausgebildet hat. Auf einer tieferliegenden, ideengeschichtlichen Ebene könnte die skeptische Grundhaltung auch die Fortschreibung eines Opferhabitus darstellen, der konkrete religionsgeschichtliche Erfahrungen der »Diaspora« unzulässig analytisch verallgemeinert.² Angesichts dieser blinden Flecken hat es sich die NRW-Nachwuchsforschergruppe »Religion vernetzt. Zivilgesellschaftliche Potentiale religiöser Vergemeinschaftung« zur Aufgabe gemacht, eine potentialorientierte Perspektive auf religiöse Migrantengemeinden als dynamische soziale Netzwerke zu entwickeln und empirisch zu erproben. Die Nachwuchsgruppe war zwischen 2009 und 2014 am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien der Ruhr-Universität Bochum angesiedelt und wurde vom Ministerium für Innovation, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen großzügig unterstützt.

Die größte Herausforderung bestand darin, den schillernden Begriff der *Zivilgesellschaft* in empirisch handhabbare Konzepte zu übersetzen. In zahlreichen Definitionsversuchen wurden vor allem die Fähigkeit zur Selbstorganisation sowie die öffentliche, das heißt über private und kollektive Partikularinteressen hinausgehende, Orientierung hervorgehoben.³ Im Anschluss daran wurden die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden als *Angebote und Vernetzungen* operationalisiert. Angebote umfassen soziale Dienstleistungen, die Religionsgemeinschaften für ihre Mitglieder, aber auch darüber hinaus offerieren, etwa im Bereich der Bildungs-, Jugend- oder Seniorenarbeit. Sie haben ihr Gegenstück in öffentlich geförderten Wohlfahrtsleistungen des Sozialstaats oder gesellschaftlicher Verbände und ergänzen bzw. entlasten diese. Vernetzungen beziehen sich auf Interaktionen mit anderen religiösen und nichtreligiösen Akteuren der Aufnahmegesellschaft und die soziale Einbettung über den eigenen Gemeindegemeinschaften hinaus. Der Umfang und die Institutionalisierung der Angebote sowie die Reichweite der Vernetzung in verschiedene Sphären der Aufnahmegesellschaft hinein können als unmittelbarer Ausdruck der Selbstorganisation und öffentlichen Orientierung und mithin als realisierte zivilgesellschaftliche Potentiale religiöser Migrantengemeinden gelten.

Um die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden angemessen erfassen und einordnen zu können, lag den Fallstudien der Nachwuchsgruppe ein relationales Analysemodell zugrunde, das sich an drei spezifischen Forschungsstrategien festmachen lässt:

Interpretative Organisationsforschung: Nachdem frühere Studien Religion im Migrationskontext vor allem als persönliche Identitätsressource (Mikroebene) oder gesellschaftlichen Integrationsfaktor (Makroebene) behandelt haben, liegt unser Augenmerk auf religiösen Migrantengemeinden als Gruppen.⁴ Diese Religionsgemeinschaften werden demnach als Beziehungsräume und Kontaktzonen betrachtet, in denen religiöse Vorstellungen und Normen von Hilfeleistung und gutem Miteinander in Unterstützungsangebote und Vernetzungen mit der Aufnahmegesellschaft umgesetzt werden.

Integrales Netzwerkmodell: Im Anschluss an neuere Debatten der Netzwerkforschung liegt der Fokus der Analyse auf den Beziehungen, die religiöse Migrantengemeinden nach innen und nach außen stiften, kultivieren oder auch verhindern, und weniger auf bestimmten Eigenschaften einer Religionsgruppe.⁵ Entsprechend basierten die einzelnen Fallstudien

auf einem qualitativen Netzwerkmodell, das auf der systematischen Unterscheidung und Klassifikation von Beziehungskontexten, Beziehungsinhalten und Beziehungsarrangements sowie inneren und äußeren Einflussfaktoren für das Beziehungsspektrum beruht (siehe Abbildung 1).

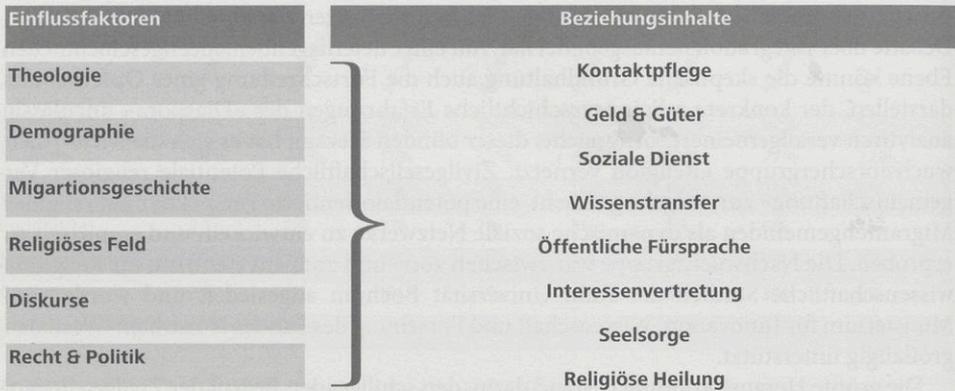


Abbildung 1: Netzwerkmodell (Beziehungsinhalte und Einflussfaktoren)

Vergleichsdesign: Der kooperative Mehrwert der Nachwuchsgruppe beruhte wesentlich auf einem religionsvergleichenden Fallstudiendesign, das unterschiedliche Religionsgemeinschaften (Islam, Christentum, Hinduismus, Buddhismus, Yezidentum) und Herkunftsregionen umfasst (Osteuropa, Balkan, Nordafrika, Naher Osten, Südasien, Südostasien). Die Fallstudien sind zum größten Teil in fortlaufendem Austausch miteinander entstanden und ermöglichen auf diese Weise komparative Einsichten zum Beziehungsspektrum verschiedener Migrantengemeinden und relevanten internen und externen Einflussfaktoren. Im folgenden Abschnitt werden einige ausgewählte Ergebnisse vorgestellt.

Ausgewählte Ergebnisse

Es liegt auf der Hand, dass sich die Ergebnisse einer fünfjährigen kooperativen Forschungstätigkeit im Rahmen eines Kurzbeitrages nicht erschöpfend darstellen lassen. Interessierte seien daher auf den Abschlussband der Nachwuchsforscherguppe verwiesen, der auch eine umfangliche vergleichende Zusammenfassung enthält.⁶ Im Folgenden sollen statt ausgewählter Einzelergebnisse fünf allgemeinere Beobachtungen notiert und mit Blick auf weiteren Forschungsbedarf ausgeleuchtet werden.

6 Vgl. Alexander-Kenneth NAGEL/ Ulf PLESSENTIN, Zivilgesellschaftliche Potentiale im Vergleich, in: Alexander-Kenneth NAGEL (Hg.), *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*, Bielefeld 2015, 243-266.

7 Vgl. exemplarisch Ayla SATILMIS, Chancen und Grenzen interreligiöser und interkultureller Dialoge, in: Ayla SATILMIS/Gritt KLINKHAMMER (Hg.), *Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation*, Münster 2008, 101-140.

Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden sind nur in begrenztem Maße steuerbar. Sie unterliegen starken Eigendynamiken.

Unsere Ergebnisse weisen darauf hin, dass die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden häufig auf internen Eigendynamiken und Entwicklungen beruhen, die sich externer Einflussnahme ganz oder teilweise entziehen. Als Beispiel mögen Vernetzungen und ein Wandel des Angebotsspektrums dienen, die sich aus einem Generationswechsel in den Gemeinden ergeben. Ein weiteres Beispiel sind Entwicklungen in den Herkunftsländern, seien es politische Umbrüche wie der Arabische Frühling oder die Neuordnung Ex-Jugoslawiens oder humanitäre sowie Naturkatastrophen, die eine verstärkte kollektive Orientierung auf die Aufnahmegesellschaft (erloschene Rückkehrhoffnung) oder die Herkunftsländer nach sich ziehen können (Nothilfe, politische Gestaltungsmöglichkeiten). Dass sich diese Prozesse nicht von außen anstoßen lassen, bedeutet freilich nicht, dass man sie nicht begleiten und mitgestalten kann. Mögliche Instrumente wären etwa spezifische Bildungsmaßnahmen für die neue Leitungsgeneration, die z. B. auch religions- oder herkunftslandübergreifend durchgeführt werden könnten.

Die zentrale Stellschraube zur Aktivierung der zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden gibt es nicht.

Diese Feststellung mag auf den ersten Blick trivial anmuten, steht aber im Kontrast zu einigen durchaus verbreiteten monokausalen Vermutungen über die Gründe für eine Öffnung oder Abschießung. Bislang galten vor allem die schlechte sozioökonomische Ausstattung und die Stigmatisierung von Migrantenorganisationen als Hindernisse für ihre gesellschaftliche Mitwirkung. Im Umkehrschluss schienen sich finanzielle Unterstützung und symbolische Anerkennung als zentrale Förderungsinstrumente anzubieten.⁷ Unsere Untersuchung macht deutlich, dass es fast immer Ursachenbündel sind, die zur Herausbildung bestimmter Angebote und Vernetzungen führen. Ein Beispiel dafür ist das Zusammenwirken von Migrationsgeschichte (erloschene Rückkehrhoffnungen) und Demographie (Alterung) bei einer kommunalen Vernetzung zur Einrichtung eines islamischen Gräberfeldes. Um Missverständnisse zu vermeiden: Finanzielle Unterstützung und Empowerment können probate Instrumente und Anreize sein, um die Handlungsfähigkeit religiöser Migrantenorganisation zu stärken. Darüber hinaus erscheint es allerdings ratsam, über andere Möglichkeiten der Unterstützung und Begleitung nachzudenken. Dazu gehört insbesondere die Institutionalisierung der Schnittstellen zwischen den Gemeinden und Entscheidungsträgern aus Politik und Verwaltung, z. B. in Form von Kontaktbeauftragten oder Quartiersmanagern.

Der Körperschaftsstatus ist kein integrationspolitisches Allheilmittel und kann die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden hemmen.

Lange Zeit galt der Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts als Ideal für religiöse Migrantenorganisationen. Integrationspolitisch stand er für Einbindung, Handhabbarkeit, Professionalisierung und Kontinuität. Die Gemeinden versprachen sich eine gesicherte Finanzierung, eine Ausweitung und Absicherung ihrer Handlungsspielräume sowie nicht zuletzt eine symbolische Aufwertung und Gleichstellung mit den etablierten Kirchen. Dabei waren politische und akademische Debatten über den Körperschaftsstatus von Anfang an durch Fragen der Machbarkeit bestimmt: Können sich die Muslime verbandlich einheitlich formieren? Bietet der Trägerverein des großen Hindutempels in Hamm die Gewähr der Dauer? Entspringen die aus der Weimarer Reichsverfassung entlehnten Kriterien einer spezifisch christlichen Denkart? All diese Fragen haben ihre Berechtigung – sofern man

denn den Status als Körperschaft öffentlich Rechts als allgemein wünschenswert für religiöse Migrantenorganisationen erachtet. Genau daran nähren unsere Ergebnisse allerdings gewisse Zweifel: Zum einen hat sich gezeigt, dass im Migrationskontext oft gerade solche Gruppen einen Mobilisierungsvorsprung haben, die im Herkunftsland einer religiösen oder ethnischen Minderheit angehörten. Eine mögliche Folge davon ist, dass ehemals kleine oder randständige Gruppen durch den Körperschaftsstatus zu prominenten Vertretern ihrer religiösen Tradition werden. Ein Beispiel dafür ist die Ahmadiyya Muslim Jamaat in Hessen, die im Rahmen eines Pilotversuchs bekenntnisorientierten Unterricht im Fach Islam erteilt. Zum anderen, und für unseren Zusammenhang maßgeblicher, könnte die öffentliche Einbindung als Körperschaft sich lähmend auf die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden auswirken. Ein Beispiel dafür ist der Mobilisierungsschub einiger koreanischer Gemeinden nach dem Wegfall der amtskirchlichen Bezuschussung. Für Entscheidungsträger aus Politik und Verwaltung folgt daraus, mit der Organisations- und Formenvielfalt religiöser Migrantengemeinden leben zu lernen. Der Umgang mit der intrareligiösen Diversität dieser Gemeinden ist eben nicht nur eine Bringschuld, sondern unter Umständen auch eine öffentliche Aufgabe. Mögliche Instrumente dafür wären Konsultationen und gemeinsame, z. B. stadtteilbezogene Veranstaltungen sowie ein systematisches und fortlaufend gepflegtes Verzeichnis.

Öffentliche Diskurse können eine paradoxe Wirkung auf die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden haben: Gefährdungsdiskurse können aktivieren, Exotisierungsdiskurse können lähmen.

Die Fallstudien zeigen, dass öffentliche Diskurse über verschiedene Religionsgemeinschaften einen maßgeblichen Einfluss auf ihre Angebote sowie vor allem auf Art und Umfang ihrer Vernetzung haben. Dabei zeigen sich immer wieder paradoxe Effekte: Anders als zunächst vermutet münden Gefährdungsdiskurse (etwa mit Blick auf den Islam) nicht notwendig in einen negativen Kreislauf von Stigmatisierung, Resignation und Abgrenzung. Stattdessen können sie als Herausforderung zu Aufklärung und Positionierung empfunden werden und damit inter- und außerreligiöse Vernetzungen im Bereich Wissenstransfer und Interessenvertretung begünstigen. Umgekehrt können Exotisierungsdiskurse zivilgesellschaftliche Teilhabe lähmen, und zwar in erster Linie dann, wenn sie wie bei den Buddhisten der Waldmönchtradition mit einem tendenziell weltabgewandten theologischen Selbstverständnis verbunden sind. Nun wäre es sicher zynisch, aus der Beobachtung, dass Gefährdungsdiskurse aktivierend wirken können, eine integrationspolitische Handlungsmaßgabe herauszulesen. Andererseits macht das Beispiel der Buddhisten deutlich, dass einseitiges Empowerment womöglich ebenfalls zu kurz greift. Wo also liegen die politischen und administrativen Gestaltungsspielräume? Nach unserem Verständnis kann es keine Aufgabe der Integrationspolitik sein, öffentliche Diskurse über bestimmte Religionsgruppen gezielt zu beeinflussen. Stattdessen könnte man die Kommunikation zwischen staatlichen Behörden und religiösen Migrantengemeinden überdenken. Dabei könnten neben der öffentlichen Unterstützung auch bestimmte gesellschaftspolitische Erwartungen noch einmal verbindlicher kommuniziert und gegebenenfalls in konkreten Zielvereinbarungen festgehalten werden.

Die transnationale Ausrichtung religiöser Migrantengemeinden ist der Regelfall und beeinträchtigt nicht ihre zivilgesellschaftlichen Potentiale im Aufnahmeland.

Religiöse Migrantenorganisationen sind auf verschiedenste Weise transnational vernetzt: Geistliche und Kulthandwerker aus den Herkunftsländern oder anderen Diaspora-Stand-

orten werden eingeladen, Geld und Güter werden grenzüberschreitend bewegt und Kooperationen verschiedener Art gepflegt. Diese transnationalen Netzwerke werden in den Aufnahmeländern zuweilen skeptisch beäugt und als Ausdruck von Fremdsteuerung oder »Integrationsverweigerung« interpretiert. Dem ist entgegenzuhalten, dass Religionsgemeinschaften als soziale Organisationen älter sind als die gegenwärtigen grenzziehenden Staatsformationen und die Idee des Nationalstaats. Insbesondere der innerreligiöse Austausch (ideell, materiell und personell) ist daher nicht an staatliche Grenzen gebunden. Entsprechend sollten grenzüberschreitende Angebote und Vernetzungen weder als falsche Prioritäten noch als Verweigerung lokaler zivilgesellschaftlicher Einbindung verstanden werden. Denkbar wäre vielmehr, das internationale Engagement in den Bereichen Spenden und Entwicklungshilfe stärker zu würdigen und gegebenenfalls mit öffentlichen Mitteln zu unterstützen. Auch eine Professionalisierung durch die Einbindung in bestehende Strukturen und regionale Projekte der Entwicklungszusammenarbeit erscheint in diesem Zusammenhang erwägenswert.

Fazit und Ausblick

Das Ziel der NRW-Nachwuchsgruppe »Religion vernetzt« war es, eine potentialorientierte Perspektive auf religiöse Migrantengemeinden zu entwickeln und zu erproben. Dabei wurde ein netzwerkanalytisches Modell zugrunde gelegt, mit dem sich die Angebote und Vernetzungen dieser Gemeinden differenziert beschreiben und in ihren teils komplexen Ursachenzusammenhängen verstehen lassen. Das gewählte qualitative Forschungsdesign und die religionsvergleichende Auswertung waren gut geeignet, um das Zusammenspiel zwischen zivilgesellschaftlichen Potentialen sowie internen und externen Einflussfaktoren genauer zu beleuchten. Zugleich zeichnet sich an verschiedenen Stellen weiterer *Forschungsbedarf* ab.

Dies betrifft zunächst die Fallauswahl. Auch wenn einige der zahlenmäßig bedeutsamsten Migrationsgruppen berücksichtigt werden konnten, wäre die Untersuchung auch auf jüdische Kontingentflüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion sowie die muttersprachigen Gemeinden innerhalb der katholischen Kirche auszuweiten. Aus systematischer Perspektive wäre es zudem interessant, dem spezifischen Sozialkapital ›minderheitserfahrener‹ religiöser Gruppen weiter nachzugehen. Hier würden sich afghanische Hindus, Angehörige der Ahmadiyya aus Südasien sowie alevitische Vereine als Untersuchungsgruppen anbieten.

Ein zweiter Aspekt betrifft die Forschungslogik und Fragen der Generalisierung. Die Ergebnisse unserer Arbeit sind verallgemeinerbar, insoweit sie typische Figurationen von Angeboten, Vernetzungen und Einflussfaktoren herausstellen. Eine quantitative Vermessung der zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden sowie eine inferenzstatistische Überprüfung der identifizierten kausalen Mechanismen stehen indes noch aus. So wäre es etwa möglich, die Angebote verschiedener Gemeinden anhand bestehender Kataloge für Sozialleistungen in Euro und Cent umzurechnen und mit den benannten Einflussfaktoren in Beziehung zu setzen.

Demgegenüber besteht ein dritter Ansatzpunkt für weitere religionswissenschaftliche oder sozialanthropologische Forschung genau darin, die scheinbar klare Konstellation von Ursache (Einflussfaktoren) und Wirkung (Angebote und Vernetzung) analytisch zu verflüssigen. Auf diese Weise kommen religiöse *Transformationsprozesse* in den Blick. Dazu gehören insbesondere Umbauten und Dynamiken im theologischen Selbstverständnis, etwa die Rückwirkung der Migrations- und Minderheitensituation auf die religiöse Solidarethik und Gemeinschaftskonzepte. ◆

Las Casas remembered: the 500th Anniversary of the Struggle for the Human Rights of the Native People of the Americas

von David M. Traboulay

Zusammenfassung

Lang und anstrengend war der Kampf, den Bartolomé de Las Casas für die Rechte der Eingeborenen Amerikas ausfocht und der sein Leben maßgeblich bestimmte. Doch das war nicht immer so. Zunächst Teil des Kolonialsystems und selbst *encomendero*, dann wachgerüttelt durch Fray Montesinos Adventspredigt und »bekehrt« durch die Lektüre von Sir 34,20-21, widmet er sein Leben den *indígenas* – auf den verschiedensten Ebenen: mit Kolonialexperimenten für friedliche Mission, im Ringen um gesetzliche Verbesserung ihrer Situation (*Leyes Nuevas*), bei theoretischen Auseinandersetzungen (wie mit Sepúlveda in Valladolid). Auch die Frage der afrikanischen Sklaven klingt an. Der Beitrag lässt zudem Stimmen aus dem 20./21. Jahrhundert zu Wort kommen (T. Todorov, G. Gutiérrez) und erinnert an das in Leben und Werk Las Casas' liegende Potential für Frieden und Dialog in der heutigen Zeit.

Schlüsselbegriffe

→ Bartolomé de Las Casas
→ Menschenrechte
→ *encomienda*-System
→ (friedliche) Evangelisation
→ Disput von Valladolid
→ Sklavenfrage

Abstract

The battle which Bartolomé de Las Casas fought for the rights of the indigenous people of America and which determined his life in a decisive way was long and hard. But that was not always the case. At first he was part of the colonial system and himself an *encomendero*. Then, having been jolted awake by Fra Montesino's Advent sermon and »converted« by the reading of Sir 34:20-21, he dedicated his life to the *indígenas* – on a great variety of levels: with colonial experiments for peaceful mission, by struggling for a legal improvement of their situation (*Leyes Nuevas*), and in theoretical disputes (as with Sepúlveda in Valladolid). The issue concerning African slaves was also discernible. The article lets voices from the 20th and 21st centuries (T. Todorov, G. Gutiérrez) have their say as well and calls to mind the potential for peace and dialogue in this day and age which lies in the life and work of Las Casas.

Keywords

→ Bartolomé de Las Casas
→ human rights
→ *encomienda*-system
→ (peaceful) mission
→ dispute of Valladolid
→ the slave issue

Sumario

La lucha de Bartolomé de Las Casas por los derechos de los amerindios fue larga y dura, y se convirtió en el leitmotiv de su vida. Pero no fue siempre así. Como *encomendero*, fue primero él mismo parte del sistema colonial; después de haber sido despertado por el sermón de advenio de Fray Montesino y de »convertirse« al leer Eclo 34,20-21, dedica su vida a los amerindios – en diferentes niveles: con experimentos coloniales de evangelización pacífica; luchando por mejorar las leyes coloniales (*Leyes Nuevas*) y la situación de los amerindios; con disputas teóricas (p. e. con Sepúlveda en Valladolid). También se expresó sobre la cuestión de los esclavos africanos. El artículo deja oír además autores de los siglos XX y XXI (T. Todorov, G. Gutiérrez) y recuerda el potencial de paz y diálogo que contiene la obra de Las Casas para nuestros días.

Conceptos claves

→ Bartolomé de Las Casas
→ derechos humanos
→ sistema de *encomienda*
→ evangelización (pacífica)
→ Disputa de Valladolid
→ esclavitud

The Influence of Friar Montesinos and the Dominicans

On August 15, 1514, Fray Bartolomé de Las Casas gave a sermon denouncing the *encomienda* as an institution that was leading to the destruction of the native peoples of the Indies and announced that he had renounced the *encomiendas* that he owned.¹ From that day until his death in 1566 he dedicated his life to building a movement to end the injustice of Spanish imperial rule over the Indians. The doctrine of human rights has captured the moral imagination today. Some scholars trace the origins of the human rights movement to the enlightenment and democratic revolutions of the 18th century. But it is wiser to analyze historical movements for justice in the service of humanity separately with a view of learning from each in order to provide useful insights to improve our own versions of human rights.² Michael Sievernich has presented evidence that the concept of human rights appeared for the first time in 1552 in a work by Fray Bartolomé de Las Casas in which he argued against the injustice of slavery against the indigenous peoples of America and Africans on the grounds that they possessed fully »the human rights of freedom, life and equality, based on reason, natural law, and the commandment of love.«³ This study proposes that the struggle for justice for the indigenous peoples of America by Fray Las Casas and members of his movement is significant and exemplary not only to understand the European discovery and conquest of the indigenous peoples of America at the dawn of modern history, but also to throw much needed light on how we should build new institutions to strengthen the ideals of human rights in our contemporary globalized world.

The narrative of the Lascasian movement for justice began with the majestic sermon of Fray Antón de Montesinos in December 1511, proclaiming the humanity of the indigenous peoples of the newly discovered Indies and condemning the atrocities perpetrated by Europeans before an audience of the powerful elite of colonists and conquistadors in Santo Domingo. We must be grateful to Fray Las Casas for preserving for posterity a selection of the two sermons of Fray Montesinos in his *Historia de Las Indias*. Details of the life of Fray Montesinos are scant but, in order to understand the universal significance of his sermon, it will be useful to give as broad a picture of its context as necessary. The major significance of Fray Montesinos' »voice shouting in the wilderness« lies, arguably, in its stirring of consciences of Las Casas and others in becoming aware of the terrible human cost to the lives of the indigenous people of the Americas from the Spanish conquests, raising more voices against the imperial system, and building a movement to end the injustice and cruelty.⁴

¹ Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de Las Indias*. Edición de Agustín MILLARES CARLO y Lewis HANKE, Mexico 1986, bk. 3, ch. LXXVIII-LXXVIX, 81-95; for an English translation and selection see Bartolomé de LAS CASAS, *History of the Indies*. Translated and edited by Andrée COLLARD, New York 1971, bk. 3, 206-211. I use interchangeably the terms, Indians, native peoples, and American Indians to describe the indigenous peoples of America. See the following works by Mariano Delgado: Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. von Mariano DELGADO, Bd. 1: Missionstheologische Schriften. Studien von Mariano Delgado,

Horst Pietschmann und Michael Sievernich S.J., Übersetzungen von Pruno Pockrandt und Henrik Wels, Paderborn, 1994; Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften. Studien von Mariano Delgado, Hans-Joachim König, Johannes Meier und Michael Sievernich S.J., Übersetzungen von Ulrich Kunzmann, Paderborn, 1995.

² See Lynn HUNT, *Inventing Human Rights*, New York 2007; Samuel MOYN, *The Last Utopia*, New York 2010; DERS., On the Genealogy of Morals, in: *The Nation*, 05.09.2011, 23-32; see also Eric FONER, Inhuman

Bondage. A Review of Robin Blackburn's *American Crucible: Slavery, Emancipation, and Human Rights*, in: *The Nation*, 05.11.2011.

³ Michael SIEVERNICH S.J., 460 Years of Human Rights. 460 Jahre Menschenrechte, in: *Stimmen der Zeit* 230(12) (2012) 816-826, <http://www.con-spiration.de/texte/English/2012/sievernich2-e-html> (05.11.2015).

⁴ See Miguel LEÓN PORTILLA, Fray Antón de Montesinos. Esbozo de una Biografía, in: UNIVERSIDAD NACIONAL DE MÉXICO (ed.), *Fray Anton de Montesinos*, Mexico City 1982, 11-22.

Las Casas was quick to remind readers that the prevailing rush for gold and native workers did not diminish as the Spanish colonists expanded their activity from Española to Puerto Rico, Cuba, Jamaica, and other islands, and the South American continent after Columbus's 3rd voyage in 1498. He commented that with the rapid decline of the population few native people were left in these towns, »only birds and trees.« This was the state of the Indies when the Dominicans arrived in Española in 1510, led by scholar, Fray Pedro de Córdoba, Fray Antón de Montesinos, and Bernardo de Santo Domingo. A fourth, a lay Brother, returned to Spain. The Dominicans soon came to know of the terrible destructiveness suffered by the native people. The story of the cruelties all the more moved them to sympathize with the Indians, and they reflected on what they should do in the face of such injustice. They decided to use their sermons as the means to challenge and speak the truth to the Spanish leaders. The sermon was composed by Fray Pedro de Córdoba; its sentiments were shared by all three Dominicans, and Fray Montesinos was asked to deliver the sermon since he had the reputation as an effective speaker. They selected for the sermon the Gospel reading from St. John where John the Baptist replied to the question by the Pharisees who he was: »I am the voice crying out in the wilderness.« All the major officials and jurists of the colony were invited, including the Admiral Diego Columbus, and were told that the sermon was going to be of great significance. On that day Fray Montesinos went to the pulpit and explained the theme of his sermon, saying that the barrenness and harsh landscape of the desert was a metaphor for the sordid character of their conscience that was unaware of the horrors they practiced. Then he began. »I, the voice of Christ in the desert of this island, say: Open your hearts and senses, all of you, for this voice will speak new things harshly ... This voice says that you are living in deadly sin for the atrocities you tyrannically impose on these innocent native peoples. Tell me what right did you have to enslave them? What authority did you use to make war against them who lived at peace on their lands, killing them cruelly with unheard methods? How can you oppress them and not care to feed or cure them, and work them to death to satisfy your greed? Are they not human beings? Have they no rational souls? Are you not obliged to love them as you love yourselves?«⁵

When the service was over, angry royal officials gathered at the home of Diego Columbus, the son of Christopher Columbus, to plan their response to the accusations by Fray Montesinos. They marched angrily to the house of where the Dominicans were living and demanded a revocation of their views, failing which, they threatened to take the issue to the royal authorities in Spain. Fray Montesinos replied that the sentiments of the sermon were the fruit of deep deliberation and were the common opinion of all of them. It was of the utmost significance to speak the truth that the native peoples were not only treated like beasts in the fields, but were also dying in their own lands. The awareness of what was happening offered the hope of a change in policies that would establish a different character of the relationship between Europeans and native peoples. After all, he argued that as

5 Ibid. 23-31. The original text of this sermon was lost, but Las Casas included it and a summary of the events after it in his *Historia de Las Indias*. Miguel León Portilla commented that this text was fundamental to an understanding of the history of the Americas and the human rights of all peoples. See Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de Las Indias*, bk. II, 440-451, 598; bk. III, 107, 374.

6 Fray Montesinos presented a paper on the Defense of the Indians at a conference of Jurists called by the King in Burgos in 1512. Distinguished jurists like Palacios Rubios and Matías de Paz participated.

7 See LEÓN-PORTILLA, Fray Antón de Montesinos (see note 4), 14; David M. TRABOULAY, *Columbus and Las Casas: The Conquest and Christianization of America*, Lanham / New York / London 1994, 46-47.

8 LAS CASAS, *Historia* (see note 1), bk. III, ch. LXXIX: »Pasados, pues, algunos días en aquesta consideración y cada día más y más certificándose al derecho y vía del hecho.« See also Helen RAND PARISH, *Fray Bartolomé de Las Casas*, p. 5.

9 LAS CASAS, *History of the Indies*, ed. by A. M. COLLARD, bk. 3, 207-208.

Christians their duty was to work for their spiritual uplift. Las Casas commented that the reply of Fray Montesinos fell on deaf ears. Addicted to the lure of gold, the colonists were aware that they could not satisfy their thirst without Indian laborers. They again demanded that Fray Montesinos retract his views in his sermon the following Sunday, and threatened to send the friars back to Spain if they refused. The church was packed the following Sunday with all expecting a recantation. In his sermon, Fray Montesinos drew his theme from the book of Job: »From the beginning I shall repeat my knowledge and my truth and I will show my words of last Sunday that so embittered you to be true.« He gave more reasons why the oppression must be ended, and stated that they would refuse to offer the sacrament of confession to those Spaniards who treated the native peoples cruelly. Enraged, the officials and colonists decided to take their issue to the king in saying that the Dominicans had spread »a new doctrine that condemned them all to hell because they used the native people in the mines.« At the court in Spain, there were many like Juan Ponce de León who had enslaved Indians in Española and had come forward to criticize the Dominican friars and describe the native peoples as animals who could not govern themselves.⁶ Commenting on this representation of the native people as animals, Las Casas said that he was not fooled by this argument but knew that it was motivated by the demand for forced native labor in the mines. Despite his disappointment, Las Casas was high in praise for the Dominican friars and praised them as human beings who began to join the idea of human rights to deed, »*derecho con hecho*,« connecting precepts of charity to the most elementary acts of justice.⁷

Bartolomé de Las Casas arrived in Española in 1502 on the same voyage as Governor Nicolás Ovando with some 2500 Spaniards. His father, Pedro de Las Casas, had come with Columbus on his second voyage in 1493. Ordained a secular priest in 1510, he developed a close relationship with the Dominican friars, Fray Pedro de Córdoba and Fray Montesinos. He held an *encomienda* in Española and in 1513 he went with the Conquistador Panfilo de Narváez to Cuba as chaplain and even accepted another allotment in Cuba. Las Casas has justifiably been considered the principal exemplar of the struggle to prevent the destruction of the indigenous peoples of America. Recalling how he came to reject his life as an *encomendero*, he narrated how he had estates in the towns of Concepción and Vega Real which brought him much wealth, that he had Indians working for him, and had engaged in campaigns to seize Indians in Española in 1503.⁸ He admitted that it was his good fortune to meet the Dominican friars when they arrived in 1510. The inspiration of the early Dominicans and his friendship with Fray Pedro de Córdoba, Fray Antón de Montesinos, and Fray Bernardo de Santo Domingo played no small part in his transformation from an *encomendero* to a fervent activist on behalf of the native people. Las Casas confessed that he was horrified by the slaughter of innocent Indians and the allocation of Indians and their land to the Spanish soldiers. He and his friend, Pablo de La Rentería, received a large *encomienda* in Cuba, where their Indians planted crops and washed the sands for gold. But his encounters with the native people began to trouble his conscience and made him feel that the *encomienda* was unjust and that that he was participating in an evil practice:

»So then, death made speedier ravages among Indians here than in other places, starvation and hard labor helping. Since all able-bodied men and women were away at the mines, only the old and sick stayed in town with no one to look after them. So they died of illness, anguish, and starving. I was traveling the Cuban roads then and it happened that entering a town I sometimes heard crying in the houses. I would inquire and was greeted with the words, »hungry, hungry.« Anyone strong enough to stand on his feet was sent to work, including nursing mothers whose milk dried up in their breasts from lack of food and excessive labor, which caused infant mortality at the rate of 7,000 in three months.«⁹

In June 1514, as he was preparing his sermon in Cuba, his eyes focused on a biblical reading from Ecclesiasticus: 34; 20-21.

To offer a sacrifice from the possessions of the poor
Is like killing a son before his father's eyes.
Bread is life to the destitute,
And to deprive him of it is murder.

He said that it was then that he began to reflect seriously on the sermon of Fray Montesinos and his Dominican friends who denounced the cruelty of the colonists, and his own lies when a friar refused to hear his confession because he held an *encomienda*. Troubled for several days over the question whether they had treated the native peoples in accordance with what was right and the means of our action, he came to the conclusion that they had acted unjustly and tyrannically. The moment of truth came on August 15, 1514, when he renounced his *encomiendas*.

The Struggle for Justice for the Indigenous people: Colonial Experiments

For Las Casas and Montesinos the abolition of the *encomienda* was the principal issue because they felt that the already entrenched institution was the major cause of the dramatic decline in the population of the native people. The thirst for gold extended not only to conquistadors and colonists but also to the royal officials, most of whom had financial investments in gold mining first in Española, then Cuba, and later, in Darién. Returning to Española, Las Casas and Fray Montesinos journeyed to Spain to persuade the royal officials to abolish the *encomienda*.

Las Casas remained in Spain until 1520 pleading the case against the *encomienda* before the king, the royal officials responsible for issues in the Indies, Lope Conchillo, Bishop Fonseca, and the jurist, Palacios Rubios. These meetings did not produce much success. When King Ferdinand died in January, 1516, Las Casas saw an opportunity to present his case before the regent, Cardinal Cisneros. As a solution to the destructive consequences of the *encomienda*, he proposed the creation of a community project that would include Spaniards and native people who would create a more just alternative society. Cardinal Cisneros appointed a committee to draw up a plan for the reform of the governance of the Indies. Working hours were to be limited; there was plenty of food; they were not to work far from their homes; they were to be given up-to-date farm tools for their use and have a hospital in each community. The plan assured the royal authorities that the crown would benefit economically from the plan, and owners of *encomiendas* would receive compensation for their loss. Spanish peasants were to be encouraged to come to America to work alongside native Indian families so that a new, mixed civilization would arise. In this way, the indigenous people would learn to govern themselves as free subjects of the king. This plan was the prototype of later community projects designed by Las Casas. Cardinal Cisneros decided to send three friars of the order of St. Jerome to reform the governance of the Indies. Las Casas was given an official position as »Protector of the Indians.« He drafted the instructions for the commissioners. The opponents of reform were already beginning to undermine the new plans. Las Casas and the commissioners departed for the Indies in November, 1516. The commissioners held an inquiry on questions such as whether to release the Indians

from *encomiendas* and placing them in villages, whether they had the capacity to live in liberty, and whether they could govern themselves like Spaniards. Since they interviewed only *encomenderos*, it was to be expected that their answer was negative. The experiment of the Hieronymite commission to establish a more humane colonial rule in the Indies ended in failure in 1517.¹⁰

Las Casas was in Spain when Cardinal Cisneros died in November 1517. With the arrival in Valladolid of the young king Charles I, he set out to meet his advisers to persuade them to view with alarm the injustice that was taking place in the Indies. He found a receptive ear from Chancellor, Jean Le Sauvage, Monsieur de Chievres, and Monsieur de la Chau. All three were sympathetic to Las Casas's suggestions. The king and his advisers took Las Casas's side in blaming the late king Ferdinand's advisers, Lope Conchillos and Bishop Fonseca, for misgoverning the Indies. Sauvage respected Las Casas's knowledge of American affairs and recommended him to the king who asked Sauvage to work with Las Casas on another reform plan for the Indies.

In 1518 Las Casas prepared memorials to recommend that Spanish peasants migrate to the New World and join with the indigenous peoples to form new communities where all would work as free and equal human beings. These were ideas to stop the systems of forced labor which he insisted were the cause of the terrible cruelties that were taking place and ultimately the reason for the massive decline in the population. His second theme was to emphasize that the indigenous Others were fully human and worthy of respect and liberty. Another theme, by no means minor, was his belief in Spain's spiritual mission as the principal purpose of the encounter with the peoples of America. In the concrete context of his life in the New World, he felt that the spiritual mission had to be linked to the mission to seek justice for the native peoples. In 1518 the Crown supported his project of encouraging Spanish farmers to migrate to the Americas, and offered incentives to do so. When this project failed, undaunted, he applied again for another peasant colonization project, this time for the north coast of South America. Approved in 1520, he raised again the prospect that the colony, in what is today Venezuela, would be an economic success for the royal treasury, obviously drawing on the news about the riches of the Yucatan recently discovered by conquistador, Francisco Hernández de Córdoba, and the accounts of gold by Juan Grijalva. But he was disheartened by the failure of his dream and the awareness that he was powerless to stop the slave raids.

Las Casas decided to join the Dominican Order in 1522 and took his vows as a Dominican friar in 1523. He withdrew from the life of an activist in the cause of justice for the American Indians. Appointed prior of the Dominican convent at Puerto de Plata on the northern coast of Española, he began writing his great work, *Historia General de Las Indias*, in 1527. The contemplative life was only a temporary stage, a moratorium, to refresh his mind, heart, and will. Writing from Puerto de Plata in 1531, he sent a stern letter to the council of the Indies urging its members to stop the genocide in the islands.¹¹

Sailing for Peru in 1534, Las Casas and his party encountered storms and had to disembark in Central America. He went first to Nicaragua and later to Guatemala and Mexico City where from 1535 to 1540 he put into practice projects that he called successful. Now 50 years old, with 35 years experience in the Americas, he carried the weight of two abiding interests and struggles. The first was to end the injustice and cruelty against the native peoples, and the second, to argue that the way to propose Christianity to the native

¹⁰ *Ibid.*, ch. 88-114, 211-214.

¹¹ *Ibid.*, 11-14, 70-78.

people was only by love and peaceful teaching, not by war.¹² His success in peacefully persuading the unconquered hostile Mayan tribes of Tuzulutlán, called the Land of War, to accept Spanish rule and Christianity confirmed the ideas that he had developed from his earlier experiences with Dominicans Fray Antón de Montesinos and Fray Pedro de Córdoba, and Franciscan, Fray Jacobo de Tastera in Yucatan, and even from the utopian experiments he had earlier initiated. His experience in Nicaragua was unhappy because he attacked the cruelty of the *encomenderos* in his sermons as he had done in Española. He blamed the secular and religious officials for allowing 25 thousand native Indians to be sent as slaves to Peru, and another 27 thousand to Darién. Political conditions were more favorable in Guatemala where Bishop Marroquín and Governor Maldonado received a royal cédula in 1536 encouraging Christianization and good treatment of the native Indians. Las Casas decided to enter Tuzulutlán with only his small group of friars with the hope of converting the Indians to Christianity nonviolently. Conversion by war or force was forbidden. There was little gold and silver in the Yucatan, which suffered horribly from the devastation by the conquistador, Diego de Alvarado. Las Casas and his colleagues composed poems of Christian teachings in the Quiche Mayan language, and asked four Indian merchants who traveled frequently to the two Mayan settlements, Zacapulas and Quiche, to learn the poem, set it to music, and have it sung to the accompaniment of Mayan music instruments. Las Casas described the event as spectacularly successful. The concerts took place for eight evenings and the native Indians asked many questions, inviting the friars to return. At Zacapulas, a church was built and the cacique was baptized as Juan. It was said that he then ended the old rituals of sacrificing birds and other animals at fiestas.¹³ Since the Indians lived scattered in small villages, Las Casas proposed that they migrate to small towns near the cocoa fields. With chief Juan's encouragement, one hundred families founded a town called Rabinal, building a church and a school where they taught practical skills to the Indians. In 1536, shortly after he arrived in Nicaragua, Las Casas participated in a meeting with the bishops and heads of religious orders in Mexico City to discuss the issues of evangelization, Indian slavery, and the baptism of Indians. The meeting was called because Emperor Charles V had revoked his edict of 1530 abolishing Indian slavery. Las Casas had already begun writing his first book, *El único modo*. A summary of the meeting was taken by Fray Bernardino de Minaya to Pope Paul III. Most likely completed in Mexico City in 1540, only a fragment of *El único modo* has survived.¹⁴ It contained a copy of Pope Paul III's papal Bull, *Sublimis Deus*, issued on June 2, 1537, which reached America in the fall 1537.¹⁵ In it the Pope proclaimed that Indians were rational human beings, endowed with liberty and free will and capable of receiving the faith.

12 Bartolomé de LAS CASAS, *The Only Way*, New York 1992, 3-7. See also the 1942 edition transcribed by A. Millares CARLO and a Spanish translation by Lewis HANKE.

13 Henry Raup WAGNER with the collaboration of Helen RAND-PARISH, *The Life and Writings of Bartolomé de las Casas*, Albuquerque 1967, 90-93.

14 *Ibid.*, 87, n. 7.

15 See Lewis HANKE, Pope Paul III and the American Indians, in: *Harvard Theological Review* XXX (1937) 65-102.

16 LAS CASAS, *The Only Way* (see note 12), 171-182; see also Gustavo GUTIÉRREZ, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, translated by Robert R. Barr, New York 1992-1993, 235-240.

17 *Ibid.*, 102.

18 See Helen RAND-PARISH / Harold E. WEIDMAN, *Las Casas en México: Historia y Obras Desconocidas*, Mexico City 1992.

19 Francisco de VITORIA, *Relectio de Indis et de lure Belli*, ed. by Ernest Nys, Washington, D. C., 1917; Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln, 1991; Francisco de VITORIA, *Relecciones de Indios y del Derecho de la Guerra*, Madrid 1928; see TRABOULAY, *Columbus and Las Casas* (see note 7), 93-120; Courtney CAMPBELL, »Dirt, Greed, and Blood: Just War and the Colonization of the New World«, oregonstate.edu/cia/shpr/ideas_matter_1992.

20 WAGNER and PARISH, *The Life and Writings* (see note 13), 108-120.

The surviving part of *The Only Way* consists of chapters 5, 6, and 7 of book 3. In his *Historia*, Las Casas revealed that he discussed the principle of restitution in chapters 1 and 2. The notion of restitution became one of the most significant ideas of Las Casas.¹⁶ Las Casas discussed how Indians were included in God's promise of salvation. Next, he proceeded to the topic of Indian capacity: »Among the American natives there were different degrees of understanding as in the rest of the world. But, all of them were ingenious and, even more than other peoples, in the government of human life.« In his conclusion, he asserted that there was only one way to teach the Christian message, namely, that which »persuades the understanding with reason and gently attracts the will, and this is common to all men without any difference, because of errors, sects, or corruption of customs.« »All wars of conquest are unjust, perverse, and tyrannical.«¹⁷

The Papal Bull, *Sublimis Deus* (June 2, 1537) was included in the extant text. Pope Paul III's *Sublimis Deus* is considered to be the first papal announcement that the American Indians were rational human beings endowed with liberty and free will. In *Las Casas en México*, the historian Helen Rand Parish, utilizing previously unpublished documents, showed Las Casas's role in the formulation of the papal Bull, *Sublimis Deus*.¹⁸ Paul III asserted that »Every human being without exception was called to human happiness on the basis of the love of the sublime God for the human race.«

Las Casas arrived in Spain in 1540 and requested a meeting with the emperor to discuss the issues that affected the native peoples of the Americas. It seemed that Charles V had changed his policy on Indian slavery and the *encomiendas*. In 1530 he had issued an edict forbidding Indian slavery, only to revoke this edict in 1535. Even the views of the eminent Salamanca professor, Francisco de Vitoria, changed.¹⁹ In 1532 he had voiced serious questions about the justice of Spain's conquest by war as their title to the dominion of the Indies, but in his *Relectio de Indis* given at Salamanca in late December 1538 or early in 1539 he changed his view, offering reasons to justify the wars of conquest. The context of these developments can be understood in Charles V's edict to the university of Salamanca authorities to prevent the publication and dissemination of all works on the Crown's rights to the Indies without royal license.

The New Laws of 1542

Between 1541 and 1543 Las Casas denounced the policies of the council of the Indies as complicit in the destruction of the peoples of the Indies and proposed remedies for the situation. He presented before the royal council meeting an outline of his thunderous cry for justice for the indigenous peoples of America, *Brevíssima Relación de la Destrucción de las Indias*, which he completed in December 1542, three weeks after the signing of the New Laws. He demanded the abolition of the *encomienda* system and proposed a policy of bringing the Indians under royal rule, the abolition of Indian slavery, the opening of roads for carts to ease the loads the Indians had to carry, and the resettlement of Indians from congested settlements to less settled ones. The emperor reformed the council of the Indies, replacing some members with new ones and made Las Casas Bishop of Chiapas in Mexico.²⁰ All sources for the conference that produced the New Laws asserted that Las Casas was the inspiration and force behind the New Laws to reform the governance of the Indies and to bring justice to the native peoples of America. There were also new regulations for expeditions of discovery with special regard to the treatment of Indians, especially the taxes demanded of them. Lastly, the surviving Indians of the Caribbean islands were to

be exempted from all tribute and royal and personal services so that the population could multiply. The laws provided for the gradual end of the *encomienda*, not the immediate end as Las Casas had proposed as the precondition to every reform measure. His major interest was to abolish Indian slavery since the anti-slavery laws were inadequate. But they were bound to fail because the clause »unless the holders could produce titles« was useless because he knew the Spanish propensity for perjury. In Las Casas's mind, all slaves should be set free as there were no titles to any.²¹

On March 30, 1544 Fray Bartolomé de Las Casas was consecrated bishop of Chiapas in his home city of Seville. Las Casas spent a year as bishop of Chiapas and it was an unhappy experience. The New Laws caused widespread dissatisfaction among Spanish colonists and religious who blamed Las Casas as the author of the ordinances against the *encomienda* and Indian slavery. In Peru, a rebellion against the laws arose led by Gonzalo Pizarro, and there was a genuine fear that Peru would break away from the Spanish Crown. Even supporters of Las Casas such as bishop Marroquín and governor Maldonado of Guatemala who had assisted him in the mission at Tuzulutlán became wary of Las Casas. When Las Casas proposed at the meeting of bishops in 1545 that they »should work to prevent wars and slave raids against the Indians of Yucatan,« his former ally, Bishop Marroquín called him arrogant, »better in Castille in a monastery than in the Indies as a bishop.«²² Governor Maldonado called him a scoundrel and a lunatic.

When the news came that the emperor had revoked the law of inheritance, the most hated of the New Laws, he realized that he should give up the office of bishop and return to Spain where he would be more useful in the cause of justice for the Indians. The campaign against the New Laws was widespread and centered in Mexico. Some Dominicans and Franciscans even argued that the *encomiendas* were necessary to maintain the church's interest. At a meeting of friars from the Dominican, Franciscan, and Augustinian orders where the issue was on the wars against the Indians, they agreed that the wars were simply a pretext for enslavement and they resolved not to absolve any colonist until they were examined by the *audiencia*. From this meeting, Las Casas wrote the *Confesionario*, twelve rules for absolution of sin by priests. Las Casas remembered the sermon of Fray Antón de Montesinos where he threatened to refuse the Catholic notion of absolution of sin by confession to conquistadors and *encomenderos* if they continued to be cruel to the native Indians. Rules 1 and 5 of the *Confesionario* required that the penitent on his sick or death-bed sign a legal document authorizing the confessor to dispose of all his property as restitution to the Indians. Las Casas argued that all of the property had been taken from the Indians, and all the wars and conquests were crimes; all the tributes and services were unjust, and all the slaves were acquired unjustly. The confessor was required to give restitution to any surviving victims or their descendants, or their villages. All slaves were to be freed and

21 Ibid., 116-117; in 1552 he published a treatise against Indian slavery which declared that all the Indians made slaves after conquests were unjustly enslaved and should be set free. He described the horrors of the slave raids he had observed in Nicaragua and the cruel branding of some 4,650 men, women and children in the Mixtón war which caused widespread depopulation in many regions.

22 Ibid., p. 147. Las Casas came to learn that Maldonado had married the daughter of Francisco de Montejo of Yucatan and the combined interest of the two families had some 60,000 Indians. At this time, Montejo was active in the second brutal conquest of the Yucatan that brought under his control large number of Indian slaves. 23 See Kathleen Ann MYERS/Nina M. SCOTT, *Fernández de Oviedo's Chronicle of America: A New History for a New World*, New York, 2011.

24 Tzvetan TODOROV, *The Conquest of America: The Question of the Other*, New York 1984, 151-156. See the outstanding work on the debate by the American scholar, Lewis HANKE, *All Mankind is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda on the Religious and Intellectual Capacity of the American Indians*, DeKalb 1974; Juan Ginés SEPÚLVEDA, *Democrates Alter*. Spanish transl., Madrid 1951.

pensioned. Rich *encomenderos* could keep a modest part for their families but use the rest for restitution. In short, he concluded that the conquest and exploitation of the Indians were unlawful.

He left for Spain in 1547 with the expectation of continuing his work as defender of the Indians there. His departure did not seem motivated by a sense of having failed in his mission to bring justice to the Indians. He was 63 when he returned to Spain and remained active in the causes of the American Indians. A man of many transformations, he was quick to see injustice whenever it reared its head, prodigious in getting and organizing evidence, and politically knowledgeable in creating networks of supporters to plead his case. His faith in the possibility of persuading political leaders to see the justice of his cause recalls a comment by Dr. Martin Luther King, Jr. in 1965 when he went to England to receive an honorary degree: »It may be true that morality cannot be regulated, but behavior can be regulated: it may be true that the law cannot change the heart, but it can restrain the heartless. It may be true that the law cannot make a man love me, but it can restrain him from lynching me and I think that is pretty important also. So, while the law may not change the hearts of men, it does change the habits of men if it is vigorously enforced: And through changes in habits, pretty soon attitudes change and maybe hearts can be changed in the process.«

On November 28, 1548, a royal decree was issued to confiscate all manuscript copies of the *Confesionario* because it did not receive approval from the council of the Indies. The Council ordered Las Casas to put in writing his view of the Crown's rights to the Indies. In *Thirty Propositions*, Las Casas said that the royal title was based solely on teaching Christianity to the indigenous peoples of America and that all conquests were unjust.

The Debate in Valladolid in 1550 between Prof. Sepúlveda and Friar Las Casas

Some scholars disagreed with Las Casas. The royal historian, Oviedo, held a different view of the native Indians, often denouncing them as savages and less than human.²³ In Las Casas's years in the Caribbean, Oviedo was his main antagonist who came in for a fierce criticism in Las Casas's *Historia*. The noted scholar of Aristotle and philosopher, Ginés de Sepúlveda, was the main defender of war and conquest to pacify and Christianize the native people. Sepúlveda had written a dialogue, *Democrates alter*, which argued that the wars of conquest in the Indies were just and the *encomiendas* and Indian slavery were legitimate. Las Casas had used his influence at the universities and councils of state to block its approval for publication but Sepúlveda composed a summary of his work for publication, an *Apologia*. Las Casas followed and wrote his own defense of his position, namely, that the wars of conquest were unjust and therefore the institutions of forced labor were not valid.

Perhaps challenged by the implication that Spain's title and rule over America was illegitimate, Charles V invited in 1550 Sepúlveda and Las Casas to debate their respective positions before distinguished jurists and theologians in Valladolid. The conference began in late 1550 and did not end until late 1551.²⁴ Sepúlveda appeared at the first session and read his summary of the *Democrates alter*. He was followed by Las Casas who read most of his *Apologia* for 5 or 6 days. Fray Melchor Cano prepared a summary of both arguments. On receiving a copy of the summation, Sepúlveda gave a rebuttal to which Las Casas responded with his answers. The opinions of the jurists and theologians were given 6 or 7 months later.

Sepúlveda argued that the wars of conquest were just. In his opinion, they were the more effective means of converting the native people to Christianity. He asserted that backward,

uncivilized, and slaves by nature, the native people must be subservient to more civilized Europeans. More seriously, the Indians were idolaters and sodomites. Worse, they practiced human sacrifice. Therefore, Spanish rule was necessary to protect the weaker Indians from such tyranny:

»The greatest philosophers declare that such wars may be undertaken by a very civilized people against uncivilized people who are more barbarous than can be imagined, for they are absolutely lacking in any knowledge of letters, do not know the use of money, generally go about naked, even the women, and carry the burdens on their shoulders and backs like beasts for great distances. Moreover, here is the proof of their savage life, »like that of wild beasts, their execrable and prodigious immolations of human victims to demons, the fact of devouring human flesh.«²⁵

A scholar of Aristotle, he used Aristotle's notion of slaves by nature to support his ideology of racial hierarchy and to demonize native Americans as inferior, whose minds were »more like children, women, and monkeys.« Sepúlveda drew on the work of Oviedo as well as the *Relectio de Indis* of Fray Francisco de Vitoria.

Speaking from his personal experience of the Caribbean, Central America and Mexico, and having read the works of friar-scholars in other regions of the Americas, Las Casas argued that there was abundant evidence that the native people were not uncivilized. He said that his successful experiment in Tuzulutlán in Guatemala and the impressive and successful resistance of Enriquillo were effective responses to Sepúlveda in illustrating Las Casas's view that peaceful means to propagate Christianity would be more effective than war.

Some contemporary scholars saw Las Casas early projects and experiments as colonialist and assimilationist.²⁶ A scholar of comparative literature and a philosopher, Tzvetan Todorov, gave an insightful interpretation of Las Casas's early projects for the Indians. He confessed that »no one else ... has dedicated such enormous energy and a half century of his life to improving the lot of others. But it takes nothing away from the greatness of the figure to acknowledge that initially the ideology ›assumed‹ by Las Casas and other defenders of the Indians was a colonialist one.«²⁷ But he did this to show the radical character of Las Casas's final transformation as demonstrated in his debate with Sepúlveda.

The issue of ritual human sacrifice was the most difficult accusation to refute for Las Casas and other sympathizers with the native people. But, reflecting on this practice, he was able to demonstrate that his long struggle for justice for the Indian Other had transformed him. Where he had previously seen the indigenous people as equal and identical, he now argued in defense of their common humanity. He was able to see their religious practice of human sacrifice as radically different from Christianity. In his *Apologia* at the debate, and in several chapters of his *Apologética historia*, he first argued that even if the acts of human sacrifice and cannibalism were evil in themselves, it did not mean that making war was justified: »Such a remedy risks been worse than the disease.« He then tried to make the idea of human sacrifice less strange by recalling that God had asked Abraham to sacrifice his son, and that Jephthah was compelled to sacrifice his daughter (Judges, 11:38). On the matter of cannibalism, he told his audience that he knew cases of Spaniards who by neces-

25 TODOROV, *The Conquest of America* (see note 24), 156.

26 *Ibid.*, 156.

27 *Ibid.*, 173-182.

28 *Ibid.*, 186-193.

29 See footnote 19. See GUTIÉRREZ, *Las Casas* (see note 16).

30 *Ibid.*, 134-135.

sity had eaten the liver and in another, the thigh of a companion. He used this acceptance of human sacrifice to propose the idea of religious feeling, asserting that from human reason human beings had an intuitive idea of God and worshipped God to the best of their abilities and in their fashion. To offer God human sacrifice was the way humans showed their gratitude: »Nature itself teaches who do not have faith, grace or doctrine ... that, in spite of every positive law, they ought to sacrifice human beings to the true God or to the false god who is thought to be true, so that by offering a supremely precious thing they might be more grateful for the many favors they have received.«²⁸ According to Todorov, the character of Las Casas's argument showed that Las Casas had indeed changed from a colonial mentality to understand the different Other from their perspective. He, of course, stressed that the God of the Indians was not the »true God« from his view but was considered thus by them. The significance of this view was that »what remains common and universal is no longer the God of the Christian religion, to whom all should accede, but the very idea of divinity, of what is above us: religion has been replaced by religious feeling. Although the conception of God of the Christian religion might be superior to the Aztec God, *Tezcatlipoca*, the religious feeling of the Aztecs for their God was more intense. The native people »demonstrated that they possessed, better than other nations, natural reflection, rectitude of speech, and in the judgment of reason, they employed their understanding better than the others.« As a Christian, Las Casas believed in One God but in this defense of the American Indians he no longer privileged the Christian path to God. He seemed to say that each person had the right to choose their own path to God. Equality need not be bought at the price of identity. Todorov concluded that Las Casas was able by 1550 to conceive of a higher form of equality, namely, to be able to view the character of the values of the different Other from their perspective.

In his analysis of the debate at Valladolid, theologian and scholar of Las Casas, Gustavo Gutiérrez, also observed the radical transformation of Las Casas's understanding of the native Indians and their world. He agreed that the Aztec practice of human sacrifice and cannibalism were the most serious and convincing reasons to make war against the Indians to defend the innocent Indians from being taken by their rulers to be sacrificed. Gutiérrez began his analysis by comparing Las Casas's views with those of the University of Salamanca Professor and Dominican friar, Francisco de Vitoria.²⁹ Vitoria had written of Spain's conquests in his *Relectio de Indis*, given shortly after the conquest of Peru. Adviser to kings, lawyers, and jurists, Vitoria chose to enter the debate on whether the wars and royal dominion over the peoples and nations of America were justified. He was aware that from Columbus's voyages in 1492 to 1537, continuous wars had taken place. He mentioned that news of »scandals, cruel crimes, and many impieties« had come to his attention and confessed that he was not convinced that the Christian message had been propagated appropriately. However, on legitimate reasons for war, Vitoria cited the tyranny of their rulers and tyrannical laws that ordained the sacrifice of innocent human beings or the slaying of blameless persons for the purpose of sacrificing them. He concluded that Christian princes could make war against such Indian rulers. To those who said that the means of the apostles were peaceful and nonviolent, their opponents responded that the miracle-working age was over. They argued that since the Church was protected by the power of Christian rulers, the power of temporal rulers should be placed at the service of evangelization. For Gustavo Gutiérrez, the supporters of war justified the use of force to remove the impediments to the reception of the faith.»³⁰

In 1535 the humanist Sepúlveda published his *Democrates Primus*, a dialogue on whether Christians should make war. In 1544/45, he published a second dialogue, *Democrates alter*:

The Just Reasons for War against the Indians. He wrote: »The Barbarians must be dominated not only that they may listen to the preachers, but also to doctrine and counsels; threats and fear should be instilled« He explained his ideology in this way: «it is properly the custom and nature that the vanquished readily adopt the customs of the victors and dominators, imitating them in their works and words.»³¹

For Las Casas, the only way of evangelization was by peaceful means, persuasion and dialogue. All uses of force were unacceptable. On the troublesome issue of human sacrifice and cannibalism, practically all the theologians of the sixteenth century argued that war was justified to end the practice and save the innocent Indian victims. Las Casas's view was radically different, born out of a deep understanding of Indian customs and practices, a long experience of their suffering and injustice, and a profound knowledge of the truths of biblical teachings. He felt that the wars of conquest, forced labor in the mines, slavery, *encomiendas*, deaths and insults created a climate of aversion towards Christianity and Christians. He added that there was no other reason why Saracens, Turks, and other unbelievers refused to embrace Christianity than that »we deny them with our conduct what we offer them with our words.« Dialogue and persuasion were the most effective means, not war, he insisted. Freedom was the indispensable condition of religious conversion and required time for acceptance. He said, »When I speak of acts of war, I speak of the pinnacle of all evils.« His early experiment at Cumaná, the story of the rebellion of Enriquillo, the successful mission of Verapaz in Guatemala, Pope Paul III's *Sublimis Deus* of 1537, his book, *Del Unico Modo*, and his influence in the proclamation of the New Laws in 1542, had shaped and convinced Las Casas that a new relationship between Europeans and native Americans, based on peaceful means and dialogue, would end the injustice and destruction of the native people and create a more fruitful climate for creative interaction.

Sepúlveda and Vitoria made their case for war based on defense of the innocent in accordance with the law of nations (*ius gentium*). In his rebuttal, Las Casas widened the focus of his view from the natural law and the law of nations to the notion of the good of the native Indians. He argued that the conduct of war and armed intervention would risk greater deaths and evil from war than be a solution to the problem of rectifying the injustice of innocent victims of human sacrifice. Familiar with the concrete reality of the lives of native Americans, Las Casas challenged the number of 20,000 alleged annual victims cited by Sepúlveda who used that number from the work by Oviedo. He was adamant that wars of conquest would cause more victims than the ritual of human sacrifice: »The Indians sacrifice yearly 30 or a hundred or a thousand persons out of invincible ignorance, while our soldiers in a single day slay 10,000 innocent persons.« Later, Las Casas would place this discussion in the context of a larger reality: »In all truth, it would be far more accurate to say that the Spaniards have sacrificed more to their beloved adored goddess, *Codicicia*, ›Greed‹ every single year that they have been in the Indies after entering each province than the Indians have sacrificed to their gods in a hundred years.« The conquistadors never intervened to save the innocent.

Aware of how deep an impression that the stories of human sacrifice and cannibalism had left on the minds of sixteenth century Europeans, he then proceeded to propose ways to understand human sacrifice. Gustavo Gutiérrez saw that Las Casas used the scholastic principle of invincible ignorance to argue that blame should not be placed on the native Indians for the practice of human sacrifice to their gods because no evidence was shown to

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*, 214-215.

them that human sacrifice to their god or the god they think is their true god was against natural reason. Las Casas was now ready to give his view of the issue why the American Indian custom of human sacrifice in certain regions was not against natural reason. Asserting that all peoples have an innate knowledge of God and were inclined by religious feeling in their own way and condition to worship God, by natural law, it was evident that human beings were obligated to offer him in sacrifice the most precious things they had. The native Indians did well to offer god the best they had, their human life.

Las Casas concluded that the Indians had a profound religious sense which made them see human sacrifice as a moral obligation. He added that it would be difficult in a short space of time and teaching to persuade the native Indians that human sacrifice was against nature. This custom could not be suddenly uprooted. It certainly was not a just cause of war. Indeed, it was difficult to abandon a religion once it was embraced. With this perspective, he displayed a respect for Indian social customs and religious rites. As Gustavo Gutiérrez highlighted, Las Casas showed »an acknowledgment of the rights of a people to their own way of life and their own religion ... His attitude is free of all contempt for the customs of others on the basis of cultural or religious considerations.« A critic of Las Casas, T. Ordoñez, took notice that although Las Casas in his early years was so zealous for the conversion of the Indians to Christianity, now at 66 years old, he was a defender of religious freedom and religious pluralism. For Gustavo Gutiérrez, Las Casas's important analysis of human sacrifice – so chilling for some of his contemporaries – »is a mighty effort to understand from within the behavior and values of the native peoples of the continent.«

Las Casas used to good effect his knowledge of scholastic philosophy, especially the thought of Thomas Aquinas, but on the concrete issue of war against the native peoples of America, he developed new theological ideas. He utilized scholastic concepts like invincible ignorance and erroneous conscience to exempt the native peoples from culpability for human sacrifice and cannibalism. His use of these scholastic concepts was not intended to win debating points but to enrich the understanding and awareness of Indian customs and religious feelings: »These acts spring from an erroneous conscience, the conscience of those who believe themselves to be performing a good deed.« He felt that the native people worshipped their god as the true god and they were obliged to defend their religion. Las Casas was proposing that, in the judgment of human beings, the native people possessed social and political rights as individuals and as a people, and their different religious practices should not lead to war. Sepúlveda and his supporters were horrified that Las Casas defended Aztec religious practice of human sacrifice, and declared that that it was not a case of erroneous conscience and invincible ignorance. The long experience of injustice and cruelty to the native people transformed Las Casas and enabled him to develop new, liberal theological ideas. When in the early 1540s, for example, he agitated for an end to the *encomienda* and Indian slavery, Spanish colonists argued that if such institutions were abolished, colonists would return to Spain. The consequence would be that the Spanish Crown's sovereignty over the Americas would decline and the mission to Christianize the native people would stop. Las Casas countered that if Spanish rule in America continued to produce death and destruction to the native people, then it would be entirely just that Spanish sovereignty ceased.³²

There was no formal decision as to who won the debate. Indeed, the question about the justice of the conquest was answered from the second voyage of Columbus in 1493. In 1550 conquests by war had already given Iberia imperial dominion over the Americas. The wealth of the Americas had made Spain the most powerful nation in Europe and both the royal and religious authorities had come to depend on this wealth and power. The contradictory policies of Charles V towards native Indians and even the learned Fray Francisco de Vitoria's

views on the conquests were good illustrations that the enterprise of the discovery of a New World was really an imperial conquest of the peoples of the New World.

As we ponder the significance of Las Casas's debate with Prof. Gñes de Sepúlveda, we should remember also the lectures given by Augustinian friar, Alonso de la Vera Cruz, first professor of Theology and Sacred Scripture, at the inauguration of the university of Mexico in 1553, who chose as the topic for his course whether Spain's rule over the Indies was just.³³ A student of Fray Francisco de Vitoria at the university of Salamanca, he was clearly familiar with the thought of Vitoria on the conquests of America. Focusing on the ideal of raising the civilization of the indigenous people and teaching the Christian message, Vera Cruz used the evidence of his experience among the Tarascan people of Michoacán to illustrate that the ideal was not followed. He saw that the introduction of the *encomienda* and *repartimiento* brought enslavement and near extermination. The Spanish thirst for labor, land, and tribute brought great hardships on the Indians. Advocating the principle of the common good as the principle of his thesis, Vera Cruz argued that native rulers were legitimate rulers of their states, and that those who seized Indian lands without legal title to them or used force must give restitution to the rightful owners. He asserted that neither the emperor nor the pope was the lord of the world and did not have the right to transfer dominion of the Indian lands to the Spanish. He restated that the Indians were lawful owners and rulers of their lands which were not abandoned by them. It was never the case that the lands were empty and belonged to no one. The native people were owed restitution for all the tribute, lands, and wealth achieved »by robbery.« Although he accepted the theory of the spiritual ideal of Spain's dominion over the native people, and the view that force could be used if native rulers placed obstacles on the teaching of the Christian message, he quickly added that »from the beginning armed soldiers came who frightened and plundered and killed the native people.« In his mind there was no justification for the conquests. He rejected the view that the native peoples were immoral and intellectually deficient like children: »Before the Spaniards came, they had officials, orderly government, and their own laws.« Writing more than 30 years after the conquest of Mexico, and 17 years of teaching experience and mastering the native languages, he argued for a place for Europeans in the Americas, provided they »gave no harm to the native peoples.« He did not mince words about the horrors of the *encomienda* and slavery that the Indians suffered, but pleaded for freedom and economic justice for the American Indian.

After resigning officially as bishop of Chiapas, Las Casas made plans for his retirement. He decided to live at the Dominican college of San Gregorio in Valladolid and donated his

33 Ernest J. BURRUS S. J., *The Writings of Alonso de la Vera Cruz: Defense of the Indians: Their Rights*, II, St. Louis/Missouri 1968; TRABOULAY, *Columbus and Las Casas* (see note 7), 121-140; Roberto HEREDIA CORREA, *Fray Alonso de la Vera Cruz. Sobre el Dominio de los Indios y La Guerra Justa*, Mexico 2004; Jesús Antonio DE LA TORRE RANGEL, *Alonso de la Vera Cruz: Amparo de los Indios*, Mexico 1998.

34 See Bartolomé de LAS CASAS, *The Only Way*, ed. by Helen RAND PARISH and transl. by Francis Patrick Sullivan, New York 1992, 201-208: Addendum »Las Casas condemnation of African Slavery.« See Laird W. BERGAD, *The Comparative Histories of Slavery in Brazil, Cuba, and the United States*, New York 2007.

35 The charge that Las Casas was responsible for the introduction of African slavery in the Americas, made in the 19th and 20th centuries, has been discredited. See Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de Las Casas. Contra Los Negros?*, Mexico City 1991. Helen Rand Parish said that she will publish an article refuting the slander. »Early

on, Las Casas did repeat a suggestion made by friars, laymen and officials, to bring over a few Christianized black slaves from Spain, duty free, but the suggestion was not followed. Independently, an exclusive license was bought by a courtier and resold to Genoese merchants at an exorbitant price, to ship four thousand blacks from Africa. This monopoly deliberately blocked all but a trickle of slaves for a decade and more, until the gold was gone and most of the Indians wiped out ... It was the sugar industry, the new bonanza, that brought large shipments of African slaves to the deserted West Indies«, Helen RAND PARISH, ed. *The Only Way*, 201-202.

books and writings to the college. He found time to publish eight treatises on the defense of the Indians. Among them were: *Brevísima Relación de la Destrucción de Las Indias* and *Entre Los Remedios*, narratives about the need for the New Laws, and *Tratado Sobre Los Indios que se han hecho Esclavos*, a discourse on Indian slavery. In 1560 and 1561 he began to work on completing his two most important works: *Historia de Las Indias* and his *Apologética historia*. Begun in 1527 in Puerto de Plata in Española, the *Historia* was intended to be a narrative history of the Indies from 1492 to 1550 and to be divided into six books, each covering ten years. When completed in 1561-1563, Las Casas had reached up to 1520 and included three volumes. His personal experience and large collection of documents and writings about the lands and people touched by the Caribbean sea made this work valuable for the scholar. The *Apologética* was an offshoot of the *Historia* and was an encyclopedia of knowledge of the history and culture of the native Indians from the perspective of the Indians. Its political objective was to counter the argument that the Indians were incapable of governing themselves. What was more significant was that it showed his desire to understand the world of the native peoples from their perspective. We see how his sincere respect and love for the native peoples developed. He used his influence at the court of Spain to prevent colonists in Peru from restoring their rights to their *encomiendas* in perpetuity. At the end of his life, he was still arguing against the *encomienda*, zealous of protecting the progress of his advocacy against all systems of forced labor.

Since the enslavement of native Indians became a major issue for Las Casas in the early 1540s, it is appropriate to ask what his position was on African slavery which became a serious issue in the history of the Americas. Indeed, the history of Africans in the Americas was linked to that of the native Indians in that it was the catastrophic decline of the native population that brought Africans to the Americas.³⁴ The old accusation that Las Casas introduced African slavery in America has been discredited. The Portuguese voyages around the West coast of Africa from the 1440s brought African slaves to Lisbon and Southern Portugal. African slaves were present in numbers in Portugal and Spain. Following Columbus's voyages, African slaves were brought to Española in 1502 in the voyage of Governor Nicolás Ovando. Later, in 1510, some 200 came from Spain.

It must be stressed, that the first slaves in the Americas were the indigenous peoples of the Americas. The discovery of gold in Española, Puerto Rico, and Cuba meant that a sufficient supply of labor was needed to develop the gold mines. As the native population declined radically through forced labor institutions, conquests, and disease, the Spanish colonists looked to African slaves to replace the native Indians. As the gold fields declined in the 1520s and 1530s, the settlers turned to small-scale sugar production. This was not yet the sugar plantations that brought immense numbers of African slaves. But, by the 1540s the demand for African slaves was growing. Slavery was practiced almost everywhere in the ancient and medieval worlds. Christianity accepted slavery as legal. According to the thinking of the times, slaves captured in a just war could be bought and sold. Slavery was part and parcel of the social and economic order in the age of the conquest of America. In 1516 Las Casas proposed to the king that twenty »black and other slaves« be sent to work in the mines to replace the Indians. He made similar requests in 1531 and 1543 when he asked for twenty four »black and white« slaves to accompany him to Chiapas when he was made bishop. His moment of truth came in 1547. On his way to Spain, he stopped in Lisbon, Portugal, where he met navigators who were involved in the Portuguese slave trade around West Africa and historians who had written on the slave trade and slavery. He said that he now saw the injustice of African slavery as he had experienced Indian slavery in 1514 in Cuba.³⁵ He added eleven chapters to the already completed first book of his *History*

of the Indies. In these chapters he denounced the »enslavement, death, and other outrages of which both the Canary Islanders and Black Africans are the victims.« He quoted again the Book of Ecclesiasticus that had helped him to become aware of the oppression of the native Indians of the Indies. He used the lesson to »draw the veil from the deeds of the Portuguese«: »In their raids under the pretext of spreading Christianity, they rob and steal.« He proclaimed that the wars of the Portuguese were not just. Their enslavement of the Canary Islanders and Africans was illegal, immoral and a horrifying injustice. Not blind to his own transgression, he recounted the petitions he made to import African slaves and confessed that »he regretted what he had written years before, oblivious of the injustice with which the Portuguese took them and made them slaves.« Speaking about himself, he said, »After he found out the truth, he would not have proposed it for all the world because Blacks were enslaved unjustly, tyrannically, right from the start, exactly as the native Indians had been.«³⁶ This early period of African slavery in the Americas was small. Las Casas repeated that the captivity of African slaves was as unjust as the Indians and he admitted that »the remedy that he had counseled was wrong.« Having confessed that this would not excuse him before divine justice, he condemned the African slave trade and denounced the Portuguese who »have for many years been in charge of plundering Guinea and making slaves of Blacks most unjustly. The Spaniards, too, have responsibility. After all, once the Portuguese saw that we [Spain] demonstrated such a need of them and that we purchased them, they hastened to capture Africans and make them prisoners as they continue to do by as many evil and wicked ways as they are able. Spanish interests motivated the slavers. Greed was infectious. Africans themselves began to wage unjust wars and take other illicit ways to make slaves and sell them to the Portuguese, in such a way that we ourselves are the cause of all the sins committed by both.«³⁷

The closing section in the first chapter of the struggle for the human rights of the native peoples of America, and the long life of its principal activist, Fray Bartolomé de Las Casas, witnessed the intimate collaboration between Las Casas and Fray Alonso de la Vera Cruz. Vera Cruz worked closely with Las Casas from his arrival in Spain in 1562 till Las Casas's passing in 1566. He collected copies of Las Casas's final writings, which showed that his departure from America and his retirement did not mean an attempt to sum up his life's message and soften his image. Las Casas remained active and committed to his radical struggle for justice for the indigenous peoples. He insisted that all the wars of conquest that usurped the kingdoms of the Indies were unjust and tyrannical; that the *encomienda* was evil and all who granted them and held them were in mortal sin; all the wealth, the gold and silver from the Indies were stolen. He then concluded that those who stole their wealth by conquests and forced labor through *encomiendas* and slavery cannot be saved unless they restored to the native people what they stole. At the end of his long life, he shouted loudly the cry of reparation by restitution to the indigenous peoples of the Americas.³⁸ Las Casas died on July 20, 1566 in the Dominican monastery of Atocha in Madrid. The close relationship between Las Casas and Vera Cruz continued to the end. Fray Alonso de la Vera Cruz collected and preserved Las Casas's written works and must be given credit for giving

36 LAS CASAS, *Historia de Las Indias*, bk. 3, ch. 102.

37 LAS CASAS, *Historia de Las Indias*, bk. 3, ch. 129.

38 See the lecture at Harvard of Luis N. RIVERA PAGÁN, *A Prophetic Challenge to the Church: The Last Word of Bartolomé de Las Casas*: www.lascasas.org/Rivera_Pagan.htm (11.11.2015).

39 GUTIÉRREZ, *Las Casas* (see note 16), 459.

us the narrative of the activities of the final years of the person who was at the heart of the struggle for the human rights of the indigenous peoples of America in the sixteenth century.

The journey to discover the indigenous peoples and Others who were different but worthy of respect and equality has not yet ended. Conquests and imperialism and the sense of superiority have played no small part in creating the division between the West and the peoples from the worlds outside the West. As Gustavo Gutiérrez confessed, Las Casas and certain others »gradually divested themselves of their spontaneous sense of superiority and sought to move to the viewpoint of the dispossessed, that as human beings they had the right to life, liberty, and to be different.« From 1514 to his passing in 1566, he fought for justice for the Indians which he said he could not recount »without tears«. Unable to give his final memorandum personally of his views on the American Indians because of failing health, his friend and colleague, Vera Cruz, related sadly that »the council provided nothing in this respect. Instead they said that they would see to it.«³⁹ In our global and technological world, where political, social, and cultural conflicts still rage across and within nations, the narrative of the struggle for justice on behalf of the native peoples of America and his cry for peace and dialogue remain resonant. ♦

Thomas und das Thomaskreuz von Taxila

von Hugh van Skyhawk

Zusammenfassung

Heilige Männer und deren Kulte waren meistens überkonfessionell im vormodernen Indien. Angehörige verschiedener religiöser Gemeinschaften verehrten oft einen und denselben Heiligen an einem und demselben Ort zu einer und derselben Zeit, manchmal unter einem anderen Namen, aber oft unter demselben Namen. Heilige Männer, die offensichtlich von außerhalb des indischen Subkontinents stammten, bekamen neue Wurzeln in ihrer indischen Heimat durch Verbindungen zu heiligen Schriften, apokryphen Traditionen, Reliquia und durch die überaus große Kraft des Glaubens an die frommen Geschichten, die sich im Laufe der Jahrhunderte um ihre heiligen Persönlichkeiten, Lehren und Wunder rankten. Der Kult des Apostels Thomas unterschied sich in dieser Hinsicht in keiner Weise von unzähligen Kulturen der Hindu *sants* und Muslim *pirs*. Während heute in Indien Heiligenkulte noch meistens überkonfessionell geblieben sind, werden überkonfessionelle Heiligenkulte in Pakistan heute auf verschiedene Arten und Weisen durch islamische Eiferer zunehmend angegriffen. In diesem Aufsatz untersucht der Verfasser die unterschiedlichen Bedeutungen des heutigen Kults des Apostels Thomas für die religiösen Erfahrungen der Christen und Muslime innerhalb und außerhalb Pakistans.

Schlüsselbegriffe

- Apostel Thomas
- Thomaskreuz von Taxila
- Thomaslegende
- Christentum in Pakistan

Abstract

Holy men and their cults were, for the most part, inter-denominational in pre-modern India. Members of different religious communities often worshipped one and the same holy man at the same time and place, sometimes under different names, but often using the same name. Holy men who had obviously come from outside the subcontinent were given new roots in their Indian locations by linkages to Holy Scripture, apocryphal traditions, sacred reliquia, and by the inestimable power of faith in the pious traditions which grew up over the course of centuries around their sacred persons, teachings, and wondrous deeds. The cult of the Apostle Thomas on the pre-modern Indian subcontinent was no different in this respect from innumerable cults of Hindu *sants* and Sufi *pirs*. While cults of holy men have remained, for the most part, inter-denominational in India today, they have increasingly come under various forms of attack by Islamic hardliners in Pakistan. In this article the author investigates the different meanings the present-day cult of the Apostle Thomas in Taxila has for the religious experiences of Christians and Muslims in and outside Pakistan.

Keywords

- Apostle Thomas
- St. Thomas Cross in Taxila
- Thomas legend
- Christianity in Pakistan

Sumario

Hombres santos y sus cultos tenían un estatuto interconfesional en la India premoderna. Miembros de diferentes comunidades religiosas veneraban a menudo al mismo santo en el mismo lugar y al mismo tiempo, a veces bajo otro nombre, pero con frecuencia también bajo el mismo nombre. Santos, que venían claramente de fuera del subcontinente, recibieron nuevas raíces en su patria india a través de relatos sagrados, tradiciones apócrifas, reliquias y por la remarcable gran fuerza de la fe en historias piadosas, que a lo largo de los siglos se produjeron en torno a personalidades sagradas, sus enseñanzas y sus milagros. El culto del apóstol Santo Tomás so se diferencia en ese aspecto del culto a un sinfín de santos hindúes (*sants*) y musulmanes (*pirs*). Mientras que en la India actual los cultos de santos siguen siendo mayormente supraconfesionales, los cultos supraconfesionales de santos son atacados en Paquistán por fanáticos musulmanes de forma creciente y de diversas maneras. El artículo analiza los diferentes significados del actual culto al Apóstol Tomás para las experiencias religiosas de los cristianos y los musulmanes dentro y fuera de Paquistán.

Conceptos claves

- Apóstol Tomás
- Cruz de Santo Tomás
- leyenda de Santo Tomás
- cristiandad en Paquistán

Vor 1947 war das Christentum (sowie der Islam) im indischen Subkontinent eine semitische Religion, eingebettet in die Kultur des Hinduismus, aus dem im Laufe der Jahrhunderte die große Mehrheit der Vorfahren der heutigen Christen (und Muslime) zum Christentum (bzw. zum Islam) bekehrt worden war. Mit der Bekehrung zur neuen Religion fanden selten ein Wechsel der Sprache und nur geringe Änderungen in der Kultur oder im Weltbild statt, mit der wichtigen Ausnahme der Jenseitsvorstellungen. Indische Christen sowie die überwiegende Mehrheit der indischen Muslime schauten – wie ihre Hindu-vorfahren – zurück in die ferne Vergangenheit, in ein goldenes Zeitalter, nach den Ursprüngen ihrer neuen Religion und suchten nach Orten und Gegenständen in ihrer indischen Heimat, die eine unmittelbare Verbindung zu dem goldenen Zeitalter ihrer neuen Religion für sie herstellen konnten. Dabei denkt man an Adams Fußstapfen (arabisch: *jabal 'Ādam*) auf Sri Lanka, an den für Muslime und Christen gleichermaßen heiligen Ort, an dem der linke Fuß des zehn Meter großen koranischen Adam (A.S.) die Erde wieder berührte, nachdem Allah (s. w. t.) ihn aus dem Garten von Eden hinauswarf.

Weltweit bekannt wurde am 6. Dezember 1992 der Konflikt um die *masjid* des Mughal-Kaisers Babur (1483-1530) in Ayodhya. 150.000 parteipolitisch organisierte militante Hindus, die den Platz, auf dem Baburs Moschee stand, als den Geburtsort des Hindugottes Rama (vor zwei Millionen Jahren in der Zeitrechnung des Hindu *Treta-yuga*) beanspruchten, rissen in wenigen Minuten die lang umstrittene Moschee bis auf ihr Fundament nieder. In den darauffolgenden Unruhen in vielen Teilen des indischen Subkontinents starben nach amtlichen Schätzungen 2.000 Menschen. Die wahre Zahl der Opfer dürfte wesentlich höher gewesen sein.

Eine Bemerkung in der *District Gazetteer Faizabad* für das Jahr 1905 erinnert an die drei Jahrhunderte der meist friedlichen Mit-Benutzung des Grundes und Bodens, auf dem Baburs Moschee stand, durch beide Religionsgemeinschaften:

... up to this time (1855), both the Hindus and Muslims used to worship in the same building. But since the Mutiny (1857), an outer enclosure has been put up in front of the Masjid and the Hindus forbidden access to the inner yard to make their offerings on a platform (*chabootra*), which they have raised in the outer one.¹

Auf die Wertschätzung indischer Muslime auch für die heiligen Männer anderer Religionsgemeinschaften hatte bekanntlich schon der große französische Arabien- und Indienkenner Joseph Héliodore Sagesse Vertu Garcin de Tassy (1794-1878) in der ersten Hälfte des 19. Jhs. hingewiesen:

Diese wechselseitige Toleranz der Muslim und der Hindus hat ihre Quelle in einer großzügigen Geisteshaltung, die man nicht – vor allem bei den Muslim – vermuten würde und die doch vollkommen dem Geist des Korans entspricht. Nach Muhammad gibt es in der Tat nur eine einzige wahre Religion. Gott hat sie den Menschen durch seine Propheten und Heiligen kundgetan; so haben Moses und Jesus Christus, Zoroaster und Brahma, entsprechend Seiner Lehre, die gleichen Dogmen verbreitet: bloß haben die Menschen diese nicht im geringsten verstanden; sie haben die Verehrung Gottes verfälscht, und um diese in ihrer Reinheit wieder einzusetzen, ist Muhammad gesandt worden. Man versteht, dass es deshalb nicht ungewöhnlich ist, dass die Muslime Persönlichkeiten verehren, die nicht zu ihrer Religion gehören.²

¹ H. R. NEVILLE (Hg.), *District Gazetteer Faizabad*, Lucknow 1905, 177.

² Joseph Héliodore Sagesse Vertu GARCIN DE TASSY, *Mémoire sur des Particularités de la Religion Musul-*

mane dans L'Inde, d'après les Ouvrages Hindoustan, Paris 1831, 19.

Die oben zitierten Zeilen von GARCIN DE TASSY wurden von Wolfram MALLISON (Paris) ins Deutsche über-

tragen; vgl. die unvollständige englische Übersetzung von Muhammad WASIM in: GARCIN DE TASSY, *Muslim Festivals in India and Other Essays*, Delhi 1995, 37f.

Besondere Erwähnung in dem jetzigen Zusammenhang verdienen die auf dem Gebiet des heutigen Pakistan früher weit verbreiteten Hinweise auf die Verehrung des Apostels Thomas durch Muslime aus der Gegend von Taxila und im Süden von dem heutigen Pakistan, aus der Gegend von Thatta, Sindh³.

Da die Mehrheit der Muslime Konvertiten vom Hinduismus waren (und sind), haben die Formen der Verehrung am Grabe eines muslimischen Heiligen oft auffallende Ähnlichkeiten mit der Verehrung im Kulte eines verstorbenen Hindu-Heiligen oder *sant*. Überdies gehörte (und gehört noch) die Mehrheit der Muslime den armen, unterprivilegierten sozialen Schichten an. Daher war es für sie früher nicht möglich und heute ist es für sie noch schwer teilzunehmen an der für wohlhabende Muslime obligatorischen *hajj*, der Pilgerfahrt nach Mekka und Medina zwischen dem siebten und dem zwölften Tag des zwölften islamischen Mondmonats Zilhijja. Mit großem Verständnis für die Benachteiligung der armen Muslime, die über ausreichende Mittel für die Pilgerfahrt nach Mekka nicht verfügten, lehrten die Sufi-Heiligen, dass auch eine Wallfahrt zu einem Familienheiligen, die mit derselben frommen Geisteshaltung wie das Pilgern nach Mekka unternommen wird, Gefallen in Allahs (s.w.t.) Augen finden wird.⁴

Der weitverbreitete Synkretismus des Islam und des Hinduismus und das *früher* weitverbreitete friedliche Zusammenleben von Hindus, Muslimen und Christen im Subkontinent ist zu einem bedeutenden Teil auf die überkonfessionelle, volkstümliche Verehrung von ›heiligen Männern‹ schlechthin durch die Hindus, Muslime und Christen der ländlichen Bevölkerung Südasiens zurückzuführen, die oft an demselben Ort denselben Heiligen verehrten (und noch heute verehren), der manchmal einen muslimischen und manchmal einen Hindu-Namen hat, aber oft auch nur »unser *pīr*« oder »unser *sant*« oder ähnlich genannt wird.

Oft wird auch eine Verbindung zur Heimat des Gläubigen in der göttlichen Offenbarung der neuen Religion gesucht, wie z. B. in der allseits beliebten Geschichte des südindischen Hindu-Königs Cakravartī Farmāḍ, der eines Nachts sah, dass der Mond sich in zwei Hälften gespalten hat. Tief ergriffen von dem furchterregenden Anblick schickte Cakravartī Farmāḍ einen Boten in die Welt hinaus, um zu erfahren, was sich in dieser Nacht zugetragen hat. Nach vielen Beschwerissen und Fährnissen des Weges kam der Bote endlich nach Mekka und erfuhr, dass der Prophet Muhammad (Friede sei über ihn!) den Mond in dieser Nacht gespalten hat, indem er auf den Mond mit seinem Finger zeigte, um die Ungläubigen von Mekka von der Wahrheit von Allahs (s. w. t.) Offenbarungen zu überzeugen. Als Cakravartī Farmāḍ diese Geschichte von seinem Boten hörte, ließ er sich sofort zum Islam bekehren. Daher glauben Muslime in Südbindien noch heute, dass der Islam in Indien bis in die Zeit des Propheten (Friede sei über ihn!) zurückreicht.⁵ Der Ursprung dieser Geschichte ist der *Qur'ān*, *sūra* 54, *āyat* 1: »Genahet ist die Stunde und gespalten ist der Mond.«⁶

3 Siehe unten die Anmerkungen 29 bis 36 und die dazu gehörigen Textabschnitte.

4 In diesem Sinne schreibt Muhammad MUJEEB: »Even a *sūfi* so careful of his words and acts as Shaikh Niẓāmuddin declared that the *murīd* who just said his prayers five times a day and repeated some *wazīfah* (litanies) for a while, but had absolute faith in his *pīr* and was intensely devoted to him, was better than the *murīd* who spent his time in prayer, fasting and the repetition of litanies

and who performed the *hajj*, but was wanting in faith and devotion to his *pīr* (MUJEEB zitiert hier aus dem *Fawā'id al-Fuwād* des Amir Hasan Sijzi). 'He (Shaikh Niẓāmuddin) said, »After the death of Shaikh al-Islām Farīduddīn, I had a strong desire to go for the Great *Hajj*. I said to myself, »Let me go to Ajodhān [Pakpattan, Pakistan] for a pilgrimage to the *shaikh*«. When I had accomplished the pilgrimage (to the tomb of) Shaikh al-Islām, my desire was fulfilled, with something added on. Again I had the

same desire, and my need was fulfilled«, (Muhammad MUJEEB, *The Indian Muslims*, London 1967, 126).
5 Annemarie SCHIMMEL, *Some Salient Features of Muslim Culture in the Deccan*, in: Søren LASSEN/Hugh VAN SKYHAWK (Hg.), *Sufi Traditions and New Departures. Recent Scholarship on Continuity and Change in South Asian Sufism* (Hugh VAN SKYHAWK/Ghani ur RAHMAN [Hg.], Taxila Studies in Ancient Civilizations 1), Islamabad 2008, 11.

Oft stellt eine Reliquie des Religionsstifters die Verbindung zwischen dem oft erbärmlichen Hier und Jetzt und der himmlischen Wonne des goldenen Zeitalters dar, wie z. B. ein Barthaar des Propheten (Friede sei über ihn!), wie in Srinagar, Delhi, oder Bijapur, oder ein Zahn des Buddha, wie in Sri Lanka.

Die Thomas-Christen des indischen Subkontinents führen ihren Glauben zurück auf die Aufteilung der Regionen der Welt durch die Apostel Christi. Nach dem ersten Pfingsten, d. h. nach der Auferstehung Christi, sollen die Aposteln Lose gezogen haben, um zu erfahren, welches Land für die Mission des jeweiligen Apostels vom Herrn bestimmt war. Aus Platzgründen müssen wir hier mit einer Zusammenfassung der Knotenpunkte des Erzählstrangs dieser facettenreichen Geschichte aus den *Thomas-Akten*⁷ vorliebnehmen:

- 1 Die Apostel ziehen Lose in Jerusalem nach dem ersten Pfingsten unter dem Einfluss des Heiligen Geistes, um zu erfahren, welchem Volk ein jeder Apostel die Frohe Botschaft verkünden soll;
- 2 Der Apostel Thomas zieht Indien als das für ihn bestimmte Los. Aber Thomas weigert sich energisch, die Frohe Botschaft den Indern zu verkünden;
- 3 Jesus erscheint Thomas als sein Herr in einem Traum und fordert ihn auf, die Mission nach Indien anzunehmen. Aber Thomas weigert sich immer noch;
- 4 Jesus bemerkt einen indischen Handelsmann namens Abbanes auf dem Markt in Jerusalem, der u. a. im Auftrag des parthischen Königs Gondophares einen Zimmermann sucht, der ihm einen unvergleichlichen Palast bauen kann;
- 5 Jesus fragt Abbanes, ob er seinen Zimmermann als Sklaven kaufen möchte, und zeigt von ferne auf Thomas. Abbanes willigt ein, und sie werden handelseinig;
- 6 Jesus und Abbanes gehen hin zu Thomas, und Abbanes fragt Thomas, ob er der Diener Jesu sei. Thomas antwortet: »Er ist mein Herr.« Abbanes sagt Thomas, dass er ihn von Jesus gekauft habe. Dazu schweigt Thomas.
- 7 Am nächsten Morgen macht sich Thomas zum Hafen auf und nimmt nur seine Kleidung und seinen Kaufpreis mit, da Jesus ihm das Geld von Abbanes und auch sein Segen mit auf den Weg gegeben hat;
- 8 Als Thomas am Hafen angelangt ist, sieht er Abbanes beim Laden der Fracht. Thomas hilft Abbanes beim Laden, und beide verlassen Caesarea in einem Boot.⁸
- 9 Nach einer langen Seereise gelangt Abbanes mit Thomas als Sklaven nach Taxila und macht dem König Gondophares seine Aufwartung;
- 10 Abbanes stellt Thomas dem König Gondophares vor, und der König fragt Thomas, welche Zimmermannsarbeiten er beherrsche;
- 11 Der König ist mit Thomas' Antworten zufrieden und nimmt ihn mit sich, um ihm das Baugelände für den Palast zu zeigen;

6 Max HENNING, *Der Koran*, Stuttgart 1960, 504.

7 »Thomasakten, das einzige vollständig erhaltene Buch einer Sammlung apokrypher Apostelakten, die unter dem Namen des Leucius Charinus umlief und Akten des Petrus, Johannes, Andreas, Paulus und Thomas umfasste. Im 4. Jh. zu einem Corpus verbunden, waren sie in gnostischen Kreisen, vor allem im Manichäismus, in Gebrauch; doch sind sie auch bei den Enkratiten, den Apostolikern sowie bei Priscillian und

seinen Anhängern bezeugt. Dass sie auch bei rechtgläubigen Christen beliebt waren, bezeugt die scharfe Verurteilung durch die Kirche. Die Thomasakten sind in der 2. Hälfte des 3. Jhs. wahrscheinlich in Edessa in syrischer Sprache verfasst. Sie schildern die Mission des Apostels Thomas in Indien. Es ist jedoch fraglich, ob damit das heutige Indien gemeint ist. Eher ist darunter der äußerste Teil des Iran verstanden«, H.-W. BARTSCH, *Thomasakten*, in: Kurt GALLING/Hans Freiherr von

CAMPENHAUSEN/Erich DINKLER (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6 (3. Aufl.), Tübingen 1963, 865. Dabei ist aber zu berücksichtigen, dass in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. das heutige Pakistan bis Taxila eine Provinz des parthischen Irans war, deren Herrscher der *satrap* Gondophares war.

8 Siehe die Inschrift des Bildes im Anhang des Aufsatzes: »(Thomas) abane nave discedit – Thomas reist mit Abbanes in einem Boot ab«.

- 12 Thomas findet das Baugelände ideal, und der König fragt ihn, wann er mit den Bauarbeiten beginnen will;
- 13 »Jetzt«, sagt Thomas, und der König wundert sich, weil es Winter ist, während in seinem Land der Sommer die Jahreszeit zum Bauen ist;
- 14 Thomas bekräftigt, dass er zu keiner anderen Zeit als jetzt mit dem Bau des Palastes beginnen will;
- 15 Thomas zeichnet einen Bauplan für den Palast, und der König ist damit sehr zufrieden.⁹ Er gibt Thomas einen substantiellen Betrag an Silber und bittet ihn, in Kontakt zu treten, wenn er noch mehr Geld brauche;
- 16 Thomas preist den Herrn für seinen Segen und beginnt das Geld des Königs unter den Armen zu verteilen;
- 17 Eine Zeit geht vorbei, und der König schreibt Thomas und fragt ihn, ob er noch etwas brauche, um die Arbeiten zu Ende zu führen;
- 18 Thomas schreibt zurück, der Palast sei bis auf das Dach fertig;
- 19 Der König schickt Thomas wieder Geld und bittet ihn, das Dach des Palastes zu decken;
- 20 Eine Zeit vergeht, und der König geht hin zum Baugelände, um seinen Palast zu sehen;
- 21 Von den Dorfbewohnern erfährt er aber, dass Thomas mit dem Bau des Palastes nicht begonnen, sondern das Geld des Königs unter den Armen verteilt hat. Aber die Dorfbewohner fügen hinzu, dass sie Thomas für einen heiligen Mann halten, weil er allen mit Liebe begegnet und nichts für sich selbst beansprucht¹⁰;
- 22 Der König ist außer sich vor Wut und lässt Thomas und Abbanes einkertern, während er sich überlegt, wie er sie so schmerzhaft wie möglich hinrichten könnte;
- 23 An diesem Punkt in der Erzählung stirbt der Bruder des Königs, namens Gad, und seine Seele wird von den Engeln in den Himmel gebracht, wo die Engeln Gad fragen, in welchem himmlischen Palast er nun wohnen möchte;
- 24 Gad wählt sofort einen schönen Palast und bittet bescheiden, nur in einem der unteren Zimmer des Palastes wohnen zu dürfen. Aber die Engel verweigern ihm selbst diesen Eintritt in den Palast, weil der Palast schon einem zukünftigen Himmelsbewohner gehört;
- 25 Gad verlangt zu wissen, wem der schöne Palast gehöre, und die Engel antworten, dass dieser Palast seinem Bruder, Gondophares, gehöre. Er wurde von dem Zimmermann Thomas gebaut, den Gondophares jetzt zu foltern und hinzurichten gedenkt;
- 26 Gad fleht die Engel um Erlaubnis an, kurz wieder auf die Erde zurückkehren zu dürfen, um seinem Bruder den Palast abkaufen zu können;
- 27 Die Engel willigen ein, und Gad kommt auf der Erde wieder zu sich, während die Leichenwäscher ihm das Leichentuch anziehen;

9 Vgl. Matthäus 7,24-27: »24 Wer diese meine Worte hört und danach handelt, ist wie ein kluger Mann, der sein Haus auf Fels baute. 25 Als nun ein Wolkenbruch kam und die Wassermassen heranfluteten, als die Stürme tobten und an dem Haus rüttelten, da stürzte es nicht ein; denn es war auf Fels gebaut. 26 Wer aber meine Worte hört und nicht danach handelt, ist wie ein unvernünftiger Mann, der sein Haus auf Sand baute. 27 Als nun ein Wolkenbruch kam und die Wassermassen heranfluteten, als die Stürme tobten und an dem Haus rüttelten, da stürzte es ein und wurde völlig zerstört.«

10 »Niemand kann zwei Herren dienen; er wird entweder den einen hassen und den andern lieben oder er wird zu dem einen halten und den andern verachten. Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon. 25 Deswegen sage ich euch: Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, dass ihr etwas zu essen habt, noch um euren Leib und darum, dass ihr etwas anzuziehen habt. Ist nicht das Leben wichtiger als die Nahrung und der Leib wichtiger als die Kleidung? 26 Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer

Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie? 27 Wer von euch kann mit all seiner Sorge sein Leben auch nur um eine kleine Zeitspanne verlängern? 28 Und was sorgt ihr euch um eure Kleidung? Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. 29 Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen. 30 Wenn aber Gott schon das Gras so prächtig kleidet, das heute auf dem Feld steht und morgen ins Feuer geworfen wird, wie viel mehr dann euch, ihr Kleingläubigen! 31 Macht euch also keine Sorgen und fragt nicht: Was sollen wir

- 28 Der König wird umgehend informiert und eilt mit seinem Gefolge herbei;
 29 Gad versucht seinen Bruder, den König, zu einem Versprechen zu bewegen, dass er Gad einen einzigen Gegenstand aus seinem Besitz schenke;
 30 Der König willigt ein, fragt aber, was das genau sei, das er Gad schenken solle;
 31 Gad erklärt seinem Bruder, das, was er begehre, sei der Palast im Himmel, den der hebräische Zimmermann für ihn gebaut hat;
 32 Der König erkennt endlich, dass er für seine Investition hier auf Erde einen Palast im Himmel bekommen soll, der all seine Erwartungen übertreffen würde¹¹;
 33 Der König befreit Thomas und Abbanes aus dem Kerker und bittet sie um Vergebung für das, was er ihnen angetan, und das, was er ihnen noch anzutun gedacht hat;
 34 Der König und Gad nehmen Zuflucht zu Thomas und bitten ihn um die Besiegelung mit Öl (*chrism*), damit sie den lebendigen Gott innerlich wahrnehmen können;
 35 Thomas willigt ein und nimmt den König und seinen Bruder in die Gemeinde Christi auf.

Zwischen 1719¹² und dem Beginn des Zweiten Weltkriegs erfreute sich die Frage nach der Authentizität und den Einzelheiten der Indienreise des Apostels Thomas immer wieder des regen wissenschaftlichen Interesses des Abendlandes. In diesen fast zweieinhalb Jahrhunderten widmeten Historiker, Linguisten, Archäologen und Theologen ihre Forschung der Erhellung der Umstände der Indienreise des Apostels Thomas. Sir Alexander Cunningham (1814-1893) war der erste Archäologe, der erkannte, dass Gondophares und der indische König von Taxila, der vom Apostel Thomas zum Christentum bekehrt wurde, eine und dieselbe Person war.¹³

Bemerkenswert ist auch Band XIV der *Catholic Encyclopedia* von 1912¹⁴, dessen *Nihil obstat* (kein Einwand) von keinem Geringeren als John Cardinal Farley (1842-1918) stammt und der ein beherztes Plädoyer für die Anerkennung des Wirkens des Apostels Thomas in Taxila enthält, geschrieben von dem englischen Jesuiten Herbert Henry Charles Thurston (1856-1939), in dem nicht die Möglichkeit, sondern die Wahrscheinlichkeit des Besuchs des Apostels Thomas am Hofe von Gondophares in Taxila hervorgehoben wird:

Now it is certainly a remarkable fact that about the year A. D. 46 a king was reigning over that part of Asia south of Himalayas now represented by Afghanistan, Baluchistan, the Punjab, and Sind, who bore the name Gondophares or Guduphara. This we know both from the discovery of coins, some of the Parthian type with Greek legends, others of the Indian types with the legends in an Indian dialect in Kharoshthi characters. Despite sundry minor variations the identity of the name with the Gundafor of the »Acta Thomae« is unmistakable and is hardly disputed. Further we have the evidence of the Takht-i-Bahi inscription, which is dated and which the best specialists accept as

essen? Was sollen wir trinken? Was sollen wir anziehen? 32 Denn um all das geht es den Heiden. Euer himmlischer Vater weiß, dass ihr das alles braucht. 33 Euch aber muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben. 34 Sorgt euch also nicht um morgen; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat genug eigene Plage« (Matthäus 6,24-34).

11 Die Quelle dieser Geschichte dürfte wohl das *Johannesevangelium* 14,1-7 sein. Bemerkenswert ist, dass in seiner Abschiedspredigt an seine Gemeinde in Oxford vor seiner Ausreise nach Indien der erste anglikanische Bischof von Lahore, the Rt. Rev. Thomas Valpy FRENCH (1825-1887; Episcopate: 1877-1887) sich auf die »... title clear to mansions in the skies ...« beruft und somit (wissentlich oder unwissentlich) Bezug nimmt auf die Geschichte des Apostels Thomas in Taxila. Es ist nicht überliefert, ob die Geschichte von Thomas und dem parthischen König Gondophares the Rt. Rev. Thomas

Valpy French bekannt war. Siehe hierzu Thomas VALPY FRENCH (Rt. Rev.), *Revived Memories of a Pastor's Parting Counsels*, London 1878, 11.

12 Johannes Albert FABRICIUS, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, 8vo (drei Bände in zwei Einbänden), Hamburg 1719 und 1743.

13 Alexander CUNNINGHAM (Colonel Sir), *Coins of the Indo-Scythians, Sakas, and Kushans*, Calcutta 1888; neu aufgelegt in Delhi [Oriental Reprints] 1971, 16.

14 New York 1912. Retrieved April 8, 2015 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/14658b.htm>.

establishing the King Gunduphara probably began to reign about A. D. 20 and was still reigning in 46. Again there are excellent reasons for believing that Misdai or Mazdai may well be transformation of a Hindu name made on the Iranian soil. In this case it will probably represent a certain King Vasudeva of Mathura, a successor of Kanishka. No doubt it can be urged that the Gnostic romancer who wrote the »Acta Thomae« may have adopted a few historical Indian names to lend verisimilitude to his fabrication, but as Mr. Fleet urges in his severely critical paper: »...the names put forward here in connection with St. Thomas are distinctly not such as have lived in Indian history and tradition.«¹⁵

Diese Auffassung der historischen Begebenheiten vertrat auch kein geringerer Friedensstifter als Papst Benedikt XVI. in seiner wöchentlichen Unterrichtung der Gläubigen auf dem Petersplatz in Rom am 27. September 2006 (und löste sofort einen Wirbelsturm der Empörung unter den südindischen Thomaschristen aus¹⁶):

»Thomas first evangelised Syria and Persia and then penetrated as far as western India, from where Christianity also reached South India.«¹⁷ Addressing the faithful during the Wednesday catechises, Pope Benedict XVI recalled that St. Thomas first evangelised Syria and Persia, and went on to western India from where Christianity reached Southern India. The import of the statement was that St. Thomas never travelled to south India, but rather evangelised the western front, mostly comprising today's Pakistan.¹⁸

Im Jahre 1935, anlässlich der Neuauflage der *Cambridge History of India*, Bd. 1, *Ancient India*, fasste dessen Herausgeber, E. J. Rapson, Professor des Sanskrit in Oxford, den jetzigen Erkenntnisstand zu dieser den Forschergeist des Westens fortwährend begleitenden Frage:

There can be no doubt that Gūdnaphar, who is definitely called ›the king of India‹, is to be identified with Gondophares; and Gad, ›the brother of the king‹ may possibly be the Guḍa or Guḍana, who is associated with him on coins. The legend of St. Thomas has thus been furnished with an historical setting which is chronologically possible. The fact of St. Thomas's visit to the court of Gondopharnes may be doubted; but the story remains to show that the fame of this king had spread to the West. A still more distant echo of his name is transmitted through its Armenian form *Gathaspar*, recognised by von Gutschmid¹⁹ in *Gaspar*, the traditional name of the first of the three wise men who, according to the Gospel story, came from the East to worship Christ at His nativity.²⁰

Aber in demselben Jahr 1935, in dem Rapson sein wissenschaftliches Urteil über die Indienreise des Apostels Thomas in der prestigeträchtigen *Cambridge History of India* veröffentlichte, geschah etwas, mit dem niemand gerechnet hätte, ein Thomaskreuz von hohem Alter wurde in der Nähe von Taxila »von dem unwahrscheinlichsten Geschöpf gefunden, das man sich vorstellen kann, einem Hobbit«²¹ (freilich in der Gestalt eines christlichen Feldarbeiters). Das Thomaskreuz erregte bald großes Aufsehen und wurde an den damaligen

15 *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1905, 235.

16 Der Aufruhr über Papst Benedikts historische Revision der Stationen der Indienreise des Apostels Thomas folgte etwa zwei Wochen nach dem Beginn der wesentlich größeren Empörung der Muslime weltweit über Benedikts Augsburgs Ansprache, in der er die Meinung des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaiologus (1350-1425) zu teilen schien, dass

der Islam nichts Positives für die Welt geschaffen habe.

17 Reported in the *Deccan Herald* (Pune), 23 November 2006.

18 Download am 08.02.2015: <https://ishwarsharan.wordpress.com/parts-2-to-9/pope-benedict-xvi-denies-st-thomas-evangelized-south-india-ishwar-sharan/>.

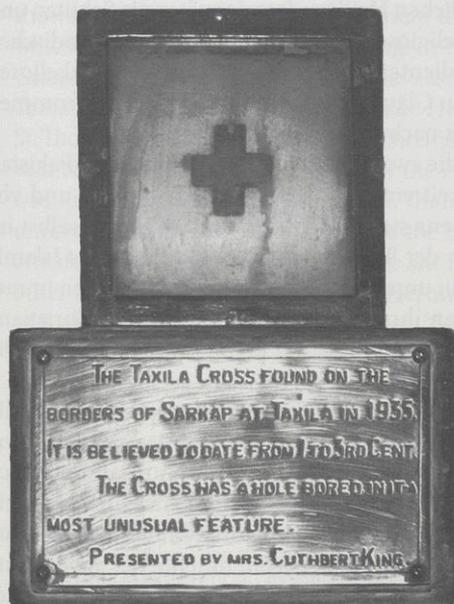
19 Alfred von GUTSCHMID, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur Kenntnis des geschichtlichen Romans, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, Köln, Band 19, 1864, 169.

20 E. J. RAPSON (Hg.), *The Cambridge History of India*, Bd. 1, *Ancient India*, Cambridge 1935, 579.

21 Mit der Bitte um Nachsicht an John Ronald Reuel TOLKIEN (1892-1973).

britischen Deputy Commissioner in Rawalpindi, den ehrenwerten (Hon.) Cuthbert King²², weitergegeben, dessen Frau, Elsie King²³ (meist nur als »Mrs. Cuthbert King« bekannt), das Kreuz dem fünften Bischof von Lahore, dem Rt. Rev. George Dunsworth Barne (1879-1954), anvertraute. Bei der Neugründung der anglikanischen Kirche im Jahr 1970 als »The Church of Pakistan« wurde das Thomaskreuz zum Wahrzeichen der Kirche:

Adopting the Taxila Cross as our symbol we want to establish the fact that the Christian Church is not a recent addition in this country. Its heritage and past go back to the early centuries of the Christian era.²⁴



The Taxila Cross found on the borders of Sarkap at Taxila in 1935. It is believed to date from 1 to 3rd Cent. The Cross has a hole bored in it - a most unusual feature. Presented by Mrs. Cuthbert King.

Es ist jetzt nicht mehr möglich zu untersuchen, inwieweit benachbarte Christen vor der Entdeckung des Thomaskreuzes in Taxila im Jahre 1935 von dem Besuch des Apostels Thomas in Taxila gewusst haben oder hätten wissen können. Aber es steht fest, dass, nachdem das Thomaskreuz in Taxila allgemein bekannt wurde, immer mehr Besucher von Taxila die Exkavation des parthischen Palastes besuchten, den Ort, an dem der Apostel Thomas den König Gondophares zum Christentum bekehrt haben soll. Gläubige Christen wollen den genauen Punkt gefunden haben, an dem der Apostel Thomas die erste Messe und Kommunion auf pakistanischem Boden in der Zeit um 50 n. Chr. feierte.

22 Der Entdeckung des Thomaskreuzes in Taxila sollte eine nachhaltige Inspiration für Cuthbert King werden. Zwischen 1935 und 1940 schrieb der Deputy Commissioner von Rawalpindi ein Bühnenstück in drei Akten, *Thomas at Taxila*. A Drama in Three Acts (Rawalpindi, Egerton Press, Selbstverlag), in dem er auf seine Erfahrungen als Kolonialbeamter in den ausgehenden Jahren der britischen Raj zurückgriff und die aus den

Thomasakten entlehene Geschichte von dem Besuch des Apostels Thomas in Taxila mit großzügigem Lokalkolorit anreicherte.

23 Mrs. Elsie King (aka Mrs. Cuthbert King) wurde für ihre Verdienste um die britische Raj vom König Edward dem VIII. am 19.06.1936 die Auszeichnung »Kaisar-i-Hind« (Kaiser von Indien) verliehen (https://en.wikipedia.org/wiki/1936_Birthday_Honours).

24 Zitat von dem Seventh Bishop of Lahore, Rt. Rev. Inayat Masih (Episcopate: 1968-1980), in: *Pakistan Times*, 01.11.1970. Die Veröffentlichung der Fotografie des Taxila-Kreuzes erfolgt mit der freundlichen Genehmigung des neunten anglikanischen Bischofs von Lahore, the Rt. Rev. Irfan Jamil, Church of Pakistan.

Für den Kult eines Heiligen auf indischem Boden wäre die oben skizzierte Entwicklung nicht ungewöhnlich. So haben sich Heiligenkulte in Indien schon immer entwickelt.²⁵ Aber heute ist Taxila ein Teil von Pakistan. Muslime sind nicht selbst eine Minderheit wie in Indien (14% der Bevölkerung), sondern mit 96% der Bevölkerung eine oft erdrückende Mehrheit, die im Laufe der Zeit immer weniger Bereitschaft zeigt, ihren religiösen Minderheiten die Freiheit der Religionsausübung und Meinungsfreiheit zu erlauben²⁶.

Freilich hatte die Heiligenverehrung im Christentum (und etwa 1.100 Jahre später in dem Islam der Shiiten und Sufis) bei ihrer Ankunft im indischen Subkontinent auffällige Gemeinsamkeiten mit der gefühlbetonten Verehrung von Heiligen (*sants*) in den *bhakti*-Religionen der Hindus. Aber die frühen christlichen Heiligen (sowie später die Schiiten und Sufis) brachten auch neue Möglichkeiten der religiösen Erfahrung mit sich in den indischen Subkontinent: das Passionsmotiv des unverdienten Leidens und Todes des makellosen Religionsstifters und damit verbunden für den Gläubigen die Möglichkeit eines frommen Lebenswandels und eines vorbildlichen Todes nach seinem heiligen Vorbild.

Es ist mehr als bemerkenswert, dass heute die zwei Religionsgemeinschaften in Pakistan, für die das Passionsmotiv und die Möglichkeit eines frommen Lebenswandels und vorbildlichen Todes im Mittelpunkt ihres Glaubens stehen, Christen und Schiiten, selbst im Mittelpunkt des Fadenkreuzes der Jihadisten der Taliban, der al-Qaeda und des Islamic State (IS) stehen. Trotz der damit verbundenen unmittelbaren Lebensgefahr zeigen immer mehr Christen in Pakistan heute ein Schild an ihrem Auto, auf dem »I am a Christian« steht, und immer mehr Schiiten ein vergleichbares Schild, auf dem »Live like Ali and Die like Husain« steht.²⁷

Wissenschaftliche Meinungen zur Frage der Existenz von mündlichen Traditionen, die vom Besuch des Apostels Thomas am Hofe des Königs Gondophares und dessen Bekehrung zum Christentum durch Thomas handeln, teilen sich mit einigen Ausnahmen nach religiösen Konfessionen in zwei Gruppen: muslimische Skeptiker und christliche Eiferer.

Im Jahre 1988, auf dem Höhepunkt der Unterdrückung von religiösen Minderheiten durch die Shariatisierungspolitik General Zia ul Haqs (1924-1988), veröffentlichte der angesehene pakistanische Archäologe Dr. Saif ur Rahman Dar (Peshawar) eine Untersuchung mit der Absicht, die historische Grundlage des schnell wachsenden Kults von St. Thomas in Taxila zu zerschmettern und somit auch den Anspruch der Church of Pakistan auf allgemeine Anerkennung eines höheren Alters für das Christentum als für den Islam in diesem Teil von Pakistan zu erledigen. Dars Untersuchung ist gedanklich straff gegliedert und kompetent ausgearbeitet. Dabei fehlt es in seinen Ausführungen nicht an Humor und gewitzten Seitenhieben gegen christliche Autoren, die für die Anerkennung des Besuchs des Apostels Thomas in Taxila mehr oder weniger überzeugend argumentieren:

25 Siehe Hugh VAN SKYHAWK, Hindu-Muslim Religious Syncretism in the Folk Literature of the Deccan, in: Hugh VAN SKYHAWK (Hg.), *Well Articulated Better Paths. Sufi Saints as Links between Religious Communities*, Islamabad/Berlin 2014, 17f: »A certain goddess was pleased with Hegras-svāmī. For many days he stubbornly persisted (in praying) to her: ›Let me meet a *sadguru!*‹ One day the goddess told Hegras-svāmī to close his eyes and open them again. When he closed his eyes and opened them, he had a vision that he was standing on the bank of a certain river, while

Khvājā Nasiruddin Cīrāg Delhī was standing on the other bank of the river and calling to him. He ordered Hegras-svāmī to return (to the Deccan) and said: ›I shall come to the South for your sake!‹ According to this vision, Khvājā Nasiruddin Cīrāg Delhī came to the South on the order of his *sadguru* Nijāmuddin Avaliyā Dehli, together with Khvājā Banderavāz Gesūdarāz (who is known to the Hindus as Keśav Caitanya) and many other *avaliyā* (literally: ›friends of God‹, i. e. saints).«

26 Ich spreche hier nicht von der Regierung von Pakistan oder von

dem Supreme Court of Pakistan und auch nicht von der großen Mehrheit der pakistanischen Polizei, die sich alle nach Kräften redlich bemühen, falsche Anschuldigungen wegen Blasphemie zu entlarven und die Meineidleistenden in solchen Fällen strafrechtlich zu überführen, sondern von dem durch Hasspredigten skrupelloser salafistischer Mullahs aufgepeitschten Pöbel, der oft verheerende Lynchjustiz an unschuldigen Christen verübt, bevor die öffentlichen Sicherheitskräften solche Gräueltaten verhindern können.

27 Persönlichen Beobachtungen aus dem Alltag in Islamabad/Rawalpindi,

... there appears to be no difficulty in accepting Saint Thomas's visit to Taxila. It is not impossible, if it can be proved that St. Thomas ever came to this part of the country. [Sir John] Marshall appears to have accepted it without any reservation.²⁸ Taking clue from this, some Christian historians have tried to build up definite stories out of his case. Late Archdeacon Barkat Ullah, for example, narrates at length the plausibility of St. Thomas learning various languages and studying Hindu *shastras* in the Hindu university of Taxila and, as a result of this, preaching and finally succeeding in converting Greeks, Parthians, Punjabis, Jews, Hindus, Jains, Zoroastrians, philosophers, pandits, scholars, illiterates, noblemen and the poor.²⁹ More recently, Father John Rooney has claimed that the local guide at Sirkap shows to all Christian visitors to Sirkap the exact spot in the palace site in Sirkap from which the Apostle addressed the King. Rooney even goes beyond that and assures us that Gramthon – a village some eight miles east of Sirkap is actually a corrupted form of *Karm Toma* i. e. 'the Benevolence of Thomas'. He further informs us that some local devotees of St. Thomas – both Muslim as well as Christians, narrate a story as to how during St. Thomas's visit to this region, once the whole of the Punjab suffered a disaster. The village, however, was spared of the disaster because St. Thomas had stayed there. He has also quoted some unrevealed source which opines that the three of the *stupas* in the Taxila region having cruciform bases were designed and built by St. Thomas himself.³⁰ Rooney³¹ and several other Christian scholars like Bishop Herman d'Souza³², Rev. [R.] A. Trotter of the Church of Scotland Mission³³, and [L. W.] Brown³⁴ refer to the existence of a fakir community which calls itself by an Aramaic name, something like Bartholmai.³⁵ They have also been referred to as *Tuma Bhagat* or Thatta Nagari Faqirs, residing at Thatta on the Indus River in Sindh. According to the tradition quoted by these scholars these devotees are still seen to practice some Christian rites and possess a book that might well be the Gospel of St. Matthew.³⁶

In den abschließenden Sätzen seines Aufsatzes zeigt Dar deutlicher die Tendenz, die seiner Arbeit zugrunde liegt:

... there is absolutely no evidence at all to show that, if ever a meeting took place between the two [der Apostel Thomas und Gondophares], that Gondophares was converted to Christianity and still less were there any followings in the common masses.³⁷

Trotz Dars vernichtender Kritik und ähnlicher rezenter Veröffentlichungen im Internet, die ohne Quellenangaben offensichtlich auf Dars Aufsatz aufbauen, versammeln sich Gruppen von gläubigen Anhängern des Apostels Thomas an der Ausgrabungsstätte des parthischen Palastes in Taxila jedes Jahr am 15. Juli, um die Bekehrung des parthischen Königs Gondophares durch den Apostel Thomas und damit die Gründung des Christentums im indischen Subkontinent zu feiern.

Pakistan, in den Jahren 2007-2014.

28 John MARSHALL (Sir), *Taxila. An Illustrated Account of Archaeological Excavations Carried Out at Taxila under the Orders of the Government of India between the Years 1913 and 1934*, vol. 1, *Structural Remains*, Cambridge 1951; neuaufgelegt in Delhi 1975, 62f.

29 Barkat ULLAH, *Thomas, the Apostle of India*, 3. Aufl., Lahore 1987, 73f.

30 Ebd.

31 John ROONEY (Father), *Shadows in the Dark*, Pakistan Christian History Monograph 1, Rawalpindi 1984, 39.

32 Herman D'SOUZA (Rt. Rev.), *In the*

Steps of St. Thomas, Madras 1983, 15.

33 R. A. TROTTER (Rev.), *The History of Christianity in India*, Vortragsmanuskript, Foreign Mission Department, Church of Scotland, Edinburgh, 1947.

34 L. W. BROWN, *Indians Christians of St. Thomas. An Account of the Ancient Syriac Church of Malabar*, Cambridge 1956, 47.

35 Das heißt der Apostel Bartholomäus; nach Eusebius von Caesarea (Εκκλησιαστικὴ ἱστορία 5,10) wurden die Apostel Thomas, Judas und Bartholomäus nach Parthia (Indien) geschickt. Eusebius berichtet, dass Bartholomäus eine Kopie des Evan-

geliums des Apostels Matthäus in Indien zurückgelassen habe.

36 Saif ur Rahman DAR, *Taxila Cross and St. Thomas. Was Taxila a Centre for Missionary Activities in the First Century AD?*, in: Ahmad Nabi KHAN (Hg.), *Proceedings of the Third South Asian Archaeological Congress, Islamabad 1988*, Islamabad 1988, 194. Ich danke Klaus Karttunen (Helsinki) für den Hinweis auf Saif ur Rahman Dars Artikel, mit dem meine Beschäftigung mit der Indienreise des Apostels Thomas konkrete Gestalt annahm.

37 DAR, *Taxila Cross* (wie Anm. 36), 199.

Religionswissenschaftlich gesehen gibt es wenig Unterschied zwischen dem alljährlich wiederkehrenden religiösen Phänomen in Taxila und dem jahrhundertlangen Insistieren der Hindu-Anhänger des Gottes Rama, Rama sei just an diesem Ort in Ayodhya vor zwei Millionen Jahren in dem Hindu Tretayuga geboren worden. Politisch gesehen liegen die zwei religiösen Phänomene freilich Lichtjahre auseinander.

Die militanten Rama-Anhänger von Ayodhya sind bekanntlich mächtig in der Politik und der Gesellschaft Indiens. Sie haben immer wieder gezeigt, dass sie die Gesetze in ihrem Sinne auslegen oder gar neu schreiben lassen können. Die Anhänger des Apostels Thomas in Taxila hingegen sind Angehörige einer gegeißelten religiösen Minderheit, die zwar im Glauben stark sind, denen aber handfeste Mittel und Wege fehlen, sich vor ihren Peinigern zu schützen.

Während schätzungsweise mehr als 80% der Bevölkerung Pakistans seit Generationen Anhänger von Sufi-Heiligen waren und sind, für die Gottesliebe ohne Nächstenliebe unmöglich wäre, ist es einer verhältnismässig kleinen Zahl von Jihadisten aus den Salafi- und Wahhabi-Traditionen der arabischen Halbinsel gelungen, durch blutleeres realpolitisches Agieren und immer wiederkehrende blutige Gräueltaten und Amokläufe immer größer werdenden Teilen der Bevölkerung entweder Angst einzuflössen oder ihre Seelen und ihren Verstand durch den Hass gegen Andersgläubige zu vergiften. Immer neue Extreme der Brutalität und des Gräuels im Namen ihres Machtstrebens und ihres Zerrbildes des Islam sind an der Tagesordnung.

Jesus (A.S.) weint, wenn kleine Kinder gezwungen werden, zuzuschauen, während ihre Eltern (Shahzad Masih und Shama Bibi³⁸) gefoltert und bei lebendigem Leibe in einen brennenden Backsteinofen geworfen werden. Aber auch Muhammad (Friede sei über ihn!) weint, weil solche Gräueltaten so weit von der Religion des Propheten (Friede sei über ihn!) fern sind, wie der Himmel von der Hölle fern ist. Auch wenn Scheingründe vorgeschoben werden, um Gräueltaten gegen Andersgläubige zu rechtfertigen, lehrt der *Qur'an* unmissverständlich:

Es ist kein Zwang im Glauben. Klar ist nunmehr unterschieden das Rechte vom Irrtum; und wer die Götzen (*tāgūt*) verleugnet und an Allah glaubt, der hält sich an der stärksten Handhabe, in der kein Spalt ist; und Allah ist hörend und wissend. (2.257)

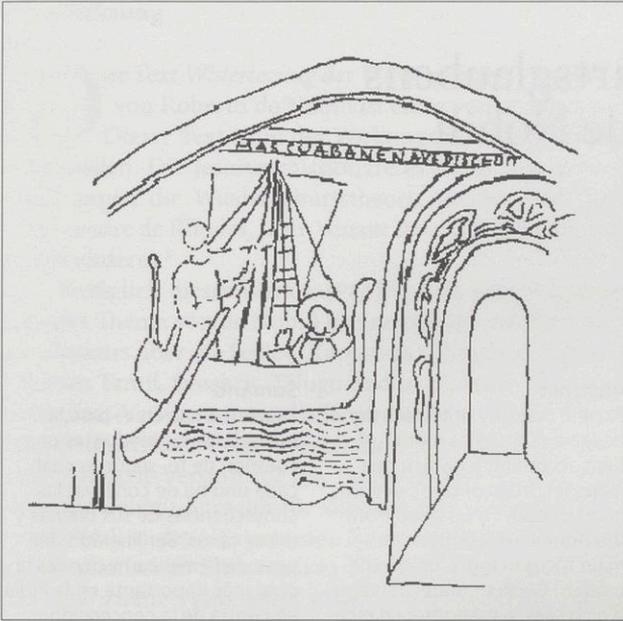
Allah ist der Schützer der Gläubigen; er führt sie aus der Finsternis zum Licht. (2.258)

Aus Baltimore in den USA, meldete sich im Januar 2015 ein in der Diaspora lebender syrischer Thomaschrist und reflektierte über den Aufenthalt des Apostels Thomas in Taxila und darüber, dass es im Gegensatz zu Südindien heute keine konkreten Hinterlassenschaften des Wirkens des Apostels Thomas in Nordindien und spezifisch in Taxila gibt:

Soon after [the death of Gondophares] his kingdom was overrun by several invasions and the churches established in Northern India vanished with the Parthian Empire without a trace. The Christian community seems to have gone underground with a strong vow of silence in the face of massacre and severe persecutions. Even today there is an underground Christian Sanyasi group who surfaces whenever there is a need to help the missions. Sadhu Sunder Singh reports that he had been taken care of by these secret denominations on one of his Himalayan journeys. After leaving Taxila St. Thomas evangelized various parts of India and finally arrived in Madras where he was martyred by a tribal chief. His tomb can still be seen in Mylapore.³⁹

In einem Gespräch am 2.5.2014 in Islamabad reflektierte der achte anglikanische Bischof von Lahore, Rt. Rev. Alexander John Malik, einen ähnlichen Gedanken:

It may be that one day there will no longer be Christian churches in Pakistan. But still there will be Christians in Pakistan.



Dette kalkmaleri i Sønder Jernløse Kirke ved Holbæk beerer inskriptionen (THO)MAS CV(M) ABANE NAVE DISCEDIT – »Thomas tager afsted med Abanes i skibet«

Lateinische Inschrift:

»Thomas reist mit Abbanes in einem Boot ab«.

Zeichnung von der Innenwand der Sønder Jernløse kirke in Nordvestsjælland, Dänemark.⁴⁰

38 www.nytimes.com/2014/11/05/world/asia/pakistani.

39 Download am 08.02.2015 von <http://friendsofindonesia.org/indonesian-church/patron-st-thomas-the-apostle/local-tradition/>.

40 Download am 08.02.2015 von www.nordenskirker.dk/Tidigere/Sjernlose_kirke/.

Widerlegung des Wiedergeburtsglaubens durch Roberto de Nobili (1577-1656)

von Anand Amaladass SJ

Zusammenfassung

Wiedergeburt ist für die meisten Hindus eine Sache des Glaubens, wonach jeder die Folgen seiner guten und bösen Taten zu tragen hat. Von der Last der Wiedergeburt befreit zu werden, ist das Hauptaugenmerk in Indien, anders als das westliche moderne Verständnis, das darin eine weitere Chance zur Verbesserung des Lebens sieht. Die christlichen Missionare im Allgemeinen und die Jesuiten im Besonderen versuchten, die religiöse Überzeugung der Hindus zu widerlegen. So hat Roberto de Nobili beispielsweise mehrere Versionen seiner Widerlegung verfasst, sogar in verschiedenen Sprachen wie Tamil, Sanskrit und Telugu, je nach Adressaten. Bei dieser Widerlegung führt de Nobili den thomistischen Begriff des Hylemorphismus ein. Auch verteidigt er die soziale Ordnung der Hierarchie, die er als Willen Gottes versteht, was aber leicht als Verteidigung des Kastensystems missdeutet werden kann.

Schlüsselbegriffe

- Roberto de Nobili
- Christentum und Hinduismus
- Wiedergeburtsglaube
- Akkomodation und Inkulturation

Abstract

For the majority of Hindus the belief in rebirth is a matter of faith according to which one reaps the fruits of one's actions, good or bad. To be freed from the burden of rebirth is the main focus in India, unlike the modern western understanding which sees in it another chance to improve one's life. The Christian missionaries in general and the Jesuits in particular were keen on refuting this Hindu belief. Roberto de Nobili left behind many versions of his refutations in different languages, depending on the addressees. In his refutation, Nobili introduced the Thomistic notion of hylomorphism. He also defended the social order of hierarchy as the will of God which, however, could easily be misconstrued as a defense of the caste system.

Keywords

- Roberto de Nobili
- Christianity and Hinduism
- rebirth
- accommodation and inculturation

Sumario

La reencarnación es para la mayoría de los hinduistas una cuestión de fe, según la cual cada uno ha de conllevar las consecuencias de sus buenas y malas obras. Ser liberado del peso de la reencarnación, es la cosa más importante en la India, en contra de la concepción occidental moderna, que ve en ella una oportunidad más para mejorar la calidad de vida. Los misioneros cristianos en general, especialmente los jesuitas, intentaron refutar las convicciones religiosas hindúes. Así, Roberto de Nobili ha escrito varias versiones de su refutación, incluso en diferentes lenguas con tamilo, sanscrito y telugu, según los destinatarios. En su refutación, Nobili utiliza el concepto tomista del hilemorfismo. También defiende el orden social y la jerarquía, que ve como voluntad de Dios, lo cual puede ser malinterpretado como una defensa del sistema de castas.

Conceptos claves

- Roberto de Nobili
- cristianismo e hinduismo
- reencarnación
- acomodación e inculturación

Einführung

Der Text *Widerlegung der Wiedergeburt (Punarjanma Ākṣepam* – im Folgenden: PJA) von Roberto de Nobili ist eines von seinen etwa 20 Werken in der Tamil-Sprache. Dieser Text ist in der Wirkungsgeschichte aus verschiedenen Gründen bedeutsam geworden. Die Jesuitenmissionare in Asien haben im 16. und 17. Jahrhundert tatsächlich alle gegen die Wiedergeburtstheorie geschrieben (Valignano, Matteo Ricci, de Nobili, Alexandre de Rhodes, Jean-Venant Bouchet, Ippolito Desideri, Gaston-Laurent Coeurdoux und andere).¹

Bezüglich dieses Werkes (PJA) von de Nobili tauchen einige Fragen auf. Erstens wird dieses Thema von de Nobili in einem früheren Werk in Tamil behandelt *Attumanirnayam* (»Diskurs über die Seele«, Kap. 15-22). Zweitens gibt es verschiedene Versionen des Textes PJA in Tamil, Sanskrit, Telugu und in Kannada Sprachen.² Ob die Tamil-Version nach der Sanskrit-Version entstand oder jemand die anderen Versionen später übersetzt hat, ist noch eine umstrittene Frage. Durch die Hinweise im Text kann man feststellen, dass de Nobili die Sanskrit-Version vor der Tamil-Version schrieb. Er selber hat diesen Text geschrieben, in der Telugu-Sprache für die königliche Familie, die Nayaks, die damals in Madurai als Vasallen des Vijayanagara Kaiserreichs regiert haben, in der Sanskrit-Sprache für die brahmanischen Eliten und in Tamil für die anderen.

Die zweite Frage betrifft den Ursprung dieser Idee der Wiedergeburt. Woher kommt sie? Alle Jesuiten-Missionare in Asien kritisierten die Wiedergeburtstheorie mit der Vermutung, die Inder hätten diese Idee von den Griechen übernommen. Infolgedessen kritisieren sie die Wiedergeburtstheorie von Pythagoras oder Platon, ohne die indischen philosophischen Hintergründe zu untersuchen. Aber es gibt andere, die der Meinung sind, dass die Griechen selbst diese Idee von den Ägyptern erhielten, weil damals viele Kulturen in Ägypten zusammengefloßen sind. Das heißt, man sucht diese Idee im Rückgang von den indischen Quellen aus. Pythagoras wird gelegentlich als »Stammvater der europäischen Reinkarnationsvorstellungen« bezeichnet. Wahrscheinlich war er es, der die Seelenwanderungslehre in die griechische Philosophie einführte.³

Aber schon viel früher finden sich erste schriftliche Belege für den Glauben an eine Seelenwanderung in den Upanishaden (ca. 800 v. Chr.). Eines der ältesten Zeugnisse kommt von Brihadaranyaka Upanishad. »Wie er handelt und wie er wandelt, so wird er wiedergeboren: wer Gutes tat, wird als ein Ehrenmann (*sadhu*) wiedergeboren. Wer Böses tat, wird als Bösewicht wiedergeboren. Gut (*punya*) wird er durch gutes Werk, böse durch böses. Darum sagt man wahrlich: »Der Mensch besteht in der Tat aus Begierde.« Und wie seine Begierde beschaffen ist, dementsprechend ist seine Einsicht. Und wie seine Einsicht ist, dementsprechend tut er sein Werk. Welches Werk er aber tut, das erreicht er (in der Wiedergeburt.)«⁴

1 Francis X. CLOONEY, The Pre-suppression Jesuit Case against Rebirth, with special reference to India, in: Anand AMALADASS / Ines G. ŽUPANOV (Hg.), *Intercultural Encounter and the Jesuit Mission in South Asia (16th-18th Centuries)*, Bangalore 2014, 25-61.

2 Die Handschrift (sie trägt das Datum 1793) der Kannada-Version findet sich in der Marsden Collection in der School of Oriental and African

Studies (London); siehe Gérard COLAS / Usha COLAS-CHAUHAN, *Manuscripts Telugu*. Catalogue raisonné, Paris 1995, 28.

3 Helmut OBST, *Reinkarnation*. Weltgeschichte einer Idee, München 2009, 4.

4 Brihadaranyaka Upanishad 4,4 S. 3f. Zitiert nach Johannes MEHLIG (Hg.), *Weisheit des alten Indien*, Bd. 1: Vorbuddhistische und nichtbuddhistische Texte, Leipzig/Weimar 1987, 286.

Die dritte Frage betrifft den Ursprung und die weitere Entwicklung der Wiedergeburtstheorie in der Geschichte des Hinduismus und Buddhismus. Die Karma-Lehre, die mit dem Wiedergeburtsglauben verbunden ist, akzeptiert ein Hindu als Glaubenssache. Sie ist viel eher eine theologische Aussage als eine philosophisch begründete Proposition. Das heißt, sie ist mysteriös, aber real, sie kann rational vielleicht untersucht werden, aber letzten Endes muss man sie im Glauben annehmen.

Wiedergeburt im Westen

Diese Idee der ewigen Wiederkehr der Welt ist ein bekannter Mythos. Einer von den Mythen, die in Indien, Persien, und Ägypten, in der Welt der Griechen und Römer weite Verbreitung gefunden haben, war der Mythos des Phönix. Der Phönix ist ein legendärer Vogel, der Hunderte von Jahren lebt, aber wenn er ahnt, dass sein Ende gekommen ist, baut er ein Nest, um zu sterben. Die Sonne verbrennt dieses Nest und den Vogel. Der Phönix bleibt drei Tage lang tot, bis er aus seiner Asche wiederentsteht als eine neue, reine und junge Welt. Es ist das Symbol der Auferstehung und Unsterblichkeit, des Todes und der Wiedergeburt aus dem Feuer.

Aus der Antike stammen verschiedene Begriffe: Palingenesia (Wiederentstehung), Metempsychose (Wiederbeseelung, Seelenwechsel, Umseelung), Metempsychose (Körperwechsel, Wiederverkörperung), Metempsychose (Umgießung).⁵ Man kann diese Theorie nicht auf eine einzige Interpretation reduzieren. Die indische Voraussetzung dieser Theorie ist, dass der Wirkungsbereich von Karma der gesamte Kosmos, die Erde, sämtliche Unterwelten, Höllen und Himmel, jegliche Formen von Leben und Existenz ist; Raum und Zeit sind endlos; die Identität des Selbst hängt von den moralisch bestimmenden Faktoren ab. In der indischen religiösen Sensibilität liegt die Betonung nicht so sehr auf der Dualität »Leben und Tod«, sondern auf »Geburt und Sterben«.⁶

Karma und Wiedergeburt in Indien

Karma und Wiedergeburt spielen im religiösen Bewusstsein der Hindus eine zentrale Rolle. Diese Idee wird immer noch in Filmen und Romanen der modernen Schriftsteller dargestellt.⁷ Karma und Reinkarnation sind keine einfachen Kausalitätslehren, sondern letzten Endes bleiben sie ein Mysterium, in dem Sinne, dass sie keine rationalen Positionen sind, sondern religiöse Aussagen. Der älteste Kommentar über den *Yogasutren* sagt es deutlich: die Tat des Karma ist mysteriös und schwer zu verstehen (*Vyāsabhāṣya* II, 13). Karma und Reinkarnation sind keine einfachen Dogmen, sondern existentielle Einstellungen zum Leben.

⁵ Helmut OBST, *Reinkarnation* (wie Anm. 3), 7.

⁶ R. J. Zwi WERBLOWSKY, Transmigration, in: Mircea ELIADE (Hg.), *Encyclopedia of Religion*, Vol. 15, 1987, 21-26.

⁷ Tulsi BADRINATH, *Man of a Thousand Chances*, Gurgaon, India 2011.

⁸ Mahabharata 11.5. Aus: Robert Charles ZAEHNER, *Der Hinduismus*. Seine Geschichte und seine Lehrer, München 1964, 72-73.

⁹ Vgl. Klaus VECHTEL, Seelenwanderung oder Auferstehung? Christliche Auferstehungshoffnung angesichts westlicher Reinkarnationsvorstellungen, in: *Geist und Leben* 74/2 (2001) Nr. 399, 106-119.

¹⁰ Vgl. Ramon PANIKKAR, The Law of Karma and the Historical Dimension of Man, in: *Philosophy East and West* 22/1 (1972) 30-31.

Der englische Wissenschaftler R. C. Zaehner erzählt die Parabel vom *samsāra*:

»Der *dharma* ist ja ›subtil‹ und ›schwer zu begreifen‹. Er ist schwer verständlich, weil die Welt des *samsāra* schlimmer ist als ein ›Tal der Tränen‹, weil sie ein entsetzlicher Dschungel ist, den wilde Tiere und Giftschlangen bevölkern, die einen zu verschlingen suchen. Von Entsetzen gepackt, späht der glücklose Mensch vergeblich nach einem Fluchtweg, er verirrt sich stattdessen und fällt in eine Grube, deren Öffnung mit Schlingpflanzen überdeckt ist. Diese umklammern seine Glieder, er bleibt in der Grube mit nach unten hängendem Kopf hängen. Aber das ist erst der Anfang seiner Leiden, denn wenn er den angstvollen Blick auf den Grund der Höhlung richtet, sieht er eine gewaltige Schlange, die geduldig auf seinen Fall wartet, während an der Grubenöffnung ein riesiger Elefant steht, bereit, ihn zu Tode zu trampeln, sollte er sich wieder nach oben schwingen. Aber ein glücklicher Zufall wollte es, dass am Rande der Grube ein Baum wuchs, auf dem eine Honigwabe war; zwar lockte sie stechende Insekten an, aber aus ihr tropfte süßer Honig, den er, wenn er Glück hatte, im Herabträufeln auffangen konnte. Dies gewährte ihm große Linderung und lenkte ihn von den Schrecknissen der Grube ab; aber sein Trost war nur von kurzer Dauer, denn er sah, dass die Wurzeln des Baumes von Mäusen abgenagt wurden, weißen und schwarzen Tieren, den Tagen und Nächten der alles verzehrenden Zeit. Und er sah, dass der Baum unweigerlich herabstürzen und ihn mit sich zum Boden der Grube hinabreißen musste, wo die mächtige Schlange begierig darauf lauerte, ihn zu verschlingen.«⁸

Diese Erzählung evoziert die aussichtslose Situation des Menschen in dieser Welt, denn jeder Mensch ist dem Leid heillos ausgeliefert. Ein solcher Zustand drängt den Menschen, sich mit Lebensfragen zu befassen: mit Leid (*duḥkham*), mit endgültigem Heil (*mokṣam*) und mit Unheil (*bandhana*, d. h. an Fesseln von Neigung und Abneigung gebunden sein).

Dieses Samsara-Gleichnis mag uns extrem pessimistisch erscheinen. Seine Auslegung könnte jedoch für alle relevant sein, wenn man versteht, dass jeder Mensch unter der Macht von »Neigung und Abneigung« steht und dass keiner ihr entkommen kann. Diese Auslegung ist in erster Linie ein kulturelles Problem. Deswegen darf man den hinduistischen Glaubenssatz der Wiedergeburt mit dem zunehmenden europäischen Reinkarnationsglauben nicht gleichsetzen. Wiedergeburt in der indischen Tradition ist verbunden mit einer spezifischen Anthropologie und einem kosmischen Geschichtsverständnis. Hingegen setzt die Reinkarnation im Westen eine andere Anthropologie voraus mit Ideen von neuem Leben als neuer Chance oder neuem Glück, die mit hinduistischem Glaubensgut wenig zu tun haben.⁹

Karmische Erkenntnis ist grundsätzlich Erkenntnis darüber, wie das Universum am Werk ist, Erkenntnis über die gegenseitige Beziehung der Dinge. Das heißt, Karma drückt eine kosmische Solidarität und ontologische Beziehungen aus. Das bedeutet auch, dass nichts verloren geht, wenn man die Wirklichkeit auf diese Weise versteht. Dieses Bewusstsein setzt eine mythische Offenheit zum Kosmos und eine große Sensibilität für die unsichtbaren Strömungen der Energien voraus, die im Menschen und in der Welt am Werk sind.¹⁰

So ist es wichtig, die hier implizierten ethischen Impulse nicht zu unterschätzen. Ihr Hintergrund liegt in der Einsicht, dass Denken, Reden und Handlung niemals willkürlich und neutral sein können. Die Karma-Wirkung wird wenig unterbrochen. Jeder Anfang führt zu einem neuen Ende, jedes Ende impliziert einen neuen Anfang. In dieser Kette ist menschliches Leben eingebunden. Es wird Kreislauf – *samsara* – genannt, oft übersetzt mit ›Weltenkreislauf‹. Diese Theorie tritt als ein allgemeingültiges Kausalitätsgesetz auf. Sie hat viele Funktionen: Erstens dient sie dazu, unvorhergesehene Ereignisse und die phänomenale Verschiedenheit und Ungleichheit aller Lebewesen zu erklären; zweitens

dient sie als Motivation zu ethisch verdienstvollem Handeln; drittens hilft sie auch, die Bedingtheit der menschlichen Existenz zu erklären.¹¹

Man darf die Karma-Lehre nicht auf ihr populäres Verständnis reduzieren. In früheren Zeiten wurde sie mechanisch verstanden, nämlich: was umläuft, kommt zurück. Aber im Laufe der Zeit entwickelten die Mahayana-Buddhisten diese Idee weiter, um die Intention des Urhebers mit einzuschließen, damit er bereit sei, für die Frucht seiner Taten Verantwortung zu übernehmen.¹² Keine Tat, kein Gedanke, keine Rede ist neutral oder willkürlich; sie haben alle ihre Motivationen und sind auf diese Weise mit der ethischen Dimension verknüpft. Die Bodhisattvas haben zuweilen Gelübde abgelegt, auf der Erde zu bleiben, ohne das Nirvana zu erreichen, um anderen zu helfen und sie von den bindenden negativen Faktoren zu befreien.

Es gab auch in Indien die Stimme des Dissenses. Nicht alle Hindus akzeptierten diese Doktrin. Zum Beispiel Civavakkiyar, ein Tamil-sivaitischer Dichter und Heiliger (Cittar), stellt diese Idee in Frage (Civavakkiyar Vers 47):

»Die Milch kehrt nicht zum Euter zurück,
die Butter nicht zur Buttermilch.
Das Leben der Seemuschel kehrt nicht zurück zu ihrem Körper,
wenn sie zerbrochen ist;
die verblühte Blume und das herabgefallene Obst
kehren nicht wieder zu dem Baum zurück.
Die Toten werden nicht wiedergeboren: nie, nie, niemals.«¹³

In dem Sivaitischen Kanon aber – (8. Buch, *Ettam Tirumurai*, das heißt *Tiruvacakam* von Manikkavacakar) – gibt es einen klaren Hinweis auf den Wiedergeburtsglauben.

»Wie Gras, als Unkraut, als Wurm, als Baum,
Als viele Arten der Tiere, als Vogel, als Schlange,
Als Felsen, als Mensch, als Kobold und als ein Dämon,
Als ein mächtiger Gigant, Asket und Gott
Beweglich und unbeweglich, in jeder Art von Geburt,
Mein Herr, ich habe gelebt und (bin) erschöpft,
Heute habe ich Deine goldenen Füße gesehen,
O Wirklichkeit! ich habe meine Heimat erreicht.«¹⁴

In diesem Kontext ist es hilfreich zu erwähnen, dass vor der Ankunft der arischen Ideen die Tamilen in Südindien nicht an die Reinkarnation geglaubt haben. Sie hatten ziemlich vage Ideen über die Frage, was nach dem Tode mit den Geistern der Toten passieren würde. Ihrem antiken Glauben nach bleibt der Geist der Toten in der Welt, bereit, schädlich zu

11 Vgl. Peter SCHREINER, Das richtige Verhalten des Menschen im Hinduismus, in: Peter ANTES (Hg.), *Ethik in Nicht-christlichen Kulturen*, Stuttgart 1984, 82–113.

12 Cf. Peter D. HERSHOCK, The Value of Diversity: Buddhist Reflection on Equity and Interdependence, in: Raul FORNET-BETANCOURT/Hans SCHELKSHORN/Franz GMAINER-PRANZEL (Hg.), *Denktradition im Dialog*. Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Aachen 2013, 53–65.

13 Anand AMALADASS, *Siva Tanz in Südindien*, Salzburg 2009, 75.

14 Vgl. Kamil ZVELEBIL, *Tamil Literature*, Wiesbaden 1974, 98–99.

15 Cf. George L. HART, The Theory of Reincarnation among the Tamils, in: Wendy DONIGER O'FLAHERTY (Hg.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Delhi 1983, 116.

16 RAJAMANICKAM, *The First Oriental Scholar*, De Nobili Research Institute, Tirunelveli 1972, 21.

wirken, wenn er nicht irgendwie versöhnt und kontrolliert wird. Um diesen Zweck zu erreichen, wurden Steine errichtet – *natukals* genannt – für diese Geister der mächtigen Gestalten – wie Helden, Könige, Satis –, wo die Geister tatsächlich wohnen und dort versöhnt werden können.¹⁵ Die Karma-Theorie wurde in dem Epos *Cilappatikaram* in einer alten Geschichte integriert, wo eine Sati, deren Mann ungerecht umgebracht worden war, ein Stein wird, damit sie versöhnt und verehrt werde.

Nobilis Analyse der Wiedergeburt

Was ist bemerkenswert an de Nobili und den anderen Jesuiten in Asien? Dass sie mit den anderen Religionen und ihren Glaubenssystemen im Kontakt geblieben sind, um deren Irrglauben zu widerlegen oder mit ihrer wahren Religion, die sie mitgebracht hatten, auf sie starken Eindruck zu machen. Die Missionare allgemein und de Nobili besonders glaubten jedoch, die Inder hätten die Wiedergeburtstheorie von den Griechen übernommen. So haben sie die griechische Idee der Wiedergeburt kritisiert, ohne das indische Verständnis des Karma und der Wiedergeburt gründlich zu untersuchen. Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass die Idee der Wiedergeburt aus Indien zu den Griechen kam.

»Es wird von einer Diskussion von de Nobili mit seinem Superior Laerzio berichtet, dass die antike Theorie des Pythagoras von diesen Leuten allgemein als wahr angenommen wurde. Sie geben als Grund dafür die Verschiedenheit und Unterschiede unter den Menschen an – einige sind Könige, andere Sklaven, einige Brahmanen, andere Parias, die unter ihnen die niedrigste von allen Kasten sind. In Laufe dieser Diskussion hat er sich als subtiler Platoniker gezeigt, indem er behauptete, die Seele sei nicht die Form des Körpers, sondern wie ein Vogel in einem Käfig oder ein Huhn in der Eischale. Es war nicht schwer, ihm zu beweisen, wie irreführend seine Idee war. ›Der Käfig‹, sagte ich, ›wächst nicht, wenn der Vogel dort wohnt, aber der Körper wächst, wenn er mit der Seele verbunden bleibt. Der Vogel erzeugt andere Vögel, auch wenn er außerhalb des Käfigs bleibt, aber die Seele kann ohne den Körper keine Kinder erzeugen. So ist die Seele nicht in dem Körper wie der Vogel in einem Käfig.‹ Dann habe ich erklärt, dass sie dort ist als Form und Leben des Körpers und dass die zwei zusammen vereint einen Menschen machen.«¹⁶

Im 17. Jahrhundert war Nobili aktiv in Südindien, und sein Wissen von den anderen Religionen war abhängig von seinen Kontaktpersonen. Er identifizierte den grundsätzlichen Glauben des Hinduismus, nämlich den Glauben an Karma und Wiedergeburt, und versuchte, diesen rational in seinem gegebenen Kontext zu widerlegen, bevor er seine wahre Religion darstellte. Er wusste, dass nicht alle diese Doktrinen akzeptierten, und so zitierte er zweckentsprechend Civavakkiyar, um seine Widerlegung zu bekräftigen.

Natürlich war de Nobili sich der weiteren Entwicklung dieser Karma-Lehre in der indischen Tradition nicht bewusst, insbesondere derjenigen der Mahayana-Buddhisten, die die Intentionalität des Täters eingeschlossen und den Motivations-Faktor analysiert haben.

Nobili präsentiert vier Argumente in seinem Buch PJA. In seinem Vorwort für die Tamil-Version sagt er ausdrücklich, er lege etwas Neues dar, was in diesem Land nicht bekannt sei, deshalb solle man seinen Text ernsthaft studieren. Dies ist auch der Grund, warum er das Werk in verschiedenen Versionen wiederholt dargestellt hat, damit seine Argumentation nicht unverstanden bleibe.

Der Inhalt des Āttuma Nirnayam (AN)

Der *Diskurs über die Seele* (AN) hat 38 Kapitel; man kann sie in sechs Teile gliedern.

Der erste Teil umfasst neun Kapitel. Hier wird die Natur der Seele diskutiert – Intellekt und Wille. **1.** Die Seele ist die substantielle Form des Körpers; **2.** Ratio ist über dem Körper; **3.** viele Stadien der Irrationalität; **4.** Freiheit; **5.** diejenigen, die diese ablehnen; **6.** es ist gegen die Freiheit – Schicksal (»was in die Stirne geschrieben wird«); **7.** Gott und die Freiheit des Menschen; **8.** Göttliches Wissen und Vorsehung; **9.** Gott und die Sünde.

Der zweite Teil widerlegt die pantheistische Auffassung: **10.** Die Seele ist nicht Gott; **11.** die Seele ist nicht ohne Anfang; **12.** aber sie ist nicht zerstörbar; **13.** warum die anderen Lebewesen zerstört werden; **14.** die höheren und die niedrigeren Sinne.

Der dritte Teil diskutiert das Thema der Wiedergeburt: **15.** Die Sünden der früheren Geburt würden in dieser Geburt nicht gereinigt werden; **16.** die *forma* eines Körpers wird nicht in einen anderen Körper eintreten; **17.** es gibt keine Wiedergeburt in Himmel und Hölle; **18.** Wandlung des Lebens und Wiedergeburt; **19.** die Notwendigkeit der Hierarchie; **20.** wie der Mikrokosmos, so der Makrokosmos; **21.** einige Erklärungen; **22.** natürliche Ursachen für körperliche Mängel.

Der vierte Teil handelt von der wirklichen Freude (Glückseligkeit): **23.** Das Ziel der Seele ist nicht von dieser Welt; **24.** verschiedene Lehren über die nächste Welt; **25.** das Ziel ist nicht *svarga* (»eine begrenzte Himmelszone«); **26.** es ist nicht *sāmnityam*, *sāmīpyam*, *sāyujyam*; **27.** es ist nicht *sārūpyam*; **28.** Gottes Wissen von der Seele.

Der fünfte Teil präsentiert die Vision der Seele von Gott: **29.** Glaube in dieser Welt; **30.** ist es möglich, Gott zu sehen? **31.** dazu braucht man göttliche Gnade; **32.** viele Stufen zum Himmel; **33.** Lehren über die physischen Augen; **34.** der neue Status derer im Himmel.

Der sechste Teil handelt von der Glückseligkeit im Himmel und den Qualen in der Hölle: **35.** göttliche Vorsehung und ewige Glückseligkeit; **36.** die Natur der Hölle; **37.** die Art und Weise, wie das Feuer die Sünder brennt; **38.** warum wurde die Hölle nicht zerstört?

Dieses Werk konzentriert sich auf die folgenden sechs Punkte:

- 1 Was bedeutet die Seele?;
- 2 Wie viele Arten von Seelen gibt es oder kann man klassifizieren?;
- 3 Was sind ihre Fähigkeiten?;
- 4 Gibt es freien Willen für das menschliche Lebensprinzip?;
- 5 Weil die geschaffenen Lebensprinzipien formale Prinzipien ihrer Körper sind, existiert eines von ihnen ewig?;
- 6 Kann das Lebensprinzip eines menschlichen Wesens nach dem Tode in einen anderen Körper eintreten?

Dann wird den indischen Philosophen das aristotelische Konzept der *forma* erklärt und die platonische und brahmanische Idee der Seele widerlegt, dass nämlich die Seele in einem Körper wie in einem Haus oder in einem Käfig lebe.

Wie lauten die Nobilis Argumente gegen die Wiedergeburt?

Das Ziel von *PJA* scheint es zu sein, Gottes Willen und nicht die Folge der guten und bösen Taten der früheren Existenz als Ursache der sozialen Ungleichheiten, physischen Leiden und Krankheiten festzustellen. Vier Argumente werden den Gläubigen der Wiedergeburt zugeschrieben.

Das erste Argument lautet, dass die Seele im Körper existiert, wie jemand in einem Haus oder ein Vogel in einem Nest lebt. Dieses wird im zweiten Kapitel widerlegt. Die Seele ist so spezifisch, dass sie untrennbar vom Körper ist. Das macht den Eintritt und Austritt in verschiedenen Körpern unannehmbar.

Das zweite Argument besagt, dass unzählige Seelen in den verschiedenen und unterschiedlichen Körpern von einheitlicher Natur sind. Dieses Argument wird im dritten Kapitel zurückgewiesen: Die Seele erhält ihre Funktionen nur im Zusammenhang mit ihrem spezifischen Körper, und deshalb ist Transmigration zwischen Spezies unmöglich; so ist es logisch, dass sie nicht fähig ist, ihren Körper zu verlassen und in einen anderen Körper einzutreten, um die Funktionen des früheren Körpers oder eines neuen Körpers zu übernehmen.

Das dritte Argument, das den Wiedergeburtsgläubigen zugeschrieben wird, lautet, dass die Hierarchie unter den Lebewesen in der Welt nicht erklärbar ist, ohne dass man die Folge der guten und bösen Taten der früheren Existenz akzeptiert. Das sechste Kapitel widerlegt dieses Argument und sagt, dass die Hierarchie von Gott selbst eingerichtet ist, um die richtige Ordnung der Welt abzusichern. Das vierte Argument kommt von den Anhängern der vedischen Tradition, nämlich: die Transmigration existiere, weil die puranischen Texte sie überall erwähnen. Dies wird im ersten Kapitel von PJA widerlegt. Es gibt Gelehrte im Land (Indien), welche die Autorität der puranischen Lehren in Frage stellen. So können diese Texte die Existenz der Transmigration nicht eindeutig beweisen.

Das vierte Kapitel widerlegt das Argument, dass die tugendhaften Taten, die in der früheren Geburt vollzogen wurden, in diesem Leben Fortune bringen, und das fünfte widerlegt, dass die bösen Taten der früheren Geburt in diesem Leben Missgeschick erzeugen. Das siebte Kapitel erklärt die Natur und die Notwendigkeit der sozialen Hierarchie. Das achte Kapitel sagt, dass die Krankheiten und Leiden von Gott verhängt werden, um die Sünder zu strafen und die Guten zu bestätigen, damit sie in der nächsten Welt Glückseligkeit genießen.

Der Teil der Kritik der Transmigration in PJA beruht auf der thomistischen Konzeption der Einheit von Körper und Seele. PJA argumentiert, dass der Körper und die Seele keine kompletten Entitäten sind, sondern nur zwei Teile eines Wesens; ein komplettes Wesen wie der Mensch wird geschaffen, wenn sie zusammenkommen. Die untrennbare Natur des Ganzen wird mit Hilfe des Konzepts *mātrā* bewiesen. Das ist genau die *forma* nach Thomas von Aquin. Nach PJA ist *mātrā*, was ein spezifisches Wesen möglich macht (lit. »etwas anders als das Selbst«, *padārthāmtaram*), und ihre spezifische Norm entsteht aus der Assoziation mit einem bestimmten Wesen; denn eine menschliche Seele verbunden mit einem menschlichen Körper ist ein Mensch. Deshalb wird es menschliches Wesen genannt; eine menschliche Seele ist die *mātrā* bezüglich des menschlichen Wesens. Die Seele einer Person kann ihren Körper nicht verlassen, weil dieser ihr untrennbar zugehört, und sie kann auch in ein anderes komplettes Wesen nicht eintreten.

Was war das Neue bei de Nobili?

Im Zuge der Widerlegung der Wiedergeburtstheorie bringt Nobili einige neue Elemente, die in Indien nicht bekannt sind – Hylemorphismus, die Vorsehung Gottes oder der Wille Gottes, die Rechtfertigung der Hierarchie in der Welt usw. –, um eine alternative Erklärung an Stelle der Wiedergeburt anzubieten.

Was ist Hylemorphismus?

Nobili widerlegt die Wiedergeburt aus der Perspektive des Hylemorphismus. Er verwendet den Tamil-Begriff *mattirai* für die Form. Es gibt eine längere Diskussion zwischen dem Meister und seinem Schüler im zweiten Kapitel, wo Nobili erklärt, wie Seele und Körper verbunden sind.

»Die Seelen sind die ›Formen‹ für die jeweiligen Körper. Die Seele ist von ihrer Natur mit dem Körper vereinigt und gibt ihm ihre Form. Die Seele hat nur eine Natur und eine Seele hat nur eine Form. Wenn gesagt wird, dass sie nur eine Form besitzt, ist sie fähig, lediglich ein Objekt zu schaffen, und in keiner Weise wird gesagt, die Seele sei fähig, Objekte von verschiedener Natur zu schaffen. Diese Wahrheit kann man durch die Gefäße illustrieren, die von den Töpfern hergestellt werden. Die Größe eines Topfes mit dem Ton gibt die Form zu dem Topfe und man kann nicht behaupten, dass die Form des Topfes fähig genug ist, andere Gefäße wie die Töpfe zu machen. Dazu braucht man keinen Beweis. Wer auch so denkt, wird sofort dafür verspottet.« (PJA, Kapitel 2)

Nach dem Hylemorphismus setzt sich jeder Körper als ganzer aus den Wesensbestandteilen Materie und Form zusammen, die freilich im konkreten Ding zu einer Ganzheit geeint sind. Der Geist als das Bestimmende prägt die Materialität als das Bestimmbare, das bestimmende Prinzip ist die Form. »Form im weiteren Sinn ist das Bestimmende eines Bestimmbaren, eines Inhaltes oder Stoffes; dem Bestimmbaren als Potenz tritt die Form als Akt gegenüber ... Die Wesensform des Lebenden heißt Seele; sie ist entweder in ihrem Sein und Wirken ganz von der Materie abhängig und damit selbst materiell oder in ihrem Sein und in ihrem höchsten Wirken nicht innerlich von der Materie abhängig und damit geistig und unsterblich, was allein von der Menschenseele gilt.«¹⁷

Diese Theorie sei in Indien nicht bekannt, und deshalb solle man sie aufmerksam studieren, sagt Nobili in seiner Einführung.

Rechtfertigung der Hierarchie

Nobili argumentiert in seinem Werk, um die Hierarchie zu rechtfertigen;¹⁸ durch sie gibt es Ungleichheit unter den Lebewesen, wie Paulus in seinen Schriften erläutert. Der Apostel zeigt auf, dass es Unterschiede und Verschiedenheit unter den Menschen mit verschiedenen Talenten und Gaben gibt; gleichwohl bilden sie einen (kosmischen oder mystischen) Körper, und so stellt er die Einheit aller Gläubigen fest: »Denn wie der Leib eine Einheit ist, doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obgleich es viele sind, einen einzigen Leib bilden: so ist es auch mit Christus ... Wenn der ganze Leib nur Auge wäre, wo bliebe dann das Gehör? Wenn es nur Gehör wäre, wo bliebe dann der Geruchssinn? ... Gott aber hat den Leib so zusammengefügt, dass er dem geringsten Glied mehr Ehre zukommen ließ, damit im Leib kein Zwiespalt entstehe, sondern alle Glieder einträchtig füreinander sorgen.«¹⁹

De Nobili gibt in seinem Werk PJA folgendes Beispiel:

¹⁷ J. B. LOTZ, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1960, Band 4, 203-204.

¹⁸ Vgl. Kapitel 7, PJA.

¹⁹ 1 Kor 12,12.17.24.

»Es ist der Gotteswille, dass es Unterschiede im Stand unter den Menschen gibt, damit diese Welt in einer Ordnung funktioniert. Diese kann man durch ein Beispiel illustrieren.

Ein König stationiert, um seine Festung sicher zu behalten und damit seine Feinde wirksam bekämpft werden können, einige Leute auf der Bastion, andere auf dem Festungswall und noch andere am Eingang der Festung. Wenn die Leute so von dem König eingeordnet sind, ist es nicht berechtigt, sein Tun infrage zu stellen. Es wird so getan, damit die Verteidigung der Festung gut funktioniert, und deshalb hat der König die Leute in verschiedenen Positionen aufgestellt. Wenn die Armee ihre Mission erfüllt hat, überwacht der König den guten Kampf und die erfolgreiche Auseinandersetzung mit den Feinden; dann wird er die Soldaten, die gut gekämpft haben, belohnen und die Feinde bestrafen.

Die Menschen, die in verschiedenen Positionen gekämpft haben, dürfen jetzt nicht fragen, warum der König diesen Mann auf dem Eingang und den anderen auf der Bastion positioniert hat. Dann wird der gerechte König so antworten: Ihr dummen Bürger! Aus welchem Grund beklagt ihr euch? Ich habe euch in verschiedenen Positionen aufgestellt, um meine Festung zu verteidigen. Bin ich nicht frei, über die richtigen Positionen zu entscheiden? Deshalb sollt ihr eure Positionen einhalten, wie ich entschieden habe, und euch im Kampf engagieren, und ihr werdet von mir euren Lohn erhalten. Niemand hat das Recht, meine Entscheidung in Frage zu stellen oder über eure Positionen zu klagen.« (PJA, Kap. 7)

Die Lösung für die Frage der Ungleichheit und Diskriminierung wird im indischen Kontext von Karma und Wiedergeburt dargestellt. Die vedantischen Philosophen antworten, dass die Schöpfung aus (*līlā*) einem zweckfreien Spiel stattfindet. »Diskriminierung (die anderen ungleich behandeln) und Grausamkeit kann man Gott nicht zuschreiben, weil Er sich des Karmas der Lebewesen bewusst ist, und so wird es in den Schriften gesagt.« (Brahmasūtra, II, 1.34). Mit anderen Worten, wenn der Herr gerecht und unparteiisch ist, wie erklärt man solche schrecklichen Ungleichheiten in der Schöpfung? Hat Gott nicht Favoriten bevorzugt?

Šankara (8. Jh.) bietet Wiedergeburt als Lösung für dieses Problem an: »Der Herr ist wie der Regen. Es regnet auf dem Feld, und die Samen wachsen auf und bringen Frucht nach dem inhärenten Potential in den Samen. Die Ursache des Unterschieds und der Diversität der Frucht ist die innere Potenz des Reises oder anderer Getreide. So ist es auch in der Schöpfung Gottes. Der Herr ist nur die gemeinsame Ursache wie der Regen. Die Ungleichheit unter den Menschen findet man in den eigenen unterschiedlichen individuellen Tätigkeiten ...«²⁰

Mit der Metapher des Regens, der vom Himmel her kommt und Gerechte und Ungerechte gleich bewässert, wird der Herr als wohlwollend und gut dargestellt. Philosophisch betrachtet scheint Gott die notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für das Wachstum des Bösen in der Welt, und so scheint Gott tadellos zu sein. Aber wenn Gott eine operative oder »allgemeine Ursache« ist, schafft dies andere Probleme. Wenn der Wille Gottes die notwendige Bedingung des Bösen wäre, dann wäre Gott moralisch verantwortlich für das Böse, wie der Regen physisch für das Wachstum des Bösen verantwortlich ist.²¹

²⁰ *Brahma-Sūtra Śankara Bhāṣya, Bādarāyana's Brahma-Sūtras with Śankarācārya's commentary, translated into English by V.M. APTE, Bombay 1960, 340.*

²¹ Arthur L. HERMAN, *The Problem of Evil and Indian Thought*, Delhi 1976, 275-276.

Gottes Vorsehung oder göttlicher Wille

Mit dem Konzept der Vorsehung Gottes versucht Nobili in PJA die Hierarchie zu erklären.²² Man solle diese Idee im Kontext der christlichen Theologie verstehen. In dieser Vorstellung geht es um die Beziehung Gottes zur Welt, weil Gott seinen Plan der universalen Erlösung kennt, will und vollzieht.

»Der barmherzige Gott lässt Schmerz und Leiden den gerechten Seelen widerfahren, die seine Kinder sind, damit sie auf der Erde Tugenden verdienen und auf diese Weise ewige Glückseligkeit im Himmel genießen. Um diese Idee besser zu verstehen zu können, werde ich einige wichtige Punkte in diesem Zusammenhang nennen. Hört einmal aufmerksam zu.

Erstens beobachtet Gottes Weisheit ihre Lieblingskinder, die die Sünde infolge ihrer Freiheit begehen. Wenn sie solche Sünden begehen, muss der Schöpfer alle in die Hölle schicken. Doch der barmherzige Gott schickt Schmerzen und Leiden als Hindernisse, damit die gerechten Seelen nicht sündigen und dadurch in die Hölle kommen. Das heißt, der Wille des barmherzigen Gottes ist die Ursache für das Leiden der gerechten Menschen. Nur ein dummer Mensch versteht die Barmherzigkeit Gottes nicht so, dass die gerechten Menschen in dieser Geburt leiden, weil sie in der früheren Geburt Sünden begangen haben.

Zweitens gibt es noch einen anderen Grund, warum die gerechten Menschen leiden. Wenn ein guter Mensch leidet, wird er Gottes Willen gehorchen und die von Gott geschickte Krankheit akzeptieren. Auf diese Weise entwickeln sich verschiedene Qualitäten in einem solchen guten Menschen. Durch seinen Glauben ist er bereit, zuzugeben, dass das Leiden in seinem Leben von Gottes Plan vorgesehen ist, und deshalb im Glauben Gottes Willen zu akzeptieren und alle Menschen zu lieben.« (PJA, Kapitel 8)

Christliche Theologie verwendet zwei Begriffe, um die Beziehung Gottes zur Welt – die Vorsehung Gottes – zu erklären: *Conservatio* und *Concursus*. Die »Erhaltung der Welt« (*Conservatio*) betont die radikale Abhängigkeit der Welt in ihrem Sein von Gott, aus der sie auch nach dem Schöpfungsakt nicht entlassen wird. Die »Mitwirkung Gottes« (*Concursus*) als Begleitung der menschlichen Freiheitsakte besagt, dass auch diese immer und in jedem Fall von seiner Vernunft umgriffen sind, sowohl was ihre Voraussetzungen als auch was ihre Auswirkungen betrifft. Innerweltliche Ordnungen und Mächte werden so zweitrangig, vorläufig, Gottes Ziel untergeordnet. In diesem Prozess der Ko-Determination verliert man nicht seine Freiheit, weil die göttliche Freiheit die transzendente Ursache ist, die die Geschöpfe frei zu sein befähigt.²³

²² Vgl. Kapitel 8, PJA.

²³ Ebd., 132.

²⁴ narajivāḥ kaṃcī kālāṃ
svaśārīreṇa sṭhītvā deveṣṭaprasādam
sāmpādyā svaśārīraṃ tātāḥ parihṛtya
mokṣaṃ prāpya na kadācid api
tatovarohati deveṣṭaprasādaśūnyas
tu narajivāḥ... (fol. 22r).

²⁵ Der Terminus *navya* bezieht sich auf die *Navya Nyāya*-Schule von Denkern. Keiner wird namentlich genannt. Doch generell wird der Ausdruck auch von anderen gebraucht, etwa von Jagannātha in seinem *Rasagangadhara*, wenn er die verschiedenen Schulen darstellt.

»Navyāstu kāvyē nāṭye ca ...«,
Jagannātha PANDITA,
Rasagangādhara, Bombay 1947, 30.

²⁶ malayāla rājye strīṣu ekaika
pañcabhiḥ vimśatibhiḥ ca pumbhiḥ
saha suratam kurute iti ... (Folio 13,
page 2); dies wird durch andere
Studien bestätigt, vgl. F. FAWCETT,
Nayars of Malabar. Madras Go-
vernment Museum Bulletin, Anthro-
pology, Vol. III, N. 3., Madras 1915.

Gott, dessen Natur selbst ewige Gerechtigkeit ist (*anantanītisvarūpa*), erschafft das Universum und die Seelen. Er ist der Urheber des Leidens der Menschheit, nicht aus Grausamkeit, sondern um die Menschheit zu läutern. Es ist bemerkenswert, dass Nobili den Himmel für die Gerechten und die Strafe der Hölle für die Bösen erwähnt, aber man findet keine Diskussion über die Auferstehung.²⁴ Es scheint, dass Nobili den Status der Reichen und der Mächtigen im Namen der göttlichen Sanktion verteidigt. Wenn die soziale Hierarchie ein Teil des göttlichen Plans ist und die Menschen nach diesem Modell der sozialen Ordnung zu leben verpflichtet sind, dann wird diese Idee mit der modernen Zeit vielleicht nicht gerade im Einklang stehen.

In diesem Kontext darf man de Nobili nicht zuschreiben, er habe das Kastensystem verteidigt. Die soziale Hierarchie existiert in allen Gesellschaften. Das ist nicht mit dem Kastensystem gleichzusetzen, wie es in Indien praktiziert wird. Die Frage der Hierarchie ist immer noch ambivalent und wird unterschiedlich verstanden: Zum einen ist es vernünftig zu akzeptieren, dass die Menschen nicht mathematisch gleich sind und so in einer Gesellschaft nach ihren Fähigkeiten im gegebenen Kontext verschiedene Funktionen erfüllen; zum anderen ist es ungerecht, die Menschen zu diskriminieren wegen ihrer ungleichen Begabungen und ererbten körperlichen Unterschiede.

Unterschiede zwischen der Sanskrit-Version und der Tamil-Version des PJA

Nobili hat den Text PJA in verschiedenen Sprachen – Tamil, Sanskrit und Telugu – verfasst, weil er für unterschiedliche Zuhörer gedacht war. Der frühere Text ist *Attuma Nirnayam* und es wird öfter auf ihn hingewiesen. Es hat keinen Sinn zu vermuten, dass jemand später eine originale Version in andere Sprachen übersetzt hat. Die Sanskrit-Version zum Beispiel scheint keine Übersetzung der Tamil-Version zu sein. Der gleiche Autor fasst alles zusammen und präsentiert seine Argumente entsprechend seinem Leserkreis. Der Sanskrit-Text wurde sicher für die brahmanische Gelehrten verfasst. Dieser Text bringt mehr Beispiele, die ein Übersetzer nicht hinzufügen würde. Wenn man die Sanskrit- und Tamil-Versionen vergleicht, merkt man sofort, dass die Beispiele und Zitate verschieden sind; was passend für den einen Zuhörerkreis ist, wäre vielleicht nicht verständlich für ein anderes Auditorium.

In der Tamil-Version gibt es eine Einführung (*vivekam*), die in der Sanskrit-Version nicht vorhanden ist. In diesem Text gibt Nobili Gründe, warum er verschiedene Versionen über das gleiche Thema schreibt. Erstens stellt er einige besondere Argumente dar, die »neu und selten« und in Indien nicht bekannt seien. Man müsse diese richtig verstehen; deshalb präsentiert er sie wiederholt auf verschiedene Weise. Wenn der Leser die Besonderheit dieses Themas entdeckt, wird er es mit Interesse lesen.

In der Sanskrit-Version werden Vaidikas und Navya (*Naiyayikas*) erwähnt.²⁵ Es gibt auch Hinweise auf das Brauchtum der Polyandrie in Kerala, aber diese findet man nicht in der Tamil-Version.²⁶ In der Sanskrit-Version werden die Maximen (*nyayas*) wie *śarīrānta sukha nyāya*, *varadanyāya* usw. zitiert. Das Sprichwort »wie im Mikrokosmos, so auch im Makrokosmos« findet man in beiden Versionen. (Ch.5)

Im Tamil-Text werden die folgenden Sanskrit-Quellen erwähnt: Yajurveda (*Taittirīya Brāhmaṇa*) in Kapitel 6, *Uttara Mīmāṃsā*. In der Sanskrit-Version wird diese Schule als *Nirīśvara Mīmāṃsā* genannt. Die zitierten christlichen Texte sind: Buch Hiob – »das Leben ist ein Kampf« (7,1) – und der Brief des Paulus an Timotheus (in Kap. 7)

In der Sanskrit-Version Bhartrharis werden Verse aus seinem Werk *Nīṭisataka* (1, 95) in Kapitel sechs (folio 22, Seite 2) voll zitiert, um die Macht der Karma zu zeigen²⁷, aber in der Tamil-Version wird nur die Idee zusammengefasst, ohne das Zitat. Das könnte auch bedeuten, dass die Tamil-Version des PJA später als die Sanskrit-Version geschrieben wurde.

Im Kapitel 8 von PJA werden die natürlichen Ursachen für die Krankheiten und Defizite des Körpers erwähnt, wie Blindheit, Lahmheit, Taubheit usw., ohne dass alle böse Wirkungen dem Karma und der Wiedergeburt zugeschrieben werden. Wenn ein Mann zum Beispiel mit vielen Frauen oder eine Frau mit vielen Männern sexuell involviert ist, werden sie sicher die Konsequenzen ihrer Missetaten ernten. In diesem Kontext findet man in der Sanskrit-Version das Beispiel von Ajāmila,²⁸ das in der Tamil-Version nicht zu finden ist. Tatsächlich wird dieses Beispiel wiederum am Ende des Kapitels acht zitiert.²⁹ Die Legende ist folgende: Nach dem *Bhāgavatapurāna* (VI, 182), wurde Ajāmila in Kanyakubja in einer brahmanischen Familie geboren. Er liebte eine schöne Frau, die er einmal zufällig im Wald getroffen hatte und derentwegen er seine Frau verließ. Er lebte mit ihr und hatte zehn Söhne mit ihr. Als er 88 Jahre alt war, wurde er vom Boten des Todes angegangen. Ajāmila war schockiert, und aus Furcht schrie er laut, um seinen jüngsten Sohn, der Narayana hieß, zu Hilfe zu rufen. Der Herr Vishnu hat sofort seine Boten geschickt, ihn vom Tod zu erretten, und ihm noch einige Jahre Leben geschenkt.³⁰

Hinduistisch-Christlicher Dialog

Die Gespräche zwischen den Hindu und den christlichen Partnern sind eine lange Zeit im 19. und 20. Jahrhundert weitergegangen, wie es scheint. Es gibt eine Publikation in Tamil³¹: *Maru Pirappu* (»Wiedergeburt«) von P. Meth, ein imaginäres Gespräch zwischen zwei Freunden – einem Katholiken und einem Hindu –, und die Diskussion weist auf den Text PJA von de Nobili zurück. Der Autor sagt, die Verse von Manu (Kapitel 12) über die Wiedergeburt und die dadurch entstandenen Strafen seien in unterschiedlichen Formen nur eine Art und Weise, den Leuten bange zu machen, damit sie keine Missetaten begingen; man dürfe diese Aussage nicht wörtlich verstehen, wie zum Beispiel eine Mutter, die ihrem Kind Angst macht, um es zum Essen zu bewegen. Sie sagt: »Wenn du jetzt nicht isst, wird die Katze dich fressen«. Sicher wünscht die Mutter nicht, dass die Katze wirklich ihr Kind fressen wird. Dieses Beispiel wurde von Bhartrhari in seinem Werk *Vākyapadiya* in einem anderen Kontext gebracht. Die Welt spiegelt die karmische Beschaffenheit der in ihr lebenden Personen mit gleichsam naturgesetzlicher Unerbittlichkeit wider. Im *Gesetzbuch des Manu* (ca. 200 v. Chr.-ca. 200 n. Chr.) heißt es:

»In welchem Geisteszustand man auch eine Tat begeht, man erntet dafür stets einen Leib entsprechender Art.«

Der Mörder eines Brahmanen geht in den Mutterschoß von Hunden, Schweinen, Eseln, Kamelen, Ziegen, Hirschen oder Vögeln oder auch in den von Candalas oder Pukkasas (Angehörige der verachteten Kasten) ein.

Der Brahmane, der Alkohol trinkt, geht in den von Würmen, Regenwürmern oder Insekten, von Vögeln, die sich von Exkrementen nähren, oder von Schädlingen ein.

Der Brahmane, der (das Gold eines Brahmanen) stiehlt, (geht) tausendmal in den von Spinnen, Schlangen, Eidechsen, Wassertieren oder schadenstiftenden Pishacas (göttliche oder dämonische Wesen, Geister teils tierischen Ursprungs) ein.³²

Interkultureller Austausch bezüglich der Karma-Lehre

Die Karma-Einstellung zum Leben ist eine funktionelle Entsprechung zum christlichen Verständnis vom Willen Gottes oder von der Vorsehung Gottes. Millionen Christen akzeptieren ihre gegebene Lage, die sie nicht ändern können, Krankheit, Misserfolg, Ausbeutung, natürliche Katastrophen wie Tsunami oder Erdbeben, Ungerechtigkeit usw., wie sie ihnen widerfahren, mit innerer Freiheit und Gleichmut, weil alles Teil von einem allgemeinen Gottes-Plan ist. Im Westen gibt es aber auch eine andere Reaktion, die die anderen oder eben Gott für solche Dinge tadelt. Doch das ist eine andere Sache.

In beiden Traditionen – der hindu und der christlichen – sind die Handlungen eines Menschen niemals neutral oder willkürlich, und man kann sie nie von der Motivation trennen, die eine moralische Verantwortung bedeutet.

Im Christentum gab es ein übertriebenes Bewusstsein von der Sünde und von der drohenden Strafe des Höllenfeuers. Das hat zu der extremen Reaktion geführt, Moral überhaupt abzulehnen. Vielleicht könnte die Karmalehre als eine Korrektur oder als eine gegenkulturelle Einstellung dienen.³³

Zum Schluss

Christliche Mission hat einige Phasen der Entwicklung erlebt. Am Anfang war die Mission ein eindeutiges Phänomen gewesen, nämlich die Suche nach der eigenen Tradition und dann deren Proklamation. Dann kommt die zweite Phase des Dialogs – die Suche nach der Erfahrung der anderen Tradition. Die dritte Phase war der Prozess der Inkulturation – das, was sich in der eigenen Tradition ereignet, wenn sie einer anderen begegnet. Die nächste Phase ist Interkulturation – das Wahrnehmen der symbiotischen Natur der Kulturen, die sich gegenseitig prägen. Heutzutage hört man von der Mission als »kultureller Übersetzung«. Die Missionare wie de Nobili in Indien haben die christliche Lehre in außereuropäische Sprachen und Kulturen übersetzt. Nobilis Werke (auf Tamil, Sanskrit, Telugu und Latein) sind dafür gute Beispiele: Zum einen wurden die indische Kultur und Religion in den Schriften der Missionare in europäisch-christliche Kategorien übersetzt; zum anderen versuchten dieselben Missionare, die Fundamente des Christentums in Kategorien zu übersetzen, die für die Inder sinnvoll waren.³⁴ ◆

27 In der Sanskrit-Version wird ein Vers aus *Nitiśataka* zitiert: Vers Nr. 100 in der sechsten revidierten Auflage von M. R. KALE, Bombay 1922, 39: »Brahmā yena kulālavanniyam iti brahmāṇḍa bhāṇḍodare ... tasmā namaḥ karmāne«. »A bow to that karmān by whom Brahma was confined to the interior of the pot-like primordial egg like a potter; by whom Viṣṇu was hurled into the very troublesome intricacy of the ten incarnations; by whom Śiva has been compelled to wander for alms skull in hand; and in obedience to whom the sun ever roams in the sky.«

28 Ajāmīlādikam-iva ... (Folio 31, page 2).

29 Ajāmīlāmūrkhah (Folio 35, page 2).

30 Diese Legende wird oft von den Hindu-Predigern verwendet, um den Wert des Rezitierens des Gottesnamens als Mittel der Erlösung zu betonen. Vgl. N. RAGHUNATHAN (Übers.), *Srimad Bhagavatam* (in English), Bangalore 1976.

31 Cf. METH, *Maru Pirappu* (»Rebirth«), 2. Aufl., Pondichery 1925, 148 (das Jahr der Erstauflage ist nicht angegeben).

32 Gesetzbuch des Manu, XII, 53-59. Zitiert nach Louis RENO, *Der Hinduismus*, Stuttgart 1981, 140

33 Vgl. Bettina BÄUMER, Reinkarnation und Karma in der religiösen Vorstellung des Hinduismus, in: *Religionen Unterwegs 2* (Mai 1996) 10-16.

34 Vgl. Anand AMALADASS / Francis CLOONEY, *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, Missionary and Scholar in 17th Century South India*. Translated and introduced, St. Louis/USA 2000.

Korean Pentecostalism and the Preaching of Prosperity

von Meehyun Chung

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz liegt der Fokus auf der pentekostalen Kirche in Korea. Die pentekostale Lehre wird oft für ein Synonym für die Prosperitätstheologie in Korea gehalten. Im Allgemeinen wird Prosperität als eine Bedingung für Erfolg definiert und als materielles Wohlergehen und wirtschaftlichen Erfolg charakterisiert. Doch die pentekostale Kirche hat kein Monopol auf die Prosperitätstheologie. Diese findet sich auch in der reformierten Tradition, sofern sie als Prosperität für die Gemeinschaft verstanden wird. Eine Prosperitätstheologie, die eine arginalisierte Gruppe von Menschen ausschließt, beispielsweise einen Großteil der Bevölkerung auf der südlichen Erdhalbkugel, dürfte kein geeignetes Mittel sein. Prosperitätstheologie darf nicht dazu missbraucht werden, falsche ökonomische Hoffnungen zu wecken oder physische Heilung oder individuelles materielles Wohlergehen zu verheißen, sie sollte das generelle Wohl für Gemeinden in aller Welt einschließen. Durch eine tiefere Anerkennung des Heiligen Geistes und durch die Weisheit, die der Geist mitteilt, müssen wir unser Verständnis des Dreieinen Gottes gründlich wiederherstellen. Anerkennung des Heiligen Geistes heißt auch Fluidität, Vielfalt, Wohlstand zu akzeptieren und jede androzentrische Ideologie zu korrigieren.

Schlüsselbegriffe

- Pentekostalismus in Südkorea
- Wohlstandstheologie
- Gemeinwohl und Wohlstand
- Presbyterianismus

Abstract

In this article, the author describes the development of the Korean Protestant Church, focusing on the Pentecostal Church. Pentecostal doctrine is often considered to be a synonym for prosperity theology in Korea. Generally, prosperity is defined as a requirement for success and is characterized as material well-being and economic success. The Pentecostal Church, however, does not have a monopoly on prosperity theology. Prosperity theology can also be found in the Reformed tradition, provided it is defined as prosperity for the community. Prosperity theology that excludes marginalized groups of people, for instance much of the population in the southern hemisphere, would not be a proper application. Prosperity theology must not be misused in such a way as to raise false economic hopes or to promise physical healing and individual material wealth. It should include general well-being for communities in all parts of the world. Through a deeper acknowledgment of the Holy Spirit and through the wisdom which the Spirit imparts, we must fully restore our understanding of the Triune God. Acknowledgment of the Holy Spirit also means accepting fluidity, diversity, and prosperity and correcting androcentric ideology in general.

Key words

- Pentecostalism in South Korea
- prosperity theology
- common good and prosperity
- Presbyterianism

Sumario

La autora presenta en este artículo el desarrollo del protestantismo en Corea. El foco está en la Iglesia pentecostal. La doctrina pentecostal es considerada en Corea como un sinónimo de la teología de la prosperidad. Generalmente, la prosperidad es definida como una condición para el éxito y caracterizada por el bienestar material y el éxito económico. Pero la Iglesia pentecostal no tiene el monopolio de la teología de la prosperidad, que también se encuentra en la tradición reformada, si se entiende por prosperidad la de la comunidad. Una teología de la prosperidad que excluye a un grupo de personas, por ejemplo a una gran parte de la población de los países del sur, no es el medio adecuado. La teología de la prosperidad no puede ser utilizada para despertar falsas expectativas económicas o promover salud física o un bienestar material individual, sino que debería incluir el bienestar general de las comunidades en todo el mundo. A través de un reconocimiento más profundo del Espíritu Santo y de su sabiduría tenemos que recuperar fundamentalmente nuestro concepto del Dios trinitario. Reconocimiento del Espíritu Santo significa también aceptar la fluidez, la diversidad y el bienestar así como corregir toda ideología androcéntrica.

Conceptos claves

- Pentecostalismo en Corea del Sur
- teología de la prosperidad
- bien común y prosperidad
- presbiterianismo

1 Introduction

The extent to which preaching of prosperity is related to Korean Pentecostalism is the subject of this article. Additionally, I would like to clarify whether the preaching of prosperity is exclusive to Pentecostalism and consider what kind of connection Reformed tradition (Presbyterianism)¹ might have to this matter. From there, I explore the possibility that these traditions might learn from each other, reinforce each other, and challenge each other for self-correction and transformation. To this end, the article is composed of four parts: a general overview of the development of Korean Protestantism, the development of Korean Pentecostalism, specific characteristics of Pentecostalism, and a constructive challenge for preaching prosperity.

2 An Introduction to Protestantism in Korea

Korea's very first Protestant church was founded by a Korean who had »received the Gospel« in China, a fact of which Korean Christians are proud. However, the Reformed Presbyterian Church was first given its structure through American missionary ventures.² The country's first Presbyterian missionary was Horace Newton Allen (1858-1932) who was sent to Korea as a medical missionary in 1884. With the support of the King and Queen, he established Gwanghyewon (House of Extended Grace) in 1885. On April 5 of the same year, the British-born Horace Grant Underwood (1859-1916) came as a Presbyterian missionary together with his friend, Methodist missionary Henry Gerhard Appenzeller (1858-1902), an American of Swiss heritage.

During the socio-politically uncertain period of modernization, Christianity found easy access to Korea's population. Reading Christian scriptures contributed much to the population's literacy levels, especially among women and other marginalized groups. The proclamation of the gospel offered new hope and liberation from the subjugation of old social and cultural conventions. A clear transformation in the life and practice of Christians was very noticeable. The various church missions accelerated modernization in Korea. The establishment of churches, schools, and hospitals and the advancement of women's movements represent some positive results that emerged as a result of missionary activity. Although we ought not over-idealize the impact of such activities, we can certainly say that Christian missionary work has contributed positively to these developments.

There had been no conflict among religions throughout Korean history. The introduction of Christianity did not change that fact; religions continued to co-exist with tolerance for one another.³ While the drastic secularization that characterized the late nineteenth- and early twentieth-century West rolled on, people in Korea were beginning to grapple with

1 I use »Reformed tradition« interchangeably with terms such as »Presbyterianism« in this article.

2 In 1893, missionaries from the United States created the first church council in Korea. They agreed on ten regulations for the Korean mission, the first of which was that the goal of evangelism in Korea would be to target the working classes rather than the high-upper classes.

3 For example, the Korean Catholic Church was indebted to Buddhist monks for hiding Christians during the Catholic martyrdom under the Chosen government. At the time, Buddhists showed tolerance toward Christianity rather than competition. COMMISSION OF CHONJINAM (ed.), *The Pilgrim of Chonjinam*, 3. Ebook: <http://www.chonjinam.org/intro.asp>. (Accessed August 16, 2015). Besides this episode, we can see occasional cooperation among different religious

groups with respect to national matters, such as the independent movement against Japanese colonialism on March 1, 1919, when an assembly of thirty-three religious and professional leaders put forth a Declaration of Independence. To this day, major religious representatives participate in joint public ceremonies, and major hospitals offer different religious counseling services. There is, however, much more work that could to improve religious cooperation.

the gospel for the first time. Christianity's arrival in Korea was marked by a loss of interest in established Korean religions.

In contrast, Koreans were very interested in Western culture in general and in the newly introduced Christianity in particular. Because of the political and social uncertainties of that period, Christianity was relatively easy for people to adopt. During a period characterized by a seemingly hopeless situation, people discovered in the gospel something new – the hope of the kingdom of God, the vision of which was not altogether foreign from traditional religious constructs. The Bible has great authority among Christians, and its story, especially the Exodus story, was read and heard against the backdrop of the story of liberation from the Japanese. So understood, Christianity was almost a sanctuary that offered security and comfort. In difficult times, people earnestly sought support from God and had a deep longing for God. The focus on Bible study groups, a zeal for Bible reading, and prayer both in the early morning hours and in small prayer communities were and continue to be important features of Korean churches. Since Korea was colonized by Japan, a non-Christian country, the attitude toward colonialism versus missions differs from that of many countries colonized by so-called Christian countries. »Mission« and »church« never did carry the same negative connotations as »colonialism.«

Young churches, including most Korean churches, have the tendency to stay alive, because – in contrast to the older churches in Europe or North America – they are less structured or established. The opportunity for one to freely choose a congregation to belong to, and for that congregation to then be able to freely choose their pastor unbridled by a parochial system has meant that people are more motivated to actively contribute to building community. An organic transformation that carries vitality in itself is still possible. However, the question is: how can the Church be sustained and developed in light of the twin realities of an aging society and the many attractions outside church that vie for the attention of the younger generations. Additionally, churches must ask themselves how Christianity impacts a society that is under manifold pressure of global grand-discourse like neo-liberalism, and pressures such as global warming and unemployment. It is important to study and apply the positive aspects of the prosperity theology in Pentecostalism and Presbyterianism in order to raise a prophetic voice and promote the welfare of whole communities. Thus, I would like to imagine an ecumenical dialogue between Pentecostalism and Presbyterianism.

Although the roots of the Presbyterian Reformed Church of South Korea date back to Huldrych Zwingli and John Calvin, Martin Luther is better known than his counterparts from Zurich and Geneva. Despite this fact, Calvin has had a greater inner influence on the Church through his doctrine of predestination, and his Presbyterian structure about the Church's ministry and polity. Calvin's teachings were introduced to Korean Christianity in a revised form by American-style churches. Resulting from the competitive nature of

4 On the other hand there are many Pentecostal or Charismatic elements in the Presbyterian churches.

5 I use »Pentecostal« interchangeably with terms such as »Full Gospel« and »Assembly of God« in this article.

6 Hong KUN-SU, The Common Task of the Mission of the South-North Korean Churches, in: *The Encounter between the South and North Churches and Theology of Peace-Reunification*, ed. THE REUNIFICATION COMMITTEE OF KNCC, Seoul 1990, 157. Cited in Hong-Jung LEE, Minjung and Pentecostal Movements in Korea, in: *Pentecostals After a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*, ed. Allan H. ANDERSON and Walter J. HOLLENWEGER, London 1999, 150.

7 See Young-Hoon LEE, Korean Pentecost: The Great Revival of 1907, in: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 4/1 (2001) 73-83; William BLAIR / Bruce HUNT, *The Korean Pentecost and the Suffering which Followed*, Carlisle 1977, 23-79; Hong-Jung LEE, Minjung and Pentecostal Movements in Korea, in: *Pentecostals after a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*, ed. Allan H. ANDERSON / Walter J. HOLLENWEGER 1999, 141-143.

American missionary societies and the anti-Communist stance with regard to North Korea, deep rifts within Korea's Protestant Church have been a chronic problem.

Not only are almost all Protestant churches in Korea affected by some dogmatic Calvinist legacy, but the Presbyterian system with which his name is identified is very influential.⁴ Calvin's doctrine of double predestination has had grave repercussions in South Korea as it has been (mis)used to stamp those who hold different beliefs or ideological commitments as »enemies.« South Korean believers usually label their North Korean brothers and sisters as belonging to the »axis of evil« – further evidence that Korean mainline Protestant churches – Presbyterian, Methodist, and Pentecostal⁵ – are affected by a basic political tendency towards anti-communist ideology. These simple dualistic ideologies are characteristic of mainline Korean Protestantism in general and of Korean Pentecostalism in particular. Insecurity and instability following the division of the country is one of the biggest problems in the Korean peninsula, and churches are negligent in promoting reconciliation between the two countries. South Korean theologian Hong Kun-Su describes this kind of dualistic tendency in the following way:

- 1 Capitalism is democratic, whereas communism is dictatorial.
- 2 Capitalism is humanitarian and moral, whereas communism is inhumane and immoral.
- 3 Capitalism produces freedom, love, and peace, whereas communism produces destruction, violence, genocide, and revolution.
- 4 Capitalism is religious and Christian, whereas communism is anti-religious and anti-Christian.
- 5 The US is a good Christian nation that has enjoyed God's blessing as the chosen people of today and is a great benefactor and savior to Korea, whereas North Korea is an »evil empire« which should be destroyed.⁶

Because Presbyterian denominations represent the majority of Protestants in Korea, Presbyterianism commands influence well beyond the boundary of such denominations. For example, South Korean Protestantism places a strong emphasis on forms of piety expressed in such things as house fellowship groups, Bible study groups, and early morning-prayer. These traits are common across denominational splits. The origin of morning-prayer relates also to traditional Korean religious piety. Additionally, Korean churches are strongly characterized by positive Calvinistic traits such as hard work, a disciplined life, and accepting one's profession as one's calling. These qualities are combined with and reconfirmed by Confucian values. However, there is a negative common ground between Pentecostalism and Presbyterianism, and that is the predominance of patriarchy. Western patriarchy propagated by US missionaries and Calvinistic Puritanism has mingled with the traditional Korean patriarchy of Confucian origin. The result is reinforced gender injustice in the Church system in general.

3 The Development of Korean Pentecostalism and the Preaching of Prosperity

So what contributed to the dramatic growth of the Korean Pentecostal Church? We might consider two key events in the Church's history: The first is the famous Great Revival of 1907 that took place in Wonsan (today in North Korea) in the midst of political upheaval.⁷ There are a number of reasons to believe that this event was, from the Korean Pentecostal

perspective, orchestrated by the power of the Holy Spirit.⁸ Political imprisonment by Japan compelled a counter-movement. The old religious values had not been able to provide transformative energy, and so there was a pervading desire for a new religion.⁹ Certain points of contact between Christianity and traditional Korean religions – viewing God as creator and sustainer, for instance – were already in place, so people did not perceive Christianity as particularly strange, facilitating its acceptance. People found physical protection and spiritual consolation in churches. Christianity was relatively compatible with, and in many respects replaced, the old religions. Because it was a unifying rather than a separating force, the Korean Pentecostal perspective viewed the Holy Spirit as bringing about conversion and repentance and agreement among persons and church communities.¹⁰

The second event took place in 1958 when, under the rubble of a ruinous war, the Korean Pentecostal Church (Assembly of God) was founded. The ideology of the Cold War was incorporated into Pentecostalism's rapidly growing populace, and found fertile soil among a people whose primary concern was material and economic growth. While Western society was facing the problem of proliferate secularization during the 1950s, people in Korea were learning how to live in the aftermath of Japanese colonial rule and the Korean War. In these difficult times, Korean believers never lost their zeal and their desire for God. Following significant economic growth, the ecclesiastical landscape changed somewhat, but a living relationship with God, even if it is sometimes associated with fear of punishment, remains a point of emphasis in the Korean Church even today.¹¹

Between these two historical moments, there was a missionary who brought a more systematically Pentecostal movement to Korea. Mary Rumsey arrived in 1928 after the Azusa Street Revival in 1907.¹²

In addition to Rumsey's missionary work, a Korean named Lee Youngdo also contributed. Youngdo was very active in the Pentecostal movement in 1928. In the same year, he established a prayer place and was influential in the propagation of the Pentecostal movement and the founding of the Yoido Church.

The emergence and growth of Korean Pentecostalism ought to be considered against this background. Pentecostal pioneers Choi Jashil (1915-1989)¹³ and David Cho Yonggi (1936-),¹⁴ who met at the same Bible school, began a church ministry together, meeting first in Choi's apartment and then, the following year, in a tent. From the beginning, both leaders placed much emphasis on prayer and healing.¹⁵ After these humble beginnings, the community witnessed rapid growth, gaining more than 100,000 members within a few decades. This created a series of logistical challenges with respect to meeting space and the church saw the

8 The American Pentecostal movement originated 1906 with William Seymour, son of African slaves in a black church on Azusa Street, Los Angeles. Not long after, in 1907, Korea's revival took place with an early emphasis on Spirit baptism.

9 On Korean-Christian nationalism during the 1910 Edinburgh Conference, see Brian STANLEY, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, Grand Rapids 2009, 118ff.

10 See LEE, Korean Pentecost (see note 7), 79.

11 See LEE, Minjung and Pentecostal Movements (see note 7), 141.

12 The official missionary from the US Assembly of God was Abner Ches-

nut, who arrived 1952. In 1953, the Korean Assembly of God was officially organized and in 1954 they opened their own theological seminary. See Vinson SYNAN, *In the Latter Days*, trans. by International Institute of Theology, Seoul 1995, 240ff.

13 Regarding Yonggi Cho's mother-in-law, see Jashil CHOI, *Wunder in Korea*. Durch Fasten und Gebet, Karlsruhe 1981.

14 See »Emeritus Pastor Cho.« Online: <http://davidcho.fgtv.com> (Accessed on August 15, 2010).

15 Healing ministry is one of the most important components of Yoido Full Gospel Church. Early in his ministry, David Cho healed a disabled

woman and her son, and this had a significant influence on the growth of the congregation. This story is comparable to C. Blumhardt's healing ministry that began with Gottlieb Dittus.

16 See Young-Hoon LEE, *The Holy Spirit Movement in Korea: Its Historical and Doctrinal Development*, Oxford 2009, 91-117.

17 Harvey COX, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Cambridge 2001, 219ff.

18 Walter J. HOLLENWEGER, After Twenty Years' Research on Pentecostalism, in: *International Review of Mission* 75 (1986) 6.

need to relocate a number of times. In 1973, the community finally moved to its present site, and today, Korea's Yoido Full Gospel Church has 750,000 registered members.¹⁶ Referring to this mega church, Harvey Cox legitimately asks whether such a phenomenon ought to be criticized as an expression of mere syncretism or presented as evidence of the positive and transformative power of the Holy Spirit.¹⁷

A specific feature of the Yoido Full Gospel Church is its »Prayer Mountain,« a retreat center for prayer and fasting where mystical revelations and other experiences with the Holy Spirit are not uncommon. Walter Hollenweger calls this phenomenon, along with dreams, »a kind of icon for the individual and the community.«¹⁸

The tenets of the Yoido Full Gospel Church might be summarized as »threefold blessings« and »fivefold good news,« the latter referring to salvation (rebirth), the fullness of the Holy Spirit, healing, blessing, and the second coming of Jesus.¹⁹ The former refers to prosperity of the soul, prosperity in all things, and a healthy life.²⁰ David Cho based his preaching of prosperity on the following verse: »Dear friend, and I pray that all goes well for you. I hope that you are as strong in body, as I know you are in spirit« (3 John 1, 2).²¹

David Cho underlined the following dimensions of his prosperity ministry: blessing and prosperity, divine healing, successful home cell groups, and prayer for revival.²² »Prosperity« is one Cho's favorite terms. He insists that the theology of prosperity is not problematic. In order to receive God's blessing, it is not wrong to pray for that blessing. To receive God's blessing is the natural desire of all human beings.

Some theologians claim that if a person asks God to bless him in a material sense, he is in a low spiritual state. They call it »prosperity religion.« Is this wrong? Where can we go to be blessed if not to God? When God created the heavens and the earth and all the things that are in it, He also blessed man . . . The message of a pastor is to include God's blessings. Obviously, it is wrong to proclaim only material blessings. Above all, pastors must preach the redemption of Jesus Christ.²³

The background of the Full Gospel Church is rooted in optimism, which can be considered in relation to US religious figures such as Joel Osteen, Robert Schuler, and Vincent Peale.²⁴ Moreover, in terms of theological doctrine, fundamental theology is overall much more affected to the theology of David Cho. The influence of intensive prayer and revival each partially account for the rapid growth of Pentecostalism.²⁵ C. Peter Wagner and Donald A. Mc Gavran's theology of Church Growth also had an impact on the growth of Cho's congregation.²⁶

19 To illustrate the strength of this congregation, consider a few simple keywords: good networking system as an organic model, extensive human resources, accessibility to every local area, spontaneity, narrativity, and emotional approach, among others.

20 Foursquare gospel and the three-fold blessing are interrelated. However, a healthy, long life and material blessings are not exclusive to Pentecostal prosperity. These concepts already existed in ancient Korean religiosity prior to the arrival of Pentecostalism. For instance, the core values of Taoism, which is one of the essential parts of traditional Korean thought, include eating well, living a healthy, long life

with abundant material blessings, and attaining eternal life – all of these elements can be seen to have influenced Korean Christianity. However, such thinking reduces the biblical understanding of »blessing« to material blessings for individuals and families. The Taoist idea of eternal life and the idea of a Taoist hermit with supernatural powers are confused with the Christian understanding of resurrection and syncretism.

21 Yonggi CHO, *The Secret Behind the World's Biggest Church*, in: *Azusa Street and Beyond*, ed. L. Grant McCLUNG, Jr., 2nd Edition, Alachua, FL 2012, 135.

22 Young-hoon LEE, *Life and Ministry of David Yonggi Cho and the Yoido Full Gospel Church*, in: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 7/1 (2004) 3–20 (15).

23 Yonggi CHO, *The Secret* (see note 21), 135.

24 David MARTIN, *Tongues of Fire: The Exposition of Pentecostalism in Latin America*, Cambridge, MA 1990, 145, quoted by Dukman BAE, *Inquiry of the Growth of the Yoido Full Gospel Church*, in: *Pentecostal Theology in the 21st Century*, Daejeon 2009, 276.

25 BAE, *Inquiry* (see note 24), 271 ff.

26 *Ibid.*, 278.

Besides these components, the main aspects of Cho's success may have been his simple testimony to the truth of the Bible and his personal charisma. This witness is related to his own healing experiences that are very impressive to the general population. Hearing promises of healing, socially marginalized people were consoled and encouraged. The geographical situation of the congregation also played a significant role. Those who were situated near the church in the beginning were, on average, marginalized people groups. Cho's encouraging witness offered support to many of these people. Additionally, the political situation in the 1970s helped church development indirectly because under the dictatorship of the time people were not allowed to gather in large groups except for evangelistic purposes. The desire to be part of a close-knit yet larger community undoubtedly helped promote membership.²⁷

To sum up, Cho's early preaching was contextually appropriate, optimistic, and widely accepted by ordinary people. Currently, Full Gospel Church retains a franchisee-style structure. Though Protestant churches do not generally have any parochial system, within the capital city of Seoul, there are several branches, providing easy access to many parts of the city. Their cell-group structure is nationwide renowned, such that not only other churches, but even Buddhist temples have adopted their model of governing. Due to its large size, the church is able to manage its own university,²⁸ newspaper,²⁹ and broadcasting company.³⁰ Corresponding to the growth of the church, David Cho has become very rich and is called a »*chaebol* pastor.«³¹

4 Inquiry into the Characteristics of Pentecostalism

4.1 Narrativity

The global South and East have largely escaped the rationalization and have been disenchanted with the metaphysics that has dominated the global North and West since the Enlightenment. In the global South are more underlying layers related to real, personal narratives. These narratives are countered by the tendency within Pentecostalism to emphasize access to mystical experiences. Mystical experience is connected to encountering the Holy Spirit, and therefore with hope. It can inspire people to work towards alleviating material poverty in poor countries and spiritual poverty in rich ones. There can be a sort of transfer of enthusiasm, as illustrated in the history of women in the Bible (see John 4:39 and 20:16), unmarked by any institutional recognition. Some might assume that such enthusiasm was a phenomenon only

27 Ibid. 286.

28 <http://www.hansei.ac.kr> (Accessed on April 15, 2015).

29 <http://www.kmib.co.kr/news/index.asp> (Accessed on April 15, 2015).

30 <http://www.fgtv.com/fgtv> (Accessed on April 15, 2015).

31 *Chaebol* refers to the dominant company on which a conglomerate of small companies depends. Regarding Confucianism, Calvinism, and economic growth, see Youngchan RO, Korean Worldview and Values: Economic Implications, in: *The Review of Korean Studies* 2 (1999) 5off. David Cho's Church became a big conglomerate, a sort of religious *Chaebol*.

Due to financial intransparencies and misuse of money, he and his family were connected to some issues of corruption.

32 See Lutz DRESCHER, Ethik und Ekstase. Beobachtungen über den Einfluss von Konfuzianismus und Schamanismus auf die koreanischen Kirchen, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 78 (1994) 287.

33 HOLLENWEGER, After Twenty Years' Research (see note 18), 10.

34 See Leonard SHLAIN, *The Alphabet Versus the Goddess: The Conflict Between Word and Image*, New York 1998.

35 Regarding Confucianism and literacy, see Meehyun CHUNG, Das Geschrei der Stimmen hören – Macht der Schrift, Sprache und Gender, in: DIES., *Reis und Wasser. Eine Feministische Theologie in Korea*, Berlin 2012, 197–199.

36 HOLLENWEGER, After Twenty Years' Research (see note 18), 6.

among the unenlightened. However, the simplicity and uninhibited expression of enthusiasm that generates positive energy and enlivens people's faith could be taken as a kind of antidote to depression and negativity, which tend to be the consequences of overemphasizing and overvaluing reason.³² Hollenweger offers the following comparison and tensions between Western-oriented mainline churches and Pentecostal churches in the global South:

- 1 Racism (or Euro-American superiority complex) versus an intercultural and interracial understanding of Christianity
- 2 Literacy versus orality
- 3 Abstract concepts versus narrativity
- 4 The anonymity of bureaucratic organizations versus family and personal relationships
- 5 Medical technology versus a holistic understanding of health and sickness
- 6 Western psycho-analytical techniques versus a group and family therapy that centers on the human touch, prayer, and daily informal education in dreams and visions.³³

These tensions have been founded not only between mainline churches and Pentecostal churches within the global South, but also interchangeably between the global North and global South in general. Hollenweger's description could comparatively be applied in a Korean context. Korean Presbyterianism is tendentially closer to Western-oriented mainline churches while Pentecostalism described above is similar and equivalent to Korean Pentecostalism.

The patriarchal religious component of Christianity – which is, incidentally, text-based – usually disregards religious components of Christianity that are based on oral tradition, many of which also have an interest in feminine images and components of the divine. Since the literalization of Christianity, female images and orality gradually disappeared, and literary forms became more important. In the New Testament era, Jesus' life and work were at first recounted by spoken word. Through canonization of the Bible, however, these words became a literary language. Orality gave way to the written word.³⁴ This kind of tendency also appears in the rift Presbyterianism and Pentecostalism. Presbyterianism is affected by text-based religion including Confucianism³⁵ while Pentecostalism is more connected to oral tradition and narrativity.

The constructive components of Pentecostalism, of which the Full Gospel Church is an expression, have been well summarized by Hollenweger:

- 1 Orality of liturgy
- 2 Narrativity of theology and witness
- 3 Maximum participation at the level of reflection, prayer, and decision-making, and therefore a form of community that is reconciliatory
- 4 Inclusion of dreams and visions in personal and public forms of worship, functioning as a kind of icon for the individual and the community
- 5 An understanding of the body-mind relationship that is informed by experiences of correspondence between body and mind, the most striking application being the ministry of healing by prayer.³⁶

Orality is also related to speaking in tongues. Speaking in tongues is one of key concepts and features of Pentecostal churches in Korea. This practices and foci are encouraged among the members of the internal community where they function as unifying realities. However, they can also simultaneously encourage a hard demarcation from those groups and individuals for whom these activities do not serve as fit markers. In other words, the absence of speaking in tongues, uncertainty about one's own salvation, illness, poverty, and so on. This could be interpreted as a lack of faith, and those concerned may be accused of

such a lack. It may be helpful at this point to recall Calvin's criticism of speaking in tongues and his preference for sober-minded prayer.³⁷ On the other side, speaking of tongue could be understood differently as a sign of a deficient and frailty of human being. So it has a paradoxical nature. It shows also comforting power of God through »cannot be put into words.« (Cf. Rom. 8:26)³⁸

4.2 Relationship to Shamanism

Whether Full Gospel Church has been influenced by Shamanism or not is still very controversial.³⁹ Those who take a socio-analytical approach to this congregation affirm that it has.⁴⁰ But members of the congregation are hesitant to accept this assessment fully, even though some of the correlations are scarcely deniable. It is likely that they don't want to be affiliated with Shamanism because Shamanism is generally not well respected in society and is disregarded as a primitive, pre-Christian female-oriented religion.⁴¹ Shamanism is an ancient religion that has deeply affected Korean culture and religiosity.⁴² Confucianism prevailed for more than 500 years as a political philosophy and ideology in Korea after its canonization in Chinese antiquity. Both religions have had an impact on Korean language, culture, tradition, society, and even the development of Christianity.⁴³ Shamanism and Confucianism in Korea is focused on the contrast between oral and written transmission, which is evident in the two religions.⁴⁴ More than Shamanism, Confucianism is characterized as related to literacy.⁴⁵ It belongs to strict forms of religion and philosophy.⁴⁶ Despite the existence of traditional writing systems, Shamanism is usually preserved by oral tradition and is designed to be flexible over time. The problem of gender stereotypes in patriarchal societies is more evident in Confucianism than in Shamanism.⁴⁷

Though Shamanism is not popular in Korean society on the surface, underneath it is still very active.⁴⁸ Among the positive influences of Shamanism are beliefs in the harmonization

37 See John CALVIN, *The Catechism of the Church of Geneva* (1545), in: *Calvin: Theological Treatises*,

ed. J. K. S. REID, Philadelphia 1988, 121.
38 Frank D. MACCCHIA, *Groans Too Deep For Words: Towards A Theology of Tongues As Initial Evidence*, in: *Asia Journal of Pentecostal Theology* 1.2 (1998) 163.

39 For instance, Cox observed a certain mixture between pre-Christian religious practices like Shamanism and Korean Protestantism, especially in Pentecostalism: Harvey COX, *Fire from Heaven: The rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Reading, Mass. 1995, 221ff.

40 Byong Suh KIM, *The Explosive Growth of the Korean Church Today: A Sociological Analysis*, in: *International Review of Mission* 75 (1985) 70, quoted by BAE, *Inquiry* (see note 24), 266.

41 In fact, women have generally had a stronger affinity for Shamanism in Korean history. This was especially true during the Chosen dynasty, when Confucianism banned women's participation and women found their place and healing in Shamanism.

42 The US missionary Horace Grant Underwood studied Asian religions and published a book based on his lecture at New York University in 1908.

He investigated how Taoism, Shintoism, Shamanism, Confucianism have been developed in Korea, Japan, and China. He compared these religions with Christianity in terms of theism. His book confirms that women, particularly in the lower classes, have been more involved in Shamanism. Additionally, Shamanism originally believed in an universal God and only later evolved into a form of pantheism. Underwood finally settled on the translational term for »God« when he understood that Koreans had had a very long tradition of belief in an universal God-being. »When the Korean with his worship of the Heavens and his strong filial devotion, combined nevertheless with his hourly dread of the powers of the air, learns that the »Great One,« whom he has never ceased to revere, is not only supreme, but alone, and that these lower lesser evil powers, the objects of his life-long dread, are the mere creatures of his imagination, that the only God who exists is one of love, wisdom, justice,

and truth, he is ready to give undivided allegiance to Him«, Horace Grant UNDERWOOD, *The Religions of Eastern Asia*, New York 1910, 261.

43 Confucianism is more closely related to Presbyterianism and Shamanism to Pentecostalism.

44 More about Confucianism and shamanism in Korea, cf. CHUNG, *Reis und Wasser* (see note 35). Buddhism also plays a strong role in Korean culture. To delve into this and/or a comparison with Buddhism exceeds the range of this article. It could be a subject for further research.

45 There is some commonality between Confucianism and shamanism, as both of them are cosmic religions. Conversion from these cosmic religions to a metacosmic religion is easier than it is the other way around, cf. Aloysius PIERIS, *Feuer und Wasser: Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum*, Basel 1994, 17. Regarding Confucian ancestor worship and shamanism, cf. Lee NAM-BECK, *Protestantismus und Ahnenverehrung in Korea: Entwurf einer Theologie der Erinnerung*, Münster 2001, 23-34, 199.

of the universe, networked thinking, mutual help and sharing, and ritual forms of dialogue. Such rituals are human-inclusive but not human-centered; they involve all of nature. In this, they are not entirely unlike certain Old Testament festivities (see Lev. 25:4-7).

Understood thus, we might discern the work of the Holy Spirit in Shamanism as in Pentecostalism, two movements characterized by a message of health, wealth, material success, and fertility,⁴⁹ by a certain affinity of belief in supernatural powers, in healing, in the existence of the demonic, in the power of prayer to neutralize Satan's power, and in the ability of the shaman/pastor to convert evil things back into harmless objects.

The liturgical phenomena in Pentecostalism are comparable to Korean Shamanist liturgical processes whose strengths are flexibility, elasticity, mutuality in ritual, and orality of liturgy.⁵⁰ In fact, orality and narrativity are so prominent in both Pentecostalism and Shamanism⁵¹ that it is very difficult to map the extent to which these elements are a result of shamanistic influences on Korean Pentecostalism.⁵² Moreover, a certain affinity exists between prayer houses and shaman rituals, both in terms of phenomenal location and management style. Moreover, emotional piety and the sensuality of forms of worship are common elements in both shamanistic ritual and Pentecostal liturgy.⁵³ Such forms highlight good and bad tendencies in both religious expressions, the latter finding expression in dualistic ideas about works and righteousness. Fasting and prayer in both religious systems are the instruments by which believers connect to God.⁵⁴ A crucial component in assessing and comparing the ways that Shamanism and Pentecostalism bring about similar experiences is to ask whether something leads to the changing of destiny or fate, as well as to whether a particular set of religious commitments brings about liberation from the bondages of fear.⁵⁵ A religion that creates guilt and fear is not oriented towards health and life. Life giving energy for the sake of the individual as well as the community is, in this context, an important component.

46 There are three social duties in the Confucian-oriented social order: loyalty, children's filial duty, and rites through ancestor worship and respect in front of other people. Like other practical duties of society, it is important to have inter- and intra-human relationships. Five classical books and four classical books of great teachers were canonized as norms. Ironically, the standard of Confucius, »Lunyu« (論語), was not written by him but was collected through his disciples.

47 More about the dichotomy and confrontation between the literal and the oral in religion and culture in Korea, cf. Meehyun CHUNG, *Integrating Different Values: Beyond Literal vs. Oral, Word vs. Image in the Reformed Spirit*, will be published in the book, *Always Being Reformed*, edited by David H. JENSEN, Eugene, OR 2016.

48 For example, women play still an important role as fortunetellers of sorts. The rituals are more modern, though, including adaptations and variations of Shamanism that take place in Internet cafés and other popular places to attract young people and fit into people's ordinary lives. Analytic psychologist Booyoung Lee

mentions that, due to the prototype of unconsciousness, Shamanistic interest and beliefs in divination still remain in people's minds. Booyoung LEE, *Korean Shamanism and Analytic Psychology*, Seoul 2012, 659.

49 See LEE, Minjung and Pentecostal Movements (see note 7), 146.

50 By contrast, there is the exclusivity and group egoism of Confucianism, whose own influence on Christianity has been noted in LEE, *The Holy Spirit Movement* (see note 16), 18.

51 Pentecostal churches are sensitive to the assertion that any connection may exist between Korean Shamanism and Pentecostalism. One consequence of this sensitivity is that Pentecostal churches deliberately refrain from using traditional Korean music and drawing on traditional Korean values for their liturgy, preferring instead to look to contemporary North American Christian culture for inspiration. Were Korean Pentecostals to take indigenous Korean processes and values as positive resources, this would help the transcultural gospel to be the transforming power about which they speak. Recognizing Korean traditional culture does not mean accepting it

without any theological reflection. It should be accompanied by critical theological examination. Allan ANDERSON, Introduction: World Pentecostalism at a Crossroads, in: *Pentecostals After a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*, ed. DERS./Walter J. HOLLENWEGER, London 1999, 26.

52 See LEE, *The Holy Spirit Movement* (see note 16), 13f.

53 See LEE, *The Holy Spirit Movement* (see note 16), 111-115 and Cox, *Fire from Heaven* (see note 17), 228.

54 See CHOI, *Wunder in Korea* (see note 13), 24f.

55 Financial offerings or tithes are not necessarily acts of gratitude or love, but can be expressions of fear of God, or attempts to prevent or avert God's wrath or ensure God's blessing. Suffering persons often identify with such movements and draw consolation from them.

When customary Christian fasting and offerings are units of bargaining in a *Do ut Des* (give-to-get) dynamic, rather than being expressions of gratitude, there is the possibility of abuse. When expectations are not met, accusations around the lack of devotion and rigor are made. These accusations, and the fear, guilt, and humiliation associated with them, become part of a dynamic of bondage, rather than a way to health. It is preferable to emphasize compassion and the ethical dimension of integrity, rather than to proscribe a moral causality for health and illness. Life in abundance does not imply absence of disease. Sometimes we have to accept disease or misfortune and live with it. The crucial question is how to restore spiritual and physical balance. Healing should be considered a process of liberation connected with grace and a new covenant, rather than being rooted in fear and guilt towards either the spirits of the dead or the expectations of the living. Healing is a lessening of the disorder of life in various dimensions.

Threefold blessing, divine healing, and material prosperity are not the exclusive qualities of Shamanism. These elements also appear in David Cho's theology where shamanistic components can be observed.⁵⁶ Critical distance between the two, in order to make room for their own independent identity, rarely happens. Rather, aspects of both are absorbed and integrated. The Pentecostal Church incorporates many aspects of traditional Korean shamanistic culture into its own practices, including emphases on oral liturgies, reconciliatory and participatory worship styles, exorcisms, dance, and prayers for healing. This syncretistic flexibility and openness towards cross-fertilization and dynamic hybridization, where the Pentecostal Church has taken on various religious and cultural components in its own formation, has proven to be its one of its strengths.⁵⁷ Furthermore, Pentecostalism shares many of Shamanism's integrative ways of thinking, and a persistently constructive development orientation. Because it is believed that words bring about both negative and positive effects, words became »containers of power,«⁵⁸ not only in relation to faith but also in relation to health and wealth.

Similarities between Shamanism and Pentecostalism are also manifest in forms of leadership. One could compare the intermediary and authoritative role of the Pentecostal pastor with that of the shaman. In Shamanism, there is a rank or order among the divine beings: the supreme god is omnipotent, infallible, unapproachable, and sovereign, while the ancestors and other gods are inferior.⁵⁹ Depending on the ranking order of the divine essence, the benefits are different. Such personification of gods and the notion of hierarchy are not unrelated to a person's charisma and can also be seen in Christianity in the role of the pastor. As a German expert on Korea, Lutz Drescher notes, »It seems as if the priestly

56 BAE, *Inquiry* (see note 24), 288.

57 There is also a tendency within Pentecostalism towards group-centrism that excludes otherness (other groups). That is why there is a lack of ecumenical thought in Pentecostal theology.

58 See Victor CHILENJE, *The Challenges of the Prosperity Gospel for Reformed / Presbyterian Churches in the Twenty-First Century*, in: *In Search of Health and Wealth: The Prosperity Gospel in African, Reformed Perspective*, ed. Hermen KROESBERGEN, Eugene, OR-2014, 9.

59 In Korean Shamanism, as opposed to that in Africa, personified divine figures (so-called human gods) play a much more important role than do animal forces. See Lee NAM-BECK, *Protestantismus und Ahnenverehrung in Korea. Entwurf einer Theologie der Erinnerung*, Münster 2001, 15ff.

60 DRESCHER, *Ethik und Ekstase* (see note 32), 283.

61 See LEE, Minjung and Pentecostal Movements (see note 7), 147.

62 Janghyun RYOO, *A Theological Critique of the Prosperity Theology*, in: *Theological Forum* 61 (2010) 13.

63 The opposite also happened in Korea. For this reason there are many Pentecostal (Charismatic) elements in the Presbyterian churches.

64 »Women's leadership« usually refers to cell-group leadership positions. Around 70% of regional leaders or sectorial leaders are women. BAE, *Inquiry* (see note 24), 277, 280-282.

65 Julie C. MA, *Asian Women and Pentecostal Ministry, Asian and Pentecostal*, in: *The Charismatic Face of Christianity in Asia*, Allan ANDERSON/Edmond TANG (eds.), Oxford 2011, 110.

function of a mudang (shaman) to establish a connection between heaven and earth is also passed to the pastor in normal communities.«⁶⁰ In other words, the risk of dependence upon and manipulation by persons and personal cults are high. In addition, the internal cohesion of the community reinforces the feeling of togetherness, so much so that social and relational strains can further close rather than open up new horizons.

This could be considered the negative side to Shamanism:⁶¹ God being projected and manipulated against the catalogue of human needs and desires. Pentecostal versions of capitalism accord with the basic idea of *beati possidentes* – possess everything for its own sake, even the spirit, and be happy with this ownership. God's Spirit, it is sometimes believed, can be monopolized as a possession. God is understood as a »vending machine God.«⁶² The dominant image of the autonomous pastor as mediator between God and an ordinary believer prevails at the center of an arbitrary Christian life. To some extent, Shamanism and Christianity trend toward greed in a market economy. Current Shamanism has lost its focus on the value of communality and common goodness and reduced its priorities to personal matters and family wellbeing. A similar tendency can be observed in Pentecostalism.

4.3 Women's Leadership and Gender Discrimination

Patriarchal hierarchy, rooted in Confucianism and Christianity, is prominent within Presbyterianism as well as Pentecostalism. Although Pentecostalism possesses the feminine values of flexibility, receptivity, and narrativity to a certain extent, male dominance in congregational structure is just as prominent as it is in other denominations. Pentecostal churches have also adopted Presbyterian polity,⁶³ and a still-widespread Reformed attitude toward women in leadership. And though most churches' membership is dominated by a majority of women, women typically remain excluded from leadership positions and decision-making bodies. Established Pentecostal churches, like many other denominations, only accept men into senior clergy roles, while accepting the leadership ministry of women as heads of house-worship, evangelists, deaconesses, and in other supportive roles within the church.⁶⁴

In fact, there are very few women in higher leadership positions. Choi Jashil and her daughter Kim Sunghae have had significant influence in the Church, yet still can hardly be considered predominant leaders in the Church's history. Choi Jashil was influenced by a well-known revival preacher.⁶⁵ She dedicated much of her life for constructing the Full Gospel Church. Even Choi Jashil, laid much of the foundation for the Full Gospel Church, who has foundational work and has undertaken much detailed and, has received little recognition or formalization of her leadership role within the church structure. Her son-in-law David Yonggi Cho, on the other hand, was more readily accepted and much more institutionally anchored in the church.

Choi Jashil's daughter and successor Kim Sunghae is another female leader in this congregation. Since 2001, she has served as president of Hansei University, which developed out of the Pentecostal theological seminary founded in 1953. This position is inherited from a family member who previously served, and this is the position occupied by a woman in this church. In a way, whoever occupies this role is the token representative of female leadership, and in no way represents gender mainstreaming. Looking at an organogram of a church conference, it is plain that there are almost none female leaders at this level.

In spite of the fact that the majority of congregants are female, women are excluded from taking part in decision-making bodies in the church. Like the women in the Bible

who confessed and delivered the message of Easter before the male disciples did, these women remain largely unrecognized. This has meant an unequal distribution of power in the organization's decision making at leadership level. While women have not found recognition of their leadership abilities in established parishes in urban areas, such recognition has been somewhat more forthcoming in prayer houses in rural areas, and in places of special ministry, where there are far fewer conventional or structurally entrenched forms, and where flexibility is more common.⁶⁶

Even though the ordination of women is allowed in theory, there are still many kinds of barrier in practice. Compared to other Southeast Asian countries, female pastors are not common in Korea. Due to the Confucian-oriented patriarchal mindset, female pastors are not acceptable in the Church structure. Rather there is a separate domain where women's ministry is generally accepted, such as the Prayer Mountain retreats.⁶⁷ Therefore it is not really accurate to claim that Full Gospel Church promotes women's leadership. It depends on the definition of leadership. There may be many female leaders in the congregation, but very few women situated in decision-making bodies. Thus it is still not possible to say that female leadership is comprehensive or even effective on a larger scale. Women's leadership has been cultivated for the purpose of increasing church membership, but hasn't been promoted for governance.

Discrimination against women is legitimized, idealized, and instrumentalized for the sake of family and society. Should misfortune within family occur, women may be accused of a lack of devotion, sincerity, or faith. Women frequently fear these accusations following incidents of bad luck within the family. While the interest in supernaturalism is gender-neutral, the dangers of women being accused of causing misfortune are high. So on behalf of the family's wellbeing, a woman chooses to be submissive, and to devote herself to intensive prayer. But from a gender perspective, as women bear the total responsibility for wellbeing of the family including health, if for any reason that health is compromised, it is the woman who is often accused, or whose faith and behavior are found lacking. Blaming women for a situation not of their making and beyond their control is common. Women and people of inferior social status are readily accused of being the cause of illness within families and society. It is easier to use individuals as scapegoats than to take responsibility as an entire community. When illness is interpreted as a reflection of personal sin, it is easy for people to succumb to that moral fatalism which believes that it is moral conduct which determines health. This impedes discovery of the real causes of the problem, and people advocate using good deeds and charity as means of avoiding ill-fortune. Should misfortune happen nevertheless, it is then useful to accumulate more benefits to help a person recover from their loss. In fact *Do ut Des*

66 That said, in remote areas, it is not easy for women to be accepted as leaders in remote areas either, because here more conservative views typically prevail.

67 For example, Prayer Mountain in Osanli adopted the name Jashil Choi in her memory.

68 Meehyun CHUNG, *Illness and Healing from a Korean Woman's Intercultural Perspective*, in: *Feminist Theology. The Journal of the Britain and Ireland School of Feminist Theology*, 19/01 (2011) 121.

69 The lecture was occasioned by the 500th anniversary of Calvin's birth.

The PROK separated from the mainline Presbyterian Church of Korea in 1953 due to some irreconcilable theological differences, which mainly concerned the suitability of the historical critical method for biblical interpretation.

70 See CHILENJE, *The Challenges of the Prosperity Gospel* (see note 58), 3.

71 Hermen KROESBERGEN, *The Prosperity Gospel*, in: *In Search of Health and Wealth: The Prosperity Gospel in African, Reformed Perspective*, ed. DERS., Eugene, OR 2014, 80.

is a method of bargaining with God in order to achieve wellbeing and good health. If members of a community are enjoying good health, it is thought to be a reflection on the faith of the people. If less than ideal circumstances prevail, then it is thought to be someone's (mostly women) fault – a reflection of that individual's lack of commitment or weak faith. Religious sincerity is thus manipulated. Within this fatalistic and bargain-driven mindset, commitment, self-sacrifice, and the repression of anger are necessary virtues for women. In fact, they are considered prerequisites for the wellbeing of the family and the community.⁶⁸

To see this most clearly, discourse about gender should not be limited to sexual stereotypes and roles, but derived from social and ethnic realities. In this way, one can see more clearly the tension between the powerful and powerless, that which is mainstream and that which is not, the hegemonic and non-hegemonic, the center and the periphery, the essential and the marginal.

So despite the fact that women were and are the majority in Christian congregations, all over the world and throughout history, men rule the church. Women's ministry does not mean serving as senior pastor or elder; it means serving as a group leader or regional leader toward the bottom position of the denominational hierarchy. Women's responsibilities are to evangelize people and to promote membership. Thus women's positions are vulnerable in Christian congregations as well as in the secular world of finance and employment. This is the challenge of reconstructing gender roles in the Church. In order to increase the prospect for gender justice, religious values and perceptions should be reevaluated, with the ultimate intent of ameliorating injustice within the church structure.

5 A Constructive Challenge to Pentecostalism and Presbyterianism in Korea: Prosperity for all!

Does Pentecostalism have a monopoly on theology of prosperity? Does Reformed tradition have anything to say about this dimension of Christianity? Has Shamanism influence Pentecostalism only, or can its traces be found in Presbyterianism as well?

In 2009, I delivered a lecture on Calvin's theology and the Reformed tradition to the General Assembly of the Presbyterian Church of the Republic of Korea (PROK), which is the most progressive of that country's Presbyterian denominations. I used the term »prosperity« with respect to Calvin.⁶⁹ Immediately after my lecture, I received some criticism because some audience members thought that the term »prosperity« belongs only to Pentecostal churches and that progressive Presbyterians ought not to have anything to do with this concept. Pentecostal doctrine is often employed as a synonym for a theology of prosperity. Generally, prosperity is defined as a condition of being successful, and is characterized by material wellbeing and economic success.⁷⁰ Prosperity per se is not the problem. The question is how the term is interpreted and applied. As Hermen Kroesbergen has noted:

The prosperity gospel need not be a foolish and unchristian way to attain health and wealth. The prosperity gospel might be a genuine protest against certain tendencies in the mainline churches, such as to discredit prospering, and to be formal, to exploit protocols to reduce spontaneity in church services. The prosperity gospel might be a celebration of the dignity in pure, spontaneous religious impulses and the dignity in enjoying or wishing to enjoy the good things in life.⁷¹

Prosperity should not be understood as a matter of individualism, but of the common good. I fully agree with what W. Ward Gasque writes:

In view of contemporary global economic realities, the teaching of Prosperity Theology seems to be simply nonsense. Not only are the majority of the people living on this planet poor, but the majority of Christians living in the world are also poor. If it is God's will that all his children should be financially prosperous, if it is not his will for any of his children to be poor, who are the poor? Thanks to the religious enthusiasm based on Prosperity Theology, many of the poor are being offered false economic hopes, just as many invalids and physically handicapped people are offered the false hope of perfect health by some of those very same preachers. Prosperity Theology is fundamentally anthropocentric and is a product of the highly individualistic and self-centred culture of late-twentieth-century western capitalism.⁷²

A true gospel of prosperity would argue for holistic ministries which serve the common good rather than contribute to individual greed and self-centered attitudes. Clearly, Calvin's intention for the prosperity of communities is largely ignored by many Presbyterians.⁷³ In particular, the extent to which Calvin underlined the work and fellowship of the Holy Spirit is underappreciated in theological history and contemporary dialogue.⁷⁴ As Calvin might have put it, each part of the body of Christ is precious, as the Holy Spirit grants life to each part of the organism without prejudice. Indeed, as Victor Chilenje has argued,

The prosperity gospel poses a big challenge to Reformed/Presbyterian churches in the twenty-first century, a challenge so enormous that it requires attention by the entire church. ... While many Reformed/Presbyterian churches are reported to be declining in membership, income, and staff in today's world, the prosperity gospel movement/church is the fastest growing body of Christian believers worldwide.⁷⁵

It is time to reflect on pneumatology in general and prosperity in particular. Like Western missionaries who failed to approach the African spiritual cosmology, Western missionaries in Asia struggled with the Asian spiritual cosmology. Therefore they did not reflect on it theologically.⁷⁶ Everything outside their belief system looked demonic, pagan, or superstitious. So they were not successful in dealing with pneumatology in general, which they would just as soon avoid discussing so as to evade getting into debates on the matter.⁷⁷

72 W. Ward GASQUE, *Prosperity Theology and the New Testament*, in: *Evangelical Review of Theology* 20/1 (1996) 44-45. Cited in LEE, Minjung and Pentecostal Movements (see note 7), 159.

73 See Lameck BANDA, *Dialoguing at Mphala: A Conversation on Faith between John Calvin and Proponents of the Prosperity Gospel*, in: *In Search of Health and Wealth*, ed. KROESBERGEN (see note 71), 59-73.

74 John CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, trans. by John Allen, Grand Rapids 1949, 3:1.1; 3:2.34; 3:24.13; 4:1.4; 4:14.17.

75 CHILENJE, *The Challenges of the Prosperity Gospel* (see note 58), 4, 10.

76 For more about the comparison between Reformed tradition and Pentecostalism with respect to pneumatology, see Myungyong KIM, *Reformed Pneumatology and Pentecostal Pneumatology*, in: *Reformed Theology: Identity and Ecumenicity*, ed. Wallace M. ALSTON, Jr./Michael WELKER, Grand Rapids 2003, 170-189.

77 Cf. Allan ANDERSON, *Moya: The Holy Spirit in an African Context*, Pretoria 1991.

78 The spirit of the Cold War lives on in the age of Islamophobia. Once a person makes his or her own self an absolute authority, others are labeled enemies of God or demons.

79 See Jan Milic LOCHMAN, *Die Bedeutung geschichtlicher Ereignisse für ethische Entscheidungen*, Zürich 1963, 17.

80 There are many kind of Presbyterianism within Korean Reformed churches due to historical division. Thus generalization is inappropriate. I am referring here one of the most progressive denominations to which I belong.

81 Young-Hoon Lee is not the real son of David Cho. He is a kind of spiritual son of him. Similar to many Presbyterian churches in Korea where the son inherits the congregation from his father all the way back to the founder of the church, Lee became his spiritual father's successor.

82 Cited in LEE, *The Holy Spirit Movement* (see note 7), 115.

Prosperity is generally related to health and wealth. But it is currently being interpreted in a personal sphere, not as a matter of public relationship. Some social challenges like global warming, sustainable development, and environmental health for all creatures are not an issue in contemporary prosperity theology.

Northeast Asia is not a part of the territory subject to Islamophobia,⁷⁸ but it is still subject to ideological conflict, in this case between communism and anticommunism.⁷⁹ It is not a religious conflict. In Northeast Asia, religions do not live together, but survive next to each other. So too, in Korea, where traditional religiosity is strongly rooted in the consciousness and subconscious of the people. It is at this level that the gospel works as a transforming power within the traditional religious understandings, transforming the culture with the living Word of God.

In the discourse of World Christianity, two Korean theologies are primarily discussed: one is Minjung Theology, the other is the theology of the Full Gospel Church which is imbued with prosperity theology. Prosperity theology is indigenized in Korean culture because it was already present in Shamanism, Taoism, and Confucianism. Thus, it became more popular in comparison to Minjung theology, which remains a token of the academic minority. Minjung theology of liberation by the progressive Presbyterian Church⁸⁰ emerged under the dictatorship in the 1970s. With Minjung theology, Korean theology was introduced on the world stage. Translated literally, Minjung means »the mass and the people,« and it derives from the biblical concepts of *ochlos* (crowd, mass) and *am Haaretz* (people of the land). But the Minjung theology was not very influential to the people of margin. The Minjung themselves have not chosen Minjung theology but the theology of prosperity. So while Minjung theology has indeed placed Korean theology on the global map, it has not quite been able to speak to most of the Christians in Korea itself. Pentecostalism, on the other hand, has been more effective in speaking the plain language of the ordinary people and in promising them a life of comfort and encouragement, promises which are finding concrete expression in the dialogues of daily life and in many practical activities where real needs are being met rather than theories developed. Accompanying this hive of activity is a firm belief in the Holy Spirit as an intercessor (Paraclete), and counselor or advocate (John 14:16). This gives people the feeling that they are not left orphaned in the world.

Minjung has not been very much interested in structural sin because the management of daily life is more urgent and is demanding enough in and of itself. For those who are suffering and living in poverty, merely preaching about the cross and redemption from sin would be unappealing. Prosperity in terms of material success is more necessary for living, even if it works as a kind of spiritual opiate. This is not only a Korean tendency; things are similar all over the world. The doctrine of prosperity gospel is more appealing compare to the doctrine of mainline churches. In the face of economic powerlessness, the poor want to hear pragmatic messages over theologically profound messages, and to experience the performance of miracles. Young-Hoon Lee,⁸¹ Yonggi Cho's successor at the Yoido Full Gospel Church observes the following:

The Minjung theology movement is so concerned about the poor and the oppressed. However, the social activities of the Minjung movement and the Yoido Full Gospel Church are quite different. The former focuses on social participation and the reform of society like the liberation movement, while the Yoido Full Gospel Church is more concerned about charity and the direct relief for the poor.⁸²

But Pentecostalism is in danger of trying to attract the materially-poor with hope-inspiring arguments while neglecting to attend to, or to take seriously, the socio-economic conditions and socio-political structures that give rise to such poverty. Indeed »The danger with some

forms of Christianity, Pentecostalism included, is that an emphasis on personal piety can become a sop for a lack of social conscience. «⁸³ One's relationship with God becomes a purely private matter or, at most, a matter of interest only to one's own denomination.⁸⁴ Completely lacking is any ecumenical-mindset or community-oriented vision.

We are facing multiple responsibilities in both society and the Church. Finding commonality instead of reinforcing distinctions will be helpful for mutual correction and growth.⁸⁵ Since economic disparity is becoming bigger both domestically and on an international level, it is urgent that we handle with this issue with comprehensive perception. In this sense, Reformed tradition and Pentecostalism could have mutual challenges.

6 Fostering Dialogue between Pentecostalism and Presbyterianism: Some Observations from a Korean Ecumenical Feminist Perspective

In order to appreciate the feminist values found in Pentecostalism, I would like to utilize my own studies to construct a dialectical approach between Pentecostalism and Presbyterianism.

6.1 Integrity of Prosperity: Socio-political Awareness of Community

Prosperity should not be associated merely with individual material goods, for true prosperity is a communal matter. The opposite of prosperity is not poverty resulting from evil or some curse from God. There are many people in the world who are poor even though they are diligent because the social and global systems in place keep them living in poverty. Capital-driven materialism, a worldwide disease in this day and age, champions the notion that exterior values are more important than interior ones. Jesus, on the other hand, placed a premium on fellowship: »For where two or three are gathered in my name, I am there among them« (Mt. 18:20). This is the true and basic meaning of a theology of prosperity for all. It is a quality of prosperity which is not the exclusive to Pentecostals but relevant

⁸³ See Allan ANDERSON, *Global Pentecostalism in the New Millennium*, in: *Pentecostals After a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*, ed. Allan H. ANDERSON/Walter J. HOLLENWEGER, London 1999, 210.

⁸⁴ See Meehyun CHUNG, *Weaving the Web of Knowledge and Empowerment: With Special Reference to Jan Amos Comenius*, in: *Reconciliation and Transformation*, ed. Meehyun CHUNG/Reiner JANSEN, Basel 2009, 168f.

⁸⁵ Rather than place intense focus on the work of the Holy Spirit, Pentecostals ought to engage more seriously and studiously with Trinitarian theology. Doing so would assist Pentecostals in better appreciating the nature of the freedom of the Holy Spirit – »the wind blows where it chooses« (John 3:8) – and unpossessable character. The Spirit is not the exclusive

property of anyone but »gives life« (1 Cor. 3:6) to all. Moreover, the Spirit is beyond all limits of human understanding and perception. This is the freedom of mystery: »Now the Lord is the Spirit, and where the Spirit of the Lord is, there is freedom« (2 Cor. 3:17). For Pentecostals to do Trinitarian theology more seriously would be to correct the one-sided nature of its pneumatology. The same process could be applied to Presbyterianism, which generally neglects pneumatology and just focuses on Christology.

⁸⁶ Amos YONG, *The Demonic in Pentecostal / Charismatic Christianity and in the Religious Consciousness of Asia*, in: *Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia*, Allan ANDERSON/Edmond TANG (eds.), Eugene, OR 2011, 78ff.

⁸⁷ See LEE, Minjung and Pentecostal Movements (see note 7), 158. Karl Barth insisted that we must speak of evil rather than avoid the topic. Karl BARTH, *Church Dogmatics IV / 3/1*, Edinburgh 1961, 260ff.

⁸⁸ Carter HEYWARD, *Saving Jesus From Those Who Are Right*, Minneapolis 1999, 77–116.

⁸⁹ *Ibid.*, 65.

⁹⁰ Mary DALY, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1985, 198.

⁹¹ Cf. Meehyun CHUNG, *Gender und Entwicklungspolitik*, in: *Theologie und Geschlecht. Dialoge Querbeet*, eds. Heike WALZ/David PLÜSS, Berlin 2008, 264.

⁹² See Jooseop KEUM (ed.), *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, Geneva 2014, 17–21.

to all who gather in the name of Jesus and share in mystical communion with him, a communion that is far more important than visible buildings: »Do you not know that you are God's temple and that God's Spirit dwells in you?« (1 Cor. 3:16).

In Korean culture, evil is often considered to be closely connected with illness as a private matter. Illness is frequently considered a punishment for sin. In spite of the prevalence of Western medicine and advanced technology, moral judgment is frequently confused for physical causality. Illness becomes the basis for accusation, fear, and guilt. An emphasis on blessing, healing and prosperity should not be limited to the private sphere but should be oriented toward social justice on a community and even global level. Individual piety should contribute to socio-political awareness. In our contemporary situation, where economic disparity between rich and poor is increasing the world over, it is necessary to restore a spirit of common welfare. The poor majority is dependent on the rich minority. Pentecostalism gives greater weight to evil than most other expressions of Christian faith. Consequently, exorcism is an important practice. The Korean Pentecostal Church places notable emphasis on demonology. The devil and his demons are constantly attacking humans in the various arenas of their daily lives.⁸⁶ However, placing all the blame on »evil« or on »Satan« is a convenient way to avoid confronting the real roots of social injustice or lack of community welfare. Likewise considering North Korea an »axis of evil« is not appropriate or helpful.

Trying to avoid or escape injustice rather than resisting it is not enough. Replacing evil with communal and even global prosperity – true prosperity – is obviously a daunting task. Additionally, it is important to intentionally resist structural evil, even if doing so is sometimes dangerous and unpleasant.⁸⁷ We could also say, with Carter Heyward, that evil is to be understood as a betrayal of mutuality.⁸⁸ Drawing on the Cappadocian Fathers, Heyward emphasizes God as a »relational power.« This dimension of the Godhead is denied and ignored in patriarchal theology. Patriarchy is a system of social control and thus a relationship system without mutuality, which is why love and patriarchy are incompatible. Love is about mutual relationship. Patriarchy is love's authoritarian antithesis which can tolerate no mutuality except in matters that are deemed trivial and inconsequential.⁸⁹ Mary Daly suggests the power of sisterhood as a viable alternative to patriarchal expressions of power: »The power of sisterhood is not war-power. There have been and will be conflicts, but the Final Cause causes not by conflict but by attraction. Not by the attraction of a Magnet that is All There, but by the creative drawing power of the Good who is self-communicating Being. Who is the Verb from whom, in whom, and with whom all true movements move.«⁹⁰

Our ability to both visualize evil and to experience our own connectedness to evil means that we must neither deny nor ignore it but rather, in the Spirit, look evil in the face and draw from the Spirit positive and healing energy. To this, the original Pentecostal movement also brought economic innovations, having »all things in common« (Acts 2:44). Consequently, »there was not a needy person among them, for as many as owned lands or houses sold them and brought the proceeds of what was sold. They laid it at the apostles' feet, and it was distributed to each as any had need« (Acts 4:34-35). This example of socio-political justice challenges the view that the experience of the Spirit ought to be restricted to the private domain. »The Holy Spirit encourages and empowers us to live in mutual connectedness with other creatures.«⁹¹ Reviving the Pentecostal movement could help Christians confront the evil in our society and its unjust structures.⁹²

According to the feminist tradition, one could say that the power of the Holy Spirit works in us, with us, through us, and through our feet and hands. »The Spirit brooding over creation, the One who casts down the mighty from their thrones, this God is the

movement that connects us all, the whole creation, through all that has been and all that will be, now and forever! This energy for justice and compassion goes among us and between us, within us and beyond us, beneath us and above us, carrying us with her, transcending our boundaries-crossing over among us, connecting each to all ... wherever she goes, now and forever!«⁹³ What we need is to promote an »axis of goodness« instead of defaming others.

Pentecostalism became mainstreams and was assimilated into Presbyterianism. As a result, they have faced similar problems. Therefore it is important to reflect on both traditions and to improve mutually. The crucial question is how to liberate society from »the bigness syndrome«⁹⁴ of the mega-church to rule economically and politically. Rather than quantitative growth, increased social involvement with burning issues such as neoliberalism, anti-communism, structural unemployment in Korea,⁹⁵ and other global challenges should be prioritized. These subjects are rarely mentioned in the Christian community. The social-analytic approach lacks Christian discourse. It is important to promote ideas for social improvement and to come together to work on common concerns.

6.2 The Value of Fluidity⁹⁶

In the words of Karl Rahner, »The devout Christian of the future will either be a ›mystic,‹ one who has experienced ›something,‹ or he will cease to be anything at all.«⁹⁷ This expression affirms the importance of the empirical dimension of religion. Pentecostalism could have good potential to promote this aspect of Christianity.

Presbyterianism, which is currently more culturally oriented toward the written word, could acquire a new impetus from Pentecostalism with its alternative and oral approaches to theology.⁹⁸ Presbyterianism concentrates on Christology while Pentecostalism focuses on pneumatology. While an ecclesiology marked by some continuity and stability remains important for Presbyterianism, mobility, flexibility, and pliability are more likely to be identified as characteristics of the movement of Pentecostals.⁹⁹ Conversely, strong roots and tradition are often associated with a loss of vitality, and fixed traditional structures and lack of agility and rhythm associated with one of the institutional Church's weaknesses, preventing new impetuses for contextual and situational changes and mission work.¹⁰⁰ Symbolically speaking, these are the weaknesses of literal approaches which appear to contain within themselves the antithesis of the orality that brings vibrancy. If institution-oriented denominations like Presbyterianism get stuck in rigid, defunct dogmas and authoritative stances, they may maintain their stability and tradition but they cannot meet the needs of

93 HEYWARD, *Saving Jesus* (see note 88), 61.

94 Byong Suh KIM, *The Explosive Growth of the Korean Church Today: A Sociological Analysis*, in: *International Review of Mission* 75/1 (1985) 70, quoted by BAE, *Inquiry* (see note 24), 280.

95 Currently the no-contract-based method of employment is a big problem. Young generations and women are more vulnerable and tend to be exploited in this kind of system.

96 In this article, fluidity, flexibility, mobility, and spontaneity are more or less interchangeable.

97 Karl RAHNER, *Christian Living Formerly and Today*, in: *Theological Investigations VII*, trans. David BOURKE, New York 1971, 15.

98 By the support of the Holy Spirit the dead character (literacy) of the Bible could be incorporated as an oral witness like the dry bones that live again in Ezekiel 37. Karl Barth's three-fold understanding of the word of God – incarnate, written, spoken – is adaptable to this case. Karl BARTH,

Church Dogmatics I/1. The Doctrine of the Word of God, translated by G.T. Thomson, Edinburgh 1969, 117ff. 99 It is important for ecclesiological development to seek some harmony between Pauline, Petrine, and Johannine ecclesiologies. While Pauline and Petrine ecclesiologies are relatively well represented in established churches, Johannine ones are often considered tendentious and Eastern and feminine (i.e., weak).

most contemporary people; flexibility, mobility, and vitality are required for that.¹⁰¹ Where there is openness to accepting otherness and maturing through self-reflection, the Christian faith will genuinely spread and begin to make its way in the culture.¹⁰² Dynamic spontaneity in church services and embodiment of feeling in liturgy, which are some of the strengths of Pentecostalism, are important components to consider.

An exchange between these two theologies could be very rewarding for both sides, and would contribute toward much-needed cross-fertilization. Being a church means maintaining deep rootedness in Jesus Christ on the one hand, and engaging in social action and mobility on the other. Institutionalization involves the risk of paralysis – the loss of rhythm and movement – where the Church is called to be itinerant and mobile. The Holy Spirit is the catalyst for this mobility. The Church can therefore both work toward the kingdom of God and await his blessing, a community marching onward as the *communio viatorum*, both »waiting and hurrying up.«¹⁰³ Like many other parts of the Church, the Pentecostal Church in Korea began as a dynamic movement, which then failed, to a degree, to resist the tendency toward fossilization through establishment and material security.¹⁰⁴ It is important that Pentecostalism abandon its idolatrous drive for security and acceptability and regain its vital character as a movement of progression, which promotes solidarity with people on the margins and bears impressive witness.

6.3 Recognition of diversity

The historical Pentecost did not ignore or cover over regional distinctive and diversity. Indeed, the inspiration that makes complex communication possible, and the recognition of diversity, are important features of this event. Diversity in unity was possible. This reconciled diversity differs from homogeneity. »In place of a totalitarian conception of universality, which is based on the absoluteness of its own particularity in favour of a unified whole, takes the search for an encounter as applied to interactive universality that allows the diversity and the opacity of the Other and the associated differences and dissonances to the starting point of the common reflection and practice makes.«¹⁰⁵ The strength of Pentecostalism is accepting this diversity while Presbyterianism focused on homogeneous uniformity.

Globalization creates fictitious unity, manipulated from the center by those who are in power, and covers up genuine diversity.¹⁰⁶ Those who live on the periphery, who in their own regions are already more likely to be weak and powerless, are further weakened and ignored. There is a need, therefore, to emphasize reciprocity rather than unilateral domination. The Chinese word for human being is Ingan (人間), a word which refers to mutual support and exchange of favors, underlining reciprocity and the inbetweenness

100 See Veli-Matti KÄRKKÄINEN, *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective*, Grand Rapids 2002, 72.

101 See CHUNG, *Das Geschrei der Stimmen hören* (see note 35), 207.

102 See Andrew F. WALLS, *The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith*, Maryknoll 2002, ix.

103 This phrase comes from one of Pastor Blumhardt's early sermons in Bad Boll with reference to the royal family to Wilhelm and Pauline. He suggested that human attitudes towards God's reign should be a combination of »waiting and hurrying up,« by which he meant that we need to do our best within the limited time, all the while aware that the ultimate things are reached by God alone. Besides this phrase his theological thought to combine between pneumatology and religious socialism could be a role-model for Pentecostal movement.

104 Currently there are many religious sects in Korea. This may imply that established churches are not appealing to people (especially marginalized people) and that many are seeking alternative forms of »church.«

105 Manuela KALSKY, *Christaphanien. Die Re-vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh 2000, 327.

106 See KEUM, *Together Towards Life* (see note 92), 14-17.

of human relationality. This stands in contrast to the West where although the individual and personal aspects of religion remain significant, interest in religious institutions has become noticeably smaller. Ecclesiology is based on our witness to the resurrected Jesus Christ. Witness is interaction among human beings in diversity, mobilizing across cultures in order to better help one another hear and learn and understand the Word of God. It is through such a weaving network of witness that our faith is revitalized and reinforced. An inclusive and comprehensive approach to healing and health, rooted in the inter-relation of different dimensions of human experience, is more useful than the current simplistic dualism which assumes a clear separation between causality and religion, reason and faith. This feminine value of diversity is an important component of intersectionality, which is crucial to correcting one-sided dominance in our value system.

7 Closing Remarks

In this article, I have introduced the development of the Korean Protestant Church in general and focused on the Pentecostal Church in particular. I have imagined a dialogue between Pentecostalism and Presbyterianism regarding prosperity for mutual correction and growth.

Pentecostal doctrine is often employed as a synonym for a theology of prosperity in Korea. Generally, prosperity is defined as a condition of being successful, and is characterized by material well-being and economic success. Prosperity theology however is not merely a monopoly of the Pentecostal Church. It is also related to the Reformed tradition in origin, if it is defined as prosperity for the community and common goodness. A renewed focus on positive values and common ground could provide impetus toward healing and prosperity these differences and divides.

Prosperity refers not only to material wealth, but also to spiritual richness. It requires comprehensive perception. Prosperity theology that does not include real problems of marginalized people groups both domestically and internationally might be not a proper application. Certainly prosperity theology shouldn't be misused to inspire false economic hope, physical healing, or individual material richness. It should cover the general wellbeing of the community and all creatures on Earth. Through the recognition of the Holy Spirit and the continued pursuit of wisdom we need to restore our understanding of the Trinitarian God. Acknowledgement of the Holy Spirit also means accepting feminine qualities like fluidity and diversity, and correcting andro-centric ideology in general. In terms of gender injustice, Presbyterianism and Pentecostalism are equally guilty. Both denominations should promote the vital equality of men and women in decision-making roles, not only in diaconal work or basis work. Every process of the church ought to be conducted in ways in which gender equity is modeled and celebrated. As with the deep unity emblemized at Pentecost, so too should churches today – Pentecostal and Presbyterian alike – be characterized by the sharing of means and empowerment. ◆

Volkssprachliche Bibeltexte der Lektionare im frühneuzeitlichen Mexiko und gegenwärtige Bibelübersetzungen in die mexikanischen Sprachen

von Uta Berger

Zusammenfassung

Im frühkolonialen Mexiko verbot die Sprachpolitik der Spanischen Krone und der Kirche Übersetzungen der Bibeltexte in indigene Sprachen. Einige Lektionare mit den Lesungen für das Kirchenjahr im klassischen Nahuatl, übersetzt von den ersten Missionaren, sind erhalten. Von diesen stimmen acht, bis auf die Sonntagslesungen, sprachlich überein. Bis in die jüngere Zeit gab es keine in Mexiko gedruckte Bibel in Nahuatl. Seit etwa 70 Jahren initiieren nordamerikanische Kirchen, seit einiger Zeit auch die katholische Kirche, Übersetzungen der Bibel in lokale Dialekte des Nahuatl. Sprachentwicklung und Sprachwandel in den alten und neuen Texten werden erörtert. Die politische und soziale Bedeutung der Trennung von Staat und Kirche für die Übersetzungen der Heiligen Schrift ins Nahuatl werden diskutiert.

Schlüsselbegriffe

- Mission und Sprachpolitik in Mexiko
- Übersetzungsmethoden
- Missionslektionare
- Bibelübersetzungen

Abstract

In early colonial Mexico the linguistic policies of the Spanish Crown and the Catholic Church forbade the translations of biblical texts into indigenous languages. Some lectionaries with the readings of the ecclesiastical year in classical Nahuatl, which the first missionaries had translated, have been preserved. With the exception of the Sunday Mass readings, eight of these match in linguistic terms. Until recently there were no printed versions of the Bible in Nahuatl in Mexico. About 70 years ago North American churches began translating the Bible into local Nahuatl dialects. Translation projects of the Catholic Church followed. Linguistic changes and developments in the old and the new texts are examined here. The political and social significance of the separation of state and church for the translations of the Bible into Nahuatl is also discussed.

Keywords

- Mission and linguistic policies in Mexico
- methods of translation
- mission lectionaries
- Bible translations

Sumario

En el México de la primera colonia, la política lingüística de la Corona española y de la Iglesia prohibió las traducciones de la Biblia a las lenguas indígenas. Pero se conservan algunos leccionarios con las lecturas para el año litúrgico en el náhuatl clásico, traducidas por los primeros misioneros. Ocho de dichos leccionarios coinciden lingüísticamente hasta en las lecturas de los domingos. Hasta hace poco, no había en México ninguna Biblia impresa en náhuatl. Iglesias norteamericanas han iniciado hace unos 70 años traducciones de la Biblia en dialectos locales del náhuatl, y desde hace poco también la Iglesia católica. El artículo analiza el desarrollo y el cambio lingüístico en los textos antiguos y modernos así como el significado político y social de la separación de Estado e Iglesia para las traducciones de las Sagradas Escrituras al náhuatl.

Conceptos claves

- Misión y política lingüística en México
- métodos de traducción
- leccionarios misioneros
- traducciones de la Biblia

Einführung

Bernal Diaz del Castillo berichtet über die Spanier, die während der Eroberung Mexikos gefallen waren: »sie starben den grausamsten Tod, um Gott und seiner Majestät zu dienen und denen Licht zu bringen, die in der Finsternis waren und auch um Reichtümer zu erlangen, die wir Menschen allgemein zu suchen pflegen.«¹ Die Eroberung Mexikos durch die Spanier war wesentlich von materiellem Gewinn und Vorteil angetrieben, aber auch motiviert durch den Dienst an Gott und die Verbreitung des Christentums². Die spanischen Eroberer fanden in der indianischen Bevölkerung Mexikos Menschen vor, die zur Annahme des Evangeliums »so gut oder besser befähigt waren wie eine andere Nation«, berichtet Bartolomé de Las Casas³. Papst Paul III. betonte in der Bulle *Sublimis Deus* vom 9. Juni 1537, dass alle ohne Ausnahme fähig seien, im Glauben unterwiesen zu werden⁴.

Die ersten Missionare, Ordensbrüder des Franziskanerordens, die 1523 und 1524 in Mexiko ankamen, waren gut ausgebildet und in den klassischen Sprachen Europas bewandert⁵. Sie trafen in dem ihnen unbekanntem Land auf Sprachen, die keine Ähnlichkeit mit den ihnen geläufigen Sprachen hatten. So sahen sie sich in der Pflicht, diese Sprachen zu erlernen, da nur die Sprache als Mittel der Verständigung die Übernahme des Evangeliums ermöglicht und das Mitgeteilte nur dann gehört, aufgenommen und begriffen werden kann⁶. Daher befassten sich die Missionare zuerst mit der Umsetzung der Sprache der Mexica in ein alphabetisches Schriftsystem. Sie verfassten linguistische Werke, Wörterbücher (*vocabularios*) und Grammatiken (*artes de la lengua mexicana*). Mit diesen systematischen Bemühungen waren sie schnell fähig, sich in den Landessprachen mit den Missionskindern zu verständigen. Diese linguistische missionale »Gebrauchsliteratur« erreichte als handschriftliche Vorlagen die Ordensbrüder, um sie in der Mission zu unterstützen. Das erste von Alonso Molina zusammengestellte spanisch-mexikanische Wörterbuch wurde 1555 in Mexiko Stadt gedruckt⁷. Das *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana* von Molina erschien 1571⁸.

Die lingua franca im vorspanischen Mexiko war Nahuatl, das weit verbreitet war. So bemühten sich die Missionare besonders, diese Sprache zu erlernen. In der Kenntnis der Indianersprachen sahen die Missionare ein wesentliches Werkzeug der Glaubensvermittlung⁹. Der dringende Wunsch der Verbreitung des christlichen Glaubens und die Erkenntnis, dass nur mit einer geschlossenen Sprachgemeinschaft das religiöse Denken geregelt werden kann¹⁰, förderten den Komplex des Spracherwerbs.

Martin de Valencia, der erste Provinzial von Mexiko, konnte im Juni 1531 an den Generalkommissar des Franziskanerordens schreiben, dass alle Ordensbrüder in Mexiko, bis auf

1 Bernal DIAZ DEL CASTILLO, *Geschichte der Eroberung von Mexiko*, hg. von Georg A. NARZISS, Frankfurt am Main 1988, 18.

2 Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission*, Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 73.

3 Wolfgang REINHARD, *Missionare, Humanisten, Indianer im 16. Jahrhundert*. Ein gescheiterter Dialog zwischen den Kulturen. Eichstätter Hochschulreden 89, Regensburg 1993, 7.

4 Mariano DELGADO, *Gott in Lateinamerika*, Texte aus fünf Jahrhunderten, ausgewählt und eingeleitet von Mariano Delgado, Düsseldorf 1991, 151.

5 Jaime LARA, *Christian Texts for Aztecs*. Art and Liturgy in Colonial Mexico, Notre Dame, 2008, 49.

6 SIEVERNICH, *Mission* (wie Anm. 2), 189.

7 Eduardo F. ARAUJO, *Primeros Impresores e Impresos en Nueva España*, Mexico 1979, 70, Lam. V.

8 Fray Alonso de MOLINA, *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, Mexico 1970.

9 REINHARD, *Missionare* (wie Anm. 3), 15.

10 Wolfgang REINHARD, *Glaube und Macht*, Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung, Freiburg 2004, 18.

ihn selbst, eine Sprache, das heißt, Nahuatl oder auch mehrere der einheimischen Sprachen erlernt hatten und in ihnen predigen und unterrichten konnten¹¹.

Nach dem Erwerb des Rüstzeugs für Übersetzungen konnten katechetische Werke entstehen. Es wurden Gebetbücher, Konfessionen, Predigten, Lieder, Heiligenlegenden, Erbauungsliteratur und christliche Theaterstücke übersetzt oder auch neu formuliert. Unter der Ägide des Bischofs (seit 1528) und ersten Erzbischofs (seit 1546) von Mexiko, Fray Juan de Zumárraga (vor 1468-1548), wurde es möglich, in Mexiko Missionsliteratur zu drucken. Der erste Druck *Breve mas compendiosa Doctrina Cristiana* erfolgte 1539¹². Zumarragas *Doctrina* erschien 1543¹³. Die erste *Doctrina* in mexikanischer Sprache, verfasst von Alonso de Molina, wurde 1546 publiziert¹⁴. Außerdem wurden weitere Übersetzungen der *Doctrina*, Predigten und Liedertexte und um 1561 ein *Missale Romanum Ordinarium* gedruckt, welches jetzt in der John Carter Brown Bibliothek, Providence, aufbewahrt wird. Auch *Graduale* und *Antiphonaria* wurden herausgegeben¹⁵.

Übersetzungen von Bibeltexten existierten nur als Manuskripte. Für den liturgischen Gebrauch übersetzten die Missionare größere Abschnitte der Bibel, wie *Mendietas* Aufzeichnungen erkennen lassen. Er nennt die Autoren dieser Übersetzungen¹⁶. Unter den erhaltenen Manuskripten finden sich einige Handschriften mit Teilübersetzungen der Bibel¹⁷. Diese Übersetzungsaktivitäten sollten helfen, die sprachlichen Hürden in der Missionsarbeit zu überwinden und allen Indianern einen Zugang zur Bibel zu ermöglichen. Der überwiegende Anteil der übersetzten Bibeltexte aus dieser Zeit geht auf Lektionare, Messbücher oder Breviere mit den Lesungen ausgewählter Bibeltexte zurück, die den Ablauf des Kirchenjahres prägen.

Übersetzungsvorlagen

Im Messbuch sind die anfänglich einzelnen liturgischen Bücher, Sakramentar, *Graduale* und *Lektionar*, zusammengefasst. Zur Mission der katholischen Kirche wurde das Römische Messbuch benutzt mit den Perikopen für den Vortrag und die Lesungen des Evangeliums für die Messe. Es war ein besonderes Anliegen, diese Teile der Heiligen Schrift zu übersetzen: »Die Übersetzbarkeit des Evangeliums in alle menschlichen Sprachen und die Fähigkeit alle Sprachen zu rezipieren gehört zur Grundüberzeugung der christlichen Mission«, schreibt Sievernich und verweist auf den Bericht der Bibel, Apg 2,4; 2,11, über das Pfingstwunder, das für alle Sprachen aller Völker gilt¹⁸.

Ein komplettes Messbuch oder Brevier in mexikanischer Sprache wurde von den ersten Missionaren nicht übersetzt. Dazu bestand keine Notwendigkeit. Für den eigenen Gebrauch

11 Horst von der BEY, *Auch wir sind Menschen so wie ihr!* Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos, DERS. (Hg.), Paderborn 1995, 36-37.

12 Henry R. WAGNER, *Nueva Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*, Suplemento a las bibliografías de Don Joaquín García Icazbalceta, Don José Toribio Medina y Don Nicolás León, Mexiko 1940, 1.

13 Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, Mexico 1947, Bd. 2, 17-28.

14 Gerónimo de MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*, Mexiko D. F. 1980, 685.

15 ARAUJO, *Impresores* (wie Anm. 7), 24-25.

16 MENDIETA, *Historia* (wie Anm. 14), 551-552.

17 Robert STREIT, *Bibliotheca Missionum*. Amerikanische Missionsliteratur 1493-1699, Rom/Freiburg/Wien 1963, Bd. 2, 219, 220, 293, 317, 321, 326, 329.

18 SIEVERNICH, *Mission* (wie Anm. 2), 189.

hatten die Ordensbrüder ihr Brevier. Auf ihren Reisen hatten sie wahrscheinlich die Erlaubnis, ein verkürztes Brevier zu benutzen, wie das von Francisco Quiñones, welches 1535 gedruckt wurde¹⁹. Für die Liturgie und liturgische Fragen stand ihnen das *Liber Sacerdotalis* (*Sacerdotale ad consuetudinem S. Romanae Ecclesiae*), das Handbuch für Priester gemäß dem Brauch der Heiligen Römischen Kirche von Alberto Castellani, gedruckt 1523, zur Verfügung²⁰. Nach dem Konzil von Trient veranlasste Papst Pius V. die Erstellung eines neuen Römischen Messbuchs, in dem die Perikopen jedoch kaum geändert waren²¹. Alle Übersetzer halten sich an die im Messbuch angegebenen Perikopen und übersetzen nur das Lektionar in die mexikanische Sprache.

Die Übersetzer

Im Colegio Santa Cruz de Tlaltelolco, gegründet 1536, lernten die Söhne des mexikanischen Adels Schreiben und Lesen, Latein, Spanisch und Grammatik. Ihre linguistisch interessierten Lehrer hatten die Möglichkeit, Feinheiten der mexikanischen Sprache mit ihren Schülern zu diskutieren. Lehrer und Schüler standen in einem wechselseitigen Dialog, um die mexikanische Sprache allen verfügbar zu machen. Die Schule wurde ein Zentrum der Übersetzertätigkeit.

Der Franziskaner Arnaldo de Bassacio, der erste Rektor des Colegio Santa Cruz, übersetzte die *Evangelios y Epistulas de las misas de todo de año traducido a la lengua mexicana*²². Von dieser Übersetzung berichtet Beristain y Souza 1816, er habe zumindest drei Manuskripte noch selbst gesehen in der Universität von Mexiko Stadt, im Colegio de Santiago Tlaltelolco und im Colegio de San Gregorio²³. Das Exemplar des letzteren trägt nach seinem Bericht eine später angebrachte kritische Randbemerkung, in der bedauert wird, dass keiner die schöne Übersetzung nach der Aufhebung der kirchlichen Verbote veröffentlichte.

Der Franziskaner Bernardino de Sahagún wird als erster Anthropologe Mexiko bezeichnet. Er verfasste die *Historia general de las cosas de Nueva España*, einen enzyklopädischen Bericht über Mexiko. Er lehrte Latein und Grammatik. Sahagún übersetzte die Texte eines kompletten Lektionars^{24, 25}, das in Mailand aufbewahrt wird. Der italienische Reisende C. J. Beltrami entdeckte das Dokument 1824 in einem Kloster im Landesinneren Mexikos und brachte es nach Italien²⁶. Auf dem alten Schutzdeckel steht der Name Bernardino de Sahagún und auf der ersten Seite das Datum 1532²⁷ oder 1552²⁸. Das Manuskript hat 125

19 LARA, *Texts* (wie Anm. 5), 39.

20 Ebd., 36-37, 267-277.

21 Andreas HEINZ, Briefwechsel 2013.

22 MENDIETA, *Historia* (wie Anm. 14), 414, 550.

23 José Mariano BERISTÁIN Y SOUZA, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional* (Nachdruck der Erstausgabe von 1816 und 1821, Universidad Nacional de Mexiko), Mexiko 1980-1981, Band I (1980), 158-159.

24 STREIT, *Bibliotheca* (wie Anm. 17), 220.

25 Bernardino de SAHAGÚN, *Evangeliarum, Epistoliarum et Lectoriarum aztecum sive mexicanum ex antiquo Códice Mexicano nuper reperto*. Depromptum cum prae-

fatione, interpretatio ad notationibus glossario edidit. Bernardinus BIONDELLI, Mediolani 1858.

26 C. J. BELTRAMI, Lettre de New York, in: *Revue encyclopédique, ou analyse raisonnée des productions les plus remarquables dans la politique, les sciences, l'industrie et les beaux-arts*: recueil mensuel. 1826, 511-513.

27 SAHAGÚN, *Evangeliarum* (wie Anm. 25), XI.

28 Uta BERGER, Mission und Sprache, Bernardino de Sahagún als Autor, in: *Wissenschaft und Weisheit, Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 74 (2011) 55-104 (58-59).

29 Louise BURKHART, Doctrinal Aspects of Sahagún's Colloquios, in: *The work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of the Sixteenth-Century Aztec Mexico*, J. Jorge Klor de Alva/H. B. Nicholson/Eloise Quiñones Keber (Hg.), Austin 1988, 65-82 (69).

30 Jakob BAUMGARTNER, *Mission und Liturgie in Mexiko*, Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schöneck/Beckenried 1971, 378.

31 Johann SPECKER, Die Einschätzung der Hl. Schrift in den spanisch-amerikanischen Missionen (2), in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 19 (1963) 11-28 (25).

Blätter und ist auf festem glattem Papier geschrieben. Die Schutzdeckel bestanden aus zusammengeklebtem grobem Agavepapier. Dieses mehrfach benutzte Papier zeigt Schreibübungen der Schüler in gotischen Buchstaben. Der Bibeltext wurde 1858 zusammen mit einer lateinischen Übersetzung, die nicht im Originalmanuskript enthalten ist, und einem ebenfalls nicht zum Original gehörenden Vokabelanhang durch Bernardinus Biondelli in Mailand veröffentlicht. Gelegentlich werden irrtümlicherweise einer oder auch beide Zusätze als Teil des Sahagúnschen Manuskriptes zitiert^{29, 30, 31, 32}. Das Lektionar beginnt mit den Texten für allgemeine Festfeiern der Heiligen, wie der Apostel, Märtyrer und Bekenner³³. Die Texte zum Kirchenjahr setzen mit der Fastenzeit ein. Moreno datiert das Manuskript auf das Jahr 1563 und führt aus, dass das Manuskript die Sprache Molinas habe³⁴. Die Zuweisung zu Sahagún erklärt sich nur durch den Buchaufkleber. Auf f.2v wird bemerkt »resta ad uso de f Diego de Cinisares de los Menores« und mit anderer Handschrift »desde al anno de 1552«.

Ein Manuskript mit den *Epistulae et Evangelia quae in Diebus Domínicis per Anni totius circulum leguntur, traducta in linguam Mexicanam* mit 74 Folios, das Sahagún zugeschrieben wird, erwähnen Moreno³⁵ und Streit³⁶. Wo sich dieses Manuskript befindet, ist unbekannt.

In der Nationalbibliothek in Mexiko Stadt gibt es ein Manuskript *Epistolas y Evangelios en Mexicano* (Ms. 1492) mit 342 Seiten, das Sahagún zugeschrieben wird³⁷. Auf Seite 326 stehen der Name des Schreibers Juan Valera und die Jahreszahl 1561³⁸.

Die Bibliothek des Technologischen Institutes in Monterrey, Mexiko, besitzt ein Manuskript, das mit den Lesungen der Feria, den Lesungen für die Werk- oder Wochentage, beginnt. Im Katalog der Bibliothek unter der Nummer 89 findet sich der Eintrag: »Sahagún, Fray Bernardino de. »*Evangelario en lengua mexicana*«. Ms. Col. Ugarte. Las hojas de papel de amate que servieren para hacer el cartón que forman las pastas, estan escritas en lengua mexicana y todavia no han sido estudiadas, 20x15 cm, 85 fojas.«³⁹ Der Bibliothekar merkt an, dass das Manuskript ein Original ist, welches von den Indianern des Colegio Santa Cruz Tlatelolco geschrieben wurde. Auf Seite 37 findet sich am unteren Rand von fremder Hand die Anmerkung »yo martes a 20 de Junio 555 555859 25 Junio de 563 anos«. Die Bedeutung der ersten Zahlenfolge ist unklar. Am 25. Juni 1563 wurde das Manuskript wahrscheinlich fertig gestellt. Die Verwendung von Altpapier aus Agave als Buchdeckel für das Manuskript weist möglicherweise auf einen gemeinsamen Entstehungsort für das Mailänder und das Manuskript aus Monterrey hin. Nach Moreno war das Manuskript zuvor im Besitz von Federico Gómez de Orozco, der die Übereinstimmung des Textes mit dem von Biondelli veröffentlichten Lektionar auf den Seiten 81-249 erkannte⁴⁰. Es sind die Lesungen von dem Dominica in Quadragesima bis zu den Evangelien In vigilia apostolorum Petri et Pauli⁴¹.

32 Luis Nicolau D'OLWER, *Fray Bernardino de Sahagun (1499-1590)*, Mexico D.F. 1952, 59.

33 Johannes SCHLAGETER, Persönlicher Briefwechsel, 2011.

34 Wigberto Jiménez MORENO, Fr. Bernadino de Sahagún y su obra, nota preliminar, in: Bernardino de SAHAGÚN, *Historia General de las cosas de Nueva España*, 5 Bände, Mexico 1938, I, XXII.

35 Ebd., XXI.

36 STREIT, *Bibliotheca* (wie Anm. 17), 219.

37 Eloise QUIÑONES KEBER, The Sahaguntine corpus: A bibliographic index of extant documents, in:

The work of Bernardino de Sahagun. Pioneer Ethnographer of the Sixteenth-Century Aztec Mexico, J. Jorge Klor de Alva/H. B. Nicholson/Eloise QUIÑONES KEBER (Hg.), Austin 1988, 341-345 (344).

38 Angel Maria K. GARIBAY, *Historia de la Literatura Nahuatl*, Mexico 1987, II, 175.

39 Maria Socorro DE HOYO BRIONES, *Catálogo abreviado de libros y folletos manuscritos en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey*. Serie: Catálogos de Biblioteca 4, Monterrey 1971, Nr. 89.

Übersetzung: Die Blätter aus Amatepapier (d. i. einheimische Papier hergestellt aus Agave oder dem Bast des Ficus, Anm. d. Autorin), die als Einband gedient haben, sind in mexikanischer Sprache beschrieben und bisher nicht untersucht worden.

40 MORENO, *Historia* (wie Anm. 34), vol. I, XX, XXI und LVIII, Anm. 24.

41 Salvador UGARTE, *Catálogo de obras escritas en lenguas indígenas de México o que tratan de ellas*, Prólogo de Daniel Kuri BREÑA, Mexico 1949, Nr. 29.

Fray Andrés de Olmos (1491-1571) gehörte ebenfalls zu den Lehrern des Colegio⁴². Er bemühte sich sehr um die Sprachen der Indianer. Er verfasste eine Grammatik und ein Vokabularium der mexikanischen Sprache, eine Grammatik für das Huastekische und eine weitere Grammatik für die Sprache der Totonaken⁴³. In der Bibliothek des Domkapitulars von Toledo wurde ein Manuskript aufbewahrt, das aus der Hand des Fray Andrés de Olmos stammt⁴⁴, und auch die *Arte de lengua mexicana* enthält. Es befindet sich jetzt in Madrid. In Toledo verblieb ein *Lectionario de la misa lengua Mexicana* aus dem 16. Jahrhundert mit 217 Blättern, welches vermutlich auch Olmos zugeordnet werden kann^{45, 46}. Der Text beginnt mit der Lesung für den ersten Advent.

Fray Alonso Molina (ca.1514-1585), der erste in Mexiko geweihte Priester, erlernte schon im Kindesalter die mexikanische Sprache und diente den Franziskanern als Dolmetscher. Er übersetzte große Teile der notwendigen Missionsliteratur und verfasste ein Vokabularium und eine Grammatik der mexikanischen Sprache. Bei dieser Arbeit half ihm Hernando de Ribas, ein Absolvent des Colegio Santa Cruz, berichtet Fray Juan Bautista⁴⁷. Viele seiner Werke wurden schon zu seinen Lebzeiten gedruckt. Er übersetzte auch die *Evangelios de todo el año y las horas de Nuestra Señora*, »aunque estas se recogieron por estar prohibidas en lengua vulgar.«^{48, 49} Die Übersetzung zirkulierte als handschriftliche Kopie. Der Vizekönig hatte es abgelehnt, die Druckkosten zu übernehmen⁵⁰. Das Manuskript wurde in der Klosterbibliothek des Franziskanerordens in Mexico Stadt aufbewahrt. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts erwarb José Fernando Ramirez das Manuskript. Nach 1871 besaß es Alfredo Chavero und später Manuel Fernández de Castillo. 1886 kaufte es Edward Ayer⁵¹. Das Bibelmanuskript war Molina zugeordnet. Dafür gibt es, nach einer Notiz von Ayer oder seinem Kustos, keinen Hinweis. Das Manuskript hat 553 durchnummerierte Seiten und enthält wenige Randnotizen in der Handschrift Sahagúns, die auf seine Autorschaft weisen könnten^{52, 53}. Auf der letzten Seite stehen einige Phrasen in Nahuatl mit der spanischen Übersetzung. Das undatierte Manuskript beginnt mit der Lesung zum ersten Advent. Es ist bekannt, dass Molina und Sahagún eng zusammengearbeitet haben⁵⁴. Die Korrekturen bestätigen keineswegs eine Arbeit Sahagúns.

Eine Übersetzung der Episteln und Evangelien ins Mexikanische, datiert vom 21. Februar 1596⁵⁵ mit dem Titel *Bible Selections*, wird in der Bancroft Library, University of California; Berkeley, aufbewahrt⁵⁶. Das Lektionar hat 149 Blätter. Der Autor ist unbekannt. Eine später angebrachte Anmerkung weist daraufhin, dass das Manuskript zum Besitz des Klosters Santo Domingo gehörte.

42 MENDIETA, *Historia* (wie Anm. 14), 414.

43 Ebd., 550.

44 SPECKER, Einschätzung (2) (wie Anm. 31), 25.

45 Isidoro CASTAÑEDA TORDERA, Briefwechsel 2013.

46 José JANINI/Ramón GONZÁLEZ/Anscari M. MUNDÓ, *Catálogo de los Manuscritos litúrgicos de la Catedral de Toledo*, Toledo Diputación Provincial 1977, 113-114.

47 Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, Catálogo Rozonado de Libros impresos en México de 1539-1600, México 1954, 474.

48 MENDIETA, *Historia* (wie Anm. 13), 551; Übersetzung: Die Evangelien für das ganze Jahr und die Stundengebete Unserer Herrin, obgleich sie diese eingezogen haben, weil sie in der Volkssprache verboten sind.

49 BERISTAIN Y SOUZA, *Bibliotheca* (wie Anm. 23), I, 314.

50 GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía* (wie Anm. 47), 289.

51 John Frederick SCHWALLER, *Guías de manuscritos en Náhuatl*, México 1987, 9-10.

52 Ebd., 15-16.

53 John Frederick SCHWALLER, *A Guide to Nahuatl Language Manuscripts Held in United States Repositories*. Academy of American Franciscan History, Berkeley 2001, 9-10.

54 Ascensión HERNANDEZ DE LEÓN-PORTILLA, Un prólogo en Náhuatl suscrito por Bernardino de Sahagún y Alonso de Molina, in: *Estudios de Cultura Náhuatl* 29 (1999) 199-208.

55 STREIT, *Bibliotheca* (wie Anm. 17), II, 329.

56 SCHWALLER, *Guías* (wie Anm. 51), 58.

57 John M. WEEKS, *Middle American Indians. A guide to the manuscript collection at Tozzer Library Harvard University*, New York / London 1985, Nr. 249.

Um 1920 fotografierte William Gates in London ein dreisprachiges Lektionar *Incipiunt Epistule et Evangelia que in diebus dominicis et festibus per totius anni circulum leguntur traducta in linguam Mexicanam*, Dominica prima in adventu domini. Die Texte sind in Nahuatl, Latein und Otomi abgefasst. Gates vermutete Pedro Oroz als Verfasser. Das Entstehungsjahr wird zwischen 1550 und 1569 geschätzt. Das Manuskript hat 251 Blätter. Es beginnt mit den Bibeltexten für die Festtage⁵⁷. Das Manuskript ist gegenwärtig in London nicht verfügbar.

Ein Manuskript wird in der Universität Texas, Austin, aufbewahrt. Es enthält die Lesungen der Evangelien zu den Sonntagen und Festen, die Lesung aus den Episteln für den Festtag des Sakraments, für den Pfingsttag, den Pfingstmontag und für den Pfingstdienstag in Nahuatl und Latein. Das Dokument hat 70 Folios, davon sind einige unbeschrieben. Es wird auf das 16. Jahrhundert datiert. Die Texte sind in auffallend flüssiger Handschrift geschrieben. Auf vielen Seiten finden sich ausgedehnte Korrekturen und Änderungen von gleicher Hand. Die üblichen Ausschmückungen der Kapitelanfänge fehlen. Das Manuskript gehörte Joaquin Garcia Icazbalceta, dessen Sammlung von Manuskripten und seltenen Büchern 1937 in den Besitz der Universität Texas kam⁵⁸.

Mendieta nennt seinen Ordensbruder Luis Rodriguez, 1562 Provinzial in Mexiko, als Autor einer Übersetzung der Sprüche Salomons und anderer Fragmente der Heiligen Schrift in die mexikanische Sprache⁵⁹. Er hat auch das Buch *Ecclesiastes* übersetzt⁶⁰. Diese Übersetzung wurde im Mai 1576 von der Inquisition verboten⁶¹. Das Manuskript wird in der Nationalbibliothek in Mexiko aufbewahrt. Beristain y Souza berichtet, dass er im Colegio S. Gregorio ein Manuskript in der Hand gehabt hat, das mit folgenden Worten begann: »Motenonochilia in Tlacatl in Tlahtohuani Salomon itlazopiltzin David quimotenquixtia in ohui huecapan tlatolli.«⁶² In der gleichen Bibliothek sah er auch ein Manuskript *El libro del Ecclesiastes*⁶³. Pablo Nazareno, der mit Alonso Zorita zusammenarbeitete, übersetzte ebenfalls die Episteln und Evangelien⁶⁴.

Missionsliteratur wurde auch von den Dominikanern in die verschiedenen Sprachen des Landes übersetzt. Domingo de Vico, er begleitete Bartolomé de Las Casas nach Chiapas 1544, übersetzte ebenfalls die Sprüche Salomos und *Los Epistulas y los Evangelios de todo el año*. Der Dominikaner Benito Fernandez übersetzte die Episteln und Evangelien ins Mixtekische und Maturino Gilberte OFM übersetzte Texte der Bibel in die Sprache der Tarasken⁶⁵. Die Missionare des Augustinerordens übersetzten gleichfalls Bibeltexte. So wurden die vier Evangelien von Bernabe Páez ins Mexikanische übertragen^{66, 67, 68}.

58 HOWARD F. CLINE, Selected Nineteen-Century Mexican Writers on Ethnohistory, in: *Handbook of Middle American Indians* Vol. 13, Austin 1973, 370-422 (385).

59 MENDIETA, *Historia* (wie Anm. 14), 551.

60 STREIT, *Bibliotheca* (wie Anm. 17), 321.

61 JOHANN SPECKER, Die Einschätzung der Hl. Schrift in den spanisch-amerikanischen Missionen (1), in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 18 (1962) 241-254 (246).

62 BERISTAIN Y SOUZA, *Bibliotheca* (wie Anm. 23), III, 64. Übersetzung: Ratschlag gibt er dem Menschen der Herrscher Salomon, der geliebte Sohn Davids. Er erklärt das Schwierige in erhabener Rede.

63 EL CONDE DE LA VIÑAZA, *Bibliografía española de Lenguas indígenas de América*, Madrid 1892, Nr. 793.

64 ROBERT RICARD, *La «conquête spirituelle» du Mexique*, Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendicants en Nouvelle-Espagne de 1523-1572, Paris 1933, 342.

65 STREIT, *Bibliotheca* (wie Anm. 17), II, 302.

66 Ebd., II, 302.

67 BERISTAIN Y SOUZA, *Bibliotheca* (wie Anm. 23), II, 428.

68 VIÑAZA, *Bibliografía* (wie Anm. 63), Nr. 169, 697, 819-830.

Die Lektionare in mexikanischer Sprache

Es war möglich, für einen Textvergleich Kopien von den Manuskripten in Mailand, in Mexiko Stadt, in Chicago, in Berkeley, in Austin und in Toledo zu erhalten. Das Londoner Manuskript konnte mit Kopien der Fotos von W. Gates aus der Ayer Collection, Chicago, in die Studie aufgenommen werden. Für das Manuskript von Monterrey lag eine Mikrofilmkopie der Universität von Utah vor. Der Inhalt der acht Manuskripte ist nach den enthaltenen Perikopen beziehungsweise Lesungsabschnitten geordnet.

Das Mailänder Manuskript, das Sahagún zugeschrieben wird, ist ein fast vollständiges Lektionar. Es enthält die Perikopen der *Communes Epistulae de Apostolis* (Allgemeine Episteln der Apostel), der *Evangelia Ferialia cum Epistolis* (Evangelien der Wochentage mit den Episteln), der Quadragesima, des Quatember, das sind die vier Fastentage nach dem ersten Adventssonntag, nach Pfingsten, nach dem Sonntag der Kreuzerhebung und nach dem dritten Adventssonntag, der Rogationsmesse und der Vigilien (Nachtwachen). Außerdem finden sich der *Textus dominicae passionis ex omnibus quatuor Evangelistis collectus*, der Text des Passionssonntags zusammengefasst aus den vier Evangelisten, die *Epistolae et Evangelia Dominicalibus officiis congruentia*, die Episteln und Evangelien für die Sonntage, und die *Epistulae et Evangelia quae leguntur in diebus festis*, das sind die Episteln und Evangelien, die an den Festen gelesen werden^{69,70}. Es werden auch Textstellen ohne Übersetzung angegeben. Diese Texte sind an anderer Stelle zu einem anderen Tag im Kirchenjahr vollständig wiedergegeben. Der letzte Text, die Lesung für den Festtag aller Heiligen, Apk 7, bricht auf f.125v ab.

Das Manuskript von Mexico Stadt umfasst die Perikopen der *Epistolae et Evangelia dominicalibus officiis congruentia*, die Sonntagslesungen, die *Evangelia ferialia cum epistulis feria quarta cinerum*, Evangelien der Wochentage mit den Episteln des Aschermittwochs, die Vigilien und den *Textus dominicae passionis ex omnibus quatuor Evangelistis collectus*. Auf Seite 326 schließt das Manuskript mit den Vigilien der Apostel, Joh 21. Es folgen Eintragungen in Nahuatl mit verschiedenen Handschriften und Rubrica bis zur Seite 334.

Das Manuskript von Monterrey enthält die *Evangelia ferialia cum epistulis feria quarta cinerum* und die Vigilien. Der Handschrift fehlen die ersten sechs Seiten. Die Seiten 7 bis 27 sind nummeriert. Auf Seite 8 steht der Anfang der Lesung Mt 25, *Feria secunda* (Montag). Er bricht mit der letzten Zeile auf dieser Seite ab. Auf der nächsten Seite steht der Schlussteil von Jes 33 für die *Feria tertia* (Dienstag). Das Fehlen der Seiten wurde nicht bemerkt, wie die alte Nummerierung der Seiten 7 bis 27 zeigt. An Ende finden sich sechs Seiten mit einem Register mit Vokabeln und kleinen Textstücken, die weitgehend nicht lesbar sind.

Das Lektionar von Toledo beginnt *Incipiunt epistulae et evangelia que in diebus dominicis et festivis per totum anni circulum leguntur*, auf f. 30v fangen die *Ferialia incipiunt evangelia ferialia cum epistulis* an. Danach folgen weitere Lesungen für die Sonntage und Feste. Ab f.188v finden sich die Lesungen *communes (epistulae) sanctorum (et) in natali apostolorum*, die allgemeinen Episteln der Heiligen und Lesungen zu den Geburtstagen der Apostel. Auf f.215r steht unter dem Text *finis*. Es wird auf der Rückseite aber noch eine weitere Lesung angegeben.

69 BAUMGARTNER, *Mission*
(wie Anm. 30), I, 385.

70 SAHAGÚN, *Evangeliarum*
(wie Anm. 25), Inhaltsverzeichnis.

Das Manuskript von Chicago ist nicht datiert. Es enthält die Lesungen der *Epistolae et Evangelia Dominicalibus officiis congruentia*, die Vigilien, die *Epistolae et Evangelia quae leguntur in diebus festis* und die *Communes Epistolae de Apostolis*. Der letzte Bibeltext beginnt auf Seite 551. Es ist ein Text aus Joh 21 zu den Vigilien apostolorum Petri et Pauli.

Dem Manuskript von Berkeley ist ein Kirchenkalender beigelegt. Es besteht aus drei Dokumenten, die jeweils mit Folio 1 beginnen. Sie beinhalten die *Epistolae et Evangelia Dominicalibus officiis congruentia*, f. 1-46. Der zweite Teil enthält die *Epistolae et Evangelia feria quarta cinerum*, f. 1-35, den *Textus dominicae passionis ex omnibus quatuor Evangelistis collectus*, f. 35-44, und die *Feriae und Vigilien*, f. 44-57. Der Text bricht mit der Überschrift Mt 1 ab. Ein drittes Dokument mit 46 Blättern umfasst die *Epistolae et Evangelia quae leguntur in diebus festis*, f. 1-21, und die *Communes Epistolae de Apostolis*, f. 21-46.

Im Londoner Manuskript entspricht die Folge der Lesungen der zeitlichen Anordnung des Kirchenjahres. Überschriften zu den Lesungsabschnitten fehlen. Der vorgestellte lateinische Versbeginn fehlt zumeist, da er im Text der zweiten Kolumne in lateinischer Sprache enthalten ist.

Das in Austin aufbewahrte Manuskript enthält nur die Evangelien. Es ist zweisprachig angelegt. In der linken Spalte steht der mexikanische Text und in der rechten Spalte der lateinische Text mit den Sonntagslesungen und den in zeitlicher Folge eingeschlossenen Lesungen für die Festtage und wenige weitere Lesungen.

Alle untersuchten Manuskripte sind von geübten Schreibern angefertigt worden. Die Überschriften und lateinischen Texte sind in gotischen Buchstaben (Rotunda) geschrieben mit ausgeschmückten, hervorgehobenen Anfangsbuchstaben.

Das Manuskript von Monterrey und auch das von Berkeley ist wahrscheinlich nur von einem einzigen Kopisten angefertigt. Das Mailänder Dokument, das von Toledo, das von Chicago und das Dokument von Mexiko Stadt lassen zwei Handschriften erkennen. Das dreisprachige Londoner Manuskript, hat in jeder Spalte ein anderes Schriftbild. Das Manuskript von Austin wurde wahrscheinlich von einem Europäer geschrieben. Es ist nicht das Schriftbild eines professionellen Kopisten. Es entspricht einem Arbeitsmanuskript, das nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war.

Methoden und Auswertung

Die acht Bibelteilübersetzungen enthalten jeweils Texte nach dem Lektionar des *Missale Romanum* mit den Lesungen für das Kirchenjahr. Das Mailänder Manuskript beginnt mit den Lesungen zur Osterzeit. Das Chicagoer Manuskript setzt mit dem Beginn des Kirchenjahres zur Adventszeit ein, und das Dokument von Austin fängt mit den Texten zum dritten und vierten Advent an, während die Perikopen zum ersten und zweiten Advent fast am Ende des Schriftstückes stehen. Die innere Ordnung selbst folgt dem Kirchenjahr.

Um eine regelhafte, konstante Auswertung der Texte zu gewährleisten, wurden die Texte der Manuskripte in einer Tabelle nebeneinander gesetzt (siehe Tabelle 1). Wenn alle Texte übereinstimmen, enthalten alle Zellen einer Zeile das gleiche Wort. Eine leere Zelle in einer Zeile zeigt das Fehlen eines Wortes im Vergleich zu den anderen Texten auf. Eine Zeile mit nur einer ausgefüllten Zelle lässt erkennen, dass an dieser Stelle das Wort nur in einem Manuskript enthalten ist, also hinzugefügt wurde.

Von den vorhandenen Abschnitten der Manuskripte wurden jeweils etwa 25% der Texte ausgewertet, um Abweichungen, Übereinstimmungen, Auslassungen und Variationen in den Texten aufzuzeigen. Eine deutsche »Wort-für-Wort«-Übersetzung wurde hinzugefügt. Bei

den nicht übereinstimmenden Texten lässt sich aus der vorgelegten Übersetzung ersehen, ob die benutzten Vokabeln Gleiches bedeuten, eine grammatische Variante darstellen oder eine sehr abweichende Bedeutung vorliegt und inhaltliche Abweichungen vom Ursprungstext bestehen. Abweichungen einzelner Wörter bestehen in der Schreibweise, Reverentialform, Plural- oder Singularbildung, Zeitformen der Verben und Einsatz anderer Vokabeln. Tatsächlich gibt es sehr wenige Phrasen mit verschiedenem Sinngehalt wie z. B. *cayeotztli*, »sie ist schon schwanger« (Ms. Mailand, Monterrey, Berkeley und Chicago), *cayeuatzin* »sie ist es« (Ms. Mexiko), in Mt 1,18-23.

Sieben Manuskripte enthalten die Lesungen für die Vigilien. Vierzehn Lesungen mit 92 vergleichbaren Texten wurden tabellarisch ausgewertet. Im Ms. von Austin fehlt dieser Abschnitt. Im Ms. von Berkeley sind 5 Texte ausgelassen. Im Ms. Monterrey fehlt ein Text und ein Teil der Evangelien zur Vigilie Ascensionis Domini, Joh 17, Vers 1-4. Entweder überblätterte der Kopist die Seiten oder in der Vorlage fehlte die Seite.

Im Manuskript von Chicago gibt es zwei lateinische Anmerkungen in Joh 14. In vier Texten bestehen Textlücken von bis zu neun Wörtern in Serie, das heißt, der betreffende Kopist hat einige Wörter einer Zeile oder Zeilen versehentlich übersprungen und nicht kopiert. An anderer Stelle gibt es einen Zusatz von drei Wörtern. In 10 Texten fehlen bis zu 6 Wörter. Ein bis 3 Wörter fehlen in 44 Texten. Eine völlige Übereinstimmung konnte in 33 Texten nachgewiesen werden. Die sprachliche Variante zwischen den Textvorlagen ist gering. Mit einer Übereinstimmung von 94%, das heißt, es fehlen höchstens bis zu 6 Wörter, kann der Lesungsabschnitt für die Vigilien in den Manuskripten von Mailand, Mexiko, Monterrey, Berkeley, Toledo, London und Chicago in seiner Urschrift nur das Werk eines Übersetzers sein.

Die Texte der *Communes Epistulae de Apostolis* fehlen in den Manuskripten von Mexiko, Monterrey und Austin. Im Ms. London fehlen drei Texte. Insgesamt 25 Lesungen mit 122 Texten wurden verglichen. Deckungsgleich waren 56 Texte. Abweichungen mit bis zu drei fehlenden Wörtern und in 2 Fällen mit jeweils einem hinzugefügten Wort fanden sich in 51 Texten. Abweichungen mit 4-6 fehlenden Wörtern konnten in 9 Texten gesehen werden. Bei 8 Bibelstellen besteht eine größere Divergenz, mit 7 bis 12 fehlenden Wörtern. Mit 10 hinzugefügten Wörtern im Manuskript von Toledo in den Aussagen des 2. Mkk 12, 42-44 wird ein Vers erweitert. Die Texte der *Communes Epistulae de Apostolis* stimmen in 95% mit wenigen bis zu 6 fehlenden Wörtern gut überein. Der weitgehend gleiche Wortlaut der Texte verweist auf nur einen Autor der Übersetzung.

Lesungen der Feria sind in allen acht Manuskripten enthalten. Drei der Manuskripte (Mailand, Mexiko, Berkeley) heben diesen Lesungsteil durch die Überschrift *Incipiunt evangelia ferialia cum epistulis feria quarta cinerum* hervor. Bei dem Text von Monterrey fehlen die ersten Seiten und somit die Überschrift. Das Chicagoer Manuskript enthält nur den letzten Teil der Lesungen, die mit der Lesung für Sabbato in vigilia pasche beginnen. Das Manuskript aus Austin enthält 3 Lesungen der Feria. Das Manuskript von Berkeley hat eine große Textlücke auf Folio 34r für die feria 4 dominica in passione. Die Formulierungen stimmen mit den anderen Texten bis zur vorletzten Zeile auf dem Blatt überein. Auf f.34v folgt der Text Hos 6,1-6. Die Transkription der Originaltexte in Tabellenform lässt erkennen, dass etwa zwei Drittel der Lesung Lv 19 im Berkeley Manuskript verloren gegangen sind. Die mitten im Text liegende Bruchstelle weist daraufhin, dass schon in der Vorlage diese Seiten fehlten und der Verlust beim Kopieren nicht auffiel. In zwei weiteren Texten kann die hohe Zahl fehlender Wörter an einer mangelnden Sorgfalt des Kopisten liegen. Im Manuskript von Monterrey fehlen erhebliche Teile für die Lesung Feria secunda et tertia post pascha dominica ultima pasche und für Feria secunda in dominica prima quadragesima. In beiden Fällen beginnt der Fremdttext auf der folgenden Seite. Die erste Lesung geht in einen Text

aus Joh 17, ab Vers 4 über. Das ist die Perikope für die Vigilie Ascensionis Domini. Bei dem zweiten Text Mt 25, 31-45 setzt ab Vers 32 der Text der FERIA tertia aus Jes Kapitel 55 ein. Versehentlich kann eine Seite überblättert worden sein, oder in der Vorlage fehlte schon die Seite. Im Ms. Austin wurde der vorgegebene Text intensiv bearbeitet. 32 Lesungen mit 204 Texten wurden überprüft. 52 Texte fehlen in den Manuskripten. Beim tabellarischen Vergleich fanden sich in 184 Texten nur wenige Abweichungen mit hinzugefügten oder ausgelassenen Wörtern oder kleineren Wortfolgen von bis zu 6 Wörtern. Die Lesungen der FERIA stimmen in 90% überein. Das spricht für die Arbeit eines Autors.

Die Texte der *Epistulae et Evangelia in diebus festis* fehlen in den Manuskripten von Mexiko und Monterrey. Das Manuskript von Austin enthält nur die Evangelien. Von 20 Lesungen konnten 106 Texte untersucht werden. 14 Texte fehlen, einer im Ms. London und 13 im Ms. Austin. 82 Texte stimmen fast wörtlich überein oder zeigen nur geringe Abweichungen von bis zu 6 Wörtern. Bei 17 der Texte fehlen 7 bis 20 Wörter. Für den Tag in festo transfigurationis Domini aus Mt 17 ist nur die Überschrift angegeben. Der vollständige Text ist im Abschnitt *Epistulae et Evangelia Dominicalibus officiis congruentia* enthalten und von dort entnommen. Die hohe Zahl (20-25) fehlender Wörter dieser Texte ist vereinbar mit den Zahlen des dortigen Vergleichsergebnisses. Hinzugefügte Wörter (3 bis mehr als 7 Wörter) fanden sich in 39 Texten. Zweimal wurden nur Wörter hinzugefügt. Die Auslassungen und Einschübe zeigen keine Systematik. Die Texte sind in über 75% deckungsgleich mit nur geringen Abweichungen. Die doch recht hohe Übereinstimmung spricht für die Arbeit eines Autors, dessen Werk im Ms. Austin eine Überarbeitung erfuhr.

Von dem Lesungsabschnitt *Incipiunt epistulae et evangelia quae in diebus dominicis per anni totius circulum leguntur* konnten von 7 Manuskripten 31 Lesungen mit 195 Texten in Tabellenform verglichen werden. Das Manuskript von Monterrey enthält den Text nicht. Die Texte der Manuskripte von Mailand, Mexiko und Berkeley sind eng verwandt und stimmen weitgehend überein. Nur gelegentlich weichen sie voneinander ab, sei es durch eine Umstellung der Wortfolge oder sei es durch eine Auslassung oder Hinzufügung eines einzelnen Wortes. Seltener fehlt eine kurze Wortfolge in einem der drei Texte, während sie in den beiden anderen Texten vorhanden ist, wie zum Beispiel Gal 4, 22-31. Zusätzlich fehlen hier im Mailänder Manuskript 11 Wörter im Vers 23. Die deutliche Übereinstimmung der drei Dokumente weist auf eine gemeinsame Quelle eines Übersetzers hin.

Das Chicagoer Manuskript bildet mit dem Manuskript aus Toledo und dem Londoner Manuskript eine zweite weitgehend übereinstimmende Gruppe. Auch hier bestätigt die Übersetzung eine Zusammengehörigkeit. Im Chicagoer Manuskript fehlen 6 Wörter in der Lesung Röm 13, 11-14. Zwei Lesungen fehlen vollständig im Londoner Manuskript (Lk 21, 25-33; Röm 13, 11-14). Das Manuskript von Toledo lässt eine Lesung (Röm 13, 11-14) aus. Die Auslassungen sprechen für einen anderen Autor und eine andere Vorlage dieser drei Manuskripte.

Die beiden herausgearbeiteten Textgruppen zeigen eine große Variationsbreite. Der Text vom 1. Kor 5, 7-8 (Epistel zum Ostersonntag) ist völlig anders in den beiden Textgruppen, aber die Lesung der Evangelien zum gleichen Tag (Mk 16, 1-7) weicht kaum in den sechs Vergleichstexten ab. Einige Lesungen zeigen eine Melange der Übersetzungen. Innerhalb eines Lesungstextes stimmen Abschnitte aller Manuskripte gut überein. Dann folgen eigenständige Texte, wie bei der Epistellesung für den 15. Sonntag nach Pfingsten. In der zugehörigen Lesung der Evangelien, Lk 7,11-17, findet sich ein ähnliches Bild. Von den tabellarisch 4 Seiten umfassenden Text, sind die ersten drei Seiten im Rahmen der schon geschilderten kleinen Abweichungen eher unauffällig, während die letzte Seite diese Variable sichtlich übersteigt und jeweils einen phasenweise eigenständigen Text vorstellt.

Das Ms. Austin enthält nur die Lesungen der Evangelien. Der ursprüngliche Text entspricht etwa den Texten der ersten Gruppe, den Manuskripten aus Mailand, Mexiko und Berkeley. Mit einer intensiven Überarbeitung wird das Manuskript sprachlich weitgehend verändert. Die numerische Auswertung zeigt, dass die Übereinstimmung der Texte (Abweichungen der Texte mit bis zu sechs fehlenden Wörtern) unter 5% liegt. Diese Divergenz des Untersuchungsergebnisses weist auf zwei Autoren beziehungsweise zwei unterschiedlich tradierten Vorlagen bei den Übersetzungen der Sonntagslesungen hin.

Ergebnis des Vergleichs der acht Lektionare

Mendietas Angabe, dass eine Reihe von Autoren, die er namentlich anführt, jeder für sich die Texte eines Lektionars ins Nahuatl übersetzt habe, konnte mit dieser Studie nicht bestätigt werden. Es gibt keine stilistischen Hinweise auf verschiedene Autoren. Auch die zugeordnete Autorenschaft zu einzelnen untersuchten Dokumenten konnte nicht gestützt werden.

Alle Manuskripte basieren auf einer einzigen Originalübersetzung. Diese Originalübersetzung könnte von einem Autor stammen oder war die Arbeit einer anonymen Autorengruppe. Die Autoren waren gemeinsam geschult, besaßen einen etwa gleichen Vokabelschatz und gleiches grammatikalisches Wissen und übersetzten jeweils eine Anzahl der Perikopen gemäß den Lesungsabschnitten, die dann zusammengeführt wurden. Ein stilistischer Bruch ist nicht nachzuweisen. Mit dieser Vorgehensweise konnte recht schnell ein erstes Lektionar in mexikanischer Sprache entstehen, um die Missionstätigkeit zu unterstützen. Die Texte der Sonntagslesungen jedoch weisen auf zwei verschiedene Vorlagen hin, eine für die Manuskripte aus Mailand, Mexico Stadt, Monterrey und Berkeley und eine andere für die Manuskripte von Toledo, London und Chicago.

Das Manuskript aus Austin bildet eine eigenständige dritte Gruppe, da die Texte der bestehenden Übersetzung eingehend überarbeitet wurden, alte Formulierungen verworfen oder ausgelassen wurden und eigenständige Texte hinzugefügt wurden. Die ursprüngliche Übersetzung wurde nach den klassischen Regeln der mexikanischen Sprache verbessert. Die Änderungen, die das Dokument von Austin erfahren hat, sind beispielhaft für das Vorgehen, um neue Fassungen eines Textes zu schaffen. Hier kann von einem dritten Autor gesprochen werden, der bemüht war, den Bibeltext den Feinheiten der mexikanischen Sprache anzupassen.

Gelegentlich wird anhand der Orthographie und des Schriftbilds auf den mutmaßlichen Autor geschlossen. Das ist durchaus möglich, wenn der Schreiber ausschließlich nur für eine Person gearbeitet hat. Waedt konnte jedoch aufzeigen, dass zum Beispiel

71 Carina WAEDT, *Rezensión* zu: Bernardino de Sahagún Adiciones, Apéndice a la postilla y Ejercicio cotidiano. Ed. facs. paleografía versión española y notas de Arthur J. O. ANDERSON, in: *Anthropos* 92 (1997) 300-301.

72 SCHWALLER, *Guías* (wie Anm. 51), 15-16.

73 Charles E. DIBBLE / Norma B. MIKKELSEN, La olografía de Fray Bernardino de Sahagún, in: *Estudios de Cultura Náhuatl* 9 (1971) 231-238 (Abb. 1-3).

74 Charles GIBSON, *The Aztecs Under Spanish Rule*, Stanford California 1964, 195.

75 Miguel LEÓN-PORTILLA, Nahuatl Literature, in: *The Handbook of Middle American Indians*. Supplement vol. 3., Austin 1985, 7-43 (12, 15).

die Handschrift des Kopisten, der die *Ejercicio cotidiano* von Bernardino de Sahagún geschrieben hat, das Manuskript befindet sich jetzt in der Ayer Collection der Newberry Library, Chicago, ebenfalls in den Werken des Domingo Francisco de San Antón Munón Chimalpahin Quauhtehuanitzin nachgewiesen werden kann⁷¹. Keines der hier vorgelegten Dokumente ist eine autographische Urschrift, das heißt ein Werk in der Schrift des Übersetzers. Selbst das Ms. Austin ist zunächst eine Abschrift, die erst durch die Bearbeitung zu einem Originaldokument wird. Kein Dokument enthält die Handschrift Bernardino de Sahagúns, sieht man von der Randbemerkung S. 130 im Chicagoer Dokument ab⁷². Die Schriftbeispiele seiner Hand unterscheiden sich deutlich von den hier vorliegenden⁷³.

Das Vokabular in den Texten der Lektionare und die Entwicklung der Kirchensprache

Für die Übersetzer war es schwer, für alle Begriffe der biblischen Texte ein adäquates Wort in der mexikanischen Sprache zu finden. Es gab Vokabeln, die uneingeschränkt übernommen werden konnten und andere, die ganz unterschiedlich ausgelegt werden konnten. Einige Begriffe wurden auch mit der heidnischen Religion assoziiert und mussten daher auf jeden Fall gemieden werden. Teilweise lösten die Übersetzer diese sprachlichen Probleme mit der Einführung von Lehnwörtern. In den Nahuatltexten finden sich daher lateinische und spanische Wörter. Dios, angel und gracia werden häufig benutzt, auch ecclesia, yglesia und testamento werden eingesetzt und andere Wörter wie altar, corona, anima, sancto und presidente werden gebraucht. Diese Wörter mussten erklärt werden, bevor sie eingesetzt wurden. Mit der Übernahme spanischer Lehnwörter sollten Fehldeutungen vermieden werden und eine einheitliche Information gewährleistet sein.

Ein besonderes Wort *publicanosme* fällt auf, das mit dem Nahuatlwort *tlatlacouani*, Sünder verbunden ist (Lk 15, 1). Publicanus ist im Lateinischen der Zoll- oder Steuerpächter einer Provinz, auch im altertümlichen Spanisch der Zöllner. Das Einbringen dieses Begriffs, der auch in der Vulgata steht, mit einer Pluralbildung in Nahuatl, sollte wahrscheinlich die Arbeit des *calpixqui*, des vorspanischen Tributsystems, abgrenzen ebenso wie die eines *tequitlato*, nach Molina eines mandon oder merino, der zuständig für die Steuererhebungen der Kolonialzeit war⁷⁴. Mit diesem lateinischen Ausdruck wird eine sehr bibelnahe Übersetzung gegeben, ohne zu bedenken, ob dem Verständnis der Indianer Genüge getan wurde.

Aus der Pflanzenwelt werden Begriffe wie Rose, Terebinthe, Olive, Zimt und Myrrhe entlehnt, aber der Weinstock wird übersetzt mit *xocomecatli* und Wein wird mit vino, oder mit *octli*, bezeichnet. *Octli* ist das einheimische alkoholische Getränk aus dem Saft der Agavepflanze.

Begriffe wie Psalmen und Hymnen werden übernommen aber *cantici spiritalibus* (Col 3, 16, Eph 5, 18) mit den Nahuatlwörtern *teoyotica cuicatli* übersetzt, das heißt auf Göttliches oder Geistiges bezogener Gesang. In der Einheitsübersetzung lautet der Text: »Singt Gott in eurem Herzen Psalmen, Hymnen und Lieder, wie der Geist sie eingibt.« *Cuicatli* wird mit Gesang, Musik und Gedicht übersetzt und zeichnet sich aus durch Verse, ein gewisses Versmaß, Rhythmik, Exklamationen, klangvolle Vokale und eingefügte Silben ohne inhaltliche Bedeutung (nonlexical syllables)⁷⁵. Im *cuicatli* werden die typischen Stilmittel des klassischen Nahuatl wie Wiederholungen, formelhafte Wendungen, parallele Wörter, bildhafte Vergleiche und Metaphern benutzt.

Die spanische Bezeichnung Dios für Gott wird durchgehend angewendet und *teotl* gemieden, mit nur einer Ausnahme, Joh 16, 23-30. Die Lesung für den 5. Sonntag nach Ostern endet im Ms. Austin mit dem Nahuatlwort *teutl*. Der adjektivische Terminus *teo*, abgeleitet von *teotl* wird jedoch bei Wortkompositionen eingesetzt, zum Beispiel *teotlahtolli* Gottes Wort, göttliche Rede. *Tlahtolli* ist die Prosa, die erzählende Sprache mit einer linearen Entwicklung der Aussage oder des Themas ohne Versform, Metrik oder zwischengeschaltete Musikalitätsmerkmale⁷⁶. Um abweichende Auslegungen zu vermeiden wurde eine gewisse Regelmäßigkeit in der Übersetzungstechnik mit einem gleichbleibenden Wortschatz eingehalten.

Karttunen beschrieb die Entwicklung und den Wandel der säkularen mexikanischen Sprache im Laufe der Jahrhunderte⁷⁷. Beobachtungen zum Sprachwandel der Kirchensprache fehlen indes. Da von der katholischen Kirche über Jahrhunderte Bibelübersetzungen in die mexikanische Sprache nicht gefördert und autorisiert wurden, gibt es kaum Möglichkeiten, einen Wandel in der Kirchensprache zu verfolgen. In den heutigen Bibelübersetzungen sind einige Vokabeln weiterhin in Gebrauch; allgemein wird zum Beispiel »bitten« mit *tlatlauhtia* übersetzt. *Tlatlacolli* steht für Sünde, Vergehen oder Fehler.

In den hier vorgelegten Texten wird der Teufel als *tlacatecolotl* bezeichnet, wie es in Molinas Wörterbuch steht. Wörtlich ist das »die Menscheneule«. In der Vorstellung der Azteken war das ein böser Geist, der den Menschen erschien, um sie zu erschrecken und Böses zu bringen. Ganz selten wird das spanische Lehnwort *diablo* eingesetzt. Lediglich in Mt 25, 31-45, wird das spanische Wort im Zusammenhang mit dem Höllenfeuer benutzt, worauf Burkhart verweist⁷⁸.

Heute werden andere Vokabeln gebraucht, die einen Bedeutungswandel erfahren haben. So ist *amo qualli*, eigentlich mit »eine schlechte Sache« oder »nicht Gutes« zu übersetzen. Heute bedeutet *amocuali* oder *amo cuali tlakatl*, der Böse, der Teufel. Ein anderes Wort *colli*, Großvater, wird mit gedoppelter Silbe *cohcol* ebenfalls für Teufel benutzt. Der Teufel wird auch *ocuilin*, gusano, Wurm genannt⁷⁹. Der alte Begriff ist in Vergessenheit geraten.

In der Vulgata wird Jesus Christus als *filius hominis*, der Sohn des Menschen bezeichnet, auch in den beigefügten lateinischen Texten des Ms. Austin f. 19r und des Ms. London S. 98 findet sich diese Bezeichnung. In der Übersetzung ins Nahuatl wird für *filius hominis* die Phrase *ichpochtli yconetzin*⁸⁰, das Kind der Jungfrau, eingesetzt. Diese Konvention kann

76 Ebd., 20.

77 Frances KARTTUNEN, Nahuatl Literacy, in: George A. COLLIER (Hg.), *The Inka and Aztec States 1400-1800*, anthropology and history, New York 1982, 395-417 (396).

78 BURKHART, Aspects (wie Anm. 29), 69.

79 Petra SCHRÖDER, Briefwechsel 2013.

80 *ichpochtli* s. Jungfrau, junges Mädchen; *y* poss. 3 pers. sing. ihr; *conetl* s. Kind, Sohn, Tochter.

81 BURKHART, Briefwechsel 2013.

82 SCHRÖDER, Briefwechsel (wie Anm. 79).

83 Ebd.

84 Hans-Jürgen PRIEN, *Das Christentum in Lateinamerika*, Leipzig 2007, 180.

85 Ebd., 180.

86 Ebd., 179-180.

87 Ebd., 312.

88 Kurt GALLING (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, in: *Handwörterbuch für Theologie und Religion*, in Gemeinschaft mit Hans Frhr. von CAMPHAUSEN/Erich DINKLER/Gerhard GLOEGE/Kurt E. LÖGSTRUP, Tübingen 1957, I, 926.

89 PRIEN, *Christentum* (wie Anm. 84), 297.

mit einer bestimmten kirchlichen Sichtweise zusammenhängen, aber auch von einheimischen Traditionen getragen werden. Es scheint, dass eine besondere sprachliche und exegetische Überlegung der Übersetzung zu Grunde gelegt ist. *Tlacatl* wird nach Molina mit Mann, Herr, Mensch übersetzt. Die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Jesu ist ein Dogma der katholischen Kirche, somit kann diese Wahl der Übersetzung erklärt werden. Diese Formulierung lässt sich z. B. in Passionsspielen in ländlichen Gegenden bis ins 18. Jahrhundert verfolgen⁸¹. Spätere schriftliche Quellen für diese Nahuatlphrase der Kirchensprache konnten nicht gefunden werden. In der Kirchensprache der modernen Übersetzungen des Neuen und Alten Testaments des SIL (Summer Institute of Linguistics International) in Zusammenarbeit mit der Wycliffe Organisation wird sie nicht benutzt. Damit alle Kirchen die Übersetzung annehmen können, wenden diese Institutionen eine möglichst neutrale Sprache an⁸². Verfolgt man in den heutigen Übersetzungen diese Formulierung in den verschiedenen Dialekten des Nahuatl, so verweisen sie in erster Linie auf das Menschsein Jesu, und es wird zumeist das Wort *tlakatl*, Mensch, mit dem Personalpronomen *ni*, ich, benutzt. Im Dialekt von Zacatlan und von Orizaba folgt die Übersetzung genauer den Worten der Vulgata *ni coneu in tlacatl*, ich der Sohn des Menschen, oder *ikone tlakatl* der Sohn des Menschen⁸³.

Anmerkungen zu Bibelübersetzungen in die mexikanischen Sprachen in der Gegenwart

In Mexiko wurde die katholische Religion als Mittel zur Überredung und Überzeugung eingesetzt, um die verschiedenen Bevölkerungsgruppen an die spanische Herrschaft anzupassen⁸⁴. Diese Entwicklung wurde wohl auch ursächlich vom Trienter Konzil ausgelöst, als man bestimmte, dass die lateinische Sprache die alleinige Sprache der Messe und allein die lateinische Bibel der Vulgata gültig sein sollte⁸⁵. Diese Beschlüsse förderten in Amerika die Ausbildung einer religiös eher einheitlichen Gesellschaft mit einem Kulturkatholizismus, dem die Einhaltung der äußeren Form der Frömmigkeit genügte und der in einem indianisch und afrikanisch beeinflussten Volkskatholizismus fortlebte, wie Prien ausführte⁸⁶. In diesem Glaubenssystem war der Zugang des Einzelnen zur Bibel sehr begrenzt oder gar nicht möglich und zum Teil auch nicht gewollt.

Zu Beginn der Mission in Mexiko waren die indianischen Missionshelfer in die Übersetzungen der Heiligen Schrift einbezogen. Erst mit den zunehmenden politischen Restriktionen wurde den Einheimischen der Zugang zur Bibel erschwert und schließlich verboten. Selbst der Gebrauch von Übersetzungen der Vulgata ins Spanische wurde von Seiten des Heiligen Stuhls verweigert. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts verbreiteten englische Bibelgesellschaften in Lateinamerika anerkannte katholische spanische Übersetzungen der Bibel. Dagegen wurde erheblicher Widerstand geleistet, der von der kirchlichen Obrigkeit unterstützt wurde. In den Jahren 1824-1864 sprachen sich die Päpste explizit gegen die Verbreitung dieser volkssprachlichen Bibeln aus. Diese Ablehnung der volkssprachlichen Bibeln ohne Anmerkungen und Erklärungen steigerte sich bis zu einer öffentlichen Verbrennung dieser Bibeln in Uruguay⁸⁷.

Mit der Trennung von Kirche und Staat in Mexiko 1857 verlor die Kirche ihre politische und soziale Bedeutung. Der Kirchenbesitz wurde enteignet, die Orden wurden aufgehoben und kirchenfeindliche, liberale Gesetze wurden erlassen⁸⁸, die sich auch zum Nachteil der indianischen Gemeinschaft auswirkten⁸⁹. Die erste Dekade des 20. Jahrhunderts wurde durch einen Antikatholizismus und eine direkte Kirchenfeindlichkeit

geprägt. Politische Unruhen, die konsequente Trennung von Kirche und Staat und der Ruf nach sozialer Gerechtigkeit lösten 1914 einen Kirchenkampf aus. Die katholische Kirche wurde in der Verfassung von 1917 der antiklerikalen Staatsgewalt unterstellt⁹⁰. Mit der Cristero-Rebellion, dem Volksaufstand zur Unterstützung der traditionellen katholischen Kirche (1926-1929), setzte eine Kirchenverfolgung ein, die erst um 1940 mit dem Ende des staatlichen Antiklerikalismus aufhörte^{91, 92}. Diese Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat beeinflussten kaum die Religion der Bevölkerung, die sich nach jüngeren Statistiken aus dem Jahr 2000 etwa zu 89,3-93% zum katholischen Glauben bekennt⁹³.

Eine allgemeine Hochsprache des Nahuatl hat sich, sicherlich auch beeinflusst durch die kirchlichen und politischen Restriktionen, nicht herausbilden können. Die gehobene Sprache der vorspanischen mexikanischen Gesellschaft, das *tecpillatolli*, blieb in der Kirchensprache der Lektionare und auch anderer Missionsliteratur weiter erhalten als erstarrte, konventionelle Sprache, da sie offiziell kaum oder gar nicht mehr angewendet wurde. Hierzu trug das Verbot bei, die Landessprachen für Bibellesungen und Bibelzitate zu gebrauchen. Die offizielle Sprache des Staates und der Kirche war spanisch und lateinisch.

Die erste Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts erlebte eine Renaissance des Nahuatl als literarische und offizielle Sprache. In den Kirchen wurden wieder Messen in Nahuatl gehalten⁹⁴. Mit der Gründung nationaler Bischofskonferenzen 1952 kam ein »langsamer liturgischer Erneuerungsprozess mit der Einführung zweisprachiger Elemente und neuer Bibelübersetzungen in Gang.«⁹⁵

Seit den Arbeiten der Missionare im 16. Jahrhundert sind in Mexiko von Seiten der katholischen Kirche keine Übersetzungen von Bibeltexten oder der ganzen Bibel ins Nahuatl bis in die jüngere Zeit bekannt geworden. In der Literatur finden sich auch keine Hinweise auf neuere Übersetzungen von Bibeltexten oder liturgischer Bücher ins Nahuatl. Als Lektionare sind nur die Manuskripte der ersten Missionare aus den Sammlungen der Bibliotheken und Museen bekannt. Ob handschriftliche Lektionare der ersten Übersetzer noch in Umlauf sind, entzieht sich meinem Wissen.

90 Ebd., 363-364.

91 Ebd., 367.

92 Felix ZUBILLA, Die Kirche in Lateinamerika, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, H. JEDIN / K. RAPGEN (Hg.), Freiburg / Basel / Wien 1979, VII, 685-768 (759-760, 762).

93 PRIEN, *Christentum* (wie Anm. 84), 425.

94 Fernando HORCASITAS, *The Aztecs now and then*, Minutiae Mexicana, Mexiko 1979, 104.

95 PRIEN, *Christentum* (wie Anm. 84), 368.

96 GARCÍA ICAZBALCETA, Don (wie Anm. 12); II, 25-26.

97 SPECKER, Einschätzung (1) (wie Anm. 61), 251 (Übersetzung): »Ich teile nicht die Auffassung jener, die sagen, daß die einfachen Leute nicht die Hl. Schriften in der Volkssprache lesen sollen; denn was Jesus Christus will, ist die möglichst weite Verbreitung seiner Geheimnisse; und so würde es mich freuen, wenn jede Frau die Evangelien und die Briefe des hl. Paulus lesen könnte. Ich sage noch mehr: Es würde Gott gefallen, wenn sie (die Hl. Schriften) in alle Sprachen aller Völker übersetzt würden, damit nicht nur die Indianer sondern auch alle andern Barbarenvölker sie lesen und verstehen könnten; es besteht kein Zweifel, daß der erste Schritt zum Christentum die Kenntnis der Hl. Schrift ist.«

98 Archiv ADVENIAT 2008.

99 Jorge GALLEGOS SÁNCHEZ, Nachrichten im Internet, Institut für Weltkirche und Mission August 2012.

100 Ebd., 2013.

101 Justino CORTÉS CASTELLANOS, *El catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*, Madrid 1987.

102 *Bible translations into Uto-Aztecan languages*. Wikipedia © 21. Juni 2015.

Derzeitige Projekte zur Übersetzung der Bibel in die mexikanischen Sprachen

Es war der große Wunsch des ersten Erzbischofs von Mexiko, Fray Juan de Zumárraga, die Bibel allen Menschen zum Lesen zugänglich zu machen, als er schrieb: »No apruebo la opinión de los que dicen que los idiotas no leyese en las divinas letras traducidas en la lengua que el vulgo usa, porque Jesucristo lo que quiere es que sus secretos muy largamente se divulguen; y así desearía yo, por cierto, que cualquier mujercilla leyese el Evangelio y las Epístolas de San Pablo; y aun más digo: que pluguiese a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas de todos los mundo, para que no solamente las leyese los indios pero aun otras naciones barbaras leer y conocer porque no hay duda sino que el primer escalon para la cristianidad es conoella en alguna manera.«^{96,97}

Eine Übersetzung des Neuen Testaments ins Nahuatl von P. Santiago Milani und Laienhelfern wurde bereits 2008 vom Bischof der Diözese Huejutla vorgelegt. In dieser Diözese gehören 65% der indigenen Bevölkerung an. Für die Übersetzung wurde der örtliche Nahuatldialekt benutzt, wie er im Zentrum der Huasteca Hidalguense und benachbarten Gemeinden von Veracruz und San Luis Potosi gesprochen wird⁹⁸.

Unterstützt von Adveniat, der katholischen Hilfsorganisation für Lateinamerika, und anderen Organisationen laufen unter der Leitung des Bischofs von San Cristóbal de las Casas seit 2012 Projekte, liturgische Texte und die Bibel in die Sprachen Mexikos zu übersetzen. Diese autorisierten Projekte der katholischen Kirche beziehen auch lokale Linguisten ein. Die Verfasser der Arbeiten an der Bibelübersetzung werden durch die Nahua-Konferenzen gefördert. Jorge Gallegos Sánchez hebt besonders die Schwierigkeiten hervor, »der Nahua-Spiritualität die Botschaft des Evangeliums verständlich zu machen, wobei biblische, theologische, liturgische, anthropologische und pastorale Kriterien der katholischen Kirche berücksichtigt werden müssen.«⁹⁹ Einige dieser Übersetzungen wie die Texte zur Sakramentenspendung sind schon in die relativ weit verbreiteten Sprachen Tzotzil und Tzeltal übersetzt worden und haben die päpstliche Approbation erhalten. Beide Sprachen werden im Süden Mexikos, in Chiapas, gesprochen.

Mit der Fertigstellung einer vollständigen Bibelübersetzung ins Nahuatl wird ein weiterer Schritt zur Erfüllung dieses Wunsches des ersten Erzbischofs von Mexiko getan sein.

Für Nahuatl sind die Übersetzungen des Glaubensbekenntnisses, der Mariengebete und des Vaterunsers abgeschlossen¹⁰⁰. Die Gebete sind Teil der Gebetbücher, die von den missionierenden Ordensbrüdern und ihren Helfern schon in den ersten Jahren nach der Eroberung ins Nahuatl übertragen wurden, wie die *Doctrina christiana breve* in der Übersetzung Molinas, die *Doctrina christiana* übersetzt vom Orden der Dominikaner und die Übersetzung einer *Doctrina* von Pedro de Gante. Diese Gebete wurden auch in Bilderschriften verbreitet¹⁰¹. Ein Vergleich der neuen Übersetzungen mit diesen Dokumenten würde vielleicht den Sprachwandel deutlich machen und wichtige Glaubensfragen der heutigen Zeit hervorheben.

Ausblick zur Verbreitung volkssprachlicher Bibeln

Seit etwa Mitte des vorigen Jahrhunderts laufen Projekte zur Übersetzung der Bibel von verschiedenen, zumeist nordamerikanischen christlichen und akademischen Institutionen für die indigenen Sprachgruppen Lateinamerikas. Dazu werden als Zielsprachen lokale Nahuatldialekte benutzt¹⁰². Seit 1987 wurde das Neue Testament in mehr als zehn lokale

Nahuatlmundarten übersetzt. Die Übersetzungen werden von Einheimischen gemacht, von anderen Einheimischen auf das Verständnis begutachtet, exegetisch und linguistisch von Theologen und Linguisten beurteilt und über eine Rückübersetzung ins Spanische am griechischen Urtext oder dem lateinischen Text des Neuen Testaments kontrolliert. Diese Nahuatldialekte haben mit dem Mexikanischen des 16. Jahrhunderts, das die Übersetzer der Lektionare benutzten, wenig gemein. Buchstabierweise und Vokabelschatz sind nur annäherungsweise vergleichbar. Auf eine katholische Bibelübersetzung ins Nahuatl konnte lange Zeit nicht zurückgegriffen werden. Gegenwärtig werden die Übersetzungen der evangelikalen Kirchen und akademischen Institutionen auch von der katholischen Kirche benutzt, oder es werden, wie Petra Schröder¹⁰³ in einer indigenen Gemeinde beobachtete, für den Gottesdienst ad hoc Übersetzungen der Bibeltex-te von Priestern und zweisprachigen Hilfspersonen gemacht.

Die heutigen nur Nahuatl sprechenden Gemeinden bilden seit der Eroberung keine politische Macht. Sie bevölkern nicht mehr größere flächendeckende Landstriche, sondern bilden als Resultat der Landverteilungspolitik der Kolonialzeit und der späteren wechselvollen Politik vorwiegend Sprachinseln in peripheren ländlichen Regionen der zentralen und südöstlichen Bundesstaaten Mexikos¹⁰⁴. Diese Nahuatl sprechende Bevölkerung ist vorwiegend katholisch¹⁰⁵. Der Anteil der Bevölkerungsgruppe mit protestantischer Konfession beträgt 10%, während nur 4,9% der Gesamtbevölkerung Protestanten sind¹⁰⁶.

Der Einfluss nichtkatholischer Kirchen nimmt in Mexiko besonders in den ländlichen Gegenden mit indigener Bevölkerung mit der Verteilung volkssprachlicher Bibeln in jüngerer Zeit zu, wie zum Beispiel im Hochland von Chiapas. Diese Bibelverteilung ist mit einer »neuen Missionierung« verbunden, die zum Teil mit tiefgreifenden Folgen für den einzelnen Menschen und für den Sozialverband der einheimischen Gemeinde einhergeht. Von den Missionierten bzw. Konvertierten werden religiöse Verpflichtungen eingefordert, die mit den überlieferten religiösen Traditionen nicht vereinbar sind. Weil der Konvertierte so das Gemeindeleben nicht mehr unterstützt, ist er auch aus der Dorfgemeinschaft verbannt¹⁰⁷.

Es ist nicht möglich, das Christentum anzunehmen und völlig in der eigenen Kultur verhaftet zu bleiben, da die christliche Religion mit abendländischen Traditionen verbunden ist, die als universal betrachtet werden. Für Mexiko wurde erst durch die Hispanisierung die Voraussetzung zur christlichen Mission gegeben. Reinhard fasst diese Tatsache zusammen, in dem er schreibt: »ein religiöser Konvertit ist demnach immer auch ein kultureller Konvertit. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht.«¹⁰⁸ Der Wechsel zu einer anderen christlichen Konfession nimmt in gleicher Weise Einfluss auf Gesittung und Lebensstil und grenzt den Konvertiten aus der Gemeinschaft aus.

103 Petra SCHRÖDER, Briefwechsel 2012.

104 Ulrich KÖHLER, Heutige Indianer, in: *Altamerikanistik*. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas, DERS., (Hg.) Berlin 1990, 305-310 (306).

105 William MADSEN, The Nahua, in: *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, Austin 1969, 602-637 (629).

106 John D. MONAGHAN, Theology and History in the Study of Mesoamerican Religions, in: *Handbook of Middle American Indians*. Supplement vol. 6, Austin 2000, 24-50 (24).

107 Andreas BROCKMANN, Christentum und indigene Kultur in Mesoamerika, in: Michael SIEVER-NICH / Dieter SPELTHAHN (Hg.), *Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas*, Frankfurt am Main 1995, 84-89 (87-89).

108 REINHARD, *Glaube* (wie Anm. 10), 125.

Danksagung

Ich danke Melanie Frühling und Petri Peltonen, Köln, die mir halfen, schwierige Grammatikfragen der Übersetzung zu klären. Mein Dank gilt auch Louise Burkhart, Albany, Claudine Hartau, Hamburg, und Gordon Whittaker, Göttingen, für ihre Unterstützung. Michael Huhn und Jörg Dietzel von der Adveniat Bibliothek, Essen, und den Mitarbeitern des Iberoamerikanischen Instituts, Berlin, danke ich für ihre Hilfe bei der Literatursuche. Petra Schröder, Mitarbeiterin der Wycliffe Organisation, stand mir zur Seite bei Fragen zum heutigen Gebrauch der Bibel in indigenen Gemeinden. Ihr verdanke ich die Vokabeln moderner Bibelübersetzungen in Nahuatldialekten. John Montes, Chicago, und Felix Kupprat halfen mir bei der Beschaffung der Manuskriptkopien. Für die Informationen zum laufenden Projekt der Übersetzung der Bibel ins Nahuatl gilt mein Dank Jorge Gallegos Sánchez, Frankfurt am Main, und Elena Kleipaß, Adveniat, Essen. Besonders danke ich Ulrich Köhler, Berthold Riese und Johannes Schlageter, die mich ermunterten, dieses Thema zu bearbeiten. ◆

Tabelle 1

Beispiel des tabellarischen Vergleichs

Johannes 3,16-21

Feria secunda post pentecostes

→ auf den folgenden Seiten

Tabelle 1
Beispiel des
tabellarischen
Vergleichs
SF Schreibfehler

Johannes 3,16-21
Feria secunda post pentecostes

Mailand f.68v
(Biondelli S. 231)
Mexiko S.308
Monterrey S.150-151
Berkeley f.52v-53r

Austin f.48v-49r
Toledo f.131r
London S.315-316
Chicago S.520-522

Mailand	Mexiko	Monterrey	Berkeley	Austin
Yniquac	Yniquac	Yniquac	Yniquac	Yniquac
tlalticpac	tlalticpac	tlalticpac	tlalticpac	tlalticpac
monemitia	monemitia	monemitia	monemitia	monemitia
tº. i. xº.	tº. i. xº.	tº. i. xº.	tº. i. xº.	ttº. i. xº.
quinmolhuili	quinmolhuili	quinmolhuili	quinmolhuilli	quinmolhuili
ynitlamachtihuan	ynitlamachtihuan	ynitlamachtihuan	ynitlamchtihuan	ynitlamachtihuan
yn Dios	in Dios	<i>yn Judiosme</i>	<i>yn Judiosme</i>	yn Dios
yeyui in	yeyuin yn	yaiuihi yn	yeyeuhih yn	yeyhuin
oquinmotlaçotilli	oquinmotlaçotilli	oquinmotlaçotilli	oquinmotlaçotilli	oquimmotlaçotilli
tlalticpactlaca	tlalticpactlaca	tlalticpactlaca	tlalticpactlaca	tlalticpactlaca
ynic	inic	nic	ynic	ynic
oquimomaquili	oquimomaquili	oquimomaquilli	oquimomaquilli	oquimmomaquili
yn çanicel eua	y çaniçel eua	y çanycell eua	in çanicell eua	y çanycel
ytlaçopiltzin	ytlaçopiltzin	ytlaçopiltzin	ytlaçopiltzin	ytlaçopiltzin
ynic amo	ynic amo	ynic amo	ynic amo	ynic amo
poliuizque	puliuizque	polihuizque	poliuizque	polihuizque
inixquichtin	inixquichtin	ynixquichtin	ynixquichtin	ynixquichtin
quimoneltoquitia	quimoneltoquitia	quimoneltoquitia	quimoneltoquitia	quimoneltoquitia
ynic	ynic	ynic	ynic	
çan	çan	çan	çan	çan
intechyez	intechyez	intechyez	intechyez	intechyez
cemicac	cemicac	cemicac	cemicac	cemicac
yollilitztl	yollilitztl	yollilitztl	yollilitztl	yollilitztl
cain	cain	cayn	cain	cayn
				ttº
Dios	Dios	Dios	Dios	Dios
amo yc	camo yc	amo yc	amo yc	amo yc
oquiualmiualli	oquiualmiualli	quiualmihualli	quiualmiualli	oqujualmihuali
ynitlaçopiltzin	initlaçopiltzin	ynitlaçopiltzin	ynitlaçopiltzin	ynitlaçopiltzin
yn nican	in nican	yn nican	yn nican	yn nican
tlalticpac	tlalticpac	tlalticpac	tlalticpac	tlalticpac
ynic	inic	ynic	ynic	ynic
quintlatzontequiliz	quintlatzontequiliz	quintlatzontequilliz	quintlatzontequiliz	quintlaçontequiliz
tlalticpactlaca	tlalticpactlaca	tlalticpactlaca	tlalticpactlaca	tlalticpactlaca

In ille tempore dixit Jesus
discipulis suis sic deus dilexit
mundum etc

Toledo	London	Chicago	Übersetzung
Inicucac	Inicucac	Iniquac	Als
tlalticpac	tlalticpac	tlalticpac	auf der Erde
monemitia	monemitia	monemitia	er lebte
tot ^o . i. xpo.	tote ^o . i. x ^o .	t ^o . i. x ^o .	unser Herr Jesus Christus
quinmolhuili	quinmolhuili	quinmolhuili	hat er gesagt
ynitlamachtihuan	ynitlamachtihuan	initlamachtihuan	zu seinen Schülern
in Dios		in Dios	der Gott
			<i>die Juden</i>
yeiuihi yn	inyeihui in	yeiuihi yn	so auf diese Art
oquinmotlaçotili	ynoquinmotlaçotilli	oquimotlaçotili	hat er sie geliebt
tlalticpactlaca	tlalticpactlaca	tlalticpactlaca	die Menschen auf der Erde,
ynic	ynic	inic	dass
oquimomaquili	oquimomaquili	oquinmomaquili	er ihnen gegeben hat,
yn çanicel eua	yn çanicel yeua	in çanicel eua	den nur einzigen, der sich erhebt
ytlaçopiltzin	ytlaçopiltzin	itlaçopiltzin	seinen kostbaren Sohn,
ynic amo	ynic amo	jnic amo	damit nicht
polihuizque		poliuizque	sie verderben werden.
	<i>polihuiz (SF)</i>		<i>es verderben wird</i>
inixquichtin	ynixquichtin	inixquichtin	alle,
quimoneltoquitia	quimoneltoquitia	quimoneltoquitia	die an ihn glauben.
inic	ynic	inic	Daher
çan	çan	çan	nur
intechyez	intechyez	intechyez	für sie wird sein
cemicac	cemicac	cemicac	ewiges
yolliltzli	yolliltzli	yolliltzli	Leben.
cain	B. cain	cain	Denn
			<i>unser Herr</i>
Dios	Dios	Dios	Gott
amo ic	amo ic	amo ic	nicht deshalb
oquiualmihuali	oquiualmiualli	oquiualmiali	hat er ihn gesandt
ynitlaçopiltzin	ynitlaçopiltzin	initlaçopiltzin	seinen geliebten Sohn
in nican	yn nican	in nican	hier
tlalticpac	tlalticpac	tlalticpac	auf die Erde,
inic	ynic	inic	damit
quintlaçontequiliz	quintlatzontequiliz	quintlatzontequiliz	er urteilen wird über sie,
tlalticpactlaca	tlalticpactlaca	tlalticpactlaca	die Menschen auf der Erde.

Mailand	Mexiko	Monterrey	Berkeley	Austin
	çan ic	çan ic	çan ic	
	quiualmiualli	quiualmiualli	quiualmiualli	quiualmjhuali
	inic	inic	inic	ynic
		<i>ytlantzinco</i>		<i>ytlantzinco</i>
	ycatzinco		ycatzinco	
	maquiçazque	moquitazque (SF)	maquiçazque	maquiçazque
	tlalticpactlaca	tlalticpactlaca	tlalticpactlaca	tlalticpactlaca
ynaqui	ynaquin	ynaquin	ynaquin	ynaquin
quimoneltoquitia	quimoneltoquitia	quimoneltoquitia	quimoneltoquitia	quimoneltoquitia
amo tlatzontequililo				
	amo tlatzontequilloz	amo tlatzontequilloz	amo tlatzontequilloz	amo tlatzontequilloz
Auh	Auh	Auh	Auh	Auh
inaquin	inaquin	inaquin	ynaquin	ynaquin
				<i>amoquimoneltoça</i>
amotlaneltoça	amotlaneltoça	amotlaneltoça	amotlaneltoça	
				<i>ye</i>
otlatzontequililoc	otlatzontequililoc	otlatzontequililoc	otlatzontequililoc	otlatzontequililoc
yehica	yehica	yeica	yehica	yehica
	<i>ça</i>			<i>c(a)</i>
amo	amo	amo	amo	amo
quineltoça	quineltoça	quineltoça	quineltoça	qujneltoça
ynitocatzin	ynitocatzin	ynitocatzin	ynitocatzin	ynitocatzin
	<i>tote°</i>			
ynçaniceleua	inçaniceleua	yçanicelleua	ynçanycelleua	
				<i>ynçanycel</i>
ytlaçopiltzin	ytlaçopiltzin	ytlaçopiltzin	ytlaçopiltzin	ytlaçopiltzin
†°				
Dios	Dios			Dios
Auh	Auh	Auh	Auh	Auh
yevatl	in yeuatl	ievantlihi	inyeuatly	yehuatl y
intlantzontequiliztli	tlantzontequiliztli	intlantzontequiliztli	intlantzontequiliztli	intlantzontequiliztli
cain		cayn	cain	cayn
	<i>yuhquin</i>			
tlanextli	tlanextli	tlanextli	tlanextli	tlanextli
oualla	oualla	oualla	oualla	oualla
tlalticpac	tlalticpac	tlalticpac	tlalticpac	tlalticpac
yece	yece	yece	yece	yece
intlalticpactlaca	intlalticpactlaca	ynlalticpactlaca	intlalticpactlaca	ynlalticpactlaca
occenca ye	occenca ye	occenca ye	occenca ye	occenca yehuatl
oquitlaçotlaque	oquitlaçotlaque	oquitlaçotlaque	oquitlaçotlaque	oquitlaçotlaque

Toledo	London	Chicago	Übersetzung
çan ic	çan ic	çan ic	Nur deshalb
quihualmjhualli	quihualmihualli	quiualmiualli	hat er ihn gesandt,
inic	ynic	inic	damit <i>nahe ihm</i>
icatzinco	ycatzinco	ycatzinco	mit ihm
maquiçazque	maquiçazque	maquiçazque	sie der Gefahr entkommen werden
tlalticpactlaca	tlalticpactlaca	tlalticpactlaca	die Menschen auf der Erde.
jnaquin	C. inaquin(n)	ynaquin	Der,
quimoneltoquitia	quimoneltoquitia	quimoneltoquitia	der es glaubt,
amo tlatzontequililo		amo tlatzontequililo	er wird nicht verurteilt er wird nicht verurteilt werden <i>amo tlatzontequililoque</i> sie werden nicht verurteilt.
Auh	Auh	Auh	Und
inaquin	inaquin	inaquin	der, <i>der es nicht glaubt</i>
haotlaneltoca		amotlaneltoca	der nicht glaubt <i>amotlanel(to)cac</i> der Ungläubige schon
otlatzontequililoc	otlaçontequililoc	otlatzontequililoc	er ist verurteilt worden,
yehica	yeihca	yehica	weil <i>es ist</i>
amo	amo	amo	nicht
quineltoaca	quineltoaca	quineltoaca	er glaubt an ihn
ynitocatzin	ynitocatzin	initocatzin	den seinen Namen <i>unseres Herrn</i>
içaniceleua	ynçanicelyehua	içaniceleua	des nur einzigen der sich erhebt <i>des nur einzigen</i>
ytlaçopiltzin	ynitlaçopiltzin	itlaçopiltzin	seines kostbaren Sohns <i>unseres Herrn</i>
Dios	Dios	in Dios	Gottes.
Auh	D. Auh	Auh	Und
yehuatli	inyeuatl	yeuatli	dieser
intlatzontequiliztli	intlatzontequiliztli	intlatzontequiliztli	der Spruch
cain	cain	cain	es ist das <i>in der Art wie</i>
tlanextli	tlanextli	tlanextli	Licht
oualla	oualla	oualla	das kam
tlalticpac	tlalticpac	tlalticpac	auf die Erde,
yece	yece	yece	aber
intlalticpactlaca	intlalticpactlaca	intlalticpactlaca	die Menschen auf der Erde
occenca yeh	occenca	occenca yeh	mehr schon
oquitlaçotlaque	oquitlaçotlaque	oquitlaçotlaque	haben sie sie geliebt

Mailand	Mexiko	Monterrey	Berkeley	Austin
yntlayoualli	yntlayoualli	yntlayoualli	intlayoualli	yntlayoualli
amo	amo	amo	amo	amo
machiuhqui	machiuhqui	<i>machiuhque</i> (SF)	machyuhqui	<i>machiuhque</i> (SF)
intlanextli	yntlanextli	yntlanextli	intlanextli	yntlanextli
cayn	cain	cain	cayn	ca yn
intlachiuah	intlachiuah	intlachiuah	intlachiuah	intlachiuah
amoqualli	amoqualli	amoqualli	amoqualli	amoqualli
catca	catca	catca	catca	catca
cain	cain	cain	cayn	cayn
ixquichtin	ixquichtin	ixquichtin	ixquichtin	ixquichtin
amo qualli	amo qualli	amo qualli	amo qualli	amo qualli
quichia	quichia	quichia	quichia	quichia
quitlaillitta	quitlayelitta	quitlaellitta	quitlahyellitta	quitlaylitta
intlanextli	intlanextli	yntlanextli	intlanextli	yntlanextli
yuan	yuan	yuan	yuan	yuan
amo yuic	amo yhuic	amo ihuic	amo yuic	amo yhuic
ualhui	ualhui	hualhui	ualhui	ualhuj
yntlanextli	yntlanextli	yntlanextli	intlanextli	yntlanextli
ynic	inic	ynic	ynic	ynic
amotlatzonuilloz	amotlatzonuilloz	amotlaçohuilloz	amotlatzouilloz	
				amotlaxinilloz
intlachiuah	inintlachiuah	intlachiuah	intlachiuah	ytlachiuah
Auh	Auh	Auh	Auh	Auh
inaquin	ynaquin	inaqui	inaquin	ynaquin <i>quichiah</i>
quichia	quichia		quichia	
neltiliztli	neltiliztli			neltiliztli
		<i>quitlaçotla</i>		
		<i>tlanextli</i>	<i>tlanextli</i>	
<i>ynic</i>			<i>ynic</i>	
	yhuic	yvic		yhuic
ualauh	uallauh	ualauh	uallauh	uallauh
intlanextli	yntlanextli	yntlanextli	intlanextli	yntlanextli
ynic	ynic	ynic	ynic	ynic
neciz	neciz	neciz	neciz	neciz
intlachiuah	ytlachiuah	yntlachiuah	intlachiuah	ytlachiuah
ca	ca	ca	ca	ca
ypampatzinco	ipampatzinco	ipampatzinco	ypampatzinco	ypampatzinco <i>tt°</i>
Dios	in dios	Dios	Dios	dios
omochiuh	omochiuh	omochiuh	omochiuh	omochiuh

Toledo	London	Chicago	Übersetzung
yntlayoualli	intlayoualli	intlayoualli	die Dunkelheit
amo	amo	amo	nicht
mochiuhqui (SF)	machiuhqui	machiuhqui	so besonders
intlanextli	intlanextli	yntlanextli	das Licht,
cain	cain	cain	denn
intlachiuah	intlachiuah	intlachiuah	ihr Tun
amoqualli	amoqualli	amoqualli	böse
catca	catca	catca	war es,
cain	cain	cain	denn
ixquichtin	ixquichtin	ixquichtin	alle
amo qualli	amo qualli	amo qualli	böses
quichiua	quichiua	quichiua	machen sie.
quitlahlitta	quitlaelitta	quitlaelitta	Sie verachten
intlanextli	yntlanextli	intlanextli	das Licht
yuan	yoan	yuan	und
amo ihuic	amo yhuic	amo iuic	nicht hin
valhui	ualhui	ualui	kommen sie
yntlanextli	intlanextli	yntlanextli	zu dem Licht,
inic	ynic	inic	damit
		amotlatzouililoz	es nicht in ihm gefangen werden wird
amotlaxynililoz			es nicht vernichtet werden wird
	amotlaxitinililoz		es nicht zerstört werden wird
yntlachiuah	intlachiuah	intlachiuah	ihr Tun
Auh	Auh	Auh	Und
inaquin	inaquin	inaquin	der
			er hat erschafft
quichiua	quichiua	quichiua	er erschafft
neltiliztli	neltiliztli	neltiliztli	die Wahrheit.
			Sie liebt es
			das Licht
	ynic		weil
yuic		yuic	entgegen
uallauh	huallauh	uallauh	sie kommt
intlanextli	intlanextli	intlanextli	dem Licht,
inic	ynic	inic	damit
neciz	neciz	neciz	gesehen werden wird
ytlachiuah	intlachiuah	itlachiuah	sein Tun.
ca	ca	ca	Nur
ipampatzinco	ipampatzinco	ipampatzinco	dafür
			unser Herr
Dios	Dios	Dios	Gott
omochiuh	mochiuh	omochiuh	er hat es gemacht.

Pastorale Ausbildung in sozialistischer Gesellschaft: Die Arbeit des Saigon Pastoral Institute in Vietnam

von Klaus Vellguth

Zusammenfassung

Die Arbeit des Saigon Pastoral Institute in Ho Chi Minh City/Vietnam hat Strahlkraft weit über die diözesanen Grenzen hinaus. Der Beitrag widmet sich der Geschichte und dem Wirken dieser Einrichtung unter den Bedingungen des Sozialismus. Eingegangen wird dabei auf Vision und Leitbild, die von innen heraus die Arbeit motivieren, sowie auf die konkrete Umsetzung: pastorale Weiterbildungskurse, jährliche »katechetische Wochen« und Publikationen (trotz und unter der staatlichen Zensur), und die Herausforderungen für Zukunft und Gegenwart. Daneben geht es auch um die fruchtbare Zusammenarbeit mit dem Komitee für das Familienapostolat, die u. a. einen wichtigen Beitrag zum interreligiösen Dialog leistet.

Schlüsselbegriffe

- Familienapostolat
- pastorale Weiterbildung
- Vietnam
- Sozialismus
- Saigon Pastoral Institute

Abstract

The work of the Saigon Pastoral Institute in Ho Chi Minh City, Vietnam has charisma that extends far beyond the diocesan borders. The article is devoted to the history and work of this institution under the conditions of socialism. It investigates the vision and the guiding principle which motivate the work from within, and the concrete implementation in the form of pastoral further education courses, annual »catechetical weeks« and publications (in spite of and under state censorship), as well as the challenges for the present and the future. In addition, it also considers the fruitful cooperation with the Family Apostolate Committee, a collaboration that, among other things, makes an important contribution to interreligious dialogue.

Keywords

- Family apostolate
- pastoral further education
- Vietnam
- socialism
- Saigon Pastoral Institute

Sumario

El trabajo del Saigon Pastoral Institute en Ho Chi Minh City/Vietnam irradia muy por encima de las fronteras diocesanas. El artículo se ocupa de la historia y el trabajo de esa institución bajo el socialismo. Se parte de la visión y la carta de principios, que motivan el trabajo desde dentro, así como de la concreta realización: cursos de formación pastoral continua, »semanas catequéticas« anuales y publicaciones (a pesar de y bajo la censura estatal), y de los desafíos para el futuro y el presente. También se ocupa de la fértil colaboración con el comité de apostolado familiar, que, entre otras cosas, aporta una contribución importante al diálogo interreligioso.

Conceptos claves

- Apostolado familiar
- formación pastoral continua
- Vietnam
- socialismo
- Saigon Pastoral Institute

Nördlich des Mekong-Deltas, auf dem Westufer des Saigon-Flusses, liegt Ho Chi Minh City, die zweitgrößte Stadt der sozialistischen Republik Vietnam (FN). Mit 331.689 qkm ist das Land flächenmäßig etwas kleiner als die Bundesrepublik, zählt 86,0 Millionen Einwohner und 6,3 Millionen Katholiken. Der Anteil der Katholiken an der Bevölkerung beträgt demnach 7,3 Prozent. Vietnam ist ein junges Land: Ein Großteil der Bevölkerung ist unter 25 Jahre alt. Die katholische Kirche Vietnams gliedert sich in 26 (Erz-) Diözesen, 2.621 Pfarreien und 551 weitere religiöse Zentren. Zu einer Pfarrei zählen durchschnittlich 20.497 Katholiken. Insgesamt sind in Vietnam 2.855 Diözesan- und 902 Ordenspriester sowie 57.773 Katechet/innen tätig.¹

Vietnam ist geprägt durch seine extreme geographische »Streckung«: vom nördlichsten bis zum südlichsten Punkt des Landes beträgt die Entfernung 1.650 km, die Ost-West-Ausdehnung variiert von 600 km an der breitesten Stelle bis zu 50 km geographischer Breite an der schmalsten Stelle des Landes in Zentral-Vietnam. Bis heute ist die Geschichte des lange umkämpften Landes allgegenwärtig. Nachdem das Land nach dem Zweiten Weltkrieg in Nord- und Südvietnam geteilt wurde, kam es im Anschluss an den Vietnamkrieg im Jahr 1976 zur Wiedervereinigung als Sozialistische Republik Vietnam. Zehn Jahre später initiierte die Kommunistische Partei Vietnams einen Kurs der wirtschaftlichen Öffnung, genannt *Đổi mới* (Erneuerung), der seit den 1990er Jahren zu einem rapiden Wirtschaftswachstum führte. Nach der Hauptstadt Hanoi gilt Ho Chi Minh City als die wichtigste Metropole des Landes. Ho Chi Minh City erstreckt sich über eine Fläche von 2.000 qkm und zählt 7 bis 8 Millionen Einwohner. Die Bevölkerungsdichte beträgt 3.400 Einwohner pro qkm.² 20 Prozent des Bruttoinlandsprodukts, 30 Prozent der Industrieproduktion und 40 Prozent der Exportproduktion Vietnams werden in Ho Chi Minh City erwirtschaftet. In diesem südvietnamesischen Wirtschaftszentrum haben sich tausend Fabriken und mehr als 12.000 Produktionsstätten niedergelassen.³ Nach der zumindest teilweisen Liberalisierung der Wirtschaft im Jahr 1986 hat sich in Ho Chi Minh City nicht nur die Berufsstruktur der Bevölkerung verändert, sondern auch deren Wohn-, Einkaufs- und Freizeitgewohnheiten, die sich zunehmend an westlichen Standards orientieren. Dazu kommt, dass soziale Spannungen, Migrationsdruck, eine massive Umweltbelastung, Gewalt, Kriminalität und Drogenkonsum das Leben der Bevölkerung prägen bzw. beeinflussen.

Mitten im Zentrum von Ho Chi Minh City, im Distrikt 1, liegt das Pastoralinstitut der Erzdiözese Ho Chi Minh City (*Thành phố Hồ Chí Minh*⁴), das mit Blick auf die frühere Bezeichnung der Stadt auch Saigon Pastoral Institute genannt wird.

Aufbau eines Pastoralinstituts im sozialistischen Vietnam

Das Saigon Pastoral Institute ist ein Teil des Pastoralzentrums der Diözese Ho Chi Minh City.⁵ Die Erzdiözese von Ho Chi Minh City schaut auf eine traditionsreiche Geschichte zurück. Gegründet wurde diese Diözese im Jahr 1844, im Jahr 1960 wurde sie von Papst Johannes XXIII. zur Erzdiözese erhoben. Sie erstreckt sich über eine Fläche von 2.093 qkm

1 Vgl. SECRETARIA STATUS RATIONARIUM GENERALE ECCLESIAE (Ed.), *Annuario statisticum Ecclesiae*, Bd. 2009, Città del Vaticano 2011.

2 Vgl. www.hochiminhcity.gov.vn (10.11.2015).

3 Vgl. Nguyen THI HOAN, Vietnam – Das Geld liegt auf der Straße. Die Abfallentsorgung Vietnams hinkt hinter der wirtschaftlichen Entwicklung hinterher: Know-how, Technologie und Ausrüstung aus dem Ausland erfreuen sich bester Absatzchancen, in: *Asia Bridge. Das Informationsforum für das deutsche Asiengeschäft, Business* 8 (2007) 20f.

4 Pastoral Institute, 6bis Ton Duc Thang Street, Ben Nghe Ward, District 1, Ho Chi Minh City, E-mail: phonghocvu@gmail.com.

5 Vgl. Peter NGUYEN VAN HIEN, The Saigon Pastoral Institute, in: *East Asian Pastoral Review* 50/4 (2013) 376–382.

und ist in 14 Dekanate und 199 Pfarreien gegliedert, in denen über 671.000 Katholiken leben.⁶ Errichtet wurden die ersten Gebäude des heutigen Pastoralinstituts bereits im Jahr 1866 und beherbergten bis zur sozialistisch geprägten Wiedervereinigung Vietnams im Jahr 1976 das Minor Seminary der Diözese.⁷ Im April 1975 wurden die Gebäude des Pastoralinstituts von der Provisorischen Revolutionären Regierung beschlagnahmt und in den Folgejahren als wirtschaftswissenschaftliches Ausbildungsinstitut genutzt. In dieser Zeit erlebte die Kirche in Vietnam zunächst eine Epoche der Einschüchterung und Verfolgung, insbesondere in den Bereichen Erziehung, Gesundheitsfürsorge und Sozialarbeit. Priester und Ordensleute wurden in Umerziehungslager gesperrt. Zwar spricht die vietnamesische Verfassung vom 15. April 1992 allen Bürgern die Glaubens- und Religionsfreiheit zu (Artikel 70) und betont, dass niemand wegen seines Glaubens oder wegen seiner Religionszugehörigkeit verfolgt werden darf, doch wird zugleich festgelegt, dass Glaube und Religion nicht dazu missbraucht werden dürfen, um gegen Gesetze oder gegen die politische Richtung des Staates zu handeln.⁸ Eigens erlassene Ausführungsbestimmungen zur verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit verweisen darauf, dass religiöse Aktivitäten, die sich gegen das Interesse des Staates und der Bürger richten, verboten und sanktioniert sind. Darüber hinaus müssen alle religiösen Aktivitäten außerhalb der Kultstätten, alle Versammlungen auf überregionaler Ebene, Gründungen von kirchlichen Ausbildungsstätten, Anstellung von Professoren sowie die an den Ausbildungszentren entwickelten Curricula von der Zentralregierung genehmigt werden.⁹ Auch die im Juni 2004 erlassenen Regeln für religiöse Aktivitäten verweisen darauf, dass diese jeweils von den staatlichen Behörden genehmigt werden müssen. Erst im Zug der wirtschaftlichen Öffnung des Landes weitete sich – insbesondere in den 1990er Jahren – der Lebensraum der katholischen Kirche in Vietnam allmählich: Mit der wirtschaftlichen Öffnung des Landes einher ging eine Ausweitung der Freiheit von religiösen Gemeinschaften, deren Einfluss in der vietnamesischen Gesellschaft in den vergangenen Jahren stetig zugenommen hat.¹⁰ Durch zahlreiche vertrauensbildende Gespräche nicht zuletzt zwischen dem Vatikan und der vietnamesischen Regierung konnten die Freiräume der Kirche insbesondere auch mit Blick auf ihr diakonisches, liturgisches und katechetisches Wirken ausgeweitet werden. Diese positive Entwicklung spiegelt sich auch in dem im Jahr 2007 von der vietnamesischen Regierung veröffentlichten »Weißbuch über Religion und Politik« wider, in dem religiöse Organisationen in ihrem Engagement gewürdigt und auf-

6 Vgl. SEGRETERIA DELLO STATO, *Annuario Pontificio per l'anno 2009*, Città del Vaticano 2010.

7 Vgl. Nguyen THỊ LANH, Pastoralinstitut der Erzdiözese Ho Chi Minh City, unveröffentlichtes Manuskript, Ho Chi Minh City 2012.

8 Vgl. Georg EVERS, Unter staatlicher Aufsicht. Das kommunistische Vietnam und seine Religionsgemeinschaften, in: *Herder Korrespondenz* 58/7 (2004) 368–374 (369f.).

9 Dekret 26 vom 19.4.1999.

10 Vgl. Georg EVERS, Gelockerte Kontrolle. Kirche und kommunistische Führung in Vietnam, in: *Herder Korrespondenz* 65/1 (2011) 44–49 (45).

11 Vgl. Ulrich DORNBERG, Ein steiniger Weg. Die Kirche Vietnams sucht den Dialog und die Zusammenarbeit, in: *Forum Weltkirche* 129/5 (2010) 8–12 (9).

12 Vgl. BENEDIKT XVI., Ansprache an die Bischöfe von Vietnam anlässlich ihres Ad-limina-Besuchs, 27. Juni 2009, 7–8: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20090627_ad-limina-viet-nam_ge.html (10.11.2015).

13 Paul Bui VAN DOC, Ich würde auf keinen Fall von Christenverfolgung sprechen. Bischof Paul Bui Van Doc über die Lage der Kirche in Vietnam, in: *KNA* vom 23. Februar 2010, 3–4 (3).

14 Vgl. NGUYEN VAN HIEN, The Saigon Pastoral Institute (wie Anm. 5), 378.

15 Peter Nguyen Van Khan ist zugleich Vorsitzender der Bildungs-kommission der Vietnamesischen Bischofskonferenz.

16 Generalsekretär des Glaubenskomitees, Katechetenleiter von Vietnam sowie stellvertretender Direktor des Zentrums.

17 Generalsekretär der Kommission für Familienapostolat.

18 Generalsekretär des Komitees für Kirchenmusik, Ökonom des Zentrums.

19 Verantwortlicher für den Bereich der pastoralen Kommunikation.

20 Verantwortlicher für den Bereich Berufungspastoral.

21 Vgl. NGUYEN VAN HIEN, The Saigon Pastoral Institute (wie Anm. 5), 382.

22 Vgl. NGUYEN THỊ LANH, Pastoralinstitut (wie Anm. 7), 11.

23 Die Partizipation von Laien in der Mission bzw. Pastoral kann gerade in Vietnam auf eine lange Geschichte zurückblicken. Vgl. Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 103.

gerufen werden, sich für soziale und humanitäre Hilfsprojekte im Lande zu engagieren.¹¹ Ein wichtiger Meilenstein war eine (zweite) Begegnung von Regierungsvertretern Vietnams und des Vatikans im Juni 2010, in deren Rahmen als ein erster Schritt für die Aufnahme von diplomatischen Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Hanoi vereinbart wurde, dass ein nicht residierender Vertreter des Heiligen Stuhls für Vietnam ernannt wird. Bereits im Jahr zuvor hatte Benedikt XVI. anlässlich des Ad-limina-Besuchs der vietnamesischen Bischöfe zu einem Dialog zwischen Kirche und Politik aufgerufen.¹² Deutliche Zeichen der Entspannung werden also auf beiden Seiten gesetzt, und so wird von Vertretern der Kirche in Vietnam betont, dass »im Vergleich zu anderen kommunistischen Ländern wie China, Nord-Korea, Kuba oder Laos die Lage der Kirche in Vietnam viel besser«¹³ ist.

Eine Frucht dieser Entspannung ist auch die Errichtung des Pastoralinstituts von Ho Chi Minh City. Im September 2004 wurden die Räumlichkeiten des Pastoralzentrums formal an das Erzbistum Ho Chi Minh City zurückgegeben, und bereits im Folgemonat wurde dort das Pastoralinstitut – zunächst einmal unter der Bezeichnung »Katholisches Kulturzentrum« – unter Leitung von Peter Nguyen Kham angesiedelt.¹⁴ Umfangreiche Renovierungsarbeiten standen an, um die Räumlichkeiten als Pastoralinstitut nutzen zu können, und schon bald stellte sich heraus, dass der Bedarf an pastoralen Ausbildungskursen die räumlichen Möglichkeiten sprengte. So machte Kardinal Johann Baptist Pham Minh Man den Weg frei zum Bau eines zusätzlichen, vierstöckigen Gebäudes, das unter anderem einen Saal mit fünfhundert Sitzplätzen, Kursräume und Gästezimmer umfasst. Heute verfügt das Pastoralinstitut über insgesamt 13 Seminarräume (für Gruppen von 50 bis 100 Personen), eine Kantine, eine Bibliothek, einen Meditationsraum, eine Kapelle und Gästezimmer, in denen mehr als 300 Kursteilnehmer untergebracht werden können. Zuletzt waren insgesamt 3.463 Studierende eingeschrieben, darunter 352 Priester und Ordensleute.

Geleitet wird das Pastoralinstitut von Ho Chi Minh City gegenwärtig von Weihbischof Peter Nguyen Van Khan¹⁵, der von Peter Nguyen Van Hien¹⁶, Luis Nguyen Anh Tua¹⁷, Peter Pham Quang An, Joseph Hoang Ngoc Dung, Roc Nguyen Kim Duy¹⁸, Josef Vu Huu Hien¹⁹, Paul Vu Huu Hien, Paul Vu Di Anh Khao, Joseph Dang Chi Linh²⁰, Giuse Tran Hoang Quan sowie zwei weiteren Mitarbeitern unterstützt wird.²¹ Es wendet sich an Laien und bietet ihnen Aus- und Fortbildungskurse an, um sie für verschiedene pastorale Aufgaben in der Pfarrei bzw. Diözese zu qualifizieren.²² Dabei verfolgt das Pastoralinstitut das Ziel, in einer familiären Atmosphäre zwischen Lehrenden und Lernenden das geistliche Leben der Studierenden zu fördern und das Glaubensverständnis durch Studium, Diskussion und Forschung zu vertiefen.

Auffällig ist in Vietnam die große Zahl an engagierten Katecheten.²³ Die meisten von ihnen sind jung, und nach dem Verbot der Aktivitäten von kirchlichen Vereinen und Verbänden durch die sozialistische Regierung bestand für junge Christen als Katecheten die einzige Möglichkeit, sich ohne Schwierigkeiten in der Kirche zu engagieren. Nun besteht die Herausforderung darin, diesen Katecheten eine theologische Ausbildung zu ermöglichen, damit sie qualifiziert im Bereich der Glaubensweitergabe tätig werden können. Dabei verfolgt das Pastoralinstitut der Erzdiözese Ho Chi Minh City einen Weg, die Studierenden sowohl theologisch als auch spirituell zu fördern und sie mit den verschiedenen Bereichen der Katechese vertraut zu machen: Neben der Sakramentenkatechese, die sich an Kinder und Jugendliche wendet, gewinnt auch in Vietnam der Bereich der Erwachsenenkatechese (sowohl für Erwachsene, die noch keinen Kontakt mit dem Glauben und der Kirche hatten, als auch für Christen, die den Kontakt zur Kirche verloren haben) an Bedeutung. Neuevangelisierung wird auch in Vietnam als eine Herausforderung für die Kirche erkannt. Darüber hinaus soll das Pastoralinstitut künftigen Priesteramtskandidaten eine theologische Basisausbildung ermöglichen, bevor diese in das Priesterseminar eintreten.

Vision und Mission

Eine wichtige Leitlinie für die Arbeit des Saigon Pastoral Institute stellt das Pastoralschreiben *Together Cultivating a Civilization of Love and Life*²⁴ der vietnamesischen Bischofskonferenz (CBCV) dar. Als Vision des Pastoralinstituts formuliert Peter Nguyen Van Khan: »The Pastoral Institute is dedicated to foster and promote a profound realization of the vocation and mission of the adult lay faithful and to prepare them for full participation in the church's life and mission (that of evangelization in a variety of settings) as ministers in their parishes and dioceses. In this perspective, the Institute provides lay faithful with the scriptural, theological, spiritual and pastoral training programs designed to enable them: to promote their spiritual life through union with Christ in the Church, to deepen their knowledge of faith by staying and working together and to develop their ministerial and missionary spirit as well as their pastoral skills through communal life and full participation in the pastoral activities.«

Von dieser Vision hat das Institut seine eigentliche Mission abgeleitet: »The institute provides lay faithful with the scriptural, theological, spiritual and pastoral training programs designed to enable them to promote their spiritual life through union with the Christ in the church, to deepen their knowledge of faith by studying and working together and to develop their ministry and missionary spirit as well as their pastoral skills through communal life and full participation in the pastoral activities.«

Kursprogramm zur theologischen Weiterbildung

Das Kursprogramm des Pastoralinstituts gliedert sich in die Bereiche »Theologische Weiterbildung²⁵, kirchenmusikalische Weiterbildung²⁶ und Sprachkurse in Englisch«²⁷. Ein deutlicher Schwerpunkt des Kursangebots liegt auf der theologischen Aus- und Weiterbildung der Teilnehmer/innen. Die theologischen Kurse gliedern sich in zwei Segmente. Ein wesentliches Element stellt der Ausbildungskurs für Katechet/innen dar, für den zuletzt rund 400 Studierende immatrikuliert waren. Der Kurs streckt sich über drei Jahre, die Studierenden werden sowohl am Sonntag als auch zweimal pro Woche abends unterrichtet. Im ersten Jahr liegt der Schwerpunkt der Ausbildung auf Anthropologie, Spiritualität, Exegese, Dogmatik und Religionspädagogik. Im zweiten Jahr werden Heilsgeschichte, Kirchengeschichte, alttestamentliche Exegese, Liturgie und Sakramententheologie sowie Religionspädagogik fokussiert. Im dritten Jahr schließt das Curriculum mit Modulen zu nichtchristlichen Religionen, einer Einführung in die Dokumente des Zweiten Vaticanums,

24 CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE OF VIETNAM, *Together Cultivating a Civilization of Love and Life*, Hanoi 2011.

25 Rund 1.000 Teilnehmer konnten im Bereich der theologischen Weiterbildung im Semester 2011/2012 gezählt werden.

26 Rund 400 Teilnehmer/innen konnten im Bereich »Kirchenmusik« im Semester 2011/2012 gezählt werden.

27 Rund 200 Teilnehmer/innen konnten im Bereich »Sprachkurse in Englisch« im Semester 2011/2012 gezählt werden.

28 Der interreligiöse Dialog, insbesondere mit Baha'i, Buddhismus, Islam und den traditionellen Religionen der Cao Dai und Hoa Hao besitzt auch für die katholische Kirche in Vietnam eine besondere Bedeutung. Vgl. zum Engagement des Instituts auch <http://www.interfaithdialoguevn.net>.

29 Die Kirche gedenkt am 26. Juni des Todestags von Andrew von Phu Yen (1624-1644).

30 Die Statistik des Pastoralinstituts weist aus, dass sich 1.727 Laien, 123 Ordensleute und 23 Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften im Wintersemester 2011/2012 eingeschrieben hatten. Vgl. Institut de

Pastorale, Statistiques Générales Année 2011-2012, Généralité.

31 Die Statistik des Pastoralinstituts weist aus, dass zwei Studierende unter 10 Jahre, 336 Studierende zwischen 10 und 19 Jahre; 799 Studierende zwischen 20 und 29 Jahre; 172 Studierende zwischen 30 und 39 Jahre; 190 Studierende zwischen 40 und 49 Jahre; 245 Studierende zwischen 50 und 59 Jahre; 110 Studierende zwischen 60 und 69 Jahre und 19 Studierende über 70 Jahre alt sind. Vgl. Institut des Pastorale, Statistiques Générales Année 2011-2012, Age.

neutestamentliche Exegese, Moraltheologie und erneut mit Einheiten in Religionspädagogik ab. Insgesamt umfasst das Kursprogramm 288 Stunden, den Absolventen wird ein Diplom verliehen. Teilnehmer sind Katechet/innen, die teilweise bereits seit vielen Jahren in den Gemeinden aktiv sind, in der Vergangenheit aber nicht theologisch ausgebildet werden konnten. Es stellte eine Besonderheit Vietnams dar, dass in den Pfarreien eine so große Anzahl von Katechet/innen tätig ist. Dies hat mit der Geschichte des Landes zu tun. Nachdem die Sozialisten die Herrschaft im Jahr 1976 auch über Südvietnam übernommen hatten, verboten sie die Aktivitäten sämtlicher Verbände und Organisationen in den katholischen Kirchengemeinden. Zugelassen waren einzig und allein die katechetische Unterweisung, so dass die Katholiken, die sich in irgendeiner Weise auf Pfarreebene engagieren wollten, sich dem Bereich der Katechese zugewandt haben.

Neben diesem dreijährigen Kurs für Katechet/innen werden zahlreiche andere theologische Kurse angeboten, diese umfassen Themen wie christlicher Lebensstil, Philosophie, Metaphysik, Glaube und Verhältnis von Glaube und Wissenschaft, alttestamentliche Exegese, Kirchengeschichte, Ethik, Liturgie, Sakramententheologie, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Trinitätstheologie, Entwicklungspsychologie, Pastoraltheologie, Schöpfungstheologie, Bibelkurse, Einführung in die Geschichte des Vatikanischen Konzils, Methoden der Bibelarbeit, Pastoralmanagement, Sexualmoral, Gruppenleiterschulungen, Wege der Mission, christliche Soziallehre, Einführung in andere Religionen, Dokumente zum interreligiösen Dialog²⁸ sowie Medienapostolat.

Einmal jährlich bietet das Pastoralinstitut darüber hinaus eine »Katechetische Woche« für alle Katecheten der Diözese an. Diese Veranstaltung im Juni, die rund um den Todestag des vietnamesischen Heiligen Andrew von Phu Yen, des ersten Märtyrers des Landes, gelegt wird²⁹, stand im Jahr 2011 unter dem Motto »Jesus ähnlich werden«. Im Jahr 2012 wurde das Motto »Bleib in meinem Leben« gewählt. Nachdem im ersten Jahr bereits 1.800 Teilnehmer im Rahmen der katechetischen Woche gezählt werden konnten, konnte die Zahl der Teilnehmer bereits im Jahr 2012 auf 3.000 fast verdoppeln werden.

Neben diesen Veranstaltungen, die das Pastoralinstitut selbst initiiert, stellt es seine Räumlichkeiten tagsüber den Ausbildungskursen der zahlreichen Ordenskongregationen zur Verfügung, die in Ho Chi Minh City (insbesondere auch mit ihrem Noviziat) angesiedelt sind. Derzeit werden diese Kurse von 250 Ordensschwestern besucht.

Das Fort- und Weiterbildungsprogramm des Pastoralinstituts Ho Chi Minh City orientiert sich am akademischen Jahr und gliedert sich in ein Sommersemester sowie ein Wintersemester. Erstaunlich sind die bemerkenswerten Wachstumswahlen, die das Institut in den wenigen Jahren seiner jungen Geschichte verzeichnen konnte. So stieg die Zahl der angebotenen Kurse von vier Kursen im Jahr 2005 auf insgesamt 66 Kurse im Jahr 2012 an. Ebenso sprunghaft entwickelte sich die Zahl der Teilnehmer, die sich in diesem siebenjährigen Zeitraum von knapp 800 auf inzwischen 1.873 Studierende mehr als verdoppelte: 1.016 Frauen und 857 Männer waren zuletzt eingeschrieben.³⁰ Die Studierenden des Pastoralinstituts sind jung: Fast die Hälfte der eingeschriebenen Frauen und Männer sind im Alter zwischen 20 und 29 Jahre alt³¹, zwei Drittel von ihnen verfügt über ein Baccalauréat. Als Pastoralinstitut der Diözese Ho Chi Minh City ist das Zentrum eng mit den verschiedenen diözesanen Kommissionen vernetzt und reagiert sehr stark auf den Bedarf, der sich aus der Arbeit der Kommissionen ergibt. So werden immer wieder Kurse in Kooperation mit anderen pastoralen Gruppen angeboten, um ehrenamtliche Mitarbeiter zu fördern und zu begleiten. In den vergangenen Jahren hat das Institut verschiedene Publikationen, insbesondere eine Zeitschrift zum interreligiösen Dialog, publiziert. Darüber hinaus arbeiten Mitarbeiter des Instituts an der Entwicklung von katechetischen Werken, die für den

Religionsunterricht (in den Klassen 1 bis 12) verwendet werden können. Diese publizistische Arbeit gestaltet sich in Vietnam allerdings problematisch, da die Regierung die Arbeit des Instituts kritisch beobachtet. Publikationen unterliegen der staatlichen Zensur und müssen den Behörden vor einer Veröffentlichung jeweils vorgelegt werden. Somit bietet alles, was publiziert werden soll, eine Angriffsfläche für staatliche Interventionen, und es erfordert von der Institutsleitung ein hohes Maß an Fingerspitzengefühl, jeweils auszuloten, welche Texte publikationsfähig sind bzw. welche Texte gegebenenfalls dazu führen, dass die Aktivitäten des Instituts staatlicherseits beschnitten werden. Allerdings lassen jüngste Entwicklungen hoffen, dass sich der Freiraum für das Pastoralinstitut weitet. So hatte die vietnamesische Regierung im Jahr 2010 verkündet, dass sie »Privatinitiativen« im Bereich der akademischen Bildung fördern wolle. Dies hat die vietnamesischen Bischöfe – unter anderem auch mit Blick auf die Arbeit des Pastoralinstituts von Ho Chi Minh City – veranlasst, im Mai 2011 einen Hirtenbrief mit dem Titel »Gemeinsam für den Aufbau einer Kultur der Liebe und des Lebens« zu veröffentlichen, in dem sie an die Regierung appellieren, »Religionsvertretern guten Willens, die sich im Bildungswesen engagieren wollen, die Tore zu öffnen«³².

Im Rahmen seiner Kursarbeit lässt sich das Pastoralinstitut von einem Gottesbild leiten, das Peter Nguyen Van Hien als Ausdruck einer inkulturierten Theologie betrachtet: »Gott inspiriert uns als Vater, als seine Söhne und Töchter zu leben und zu arbeiten. Dieses Gottesbild knüpft an die vietnamesische Kultur an, in der die Ahnenverehrung einen besonderen Stellenwert besitzt. Es inspiriert uns, darüber hinaus den Wert der Familie in der vietnamesischen Kultur zu erkennen und zu fördern. So betrachten wir die Kirche auch als eine Familie, in der die Christen in Gemeinschaft mit dem Vater und den anderen Glaubensgeschwistern leben. Der Geist der Gemeinschaft bewegt uns dazu, das Institut als eine Familie aufzubauen.«

Familienapostolat

Besonders fruchtbar ist die Zusammenarbeit mit dem Komitee für das Familienapostolat der Diözese Ho Chi Minh City. Zusammen mit diesem Komitee werden seit November 2008 Veranstaltungen zu verschiedenen Themenbereichen mit dem Ziel organisiert, Familienstrukturen in Vietnam zu fördern. Seit Beginn dieser Kooperation fanden am Pastoralinstitut eine gemeinsame Konferenz, zwei größere Veranstaltungen und mehr als hundert dialogisch konzipierte Seminare statt. Inhaltlich fokussierten diese Seminare Fragen der Spiritualität, der Ekklesiologie, der Gesellschaft, des Familienlebens (Familienwandel,

32 <http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=27987&lan=deu> (10.11.2015).

33 Eine aus Anlass des hundertsten Seminars veröffentlichte Übersicht weist aus, dass acht Prozent der Seminare spirituellen Themen gewidmet waren, neun Prozent ekklesiologischen Themen, zehn Prozent gesellschaftlichen Themen, 44 Prozent Themen rund um die Familie, neun Prozent Themen zur Jugendarbeit und 20 Prozent Themen zur Persönlichkeitsbildung. Vgl. *A Time of Grace*. The 100th Anniversary of the Special Seminar's Program, translated by Joseph THANH PHONG, Ho Chi Minh City 2011, 1.

34 46 Prozent der Referenten sind Priester und Ordensleute.

35 39 Prozent der Referenten sind Laien, die in der Regel im medizinischen bzw. im Bildungssektor arbeiten.

36 Diese Veranstaltungen sind unabhängig vom akademischen pastoralen Programm. Sie finden jeden Samstagnachmittag mit ca. 100 bis 150 Teilnehmern statt. Die Veranstaltungen haben das Ziel, Familienstrukturen in Vietnam zu fördern.

37 Erst im September 2010 wurden die Seminare im Internet präsentiert: <http://www.chuongtrinhchuyende.com> (11.10.2015), und viele Teilnehmer eines Seminars meldeten sich zu weiteren Seminaren an, zu denen sie ihre Ehepartner, Eltern, Kinder, Verwandte mitnahmen.

38 Vgl. VIETNAMEISCHES BISCHÖFSS-KONFERENZ, Pastoral letter of the Bishops of Vietnam on the sanctification of the family. Marriage and family in Vietnam today, in: *East Asian Pastoral Review* 40/2 (2003) 198-202.

39 New Cosmology no longer new in Vietnam, in: *National Catholic Reporter* vom 18.02.2011, Kansas City 2011.

Alleinerziehende, Frauenarbeit, Scheidung etc.), der Jugendarbeit sowie der Persönlichkeitsbildung.³³ Als Referenten dieser Seminare werden zum einen Priester und Ordensleute gewonnen³⁴, darüber hinaus aber auch zahlreiche Laien³⁵ und – dies spiegelt die ökumenische sowie interreligiöse Offenheit des Pastoralinstituts wider – protestantische Pastoren sowie buddhistische Mönche.³⁶ Dadurch dass Vertreter anderer Religionsgemeinschaften ebenfalls im Rahmen der Seminare zu Wort kommen, trägt das Pastoralinstitut zum interreligiösen Dialog, zum religionsübergreifenden Verständnis und zu einer religiösen Offenheit im Lande bei.

Insgesamt haben in der Vergangenheit 19.830 Personen diese Seminare besucht, und auch hier zeigt sich, dass die Personen, die sich für das Programm des Pastoralinstituts von Ho Chi Minh interessieren, in der Regel jung sind. Sie erwarten von den Seminaren, die am Pastoralinstitut angeboten werden, zum einen anspruchsvolle Themen, darüber hinaus aber auch methodisch angemessene Präsentationen und die Möglichkeit, sich selbst als Teilnehmer einzubringen. Als problematisch hat sich in der Vergangenheit erwiesen, dass diese Seminare, die auf eine hohe Resonanz stoßen, von ehrenamtlichen Mitarbeitern organisiert werden. Dies führte immer wieder dazu, dass die für ein solch anspruchsvolles Seminarprogramm notwendige Verbindlichkeit in der Kooperation nicht vorhanden war. Darüber hinaus zeigte sich, dass das Pastoralinstitut mit Blick auf bestimmte Aufgabebereiche (Schriftführung, Web-Manager, Animateure, Reinigungspersonal) sehr stark auf das ehrenamtliche Engagement von Student/innen angewiesen ist.

Nachdem zwei Jahre nach dem Beginn der Seminare bereits die hundertste Veranstaltung durchgeführt werden konnte, zeigte sich, dass die Seminare als offenes Bildungsangebot angenommen werden. Es zahlte sich aus, dass das Pastoralinstitut mit Blick auf die Referenten stets eine wertschätzende Haltung eingenommen hat, die von den Talenten, den Kenntnissen und der Persönlichkeit der Referenten ausging. Die große Nachfrage nach den Seminaren lässt sich auf eine lebendige Mund-zu-Mund-Propaganda zurückführen.³⁷

Zwei große Veranstaltungen, die vom Komitee für Familienpastoral am Pastoralinstitut organisiert wurden, waren die Feierlichkeiten zum Muttertag sowie zum Vatertag. Zunächst einmal wirkt dies von außen betrachtet eher als ein Indikator für eine traditionelle Ausrichtung des Seminarprogramms. Doch tatsächlich spiegelt sich in der Wertschätzung für diese beiden Festtage die Bedeutung der Familie in der vietnamesischen Gesellschaft wider, somit sind die beiden Veranstaltungen eher als Indikator für einen inkulturierten Pastoralansatz zu werten, der sich auch darin ausdrückt, dass die vietnamesischen Bischöfe das Familienapostolat in zahlreichen Pastoralbriefen fokussiert haben.³⁸ Interessant ist die Bandbreite der Themen, die im Rahmen der Seminare zur Familienpastoral angesprochen werden. So fällt auf, dass einerseits traditionell orientierte Anlässe wie Mutter- oder Vatertag aufgegriffen, andererseits aber auch Kurse zu zukunftsorientierten Themen wie Schöpfungstheologie/Kosmologie angeboten werden. Dang Thi Ngoc Bich, die an einem dieser Seminare teilnimmt, sagt über die Bedeutung der Thematik für die Menschen in Südostasien, dass das Schicksal der Menschen in den kommenden Jahren in besonderer Weise von der ökologischen Frage abhängt. So haben Studien ergeben, dass ein Drittel bis die Hälfte des Mekong-Deltas, das mit Blick auf die Lebensmittelversorgung, die »Vorratskammer Vietnams« bildet, in 50 Jahren überschwemmt sein wird, wenn der Anstieg des Meeresspiegels weiterhin anhält. »Wir wissen, dass die Menschen für diese Veränderungen verantwortlich sind und dass der Klimawandel durch Fehlentscheidungen der Menschen verschärft wird«³⁹, betont Ngoc Bich. Sie weist darauf hin, dass Armut in Asien ebenso wie die Zunahme der Migrationsströme auf ökologischen Missbrauch zurückgeführt werden muss.

Die thematische Weite, die sich in den Seminaren am Pastoralinstitut von Ho Chi Minh City widerspiegelt, zeigt, dass die Kirche in Vietnam in einer Phase des Übergangs ist. Einerseits hat die Kirche ein junges und relativ traditionelles Gesicht, auf der anderen Seite nimmt sie die gesellschaftlichen Herausforderungen wahr und entwickelt – auch im Rahmen des Seminarprogramms am Pastoralzentrum in Ho Chi Minh City – Antworten auf die zentralen Herausforderungen der Zukunft. Auch wenn das Pastoralinstitut im früheren Saigon zunächst einmal für die Erzdiözese errichtet worden ist, wirkt es weit über die diözesanen Grenzen hinaus. In anderen Bistümern ist man auf die Dynamik aufmerksam geworden, die von dem Institut in Ho Chi Minh City ausgeht, und hat Mitglieder des Teams eingeladen, die Arbeit des Pastoralinstituts vorzustellen. Da sich auch in anderen vietnamesischen Diözesen ein ähnlicher Bedarf zeigt, haben andere Diözesen sich am Vorbild des Pastoralinstituts aus Ho Chi Minh City orientiert und begonnen, ähnliche Institutionen für ihr Bistum aufzubauen.

Zentrale Herausforderungen

Als zentrale pastorale Herausforderung sieht das Saigon Pastoral Institute die spirituelle Begleitung der Katholiken in Vietnam. Darüber hinaus beobachtet es mit Sorge die geringe theologische Ausbildung der Gläubigen und will mit seinen Glaubenskursen eine theologische Basisausbildung anbieten. Gerade mit Blick auf die Inkulturation des Glaubens in Vietnam sucht das Pastoralinstitut dabei auch nach neuen Wegen, den Glauben in einer zeitgemäßen Sprache zu vermitteln. Und schließlich will es die Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien in dem südostasiatischen Land dadurch verbessern, dass es gerade Laien mit seinen Ausbildungsprogrammen fördert.⁴⁰

Auch wenn das Pastoralinstitut derzeit eine dynamische Wachstumsphase erlebt, ist der Institutsleitung bewusst, dass neben dem quantitativen Wachstum auch in die qualitative Entwicklung des Instituts (insbesondere in den Bereichen Methodik, Aufbau der Bibliothek, nationale und internationale Vernetzungen) investiert werden muss. So will das Institut den Bereich der (pastoral-) theologischen Forschung intensivieren. Wichtig ist für die künftige Entwicklung des Pastoralinstitutes ebenso wie für die ganze Kirche in Vietnam auch die internationale Vernetzung. Das Pastoralinstitut von Ho Chi Minh hat diesbezüglich Kontakte zu anderen Pastoralinstituten aufgenommen und ist seit dem Jahr 2013 Mitglied im von missio initiierten Netzwerk Pastoral in Asien, einem derzeit noch informellen Zusammenschluss bedeutsamer asiatischer Pastoralinstitute.⁴¹ ◆

⁴⁰ Vgl. NGUYEN VAN HIEN, The Saigon Pastoral Institute (wie Anm. 5), 380.

⁴¹ Vgl. Paul STEFFEN/Klaus VELLGUTH, A Pastoral Network Emerges. Lively Exchange between Asian Pastoral Institutes, in: *Ishvani Documentation and Mission Digest* 32/2-3 (2014) 164-173; Klaus VELLGUTH, Asian Pastoral Network. Second Conference of the Asian

Pastoral Network at the NBCLC, in: *Word & Worship* 47/1 (2014) 292-297; DERS., Pastorales Netzwerk wächst in Asien. Pastoralinstitute suchen gemeinsam nach neuen Perspektiven, in: *Verbum SVD* 55/1-2 (2014) 26-44; DERS., Missio, The Network Pastoral and the Pastoral Institutes of Asia, in: *East Asian Pastoral Review* 50/4 (2013) 313-323.

IN MEMORIAM

Ein Zeuge im Dialog Zum Tode von Horst Bürkle (1925-2015)

von Klaus Krämer

Mit dem Tod von Horst Bürkle verliert die Missionswissenschaft einen Gelehrten mit wachem Blick für die Herausforderungen unserer Zeit und des Dialogs. Der am 9. Juni 1925 im hessischen Nieder-Weisel geborene Theologe erkannte bereits früh, dass die Bewahrung des Genuinen und Unverwechselbaren des eigenen Glaubens einer Offenheit für den Dialog bedarf. Für den jungen Protestant waren vor allem seine theologischen und philosophischen Studien nach Kriegsende in Bonn, Tübingen, Köln und New York prägend. Bei Helmut Thielicke promovierte Bürkle über die frühe dialektische Theologie und öffnete mit seiner Habilitationsschrift 1965 einen Zugang zum Reform-Hinduismus.

Hamburg wurde für den weltgewandten Horst Bürkle in den 1960er Jahren zur neuen Heimat. Dort leitete er die Missionsakademie und dozierte an der Theologischen Fakultät Missions- und Religionswissenschaft. Im Jahr 1968 nahm er den Ruf an die neugegründete Evangelisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München an. Schnell veröffentlichte er mit der *Einführung in die Theologie der Religionen* (1969) und der *Missionstheologie* (1977) zwei Standardwerke. Sie wurden zum Ausdruck der Suche nach einer angemessenen Form des Sprechens über die Religion im jeweiligen Kontext.

Seine Texte wie auch seine Person selbst strahlten zeitlebens eine tiefe Achtung gegenüber dem Anderen aus. Dabei wurden für Bürkle seine Gastdozenturen in Kampala, Seoul und Kyoto wie auch längere Forschungsreisen nach Indien, Brasilien und Neuguinea Orte des kulturellen und religiösen Lernens. Prophetisch und reflektiert stellte er den Zusammenhang zwischen Erkennen, Bekennen und Dialog dar. Dass der offene Dialog auch das eigene Zeugnis veränderte, wurde mit Horst Bürkles Eintritt in die katholische Kirche 1987 erkennbar. Er war sich bewusst, welche kirchenpolitischen Turbulenzen diese Entscheidung auslösen würde, verstand diesen Schritt aber als biografisch notwendige Konsequenz. 1989 erhielt er den angesehenen »Guardini-Lehrstuhl« der Münchener Ludwig-Maximilians-Universität. Auch nach seiner Emeritierung im Jahr 1991 blieb Horst Bürkle ein Gelehrter, der unter Berücksichtigung spezifischer kultureller Prägungen Theologie und Dialog miteinander in ein dynamisches Verhältnis setzte. Bis zu seinem Tod am 24. April 2015 blieb er damit ein Zeuge im Dialog.

BÜCHER

Buß, Gregor / Luber, Markus (Hg.)

Neue Räume öffnen

Mission und Säkularisierungen weltweit
(Weltkirche und Mission, Bd. 3)

F. Pustet/Regensburg 2013, 203 S.

Der Band dokumentiert die Beiträge der Jahrestagung des Frankfurter Instituts für Weltkirche und Mission aus dem Jahr 2012. Im Untertitel ist sachlich korrekt die Rede von »Säkularisierungen« im Plural. Das setzt allerdings voraus, was der Inder Rajeev BHARGAVA treffend wie folgt in nichtdeutscher Sprache zusammengefasst hat: »If secularism is to survive as a trans-cultural normative perspective, it must be de-Christianised, de-Westernised, de-privatised and de-individualized« (67). Säkularisierung darf dann nicht mehr aus der christlichen und westlichen Perspektive allein gesehen werden. Was sehr plakativ in der Forderung einer Entchristlichung und Entweltlichung der Problemstellung angesprochen wird, unterstreicht die Begebenheit, von der F.X. KAUFMANN am Ende seines Eingangsbeitrags berichtet. Dort spricht er von einem »Aha-Erlebnis« auf einem internationalen Kongress der Religionssoziologie, auf dem ein japanischer Teilnehmer darauf aufmerksam machte, dass es den auf der Konferenz verwendeten Religionsbegriff in Japan gar nicht gebe. Damit machte der japanische Kollege auf ein Problem aufmerksam, das bis heute auch im wissenschaftlichen Diskurs weithin übersehen wird: die Unterschiedlichkeit der Sprachen, die nicht selten in ihren begrenzten Möglichkeiten zum Ausdruck verschiedener Denk- und Vorstellungsmöglichkeiten wird. Das gilt auch, wo verschiedene Religionen sich begegnen.

In dem vorliegenden Band kommen zwar ein Inder und ein Afrikaner zu Wort, doch der Hintergrund bleibt überwiegend nachchristlich und westlich bestimmt, wobei vor allem die Analysen des Kanadiers Charles Taylor bedeutsam sind. Nur wird dabei übersehen, dass gerade Taylor sich in seinen Analysen und Urteilen für die außereuropäischen Entwicklungen nicht für zuständig erklärt. Hier rächt es sich, dass bei der Diskussion interkultureller Entwicklungen die Unterschiedlichkeit der Sprachen vielfach unbeachtet bleibt. Das von KAUFMANN erwähnte »Aha-Erlebnis« ist leider auch in diesem Band aufs Ganze so unwirksam, dass die Vielzahl bedenkenswerter Überlegungen das Weltproblem »Säkularismus« / »Säkularisierung« / »Säkularität« (was ja auch noch einmal in seiner Differenzierung zu bedenken ist!) praktisch nicht über den westlichen Raum und seine Wirkungsgeschichten in den vom Westen kolonialisierten Regionen hinausführt.

Leider werden schon vorhandene vorsichtige Versuche nach einer nicht aus der westlichen Christenheit abzuleitenden Säkularisierung nicht wahrgenommen. So spricht Elmar HOLENSTEIN

von China als einer »altsäkularen Zivilisation« (vgl.: *China ist nicht ganz anders*, Zürich 2009, 41-98; Lit.). Ich selbst habe nach dem Säkularisierungsprozess in Asien gefragt und dabei nach Indien, Pakistan, Sri Lanka und Japan geschaut (vgl.: *Begegnung der Religionen*. Theologische Versuche 1, Bonn 1990, 185-212). Gerade wenn man die Religionen in Ländern mit einer nicht monotheistischen Prägung, etwa den Buddhismus oder den Konfuzianismus, in Betracht zieht, begegnet man Phänomenen, die wir heute als »säkularistisch« ansprechen würden.

Sieht man von diesem Schwachpunkt der Publikation ab, findet man in den Beiträgen von F. X. KAUFMANN, K. WENZEL, M. SELLMANN und R. HANKE eine Mehrzahl auch für die Praxis hilfreicher Hinweise. Mit J. CASANOVA kann man in der Säkularisierung heute ein globales Phänomen erkennen. Doch bietet es sich an, das Phänomen nicht zunächst für global zu erklären und dann am Ende doch aus der beschränkten Situation des eigenen Landes und seiner Kultur und Geschichte zu verstehen; vielmehr sollte man die verschiedenen Völker in ihrer Eigenheit betrachten und das eigene – westliche – Verständnis von Säkularisierung höchstens als heuristisches Prinzip benutzen. Schon die Unterschiede der Sprache, erst recht, wenn es sich um die Sprachen verschiedener Kontinente und Kulturlandschaften handelt, können Anlass zur Überprüfung eigener Urteile bilden; nur müssen sie einem als »fremde« Sprachen bewusst sein. Dabei sind wir selbst in unserer eigenen Kulturlandschaft nicht frei von grundlegenden Unterschieden. So lässt sich die Säkularisierung schon im Vergleich von Frankreich und Deutschland im Hinblick auf Säkularisierung und *Laïcité* nicht einfach gleichsetzen. Die hier angefragte Problemstellung ruft also nach weiteren Vertiefungen, bei denen alles im vorliegenden Band Gesagte durchaus nützlich ist. Die neuen Räume, die sich öffnen, lassen sich weiter ausloten. ◆

Hans Waldenfels/Essen

Colsmann, Michael

Bewusstsein, konzentrierte Meditation und ganzheitsorientiertes Menschenbild
Beiträge zu einem Verstehen
des Bewusstseins im Buddhismus und
im integrativen Denken der Neuzeit
(v. a. bei Jean Gebser und Sri Aurobindo)
FGL-Verlag/Bochum 2015, 2. Aufl., 568 S.

Im Vorwort seiner in Oldenburg verabschiedeten Dissertation beschreibt Vf. die lange Vorgeschichte seines umfangreichen, eher ungewöhnlichen Werkes. Bei P. Enomiya-Lassalle lernte er die Zen-Meditation kennen. Er studierte Buddhismuskunde in Hamburg, wo er mit den tibetischen

Traditionen in Berührung kam, später Psychologie in Bochum. Wiederholt war er in der Abtei Engelberg in der Schweiz. Man erkennt daraus eine Verquickung von Praxis und Reflexion. Von seiner Arbeit sagt er: »Sie ist das Ergebnis eines jahrzehntelangen Ringens um die geistige Einordnung und existenzielle Integration kontemplativer Erfahrungen sowie um ein umfassenderes Verständnis des Bewusstseins und Menschenbildes. Dabei ging es darum, einen Eurozentrismus im Denken ebenso wie einen Exotismus in Sachen asiatischer kontemplativer Tradition zu überwinden« (13). Elmar Holenstein machte Vf. darauf aufmerksam, dass das Bewusstsein »zu den wenigen Gegenständen der Psychologie [gehöre], bei denen der Okzident von den differenzierten Überlieferungen Asiens etwas zu lernen habe« (ebd.). Eine Studie, wie sie hier gemeint ist, kann nur interdisziplinär und interkulturell erfolgen. Allerdings fragt man sich, ob man, wenn man vom Buddhismus spricht, das Stichwort »Religion« und folglich »interreligiös« auslassen kann. Vf. tut das jedenfalls; es kommt im umfangreichen Sachverzeichnis weder der Begriff »Religion« noch »Religionswissenschaft« noch »Theologie« vor.

Auf einen relativ kleinen Einleitungsteil I zu »Gegenstand und Methode der Studie« (17-26) folgen unter II der »Grundlagenteil: Eingrenzung und Präzisierung des Bewusstseinsbegriffs« (27-283) und unter III »Spezieller Teil: Die buddhistische konzentrierte Meditation und Bewusstsein« (285-405). Hinzukommen ein Anhang »Die Mahāyāna-Lehre von den ›Drei Körpern‹ oder Modi des Vollkommenen (BUDDHA)« (406-415), ein umfangreiches Literatur- (418-466), Personen- (467-483) (hier fehlt u. a. R. Zaehner; Ignatius von Loyola, Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila sind unter ihren Zusatzbezeichnungen vermerkt, also Loyola, Kreuz und Avila) und Sachverzeichnis (484-557) sowie ein kleines Glossar (558-562). Schon die Nennung der großen inhaltlichen Blöcke beweist, dass es um eine materialreiche Studie geht.

Sinnvollerweise wird der Teil III von Buddhisten und buddhistischen Fachleuten beurteilt. Wir richten den Blick vor allem auf Teil II mit seinem interkulturell bedeutsamen Ansatz. Zu Recht nennt Vf. den Bewusstseinsbegriff »schillernd« (29). Als Ausgangspunkt wählt er das sogenannte »Normalbewusstsein«, einen psychologischen Ansatz. Dabei ist ihm bewusst, dass das Bewusstsein notwendig und inhaltlich durch eine kulturanthropologisch-geschichtliche Ebene bestimmt ist (vgl. 32). Hier werden ihm Jean Gebser (1905-1973) und Sri Aurobindo (1872-1950) zu Wegbegleitern; sie bestimmen in ihren Vorgaben, die dann bald durch buddhistische Beobachtungen ergänzt werden, den Rahmen für die weiteren Überlegungen. Aurobindos Denkmall steht vor allem im Hintergrund, wo es Vf. um das »meditativ und kontemplativ veränderte

Bewusstsein« geht (58-109). Damit ist zugleich eine Entscheidung zugunsten des asiatischen Experimentierfelds gefallen.

Es fällt auf, dass die Sprachfelder und Sprachgeschichten, also die Linguistik und ihre Implikationen, für Vf. keinen wirklichen Verständnisszugang bilden. Dabei hätte eine eingehendere Beschäftigung mit den Sprachen das Problembewusstsein in kulturanthropologischer Hinsicht wesentlich schärfen können. Man beachte z. B. nur das lateinische Sprachfeld um *scientia* und *conscientia*, das in den abendländischen Sprachen zu einem breitgefächerten Denkansatz geführt hat, der für eine interkulturelle Betrachtung hilfreich ist. Man achte auf den Zusammenhang von Wissen, Bewusstsein und Gewissen, den man nicht nur beiläufig und in ausführlichen Fußnoten behandeln kann (vgl. z. B. 115, A. 25). Bei allem Reichtum von einzelnen Informationen wird in einer vorrangig psychologischen Sicht der Dinge das angestrebte »ganzheitsorientierte Menschenbild« im kulturanthropologischen Vergleich verpasst. Das fehlende Interesse an der Sprachlichkeit führt dahin, dass der Reichtum westlicher Beschäftigung mit Geist, Seele und Seelenkräften, mit Sinnlichkeit, inneren und äußeren Sinnen, die gerade im abendländischen Meditationsgeschehen, aber auch in den klassischen spirituellen Schriften der Mystiker den Gegenpol zum asiatischen Interesse hätten bilden können, unterbelichtet bleibt.

Das wird sehr deutlich, wo im »problemgeschichtlichen Abriss zum Bewusstseinsbegriff« unter 2.1. Konzepte von »Bewusstsein« im Abendland bedacht werden (110-154). Hier konzentriert sich Vf. zunächst auf die Problemgeschichte außerhalb des akademischen Faches Psychologie in Philosophie, Soziologie und Neurowissenschaften, dann auf das akademische Fach Psychologie und schließlich auf das »meditativ-kontemplativ veränderte Bewusstsein im Abendland«. Theologie und Mystik, ihre Praxis und Theorie bleiben dabei leider weithin profillos, weil Vf. sich für das sogenannte »Normalbewusstsein« als Orientierungspunkt entschieden hat. Das führt dahin, dass die bei den alten Griechen, später auch bei Theologen wie Augustinus, bei den großen Theologen des Mittelalters, vor allem aber bei den klassischen Mystikern, nicht zuletzt den Frauen wie Hildegard von Bingen und Teresa von Avila vorhandene Psychologie praktisch unbeachtet bleibt. Mit seiner Konzentration auf Gott und die Seele hat Augustinus nachhaltig die abendländische Geistesgeschichte bestimmt. Wenn neuzeitlich Gott dann entfällt und wir im Buddhismus auf eine lebensgestaltende Bewegung stoßen, in der das Wort »Gott« ausfällt, ist damit das Feld heutiger geistiger Auseinandersetzung eröffnet; das verdiente aber angesprochen zu werden.

Während Augustinus und Thomas von Aquin im Abschnitt »Philosophiegeschichte« Erwähnung finden, kommen die christliche Mystik und die christliche kontemplative Überlieferung in einem Abschnitt »Ansätze zu meditativ-kontemplativ veränderten Bewusstseinszuständen im Abendland« (134-154) zur Sprache.

Da Vf. sich auch hier nicht von seinem eigentlichen Interesse an den asiatischen Inspirationen löst und sie immer wieder als Vergleichspunkte im Hintergrund stehen, kommt das eigentlich Christliche nicht in den Blick. Vf. weiß um den Einfluss neuplatonischen Denkens in der Versprachlichung der mystischen Erfahrungen und fasst ihn in dem Satz zusammen: »Die spätere abendländische, d. h. vor allem christliche kontemplative Überlieferung steht – grob gesagt – in einem ambivalenten Verhältnis zur philosophischen antiken Tradition« (141). Vf. ahnt auch die Eigentümlichkeit der Versprachlichung mystischer Erfahrungen, wenn er ihnen »etwas Fragmentarisches« anhaften sieht; doch leider kennt er die eingehenden Arbeiten von A. Haas, M. de Certeau und M. Delgado nicht. Allerdings erkennt er hier eine eigene Aufgabe, die er selbst nicht angeht: »Es wäre eine schwierige Aufgabe für eine gesonderte umfangreiche Untersuchung, die Fülle von Texten daraufhin systematisch zu sichten, ob und wie in ihnen veränderte Bewusstseinszustände in Meditation oder Ansätze zu einem überterminalen integrativen Bewusstsein thematisiert sind« (141).

Was zur Trinitätslehre (142), in wenigen Zeilen zur Jesusgestalt (145), zu Meister Eckhart und schließlich zur spanischen Mystik mit ihrer »starke[n] christologische[n] bzw. theologische[n] Komponente« gesagt wird, kann hier nur höflich übergangen werden. Für Vf. selbst kommen die spanischen Mystiker aufgrund ihrer »starke[n] theologische[n] Färbung« »zum Vergleich mit der buddhistischen Versenkungslehre wenig in Frage« (151). Man fragt sich hier: Warum eigentlich nicht? Jedenfalls hätte man sich von Vf. eine ausführlichere Begründung gewünscht. Denn die Frage, die man sich angesichts des buddhistischen Angebots stellen muss, ist doch: Kann, soll oder gar muss ein »ganzheitsorientiertes Menschenbild« heute gottlos, also ohne Rekurs auf Gott bestehen oder nicht? Zur Streichung der einen Hälfte der augustinianen Frage nach »Gott und Seele« sollte man sich bekennen und sie begründen. Das ist umso mehr zu wünschen, als eine wachsende Zahl von Menschen längst gedankenlos die Streichung der einen Hälfte lebt, während andere trotz Nietzsches Toterklärung Gottes immer noch dem »unsterblichen Gerücht« von Gott (R. Spaemann) nachsinnen. Das so kenntnisreiche Buch des Vf. bleibt angesichts des eingangs beschriebenen Suchprozesses die eigentliche Antwort schuldig.

Vf. spricht am Ende in einer eher weichen Formulierung von einer »gewisse[n] Spannung von biologischer und spiritueller Evolution«, die ihm unaufhebbar erscheint, »doch ihrer Potentialität nach immer wieder zeitweise schöpferisch einlösbar« ist: Das Buch schließt mit dem Satz: »In der heutigen Weltkultur dürfte eine solche Einlösung mit Blick auf ein intelligenteres und umfassenderes integrales Bewusstsein und Menschenbild eine globale Überlebensfrage sein« (405). Das wird im Blick auf Enomiya-Lassalle gesagt. Nur bleibt der Unterschied: Während Vf. von ihm her an Gebser und Teilhard de Chardin erinnert (vgl. 405, A.7), hat P.Enomiya-Lassalle bei all seiner geistig-geistlichen Offenheit in seinem Tod doch »Jesus« gesagt (dazu J. Kopp). ◆

Hans Waldenfels/Essen

**Holderegger, Adrian /
Delgado, Mariano /
Rotzetter, Anton** (Hg.)

Franziskanische Impulse für die
interreligiöse Begegnung
(Religionsforum Bd. 10)

W. Kohlhammer/Stuttgart 2014, 295 S.

Das in diesem Band dokumentierte Symposium fand am 4./5. Mai 2012 an der Universität Freiburg/Schweiz statt, also ein Jahr vor der Wahl von Papst Franziskus. Offizieller Ausgangspunkt der hier vorgestellten franziskanischen Impulse ist die Einladung Johannes Pauls II. zu einem ersten großen Friedensgebet der Weltreligionen 1986 in Assisi, der Stadt des Franziskus. Auf eigene Weise unterstreicht das Symposium unbeabsichtigt aber auch die Aktualität der Namenswahl des jetzigen Papstes. Die bleibende Bedeutung des Poverello von Assisi aber findet ihren Anfang in seiner Begegnung mit dem Sultan El-Kamil in Damietta. Seit 2005 gibt es mit Sitz in Rom die franziskanische »Damietta-Initiative«, die im Geiste dieser Begegnung ein Friedensprogramm für ganz Afrika zu verwirklichen sucht. Auf ähnliche Weise sind die franziskanischen Gemeinschaften seit Ende der 1980er Jahre mit einem Friedensprogramm in Sarajevo und seit 2012 in Belgrad tätig. Die Dokumentation des Symposiums kann als eine reflektierte Begründung der verschiedenen Initiativen gelesen werden.

Die Beiträge in *Teil I. Mittelalter* (11-156) beschreiben zunächst den Ausgangspunkt der franziskanischen Bewegung: Nikolaus KÜSTER und Leonhard LEHMANN die »universale Vision des Franz von Assisi«, die ihm in der Begegnung mit den Sarazenen zuteil wird und in der Zeit des 5. Kreuzzugs in eine »loyale Dissidenz« treibt (Laurent GALLANT). Aus diesen Erfahrungen er-

wächst das Missionsverständnis des hl. Franz und der ihm folgenden Gemeinschaften (Jan HOEBER-RICHTS). Sein Geist findet sich in der Beschreibung der franziskanischen Protomartyrer (Luciano BERTAZZO) und bestimmt den pastoralen Weg des Antonius von Padua in seiner Predigtstätigkeit und seinen Disputationen mit den Katharern, in denen er nach manchem heutigen Verständnis gleichsam einer »fremden Religion« begegnet. Die franziskanische Inspiration leuchtet auch auf im Engagement Ramon Llulls, von dieser um eine friedvolle Begegnung mit den Muslimen ringt (Annemarie C. MEYER). Bei all dem fällt die starke Orientierung am Evangelium und die Entscheidung zur Nachfolge Jesu auf; beides kommt in den unterschiedlichsten Situationen immer wieder zum Durchbruch.

Die drei Beiträge des *Teils II. Frühe Neuzeit* (157-222) richten den Blick nach Lateinamerika, vor allem Mexiko, und China. Bei Mariano DELGADO zeigt sich deutlich, dass die frühe Missionstätigkeit auch der Franziskaner nicht allein aus der heutigen Wunschkategorie gesehen werden darf. DELGADO spricht von »Missionsutopie«, wie sie sich im Respekt vor der indianischen Gesellschaft und Kultur und dem Projekt der Indiohöfe zeigt, von »Missionsmethoden« mit einer Neigung zur Verteufelung der indianischen Religionen und von der »Missionsethnographie« in doppelter Absicht: zur besseren Ausrottung des Götzendienstes und zur Ehrenrettung der indianischen Kulturen. Wichtigster Vertreter der Ethnographie war Bernardino de Sahagún, der die Tätigkeit des Missionars mit der eines Arztes verglich. Vor allem in ihrer Ausbildung der Volksreligiosität haben die Franziskaner eines der glänzenden Kapitel der mexikanischen Kirchengeschichte geschrieben (vgl. 177).

Michael SIEVERNICH wirft einen Blick in die franziskanischen Katechismen des 16. Jahrhunderts und fragt am Beispiel des Katechismus der Mexiko-Mission und seiner Piktogramme nach den frühen Spuren des interreligiösen Dialogs im kulturellen Kontext. Auch hier stoßen wir nochmals auf Bernardino de Sahagún und seine und der Franziskaner Bemühungen um verständliche Übersetzungen christlicher Grundbegriffe wie »Gott«, »Gnade«, »Trinität«, »Heiliger Geist« u.a. unter Verwendung vorhandener Sprachmöglichkeiten.

Für China nennt Claudia von COLLANI drei Perioden der Franziskaner-Mission: die erste seit 1277 zur Zeit der mongolischen Yuan-Dynastie (1277-1367), die mit Ende der Mongolenherrschaft zu Ende ging, dann das Auftreten der spanischen Franziskaner in der frühen Neuzeit, als sie über die Philippinen und Taiwan nach Südchina und später bis Peking kamen – eine Zeit, die durch ihre politischen, aber auch theologischen Auseinandersetzungen im Ritenstreit geprägt und eine

der interessantesten, aber zugleich schwierigsten Missionsperioden war, die gleichfalls mit der Verbannung der Ausländer endete; schließlich die 3. Periode nach 1840, als die Mission im Zeichen der erzwungenen Öffnung des Landes nach dem Opiumkrieg stand. Collani fasst ihre Sicht wie folgt zusammen: »Die Franziskaner hatten ihre Missionsmethode speziell für China entwickelt; denn ebenso wie die Jesuiten oder Augustiner hatten sie erkannt, dass China den Schlüssel zu ganz Ostasien darstellte. Für die Franziskaner war China deshalb seit dem Mittelalter ein begehrtes Missionsziel. Bezüglich der chinesischen Riten zeigten die Franziskaner große Lernfähigkeit und Toleranz. Dass ihre Mission im 18. und 19. Jahrhundert ebenso scheiterte wie die der anderen Missionsorden, lag nicht so sehr an ihnen, sondern an den veränderten politischen und kirchenpolitischen Umständen« (221). Gerne hätte man hier noch etwas über die jüngste Zeit nach 1949 erfahren, in der die Ausländer erneut das Land verlassen mussten.

Teil III. Moderne (223-281) handelt von franziskanischen Impulsen in jüngerer Zeit. Damien Laurence ISABELL beschreibt den Wandel, den der belgische Franziskaner Placide Tempels (1906-1977) als Missionar im Kongo durchgemacht hat. Jürgen NEITZERS stellt in Frère Jean Mohammed Ben Abdel-Jalil OFM (1904-1979) einen muslimischen Konvertiten aus Marokko vor, Schüler Massignons und Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs. Volney José BERKENBROCK zeigt, wie die franziskanische Theologie in Brasilien zum Dialog mit den afro-brasilianischen Religionen führt.

In gewissem Sinne fasst Elmar KLINGER zusammen, wenn er den franziskanischen Ansatz unter die Überschrift stellt: »Heute von Gott sprechen – eine prophetische Aufgabe der Religion«. Im Schlussbeitrag, mit dem er zugleich seine wissenschaftliche Laufbahn in Fribourg abschließt, entwickelt Adrian HOLDEREGGER seinen franziskanisch motivierten Beitrag zu einer transkulturellen Ethik.

Den Herausgebern ist mit dem Symposium und seiner Dokumentation ein sehr überzeugender Blick auf die Aktualität franziskanischen Denkens und Handelns bis in die Gegenwart gelungen. Der Band stellt zugleich eine Einladung an andere Ordensgemeinschaften dar, ihren Beitrag zum heute geforderten Umgang mit der heutigen Weltgesellschaft in ihrer Vielgestaltigkeit zu überprüfen und zu formulieren. ♦

Hans Waldenfels / Essen

Ricci, Matteo

Le sens réel de Seigneur
du Ciel

Texte établi, traduit et annoté
par Thierry Meynard

Les belles Lettres/Paris 2013, 268 S.

(doppelte Paginierung, jeweils chinesisches
und französisches) + lxxix pp.

Mit diesem Buch legt Thierry MEYNARD SJ, am Beijing Center for Chinese Studies, die dritte westliche Übersetzung vom berühmtesten Buch eines Europäers in China vor. Der italienische Jesuit Matteo Ricci (1552-1610) kam im Jahre 1582 nach Macao, um dort nach seinem Mitbruder Michele Ruggieri (1543-1607) die chinesische Sprache zu erlernen, ein Unterfangen, das damals allgemein als unnötig, ja unmöglich angesehen wurde. Dieses Erlernen der Sprache bildete aber eine unabdingbare Voraussetzung und Basis für eine erfolgversprechende Missionsarbeit. China als kulturell führende Macht in Ostasien, der alle nacheiferten, sollte nach dem Plan des Jesuitenvisitators Alessandro Valignano zum Ausgangspunkt der Ostasienmission werden. Tatsächlich zeigte das Studium von Sprache und Kultur schon bald erste Früchte, als die Jesuiten Kontakte zu chinesischen Gelehrten bekamen, die das praktische Wissen der Fremden für eine innere Erneuerung des meingzeitlichen China nutzen wollten.

Ein wichtiger Bestandteil von Valignanos Akkommodationsmethode, die von Ricci und anderen weiterentwickelt wurde, war das »Apostolat des Buches«, ein Begriff, der von Johannes Bettray SVD (1919-1980) für einen wichtigen Teil von Riccis Mission geprägt wurde. Erste theologische, philosophische, mathematische und naturwissenschaftliche Bücher wurden in Teamarbeit ins Chinesische übersetzt. In Zusammenarbeit von Jesuiten und Chinesen entstand dabei auch eine neue wissenschaftliche Terminologie für China, die teilweise heute noch verwendet wird. Mit Hilfe dieser Bücher konnten in der auf Literatur und Gelehrsamkeit basierenden und von China beeinflussten ostasiatischen Kultur Menschen erreicht werden, mit denen ein direkter Kontakt nicht möglich war. Das wohl bekannteste Exemplar dieser Methode wurde Matteo Riccis *Tianzhu Shiyi* 天主實義, *Die wahre Bedeutung des Herrn des Himmels*, das erstmals 1603 erschien. Im 18. Jahrhundert erschien eine französische Paraphrase ohne chinesischen Text und mit Anmerkungen von Charles J.B. Jacques als »Entretiens d'un Lettré Chinois et d'un Docteur Européen sur la vraie idée de Dieu« (*Lettres édifiantes et curieuses* XXV, Paris 1781, S. 111-418), während vor dreißig Jahren eine kommentierte chinesisch-englische Ausgabe erschien (Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven [T'ien-chu Shih-ij]*, transl. D. Lancashire, Peter Hu Kuo-chen, ed. Edward Malatesta,

Taipei/Paris 1985). Die vorliegende Übersetzung ins Französische ist daher die dritte Übersetzung, diesmal zweisprachig chinesisch-französisch mit Kommentar.

In der Einführung erläutert Meynard zunächst die Genese des Textes. Ein erstes chinesisches Exposé des christlichen Glaubens war von Michele Ruggieri im Jahr 1582 vollendet worden. Sein *Tianzhu shilu* 天主實錄 in 16 Kapiteln erschien 1584 als erstes christliches Buch in China. Zur Kontrolle und um die Druckerlaubnis von den Oberen zu bekommen, wurden die Texte jeweils ins Lateinische zurückübersetzt, bzw. es wurde eine Zusammenfassung gemacht. Nach Ruggieris ersten Versuchen, den Glauben für die Chinesen darzustellen, ordnete Valignano 1593 an, dass Ricci die chinesischen Kanonischen Bücher, die Grundlage der Gelehrtenprüfungen, ins Lateinische übersetzen und einen neuen Katechismus vorbereiten sollte. Ricci tat dies mit Hilfe eines chinesischen Tutors, wobei er nach Übereinstimmungen zwischen Christentum und altem Konfuzianismus suchte. Als Vorlage benutzte er Ruggieris *Tianshu shilu*. Zielgruppe des Buches war die nichtchristliche konfuzianische Elite, die Gelehrten, die die bevorzugten Gesprächspartner und hauptsächlich Zielgruppe der Jesuiten für eine Bekehrung waren und denen, so hoffte man, die anderen nachfolgen würden. Die christlichen Lehren wurden mit Hilfe von zahlreichen Zitaten aus den Kanonischen Büchern erläutert. Die erste Version des *Tianzhu shiyi* war 1596 beendet. Nach dem Imprimatur aus Goa von 1603 erschien das Werk Ende 1603 oder Anfang 1604 in kleiner Auflage. Weitere Auflagen gab es 1607, 1610 und 1629.

Das *Tianzhu shiyi* weist mehrere Besonderheiten auf. Es ist aufgebaut als Gespräch eines chinesischen mit einem europäischen Gelehrten, das heißt, zwei gebildete Männer sprechen über religiöse Grundfragen des Christentums und der drei chinesischen Religionen (Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus sowie Neokonfuzianismus). Trotz der Dialogform handelt es sich eher um ein Lehrgespräch als um einen Dialog, denn die verschiedenen Fragen des konfuzianischen Gelehrten werden vom westlichen, christlichen Gesprächspartner beantwortet. Zwar ist dieser Disput Riccis fingiert, doch basierte er auf zahlreichen Gesprächen Riccis mit chinesischen Gelehrten, darunter auch mit Mitgliedern verschiedener Akademien in China. Themen waren die Unsterblichkeit der Seele, übernatürliche Geister, Widerlegung des Pantheismus und der Seelenwanderung, das letzte Gericht, Paradies und Hölle, Fegefeuer; die natürliche Güte des Menschen, die Widerlegung des buddhistischen Kultes; dann Zölibat, die Inkarnation Jesu Christi, am Ende die Taufe. Nicht erwähnt werden die Schöpfung in sieben Tagen, die Rebellion der Engel, die Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies, die Kreuzigung Jesu, seine Auferstehung und

seine Wiederkunft am Ende der Zeiten. Im Aufbau und in der Argumentation folgt Riccis Buch Valignanos *Catechismus christianae fidei ... Japonensis* (Lissabon 1586), worin er Argumente gegen den japanischen Buddhismus präsentiert. In diesem Disput wird zwar der Konfuzianismus als Dialogpartner akzeptiert, doch werden die übrigen chinesischen Religionen als Aberglauben dargestellt. Wichtig für die Akzeptanz des Buches waren sein guter Stil (Ricci arbeitete mit chinesischen Intellektuellen zusammen) und die verschiedenen Paratexte (Vor- und Nachworte von chinesischen Gelehrten), die das Netzwerk der Beziehungen Riccis zu den verschiedenen Kreisen anzeigen. Ergänzend zu dieser Einführung arbeitete Ricci auch an einer Darstellung der christlichen Lehre *Tianzhu jiaoyao* 天主教要 (Lehre vom Herrn des Himmels) (1605), welche die Dogmen behandelte, aber die philosophischen Diskussionen wegließ.

In Bezug auf den Gottesnamen versuchte sich Ricci anzupassen, indem er den chinesischen Begriff *Tianzhu* 天主 (Himmelsherr) übernahm, eigentlich die Bezeichnung einer buddhistischen Gottheit; dieser Name wird dreihundertfünfzig Mal verwendet, während *Shangdi* 上帝 aus den Kanonischen Büchern vierundneunzig Mal vorkommt. Damit sollte gezeigt werden, dass Ricci keinen völlig neuen Gott verkündigte, sondern dass er nur den alten ursprünglichen Glauben Chinas erneuerte und ergänzte.

Riccis Buch wird allgemein als Katechismus bezeichnet (wie er es selbst in einem Brief tut), doch entspricht dies nicht der modernen Definition des Begriffs. Vielmehr haben verschiedene Autoren (Standaert, Criveller und Meynard) gezeigt, dass zur damaligen Zeit »Catechismus« auf der natürlichen Theologie basierte, während die eigentliche, christliche Glaubenslehre auf der Offenbarung beruhte und als »Dottrina cristiana« bezeichnet wurde. Man könnte dem entgegensetzen, dass der berühmte Katechismus für Katholiken von Petrus Canisius SJ (1521-1597), der von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts unzählige Auflagen erfuhr, zunächst als *Summa doctrinae christianae* (1555) und später als *Catechismus maior* bzw. *Catechismus minimus* bezeichnet wurde und einem modernen Katechismus entspricht; allerdings wurde Roberto Bellarminos SJ (1542-1621) katechetisches Werk als *Dottrina Cristiana* bezeichnet und erfuhr ebenfalls viele Auflagen und Übersetzungen. Riccis »Catechismus« war eindeutig eine Einführung ins Christentum für Nichtchristen. Man könnte also sagen, dass die verschiedenen Bezeichnungen auf eine gewisse Begriffsverwirrung hinweisen.

Riccis Buch fand eine sehr gute Rezeption in China; der Kangxi 康熙 Kaiser (reg. 1662-1722) las es, und es soll den Ausschlag gegeben haben für sein 1692 erlassenes Toleranzedikt, das den Christen dieselben Rechte wie Daoisten und Buddhisten

einräumte. Zudem wurde es sogar in die kaiserliche Anthologie *Siku quanshu* aufgenommen, die unter dem Qianlong 乾隆 Kaiser 1772-1778 entstand. Verbreitung fand das Buch auch in Japan. In Europa fand das Buch eine unterschiedliche Beurteilung durch europäische Sinologen. Jacques Gernet meinte, dass Riccis Unternehmen völlig fehlgeschlagen sei, während Erik Zürcher und Zhang Xiaolin von seinem Erfolg durch seinen Diskurs sprechen, da Ricci eine neue Interpretation des Konfuzianismus in die Wege leitete, indem er christliche Dogmen einführte.

Der Text Riccis ist von Thierry MEYNARD sehr sorgfältig ins Französische übersetzt, mit einer ausführlichen Einführung, Bibliographie und Index versehen worden. Kopferbrechen bereiteten dem Autor die »Straßen von Chang'an«, die plötzlich auf Seite 49 auftauchen. So übersetzt er, dass, wenn fremde Reisende die Straßen von Chang'an (heute Xi'an, frühere Kaiserstadt, bevor Peking diese Rolle bekam) erreichen, sie dann vom Anblick des Kaiserpalastes überwältigt sind, was ihn einigermaßen verwundert, da Chang'an ja gar nicht mehr Hauptstadt war. Tatsächlich handelt es sich bei den »Straßen von Chang'an« einfach um die Chang'an-Straße in Beijing, die zwischen Tian'anmen und Tian'anmen-Platz von Ost nach West verläuft und von wo aus man sehr gut den Kaiserpalast sehen kann.

Nun erhebt sich die Frage, wozu MEYNARD eine neue, französische Übersetzung vorlegt, nachdem es schon eine moderne Übersetzung ins Englische gibt. Dafür könnte man verschiedene Gründe anführen (außer MEYNARDS Nationalität): die Einführung und die Anmerkungen sind weitergehend als in der englischen Übersetzung, und auch wenn Englisch inzwischen die Wissenschaftssprache an sich ist, sollten gerade bei Übersetzungen auch die heimischen Sprachen berücksichtigt werden, damit die Intention und die Sprache eines Werkes auch für ein nichtenglisches Publikum begreifbar gemacht werden kann. ♦

Claudia von Collani/Würzburg

Stornig, Katharina

Sisters crossing boundaries:

German missionary nuns in colonial Togo and New Guinea, 1897-1960

(Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 232)

Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 2013, 413 S.

Frauen, die als christliche Missionarinnen ihre westliche Welt mit all den vertrauten Geschlechtsrollen verließen, um in der weiten Welt »Heiden zu bekehren«, stellen vermehrt für die Geschichtswissenschaft faszinierende Persönlichkeiten dar. Auch Katharina STORNIG ist diese

Faszination in ihrer Studie anzumerken. Sie legt hier jedoch keine Geschichte der Dienerinnen des Heiligen Geistes (SSps; auch als Steyler Missionarinnen oder Steyler Missionschwwestern bekannt) vor, sondern, wie der Buchtitel treffender beschreibt, eine Abhandlung über deutsche Frauen dieser Ordensgemeinschaft, die zwischen 1897 und 1960 auf Mission gingen. Exemplarisch hat sie dazu aus den vielen möglichen Missionsgebieten die frühesten, nämlich Togo und Neuguinea, ausgewählt, da sich diese in deutschem Kolonialbesitz befanden. Trotz der expliziten Fragestellung werden auch Elemente der breiteren Geschichte dieser Gemeinschaft behandelt, wie etwa die Gründungsbestrebungen von Helena Stollenwerk und Arnold Janssen, Emanzipationsbestrebungen der Missionarinnen (nicht nur geografisch gesehen weg von Steyl, hin nach Rom) oder die »großen« Fragen der christlichen Mission des 20. Jahrhunderts (beispielsweise Aufnahme von einheimischen Schwestern). Ihr Anspruch ist es, nicht einfach nur »das Weibliche« in der Erzählung zu ergänzen, sondern »to develop an alternative perspective on the missionary encounter« (16). Dies will sie erreichen, indem sie die von den Missionarinnen erzeugten Quellen als Basis ihrer Darstellung nimmt. Und dieser Anspruch ist ihr gelungen, schon ein erster Blick in das Quellenverzeichnis (Archiv SSps in Rom und Steyl; Archiv Propaganda Fide; Bundesarchiv Berlin) zeigt die eingehende Arbeit mit den Quellen. Im Textkorpus sind die Passagen aus der ausführlichen Korrespondenz oder den Reiseberichten der Schwestern stets sehr klug ausgewählt und sie wurden durchgehend im Fließtext ins Englische übersetzt. Da die Fußnoten meist den Originaltext bereitstellen, ergibt sich für die deutschsprachige Leserschaft ein zusätzlicher, sprachlicher Einblick in die Lebens- und Glaubenswelt der Frauen. Die Einbeziehung der Quellen ist auf jeden Fall die große Stärke der Autorin. So basiert etwa ihre Analyse des Verhältnisses zwischen den Frauen und Männern der »Steyler Missions-Familie« auf einem anonymen Brief, den Kardinal Gotti, Präfekt der Propagandakongregation, 1906 aus Steyl erhielt (37-41). In diesem klagt eine Missionschwester die Defizite in der – weiterhin unhinterfragten – Führung durch die Steyler Missionare an, sowohl weltliche als auch religiöse Belange betreffend: »Wir Schwestern dürfen nichts beten, nichts essen, nichts arbeiten, mit einem Worte nichts tun, ohne das Männerkloster befragt zu haben.« (37) zitiert sie hier aus dem Brief, der mit starken Worten (»Mädchenfänger«, »an das Männerkloster gekettet«) nicht spart und laut STORNIGS Quellenkritik von einer sehr gebildeten Schwester stammen musste. Archivfunde wie dieser Brief zeigen die Auseinandersetzung entlang einer Geschlechtergrenze, noch bevor die Schwestern überhaupt Europa verlassen hatten. Erwähnt müssen auch die abgedruckten Fotografien aus

dem Fotoarchiv der Schwestern werden, mit denen STORNIG die schriftlichen Quellen ergänzt. Gerade das grundlegende Thema der nicht nur selbst erlebten, sondern auch abgebildeten Mobilität ist für diese Quellengattung erhellend: So wurden etwa einzelne Schwestern hoch zu Ross abgeleitet und die Autorin setzt diese Fotografien in Verbindung mit der Korrespondenz, in der über das Verboten oder Erlauben des Reitens – Und wenn erlaubt, im Damen- oder Herrensattel? Und mit welcher Unterwäsche? – diskutiert wurde. Dieses neue Ausverhandeln der Geschlechtergrenzen und der Kontrolle angesichts der Bedingungen in der Mission fand wohlgeordnet zwischen Steyl und Neuguinea statt, Briefe benötigten Monate für diese Distanz (90-102). Angesichts dieser Thematiken wie Reiten, Radfahren, Kleidungs Vorschriften, möglichstes Einhalten der sonstigen Regelungen in Steyl erstaunt es immer wieder, in welchem hohen Grade man in der Theorie (d.h. in Europa) davon ausging, das europäische (oder deutsche) Modell mit seinen Hierarchien und Geschlechtergrenzen in die Kolonien und Missionsgebiete exportieren zu können.

Schon der Titel spricht im Übrigen von »nuns«, und STORNIG verweist auch auf diese eigentlich nicht korrekte Beteiligung der Schwestern. Doch folgend Jo Ann MCNAMARA (*Sisters in arms: Catholic nuns through two millennia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1996) befindet die Autorin dem Selbstverständnis der Dienerinnen des Heiligen Geistes nach diese Bezeichnung passender (23). Zahlreiche Quellen sprechen aber ausdrücklich von »Missionarinnen« (etwa »Belehrungen für Missionarinnen«, 27), andere jedoch von Nonnen, wie etwa in der Bezeichnung »Nonnenberg« für den Hügel des Missionshauses in Togo (194). Doch STORNIG intendiert mit ihrer Bezeichnung eigentlich eine andere Beobachtung wenn sie schreibt: »Departure and the experience of travel did, however, initiate a process in the course of which nuns gradually grew into their future roles as missionaries. In contrast to the gendered self-conception of nuns, who shared the Catholic belief in seclusion and the limitation of movement as means of social control, the (masculine connoted) missionaries were essentially mobile figures.« (66, Hervorhebungen im Original). Zusammen mit Martina GUGGLBERGER (*«Ich wollte immer nach Afrika!» Lebensgeschichten deutschsprachiger Missionsschwester nach 1945*. Universität Salzburg 2009) meint sie folglich, dass die Bezeichnung der Missionsschwester dann auch eine Verbindung der monastischen (Nonne, Schwester) und der apostolischen (Missionarin) Berufung darstellt. Mit Missionsschwester hätten sich die Dienerinnen des Heiligen Geistes auch am öftesten selbst bezeichnet (67). Diesen Überlegungen zur Bezeichnung und dem damit zusammenhängenden Selbstver-

ständnis hätte nach Meinung der Rezensentin gerne noch weiter Raum gegeben werden können.

Die Autorin geht ausführlich auf das Schreiben im Zusammenhang mit Mission ein: Missionary Writing(s). Wer schrieb was, wann und für welches Publikum? So können Rückschlüsse nicht nur für die allgemeine Quellenkritik gezogen werden, sondern es wird auch klar, wie die Informationsflüsse in der Gemeinschaft verliefen. Etwa durften die Schwestern in Togo und Neuguinea nicht direkt kommunizieren, sondern nur über Steyl. Trotzdem versuchten einerseits Schwestern diesen Knotenpunkt (und damit Kontrollpunkt) zu umgehen oder aber konnten trotzdem wichtige Informationen (beispielsweise das neuentwickelte Rezept, wie aus Bananen Brot hergestellt werden kann; dies war wichtig für die Deckung des Nahrungsbedarfes) zwischen den entfernten Missionsgebieten austauschen. Nach dieser Einleitung in die Quellen begibt sich die Autorin mit den Missionarinnen auf den Weg, wobei dann die Metapher der Grenzüberschreitung angewandt wird. Beschrieben wird der Aufbruch: Aus dem fest umgrenzten »weiblichen« Feld des Mutterhauses in Steyl hinaus in das »Abenteuer«, wobei etwa das protestantische Hamburg als eine Station der Reise als bedrohlicher wahrgenommen wurde als das »heidnische« Zielland (65). Danach wird die Passage, also das wirkliche Unterwegssein thematisiert. Wie schildern die Schwestern die Reise auf den Dampfschiffen? Die Schiffsreise stellt eine Kontaktzone dar: »the ship as a social space [...] shaped by the dialogue between a strict hierarchy on board and linguistic, political, ethnic, and cultural diversity« (52). Als weiße katholische Frauen trafen sie hier mit säkularen Kolonialpolitikern, mit protestantischen Missionarsgattinnen und mit schwarzen (und vielleicht schon katholisch konvertierten) Mitreisenden und der Schiffsbesatzung zusammen. Hier waren sie zum ersten Mal in das neue Setting eingefügt: übergeordnet weil weiß, untergeordnet weil weiblich (»the intersecting aspects of religion, gender and race playing the most prominent roles« auf der Reise in die Missionsgebiete, 53). Im Missionsgebiet dann schließlich angekommen, handelt die Autorin verschiedene Aspekte ab, wie zum Beispiel die Politik rund um Körper und Gesundheit zum Wohle der Unternehmung, konkrete Missionsarbeit wie (Not-)Taufen durch die Schwestern, die als weiblich beschriebenen Aufgabengebiete wie Mädchenbildung, »Kultivierung« der einheimischen Frauen (europäisch inspirierte Kleidung, Hygienevorstellungen, Sexualität und Reproduktion etc.). Sie beschreibt hier sowohl konkrete Dynamiken der Schwestern nach außen (wie etwa die Entstehung von katholischen »Landschaften« durch Bau von Konventen oder Fronleichnamprozessionen im öffentlichen Raum), wie auch nach innen (zum Beispiel das religiöse Selbstverständnis der Missionsschwester). Her-

vorzuheben ist das Kapitel über Entwicklungen, die die Arbeit der Schwestern in der Statistik, d.h. auch in der Rezeption, verschwinden ließen. Abgerundet wird das Werk schließlich von der Debatte um die angestrebte Übertretung der ethnischen Grenze, d.h. wenn Katholikinnen aus Togo und Neuguinea »den Schleier nehmen« wollten.

Die titelgebende Metapher, das Thema der Grenzüberschreitungen, liegt der Arbeit zugrunde, ohne sich allzu sehr aufzudrängen und lässt auch anderen Konzepten gut Platz.

Abschließend ist der Autorin Recht zu geben, dass die Missionsgeschichtsschreibung sowie die (deutsche) Kolonialgeschichtsschreibung die katholischen Missionarinnen bis zu einem gewissen – auch überraschenden (21) – Grad ignoriert hatten. Sie nennt als Gründe vor allem die Konzentration auf die protestantische Mission, die bleibende Annahme des Kolonialismus als ein »männliches« Unternehmen, sowie die Inanspruchnahme von Archiven, in denen Frauen unterrepräsentiert seien (15f). Jedoch zitiert sie selbst ausführlich Literatur darüber (21f) und es wurden nach ihrer Dissertation, welche 2010 verteidigt wurde, weitere Forschungen publiziert, die diesen Missstand mitzubeheben versuchen. Katharina STORNIGS Beitrag über die Dienerinnen des Heiligen Geistes ist auf jeden Fall eine profunde Studie, die die Mischung zwischen einer klugen Übersicht und interessanten Details gekonnt meistert und dabei die Faszination, die von den Missionsschwwestern ausgeht, bis zum Schluss aufrechterhält. ♦

Rebecca Loder-Neuhold/Uppsala

Ulin Agan, Polykarp

Weltfremdheit

Alternative Lebensentwürfe

in den Religionen der Welt

(Akademie Völker und Kulturen

St. Augustin / Vortragsreihe, 37)

Franz Schmitt Verlag / Siegburg 2015, 132 S.

In den letzten Jahren erschienen zahlreiche Bücher, die monastisches oder asketisches Leben unterschiedlicher religiöser Traditionen als Sehnsuchtsort oder aber auch Orte tiefer Enttäuschung beschrieben. Der vorliegende Band der äußerlich unscheinbar – man möchte fast sagen, dem Thema entsprechend asketisch – daherkommt, bedient weder eine Leserschaft, die sich nach romantisch erbaulicher Lektüre sehnt, noch einen Leserkreis, der eine radikale Abrechnung mit Klosterleben und Askese sucht.

Neben der kurzen Einleitung des Herausgebers Polykarp ULIN AGAN (7-10) finden sich sechs weitere Beiträge mit unterschiedlicher thematischer Ausrichtung. In der Einleitung schreibt der Herausgeber, dass er inspiriert durch Papst Franziskus'

Proklamation eines »Jahres der Orden« einen Blick über den Tellerrand westlichen Ordensleben werfen wollte (8) und daher eine Vortragsreihe über alternative Lebensentwürfe in den Religionen der Welt organisierte. Die schriftliche Umsetzung dieser Vortragsreihe liegt nun mit dem zu besprechenden Buch vor. Der Band umfasst einen systematisch ausgerichteten Beitrag und fünf Beiträge, die sich mit asketischer und monastischer Praxis und Theorie innerhalb unterschiedlicher Religionen befassen. Hierbei werden Buddhismus, Hindu-Religionen, das Äthiopische Christentum, Daoismus und die Sufis der pakistanischen Qalandar-Tradition berücksichtigt. Der angestrebte Blick über den Tellerrand westlichen Christentums begründet, warum der Band keine Beiträge über katholisches Ordensleben oder über Neuaufbrüche monastischen oder kommunitären Lebens in den Kirchen der Reformation im 20. Jahrhundert enthält.

Manfred HUTTER, Professor für vergleichende Religionswissenschaften an der Universität Bonn, wählt in seinem einführenden und systematisch ausgerichteten Beitrag das Bild des Athleten als Ausgangspunkt und konkretisiert dieses anhand von Beispielen südasiatischer Religionen. Er greift auf Max Weber und dessen idealtypische Unterscheidung von »innerweltlicher« und »außerweltlicher« Askese zurück. Dies geschieht jedoch nicht, um sie als ein sich gegenseitig ausschließendes Gegensatzpaar darzustellen, sondern um zu zeigen, wie beides im realen Leben von Asketen und monastischen Gemeinschaften ineinander verwoben ist. Diese Verschränkung führt nicht selten zu Konflikten, etwa wenn ein Asket aufgrund seiner Lebensführung immer größere Anhängerzahlen generiert und diese bei ihm Rat suchen und er aufgrund fortwährender Kontakte und übermäßigen Spenden seine bisherige asketische Praxis nicht mehr aufrechterhalten kann. HUTTER bleibt nicht beim Aufweis dieser Dialektik stehen, sondern zeigt auch Wege auf, mit deren Hilfe diese Spannung überwunden werden sollte. Der Hinweis auf Spannungs- und Konfliktpotentiale asketisch begründeter oder, wie es im Titel formuliert ist, »alternative[r] Lebensentwürfe« zieht sich letztlich wie ein Leitfaden durch den Band. Dies geschieht jedoch nicht in einer polemischen oder gar diffamierenden Weise, sondern erscheint in einer sachlichen, individuelle Lebensentscheidungen ernst nehmenden Form. Der Aufweis von Konfliktpotentialen zeigt, dass die Autoren des Bandes »alternative Lebensentwürfe« als wirklich »alternative Lebensentwürfe«, mit denen sich auch bewusst gegen andere Lebensweisen entschieden wird, ernst nehmen. Die wissenschaftlichen Zugänge, die von den unterschiedlichen Autoren gewählt werden, variieren jedoch und ergänzen sich. Der Religionswissenschaftler und Tibetologe Peter RAMERS stellt in seinen beiden

Beiträgen Asketentum in Buddhismus (29-48) und Hinduismus vor (85-106). Er wählt einen textzentrierten Zugang, der insbesondere darauf abzielt, die Ursprünge und die Frühzeit asketischer Theorie und Praxis in Buddhismus und Hinduismus aufzudecken. Dies geschieht in einer sehr quellen-nahen Vorgehensweise, die die entsprechenden literarischen Quellen kritisch liest und durchaus auch Spannungen zwischen Ideal und Praxis aufweist. In dem Beitrag über hinduistische Asketen eröffnet er auch Einblicke in die gegenwärtige Situation. Ethnografisch ausgerichtet sind dagegen die Beiträge des Sinologen Volker OLLES (63-83), der sich mit daoistischem Mönchtum befasst, und des Ethnologen und Islamwissenschaftlers Jürgen Wasim FREMBGEN, der drei zeitgenössische pakistanische Sufi-Meister und ihre Lebenswege und -weise vorstellt (107-129). OLLES Beitrag bietet Einblicke in die Revitalisierung daoistischer asketischer Lebensweise in der Volksrepublik China. Er widmet sich einem Forschungsfeld, über das bisher nur wenig Literatur vorliegt, und arbeitet das Spannungsverhältnis zwischen religiöser oder kultureller Revitalisierung und der chinesischen Religions- und Kulturpolitik heraus. Gleichzeitig wählt er entscheiden die Option, Daoismus als Religion zu interpretieren und nicht ausschließlich als Philosophie zu klassifizieren, wie dies nicht selten in der Forschung geschah. FREMBGEN schildert seine Begegnung mit Sufi-Meistern literarisch gekonnt und zeichnet lebendige Bilder von diesen. Es gelingt ihm, auf Aspekte im Glaubensleben und der Lebenspraxis dieser Sufis hinzuweisen, die westliche Klischeevorstellungen von weltentobenen und Religionen transzendierenden Sufi-Mystikern durchkreuzen, aber gleichzeitig auch aufzeigen, wo die durchaus real existierenden Ausgangspunkte dieser Vorstellungen zu suchen sind. Brigitte M. PROKSCH, im interreligiösen Dialog engagierte Theologin und Chefredakteurin der österreichischen Zeitschrift »Religionen unterwegs«, stellt in ihrem Beitrag Geschichte und Gegenwart des Mönchtums in der äthiopischen Kirche dar (49-62). Dabei thematisiert sie auch die Frage, ob und wie von Seiten der äthiopischen Kirche und Mönche – Institutionen, die nicht selten als sozusagen zeitentoben gedacht werden – auf den gesellschaftlichen und ökonomischen Wandel eingegangen wird, der das Land im Verlauf des 20. und 21. Jahrhunderts immer stärker erfasste. Dabei bleibt die von der Autorin aufgeworfene Frage offen, inwieweit der Wandel der monastischen Praxis, der sich aufzeigen lässt, auch theologisch reflektiert wird (61).

Die in dem Band versammelten Beiträge zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich auf der Höhe des aktuellen Forschungsstandes befinden und aktuelle Forschungsliteratur rezipieren und bibliographisch ausweisen. Sie bieten damit mehr, als sich in vielen knapp gehaltenen Einführungs-

büchern in die genannten Religionen zu der jeweiligen Thematik finden lässt. Der Anspruch der Autoren spiegelt sich auch in der konsequenten Nutzung der korrekten Transkriptionen für fremdsprachige Ausdrücke und hinsichtlich chinesischer Begriffe, der Verwendung chinesischer Zeichen neben den Pinyin Transkriptionen wider. Der Rezensent hätte sich einen abschließenden Beitrag gewünscht, der noch einmal einen Bezug zum Ausgangspunkt »Jahr der Orden« hergestellt und aufgezeigt hätte, wo die Bedeutung des in den einzelnen Beiträgen Dargelegten für das »westliche« christliche Ordens- oder Kommunitätsleben liegt.

Wer Einführungen in die hier besprochenen Themen sucht, etwa hinsichtlich der Vorbereitung von Seminaren oder anderen Bildungs- oder Lehrveranstaltungen, sollte nicht an dem asketisch unscheinbar daherkommenden Band vorbeigehen. ♦
Harald Grauer/St. Augustin

Vigil, José María

Theologie des religiösen Pluralismus
Eine lateinamerikanische Perspektive
Hg. von Ulrich Winkler,
übersetzt von Helene Büchel
unter Mitarbeit von Reinhard Kirste
(Salzburger Theologische Studien –
interkulturell 12)
Tyrolia/Innsbruck-Wien 2013, 400 S.

Der Band ist in mehrfacher Hinsicht eine beachtenswerte Veröffentlichung. Es handelt sich um ein Studienbuch, das das konkrete Gespräch über den religiösen Pluralismus in Gemeinden und Gesprächsgruppen beleben will. In diesem Sinne besprechen die 24 Kapitel zunächst das jeweils anstehende Thema; es folgen ausgewählte Texte, Anwendungen für die Praxis, Fragen zum persönlichen Nachdenken und für den Austausch in Gruppen, schließlich bibliographische Hinweise.

Der Autor ist ein in Spanien geborener Claretiner, der heute in Panama lebt und als Koordinator der internationalen Theologenkommission der EATWOT tätig ist. Seine theologische Methode steht im Zeichen der heute wieder sehr aktuellen Dreifaltigkeit von »Sehen – Urteilen – Handeln«. Dabei handelt es sich freilich keineswegs um eine »lateinamerikanische« Methodologie, wie Vf. meint (21); die Methode geht vielmehr wesentlich auf den Gründer der Christlichen Arbeiterjugend Joseph Cardijn zurück. Das Buch selbst folgt einmal in seinen drei Hauptteilen diesem Dreischritt; er bestimmt aber im Fortgang des Kurses auch noch nochmals die späteren Einzelschritte.

Teil 1 steht unter der Überschrift »Sehen«. Ausgangspunkte sollen die eigene Erfahrung sein

(Kap. 1), die neue Situation des religiösen Pluralismus (Kap. 2), die Geschichte (Kap. 3) und schließlich Lateinamerika (Kap. 4); Vf. spricht dann von einer »Hermeneutik des Verdachts« (Kap. 5). Es fällt auf, dass Vf. von einer eher allgemeinen Sicht des heutigen religiösen Pluralismus in der Welt zu Lateinamerika voranschreitet, der Blick auf die konkrete Situation des heutigen Lateinamerikas aber dann erstaunlich blass bleibt. Weder kommen die heutigen Stadtkulturen, die man inzwischen aus den zahlreichen Beschreibungen des heutigen Papstes kennt, zur Sprache noch der Prozess indigener Neuaufbrüche, der Pentekostalismus, der Synkretismus und was sonst in Lateinamerika typisch ist. Der Verweis auf die Frühgeschichte Lateinamerikas im Sinne der Betonung »Lateinamerika« besagt hier zu wenig.

Wo Vf. in Teil 2 »Urteilen« zur Frage des Umgangs mit dem religiösen Pluralismus fortschreitet, wird sehr bald deutlich, dass er nicht von einem genuin lateinamerikanischen Instrumentarium bestimmt, sondern weithin von den bekannten Ansätzen der pluralistischen Religionstheologie (Paul Knitter, John Hick, Raimon Panikkar u.a.) geleitet ist. Es geht dann um die bekannten Diskussionen um Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus und die verschiedenen Formen der -zentrik: Eklesiozentrik, Christozentrik, Theozentrik (es fehlt eigentlich die Soteriozentrik). Mit Kap. 8 beginnt dann die Behandlung der zentralen theologischen Themen.

Das Kap. 8 ist fundamental. Darin bespricht Vf. den Wandel des Offenbarungsverständnisses. Dabei stellt sich aber die Frage, wieweit er sich mit dem Übergang von einem instruktionstheoretischen zu einem kommunikationstheoretischen Modell, wie er in der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* vollzogen wurde, wirklich befasst hat. Bei Kap. 8 finden sich folgende Thesen, die so einfach vom Konzil nicht gedeckt sind:

♦ »Die Offenbarung ist ein universaler Prozess, der sich in allen Völkern ereignet. Alle Völker sind menschliche Wesen, und zum Menschsein gehört das Verlangen nach einem religiösen Sinn des individuellen ebenso wie seines gesellschaftlichen Daseins.« (109)

♦ »Alle Religionen sind geoffenbart ... »Die Offenbarung gehört zum Selbstverständnis jeder Religion, die sich selbst immer als ein göttliches und nicht bloß als menschliches Wort betrachtet.« (210) Alle Religionen sind Offenbarungsreligionen.« (210)

Ohne hier in eine Diskussionsdiskussion einzutreten, ist zweierlei festzustellen: (1) Nur die fehlende konkrete Behandlung von einzelnen Religionen (z. B. des Buddhismus) erlaubt es, pauschale Urteile zu fällen, und (2) die pauschale Rede von »Religionen« macht es möglich, auch das Christentum und vor allem die Rolle der Gründergestalt Jesus von Nazareth zu überspringen bzw.

auszulassen. Während das Offenbarungskapitel von *Dei Verbum* in der Nr. 4 in der Gestalt Jesu kulminiert, wird bei Vigil die Rolle Jesu zwar im weiteren Verlauf der Überlegungen zum Problem, doch fällt seine Gestalt hier am Ausgangspunkt einfach aus. Das gilt übrigens auch für die in unseren Breiten zentrale Frage nach Gott. Über Gott wird eher in großer Selbstverständlichkeit gesprochen. Der Unglaube scheint in dieser Form von Theologie der Religionen kein Problem darzustellen. Man fragt sich: Ist das für Lateinamerika wirklich zutreffend? Oder hat, wenn die europäischen Lösungen für den religiösen Pluralismus Lateinamerika erreicht haben, die zentrale Frage, die uns beschäftigt, die Frage nach Gott, Lateinamerika etwa noch nicht erreicht? Gibt es nicht vielmehr auch in Lateinamerika längst Menschen, die sich als »Atheisten« oder doch als »Agnostiker« bezeichnen?

Die weiteren Ausführungen des Bandes leiden darunter, dass die genannten grundsätzlichen Fragen unerörtert bleiben. Für Vf. gibt es dann zwei leitende Prinzipien: »Der Pluralismus ist positiv von Gott gewollt«, und: »Es gibt keine Ausgewählten« (Kap. 9). Mit diesen Prinzipien geht Vf. dann an die »biblischen und jesuanischen Aspekte« (Kap. 10), an die »eklesiologischen Aspekte des religiösen Pluralismus« (Kap. 11), schließlich auch an das »christologische Dogma« (Kap. 12). Vf. spricht dann über die »Wahrheit« (und »Falschheit«) der Religionen (Kap. 14-16) und die Begrenztheiten des Christentums (Kap. 17). Es ist ja nicht zu leugnen, dass das europäische Christentum lange nicht seine Fehler erkannte, auch sein Versagen bei der Eroberung des amerikanischen Kontinents erst sehr spät eingesehen und zugegeben hat. Gerade deshalb macht es sich der Vf. als katholischer Theologe zu einfach, wenn er es unterlässt, positiv herauszufinden, was es mit dem Christentum eigentlich auf sich hat. Der Stachel im Fleisch der Geschichte ist in der Sprache der Theologie das »*concretum universale*«, die Person des Jesus von Nazareth, ohne die es kein Christentum gibt. Doch welche Bedeutung hat er in dieser Theologie des religiösen Pluralismus – er und Gott, den er seinen Vater nennt?

Teil 3 »Handeln« spricht eine Reihe zusätzlicher Themen an: Spiritualität des religiösen Pluralismus (Kap. 20), Tod und Auferstehung der Mission (Kap. 21), Globalisierung der Religionen (Kap. 22), »Viele Arme, viele Religionen« – Weltbefreiung und Religionen (Kap. 23), die Praxis des Dialogs (Kap. 24). Sicherlich kommt hier eine Reihe praktischer Momente zur Sprache. Doch ist »Dialog« wirklich das letzte Wort des geforderten Handelns? In »Dialog« steckt der »Logos«, das Wort. Handeln ist in der Praxis mehr Tat als Wort. Die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils hat sehr eindrucksvoll Wort und Tat miteinander

verbunden. Eine befreiende Theologie kann sich auch nicht auf das reine Wort beschränken. Der Buchumschlag nennt den Vf. einen »der führenden Befreiungstheologen«. Es ist am Ende der Impuls der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, der aus dem christlichen Glauben erwachsen ist, den ich in diesem kenntnisreichen Buch vermisse. Gerade weil der innerkirchliche Diskurs im Sinne des Wiener Kardinals Franz König so notwendig ist, ist es aber gut, dass ein Buch wie dieses übersetzt worden ist. Denn es zeigt, was selbst bei einem Befreiungstheologen verloren gehen kann. ◆

Hans Waldenfels/Essen

Winnerling, Tobias

Vernunft und Imperium

Die Societas Jesu in Indien und Japan, 1542-1574

Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 2014, 397 S.

Das vorliegende Buch ist die Dissertation von Tobias WINNERLING, die er im Fach Geschichte der Frühen Neuzeit an der Heinrich-Heine-Universität in Düsseldorf verfasste, nachdem er die Fächer Geschichte, Philosophie und Modernes Japan studiert hatte. Die Dissertation wurde im Jahr 2014 mit dem drupa-Preis ausgezeichnet.

Das Buch behandelt die ersten dreißig Jahre der jesuitischen Missionsarbeit in Indien und Japan, und zwar von der Ankunft von Francisco de Xavier (1502-1552) in Indien 1542 bis zur Ankunft des Jesuitenvisitors Alessandro Valignano (1539-1606) in Indien im Jahr 1574. Beide prägten die frühe Asienmission der Jesuiten ganz entscheidend. Nach den Erfahrungen von Francisco Xavier in Japan war es Valignano, der ein erstes Konzept für die Missionsarbeit skizzierte, woraus sich die sogenannte Akkommodationsmethode der Jesuiten in Japan und später in China entwickelte. Indien und Japan dienen hier als Vergleichsbeispiele, weil die Arbeit der Missionare in Indien unter dem Einfluss des portugiesischen Kolonialreiches (Padroado) geschah, während sie in Japan ohne Kolonialeinfluss erfolgte, das heißt, die Jesuiten waren auf sich selbst gestellt. WINNERLING wählte die Jesuitenmission wohl vor allem deshalb, weil sie gut durch Quelleneditionen dokumentiert ist und im Vergleich zur Mission anderer Orden ein verhältnismäßig gut ausgearbeitetes Konzept besaß, das sich natürlich auch immer erst durch trial and error weiterentwickelte, das heißt, es wurde aus Europa kein fertiges Missionskonzept mitgebracht. Nicht direkt behandelt werden die Inder und Japaner, die christianisiert werden sollten, doch tauchen sie indirekt auf.

WINNERLING geht von einer praxeologischen Analyse aus, die die Handelnden (i.e. Missionare) und ihre überlieferten Strategien betrachtet, wobei die Strategien nur in dem Maße durchgeführt

werden konnten, wie es die jeweilige Umwelt erlaubte, das heißt, jede Eingliederung neuer Praktiken wurde limitiert durch die Anforderung einer grundlegenden Kompatibilität mit der bestehenden Kultur (31). Durch das Aufprägen neuer kollektiver Praktiken installierten sich die Missionare selbst als definitionsmächtige Autorität. Die Handlungsoptionen der einzelnen Jesuitenmissionare werden konkretisiert an verschiedenen Beispielen in Bezug auf die zu missionierenden Inder oder Japaner. Nicht behandelt werden dabei Motivation oder Geisteshaltung. Imperium und Vernunft, die beiden Titelwörter, werden definiert zum Einen als das vorgegebene Modell der portugiesischen imperialen Macht, das als spirituelles Gebiet Nachahmung erfuhr, während die Vernunft als vernunftgeleitetes Handeln und Disputieren der Jesuiten umrissen wird.

Anhand der Strukturen des jesuitischen Missionsunternehmens entwickelt WINNERLING seine Thesen. Solche Strukturen waren nicht so sehr die Ordensregeln und die jesuitische Ausbildung der Missionare in Europa, sondern die kollektive Erfahrung der weiten, gefährlichen und lange Seereise in die Missionsgebiete. Diese diente teilweise zur Identitäts- und Gemeinschaftsfindung, wurde aber häufig auch als spirituelle Pilgerreise angesehen. Ein weiterer wichtiger Punkt war die Ausbildung. Die Grundausbildung der Missionare wurde damals oft im portugiesischen Coimbra beendet. In Anpassung an das Missionsgebiet mussten die künftigen Missionare sodann Fähigkeiten erwerben, die unabdingbar für ihren Beruf und Berufung waren, vor allem Sprachen, Kenntnisse der heiligen Schriften und der religiösen Praktiken oder Rituale der zu Bekehrenden. Dies konnte meist nicht in Europa gelehrt werden, sondern musste während der Reise und gezielt an Ort und Stelle in Ausbildungsstätten der Jesuiten in Goa und in Yamaguchi erworben werden. Ein Punkt behandelt die Frage der Kommunikation zwischen den einzelnen Missionen der Jesuiten und der Ordenszentrale in Rom, woraus später die gezielt in Europa publizierten *Litterae annuae*, bzw. die *Lettres édifiantes et curieuses* (nach 1700) entstanden. Sodann behandelt der Autor die Mitgliederstruktur der Societas Jesu in der Mission bezüglich ihrer Herkunft und ihres Alters. Erstaunlicherweise gab es eine Reihe von Jesuiten mit militärischem Hintergrund, aber auch Händler und andere indigene Aspiranten, die sich dem Orden anschlossen. Ein eigener Punkt behandelt Jugendliche (also Minderjährige), die Jesuiten wurden. Dass Jugendliche zu dieser Zeit schon eher die Rolle von Erwachsenen übernehmen mussten und wenig Rücksicht auf ihr Alter genommen wurde, ist jedoch kein jesuitisches Phänomen – Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) etwa begann mit 15 Jahren sein Universitätsstudium, was keineswegs unüblich war. Ein eigentliches Missionskonzept

der Jesuiten dagegen gab es zu dieser Zeit noch nicht, es entstand erst im Kontakt mit der außer-europäischen Realität.

Nach einer kurzen Beschreibung der Lage in Indien folgt der Hauptteil des Buches, der die verschiedenen Stationen und Strukturen der Japanmission beleuchtet. Zu dieser Zeit gab es noch keine japanischen Priester im Jesuitenorden, sondern neben den Laien nur zwar ausgebildete, doch nicht geweihte Mitarbeiter, die sogenannten Dōjuku 同宿 (eine Art von lebenslangen Katecheten), die zudem als Dolmetscher, Sprachlehrer und Vermittler arbeiteten; später wurde diese Institution auch in anderen Missionsgebieten eingesetzt, so etwa in China, wo sie *xianggong* 相公 hießen. Weiter gab es die indigenen Irmãos, die dem Orden zuarbeiteten, aber nicht Priester werden konnten.

Der letzte wichtige Punkt in der Arbeit ist die Anthropologie, die Auseinandersetzung der Jesuiten mit der religiösen und gedanklichen Welt der Inder und Japaner. Dies geschah mittels Disputationen, von welchen noch Protokolle existieren. Die Disputationen, bestimmt vom christlichen Heilsexklusivismus sowie von einem aristotelisch-thomistisch geprägten Logik- und Menschenbild, sollten natürlich zur Bekehrung führen, was aber eher selten der Fall war. Daher dienten sie vor allem dazu, Kenntnisse von der Religion des anderen zu bekommen und, im Falle der Jesuiten, die Disputationspartner (oder häufig Disputationsgegner) zumindest in Bezug auf Logik (oder Vernunft) zu schlagen. Nicht zu verwechseln sind solche Disputationen mit dem modernen Dialog, der zwar von der Vorzüglichkeit der eigenen Religion überzeugt ist, die Haltung des anderen aber respektiert oder zumindest toleriert und einen gegenseitigen Informations- und Erfahrungsaustausch als Ziel hat.

Letztendlich folgte zwar das von den portugiesischen Jesuiten errichtete Missionsimperium dem Muster des portugiesischen Imperiums, war aber kein politisches und koloniales Imperium, sondern ein geistiges, so wie die Eroberung vor allem auf die Gewinnung von Seelen ausgerichtet war. Die Macht der Missionare über die Neuchristen bestand in der Monopolisierung der Sakramentspendung und in der Auslegung des Glaubens, wodurch sie zu »spirituellen Autoritäten« wurden (297). So war die oft militaristische Ausdrucksweise von der Eroberung der Welt, der *Conquista espiritual*, für Jesus Christus mittels der *milites Christi* jedoch nicht immer nur metaphorisch zu verstehen. Eine zwanghafte Bekehrung wurde allerdings von den meisten frühneuzeitlichen Orden abgelehnt, und auch WINNERLING distanziert sich ausdrücklich davon, die Gesellschaft Jesu als militärischen Orden zu bezeichnen oder die damalige Art der Missionsarbeit unter modernen ethischen Gesichtspunkten zu betrachten. Die Vernunft spielte in vieler Hinsicht

eine wichtige Rolle: Das Christentum wurde von den Jesuiten als »vernünftige« Religion dargestellt im Kontrast zum »Aberglauben« und »Götzen-dienst« der »Heiden«. Mittels vernünftiger Argumentation in den Disputationen suchte man die anderen von der Vorzüglichkeit des Christentums zu überzeugen.

Das Buch hängt sich nicht zu sehr an einzelnen Missionaren auf, doch dienen sie als Beispiele. Eine verhältnismäßig wichtige Rolle spielt allerdings Francisco de Yassu y Javier (auch Xavier, 1506-1552) als Bindeglied zwischen Indien und Japan. Das Buch enthält Personen-, Sach- und Ortsregister. Die Bibliographie umfasst nur veröffentlichte zeitgenössische jesuitische Quellen (so diverse *Litterae annuae*, für diesen Zweck auch völlig ausreichend) und neue Quelleneditionen aus den verschiedenen Publikationsreihen des Jesuitenarchivs. Dazu zählt etwa die erst 1926 von Georg Schurhammer als *Die Geschichte Japans* übersetzte und edierte *Historia do Japam* aus der Feder von Luís Fróis SJ (1532-1597). Fróis liefert darin eine sehr gute Wiedergabe der Fremd- und Selbstwahrnehmung der Jesuiten. Eine wichtige Rolle spielt dann auch Georg Schurhammers Biographie von Francisco Xavier, die mit ihren Anmerkungen und Hintergrundinformationen noch immer unübertroffen ist. WINNERLING meint dazu, dass man diesen Quellen und Veröffentlichungen trotz der exzellenten Forschungsarbeit der Jesuiten kritisch gegenüberstehen sollte, eine letztendlich allgemeingültige Wahrheit in Bezug auf alle Veröffentlichungen. Japanischerseits gibt es jedoch nur wenige zeitgenössische Quellen zur Jesuitenmission, wahrscheinlich, weil das Christentum später verboten war. Für biographische Zwecke benutzte WINNERLING vor allem den *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* aus dem Jahr 2001. Keine Verwendung finden dagegen die älteren, fast noch zeitgenössischen Darstellungen der Kirchengeschichten Japans von François Solier SJ (1558-1638) aus dem Jahr 1627 oder Cornelius Hazarts (1617-1690) von 1667-71. Die letztere enthält einen ausführlichen Teil über Japan und erlebte verschiedene Auflagen und Übersetzungen. Auch Jean Crassets SJ (1618-1692) japanische Kirchengeschichte von 1689 fand keine Verwendung. Von Francisco de Xavier wurde zwar ein Brief von 1542 ausgewertet, doch keine der verschiedenen Editionen von Xaviers Briefen, weder die älteren noch die neueste von Michael Sievernich aus dem Jahr 2006. Angenehmerweise ist das Buch weder eine Hagiographie noch eine Verdammung der Missionare, sondern betrachtet sie in ihrem zeitgenössischen Kontext. Damit ist Winnerlings Buch mit neuen, aus dem Ländervergleich gewonnenen Erkenntnissen sowohl für Missionshistoriker als auch für Profanhistoriker eine gute Einführung in das Thema Ostasienmission. ♦

Claudia von Collani/Würzburg

Wrogemann, Henning

Missionstheologien der Gegenwart
Globale Entwicklungen,
kontextuelle Profile und ökumenische
Herausforderungen
(Lehrbuch Interkulturelle Theologie /
Missionswissenschaft Bd. 2)
Gütersloher Verlagsanstalt/
Gütersloh 2013, 482 S.

Mit der Verbindung von »Interkultureller Theologie« und Missionswissenschaft signalisiert Vf., dass der Prozess der christlichen Verkündigung in ein neues Stadium getreten ist. Dieses ist wesentlich durch den Perspektivenwechsel bestimmt, in dem sich die christliche Mission vom »großen Jahrhundert der Mission«, dem 19. Jahrhundert, verabschiedet hat und die »übrige Welt« sich gegen den lange vorherrschenden Westen eigenständig ins Blickfeld rückt. Für Vf. ist die 1. Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh das »markante Datum«, das diesen Perspektivenwechsel offenkundig machte. Die weitere Entwicklung führte nach Beendigung des Zweiten Weltkriegs 1948 zur Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) und ging mit dem Ende der europäischen Kolonialpolitik Hand in Hand. Seither war die Rede von der dritten und vierten Welt, die auf ihre Unabhängigkeit hinstrebte. Die katholische Kirche war weder an Edinburgh noch an Amsterdam beteiligt und bleibt so noch außerhalb der hier zunächst gemeinten Ökumene.

Das vorliegende Lehrbuch ist wesentlich aus einem evangelisch-deutschen Blickwinkel geschrieben. Es gliedert sich in eine Einleitung und fünf Hauptteile: I. Missionstheologische Entwicklungen des 20./21. Jahrhunderts (47–172), II. Missionstheologien im Plural – konfessionelle und kontextuelle Profile (173–273), III. Kontinente – Kontexte – Kontroversen (275–369), IV. Missionstheologische Wahrnehmung deutscher Kontexte (371–403), V. Mission als oikumenische Doxologie – ein theologischer Neuanfang (405–440).

Teil I lässt die Missionswissenschaft mit Gustav Warneck (1834–1910) beginnen (48–58) und beschreibt ihre Entwicklung im Blick auf repräsentative Vertreter Mitteleuropas (Karl Hartenstein, Walter Freytag, Johann Christian Hoekendijk, Georg Vicedom u. a.) sowie an den Weltmissionskonferenzen von Edinburgh bis Busan 2013 entlang. Die Orte der Konferenzen dokumentieren zugleich die eindeutige Enteuropäisierung der Missionswissenschaft. Vf. markiert die verschiedenen Versammlungen mit inhaltlichen Stichworten, die den gedanklichen Fortgang erkennen lassen: 1910 Edinburgh: Eschatologie, 1928 Jerusalem: Säkularisierung, 1938 Tambaram: Religionen, 1947 Whitby: Partnerschaft, 1952 Willingen: *Missio Dei*, 1958 Accra: Unabhängigkeit.

Nach der Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen kommt es zu strukturellen Neuaufstellungen und Partnerschaften. 1961 wird der Internationale Missionsrat in den ÖRK integriert. Manches läuft dann parallel: 1963 die 7. Weltmissionskonferenz in Mexico Stadt (Stichwort: Sechs Kontinente), 1968 die ÖRK-Vollversammlung (Stichwort: Mission und Säkularisierung), 1970 8. Weltmissionskonferenz in Bangkok (Stichwort: Heil der Welt heute). In Bangkok kommt es zu Kontroversen zwischen Ökumenikern und Evangelikalen; letztere treffen sich 1974 erstmals gesondert in Lausanne. Es folgen weitere Weltmissionskonferenzen 1980 in Melbourne (Stichwort: Die Armen), 1989 in San Antonio, im selben Jahr Lausanne II in Manila. 1996 die 11. Weltmissionskonferenz in Salvador de Bahia (Stichwort: Kultur(en)), 2005 die 12. in Athen (Stichwort: Vom Wirken des Geistes).

Indirekt spiegeln die unterschiedlichen Versammlungen den Zustand der innerprotestantischen Unterschiede wider. So äußert sich auch der Lutherische Weltbund auf eigene Weise. 2010 kommt es zu Konferenzen im Gedenken an Edinburgh; in Kapstadt findet 2010 Lausanne III statt; 2013 tagt in Busan die Vollversammlung des ÖRK.

Angesichts der Vorstellung der Entwicklung der Missionswissenschaft im Zuge der Weltmissionskonferenzen und im Rahmen des ÖRK und seiner Versammlungen, die am Ende eine Mehrzahl pluraler Zugänge aufweist, wirkt der Titel von *Teil II* nicht wirklich sachgerecht. In *Teil II* geht es einmal um die römisch-katholische Missionswissenschaft, die aufgrund der fehlenden Mitgliedschaft der Kirche im ÖRK dort nicht offiziell eingebracht wird, sodann aber doch um Konzeptionen von ÖRK-Mitgliedern wie den Orthodoxen, dem nordamerikanischen Protestantismus und der anglikanischen Kirche, schließlich um die Pfingstkirchen.

Ich beschränke mich auf einige Anmerkungen zur Behandlung der katholischen Missionswissenschaft (174–192). Wer mit Warneck beginnt, hätte auch einen Blick über den Zaun machen und die Gründung der katholischen Missionswissenschaft in Münster durch Joseph Schmidlin und die dort angesiedelten Aktivitäten erwähnen dürfen – abgesehen davon, dass es andere katholische Zentren der Missionswissenschaft in Würzburg, München, Fribourg, in St. Augustin bei Bonn und St. Gabriel bei Wien, dann in Löwen und Rom gegeben hat und teilweise immer noch gibt. Von Thomas Ohm ist keine Rede, und das einschlägige Werk zur Missionsgeschichte bis zur Gegenwart von Michael Sievernich findet keine Erwähnung. Natürlich kann man manches an der Geschichte der katholischen Kirche und ihrer Missionspraxis kritisch sehen, doch kann man wirklich von Inkulturationsbemühungen (auch im Sinne einer vom Vf. mit der Missionswissenschaft verbundenen Interkulturellen Theologie) handeln,

ohne die frühen Beiträge zur Inkulturation, wie sie aus der indischen, chinesischen und fernöstlichen Missionsgeschichte bekannt sind, anzusprechen? Das II. Vatikanische Konzil ist in dieser Hinsicht eine Fortsetzungsgeschichte, auch wenn sie in vielen Punkten neu ansetzt. Im Sinne von Edinburgh 2010 hätte man sich hier wie auch in der weiteren Behandlung der missionarischen Themenbereiche in Teil III etwas mehr Interesse jenseits des eigenen Blickwinkels gewünscht.

Teil III lenkt die Aufmerksamkeit auf die wichtigsten Themenbereiche, die heute mit der Frage der Mission verbunden sind und dabei zugleich ihren auslösenden oder bestimmenden Ort haben: die Gottesherrschaft und die Rolle Jesu als Befreier – erläutert an Überlegungen des in Lateinamerika wirkenden Befreiungstheologen Jon Sobrino; die Armut und das Verhältnis zum Geld – erläutert an Aloysius Pieris in Sri Lanka, aber auch an Beobachtungen in Basisgemeinden, in Afrika und anderswo; Heilung und Deliverance – erläutert an Beispielen aus Afrika und Asien; Dialog – überprüft am Verhältnis zur Verkündigung, erläutert an verschiedenen Verwirklichungsformen; u.a. an der von Theo Sundermeier betonten Konvivenz; Versöhnung in ihren verschiedenen Dimensionen; Geschlecht und Interkulturalität – die Rolle und der Umgang mit Frauen; schließlich die Frage der Konversion als Religionswechsel oder Transformation. Hier ist zu Recht zu erkennen, dass die Konversion im Missionsgeschehen nicht mehr den ersten Platz einnimmt. Es fällt auf, dass die lange im katholischen Raum umstrittene Frage der Zielrichtung der Mission: »salus animarum«, daher Taufe, oder »plantatio Ecclesiae«, Gründung von Gemeinden, stark in den Hintergrund getreten ist.

Teil IV ist den deutschen Kontexten und Entwicklungen der letzten Jahrzehnte gewidmet. Dabei zeigt sich – ähnlich wie in der katholischen Missionswissenschaft –, dass die christliche Mission sich keineswegs mehr auf außereuropäische Zonen richten kann, sondern die Situation vor Ort in die Betrachtung einbeziehen muss, so dass die Mission, Sendung und Verkündigung, überall umzusetzen ist. Hier verbinden sich pastoraltheologische Überlegungen mit missionstheologischer Motivation. Wie im katholischen Bereich stellt sich angesichts der demographischen Entwicklungen und der sich ändernden gesellschaftlichen Bedeutung der Kirchen, die sich auch in den Austrittswellen kundtut, die Frage nach der heutigen Gestalt der Gemeinden und ihrer Strukturen. Welche Rolle spielt noch die Gemeinde vor Ort, welche Funktionen kann sie noch übernehmen? Vf. handelt von Grundkursen des Glaubens und diskutiert unterschiedliche, auch die Milieus berücksichtigende Arbeitsformen. Was unter IV.3 zu finden ist, könnte auch in katholischen Kreisen zur

Anregung dienen. Nicht zuletzt die Frage nach den diese Aktivitäten tragenden Subjekten bedarf angesichts der immer noch starken Professionalisierung kirchlicher Dienste in Deutschland dringend der Überprüfung.

Teil V nennt die »oikoumenische Doxologie« einen theologischen Neuansatz. So schön der Gedanke der Verherrlichung Gottes ist, so sehr hätte man sich hier in einer zusehends gott-losen und gott-vergessenden Gesellschaft gewünscht, dass im Blick auf die Gestalt Jesu Christi deutlicher herausgearbeitet worden wäre, was gemeint ist, wenn wir Christen »Gott« sagen. Es fällt auf, dass es im Sachregister zwar die Eintragung »Heiliger Geist« gibt, jedoch »Gott«, »Jesus Christus« und »Trinität« fehlen. Muss sich aber nicht die christliche Missionswissenschaft in pluralistischer Gesellschaft fragen, was sie aus christlicher Identität zu den Problemen und Fragen der heutigen Welt beiträgt? Mission ist in einer von der Aufklärung und der menschlichen Rationalität geprägten Zeit immer auch eine inhaltlich zu bestimmende Aktivität. Die katholische Kirche spricht seit dem II. Vatikanischen Konzils vor allem von Evangelisierung und benennt damit die Quelle ihres Ursprungs, verbunden mit der ihr eigenen Botschaft. Wenn am Ende im Doxologischen die lange Zeit evangelischerseits so stark betonte Missio Dei nachklingt, sollte das in einer Zeit zwischen Glaube und Unglauben deutlicher im Bekenntnis zur Inkarnation Gottes in Jesus Christus geschehen. Das deutliche Gottesbekenntnis dürfen wir Christen nicht allein den Vertretern des Islam überlassen. ♦

Hans Waldenfels/Essen

Anschriften

**der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes**

Prof. Dr. Anand Amaladass SJ

Dhyana Ashram
25, Madha Church Road,
R. A. Puram
Chennai - 60 00 28
India

Dr. Uta Berger

Brauereihof 19
13585 Berlin
Deutschland

Prof. Dr. Meehyun Chung

University Chaplain
Associate Professor of Systematic Theology
United Graduate School of Theology
Yonsei University
Luce Chapel 214,
50 Yonseiro Seodaemungu,
Seoul, Korea 03722

Dr. Ulrich Dobhan OCD

Karmelitenkloster
Dom-Pedro-Straße 39
D-80637 München

PD Dr. Moritz Fischer

Mittlere Holzbergstraße 10
D-91560 Heilsbronn

Prof. DDr. Manfred Hutter

Institut für Orient- und
Asienwissenschaften
Abt. für Religionswissenschaft
Adenauerallee 4-6
D-53113 Bonn

Prof. Dr. Alexander K. Nagel

Institut für Soziologie
Platz der Göttinger Sieben 3,
OEC 0.157
D-37073 Göttingen

Prof. Dr. Regina Polak

Institut für Praktische Theologie
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien

Prof. Dr. Monika Salzbrunn

Chaire »Religions, Migration, Diasporas«
Université de Lausanne
Anthropole 5067
CH-1015 Lausanne

Prof. Dr. Hugh van Skyhawk

Handschuhsheimer Landstraße 96
D-69121 Heidelberg

Prof. Dr. David Trouboulay

College of Staten Island, zn. 214,
City University of New York,
2800 Victory Blvd.,
Staten Island, New York,
New York 10314

Prof. DDr. Klaus Vellguth

MISSIO
Goethestraße 43
D-52064 Aachen

Vorschau

**auf das nächste Heft
100. Jahrgang 2016**

Der 100. Jahrgang der ZMR

wird im Oktober 2016
in der Form einer Festschrift
erscheinen:

**Transformationen
der Missionswissenschaft -
100 Jahrgänge der ZMR**

Hg. von
Mariano Delgado,
Michael Sievernich
und Klaus Vellguth

Inhalt

99. Jahrgang

ZMR 2015

ZMR

Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber
Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.

1
Inhalt Heft 1-2

161
Inhalt Heft 3-4

Editorial

3
**Die Gewaltfrage im
interreligiösen Dialog**
Mariano Delgado

163
Religion und Migration
Mariano Delgado

Abhandlungen

262
Amaladass, Anand SJ
Widerlegung des Wieder-
geburtsglaubens durch
Roberto de Nobili
(1577-1656)

297
Berger, Uta
Volkssprachliche Bibeltexte
der Lektionare im früh-
neuzeitlichen Mexiko und
gegenwärtige Bibelüber-
setzungen in die mexika-
nischen Sprachen

276
Chung, Meehyun
Korean Pentecostalism and
the Preaching of Prosperity

80
Çiçek, Hüseyin I.
Transformation mythischer,
biblischer und apokrypher Er-
zählungen in der Sure Maryam.
Ein mimetischer Zugang

165
Dobhan, Ulrich ocd
»Marta und Maria müssen
zusammengehen«
Teresa von Ávilas Weg von
der »knechtischen Furcht vor
Gott« zum »herumvagabun-
dierenden Weibsbild«

213
Fischer, Moritz
Vom befreienden Potential
Interkultureller Kirchen.
»Migrationskirchen« mit
hybrider Identitätsstruktur und
Volkskirchen in Europa

5
Hamza, Colette
Zwischen da'wa und Mission:
islamisch-christlicher Dialog
vs. universaler Anspruch

190
Hutter, Manfred
Buddhistische, hinduistische
und katholische Migranten aus
Asien: Ein Vergleich zur
Bedeutung von Religion im
Diasporaverhalten

38
Krämer, Klaus
Impulse für ein dialogisches
Verständnis von Mission

46
Luber, Markus SJ
Missionstheologische Über-
legungen zum Verhältnis von
interreligiösem Dialog und
Verkündigung im Anschluss
an Evangelii gaudium

224
Nagel, Alexander-Kenneth
Religiöse Netzwerke:
Zivilgesellschaftliche Potentiale
religiöser Migrantengemeinden

90
Orique, David Thomas O.P.
Las Casas and Serra as
Representative Figures of the
Beginning and the End of
the Spanish Colonial Missionary
Enterprise

108
Patenge, Markus
Heilsame Tugenden.
Eine missionstheologische
Interpretation des biblischen
Heilungsauftrages

202

Polak, Regina

Flucht und Migration als
Chance?

28

Robert, Marie-Hélène

Mission und theologische
Grundlagen des Dialogs
in der Bibel

179

Salzbrunn, Monika

Religion und Migration –
methodische Zugänge und
konzeptuelle Überlegungen
zum Ereignis

67

Schmid, Hansjörg

Ethik als Fokus des christlich-
islamischen Dialogs

250

Skyhawk, Hugh van

Thomas und das Thomaskreuz
von Taxila

232

Traboulay, David M.

Las Casas remembered:
the 500th Anniversary of the
Struggle for the Human rights
of the Native Peoples of The
Americas

322

Vellguth, Klaus

Pastorale Ausbildung in
sozialistischer Gesellschaft.
Die Arbeit des Saigon
Pastoral Institute in Vietnam

55

Waldenfels, Hans SJ

Evangelii gaudium –
kirchliche Erneuerung durch
missionarischen Aufbruch

15

Zorn, Jean-François

Der Dialog mit dem Anderen
in der Mission, ein langer
Lernprozess

Forum »Dialog und Mission«

130

Gmainer-Pranzl, Franz

Mission als Polylog?
Anstöße aus der Perspektive
interkulturellen Philosophierens

117

Ledesma, Antonio J. SJ

Building Peace through
Interreligious Dialogue: The
Bishops-Ulama Conference
in the Philippines

125

Sievernich, Michael SJ

Wie aus Kontexten Dialoge
erwachsen

121

Waldenfels, Hans SJ

»Mein Gott, dein Gott«
Zum Thema »Bekenntnis und
Dialog – ein Widerspruch?«

In Memoriam

331

Krämer, Klaus

Horst Bürkle (1925-1915)

Berichte

134

Delgado, Mariano

Aufruf zum Dialog über die
Zukunft der Erde.
Ein Kommentar zur öko-
logischen Sozialzyklika
»Laudato si'« von Papst
Franziskus

142

Piepke, Joachim G.

50 Jahre Centre d'Études
Ethnologiques de Bandundu
(CEEBA), RD Congo

Abschlussarbeiten

144

Theologische**Abschlussarbeiten**

Zur Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft.
Im akademischen Jahr
2013/2014

Besprechungen

331

Buß, Gregor /**Luber, Markus (Hg.)**

Neue Räume öffnen
Mission und Säkularisierungen
weltweit
(Weltkirche und Mission, Bd. 3)
F. Pustet /
Regensburg 2013, 203 S.
(Hans Waldenfels)

332

Colsman, Michael

Bewusstsein, konzentrierte
Meditation und ganzheits-
orientiertes Menschenbild
Beiträge zu einem Verstehen
des Bewusstseins im
Buddhismus und im integrativen
Denken der Neuzeit
(v. a. bei Jean Gebser
und Sri Aurobindo)
FGL-Verlag/ Bochum 2015,
2. Aufl., 568 S
(Hans Waldenfels)

153

Hamdan, Hussein

Der christlichislamische Dialog
der AzharUniversität
(Schriftenreihe der Georges-
AnawatiStiftung, Nr. 13)
Herder Verlag /
Freiburg i.Br. 2014, 347 S.
(Günter Riße)

153

Hauser, Julia

German Religious Women in
Late Ottoman Beirut.
Competing Missions
(Studies in Christian Mission 45)
Brill/Leiden 2015, 402 S.
(Helge Wendt)

155

Heiniger, Ernstpeter

Veränderung ist möglich ...

Querdenker und Grenz-
gängerinnen im missiona-
rischen Einsatz(Mission im Dialog 1, heraus-
gegeben vom Verein zur
Förderung der Missions-
wissenschaft)*Rex Verlag Luzern/**Kriens 2013, 312 S.*

(David Neuhold)

156

Höfer, Rudolf K. (Hg.)

Kirchenfinanzierung in Europa.

Modelle und Trends

(Theologie im kulturellen Dialog

25, herausgegeben von der
Theologischen Fakultät der
Universität Graz)*Tyrolia/**Innsbruck-Wien 2014, 340 S.*

(David Neuhold)

334

Hollerregger, Adrian /**Delgado, Mariano /****Rotzetter, Anton** (Hg.)Franziskanische Impulse für
die interreligiöse Begegnung
(Religionsforum Bd. 10)*W. Kohlhammer/**Stuttgart 2014, 295 S.*

(Hans Waldenfels)

158

Meißner, Volker /**Affolderbach, Martin /****Mohagheghi, Hamideh /****Renz, Andreas** (Hg.)Handbuch christlichislamischer
Dialog.

Grundlagen – Themen –

Praxis – Akteure

(Schriftenreihe der Georges-
Anawati-Stiftung, Nr. 12)*Herder Verlag/**Freiburg i. Br. 2014, 496 S.*

335

Ricci, Matteo

Le sens réel de Seigneur du Ciel

Texte établi, traduit et annoté

par Thierry Meynard

*Les belles Lettres/**Paris 2013, 268 S.*

(Claudia von Collani)

337

Stornig, Katharina

Sisters crossing boundaries:

German missionary nuns in
colonial Togo and New Guinea,
1897-1960

(Veröffentlichungen des

Instituts für Europäische

Geschichte Mainz 232)

*Vandenhoeck & Ruprecht/**Göttingen 2013, 413 S.*

(Rebecca Loder-Neuhold)

339

Ulin Agan, Polykarp

Weltfremdheit

Alternative Lebensentwürfe in

den Religionen der Welt

(Akademie Völker und Kulturen

St. Augustin / Vortragsreihe, 37)

*Franz Schmitt Verlag/**Siegburg 2015, 132 S.*

(Harald Grauer)

340

Vigil, José María

Theologie des religiösen

Pluralismus

Eine lateinamerikanische

Perspektive

Hg. von Ulrich Winkler, über-

setzt von Helene Büchel unter

Mitarbeit von Reinhard Kirste

(Salzburger Theologische
Studien – interkulturell 12)*Tyrolia/**Innsbruck-Wien 2013, 400 S.*

(Hans Waldenfels)

342

Winnerling, Tobias

Vernunft und Imperium

Die Societas Jesu in Indien

und Japan, 1542-1574

*Vandenhoeck & Ruprecht/**Göttingen 2014, 397 S.*

(Claudia von Collani)

344

Wrogemann, Henning

Missionstheologien der

Gegenwart

Globale Entwicklungen,

kontextuelle Profile

und ökumenische Heraus-
forderungen

(Lehrbuch Interkulturelle

Theologie / Missionswissen-

schaft Bd. 2)

*Gütersloher Verlagsanstalt/**Gütersloh 2013, 482 S.*

(Hans Waldenfels)

Anschriften

159, 346

Anschriften

der Mitarbeiterinnen

und Mitarbeiter

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
Ulrike Bechmann

Graz
Claudia von Collani
Würzburg
Norbert Hintersteiner
Münster
Claude Ozankom
Bonn

Joachim Piepke SVD
St. Augustin
Günter Riße

Vallendar/Köln

Michael Sievernich SJ

Mainz/Frankfurt

Klaus Vellguth

Vallendar / Aachen

Hans Waldenfels SJ

Bonn/Essen

Redaktionssekretariat

Dr. Michael Lauble
Mirjam Kromer

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint halbjährlich im Jahresgesamtvolumen von 320 Seiten. Sie wird gedruckt mit Unterstützung des IIMF, von Missio-Aachen und von der Stiftung Promotio Humana.

Ladenpreise

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

Bankverbindungen

Empfänger
›Internationales Institut
für missionswissen-
schaftliche Forschungen:
Steyler Bank GmbH
Sankt Augustin
Blz 386 215 00
Kto-Nr 100 394
IBAN
DE 42 3862 1500 0000 1003 94
BIC GENODED1STB

Der Verkaufspreis ist für
Mitglieder des IIMF durch
Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF
Meinrad Watermeyer SVD
Arnold-Janssen-Straße 20
D-53 754 Sankt Augustin

Vereinsregister

Das IIMF ist in das Vereins-
register des Amtsgerichts
zu Münster/Westf.
unter Aktenzeichen
V.R.Nr.1672 eingetragen.

*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

© 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
www.sievernich.de

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.

**Eingesandte
Schriften 3-4 | 2015
In Auswahl**

Besprechung
liegt im Ermessen
der Redaktion

Jan-Andrea Bernhard

Konsolidierung des
reformierten Bekenntnisses
im Reich der Stephans-
krone.

Ein Beitrag zur Kom-
munikationsgeschichte
zwischen Ungarn und
der Schweiz in der frühen
Neuzeit (1500-1700)
(Refro 500 Academic
Studies 19,
herausgegeben von
Herman J. Selderhuis)
*Vandenhoek & Ruprecht/
Göttingen 2015, 800 S.*
ISBN 978-3-525-55070-0

**Wolfgang Griesert/
Wolfgang Lücke (Hg.)**

Osnabrücker Jahrbuch.
Frieden und
Wissenschaft 22/2015.
Grenzüberschreitungen
*V&R unipress/
Göttingen 2015, 221 S.*
ISBN 978-3-8471-0517-6

**Markus Luber/
Roman Beck/
Simon Neubert (Hg.)**

Christus und die
Religionen.
Standortbestimmung der
Missionstheologie
(Weltkirche und Mission 5,
herausgegeben von
Markus Luber)
*Verlag Friedrich Pustet/
Regensburg 2015, 240 S.*
ISBN 978-3-7917-2672-4

**Christel Meier/
Martina**

Wagner-Egelhaaf (Hg.)
Prophetie und Autorschaft.
Charisma, Heilsver-
sprechen und Gefährdung.
*De Gruyter/
Berlin 2014, 437 S.*
ISBN 978-3-05-005921-1

Norbert Ohler (Hg.)

Frauen im Leben
der Kirche.
Quellen und Zeugnisse
aus 2000 Jahren Kirchen-
geschichte
*Aschendorff Verlag/
Münster 2015, 351 S.*
ISBN 978-3-402-13080-3

Günter Riße

Der Islam in unserer Welt.
Theologische Gedanken
an der Grenze der Be-
gegnung von Christentum
und Islam
(Begegnung – Kontextuell-
dialogische Studien
zur Theologie der Kulturen
und Religionen 22,
herausgegeben von Hans
Waldenfels, Günter Riße,
Claude Ozankom und
Klaus Vellguth)
*Bonifatius Verlag/
Paderborn 2015, 140 S.*
ISBN 978-3-89710-588-1

Klaus Schatz

»... Dass diese Mission
eine der blühendsten
des Ostens werde ...«
P. Alexander de Rhodes
(1593-1660) und die frühe
Jesuitenmission in Vietnam
*Aschendorff Verlag/
Münster 2015, 251 S.*
ISBN 978-3-402-13100-8

Eberhard Schmitt

Die Balance der Welt 3.
Eine erläuternde Zeittafel
zur Globalgeschichte von
1776 bis zum Ende des
Ersten Kolonialzeitalters
im 19. Jahrhundert
(Dokumente zur Ge-
schichte der europäischen
Expansion 11,
herausgegeben von
Eberhard Schmitt)
*Harrassowitz Verlag/
Wiesbaden 2015, 429 S.*
ISBN 978-3-447-06907-6

Hugh van Skyhawk

Well Articulated
Better Paths.
Sufi Saints as Links
between Religious
Communities
*Friedrich-Naumann-
Stiftung/
Islamabad 2014, 195 S.*
ISBN 978-969-629-046-9

**Lazar T. Stanislaus, SVD/
Martin Ueffing, SVD (Hg.)**

Intercultural Living Vol.1
*Steyler Missions-
wissenschaftliches Institut/
Sankt Augustin 2015, 362 S.*
ISBN 978-81-8465-483-7

**Lazar T. Stanislaus, SVD/
Martin Ueffing, SVD (Hg.)**

Intercultural Mission Vol. 2
*Steyler Missionswissen-
schaftliches Institut/
Sankt Augustin 2015, 446 S.*
ISBN 978-81-8465-491-2

Elisabeth Steffens

Politische und religiöse
Alterität als hermeneu-
tische Herausforderung:
Die indianischen
Völker Abia Yalas
*Verlagshaus Mainz/
Aachen 2014, 288 S.*
ISBN 978-3-86130-291-9

**Martin Tamcke /
Katja Weiland (Hg.)**

Herrnhuter in Behnesse.
Die Diarien von Cornelius
Claussen (1782-1783),
Gottlob August Roller
(1775-1777) und Georg
Winiger (1775-1782)
(Orthodoxie, Orient und
Europa 8, Herrnhuter
Quellen zu Ägypten 4,
herausgegeben
von Martin Tamcke)
*Ergon Verlag/
Würzburg 2014, 237 S.*
ISBN 978-3-95650-064-0

Philipp Thull (Hg.)

Papst und Ökumene –
ein Widerspruch!?
Ökumenische Perspektiven
des Papstamtes
*Bonifatius Druck - Buch -
Verlag/Paderborn
& Evangelische Verlags-
anstalt/Leipzig 2015, 180 S.*
ISBN 978-3-89710-637-6
(Bonifatius)
ISBN 978-3-374-04153-4
(Evangelische Verlags-
anstalt)

Lorenz Trein

Begriffener Islam.
Zur diskursiven Formation
eines Kollektivsingulars
und zum Islamdiskurs einer
europäischen Wissen-
schafts- und Religions-
geschichte
(Diskurs Religion. Beiträge
zur Religionsgeschichte
und religiösen Zeit-
geschichte 8,
herausgegeben von
Ulrike Brunotte
und Jürgen Mohn)
Ergon/Würzburg 2015, 197 S.
ISBN 978-3-95650-132-6

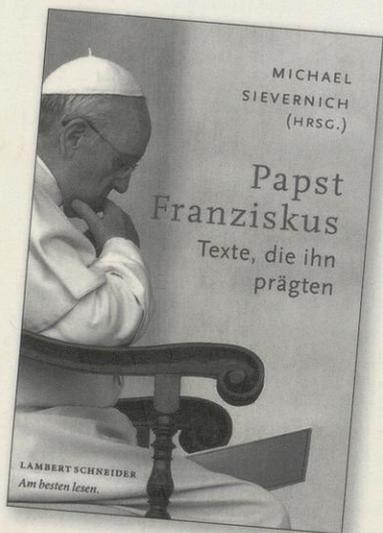
Paul Valley

Papst Franziskus.
Vom Reaktionär zum
Revolutionär
*WBG/
Darmstadt 2014, 239 S.*
ISBN 978-3-8062-2937-0

**Ina Wunn/
Patrick Urban/
Constantin Klein (Hg.)**

Götter, Gene, Genesis.
Die Biologie der Religions-
entstehung
*Springer Verlag
(Springer Spektrum)/
Berlin 2015, 279 S.*
ISBN 978-3-642-55331-8

Michael Sievernich | Hg Papst Franziskus Texte, die ihn prägten



Um den aktuellen Papst verstehen zu können, reicht ein Blick in seine Biographie nicht aus.

In diesem Band werden die einflussreichsten und prägendsten Texte für Papst Franziskus versammelt.

Ignatianische Impulse, theologische Quellen, aber auch literarische Texte geben einzigartig Einblick in die Denkart des Oberhauptes der katholischen Kirche.

Lambert Schneider

2015 / 256 Seiten / € 29,95

ISBN 978-3-65-040089-5



LAMBERT SCHNEIDER

100 Begriffe aus dem Ordensrecht



Ordensrechtliche Grundbegriffe sind sowohl auf Seiten der Orden als auch auf Seiten der Ordinariate oft nicht hinreichend bekannt.

Die »100 Begriffe aus dem Ordensrecht« sollen durch überschaubare Informationen und weiterführende Literaturhinweise helfen, das geltende Ordensrecht besser zu verstehen und in der Praxis rechtskonform anzuwenden.

eos

2015 / 536 Seiten / € 29,95

ISBN 978-3-8306-7706-2



Buchbinderei Ehe
Radolfzell

09 18

Säurefrei
RAL-RG 495