
Inhalt

Heft 1-2 **Zeitschrift für**
103. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2019 **Religionswissenschaft**

Themenheft **800 Jahre Mission und interreligiöser Dialog
in Dominikanertradition**

Mariano Delgado

3 Mission und interreligiöser Dialog
in Dominikanertradition

Elias H. Füllenbach OP

5 Die »Hunde des Herrn« auf der Jagd.
Dominikanische Judenmission
im 13. und 14. Jahrhundert

Alfonso Esponera Cerdán OP

14 Vicente Ferrer y los judíos

Matthias M. Tischler

34 Die Dominikanermission unter den Muslimen
im 13. Jahrhundert.
Warum der mallorquinische Laie, Universalgelehrte
und Missionar Ramon Llull zum Fundamentalkritiker
des Dominikanerordens wurde

Joseph Ellul OP

53 Riccoldo da Montecroce and his encounter
with Muslims. Pilgrimage – Dialogue – Polemic

Michael Sievernich SJ

65 Frühe dominikanische Missionskatechismen
in Amerika

Thomas Eggenesperger OP

86 Bartolomé de Las Casas und Tomás de Berlanga.
Dominikanisches Engagement für die Rechte der
Völker und der Menschen

-
- Claudia von Collani**
96 Die frühneuzeitliche Chinamission
der Dominikaner
- Antoine Lévy OP**
109 Judaïsme messianique.
La mission dominicaine »ad Judeos« reconsidérée
- Claudio Monge OP**
118 Le dialogue interreligieux en tant que
dominicains, avec les musulmans, aujourd'hui
- Thierry-Dominique Humbrecht OP**
127 La prédication dominicaine, entre mission,
invention et savoir-faire
- Salvatore Loiero**
137 »Der Mensch ist der Beweis, dass Gott existiert«
(Heinrich Böll).
Zur praktisch-theologischen bzw. missions-
wissenschaftlichen Bedeutung des theologischen
Denkens von Edward Schillebeeckx OP

FORUM **Missionarische Spiritualität**

- Christoph Heinemann OMI**
145 Mit den Augen des Gekreuzigten sehen.
Die Spiritualität der Oblatenfamilie
- Hans Schalk CSsR**
151 Erlösung in Fülle.
Die missionarische Spiritualität der redemp-
toristischen Familie
- Aurelia Spindel OP**
157 Missionarische Spiritualität konkret aus der
Perspektive von Dominikanerinnen
- Piera Cavaglià FMA**
162 Die missionarische Spiritualität der Töchter Mariä
Hilfe der Christen (Don Bosco Schwestern)
- 168 **Abschlussarbeiten**
176 **Buchbesprechungen**
184 **Anschriften | Vorschau**
-

Mission und interreligiöser Dialog in Dominikanertradition

von Mariano Delgado

Der Predigerorden (Ordo Praedicatorum: OP), nach seinem Gründer Domingo de Caleruega (ca. 1170-1221) auch Dominikanerorden genannt, gewann zu Beginn des 13. Jahrhunderts in einem mehrstufigen Prozess Konturen. Entscheidende Bedeutung hatte die Bulle *Religiosam vitam* vom 22.12.1216, mit der Papst Honorius III. die Satzungen der Dominikaner, die mit bischöflicher Genehmigung seit 1206 bereits mehrere Konvente gegründet hatten, bestätigte und ergänzte. Die Dominikaner gehören zu den »Bettelorden«, die im besagten Jahrhundert dem Ordensleben und der Kirche ein neues Gesicht gaben: weg vom monastischen Leben auf dem Land in Abteien, in denen Mönche die *stabilitas loci* praktizierten, nach dem *ora et labora* ihr Tagewerk regelten, geistige Arbeit mit Landwirtschaft und Viehzucht im großen Stil kombinierten, und die damit spirituelle Zentren und vielfach auch wirtschaftliche Betriebe waren. Die Bettelorden wenden sich der Not ihrer Zeit zu, die um 1200 von verschiedenen gesellschaftlichen und spirituellen Krisen geprägt war: vom Pauperismus infolge von demographischem Wachstum, Missernten und Landflucht in die im Schatten des Frühmerkantilismus des Tuchhandels blühenden Städte; von spirituellen Suchbewegungen wie etwa die der Waldenser und der Katharer oder Albigenser, die die Papst- und Bischofskirche kritisierten und für viele Menschen eine Alternative dazu darstellten; von der Verschärfung der Juden- und Muslimenfrage im Schatten der Kreuzzüge, die innerhalb der Christenheit einen identitären Schub gegen sie auslösten.

Die Bettelorden, die auf diesem Humus entstanden sind, unterscheiden sich vom traditionellen Mönchtum durch die Aufhebung der *stabilitas loci* zugunsten der apostolischen Freiheit; durch den Bau von kleineren Klöstern in den Städten ihrer Zeit und durch ein bescheidenes Leben darin aus Solidarität mit den Armen; durch die Reduktion des gemeinsamen Chorgebets auf dreimal pro Tag; durch die intensive Pflege des Studiums an den neu entstandenen Universitäten und damit durch die Arbeit an einem neuen theologischen Paradigma, das den Übergang von der monastischen, die Bibel kommentierenden Theologie zur scholastischen Theologie der Auseinandersetzung mit den Fragen der Vernunft und mit den Fragen der Zeit an den neuen akademischen Zentren leistete; durch Seelsorge in den Krisen ihrer Zeit und im Dienste der Papst- und Bischofskirche, wozu die Mission unter den Waldensern, Katharern, Juden und Muslimen gehörte.

Die Dominikaner werden von Anfang an ihre missionarischen Bemühungen an die letzten drei Gruppen richten. Denn Honorius III. hatte sie mit der Bulle *Gratiarum omnium* vom 21.01.1217 dazu ermahnt, das Wort Gottes »unter den Feinden des Glaubens« zu predigen. Sie folgen dabei dem Grundsatz, das in der Kontemplation Erfahrene und im Studium der Theologie Verstandene durch gute Argumente und eine untadelige Lebensweise plausibel zu machen. Es blieb bekanntlich nicht immer bei diesem irenischen Prinzip, denn im 13. Jahrhundert wurde auch die mittelalterliche Inquisition errichtet, viele Dominikaner

wurden in ihren Dienst berufen, und das auf Augustinus zurückgehende Ketzerrecht (Feuertod bei Verweigerung des Widerrufs) kam bei der Verfolgung von Waldensern, Katharern und bekehrten Juden in Zusammenarbeit mit den christlichen Fürsten zur radikalen Anwendung – ebenso die Zwangspredigten für die Juden, die unter christlicher Herrschaft lebten. Und dennoch war die frühe Dominikanermision unter Juden und Muslimen auch vom immer aktuellen Prinzip getragen, dass man ihre Sprache, ihre heiligen Schriften und ihre philosophische und theologische Literatur gründlich studieren muss, um sowohl ihren Verstand als auch ihr Herz zu erreichen.

Gerade diese Methode wurde in der frühneuzeitlichen Mission, als im Windschatten der Entdeckungsfahrten die Stunde der Weltmission schlug, vom Dominikaner Bartolomé de Las Casas als die einzige evangeliumsgemäße Art zur Verbreitung des Christentums vehement eingeklagt: »Ein und dieselbe Art, und nur diese, die Menschen die wahre Religion zu lehren, wurde auf der ganzen Erde und für jede Zeit durch die göttliche Vorsehung eingesetzt, nämlich die Überzeugung des Verstandes durch Vernunftgründe (*intellectus rationibus persuasivus*) und die sanfte Anlockung und Ermahnung des Willens (*voluntatis suaviter allectivus vel exhortativus*). Diese Art muss freilich allen Menschen auf der Welt gemeinsam sein, ohne irgendeinen Unterschied sei es der Religion und Irrtümer, sei es der Sittenverderbnis« (*Werkauswahl*, Bd. 1, hg. von M. Delgado, Paderborn 1994, 107). Dazu kommt im 16. Jahrhundert die Wiederentdeckung der prophetischen Dimension des Christentums. Die ersten Predigerbrüder, die in die Neue Welt kamen, wurden in einer (thomistischen) Theologie ausgebildet, die die Fragen von Gerechtigkeit und Recht ernst nahm und so die prophetischen Traditionen Israels wach hielt. Darüber hinaus brannte in ihren Herzen das Feuer der Nachfolge Jesu in strenger Observanz der Ordensregel, das heißt die Suche nach dem Antlitz des Herrn »in den Armen und Leidenden« (Mt 25,31-46) gemäß der aktiven Compassion, die in den Satzungen des Ordens angemahnt wird. Die Unterdrückung der Indianer durch »Christen« war für sie »noch schlimmer als die der Kinder Israels durch den Pharao«. Und sie erhoben ihre Stimme in Predigten und Denkschriften zum Schutz der indigenen Bevölkerung.

Zur praktischen universalen Geltung des irenischen Grundprinzips christlicher Mission kam es aber erst in unserer Zeit, als die »Geschichtstatsache« von Mission unter dem Schutz christlicher Fürsten bzw. des westlichen Kolonialismus oder Imperialismus weggefallen ist, und die Kirche sich zur Religionsfreiheit als Bedingung der Möglichkeit für Mission und interreligiösen Dialog bekannt hat. In diesem neuen Rahmen findet heute auch die Arbeit der Dominikaner und Dominikanerinnen statt.

Die Beiträge dieses Heftes gehen auf eine Tagung zurück, die der Schriftleiter der ZMR im Herbst 2016, 800 Jahre nach der oben genannten Bulle *Religiosam vitam*, an der Universität Fribourg organisierte. Nachdem die ZMR 2006 der Jesuitenmission und 2008 der Franziskanermision ein Heft gewidmet hat, schien es der Redaktion angemessen, sich auch mit dem dritten großen Missionsorden der katholischen Kirche vor dem 19. Jahrhundert zu beschäftigen. Die Beiträge zeigen exemplarisch die Schwerpunkte, Probleme und Wandlungen von Mission und interreligiösem Dialog der letzten 800 Jahre in Dominikanertradition: Die Juden- und Muslimenmission des Mittelalters, die frühneuzeitliche Mission in Amerika und Asien, die heutigen interreligiösen Erfahrungen und Begegnungen sowie schließlich auch das gegenwärtige Ringen des Ordens mit der ihm eigenen missionarischen Aufgabe als »Predigerorden«. Dass sie dabei ihre prophetische Tradition nicht vergisst, ist der Dominikanerfamilie zum Wohle von Kirche und Welt sehr zu wünschen. ♦

Die »Hunde des Herrn« auf der Jagd

**Dominikanische Judenmission
im 13. und 14. Jahrhundert**

von **Elias H. Füllenbach OP**

Zusammenfassung

Von Anfang an verfolgte der Dominikanerorden die Bekehrung von christlichen Häretikern. Schon früh dehnten die Dominikaner ihre Missionstätigkeit aber auch auf die Juden aus. In dem Beitrag werden verschiedene dominikanische Missionsstrategien vorgestellt. Dabei fällt auf, dass es im Orden zu keiner einheitlichen Haltung gegenüber dem Judentum kam, sondern recht unterschiedliche Positionen nebeneinander bestehen konnten und einzelne Dominikaner sogar ein ausgeprägtes Interesse für das nachbiblische jüdische Schrifttum entwickelten.

Schlüsselbegriffe

- Judenmission
- Zwangspredigten
- Hebräischkenntnisse
- Talmudverurteilung
- Scholastik

Abstract

Right from the beginning the Dominican Order pursued the conversion of Christian heretics. Early on the Dominicans also extended their missionary activity to the Jews. The article presents different Dominican missionary strategies. It is striking that there was no uniform attitude towards Judaism; instead quite different positions were able to exist side by side and individual Dominicans even developed a keen interest in post-biblical Jewish literature.

Keywords

- mission to the Jews
- coercive sermons
- knowledge of Hebrew
- condemnation of the Talmud
- scholasticism

Sumario

Desde el principio, los dominicos pretendían la conversión de los herejes cristianos. Pero muy pronto extendieron su actividad misionera a los judíos. En el artículo se presentan diferentes estrategias de la misión dominicana. Llama la atención que en la orden no hubo una única actitud frente a los judíos, sino que coexistieron muy diversas posiciones y algunos dominicos mostraron incluso un gran interés por los textos del judaísmo postbíblico.

Palabras clave

- Misión entre los judíos
- Obligación de oír los sermones
- Conocimientos del hebreo
- Condenación del Talmud
- Escolástica

In einer spanischen Pessach-Haggada aus dem 14. Jahrhundert, die heute in der *John Rylands Library* in Manchester aufbewahrt wird, findet sich die Darstellung einer Hasenjagd: Ein Hase wird von einem schwarz-weißen Hund verfolgt; der Hund hat dem Hasen schon in den Hinterlauf gebissen, sodass Blut strömt.¹ Vermutlich handelt es sich um eine vorsichtige Anspielung auf die zeitgenössischen Aktivitäten der *domini canes*, der »Hunde des Herrn«, also der Dominikaner in ihrem schwarz-weißen Ordenshabit, als Judenmissionare.² Diese Darstellung, auf die mich vor einigen Jahren der Wiener Judaist Kurt Schubert aufmerksam gemacht hat, ist ein wichtiges Beispiel dafür, dass bei der Betrachtung interreligiöser, insbesondere christlich-jüdischer Beziehungen nicht allein die christliche Perspektive eingenommen werden darf, sondern auch danach gefragt werden muss, wie die dargestellten Bestrebungen und Konzepte der einzelnen Orden eigentlich »von außen«, also von den Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften wahrgenommen worden sind. Freilich besteht gerade hier dringender Forschungsbedarf. Aber wir dürfen diese Perspektive keineswegs vernachlässigen.

Mit Blick auf das Thema »Dominikaner und Juden« ist jedenfalls zu konstatieren, dass der Orden von jüdischer Seite eher als Bedrohung, manchmal sogar als ernste Gefahr wahrgenommen wurde. Der verfolgte Hase ist hierfür ein gutes Beispiel: Ursprünglich ein negativ konnotiertes, antijüdisches Motiv der Christen wandelte sich der Hase, so Marc Michael Epstein, im mittelalterlichen Judentum »from an emblem of infamy to a superlative metaphor for Jewish selfdefinition«;³ er wurde also positiv umgedeutet, während die Jäger mit Esau, Edom, Rom oder anderen feindlichen Mächten, in unserem Beispiel mit den dominikanischen Judenmissionaren, identifiziert wurden. Dass es in der Scholastik zugleich eine fruchtbare Auseinandersetzung zwischen Dominikanern und jüdischen Gelehrten gegeben hat, ist dagegen nur wenig bekannt und wird daher am Ende dieses Beitrags thematisiert. Zuvor sollen aber die judenmissionarischen Bemühungen des Dominikanerordens auch in ihrer ganzen Problematik dargestellt werden. Schwarz-Weiß-Malerei ist eben auch bei dominikanischen Themen unangebracht.

1 Vgl. fol. 29v. der Handschrift Hebr. MS 6 Manchester, John Rylands Library, abgedruckt in: Raphael LOEWE (Komm.), *The Rylands Haggadah. A Medieval Sephardi Masterpiece in Facsimile. An Illuminated Passover Compendium from Mid-14th-Century Catalonia in the Collections of the John Rylands University Library of Manchester with a Commentary and a Cycle of Poems*, London 1988.

2 Vgl. Ursula und Kurt SCHUBERT, *Pesach Haggadot*, in: Felicitas HEIMANN-JELINEK/DERS. (Hg.), *Spharadim – Spaniolen. Die Juden in Spanien – die sephardische Diaspora* (*Studia Judaica Austriaca* 13), Eisenstadt 1992, 97–106, 102.

3 Marc Michael EPSTEIN, *Dreams of Subversion in Medieval Jewish Art and Literature*, Pennsylvania 1997, 27. Zur Symbolik von Jagdszenen in hebräischen Handschriften vgl. auch Katrin KOGMAN-APPEL, *Illuminated Haggadot from Medieval Spain. Biblical Imagery and the Passover Holiday*, Pennsylvania 2006, 149; Sarit SHALEV-EYNI, *Jews among Christians: Hebrew Book Illumination from Lake Constance*, Turnhout 2010, 71–76.

4 Bulle *Gratiarum omnium* vom 21. Januar 1217 an die junge Prediger-gemeinschaft von Toulouse: »... sic sicut invicti Christi adleste scuto fidei et galea salutis armati, non timentes eos qui corpus possunt occidere, verbum Dei quod est penetrabilis omni gladio ancipiti magnanimiter contra fidei exeritis inimicos«. Zitiert nach Vladimir J. KOUDELKA (Hg.), *Monumenta Diplomatica S. Dominici* (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica* 25), Roma 1966, 79.

5 Zu Differenz und Konvergenz der christlichen Feindbilder von Juden und Ketzern in dieser Zeit vgl. Alexander PATSCHOVSKY, *Feindbilder der Kirche: Juden und Ketzer im Vergleich* (11.-13. Jahrhundert), in: Alfred HAVERKAMP (Hg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge* (Vorträge und Forschungen/Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte 47), Sigmaringen 1999, 327–357.

6 Zum Folgenden vgl. ausführlich Elias H. FÜLLENBACH, *Der frühe Dominikanerorden und die Juden*, in: Petrus BSTEH/Brigitte PROKSCH (Hg.), *Das Charisma des Ursprungs und die Religionen. Das Werden christlicher Orden im Kontext der Religionen* (*Spiritualität im Dialog* 3), Münster/Wien 2011, 265–278.

7 Florenz von Worcester berichtet: »Londoniis quidam de ordine praedicatorum, dictus frater Robertus de Redingge, praedicator optimus, linguaque Hebraea eruditissimus, apostatavit, et ad Judaismum convolvavit, atque Judaeam ducens

Die seit 1215 in Toulouse etablierte und bereits ein Jahr später durch Papst Honorius III. bestätigte Gemeinschaft von Predigern (Ordo fratrum praedicatorum) verfolgte von Anfang das Ideal der Bekehrung von Häretikern. Dominikus hatte in den Jahren zuvor bereits selbst gegen die Katharer in Südfrankreich gepredigt, und Honorius gab dem jungen Orden 1217 den Auftrag, »bewaffnet mit dem Schild des Glaubens und dem Helm des Heiles (Eph 6,16-17), und ohne Furcht vor denen, die den Leib töten können (Mt 10,28), das Wort Gottes« unter den »Feinden des Glaubens« zu verbreiten.⁴ Dieser Missionierungsauftrag wurde von den Dominikanern schon früh auf die Juden übertragen.⁵ Erste Bekehrungsversuche von Juden lassen sich in England (Oxford, später auch in London) nachweisen, wo der Orden die Judenpolitik Heinrichs III. unterstützte.⁶ Diese judenmissionarischen Aktivitäten ließen auch nach der spektakulären Konversion eines englischen Dominikaners zum Judentum,⁷ die teilweise bis heute in der Literatur, freilich ohne wirkliche Belege für die Vertreibung der Juden aus England 1290 verantwortlich gemacht wird,⁸ keineswegs nach. Statt auf eine Ausweisung der Juden zu drängen, verstärkten die englischen Dominikaner vielmehr ihre Predigtstätigkeit, zumal ihnen Edward I. 1280 den Auftrag erteilte, Zwangspredigten für die Juden zu halten.

Das englische Beispiel zeigt deutlich, wie sehr sowohl weltliche Herrscher als auch das Papsttum auf das Verhältnis zu den Juden Einfluss nahmen: Denn Edward I. konnte sich bei seiner Anordnung von Zwangspredigten⁹ ausdrücklich auf die päpstliche Bulle *Vineam sorec* von 1278 berufen, in der sowohl die Dominikaner als auch die Franziskaner zur organisierten Judenmission in Europa aufgefordert wurden.¹⁰ Beide Bettelorden standen deswegen unter einem beträchtlichen Erfolgsdruck, der durch den Konkurrenzkampf untereinander noch verstärkt wurde. Die Päpste des 13. Jahrhunderts wussten dies geschickt zu nutzen und setzten die beiden jungen Orden nicht nur in der Ketzerbekämpfung (Inquisition) ein, sondern auch bei der Durch- und Umsetzung ihrer Judenpolitik.¹¹ Als Predigerorden, der sich von Anfang an die Bekehrung von Häretikern und Andersgläubigen zur Aufgabe gemacht hatte, erschienen die Dominikaner für die Übernahme dieser Aufgaben besonders gut geeignet.

uxorem, se circumcidi, atque Haggaeum fecit nominari«. Zitiert nach der Ausgabe: FLORENTIUS WIGORNIENSIS, *Chronicon ex chronicis*, Bd. 2, hg. von Benjamin THORPE, London 1849, 214.

8 Vgl. beispielsweise Ralf SCHÄFER, *Vertreibung der Juden aus England (1290)*, in: Wolfgang BENZ (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 4: Ereignisse, Dekrete, Kontroversen, Berlin/Boston 2011, 418-420, 419, der einen wenig überzeugenden Zusammenhang zwischen der Konversion Roberts im Jahre 1275 und der Vertreibung der englischen Juden fünfzehn Jahre später herstellt. Einen guten Forschungsüberblick über die möglichen Gründe für die Judenvertreibung 1290 bietet dagegen Robin R. MUNDILL, *England's Jewish Solution. Experiment and Expulsion, 1262-1290* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, ser. IV, 37), Cambridge 1998, 249-285.

9 Vergleichbare Anordnungen hatte es zuvor schon in anderen europäischen Ländern (seit 1242 beispielsweise wiederholt im Königreich Aragón) gegeben. Cf. Jaume RIERA I SANS, *Les Llicències Reials per Predicar als Jueus i als Sarraïns* (Segles XIII-XIV), in: *Calls* 2 (1987) 113-143.

10 Vgl. Shlomo SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews*, Bd. 1: *Documents 492-1404* (Pontifical Institute of Mediaeval Studies: *Studies and texts* 94), Toronto 1989, Nr. 243-245.

11 Vgl. Shlomo SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews*, vol. 7: *History* (Pontifical Institute of Mediaeval Studies: *Studies and texts* 109), Toronto 1991, 21-25. Vgl. auch Dieter BERG, *Servitus Iudaeorum. Zum Verhältnis des Thomas von Aquin und seines Ordens zu den Juden in Europa im 13. Jahrhundert*, in: Albert ZIMMERMANN (Hg.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen* (Miscellanea mediaevalia 19), Berlin/New York 1988, 439-458, 446, der »eine eigenartige Interdependenz von Missionsbemühungen der Dominikaner gegenüber den Juden, den Maßnahmen zur Ketzerbekämpfung und dem päpstlichen Anspruch auf *defensio* bezüglich der Juden« konstatiert.

Hinzu kam das intellektuelle Profil des Ordens.¹² Schon Dominikus hatte eine solide theologische Ausbildung als unabdingbare Voraussetzung für die Predigt angesehen und mit seiner Aussendung der Brüder nach Paris und Bologna die Anbindung an das städtische Universitätsmilieu gesucht, aus dem sich dann spätestens unter seinem Nachfolger Jordan von Sachsen (Ordensmeister 1222-1237) ein erheblicher Teil des Ordensnachwuchses rekrutierte. Mit der Verpflichtung zum lebenslangen Studium und dem Ausbau eines ordensweiten, sich an den zeitgenössischen universitären Standards orientierenden Aus- und Fortbildungssystems wurde der Dominikanerorden schließlich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu einem Hauptträger scholastischer Theologie und Philosophie. Die intensive Auseinandersetzung mit dem eigenen christlichen Glauben und seiner rationalen Begründung diente unter anderem dazu, abweichende bzw. der kirchlichen Lehre widersprechende Auffassungen besser erkennen und argumentativ entkräften zu können.

Dass das Verhältnis zum Judentum dabei ambivalent blieb und es weder bei den Dominikanern noch bei den Bettelorden insgesamt zu einer einheitlichen antijüdischen Haltung kam – entgegen Jeremy Cohens These eines spezifischen »mendicant anti-Judaism«, der deutlich zu widersprechen ist¹³ –, ist vor allem den unterschiedlichen Schulen und theologischen Richtungen des 13. und 14. Jahrhunderts zuzurechnen.¹⁴ So reichte das Spektrum allein im Dominikanerorden von der Tendenz, den jüdischen Glauben zu häretisieren und zu dämonisieren,¹⁵ bis hin zu gemäßigten Positionen, wie sie etwa Thomas von Aquin († 1274) vertrat.¹⁶ Wenn Thomas beispielsweise Zwangstaufen und die Trennung jüdischer Kinder von ihren Eltern strikt ablehnte, wandte er sich damit zugleich gegen die Auffassung seines Mitbruders Wilhelm von Rennes OP († nach 1259), der den Juden als »servi« alle Besitzrechte und folglich auch die Rechtsgewalt (potestas) über die eigenen Kinder absprach.¹⁷ Zwar sah auch Thomas in der jüdischen Minderheit – ent-

12 Zur Bedeutung des Studiums für die Dominikaner vgl. Isnard W. FRANK, Die Grundlegung des intellektuellen Profils des Predigerordens in seinen Anfängen, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 17 (1998) 13-34; M. Michèle MULCHAHEY, »First the Bow is Bent in Study ...« Dominican Education before 1300 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Studies and Texts 132), Toronto 1998.

13 Vgl. Jeremy COHEN, The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism, Ithaca/London 1982. Dass den Mendikanten bei der Verbreitung antijüdischer Vorurteile eine hohe Bedeutung zukam, ist unbestritten und soll gar nicht in apologetischer Manier bestritten werden. Aber Amos FUNKENSTEIN, Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages, in: Viator 2 (1971) 373-382, hat aufgezeigt, dass es bereits im 12. Jahrhundert zu Veränderungen in der antijüdischen Polemik kam, eine Verschärfung also schon vor der Gründung der Bettelorden einsetzte. Zu diesem entscheidenden Wandel im 12. Jahrhundert vgl. auch Marianne AWERBUCH, Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Früh-

scholastik (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 8), München 1980 und Anna SAPIR ABULAFIA, Christians and Jews in the twelfth-century Renaissance, London/New York 1995. Gegen Cohens These vgl. auch Ursula SCHULZE, Einleitung, in: DIES. (Hg.), Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen, Tübingen 2002, 1-10, 9, die bei ihrer Untersuchung volkssprachiger Predigten des 13. und frühen 14. Jahrhunderts zu dem Ergebnis kommt: »Die scharfe Agitation« gegen die Juden »ist Teil eines breiten Diskurses, und dieser lässt sich bereits vor der intensiven Predigtätigkeit der Franziskaner und Dominikaner [...] fassen.« Inzwischen hat Cohen seine These eines spezifischen »mendicant anti-Judaism« ein wenig abgeschwächt und ebenfalls auf die Veränderungen des christlich-jüdischen Verhältnisses im 12. Jahrhundert verwiesen: Vgl. etwa Jeremy COHEN, Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity, Berkeley u. a. 1999.

14 Vgl. hierzu auch Elias H. FÜLLENBACH, Scholastik, in: Wolfgang BENZ (Hg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3: Begriffe, Theorien, Ideologien, Berlin/New York 2010, 295-297.

15 Vgl. die Beispiele bei Hans-Martin KIRN, Contemptus mundi – contemptus Judaei? Nachfolgeideale und Antijudaismus in der spätmittelalterlichen Predigtliteratur, in: Berndt HAMM/Thomas LENTES (Hg.), Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis (Spätmittelalter und Reformation, Neue Folge 15), Tübingen 2001, 147-187.

sprechend der zeitgenössischen Praxis – nur ein Eigentum des jeweiligen Landesherrn, doch er erinnerte zugleich an dessen Verpflichtung, die Juden zu schützen und ihr grundsätzliches Existenzrecht zu achten. Von dieser ursprünglichen Intention, die Machtpolitik der Fürsten gegenüber »ihren« Juden naturrechtlich einzuschränken, ist daher auch die spätere Wirkungsgeschichte, die Thomas' Lehre von der »ewigen Knechtschaft« der Juden (*servitus Iudaeorum*) im ausgehenden Mittelalter und in der frühen Neuzeit entfalten sollte, zu unterscheiden.¹⁸ Wilhelms Lehrmeinung fand indes Eingang in das populäre *Speculum doctrinale* des Dominikaners Vincent von Beauvais († ca. 1264) und wurde insbesondere von dem Franziskanertheologen Johannes Duns Scotus († 1308) wieder aufgegriffen und unterstützt, konnte sich aber bei den Mendikanten – auch dank der thomistischen Gegenposition – nicht als mehrheitsfähige Meinung durchsetzen.

Auch in ihrer Haltung zum nachbiblischen jüdischen Schrifttum nahmen die Dominikaner keinen einheitlichen Standpunkt ein. Einerseits entwickelten Thomas und sein Lehrer Albertus Magnus († 1280), aber auch Meister Eckhart († 1328) und andere dominikanische Gelehrte ein ausgeprägtes Interesse für die Werke des Moses Maimonides († 1204), den sie vielfach als Autorität anführen.¹⁹ Andererseits diente die Beschäftigung mit der jüdischen Traditionsliteratur oft nur dazu, die Unhaltbarkeit und Absurdität jüdischer Glaubensvorstellungen aufzuzeigen. Zu diesem Zweck entstand im Umfeld der Talmudverbrennung 1242 in Paris beispielsweise eine Sammlung von Talmudexzerpten, die in der Folgezeit verschiedenen antijüdischen Polemiken als Grundlage diente. Ob diese Sammlung tatsächlich von Theobald von Sézanne OP erstellt wurde, wie Gilbert Dahan vermutet hat, ist allerdings fraglich.²⁰ Gemeinsam mit Albertus Magnus gehörte er jedenfalls zu den Theologen, die an der Pariser Universität mit der Prüfung und Verurteilung des Talmuds beauftragt wurden.²¹

16 John Y. B. HOOD, *Aquinas and the Jews*, Philadelphia 1995; Annamaria EMILI, *Fonti in dialogo. Tommaso d'Aquino e il dossier sul governo degli Ebrei* (1270), in: Elias H. FÜLLENBACH/Gianfranco MILETTO (Hg.), *Dominikaner und Juden: Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert/Dominicans and Jews. Personalities, Conflicts, and Perspectives from the Thirteenth to the Twentieth Century* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge 14), Berlin 2015, 1–24.

17 Zur mittelalterlichen Diskussion, ob jüdische Kinder getauft werden dürfen, vgl. Walter PAKTER, *Medieval Canon Law and the Jews* (Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung 68), Ebelsbach 1988, 321–330; Ulrich HORST/Barbara FAES DE MOTTONI, *Die Zwangstaufe jüdischer Kinder im Urteil scholastischer Theologen*. Für Werner Dettloff zum 70. Geburtstag, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 40 (1989) 173–199; sowie jetzt die ausführliche Studie von Elsa MARMURSZTEJN, *Le baptême forcé des enfants juifs. Question scolastique, enjeu politique, échos contemporains*, Paris 2016.

18 Die Lehre des Thomas konnte, wie Friedrich BATTENBERG, *Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nicht-jüdischen Umwelt Europas*. In zwei Teilbänden, Bd. 1: *Von den Anfängen bis 1650*, Darmstadt 1990, 111–113, 113, schreibt, sowohl »ins Negative wie ins Positive gewendet werden.«

19 Einen Überblick über die christliche Maimonides-Rezeption des Mittelalters bietet Görgo K. HASSELHOFF, *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg 2004.

20 Vgl. Gilbert DAHAN, *Les traductions latines de Thibaud de Sézanne*, in: DERS. (Hg.), *Le brûlement du Talmud à Paris 1242–1244*, Paris 1999, 95–120; gegen Theobalds Autorschaft plädiert dagegen recht überzeugend Alexander FIDORA, *The Latin Talmud and its Translators. Thibaud de Sézanne vs. Nicholas Donin?*, in: *Henoch. Historical and Textual Studies in Ancient and Medieval Judaism and Christianity* 37 (2015) 17–28.

21 Vgl. André TUILIER, *La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens. Ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques*, in: Gilbert DAHAN (Hg.), *Le brûlement du Talmud à Paris 1242–1244*, Paris 1999, 59–78. Die Bedeutung der theologischen Gutachten wird allerdings in der Forschungsliteratur recht unterschiedlich bewertet. So vertritt Alain BOUREAU, *La censure dans les universités médiévales* (note critique), in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55 (2000) 313–323, 319, die These, dass der persönliche Antijudaismus Ludwigs IX. bei der Pariser Talmudverbrennung eine weitaus größere Rolle gespielt habe als das Urteil der Theologen.

Freilich stand einer eingehenderen Auseinandersetzung mit der rabbinischen Literatur häufig ein Mangel an Hebräischkenntnissen im Wege. Als beispielsweise im Vorfeld der Tolosaner Talmudverbrennung von 1319 eine Untersuchungskommission eingesetzt wurde, der neben dem prozessführenden Inquisitor Bernard Gui OP († 1331)²² auch zahlreiche Theologen und Juristen angehörten, mussten erst mühsam »zusätzlich vereidigte Männer herangezogen werden«, die der hebräischen Sprache mächtig waren.²³ Es gab im Orden also durchaus ein Interesse daran, Mitbrüder mit Hebräischkenntnissen in den eigenen Reihen zu haben. Für die Missionsarbeit in Spanien wurden daher ab 1250 eigene Sprachschulen gegründet, an denen neben Arabisch auch Hebräisch unterrichtet wurde.²⁴ Als Sprachlehrer wurden dabei nicht zwingend jüdische Konvertiten eingesetzt, worauf schon Berthold Altaner hingewiesen hat;²⁵ einzelne Ordensbrüder wie Raimund Martini (Ramón Martí) OP († um 1285), der ab 1281 das ordenseigene »studium hebraicum« in Barcelona leitete, unterrichteten auch selbst.²⁶ Martini beherrschte nicht nur mehrere Sprachen, sondern besaß auch umfangreiche Kenntnisse der arabischen, rabbinischen und syrischen Literatur und gilt daher gemeinhin als einer der ersten Orientalisten. Sein Hauptwerk *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos* (Dolch des Glaubens gegen Mauren und Juden) machte erstmals einen Teil des rabbinischen Schrifttums für ein christliches Publikum zugänglich. Anders als seine an der Pariser Talmudverurteilung beteiligten Mitbrüder verdammt Martini den Talmud nämlich nicht, sondern sah in ihm vielmehr ein verkanntes Zeugnis für den christlichen Glauben. Martini war tatsächlich der Meinung, dass die Juden mit ihren eigenen Texten von der Rechtmäßigkeit des christlichen Glaubens überzeugt werden könnten. Jüdische Bücher waren folglich nicht zu verbrennen, sondern für die Missionsarbeit zu nutzen. Nach der Disputation von Barcelona (1263), bei der die von Martini beschriebene Strategie von dem jüdischen Konvertiten und Dominikaner Pau Cristià (in der Literatur meist Pablo Christani genannt) erstmals angewandt wurde,²⁷ ordnete König Jakob I. von Aragón dementsprechend nur die Tilgung der als blasphemisch geltenden Stellen im Talmud an. Der vom König eingesetzten Zensurbehörde gehörte neben Pau Cristià und dem früheren Ordensmeister Raimund von Peñafort OP († 1275) ab 1264 auch Martini an, der seine Talmudstudien seitdem noch intensiverte. Trotz der teils heftigen antijüdischen Polemik,

22 Zu seiner Beteiligung an der Talmudverbrennung vgl. Annette PALES-GOBILLIARD, Bernard Gui inquisiteur et auteur de la Practica, in: Marie-Humbert VICAIRE (Hg.), Bernard Gui et son monde (Cahiers de Fanjeaux 16), Toulouse 1981, 253–264, 258.

23 Thomas WERNER, Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 225), Göttingen 2007, 48.

24 Vgl. Beitia A. CORTABARRIA, L'étude des langues au moyen âge chez les dominicains: Espagne, Orient, Raymond Martin, in: Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire 10 (1970) 189–248. Nach Thomas CZERNER, Zwischen Mission und Rezeption – Beiträge zur Geschichte der Franziskaner und Dominikaner auf der Iberischen Halbinsel im 13. Jahrhundert, in: Raphaela AVERKORN u. a. (Hg.), Europa und die Welt

in der Geschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Berg, Bochum 2004, 593–612, 610, können die dominikanischen Sprachschulen »in der praktizierten Form als eine innovative Neuerung betrachtet werden«. Relativierend jetzt Robin VOSE, Dominicans, Muslims and Jews in the medieval crown of Aragon, Cambridge u. a. 2009, 104–115 mit den Tabellen auf den Seiten 265–266, der auf die kurze Existenz dieser Schulen und die geringen Schülerzahlen verweist.

25 Vgl. Berthold ALTANER, Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts, in: ZMR 21 (1931) 113–136, 134f.

26 Zu ihm vgl. Ursula RAGACS, Ein Leben im Dienst der Mission: Raimund Martini, in: FÜLLENBACH/MILETTO, Dominikaner und Juden (Anm. 16), 87–114.

27 Vgl. Robert CHAZAN, From Friar Paul to Friar Raymond: The Development of Innovative Missionizing Argumentation, in: The Harvard Theological Review 76 (1983) 289–306; DERS., Barcelona and Beyond. The Disputation of 1263 and its Aftermath, Berkeley u. a. 1992.

28 Wie weit die Meinungen im Orden bei der Frage, ob die rabbinische Traditionsliteratur zu vernichten oder als Missionsinstrument zu erhalten sei, auseinandergehen konnten, zeigen auch einige Beispiele aus der frühen Neuzeit: Vgl. Elias H. FÜLLENBACH, Dominikanerorden, in: Wolfgang BENZ (Hg.), Handbuch des Antisemitismus, Bd. 5: Organisationen, Institutionen, Bewegungen, Berlin/Boston 2012, 215–221, 217.

die sich in seinen Werken ebenfalls finden lässt, steht Martini daher meines Erachtens für eine eher gemäßigte Richtung innerhalb des Dominikanerordens, die bei allen Vorbehalten und ungerechten Urteilen auch zu differenzieren vermochte und sich mit dem Judentum erstmals auf Grundlage des rabbinischen Schrifttums auseinanderzusetzen versuchte, während sich dominikanische Inquisitoren wie Bernard Gui weiterhin für die Konfiszierung und Verbrennung jüdischer Schriften, insbesondere des Talmuds, einsetzten.²⁸

Freilich blieben die erhofften Missionserfolge – gleich welche Strategie denn nun angewandt wurde – in der Regel aus. In Paris soll sich beispielsweise infolge der Predigten von Pau Cristià 1269 kein einziger Jude zum Christentum bekehrt haben, obwohl oder vielleicht gerade weil die christlichen Zuhörer sogar mit Steinen auf die anwesenden Juden warfen.²⁹ Auch der Ruf Raimunds von Peñafort als erfolgreicher Judenmissionar geht wahrscheinlich nur auf spätere Heiligenlegenden zurück.³⁰ Für das Königreich Aragón im 13. Jahrhundert zweifelt Robin Vose sogar die Existenz einer größeren dominikanischen Missionskampagne oder –bewegung insgesamt an und hält sie für ein Konstrukt früher Ordenshistoriographie, das von der Forschung ungeprüft übernommen wurde.³¹ Selbst die Massenkonversion von Juden zum Christentum im Königreich Neapel (1292) war vermutlich weniger das Ergebnis genuiner Missionsbemühungen durch dominikanische Prediger als vielmehr eine Folge repressiver Maßnahmen durch die Inquisition und daher in ihrer Zeit singular.³² Anscheinend konnte erst Vinzenz Ferrer OP (1350–1419) mit seinen Predigten größere Missionserfolge erzielen, indem er auf seine jüdischen Zuhörer einen mehr oder wenigen starken (moralischen wie politischen) Druck ausübte.³³ Die Berichte über Ferrers Massentaufen in Spanien führten jedenfalls dazu, dass die Bettelorden ihre judenmissionarischen Anstrengungen im 15. Jahrhundert wieder verstärkten. Da Vinzenz Ferrer ein eigener Beitrag gewidmet ist, werde ich auf diese Entwicklungen jedoch nicht weiter eingehen.³⁴

Festzuhalten bleibt, dass sich im Dominikanerorden zwei unterschiedlichen Strategien in der Judenmission herausbilden konnten, die zugleich mit zwei verschiedenen Ansichten zur nachbiblischen jüdischen Traditionsliteratur korrelierten.³⁵ Freilich dienten auch die zweite, eher gemäßigte Strategie eines Martini und seine Beschäftigung mit dem rabbi-

29 Vgl. schon Adolf NEUBAUER, *Literary Gleanings IX*, in: *Jewish Quarterly Review* 5 (1892/93) 713–714; Robert CHAZAN, *Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley u. a. 1989, 47 und 159.

30 Vgl. Robin VOSE, *The limits of Dominican mission in the Western Mediterranean*, in: Matthias M. TISCHLER/Alexander FIDORA (Hg.), *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter* (*Erudiri Sapientia* 7), Münster 2011, 469–487, 474–484.

31 Vgl. VOSE, *Dominicans, Muslims and Jews* (Anm. 24), 8, der insbesondere die 1559 veröffentlichte *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores* von Francisco Diago OP für dieses Konstrukt verantwortlich macht.

32 Vgl. Joshua STARR, *The Mass Conversions of Jews in Southern Italy (1290–93)*, in: *Speculum* 21 (1946) 139–152; Benjamin SCHELLER, *Die politische Stellung der Juden im mittelalterlichen Südtalien und die Massenkonversion der Juden im Königreich Neapel im Jahr 1292*, in: Ludger GRENZMANN u. a. (Hg.), *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Bd. 1: *Konzeptionelle Grundlagen und Fallstudien* (Heiden, Barbaren, Juden) (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 4), Berlin u. a. 2009, 143–171.

33 Vgl. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *San Vicente Ferrer, predicador de las sinagogas*, in: *Salmanticensis* 2 (1955) 669–676; Bernardino LLORCA, *San Vicente Ferrer y su labor en la conversión de los judíos*, in: *Razón y Fe* 151 (1955) 277–296.

34 Vgl. hierzu den Beitrag von Alfonso ESPONERA CERDÁN OP in diesem Heft: *Vicente Ferrer y los judíos*, 14–33.

35 Das Entstehen dieser unterschiedlichen Missionsstrategien wurde sicher von dem Gegensatz begünstigt, der zwischen der Judenpolitik Ludwigs IX. von Frankreich, der in seinem Herrschaftsbereich massiv gegen die jüdische Minderheit vorging, und der widersprüchlichen, die angeordneten Zwangsmaßnahmen bald wieder einschränkenden Politik Jakobs I. von Aragón und seiner Nachfolger bestand.

nischen Schrifttum vor allem der eigenen Selbstbestätigung. Ziel war und blieb es, die Überlegenheit des christlichen Glaubens zu demonstrieren und die Juden zum Christentum zu bekehren. Dies spiegelt sich auch in der teils heftigen Polemik Martinis wider, wenn er die Juden beispielsweise mit vernunftlosen Tieren vergleicht³⁶ und ihre angebliche »impudentissima fatuitas« bzw. »stultissima impudentia« anprangert.³⁷ Auch wenn die Auseinandersetzung mit dem Judentum und seinen nachbiblischen Quellen nicht automatisch mit einer kritischen Reflexion eigener Positionen einherging, gilt jedoch trotzdem, dass sie ein erster und wichtiger Schritt dorthin war und – langfristig betrachtet – zu einem besseren Verständnis des Anderen führen konnte.

Weniger bekannt ist in diesem Zusammenhang, dass es auch umgekehrt, also seitens jüdischer Gelehrter, eine rege Auseinandersetzung mit Thomas und mit dominikanischer Literatur gegeben hat. So basiert die zwischen 1287 und 1291 entstandene Schrift *Tagmule ha-Nefesh* (Vom Lohn der Seele) des Hillel von Verona vorwiegend auf Werken des Aquinaten. Hauptvertreter dieses »jüdischen Thomismus«, wie Giuseppe Sermoneta die jüdische Auseinandersetzung mit Thomas in Italien Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts genannt hat,³⁸ war Juda Romano, der zwischen 1310 und 1330 nicht nur zahlreiche lateinische Texte von Albertus Magnus, Thomas von Aquin und anderen scholastischen Theologen ins Hebräische übersetzt hat, sondern auch versuchte, in seinen eigenen Werken den Methoden der lateinischen Lehrer zu folgen. Diese italienischen Versuche haben nach 1450, so Mauro Zonta, »eine breitere Entfaltung erfahren«.³⁹ So lassen sich für Spanien zahlreiche Beispiele einer »hebräischen Scholastik« aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts anführen: Der Aragoneser Philosoph und Übersetzer Eli Habillo hat vermutlich christliche Vorlesungen besucht, um die scholastische Philosophie zu erlernen. Auch Abraham Bibago, ein weiterer Aragoneser Scholastiker jüdischen Glaubens, diskutiert in seinem *Derek Emunah* verschiedene Definitionen des Glaubens. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist dabei unter anderem die Definition »Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium« des heiligen Thomas, die Bibago folgendermaßen übersetzt: »Der Glaube ist die Substanz erhoffter Dinge und die Offenbarung verborgener Dinge.«⁴⁰ In Form der scholastischen *Quaestio* wird diese Definition diskutiert, bis Bibago zu einer ihm für Juden angemessener erscheinenden Definition kommt, dass nämlich der Glaube eine »intellektuelle Errungenschaft« sei, die »auf durch die Tradition vermittelte Voraussetzungen gegründet ist«.⁴¹ Ein christlicher Theologe dient hier also dazu, um mit den Methoden der Scholastik und der nicht ganz einfachen Übersetzung lateinischer Terminologie ins Hebräische zu einer eigenständigen jüdischen Antwort zu kommen.⁴²

36 Vgl. Heinz SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.) (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie 497), Frankfurt a. M. u. a. 1994, 305, der auf die lange Tradition dieser Tiervergleiche in der antijüdischen Literatur hinweist.

37 Zitiert nach ebd., 302.

38 Vgl. Josef [Giuseppe] SERMONETA, Pour une histoire du Thomisme juif, in: Gerard VERBEKE / Daniel VERHELST (Hg.), Aquinas and Problems of His Time (Mediaevalia Lovaniensia, ser. 1, 5), Leuven/La Haye 1976, 130-135.

39 Mauro ZONTA, Einige Bemerkungen über »hebräische Scholastik« im 15. Jahrhundert in Spanien und Italien, in: Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft, Nr. 7 (2003) 52-60, 52.

40 Zitiert nach ebd., 54.

41 Ebd.

42 Vgl. hierzu auch die ausführliche Studie von Mauro ZONTA, Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book (Amsterdam Studies in Jewish Thought 9), Dordrecht 2006, die umfangreiche Textbeispiele enthält.

43 Gegen eine Identifizierung des von Moses mehrfach konsultierten Nikolaus von Giovinazzo mit dem gleichnamigen Dominikaner hat sich ausgesprochen: Caterina RIGO, Per un'identificazione del »sapiante cristiano« Nicola da Giovinazzo, collaboratore di rabbi Mošeh ben Šelomoh da Salerno, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 69 (1999) 61-146.

Diese Beispiele mögen verdeutlichen, dass es durchaus einen fruchtbaren Gedankenaustausch zwischen dominikanischen und jüdischen Gelehrten gegeben hat. Ob es dabei auch zu persönlichen Kontakten zwischen Dominikanern und Juden kam, wie man es lange für Moses von Salerno († 1279) angenommen hat, bleibt noch zu untersuchen. Dieser jüdische Gelehrte hat bei seiner Kommentierung des Maimonides nachweislich mit einigen Magistern der Universität in Neapel zusammengearbeitet, unter anderem mit Petrus von Irland, einem Lehrer von Thomas von Aquin. Zwar gehörten die dortigen Dominikaner vermutlich nicht zu Moses' Gesprächspartnern,⁴³ aber möglich waren solche Begegnungen im Zeitalter der Scholastik allemal, und die Maimonides-Rezeption dominikanischer Theologen macht ebenso wie die Entwicklung eines »jüdischen Thomismus« bzw. einer »hebräischen Scholastik« deutlich, dass es unter den mittelalterlichen Gelehrten ein Interesse für den jeweils Anderen gab, das nicht ausschließlich von Missionsabsichten getragen wurde.

Gelegentlich konnten also, um auf die Darstellung der Hasenjagd in der Rylands-Haggada zurückzukommen, Hund und Hase friedlich nebeneinander liegen. Dass diese an Jesaja 65 erinnernde Vision jedoch keinesfalls der Regel entsprach und die frühen *domini canes* meist eher erbitterte Hasenjäger waren, wie die Illustration zeigt, ist ebenso zu beachten. Für die meisten Dominikaner des Spätmittelalters war ein »Dialog der Religionen«, um den wir uns heute bemühen, eben noch völlig undenkbar. ◆

Vicente Ferrer y los judíos

Alfonso Esponera Cerdán OP

Zusammenfassung

Der Beitrag stellt den spanischen Dominikaner Vicente Ferrer (1350-1419) in seinen historischen Kontext, indem er Elemente des interreligiösen Dialogs innerhalb der früheren dominikanischen Tradition aufzeigt (Wirken von Ramón de Penyafort, Akten der Provinzialkapitel von Aragón, Disputationen, Position des Thomas von Aquin) und die Situation der Juden Spaniens zur Zeit von Ferrer skizziert. Die (spirituell) desaströse Situation von Kirche und Christenheit verlangte einen Sündenbock: die Juden; ökonomische Fakten flankierten den theologischen Antijudaismus. Vicente Ferrers Stellung zu den Juden lässt sich aus verschiedenen Quellen rekonstruieren: aus seinem Heiligensprechungsprozess (1453/1454), aus zeitgenössischen Aussagen und aus Zeugnissen seiner Predigt-tätigkeit an verschiedenen Orten. Vicente Ferrer war ein Kind seiner Zeit und vertrat in Hinblick auf die Juden die für seine Epoche typischen Positionen. Theoretische Positionen und praktische Maßnahmen sind für uns heute schlichtweg inakzeptabel; daher tun wir uns möglicherweise schwer mit dem Verständnis dieses Mannes der gleichwohl – neben anderen Zeitgenossen – für eine wichtige Etappe im langen Prozess gegen die Juden steht.

Schlüsselbegriffe

→ Antijudaismus
→ Judenmission
→ Conversos
→ christlich-jüdische Streitfragen

Abstract

The article places the Spanish Dominican Vincent Ferrer (1350-1419) in his historical context by identifying elements of the interreligious dialogue within the early Dominican tradition (the work of Ramón de Penyafort, records of the provincial chapter of Aragón, disputations, position of Thomas Aquinas) and by sketching the situation of the Jews of Spain at the time of Ferrer. The (spiritually) disastrous situation of the Church and Christianity demanded a scapegoat: the Jews; economical facts flanked the theological anti-Judaism. Vincent Ferrer's position towards the Jews can be reconstructed from different sources: from his canonization process (1453/1454), from contemporary statements and from testimonies of his preaching activity at different places. Vincent Ferrer was a child of his time and promoted the positions typical for his era with respect to the Jews. These theoretical positions and practical measures are utterly unacceptable for us today. For this reason we have a difficult time understanding this man who nevertheless – alongside other contemporaries – represents an important stage in the long proceedings against the Jews.

Keywords

→ anti-Judaism
→ mission to the Jews
→ Conversos
→ Christian-Jewish controversies

Sumario

El artículo presenta al dominico español Vicente Ferrer (1350-1419) en su contexto histórico, resaltando algunos elementos de diálogo interreligioso dentro de la temprana tradición dominicana (acción de Ramón de Penyafort, actas de los capítulos provinciales de Aragón, disputaciones, posición de Tomás de Aquino) y esbozando la situación de los judíos en España. La, espiritualmente hablando, desastrosa situación de la Iglesia y la Cristiandad necesitaba un chivo expiatorio: los judíos. Factores económicos flanquearon el antijudaísmo teológico. La posición de Vicente Ferrer sobre los judíos se puede reconstruir de diferentes fuentes: de su proceso de canonización (1453/1454), de los testimonios de sus contemporáneos y de sus sermones en diversos lugares. Vicente Ferrer fue un hombre de su tiempo y mantenía frente a los judíos las posiciones típicas de la época. Las posiciones teóricas y las medidas prácticas son para nosotros hoy completamente inaceptables; por eso tenemos dificultad en comprender a una persona que sin embargo es representativa junto a otras personas de su tiempo en una importante etapa en el largo proceso histórico contra los judíos.

Palabras clave

→ antijudaísmo
→ misión entre los judíos
→ conversos
→ cuestiones disputadas entre cristianos y judíos

Para aspirar a narrar el pasado tal y como fue, la Historia tiene que ser severa en todos sus pasos y ceñirse a los hechos documentados, pues se pueden deformar en su interpretación y presentación. Y así sobre el tema señalado a lo largo de los siglos se ha pretendido rescribirlo a conveniencia de determinados intereses: denigratorios y culpabilizantes en unos, panegiristas y justificatorios en otros.

Sin olvidar que intentar conocer y comprender no quiere decir justificar, en este – como en cualquier otro tema – hay que acercarse al personaje sin anacronismos ni prejuicios. Vicente Ferrer nació en Valencia (España) en 1350, fue dominico a partir de 1368 y morirá en 1419, siendo canonizado en 1455¹.

Podría ser de interés hacer un recorrido por la multitud de biografías suyas que se han escrito² y por los autores que han tratado el tema en cuestión, pero en pos de la brevedad no lo voy a hacer³. Los más primitivos se basan tanto en las declaraciones de los testigos del Proceso de Canonización, realizado en 1453 y 1454, como en tradiciones anteriores, si bien se observa cómo según van trascurriendo los acontecimientos vinculados con los judíos españoles, sobre todo en torno a 1492 (expulsión de los Reinos de España), la relación del valenciano con ellos es más señalada. En 1893 apareció la primera edición de la muy valiosa e insoslayable obra del dominico H. D. Fages *Histoire de Saint Vincent Ferrer*, que conoce y se sirve de todas las anteriores, junto con otra documentación. Sobre el tema se muestra bastante cauto cuando no distante, y sobre la presencia vicentina en el asalto de la judería de Valencia en 1392 concluye: «Vicent Ferrer ne crut pas qu'il fallait s'en tenir là. Battant, comme on dit, le fer tant qu'il était chaud, il parcourut le royaume de Valence, usant de tout son prestige pour engager les juifs à imiter leurs frères de la métropole. Dix mille d'entre eux répondirent à son appel»⁴.

En 1924 apareció la hasta este momento poco valorada obra del dominico Matthieu Maxime Gorge, en la que más que nuevos datos biográficos brinda principalmente visiones del pensamiento vicentino al respecto, del que concluye: «Contre les maures et contre les juifs, les chrétiens d'Espagne avaient fait front unique. Maintenant que, grâce à Maître Vincent Ferrer, le péril judéo-mulsuman s'écartai quelque peu»⁵.

1 A modo de mero ejemplo de la importante carga ideológica que se ha ido generando sobre esta temática por lo menos en España, pueden consultarse los trabajos incluidos en G. ÁLVAREZ CHILLIDA/R. IZQUIERDO BENITO (coord.), *El antisemitismo en España*, Cuenca 2007.

2 Sobre ellas H. D. FAGES, *Bibliographie de l'Histoire de Saint Vincent Ferrer*, en: ID., *Notes et Documents de l'Histoire de Saint Vincent Ferrer*, Louvain/Paris 1905, I-LX; A. ROBLES SIERRA, «Algunos problemas que plantea la historiografía de San Vicente», en: J. TEIXIDOR Y TRILLES, *Vida de San Vicente Ferrer, Apóstol de Europa*, V. 1., ed. por A. ESPONERA CERDÁN, Valencia 1999, I-XXVIII; A. ESPONERA CERDÁN, José Teixidor y Trilles o.p. y su Vida de San Vicente Ferrer, Apóstol de Europa, en: TEIXIDOR Y TRILLES, *Vida*, XXIX-LXIV. Un repertorio bibliográfico en: A. ESPONERA CERDÁN, *San Vicente Ferrer. Palabra vivida, predicada y escrita. Un acercamiento a la bibliografía vicentina contemporánea*, Valencia 2013.

3 Cf. A. ESPONERA CERDÁN, *El dominico San Vicente Ferrer y los judíos*, en: *Escritos del Vedat XXXVIII* (2008) 224-229.

4 Cf. H. D. FAGES, *Histoire de Saint Vincent Ferrer, Apôtre de l'Europe*, V. 1, Paris 1893, 91; cf. *ibid.*, 86-97. En la segunda edición, corregida teniendo en cuenta las críticas recibidas y nueva documentación, fundamentalmente reitera lo mismo (cf. Louvain/Paris 1901, 66-70); la edición castellana está hecha sobre esta última y tiene algunas matizaciones al respecto de su traductor A. Polo de Bernabé (cf. *Historia de San Vicente Ferrer*, V. 1, Valencia 1903, 69-73). El Padre Fages en sus *Notes* [n. 2] (cf. 76-85) transcribió los documentos al respecto que había aducido en sus obras anteriores.

5 Cf. M.-M. GORGE, *Saint Vincent Ferrer (1350-1419)*, Paris 1924, 243; cf. 237-242.

Lo publicado posteriormente seguirá reiterando que San Vicente Ferrer fue anti-judío⁶ (y para algunos inclusive anti-semita), o bien pretenderá explicar su postura contextualizándola en su época con los recursos existentes, sin olvidar a algunos que toman una actitud panegirista y justificatoria, o casi no aluden al tema⁷.

1 Algunos elementos del diálogo interreligioso en la tradición dominicana anterior al Maestro Vicente Ferrer

En el ámbito de la Corona de Aragón la interrelación entre las tres grandes Religiones del Libro, que en ciertos momentos podría calificarse de verdadero «diálogo interreligioso», fue una realidad, siempre bajo una cultura dominante.

Por otra parte hay que tener en cuenta los componentes fundamentales del carisma dominicano desde una tradición ya secular y que el Maestro Vicente intentó vivir con todas sus fuerzas⁸. Y es que la relación del Rey Jaime I y Domingo de Guzmán, la presencia de dominicos en diferentes episcopados de dicha Corona, la misma situación de los conventos en sus principales ciudades, la primitiva misión en el Norte de África poco tiempo después de 1220, etc., estaba todo ello orientado a una acción concreta: el «encuentro» con las otras Religiones y minorías religiosas.

Las cuestiones planteadas al dominico Ramón de Penyafort por los Provinciales dominicos y franciscanos en torno a 1234 hablan de una urgencia misionera⁹. Urgencia que llevó al aprendizaje de una lengua¹⁰, que además era expresión de esa apertura universal hacia aquellos que se consideraban «vecinos», fueran éstos árabes o judíos. Era el *negotium fidei*¹¹, que adquiere matices propios cuando estos se van concretando en la Cristiandad medieval de la mencionada Corona, donde además el fiel cristiano vive cerca de ellos y de otras minorías más o menos heréticas (cátaros), con instituciones y costumbres propias. Fortalecer la fe del creyente cristiano, formarle y prevenirle o protegerle, no está fuera de la acción misionera, y, lógicamente, del llevar la Buena Nueva, o la *Veritas*, a todos los hombres.

Y en esa Cristiandad medieval se explican las determinaciones de los reyes a partir del 1240 de que los súbditos no cristianos asistan a las predicaciones de los dominicos y franciscanos, sin olvidar la bula de Gregorio IX del 18 de junio de 1239, en la que manda a los arzobispos hispánicos que «primo sabbato Quadragessime proxime venture mane

6 Así por ejemplo lo entiende J. CAUDEVILLA en su Yo, Vicente Ferrer: el ángel del apocalipsis, Barcelona 2007, 83, que es una biografía muy novelada, y con algunas graves imprecisiones, basada fundamentalmente en la de J. SANCHIS SIVERA publicada en 1896; A. TOLDRÁ, Paraula i Passió. Sant Vicent Ferrer, predicador, Valencia 2015, 23-30.87.

7 Pasada la década de 1950 – Centenarios de su nacimiento y Canonización – han disminuido mucho los trabajos al respecto. Caben señalar, además de los que se irán citando: M. A. SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Predicación y antisemitismo: el caso de San Vicente Ferrer, en: Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo, v. III, Valladolid

1993, 195-203; V. L. SIMÓ SANTONJA, La ciencia jurídica en San Vicente Ferrer, Valencia 2004, 127-193; J. PÉREZ, Los judíos en España, Madrid 2005, 130-138.

8 Cf. A. ROBLES SIERRA, Sant Vicent Ferrer en el context del diàleg. Les minories religioses, en: Paradigmes de la Història, i. Actes del Congrés »Sant Vicent Ferrer i el seu temps« (Valencia, 13-16 maig 1996), Valencia 1997, 15-45; en castellano en: Escritos del Vedat XXVI (1996) 141-145.

9 El documento está transcrito en R. DE PENYAFORT, Diplomatario, ed. por Rius SERRA, Barcelona 1954, 22-28. Véase también su *De poenitentia* (Lib. 1, tit. IV), donde recoge la tradición de la Iglesia al respecto y señala que los infieles deben ser traídos al seno de ella con argumentos de autoridad y de razón, y sobre todo con caridad, porque las cosas forzadas no son gratas a Dios.

10 Las actas del Capítulo General de 1236 ya piden que los frailes aprendan las lenguas de quienes son «vecinos». Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum, v. I, Roma 1900, 9.

11 El mismo Vicente Ferrer empleará el término y en su carta a Benedicto XIII de 1403 hablará de su acción evangelizadora como «arduitatem negotii», cf. FAGES, Notes (n. 2), 221.

quando judei in Sinagogis conveniunt universos libros judeorum [más arriba ha nombrado expresamente al Talmud] vestrarum Provinciarum auctoritate nostra capi et apud Fratres Predicadores vel Minores faciatis fideliter conservari, invocato ad hoc si necesse fuerit auxilio brachii secularis, et nichilo minus in omnes tam clericos quam laicos vestre jurisdictionis subditos qui libros hebraicos si quos havent per vos generaliter in ecclesiis vel specialiter moniti noluerint assignare excommunicationis sententia promulgando»¹². Por otra parte, la primitiva teología dominicana ya afirmaba que la fe es obra del Espíritu y que el bautizarse debía ser fruto de la libertad y no de imposición, a diferencia de otras posturas teológicas.

Y este *negotium fidei* exigirá, en el proyecto ideado por Ramón de Penyafort en 1250, la apertura y orientación por parte de franciscanos y dominicos, sobre todo en la segunda mitad del XIII, de las poco conocidas *Studia linguarum* o Escuelas de Lenguas Orientales (árabe y hebreo)¹³ en ciudades del Levante (Túnez, Barcelona, Valencia, Murcia, Xàtiva, Mallorca). En dichos centros se realizaba el estudio y aprendizaje de la lengua y cultura así como una preparación teológica característica de aquellos que, por vocación o mandato, debían dedicarse a este encuentro con los otros credos. Y en ese ambiente surgen personas significativas – por citar sólo algunos muy probablemente conocidos por el Maestro Vicente – como los dominicos Ramón Martí de Subirats¹⁴ y Juan de Puigventos¹⁵. Pero desaparecieron en los primeros años del siglo siguiente.

Pero también debe señalarse la posterior antipatía y prevención, frecuentemente mezclada con temas económicos, que se percibe durante el siglo XIV por ejemplo en algunas actas de los Capítulos de la Provincia Dominicana de Aragón y más concretamente en el de 1345¹⁶, del que el Maestro Vicente fue miembro.

Otro de los instrumentos de diálogo interreligioso fueron las conocidas desde siglos antes como «disputas»¹⁷. Este tipo de polémicas en el siglo XIII tienen dos modelos claros, que revisten toda la solemnidad del momento: la Disputa de París de 1242 y la Disputa de Gerona-Barcelona de 1263. La de Tortosa – celebrada en 1413 y 1414 – inicialmente fue «concebida como una gran catequesis escolástica en que los instructores se mostraban dispuestos a contestar y aclarar las dudas y preguntas de los discípulos, pero no a confrontar ambas doctrinas en pie de igualdad»¹⁸. Esta pretendida conversión de judíos aragoneses constituyó una estrategia en la disputa internacional utilizada por el Papa Benedicto XIII para atraer a su causa a monarcas y prelados, y con ellos dar eco propagandístico a su obediencia entre los fieles de Europa.

12 Trascrita por A. JIMÉNEZ SOLER, Los judíos españoles a fines del siglo XIV y principios del XV, en: Universidad XXVII (1950) 374.

13 Una síntesis sobre esta interesante experiencia evangelizadora, A. CORTABARRIA BEITIA, Los ›Studia Linguarum‹ de los dominicos en los siglos XIII y XIV, en: C. DEL VALLE RODRÍGUEZ (ed.), La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León, Madrid 1998, 253-276.

14 Sobre su presentación del Mensaje cristiano a los infieles A. ROBLES SIERRA, Ramón Martí: una presentación del Mensaje cristiano a musulmanes y judíos del siglo XIII, en: La proclamación del Mensaje cristiano. Actas del IV Simposio de Teología Histórica (28-30 abril 1986), ed. por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1986, 129-139.

15 Cf. F. DIAGO, Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores, Barcelona 1999, ff. 160v-163v.

16 Cf. A. ROBLES SIERRA, Actas de los Capítulos Provinciales de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores, correspondientes a los años 1345, 1347, 1350, 1351, en: Escritos del Vedat XXIII (1993) 264-265.

17 Cf. algunos de los trabajos del volumen DEL VALLE RODRÍGUEZ (ed.), La controversia judeocristiana (n. 13).

18 L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, Judíos españoles en la Edad Media, Madrid 1980, 221. Poco más arriba afirma que se debía a que las principales autoridades cristianas estaban convencidas de que «para lograr la ›solución total‹ se debe apartar a los judíos de la autoridad de sus rabinos, muy quebrantada, y conducirlos a la instrucción que brindan los sermones de los predicadores».

Veamos brevemente la postura de Tomás de Aquino, innegable Maestro del valenciano¹⁹. Dejando a un lado ciertos momentos de la biografía del Aquinate²⁰, es conocida su postura al respecto manifestada en su *De rationibus fidei*, en su *Sunma contra Gentes* y en su posterior *Sunma Theologica* (II-II q. 10).

Tomás distingue los »infieles que nunca han recibido la fe« de los »herejes«. Los primeros – entre los cuales se cuentan los judíos y gentiles – no pueden ser compelidos a abrazar la fe porque creer es un acto de voluntad libre a la que solamente se tiene acceso por la gracia divina y el libre albedrío. Sin embargo los herejes, por haber faltado a sus promesas en lo tocante a la fe y a las prácticas cristianas, como tales súbditos rebeldes de la Iglesia pueden ser compelidos por ella a su observancia o castigados en caso contrario²¹.

Esta distinción es la que inspira también su carta a la duquesa de Brabante – escrita en la primavera de 1270 y conocida tradicionalmente como *De regimine iudeorum*, o *De regimine subditorum*, incluso *De sortibus* –, en la que le brinda su opinión sobre diversas cuestiones de lo que hoy se denomina »economía y política tributaria«, cinco de las cuales están expresamente relacionadas con los judíos y la usura. En ellas subyace la idea de moderación, »sicut iura determinant, ab eis coacta servitia non exigantur quae ipsi praeterito tempore facere non consueverunt, quia ea quae sunt insolita magis solent animos hominum perturbare«²².

Es probable que el pensamiento agustiniano animara »a Tomás de Aquino a instar a la duquesa de Brabante a que protegiera la vida y los bienes de los judíos«²³. San Agustín es uno de los Padres de la Iglesia latina más presentes en el pensamiento teológico medieval occidental, del que evidentemente participa la reflexión dominicana y también Vicente Ferrer. De él es la denominada por algunos »doctrina del testimonio«²⁴: los judíos son un »pueblo testigo« que confirma la veracidad de la fe cristiana frente a los que niegan – paganos, herejes – la continuidad de la tradición bíblica veterotestamentaria en la Iglesia, justificando así con esta función providencial su permanencia histórica. Pero ponía dos condiciones a esta permanencia: la primera, que los judíos no debían ser maltratados o matados por su culpa originaria por el asesinato de Jesús, que no el deicidio; la segunda, que los judíos serían los últimos en convertirse al final de los tiempos. De este modo, de la espera apocalíptica de la conversión final y del significado providencial atribuido a la presencia judía, se derivaba

19 Cf. A. ESPONERA CERDÁN, Santo Tomás de Aquino según San Vicente Ferrer, en: J. PASCUAL TORRÓ / J. SANCHO ANDREU (ed.), *In spiritu et veritate. Homenaje al Profesor D. Adolfo Barrachina*, Valencia 2006, 667-699; también en A. ESPONERA CERDÁN, *El oficio de predicar. Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer*, Salamanca 2006, 227-240.

20 Véase el ejemplo citado por el mismo Vicente Ferrer, cf. *Opera Omnia*, T. III, Valencia 1695, 199 (esta edición de los sermones se citará OO seguido del volumen y página correspondiente).

21 Esta visión de los infieles la utilizará e enriquecerá posteriormente Bartolomé de las Casas, quien en 1564 asumiendo la tipología realizada por Cayetano en 1534 comentando a Santo Tomás, le añade un cuarto tipo: los que de hecho y por derecho son súbditos de príncipes cristianos (los

judíos en tierras cristianas); los súbditos por derecho de los cristianos, pero no de hecho (los ocupantes de las tierras cristianas en Palestina); los que por derecho son súbditos de la Iglesia y del Papa y de los otros Prelados espirituales por haber recibido el Bautismo, si bien profesan herejías o han apostatado (los herejes y apóstatas); y los que ni por derecho y ni de hecho estaban sujetos a príncipes cristianos (los que nunca fueron súbditos del Sagrado Imperio Romano y los que nunca oyeron hablar de Cristo, así como los indios de América). B. DE LAS CASAS, *Tratado de las Doce dudas*, en: *Obras escogidas*: V. Opúsculos, cartas y memoriales, Madrid 1958, 488-490.

22 T. DE AQUINO, Carta a la Duquesa de Brabante, en: *Opúsculos y cuestiones selectas*, T. II, Madrid 2003, 966. En un sermón vicentino según la edición de 1693 se menciona así esta obra: »Et ideo Sanctus Thomas dixit Ducissae de Brabantia, quae quaerebat, an propter indigentiam liceret aliquid ab eis accipere? dixit, quod sic«; pero sus editores señalan que en algunos manuscritos antiguos no están estas frases y, si se encuentran, están modificadas. OO (n. 20), 1-2, 683-686.

23 M. SIGNER, *Judíos y Judaísmo*, en: A. D. FITZGERALD (dir.), *Diccionario de San Agustín*, Burgos 2001, 775.

24 Cf. *ibid.*, 770-776.

25 Cf. J. de PUIG Y OLIVER, *El Tractatus de haeresi et de infidelium incredulitate et de horum criminum iudice de Felip Ribot*, O. Carm., en: *Arxiu de textos catalans antics 1* (1982) 134-137, donde recoge los aspectos del derecho eclesiástico y el contexto de la Corona de Aragón.

para ellos la garantía del libre ejercicio de su religión: debían ser protegidos y preservados hasta el final de los tiempos, aunque en estado de servidumbre. Así pues, según el Obispo de Hipona, se debía proteger la vida y el culto de los judíos, como pueblo testigo de la Crucifixión, para dar testimonio tanto de la verdad del Cristianismo y como del error del hebraísmo.

Tampoco debe olvidarse el pensamiento canónico vigente expresado entre otros en el *Decreto de Graciano* (II parte, cau. 28, cuest. 2, cap. 10 y 11), el Libro V de las *Decretales de Gregorio IX* (tit. VI) y el Libro V de las *Clementinas* (tit. II)²⁵.

2 Los judíos hispánicos en tiempos del Maestro Vicente Ferrer²⁶

En el ámbito de la Corona de Aragón esa señalada «convivencia interreligiosa» se resquebrajó sangrientamente en los años finales del siglo XIV y se prolongó en la primera quincena del siguiente. Ella ha generado una abundante producción bibliográfica que facilita aquilatar bastante acabadamente el número y la influencia social de los judíos²⁷.

Efectivamente, la presión proselitista cristiana alcanzó una violencia – no deseada por una amplia mayoría – en los »p[r]ogroms« en tres meses de 1391²⁸. Fue entonces cuando comenzaron a darse las »conversiones públicas« y »en masa«, muy probablemente en gran medida »forzadas«. Pero estos »convertos«, o »cristianos nuevos«, necesariamente no deben entenderse todos como cristianos »no sinceros«, como los entiende Benjamin Netanyahu en sus importantes obras; para quien por otra parte, Vicente Ferrer es casi el único culpable de todo lo que les ocurrió a los judíos de su tiempo²⁹.

A partir de entonces, el judaísmo español se encontró a sí mismo quebrantado y quizá atemorizado, pero sobre todo disperso y pobre, pues las aljamas mayores declinaron definitivamente, aunque en cambio aparecieron numerosas pequeñas, instaladas en villas rurales³⁰.

Ante estas masas de convertos, las respectivas Coronas fueron tomando diversas medidas para preservarlas de sus antiguos correligionarios en su relación vecinal, familiar y cotidiana³¹. Y así por ejemplo el Concejo de Murcia dictó la conocida como *Ordenanza*

26 Un repertorio bibliográfico brinda A. G. HAUF I VALLS, *La evangelización en el mundo levantino en tiempos de encuentros y desencuentros entre las Religiones* (s. XIII-XV), en: *Transmitir el Mensaje en tiempos de dificultad. Actas del XIII Simposio de Teología Histórica* (15-17 noviembre 2006), Valencia 2007, 493-494 n.23.

27 Después de los de obligada referencia como son J. AMADOR DE LOS RÍOS (*Historia de los judíos en España y Portugal*, 1ª ed. de 1875) e Y. BAER (*Historia de los judíos en la España cristiana*, en inglés: 1ª ed. de 1945 y 2ª ed. de 1959), consúltese por ejemplo la elaborada por M. A. y J. MOTIS DOLADER y publicada en la página web del Proyecto Aragón Espacio Sefarad de la Diputación de Zaragoza (DPZ: Sefarad: Bibliografía especializada); M. GHAZALI, *Marginalisation et exclusion des minorités religieuses en Espagne: Juifs et Maures en Castille à la fin du Moyen-Age*, en: *Cahiers de la*

Méditerranée, vol. 69: *Etre marginal en Méditerranée (XVIème-XXIème siècles)*, mis en ligne le 10 mai 2006, URL: <http://cdlm.revues.org/document.html?id=781&format=print>.

28 Sobre ellos por ejemplo cf. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Judíos* (n.18), 201-232.

29 B. NETANYAHU, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona 1999 [1995], 164-183. La polémica que se dio en España con motivo de la aparición de esta obra sólo se centró en el presunto móvil racista del tribunal inquisitorial.

30 En el mundo medieval las juderías y morerías hasta aquellos momentos eran simples *hábitats* de gentes de origen o de oficios afines, como había calles de tudescos, francos, gascones, milaneses o flamencos, o de curtidores, tenerías o pelaires. Su novedad sería la de que, a partir de las medidas que se fueron tomando, calles y puertas se cerraban y abrían en horarios determinados. Según datos estadísticos fiables, los judíos en los Reinos de la Corona de Aragón en 1391 serían unos 27.100 y en 1419 unos 10.900. Cf. J. RIERA I SANS, *Judíos y convertos en los Reinos de la Corona de Aragón durante el siglo XV*, en: *La expulsión de los Judíos de España*, Toledo 1993, 78.

31 Cf. *ibid.*, 83 y ss.; J. M^o. MONSALVO ANTÓN, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid 1985, 245-276.

Murciana el 24 de marzo de 1411 para judíos y moros³², y posteriormente se dio el Ordenamiento de la reina madre doña Catalina para judíos y moros de las tierras de las que era Regente (Valladolid enero de 1412)³³. Son las conocidas como *Ordenanzas de Valladolid* u *Ordenamiento de doña Catalina*, que recogen bastantes de las anteriores y abarcan diversas dimensiones de su vida, siendo más radicales que las anteriores. Es opinión mayoritaria entre los historiadores actuales considerar a los conversos como autores e inspiradores de estas Ordenanzas, por otra parte contrarias al criterio y órdenes del infante don Fernando de Antequera, el otro Regente³⁴.

Como ya se ha señalado, estas medidas estaban encaminadas en gran parte a la protección de la cada vez mayor cantidad de nuevos conversos, que no eran en sí muy firmes en su nueva fe, pues los que no habían apostatado de la antigua influían en ellos para que volvieran a practicarla una vez desaparecido el peligro. A ello se añadía que los «cristianos viejos» no los acogían con muchas simpatías, ni les prestaban decisivo apoyo para estabilizar sus vidas. Por todo ello, la posición de estos conversos era un tanto difícil.

Además, estas disposiciones eran una nueva puesta en vigor de antiguas leyes así como el establecimiento de nuevas prohibiciones, tan excesivas – sobre todo las de Valladolid – que si se aplicaban literalmente hacían muy difícil la estancia de hebreos y moros, ya que prácticamente quedaban fuera de la ley y sometidos a una vida en precario. Estas medidas restrictivas pretendían una garantía para la conservación de sus costumbres y el goce de unos privilegios. Sin olvidar que no tuvieron inmediata vigencia, ni su aplicación fue total en todo el reino castellano, ni larga su duración pues fueron decayendo y olvidándose, pues pasada esta etapa, la calma renació e intentó discurrir por los cauces anteriores. Pero fueron ordenamientos injustos en cuanto equiparaban a moros y judíos, ya que la convivencia con los primeros había sido fácil, pues no había perturbado la vida normal de los cristianos³⁵.

Y si bien tenían un teórico sentido profiláctico para evitar el contagio de los conversos, ¿se tomaron por un asunto de fe o por motivaciones políticas? Por otra parte, fueron medidas tomadas desde arriba, medidas que tenían en cuenta el hecho de que los judíos eran considerados «servi regis», lo que suponía que los monarcas estaban obligados a protegerlos, a ampararlos.

Por otra parte, personajes tan influyentes en Valencia y contemporáneos de Vicente Ferrer como el franciscano Francesc de Eiximenis (†1409) en su *Dotzè del Crestià* capítulo 836 y en los otros capítulos, bloque que configura su *Regiment de la cosa pública*³⁶, defendía dichas medidas y posturas.

32 Transcrita y analizada por J. TORRES FONTES, Moros, judíos y conversos en la Regencia de don Fernando de Antequera, en: Cuadernos de Historia de España XXXI-XXXII (1960) 60-97. Las Cortes de Toro de 1371 ya señalaban la separación entre judíos y cristianos, a la que seguirán otras medidas; también hay que tener en cuenta lo mandado por el anterior Concilio de Zamora de 1313.

33 Transcrito y analizado por AMADOR DE LOS RÍOS, Historia (n. 27), 965-970.495-507.533-537; a quien sigue bastante de cerca BAER, Historia (n. 27), 438-441.

34 Cf. TORRES FONTES, Moros (n. 32), 77 n.19.

35 Cf. *ibid.*, 64; Torres Fontes añade que para los mudéjares «por su inferior situación económica y social, estas medidas creaban mayores dificultades para su pobre desenvolvimiento» (cf. 69).

36 Cf. J. PUIG MONTADA, Francesc Eiximenis y la tradición antimusulmana peninsular, en: J. M.^a SOTO RÁBANOS (coord.), Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero, T. I, Madrid 1998, 1569-1577; M. T. FERRER MALLOL, Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente Ferrer, en: SOTO RÁBANOS (coord.), Pensamiento, 1579-1600; A. G. HAUF I VALLS, La evangelización (n. 26), 458-475.

37 El autor de la más antigua mención biográfica del Maestro Vicente es el dominico alemán Jean Nider, quien la ofrece en su tratado sobre la predicación titulado *Fornicarius* (h. 1435). En ella señala que en algunos Reinos, como el de Aragón, los príncipes obligaban a reunirse a musulmanes y judíos en las plazas públicas para oírle predicar la Palabra de Dios: «quod factu, cepit vir Dei ad iudeos si affuerunt Vetus exponere Testamentum quod scivit optime secundum hebraicos doctores et Christum ibi predictum et venisse efficacissime probare». La estudia y transcribe C. CHÈNE, La plus ancienne vie de Vicent Ferrer racontée par le dominicain allemand Jean Nider (ca. 1380-1438), en: P.-B. HODEL / F. MORENZONI (ed.), *Mirificus Praedicator. À l'occasion du Sixième Cente-*

Las persecuciones violentas, la legislación y la predicación – en muchas ocasiones de asistencia obligatoria³⁷ –, dieron lugar a que los judíos optaran por diferentes posturas (emigración, permanencia y aceptación de buena fe de la religión cristiana; falsa conversión; permanencia en su fe).

Los tres grupos que permanecerán en tierras hispánicas – los cristianos nuevos, los ocultos judaizantes y los judíos propiamente dichos – recibirán diverso trato en pos de plasmar ese bajomedieval proyecto de sociedad coercitivamente cristiana. A los conversos se les sacará de las juderías, se les incorporará con teórica igualdad de derechos y posibilidades vitales, se vigilará su línea de conducta³⁸ y se procurará asimilarlos al proporcionarles medios de vida suficientes como para que no añorasen su antigua fe³⁹. Contra los no convertidos se legisla para procurar su aislamiento, separarlos, diferenciarlos y reducir al mínimo su contacto y convivencia con los otros creyentes, impidiéndoles el ejercicio de sus oficios fuera de sus aljamas; a la vez que se procuró, mediante la asistencia obligatoria a la predicación, que se convirtieran y así se redujera su número: »el fin porque fueron puestas las tales penas es alcanzado – afirmaba sin hipocresía una contemporánea sobrecarta real – cuando los dichos infieles se convierten a la santa fe«⁴⁰.

Y es que la labor de predicación tenía un doble fin: ganar nuevos adeptos a la fe de Cristo y asegurar que los conversos practicaran su nueva religión, la comprendieran y se identificaran plenamente con ella⁴¹, pues cristianos eran y cristianos debían permanecer, de ahí a instruirles en dicha fe.

Todo ello ¿conformó un imaginario, unos sentimientos populares antijudíos? No está tan claro que las gentes fueran fácilmente manipulables en su interior, aunque sí fueron condicionadas externamente. Según Jiménez Soler,⁴² para la mentalidad bajomedieval hispánica la mera defensa de los judíos era un desacato, una ofensa gravísima, un pecado colectivo que no podía quedar sin sanción divina como había sido el Cisma de Occidente (1378-1417), con la existencia de varios Papas, así como el estado miserable y angustioso de la Iglesia y con ella la ruina espiritual de los fieles. Ello había hecho que las gentes buscaran las causas para extirpar todo esto y a la vez desagrar a la divinidad, a fin de aplacarla y así obtener el perdón necesario que debía ser el retorno a la normalidad eclesial. De ahí, la persecución de los descendientes de los autores del deicidio, no arrepentidos de su crimen sino perseverantes moralmente en él. Sin olvidar que si bien ello fue la causa más poderosa y la inmediata, no fue la única pues hay que tener también en cuenta los desajustes económicos y sociales (empobrecimientos, usura, etc.).

naire du passage de Saint Vicent Ferrer en pays romand. Actes du Colloque d'Estavayer-le-Lac. 7-9 octobre 2004, Roma 2006, 149-154 (comentario); 164 (transcripción). No debe olvidarse que hasta aquel momento se necesitaba una autorización para poder predicar a judíos y musulmanes, entre otros motivos para evitar crisis y alteraciones del orden. J. RIERA I SANS, Les llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII-XIV), en: Calls 2 (1987) 113-143.

38 Suárez Fernández afirma que estaban »sometidos a vigilancia por la Inquisición«, sin aducir ninguna prueba (cf. Judíos [n.18], 217); me imagino que se refiere a la Inquisición Medieval, pues la Moderna aún tardaría bastantes años en ser erigida.

39 Por ejemplo, las diversas providencias tomadas a partir de 1411 por el Concejo de Murcia para cada caso concreto que se fue presentando, cf. TORRES FONTES, Moros (n. 32), 87-88.

40 Citada por RIERA I SANS, Judíos (n.30), 72.

41 Los *Jurats* de Valencia, con fecha del 12 de abril de 1413, reconocían que el bautismo de los judíos se había producido »sens gran informació e instrucció de la sancta fe catòlica« y que desde entonces los conversos »han rebut fort poch mellorament en la religió cristiana, e non són bé informats en ço que de necessitat de salut devien creure, ni menys en les devocions e actes de la dita sancta Ley«. Transcrito por J. SANCHIS SIVERA (ed.), Quaresma de Sant Vicent Ferrer, predicada a València l'any 1413, Barcelona 1927, XXII-XXIII.

42 Cf. JIMÉNEZ SOLER, Los judíos (n.12), 362-363; para la acción al respecto de San Vicente Ferrer, cf. 399-400.

3 El Maestro Vicente Ferrer y los judíos

Dejando de lado afirmaciones sin fundamento como la de Marco y Dach, a quien le gustaría el origen converso de Vicente para poder explicar su actitud respecto al tema⁴³, conviene proceder con un cierto orden y así me centraré en su vida, para pasar luego a estudiarlo en alguno de sus escritos y sermones.

3.1 En la vida del Maestro Vicente Ferrer

En 2004 en Toledo en un Curso sobre Cultura Hispanojudía y Sefardí, José Jiménez Lozano señalaba que «ciertamente, había habido aquí en España varios *p[er]jogroms*, de los que los más notables habían sido los animados por las predicaciones de San Vicente Ferrer y el arcediano de Écija, o la rebelión de Toledo de 1449»⁴⁴. Pero estas afirmaciones deben ser matizadas.

3.1.1 Según los testigos en 1453 y 1454 de su Proceso de Canonización⁴⁵

En su gran mayoría se refieren – cuando concretan el lugar – a la Corona de Aragón y resto de España⁴⁶, siendo formuladas por testigos de esos territorios en las encuestas realizadas en Toulouse y Nápoles.

Y así en la primera ciudad Guillermo Portas brinda una completa declaración, muy probablemente a fines de 1415, de la cual citamos aquí sólo algunas líneas: »quod judei, tam masculi quam femine, omnes a duodecim aut quatuordecim annis citra, exceptis senibus et infirmis, quolibet die in aurora ducebantur per unum aut duos de Officialibus Regiis ut nullus faceret eis injurias, ad locum ubi dictus Magister Vincentius predicare debebat, et habebant locum dicti judei circa cathedram dicti Magistri Vincentii ut melius audire eum possent et securius ibi starent et honestius. Inter quos judeos erant aliqui qui judei vocati ›Rabi‹, hoc est qui erant Magistri in hebrayco. Et vidit ipse testis loquens et audivit pluries quod Magister Vincentius in cathedra sepe et pluries dum allegabat aliquem textum sive auctoritatem de Veteri Testamento, ipsemet post allegationem factam in latino, talia verba seu in effectu similia dicebat: ›Et tu judeus habes hoc in tua Biblia, in tali capitulo‹; et loquebatur hebraycum. [...] Et vidit ipse testis loquens quod ex post multi judei effecti fuerant christiani et receperant sacrum Baptisma, quod credit ipse testis loquens factum fuisse ratione predicationis sue« (ff. 242v-243v).⁴⁷

Como ha podido observarse, también ha señalado el amplio conocimiento del hebreo por parte del Maestro Ferrer. En relación con ello en sus sermones alude al modo de estar escrita alguna palabra bíblica, como por ejemplo la palabra »Virgen« donde comenta Isaías

43 »Su apellido, su fogosidad mesiánica, su obsesión por la conversión de los judíos ... todo en su conjunto lo retrata como un converso. El no lo era, pero ¿lo eran sus antepasados?«. L. MARCO Y DACH, *Los judíos en Cataluña*, Barcelona 1977, 198.

44 J. JIMÉNEZ LOZANO, *El antijudaísmo español, una decisión política*, en: ÁLVAREZ CHILLIDA/IZQUIERDO BENITO (coord.), *El antisemitismo* (n. 1), 16-17. En este mismo curso, Julio Valdeón Baruque señaló que la comunidad judía, tanto en la Corona de Castilla como en la de Aragón, sufrió una considerable merma debido a las

conversiones masivas al Cristianismo que se produjeron a raíz de los terribles sucesos que estallaron en Sevilla en el año 1391, pero también como consecuencia de las brillantes predicaciones del dominico valenciano Vicente Ferrer, desarrolladas en los primeros años de la decimoquinta centuria. J. VALDEÓN BARUQUE, *El reinado de los Reyes Católicos. Época crucial del antijudaísmo español*, en: ÁLVAREZ CHILLIDA/IZQUIERDO BENITO (coord.), *El antisemitismo*, 89.

45 Los citaré dentro del cuerpo del mismo texto según el manuscrito conservado en la Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia (ms. 690) indicando el folio correspondiente; he terminado una edición latino-castellana, que está a la espera de su publicación.

46 No hay que olvidar que en 1290 los judíos habían sido expulsados de Inglaterra y en 1308 de Francia.

(4,7) y lo pone en relación con Génesis (24,16)⁴⁸. En otro se transcriben varias palabras en hebreo del inicio del Génesis⁴⁹, y habla de la interpretación caldaica del Salmo 71,6⁵⁰. Pero en todo esto probablemente depende de San Jerónimo. Por otra parte, en varios pasajes cita, además de la Vulgata a los Setenta, aunque son textos bastantes conocidos, o al Targum caldaico y las Glosas de los judíos⁵¹.

El testigo Guillermo Portas añade: »Fuit etiam institutum per dictum Dominum Papam Benedictum XIII, ad suggestionem M. V. sive requestam, quod quatuor in anno, in Ecclesia Collegiata Beati Joannis dicte ville Perpiniani, fiat unus sermo solemnissimus ubi conveniant omnes judei, tam masculi quam femelle, etatis [sic] et exceptis ut supra dictum est, et ita fuit observatum tempore quo testis studebat in dicta villa Perpiniani« (f. 244r).

Otro testigo declara que había oído que cuando estuvo en la ciudad de Valencia hubo una gran conversión, tanto de judíos como de otros infieles; y otros no precisan el número y sólo afirman que fueron muchos. Otro declara que en el Reino de Castilla en trece meses –con toda probabilidad se refiere al período 1411 y 1412– convirtió a veinte mil judíos de ambos sexos y que en el Reino de Aragón fueron treinta mil.

Uno oyó »a quodam notabili Magistro in Theologia hujus Provincie, Penitentiario Domini Nostri Pape de Luna tredecimo, in villa Perpiniani, quod propter ejus predicationes sexaginta domus judeorum converse fuerunt ad fidem Christi in una die, de numero quorum ipse loquens vidit aliquos in civitate Tholosana, prout dicebatur per nonnullos dicendo: »Ecce isti sunt quos convertit M. V. in Perpiniano« (f. 199v).

No hay que obviar que el Maestro Vicente predicaba que ellos fueron los autores de la Pasión y Crucifixión de Jesucristo y que señalaba además que no aceptaron los libros neotestamentarios⁵².

Por otra parte, es significativo que a los testigos de Nápoles se les preguntase: »Quod divina cooperante gratia, in Verbi Dei evangelisatione multas seditionem a christianorum civitatibus sedavit; multos ex gentilitate et judaismo et ex fide mahometi miraculosissime in numero copioso ad christianam fidem convertit in multis et diversis christianorum partibus, maxime in Aragonia, Catalonia, in Valentia et Regno Castellae et Legionis, in Italia, in partibus Pademontium, per omnes Gallias et in Provincia Britannie, et in multis aliis partibus Christianitatis« (f. 274r).

A lo que responden que se convirtieron muchos, indicándose expresamente en Perpignan y en las tierras de Valencia, Aragón, Cataluña y España. Uno precisa que en las ciudades de Castilla y Aragón convirtió en seis meses a quince mil sarracenos y judíos. Mencionando otro que »plurimum aliorum locorum conversa fuit ad christianam fidem per eius fructuosissimam predicationem. Multi etiam ex sarracenis conversi fuerunt, liceo non in tanto numero quanto ex judeis« (f. 291).

47 Para Chène »à moins de supposer que Guillaume Portas s'est inspiré de Nider, on peut donc en déduire que les deux récits renvoient à une expérience vécue identique, ce qui voudrait dire que parmi les témoins que Nider dit avoir examinés à Bâle, se trouvaient des personnes qui avaient accompagné Vincent lors de sa mission en Espagne«. CHÈNE, La plus (n. 37), 153.

48 Cf. OO (n. 20), I-1, 164-165.

49 Cf. S. VICENT FERRER, Sermons, Vol. I, Barcelona 1932, 240 (esta edición se citará *Sermons* seguido del volumen y página respectiva). En OO (n. 20), III, 182 habla del Sphetim y en OO (n. 20), III, 218 señala la derivación hebrea de Elisabet.

50 Cf. OO (n. 20), III, 185.

51 Cf. OO (n. 20), I-1, 281; II, 390. 410.412; II-2, 181; y los transcritos en A. ROBLES SIERRA (ed.), San Vicente Ferrer: Colección de sermones de Cuaresma y otros según el manuscrito de Ayora, Valencia 1995, 109.322 (este volumen se citará *Ayora* seguida de la página respectiva).

52 Cf. Ayora (n. 51), 318.323. Sobre el Maestro Vicente y la Biblia, cf. A. ESPONERA CERDÁN, »La Palabra de Dios es fuego que inflama y martillo que ablanda la dura piedra del corazón en el amor.« Las Sagradas Escrituras y San Vicente Ferrer, en: Escritos del Vedat 37 (2007) 303-324.

Otro dice que en la aragonesa Daroca en 1414 se convirtieron ciento diez y que en Alcañiz, »ubi erat maxima judea, per predicationes predicti Magistri omnes judei illius ville fuerunt conversi ad fidem catholicam et baptizati, inter quos fuit unus magnus Rabinus eorum conversus et baptizatus, qui in Baptismo fuit vocatus in sua devotione Hieronimus [Jerónimo de Santa Fe], vir multum litteratus in Lege et Prophetis, sciens optime Talmutum judeorum, qui post conversionem suam incepit in pluribus partibus Aragonie predicare judeis et etiam christianis, qui etiam per suas predicationes plures judeos ad fidem convertit et eos baptizari fecit. Item illo tempore quo Dominus Benedictus Luna Papa XIII fecit congregare [en Tortosa en 1414] principales ex judeis Aragonie ad disputandum coram eo de fide et de Adventu Messie, idem Magister Hieronimus fuit in illa disputatione, qui in defensionem fidei et Christiane Religionis Rabinos et sapientes judeorum disputando ita convalescit eos, quod plures eorum fuerant ad fidem conversi; et dixit idem testis quod ipse Hieronimus per predicationes M. V. conversus fuit, pater naturalis Domini Pauli [Pablo de Santa María o de Burgos], in presentiarum Episcopi Siracusani. Item in Hispania in Regno Castelle et civitate Segobiensi, dixit quod erat maxima judea ubi erant judei in magna multitudine, qui omnes per predicationes dicti Magistri fuerunt baptizati et ad fidem conversi« (ff. 282v-283r).

Otro testifica que »audivit dici a multis, in eadem civitate quod magna multitudine populi congregata ad audiendum Verbum Dei, dixit: »Non murmuremini si ego non predico quia oportet expectare gratiam Dei; et in circuitu ambonis seu catafalli in quo ipse predicabat, Deo ordinante, fuit derelictus locus ubi postmodum sederunt judei, populi ignorante eorum adventum, et paulo post venerunt omnes judei illius civitatis ad audiendum ejus predicationem. Qui quidem judei interrogati quis fecerit eos venire, responderunt quod nullus, sed ipsi moti in cordibus suis proposuerant venire; cum non poterat aliter accidere nisi ex superiori influencia gracie divine: quod previdens in Spiritu dictus M. V. expectabat nolens inchoare predicationem suam; ex quibus judeis pro illa die et diebus sequentibus, propter ejus sanctissimam predicationem, multi fuerunt ad fidem conversi« (ff. 276r-276v).

Finalmente otro afirma que »audiebat illi qui erant longinqui sicut et illi qui erant propinqui; et non obstante quod erant diverse nationes diversarum linguarum, tam christiani, pagani et judei, omnes aperte intelligebant predicationes ipsius ac si in lingua uniuscujusque ipsorum predicasset cum ipse M. V. predicabat post latinum in lingua catalana« (f. 259r).

Llama la atención que ningún testigo mencione que el Maestro Vicente propugnase las mencionadas *Ordenanzas de Murcia* de 1411, o las posteriores de Valladolid o las de Mallorca en 1414: ¿porque no fue así? ¿porque ya estaban en desuso? ¿porque no era oportuno señalarlo?

53 J. TEIXIDOR Y TRILLES, *Antigüedades de Valencia. Observaciones Críticas*, T. II, Valencia 1895 [1767], 154-155; F. DÁVILA COLLADO, *El robo de la judería de Valencia de 1391. Apuntes históricos*, en: *Boletín de la Academia de la Historia VIII* (1886) 358-396; J. SANCHIS SIVERA, *Historia de San Vicente Ferrer*, Valencia 1896, 127-137; R. CHABÁS, *Estudio sobre los sermones valencianos de San Vicente Ferrer que se conservan manuscritos en la Biblioteca de la Basílica Metropolitana de Valencia*, en: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos VI* (nº 1, 1902), 1-6.155-168; VII (1902) 131-142.419-439; VIII (1903) 38-57.111-126.291-295; VIII (nº 8 y 9, 1903)

85-102; L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Judíos* (n. 18), 212 n. 15; D. J. VIERA, *Sant Vicent Ferrer, Francesc Eixemenis i el pogrom del 1391*, en: *Actes del Sisé Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica: Vancouver, 1990, Barcelona 1992*, 243-254; Ph. WOLFF, *The 1391 pogrom in Spain. Social crisis of not?*, en: *Past and Present 50* (1971) 4-8; F. ROCA TRAVER, *Sant Vicent Ferrer i Valencia: la qüestió dels jueus*, en: *Revista de Filologia Valenciana VII* (2000) 69-118; J. HINOJOSA MONTALVO, *En el nombre de Yahveh. La judería de Valencia en la Edad Media*, Valencia 2007, 69-100. Sin olvidar que el cierre y delimitación de dicha judería ya se habían comenzado en 1389 y

dos años después aún no se había concluido. Cf. F. DÁVILA COLLADO, *Clausura y delimitación de la judería de Valencia de 1390 a 1391*, en: *Boletín de la Academia de la Historia XVIII* (1891) 142-157.

54 Según Heimann el Inquisidor de la Corona de Aragón, el dominico Nicolás Eymeric, ya lo había querido perseguir por su trato con los judíos. C. HEIMANN, *Nicolaus Eymerich* (vor 1320-1399). *Praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius. Leben und Werk Inquisitors*, Münster 2001, 143-146.

3.1.2 Según otras fuentes documentales

Las que se van a utilizar son contemporáneas al Maestro, pero por ello no se afirma que las restantes que no hablan del tema sean necesariamente veraces, pues pudieron ocultar u obviar el tema.

Actualmente hay unanimidad en la aceptación de que el Maestro Vicente ni participó ni estuvo presente en el asalto y destrucción de la judería de Valencia, hechos ocurridos el 9 de julio de 1391⁵³.

Es bastante significativo que sólo encontremos referencias sobre nuestro tema en su periodo de predicación apostólica itinerante, o sea a partir de 1399⁵⁴. Y así cuatro años después en Saboya se tomaron medidas parecería ser que inspiradas por dicha predicación, si bien se justificarán señalando que se para promover la «charitas et concordia civium et proximorum», entre las cuales hay algunas referentes a los judíos⁵⁵. En otros lugares se justificarán señalando que se toman para «la salvación de las almas y utilidad de la cosa pública».

Sin minusvalorar la predicación y razonamientos del Maestro Vicente en su ciudad natal⁵⁶ y en los demás lugares, no debemos olvidar el climax y predisposición que se venía generando, por ejemplo el saqueo de la aljama cordobesa en 1405, por no mencionar otros ya más lejanos⁵⁷. Y es que el miedo de los propios judíos y sus deseos de promoción social en el ámbito cristiano fueron factores que contribuyeron a la cantidad de conversiones, lo que por otra parte, no hizo sino ir agrandando el «problema converso».

En la ciudad de Murcia el Maestro predicó del 19 de enero al 25 de febrero y del 18 de marzo al 14 de abril de 1411. Según Riera Sans «a pesar de su creciente prestigio, Vicente Ferrer todavía no había conseguido implantar medidas públicas conversionistas en su patria. Las estrenó cuando entró, por Murcia, en los dominios del rey de Castilla»⁵⁸. Y es que la palabra del valenciano movía a las multitudes e inspiraba deseos de reforma, lo que parecería ser que llevó al convencimiento de los regidores murcianos sobre la necesidad de aprobar unas ordenanzas, encaminadas a la reforma obligatoria de costumbres, y por otra parte a la adopción del más arriba mencionado conjunto de acuerdos del 24 de marzo de 1411, que se referían directamente a las relaciones con los judíos y moros.

En Toledo entró el posterior 30 de junio. De esta presencia todavía no era garante la Corona castellana y fue acogida tibiamente por los miembros del Cabildo catedralicio, a pesar de que los toledanos salieron a recibirle. Contrastan las expectativas de esta desbordante masa popular con la actitud de una prudencia sospechosa del señalado Cabildo y de las autoridades municipales. Actitud oficial que acaso se debía tanto a razones de carácter

53 Cf. R. COMBA, Il progetto di una società coercitivamente cristiana: gli statuti di Amadeo VIII di Savoia, en: Rivista Storica Italiana 1 (1991) 39-45. Un testigo de su proceso aludiría a ello al declarar que «multos infideles diversos errores sustinentes, quam judeos, ad fidem convertit; sicut patuit de illa valle que vulgariter nuncupabatur la Vall Puta, tamen propter eius predicationem populus sic conversus quod nuncupata fuit Vallis Pura» (f. 389).

56 En ella por los sucesos de 1391 los nuevos convertidos salieron de la judería y no se permitió que se juntasen con los de su Religión anterior, pero con el tiempo esta prohibición se convirtió en letra muerta. Más aún, el rey Martín concedió en 1396 a la ciudad —a Barcelona se le otorgaría al año siguiente— el privilegio perpetuo para que no albergara judería y asignó veinte días para que los judíos la abandonaran para siempre; privilegio que en 1403 elevó al rango de fuero del Reino, si bien se fueron dando muchas dispensas. Cf. HINOJOSA MONTALVO, En el nombre (n. 53), 100-118.

57 Cf. TORES FONTES, Moros (n. 32), 74.

58 RIERA I SANS, Judíos (n. 30), 72 n. 132.

espiritual – el perfil reformista del santo, su populismo, etc. –, cuanto a otras de alta política eclesiástica relacionadas con el asunto del Cisma de Occidente, etc. Tampoco puede dilucidarse si en esta desconfianza hay una prevención ante conflictos de tipo espiritual o racial, habida cuenta de lo que se había desencadenado en 1391. Pero en ninguna de las inmediatas piezas documentales referidas a esta estancia toledana se menciona, o se hace alguna alusión, a la transformación de la sinagoga en la iglesia de Santa María la Blanca⁵⁹. El apoyo del pueblo y de sus hermanos dominicos hicieron de su estancia en la ciudad un enorme éxito y el inicio de la tutorización por parte del poder político de Castilla de la presencia del Maestro por sus tierras, como había ocurrido en la Corona de Aragón.

En Ocaña estuvo del 3 al 10 de agosto de este mismo 1411 donde también se convirtieron judíos, pues así lo señala una súplica presentada el 19 de julio de 1427 al Papa Martín V exponiendo que, por haberse convertido muchos judíos por la predicación del Maestro en la ciudad y bastando a los restantes una sola sinagoga, se había dispuesto que la otra se destinase a iglesia, pidiendo en consecuencia que pudiera ser erigida en Parroquia⁶⁰.

El posterior 10 de septiembre predicó en Ayllon, donde se entrevistó con los Regentes, obteniendo la futura aprobación de medidas restrictivas en relación con los judíos y moros »porque de su continua conversación con los cristianos se seguían grandes daños, especialmente aquellos que nuevamente eran convertidos a nuestra santa fe«, aunque sin alcanzar el volumen de disposiciones y el rigor de las de Murcia⁶¹.

En Valladolid a fines de este mismo año convirtió a »muchos moros y judíos, y negocio del Gobierno que los judíos viviesen en barrio separado del de los christianos. Consta esto que fue predicando el Santo por el Adviento del año 1411 por el letrado en latín que avía en las pinturas del claustro, como queda escrito con las palabras del Maestro Antist. Y asegura el Maestro Diago que el principio del año siguiente predicando el Santo en Tordesillas, en el cabo de Octava de la Epyfanía, dixo a los Regidores que diessen providencia para que los judíos estuviessen en barrio separado. Y luego dirigiendo la plática a estos, les dixo que se hiciessen christianos, o se retirassen todos a una parte de la villa, o se fuessen a Valladolid donde ya avía barrio separado para ellos. Y el día de San Antonio Abad les dixo al fin del sermón: *Y sabed que ay buena noticia que los Judíos y Moros cada día se convierten en Valladolid*«⁶².

Fue en dicha ciudad donde se dió el ya señalado *Ordenamiento de doña Catalina*. El converso Alvar García de Santa María atribuye al Maestro Vicente su promulgación dado que detestaba que vivieran los musulmanes y judíos entre los cristianos, porque era la causa de muy grandes pecados, insistiendo sobre ello ante la Regente⁶³. Lo cual, si bien no hay

59 Mencionan sobriamente el hecho los dominicos V. J. ANTIST (*La Vida y Historia del apostólico predicador San Vicente Ferrer ...*, 1575) y F. DIAGO (*Historia de la Vida ...* S. Vicente Ferrer, 1600), quienes parecerían tomarlo fundamentalmente y sin discutirlo de Antonio Beuter (†1554), también valenciano como los dos anteriores y en muchas ocasiones no muy de fiar, pues acoge tradiciones sin discernimiento crítico; siguiendo a T. S. MIQUEL (*Historia de la vida de S. Vicente Ferrer ...*, 1713), lo recoge TEIXIDOR Y TRILLES (cf. *Vida* [n. 2], 343). Cantera dice: »respecto a su conversión en iglesia cristiana, corren las más estupendas leyendas, que achacan a San Vicente una interven-

ción cruenta, falta de toda base histórica«. F. CANTERA, *Sinagogas españolas*, Madrid 1955, 48.

60 Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *San Vicente Ferrer, predicador de las Sinagogas*, en: *Salmanticensis* 2 (1955) 672-673; en la nota 5 transcribe este documento.

61 Cf. TORRES FONTES, *Moros* (n. 32), 65 n. 6 y 86, quien sigue la *Crónica de Juan II* de Pérez de Guzmán.

62 TEIXIDOR Y TRILLES, *Vida* (n. 2), 344-345.

63 Cf. AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia* (n. 27), 530-531.

64 Cf. TEIXIDOR Y TRILLES, *Vida* (n. 2), 350.483.

65 Documentos al respecto publican: J. E. MARTÍNEZ FERRANDO/F. SOLSONA CLIMENT, *San Vicente Ferrer y la Casa Real de Aragón*. Documentación conservada en el Archivo Real de Barcelona, en: *Analecta Sacra Tarraconensis* XXVI (1953) 1-146; F. VENDRELL DE MILLÁS, *Seis nuevos documentos sobre San Vicente Ferrer*, en: *Miscellanea de textos medievales* 21 (1974) 219-228; ID., *La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón*, en: *Sefarad* 13 (1953) 87-104.

por qué negarlo, tampoco debe olvidarse la ya señalada vinculación de dicha promulgación con los conversos. De hecho, la Regente mandó redactarlo al converso Pablo de Santa María, Obispo de Burgos, hijo de un rabino convertido por el Maestro Vicente: Jerónimo de Santa Fe.

Posteriormente el Maestro predicó en Salamanca donde parecería ser ocurrió el «milagro de las cruces» por el que la sinagoga fue convertida en iglesia de la Vera Cruz y, según las crónicas, «los judíos convertidos se apellidaron en adelante los *Vicentinos*»⁶⁴.

Y si ya por tierras castellanas había influido en las autoridades de esta Corona en relación con los judíos, lo mismo puede afirmarse en tierras de la Corona aragonesa⁶⁵. Los Reyes intervinieron unas veces para invitar a los judíos a tal predicación⁶⁶ y otras para suavizar tensiones surgidas a raíz de ella⁶⁷, o disminuir y condonar la deuda contraída por la no asistencia⁶⁸.

La segunda vez que estuvo en Teruel en 1412 pronunció palabras sobre la «segregación et apartamiento que fazerse devia de los domicilios de judios e moros» y sobre el signo distintivo que unos y otros debían llevar sobre sus vestidos «porque fuesen y sean cognoscidos por todas las gentes por evitar muchos inconvenientes e otros males». Palabras que con seguridad todavía resonaban en los oídos de los municipales turolenses cuando a comienzos del año siguiente se reunieron para determinar medidas al respecto⁶⁹.

El Maestro predicó la que sería su última Cuaresma en la ciudad de Valencia en 1413, tratando además de poner remedio a la situación de conversos y por ello acudió al Concejo de la ciudad, el cual hizo algunas ordenanzas. El 13 de abril se hizo la *crida* al respecto⁷⁰. Hinojosa Montalvo señala que «la única actuación concreta y documentada de la acción de Vicente Ferrer con los judíos y conversos de Valencia se produjo en 1413 y tenía como objetivo aislar al judaísmo y evitar que fuera una fuerza de atracción para los conversos [... Y en la relación con el Reino de Valencia concluye que su capital] iba a ser, pues, un excelente laboratorio de prueba para poner en práctica esta separación propuesta por nuestro dominico y en el ordenamiento castellano de Ayllón de 1412, pero en este caso orientada sobre todo hacia los conversos del judaísmo que seguían residiendo en sus hogares de siempre en la judería, junto con los residuales judíos de la ciudad»⁷¹.

En la isla de Mallorca predicó desde fines de aquel año a enero de 1414⁷². El Inquisidor de la isla solicitó al rey Fernando medidas eficaces para atajar las prácticas judías de los conversos y el Consejo Real dio la Provisión del 20 de marzo de 1413, en la que se reproduce el *Ordenamiento de doña Catalina*, adaptándolo a la realidad mallorquina y conversa⁷³, siendo publicadas precisa-

66 Cf. los documentos transcritos por J. E. MARTÍNEZ FERRANDO/F. SOLSONA CLIMENT, San Vicente (n. 65), 78 (doc. 46), 79 (doc. 47).

67 Cf. *ibid.*, 56 (doc. 24), 72-73 (doc. 42), 74-77 (doc. 44-45), 83-86 (doc. 50), 90-91 (doc. 54).

68 Cf. *ibid.*, 80-83 (doc. 49), 83-86 (doc. 50), 88-89 (doc. 52).

69 Cf. A. BLASCO MARTÍNEZ, Los judíos y judíoconversos de Teruel, en: Exposición Tierra de Fronteras. Teruel y Albarracín, Teruel 2007, 200-201.

70 La *crida* transcrita por J. SANCHIS SIVERA, Introducción, en: Cuaresma (n. 41), XXII-XXIII.

71 J. HINOJOSA MONTALVO, En el nombre (n. 53), 111.

72 Cf. A. ESPONERA CERDÁN, «Hiera ab la ajuda de Déu a ops de las ànimas molt profitós». San Vicente Ferrer en Mallorca, en: E. CALLADO ESTELA (coord.), El fuego y la palabra: San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización: actas del 1er Simposium Internacional Vicentino, Valencia, 26-29 de abril de 2005, Valencia 2007, 43-73.

73 Transcrita por J. VILLANUEVA, Viaje literario a las Iglesias de España, T. XXII, Madrid 1852, 258-264.52, si bien parecería diferir en algún pequeño aspecto de la copia existente en el Registro de Pregones del Archivo Histórico del Reino de Mallorca.

mente cuando el valenciano se había ausentado unos pocos días antes. Algunos autores señalan su posible influencia en tales ordenaciones⁷⁴ – ¿es que llevaba siempre consigo un ejemplar de las murcianas o de las vallisoletanas? –, pero hay diferentes y encontradas opiniones al respecto.

Por otra parte, no hay constancia de que participase directamente ni en la convocatoria ni en la posterior realización de la «Disputa de Tortosa»⁷⁵, población en la que como máximo predicaría a las gentes unos pocos días a su regreso de su estancia en Mallorca. Tampoco inspiró la complementaria y posterior Constitución Apostólica del Papa Luna sobre los judíos (*Etsi doctoribus gentium*, Valencia 11 mayo 1415)⁷⁶, sin olvidar la posible influencia de conversos⁷⁷. Este documento es una radicalización de las Ordenanzas de Valladolid, siempre dentro de la ya señalada estrategia pontificia. Fue corroborada por la Pragmática general del 23 de julio de 1415 de Fernando, rey de Aragón, pero tiempo después, concretamente el 28 de febrero de 1419, el Legado del Papa Martín V, instado por el rey Alfonso, suspendió la aplicación de dicha Constitución, expresando que provocaba escándalos y era perjudicial a judíos y cristianos⁷⁸.

De las ciudades aragonesas Alcañiz, Daroca, Zaragoza, Huesca, etc., conocemos las predicaciones y denuncias del Maestro. El infante Alfonso fue acusado de que permitía a judíos y moros alejarse en el momento de su predicación, si bien tomó medidas de encarcelamiento; su padre el rey se interesó por las múltiples obligaciones de las aljamas. Los Jurados de Zaragoza escribieron al mencionado rey Fernando el 28 de enero de 1414 y entre otras cosas le informan algo que ya conocemos: «E, senyor trobamos en los antiguos libros de las ordenaciones de aquesta ciutat, que fue antigamente ya vedado en esta ciutat, que los jodios e moros stassen todos por si en lugar apartado e que no habitassen ni teniessen tiendas entre los christianos, ni comunicassen con ellos en fornos, banyos, ni en otra manera»⁷⁹.

En agosto de aquel mismo año en Aínsa parece ser que los judíos, temerosos de ser atacados por los gascones que acompañaban al Maestro que iba a estar en dicha villa⁸⁰, abandonaron sus casas y bienes, lo que fue aprovechado por las autoridades locales para negarles el acceso a la población cuando quisieron regresar. Esta es una expresión más de que en muchas ocasiones la oligarquía local, los regidores, eran importantes enemigos de la presencia judía en sus localidades, y por tanto de la complejidad del «problema judío».

Pocos días después en Perpignan – en aquellos momentos pertenecía a la Corona de Aragón – unos judíos fueron castigados por no asistir a las predicaciones del Maestro⁸¹.

Pero el 6 de enero de 1416 la Corona de Aragón retiraba su obediencia al Papa Benedicto XIII y el posterior 2 de abril moriría el rey Fernando. Su hijo y sucesor, el joven rey Alfonso, se inclinó por el parecer de consejeros que no compartían la política que su padre había

74 Cf. ESPONERA CERDÁN, «Hi era...» (n. 72), 70.

75 B. LLORCA, San Vicente Ferrer y su labor en la conversión de los judíos: en el centenario de su canonización, en: Razón y Fe 152 (1955) 277-296, 294-295; AMADOR DE LOS RÍOS, Historia (n. 27), 499-507; BAER, Historia (n. 27), 443-493. En realidad, los representantes cristianos fueron Rabinos conversos, que como Maestros en las dos Religiones podían combatir mejor que los «cristianos viejos» en estas discusiones doctrinales.

76 Cf. AMADOR DE LOS RÍOS, Historia (n. 27), 970-985 (texto) y 538-543 (comentario); BAER, Historia (n. 27), 490; JIMÉNEZ SOLER, Los judíos (n. 12), 371-372; F. VENDRELL, En torno a la

confirmación real, en Aragón, de la Pragmática de Benedicto XIII, Sefarad XX (1960) 319-351.

77 Gonzalo de Santa María, hijo del converso don Pablo de Burgos, el influyente Obispo de Cartagena, era Auditor de este Papa y fue el encargado de ejecutar en tierras aragonesas esta bula, cf. TORRES FONTES, Moros (n. 32), 77 n. 19.

78 Cf. RIERA I SANS, Judíos (n. 30), 73.

79 Trascrita en: MARTÍNEZ FERRANDO/SOLSONA CLIMENT, San Vicente (n. 65), 90 (doc. 53).

80 J. Teixidor no lo recoge, pero sí MARTÍNEZ FERRANDO/SOLSONA CLIMENT, San Vicente (n. 65), 74-75 (doc. 44).

81 Y así el rey, el 12 de octubre de 1415, a dos de ellos les remite la pena civil y criminal en que podían haber incurrido, pero no les perdona la multa de 1.200 florines que ya habían pagado. F. VENDRELL DE MILLÁS, La actividad (n. 65), 102-104 (doc. IX).

82 Cf. RIERA I SANS, Judíos (n. 30), 71-73.

83 *Ibid.*, 74, quien en los párrafos posteriores lo analiza.

84 Para Riera i Sans, la inmediata y definitiva marcha del predicador valenciano a tierras francesas fue debida a su pérdida de influencia ante el nuevo monarca y Corte.

seguido con los judíos⁸². »El giro de la alta política en relación con los judíos fue espectacular e inaudito. No había memoria de haberse producido nunca nada semejante: dar marcha atrás en leyes restrictivas de un rango tan elevado⁸³. El Maestro Ferrer había cruzado la frontera hispana y ya no regresaría a dichas tierras⁸⁴. Para algún autor esta definitiva marcha del predicador valenciano a tierras francesas fue debida a su pérdida de influencia ante el nuevo monarca y Corte.

3.2 En los sermones del Maestro Vicente Ferrer⁸⁵

Dado que los lugares al respecto son muy abundantes, a continuación sólo se van a brindar unas grandes constataciones⁸⁶, siendo consciente del riesgo – limitación que es casi imposible superar – de que se entienda como algo uniforme y coherente lo que se basa en pronunciamientos que fueron hechos a lo largo de los años y en diversos lugares, que por otra parte en la gran mayoría de ellos hoy por hoy no se pueden precisar.

3.2.1 Condena los pogroms

El Maestro Vicente rechaza las revueltas contra los judíos, o *avalots*, porque se oponían a su propio pensamiento y a toda la señalada dinámica dominicana de la pedagogía de la fe. En el manuscrito desaparecido de la catedral valenciana⁸⁷ afirma: »los Apostols qui conqueriren lo mon no portaven lança ne coltell, e per ço done materia ... que los christians no deuen matar los juheus ab coltell mas ab paraules, e per ço lo avalot que fon contra los juheus fo fe contra Deu que no's devie fer, mas per si matex deuen venir al Babtisme⁸⁸. Y en otra pieza del mismo manuscrito dirá:»Los senyors temporals deuen convertir los infels de sa terra ... axi se deuen minvar de rendes per convertir los seus infels moros e juheus, pero sens força injuriosa, be juridica, que aquell avalot ques feu ara daquestes anys dels juheus molt deplagué a Deu, mas ab bones amonestacions⁸⁹.

Pero es que, cuando predicaba (p.e. Toledo, Salamanca, etc.), la gente, enfervorizada, se exaltaba. Y no debe olvidarse que había muchas tensiones en aquellas poblaciones bajomedievales pues había mucha miseria y violencia. La minoría de los judíos fue una accesible»cabeza de turco« perfecta para desviar las iras populares cuando los ánimos se exaltaban: pocos, indefensos, diferenciados, y algunos no eran ricos, por lo cual se les podía saquear fácilmente.

85 Para una visión bibliográfica A. ESPONERA CERDAN, San Vicente Ferrer, apóstol de Europa, en: E. CAL-LADO ESTELA (coord.), Valencianos en la Historia de la Iglesia, T. I, Valencia 2005, 64-70. Sobre los diversos problemas de los sermones vicentinos, cf. J. PERARNAU I ESPELT, Els manuscrits d'esquemes i de notes de sermons de Sant Vicent Ferrer, en: Arxiu de Textos Catalans Antics 18 (1999) 157-398; sin olvidar su fundamental »Aportació a un inventari de sermons de Sant Vicenç Ferrer: temes bíblics, títols i divisions esquemàtiques« (pp. 479-811). En los recogidos en los manuscritos valencianos del Colegio de El Patriarca y de la Catedral, que en su gran mayoría son piezas predicadas en Castilla y

Valencia, hay numerosas menciones; véase también por ejemplo el término »judaei« en los índices de los diversos volúmenes de su *Opera Omnia*.

86 Además del ya indicado trabajo de Robles Sierra, cf. J. M. MILLÁS I VALLICROSA, San Vicente Ferrer y el antisemitismo, en: Sefarad 10 (1950) 182-184; M. MONTESANO, Le comunità ebraiche e musulmane nella predicazione dei Vincenzo Ferrer, en: HODEL/MORENZONI (ed.), Mirificus (n. 37), 61-76.

87 Cf. J. PERARNAU I ESPELT, L'antic ms 279 de la Catedral de Valencia, amb sermons de Sant Vicent Ferrer, perdut durant la guerra 1936-1939. Intent de reconstrucció, en: Butlletí de la Biblioteca de Catalunya 10

(1982-1984) 29-44; en el volumen VI de la edición de los *Sermons* se publican fragmentos de este manuscrito perdido según la transcripción que había hecho Sanchis Sivera (Barcelona 1988, 121-269).

88 Trascrito por CHABÁS, Estudio (n. 53), VIII (1903), 125.

89 Ibid. En otro sermón dirá: »Et nullus debet facere malum judaeis, immo potest facere placitum, si vultis juste, et adducere eos ad fidem, bono modo, et non per vim, sed dimittere in sua libertate« (OO [n. 20], 1-1, 98-99). Cf. J. C. MARTÍN DE LA HOZ, La conversión en la predicación de San Vicente Ferrer, en: Anales Valencinos 24 (1998) 363-369.

3.2.2 Exige que asistan a los sermones

Si bien el Maestro Vicente afirma que la fe es obra del Espíritu o de Dios⁹⁰ y que la opción por bautizarse debe ser fruto de la libertad, era partidario de que actuase la «força jurídica», o fuerza pública, para exigirles su asistencia. Esto aparece principalmente en la predicación castellana de 1411 y 1412⁹¹ y en la posterior por los territorios de la Corona aragonesa. Sin olvidar que él mismo era consciente de que más o menos coactivamente asistían a su predicación y así les dirá: »E veus, per ço vosaltres juheus veniu a la preycació. Hoc, importune, ab pena de mil florins«⁹². E inclusive en algún caso, con cierto interés, como parece desprenderse del planteamiento que hizo un Jueves Santo, partiendo de la pregunta de un judío sobre el hecho de la transubstanciación: »Ego bene credo, sed unde habetis vos, quod unus presbyter possit hoc facere, quia forte male vite, et ribaldus, quia de iusto et sancto bene credo?«⁹³.

3.2.3 Alaba y justifica la separación

También en sus predicaciones defiende la segregación, o separación, el uso del distintivo textil por las diferentes minorías religiosas y la prohibición del ejercicio de ciertas profesiones.

Son abundantes los textos relativos a la separación.»Moros, juheus e christians tots estan mesclats. Aço podeu dir que destroix ... Lo Rey nostre ha ordenat en Castella que tots los moros van ab hun capuxo senyalat, e los juheus a una rola«⁹⁴. Además del empleo de ese distintivo, insistirá reiteradamente que»ells juheus e moros estiguen en apartat, no entre los christians«⁹⁵.

Señala que no hacer la separación sería injusto, pues sería crueldad con los judíos ya que a veces se les tiene abandonados, se impide su conversión y perseverancia en la nueva fe o sólo se recibe su dinero⁹⁶. No es extraña esta última actitud como se desprende de la carta del infante Alfonso al rey Fernando, fechada en Zaragoza el 19 de noviembre de 1414⁹⁷.

Pero ¿por qué esta separación? Sin olvidar el multisecular pensamiento canónico así como los usos y costumbres vigentes, el probable peligro del nuevo converso, viviendo en el mismo contexto familiar y social, era el de encontrar dificultades en la maduración y pervivencia de la fe recibida. De ahí la insistencia del Maestro por una parte en la separación⁹⁸, pero por otra parte en la necesaria instrucción⁹⁹, bastante olvidada por sus responsables, así como en unas ayudas económicas que no les hiciera perder su estatus económico anterior, pidiendo además que se les admita también en los oficios públicos¹⁰⁰.

A esta realidad de los conversos se refiere también cuando dice: »In hoc scandalo sunt judaei, qui facti christiani semel, redeunt ad infidelitatem, vivendo sicut judaei. Et ideo si nolunt reverti per poenitentiam ad legem Christi, comburentur, nam hoc, scandalum est fidei christianae«¹⁰¹.

90 Cf. p. e. OO (n. 20), II-1, 281; Ayora (n. 51), 283.

91 »E por esto, jodíos, esto es lo que avedes de fazer [bautizarse ...] ca la ordenación que el Rey ha fecha que vengades a la predicación, por vuestra salvación es fecha, aunque venides por fuerza e con agyones e a mal de vuestro grado«, transcrito en: P. CÁTEDRA, Sermón, Sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412), Salamanca 1994, 384; estaría fechado entre el 7 y 12 de febrero de 1412. En la obra recién citada se estudia y transcribe un manuscrito en castellano antiguo que

recoge varios sermones predicados por el Maestro en su recorrido por Castilla en 1411-1412.

92 Transcrito por CHABÁS, Estudio (n. 53), VIII (1903), 125.

93 Ayora (n. 51), 110.

94 Transcrito por CHABÁS, Estudio (n. 53), VIII (1903), 125. Narbona señala que, especialmente en el Reino de Valencia, el Maestro era inflexible en la imposición de este signo distintivo porque »no existía una diferencia étnica suficiente que permitiese a simple vista distinguir a buena parte de sus miembros«. R. NARBONA, En la Europa de San Vicente Ferrer, en:

CALLADO ESTELA (coord.), El fuego (n. 73), 37.

95 Sermons (n. 49), III, 14; cf. 113;

cf. OO (n. 20), I-1, 97-98; CÁTEDRA, Sermón (n. 91), 335; Ayora (n. 51), 267.

96 OO (n. 20), I-1, 283.299; I-2, 683; II-2, 156.264; III, 114-115; Ayora (n. 51), 300-301.

97 Transcrita por MARTÍNEZ FERRANDO/SOLSONA CLIMENT, San Vicente (n. 65), 80-83 (doc. 49).

98 Ayora (n. 51), 300-301.

99 OO (n. 20), I-2, 483-484; II-1, 41.

Además indica que los judíos practicaban entre ellos tal segregación o separación, aludiendo a la práctica realizada en torno a la mujer de Aaron (cf. Nm 12,14-15), o mostrando que no hablaban con los samaritanos¹⁰².

En alguna ocasión extrema esta separación – sin olvidar que ya se practicaba con las mujeres públicas¹⁰³ – al insistir en que se evite que desempeñen algunos oficios. Por eso dirá: »Ne sostengats metges infels, ne comprar d'ells vitualles, e que estiguen tanquats e murats, car no havem majors enemichs. Christiana no ésser dida de aquells, ne manjar ab ells. Sius envien pa, lançau-lo als cans; si us envien vianda viva, prenets-la, e no morta«¹⁰⁴.

3.2.4 No quiere que se insulte a los judíos

Critica a los cristianos que no aprecian e insultan a los conversos. Algunos autores, sacándolas de su contexto, achacan al Maestro Vicente insultos a los judíos así como a los moros, o sarracenos. Sin embargo no es así.

Critica a los cristianos que no aprecian e insultan a los conversos, dando unas interesantes razones: »E vosaltres, ¿havets de aquesta consolació, quant hun juheu se converteix? Molts christians folls són que no n'han consolació, quels deurien abraçar e honrar-los e amar-los; e fets lo contrari, quels menyspreau perquè són stats juheus, e nou deveu fer, car Jesuchrist juheu fo, e la Verge Maria abans fo juhia que christiana. Gran peccat és de escarnir-los, quels dieu ›retallat‹; nou deus fer, que axí seràs dapnat, com aquell fore si morís juheu; mas deveu-los adoctrinar en lo serví de Déu«¹⁰⁵.

Efectivamente con su expresivo lenguaje hablando a los cristianos y condenando a los judíos que no se adhieren a la fe cristiana, los tilda por ejemplo de »puercos«. Si fuese a ellos solos, lógicamente la actitud sería hostil. Pero esta misma expresividad le lleva a calificar también de »puercos« a miembros de los distintos estamentos de la vida cristiana, como son los religiosos y sacerdotes que acercándose al altar no guardan la castidad¹⁰⁶. Y es que considera enemigos de Dios tanto a los malos cristianos como a los judíos y a los moros¹⁰⁷. También utiliza dichos o frases usuales entre la gente, aplicando el término de »judío« aún a los cristianos¹⁰⁸.

3.2.5 No era racista

No hablaba de razas tal como se entienden hoy, sino de Religiones, pero defendiendo que la única verdadera era el Cristianismo.

100 Ibid., I-1, 17.

101 Ibid., III, 380; cf. 127.

102 Cf. *ibid.*, I-2, 599; I-1, 98.283.299.

103 Cf. P. VALOR MONCHO, A bona vida, bona fi; a mala vida, mala fi. San Vicente Ferrer y la dote de las mujeres arrepentidas, en: CALLADO ESTELA (coord.), El fuego (n. 73), 257-276.

104 Sermons (n. 49), III, 14; cf. *ibid.*, 20; OO (n. 20), I-1, 98-99; III 114.

105 Sermons (n. 49), III, 70; cf. Ayora (n. 51), 283; OO (n. 20), III, 127.

106 Cf. Sermons (n. 49), III, 71.

107 Así en la pieza transcrita en: Sermonario de San Vicente Ferrer del Real Colegio-Seminario de Corpus

Christi de Valencia, Valencia 2002, 447, en la que dice que los sarracenos, »quia unum credunt in Christo bene et aliud denegant et male, et ideo corrupti«; así pues, para él los moros son »cristianos renegados«. Y en otro sermón detalla cómo renegaron y empearon por un engaño, pues un monje negro llamado hermano Sergio, como no pudiese conseguir una dignidad del Papa pues tenía una gran sabiduría especulativa pero no práctica porque tenía mala conciencia, se pasó al otro lado del mar y allí concertó con Mahoma, un comerciante astuto, que se hiciese profeta de Dios, pues el

propio Sergio predicaría que era verdad, etc.; y así desde entonces creyeron en sus errores (cf. Sermonario, 821.453; OO [n. 20], III, 501, donde es curioso el comentario al respecto de los editores: cf. 146 nota C). Considerar a los musulmanes cristianos pero herejes, se remonta por lo menos a Ramón Martí (cf. R. MARTINI, *Capistrum iudeorum* [1267], T.1, Würzburg-Altenberge 1990, 259), siendo todo un mundo de apertura hacia ellos.

108 Cf. CÁTEDRA, Sermón (n. 91), 363.

3.2.6 Otras cuestiones

Una es el matrimonio de fiel e infiel, o también de infieles – término genérico en él – casados y de los que uno se convierte, y los problemas derivados de sus matrimonios. Aplica¹⁰⁹ la doctrina recogida en el Derecho eclesiástico y en la teología sacramental matrimonial a través del libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y el comentario de Tomás de Aquino al IV Libro de dicha obra. En la misma corriente de pensamiento está el tema de la usura, cuestión que le preocupaba y que plantea en la interpretación de un pasaje del Deuteronomio (23,19), y en la que sigue al Aquinate¹¹⁰.

También aparecen otros temas tales como la destrucción de Jerusalén – citando a Flavio Josefo – y las muertes que se produjeron en tiempos de Tito y Vespasiano¹¹¹, la posesión de esa tierra por los sarracenos y la conquista posterior de Godofredo de Bouillon¹¹², etc.

3.2.7 Sobre quaestiones disputatae cristiano-judías

Además el Maestro Vicente en sus sermones va señalando – por ejemplo en su itinerario por Castilla – cuestiones que le presentan los judíos y a las que quiere responder¹¹³, aunque a veces sean los mismos cristianos quienes se las formularan.

Y así, aprovecha principalmente la predicación del día de algún Apóstol o Santo (p.e.: S. Esteban, S. Silvestre, S. Vicente Mártir, S. Matías, S. Marcos, Santiago, S. Martín, S. Lucía) – posiblemente por la mayor afluencia y sensibilidad de la audiencia – para desentrañar la doctrina sobre el Mesías partiendo casi siempre de la explicación del Símbolo Apostólico¹¹⁴. Lo cual implica además la explicación – basada en el Aquinate – de los siguientes temas: el misterio trinitario¹¹⁵, la naturaleza divina y humana de Jesucristo¹¹⁶, el cumplimiento de las profecías mesiánicas, dando especial valor a los milagros y el testimonio sobre ellos¹¹⁷, el misterio del Cristo Salvador¹¹⁸ y Redentor con su Pasión¹¹⁹, Crucifixión, Muerte y Resurrección, y su venida como Juez¹²⁰. Así como que Jesucristo es el verdadero y prometido Mesías¹²¹. También señala la doctrina en torno a la adoración de la Cruz¹²² y el tema de la Eucaristía¹²³.

Es sugerente lo que predicó en agosto de 1411, camino de la castellana Ayllón, en el que vincula el culto a las imágenes y su rechazo de todo tipo violencia física a cualquier ser humano: »Buena gente, grand peccado sería si un omne con yra o con malicia diese una bofetada o una pedrada o una cochillada a una ymagen de Dios fecha de madera o de piedra o de otra cosa. Digo que mayor peccado faze aquel que por vengança o por yra fiere o mata

109 OO (n. 20), I-1, 17316, donde cita la decretal *Non debet* de Gregorio IX.

110 Ibid., I-1, 168. Sobre su pensamiento económico, cf. M. LLOP CATALÁ, San Vicente Ferrer y los aspectos socio-económicos del mundo medieval, Valencia 1995, en él se basa por ejemplo HINOJOSA MONTALVO, En el nombre (n. 53), 545-548-572.

111 Cf. OO (n. 20), II-2, 192; CÁTEDRA, Sermón (n. 91), 470.

112 Cf. SANCHIS SIVERA (ed.), Quaresma (n. 41), 195; CÁTEDRA, Sermón (n. 91), 569.

113 A modo de ejemplo OO (n. 20), I-1, 97.

114 Cf. OO (n. 20), III, 35-57-93-97-141-185-232-346-349.

115 Cf. Sermons (n. 49), I, 229; Ayora (n. 51), 53.

116 CÁTEDRA, Sermón (n. 91), 341 y ss. 389. El Maestro Vicente siempre da enorme importancia a la Encarnación, pues »totum bonum et maxime fidei et obedientie a radice Incarnationis proceit: quia isto supposito alii articulii fidei levis credentie sunt«. OO (n. 20), III, 217.

117 Cf. p. e. OO (n. 20), I-1, 143-148-165-290-328; I-2, 429-570; III, 59.

118 Cf. *ibid.*, I-1, 284, donde – citando a Gn. 9,19 – habla de Cristo Salvador de los tres pueblos.

119 Cf. *ibid.*, I-1, 384, »quae quotidie praedico«.

120 Cf. *ibid.*, I-1, 379-199-307; I-2, 776, donde recuerda el hecho de la suma de dinero que los judíos dieron para señalar que el cuerpo de Jesús había sido robado y cita a Vicente de Beauvais; II-1, 41; II-II, 370-413; CÁTEDRA, Sermón (n. 91), 389; SANCHIS SIVERA (ed.), Quaresma (n. 41), 251; Sermons (n. 51), I, 41; *ibid.*, III, 262.

algun omne, porque aquel tal mata o fiere la propia ymagen de Dios. E por esto, buena gente, catad que a todas las generaçiones del mundo devemos amar, deseando su salvaçión, porque todas son ymagen de Dios. E esso mismo digo que a los buenos devemos amar, rogando a Dios que los conserve e guarde en buena vida e en santas obras. Esso mismo digo que a todos nuestros enemigos devemos amar, rogando a Dios que les ponga en corazón e en voluntad que se conviertan e se tornen a Él»¹²⁴.

También alude al pensamiento judío sobre el Más Allá, distinguiendo las dos opiniones: la de los saduceos y la de los fariseos¹²⁵. Desarrolla, partiendo de la doctrina de que el Antiguo Testamento es figura del Nuevo¹²⁶, el cese de la Ley Antigua y lo que ésta prometía, y el paso a la Ley Nueva y sus promesas¹²⁷. Y, en consecuencia, la doctrina cristiana sobre el cese del sábad y el sentido del Domingo¹²⁸, e insistirá en la doctrina sobre la diversidad de preceptos (morales, judiciales y ceremoniales)¹²⁹.

Pero siguiendo la textualidad neotestamentaria, formuló frases fuertes en relación con los judíos por su no aceptación de Cristo, de la Verdad que nos hace libres, y sobre todo por darle muerte. Sin embargo también es exacto que – siguiendo al mismo Jesús según los Evangelios – distingue claramente entre la clase dirigente y el pueblo sencillo¹³⁰.

También hay otros temas que le interesan y que están relacionados con los sacramentos, haciéndolo además así al tratar sobre los musulmanes: el Bautismo¹³¹, el Cordero Pascual y el sacrificio judío¹³², la confesión entre ellos¹³³.

Por otra parte, recoge las clásicas pruebas de las profecías mesiánicas partiendo del Génesis (49,10) y otras pruebas¹³⁴, así como las Semanas de Daniel, señalando y aceptando el computo de las mismas según la tradición judía¹³⁵, e insistiendo en las diversas señales en sentido profético aludiendo al Deuteronomio (18,18-19), Isaías (38,10; 11,1-9), etc. Y alude al Talmud para hablar de los falsos profetas o mesías del pueblo judío, que en algún caso denomina »ídolos« y también identifica con el Anticristo¹³⁶.

Así pues, puede decirse que se hace eco y responde a la temática usual de las ya señaladas disputas y debates cristiano-judíos, siendo una expresión de ellas el *Tractatus contra judeorum*, de discutida autoría vicentina¹³⁷.

Vicente Ferrer fue hijo de su tiempo y defendió en relación con los judíos las posturas típicas de aquella época, no tomando un »distanciamiento profético« al respecto. Postura y medidas bajo ningún aspecto aceptables hoy y de ahí posiblemente surge la dificultad de nuestra comprensión. Por otra parte, innegablemente él y otros contemporáneos suyos, constituyen una etapa importante del secular proceso contra los judíos. ♦

121 Cf. OO (n. 20), I-1, 142.215; III, 35-36.

122 Cf. *ibid.*, I-2, 464.735; III, 270; Ayora (n. 51), 57.159.

123 Cf. OO (n. 20), I-1, 123; II-1, 413; II-2, 150.

124 CÁTEDRA, Sermón (n. 91), 411.

125 Cf. OO (n. 20), III, 321.

126 En el pensamiento vicentino lo ha analizado S. FUSTER PERELLÓ, *Timete Deum. El Anticristo y el final de la Historia según San Vicente Ferrer*, Valencia 2004, 149-155.

127 Cf. OO (n. 20), I-1, 94.119.132-133.308; I-2, 419.653; II-1, 314; II-2, 27; Sermons (n. 49), I, 197; II, 40.77; VI, 90.130.155; CÁTEDRA, Sermón (n. 91), 391-392.

128 Cf. OO (n. 20), I-1, 103; I-2, 632; II-2, 153.268; CÁTEDRA, Sermón (n. 91), 353.

129 Cf. OO (n. 20), I-1, 198; I-2, 716; III, 74; CÁTEDRA, Sermón (n. 91), 352; Ayora (n. 51), 315.

130 Cf. p. e. Sermons (n. 49), V, 220.

131 Cf. OO (n. 20), I-1, 101.

132 Cf. *ibid.*, I-1, 244; II-1, 408-409; II-2, 36-37.

133 Cf. *ibid.*, II-2, 201; Sermons (n. 51), V, 76.

134 Cf. OO (n. 20), I-1, 143.184-185.249.

135 Cf. *ibid.*, II-2, 205.

136 Cf. *ibid.*, I-1, 141; I-2, 504-505; III, 73.126-127; II-2, 70.

137 Sobre sus contenidos cf. ESPONERA CERDÁN, *El dominico* (n. 3), 259-262.

Die Dominikanermission unter den Muslimen im 13. Jahrhundert

Warum der mallorquinische Laie, Universalgelehrte und Missionar Ramon Llull zum Fundamentalkritiker des Dominikanerordens wurde

von Matthias M. Tischler*

Jocelyn Nigel Hillgarth gewidmet

Zusammenfassung

2016 feierte die Katholische Kirche zwei bedeutende Zentennarien: Zum einen die 800. Wiederkehr der päpstlichen Approbation des Dominikanerordens, zum anderen die Erinnerung an das 700. Todesjahr des mallorquinischen Laien, Universalgelehrten und Missionars Ramon Llull. Der Beitrag stellt keine künstliche Verknüpfung dieser beiden Jubiläen her, sondern hat einen historischen Grund: Obwohl die ältere Forschung bereits das spannungsreiche Verhältnis zwischen dieser mächtigen Institution und der charismatischen Einzelpersönlichkeit erörtert hat, fordern jüngere Untersuchungen zum gemeinsamen Wirkungsfeld der »Mission« unter den Nichtgläubigen zu einer Neubewertung des Verhältnisses zwischen Ordensgemeinschaft und Individuum heraus. Die vergleichende Untersuchung beider »Biographien« vertieft unser Verständnis von der produktiven Krisenhaftigkeit der frühen Missionsgeschichte nicht nur der Dominikaner, sondern von den Rahmenbedingungen pastoral-missionarischer Arbeit unter Andersgläubigen seit dem 13. Jh. überhaupt.

Schlüsselbegriffe

→ Dominikaner
→ Franziskaner
→ Ramon von Penyafort
→ Ramon Llull
→ Mission
→ Laienapostolat
→ Islam

Abstract

The Catholic Church celebrated two important centennials in 2016: on the one hand the 800th recurrence of the papal approbation of the Dominican Order, and on the other hand the remembrance of the 700th anniversary of the death of the Majorcan layman, polymath and missionary Ramon Llull. This article does not establish an artificial connection between these two anniversaries, but has instead a historical justification: although older research has already discussed the tension-filled relationship between this powerful institution and the charismatic individual person, more recent studies on the common research field of »missionary work« among nonbelievers are calling for a reassessment of this relationship between religious order and individual. The comparative study of the two »biographies« not only deepens our understanding of the productive crisis-ridden nature of the early missionary history of the Dominican Order, but also our understanding of the parameters of pastoral-missionary work among nonbelievers since the 13th century in general.

Keywords

→ Dominicans
→ Franciscans
→ Ramon of Penyafort
→ Ramon Llull
→ missionary work
→ lay apostolate
→ Islam

Sumario

En 2016, la Iglesia católica celebró dos centenarios importantes: por una parte el octavo centenario de la aprobación papal de la Orden de los dominicos; y por otra parte el recuerdo del séptimo centenario de la muerte del laico mallorquin, sabio universal y misionero Raimundo Lullio. Este artículo no trata de unir artificialmente ambos jubileos, sino que tiene un trasfondo histórico: aunque la investigación anterior ya se ha ocupado de la tensa relación entre esta poderosa institución y la singular personalidad carismática, la investigación más reciente sobre el tema »misión« entre los infieles conduce a una nueva valoración de la relación entre comunidad religiosa e individuo. La investigación comparativa de ambas »biografías« profundiza nuestro conocimiento sobre la productiva tendencia crítica de la temprana misión, no sólo de la Orden de Predicadores, sino también de las condiciones marco del trabajo pastoral-misionero entre los creyentes de otras religiones desde el siglo XIII en general.

Palabras clave

→ dominicos
→ franciscanos
→ Raimundo de Penyafort
→ Raimundo Lullio
→ misión
→ apostolado laico
→ islam

1 Einleitung

Mein Beitrag möchte nicht die jüngere Debatte aufgreifen, ob wir heute noch zu Recht von einer ›Missionsidee bei den Dominikanern‹¹ oder ›Dominikanermission‹² im 13. Jahrhundert sprechen dürfen oder ob der eingeführte Begriff ›Mission‹ nicht überhaupt für diese Zeit aufgegeben oder zumindest differenzierter betrachtet werden sollte.³ Längst ist klar, dass die ›Aussendungen‹ von Semireligiosen in die Peripherien der lateinischen Christenheit nicht so sehr einer ›Missionstätigkeit‹ im moderneren Verständnis einer Glaubenserziehung und Seelsorge dienen, um den Fortbestand des spirituellen Lebens und die Glaubensreinheit der in religiöser Fremde lebenden Christengemeinschaften zu gewährleisten. Insofern entfaltete sich die Tätigkeit der großen Mehrheit der Dominikaner in diesen Kontexten weit weniger spektakulär in Zensur, Inquisition und Disputationstätigkeit denn in einem von Predigt und langfristigen Bildungsaufgaben geprägten Glaubensalltag.

2 Ramon Llull zwischen Dominikus und Franziskus

Wenn wir den Dominikanerorden in der Biographie einer herausragenden zeitgenössischen, aber außerhalb dieser Institution stehenden Persönlichkeit wie Ramon Llull spiegeln wollen,⁴ stehen wir vor einer doppelten heuristischen Herausforderung: Wir müssen nicht nur das Charisma der historischen von den legendenhaft überlagerten ›Missionsheiligen‹ wie Franziskus und Dominikus in der Auswirkung auf ihre Ordensbrüder und die gesamte Kirche und Gesellschaft scheiden. Wir müssen auch über die fast zur selben Zeit erfolgende biographische Stilisierung anderer christlicher ›Missionare‹ des 13. Jahrhunderts wie des mallorquinischen Autodidakten und Laienmissionars Ramon Llull⁵ und des katalanischen

* Prof. Dr. Matthias M. Tischler, Institutíó Catalana de Recerca i Estudis Avançats/Universitat Autònoma de Barcelona, Edifici B, Campus de la UAB, E-08193 Bellaterra.

1 M. GRABMANN, Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 1 (1911) 137-146.

2 B. ALTANER, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters, Habelschwerdt 1924.

3 So etwa R. VOSE, Dominicans, Muslims and Jews in the medieval Crown of Aragon, Cambridge 2009 [Nachdruck: Cambridge 2010] gegenüber der von ihm wohl bewußt nicht zitierten, gleichwohl bekannten Studie A. MÜLLER, Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts, Münster i. W. u. a. 2002. Siehe meine Besprechungen der beiden Werke in: ZMR 96 (2012) 317-319 und ebd. 89 (2005) 156-159.

4 Auf das Thema der zeitgenössischen Bewertung des neuartigen Ordensphänomens der frühen Mendikanten ist aus vergleichender institutionengeschichtlicher Perspektive eingegangen G. MELVILLE, ›Duo novae conversationis ordines‹. Zur Wahrnehmung der frühen Mendikanten vor dem Problem institutioneller Neuartigkeit im mittelalterlichen Religiosentum, in: DERS./J. OBERSTE (eds.), Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, Münster i. W. u. a. 1999, 1-23. Diese Wahrnehmungsperspektive wird hier auf die innerchristliche Debatte einer adäquaten Muslimenmission übertragen und über den institutionengeschichtlichen Rahmen hinausgehend auf eine umfassende bildungs-, kirchen- und religionsgeschichtliche Bewertung des Dominikanerordens im 13. und frühen 14. Jahrhundert aus der Perspektive einer herausragenden Einzelpersönlichkeit ausgeweitet.

5 J. BATALLA, ›Ego, qui sum laicus‹, in: Studia Lulliana 48 (2008) 69-92. An dieser Stelle muß ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass dieser Beitrag nur eine Auswahl wichtiger (und bewährter) Studien zu Ramon Llull zitieren kann, da diese große historische Persönlichkeit inzwischen von einer unübersehbaren Fülle von oftmals unnötigen neuen Publikationen geradezu ›begraben‹ ist.

Dominikaners Ramon von Penyafort⁶ zum historischen Kern dieser Persönlichkeiten zurückgelangen. In unserem Fall heißt das, zum historischen Llull und den Beweggründen seiner intensiven Auseinandersetzung vor allem mit dem Dominikanerorden vorzudringen.⁷

Damit stoßen wir zugleich auf ein Grundproblem der Llull-Forschung, ist doch das letzte Wort zur rechten Einschätzung der immer wieder für seine Lebensgeschichte ausgewerteten sogenannten *Vita coetanea*,⁸ des von Llull autorisierten Selbstberichts von 1311, noch nicht gesprochen.⁹ So sind schon bei der Diskussion des hier vorliegenden Genres (*gesta*) die konzeptionellen und inhaltlichen Konsequenzen für den Aussagewert des Textes übersehen worden.¹⁰ Es ist mit anderen Worten nicht gefragt worden, welche Nachrichten wir von diesem Text erwarten können und welche nicht.¹¹ So werden die Gründe für die zahlreichen Lücken und chronologischen Irrtümer in der Darstellung ebenso wenig erklärt wie die Zielgruppe der apologetischen und hagiographischen Tendenzen des Textes angesprochen.¹² Schon die Geschichte der Konversion des Llull zu einem Laienmissionar¹³ ist nur vor der Folie der zeitgenössischen Franziskus-Biographik¹⁴ und in bewusster Absetzung von den

6 PERE MARSILI, *Chronica gestorum invictissimi domini Jacobi primi Aragoniae regis IV 47-49*, ed. F. BALME / C. PABAN, *Raymundiana seu documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta* [1] (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica* 6, 1), Roma / Stuttgart 1898, 10-16; ed. J. RIUS [1] SERRA, *San Raimundo de Penyafort, Diplomatario (Documentos, Vida antiqua, Crónicas, Procesos antiguos)* (*Sancti Raymundi de Penyafort Opera omnia* 3), Barcelona 1954, 340-344; ed. A. BIOSCA [1] BAS, *Petri Marsilii Opera omnia (CChr.CM 273)*, Turnhout 2015, 427-435. Der Dominikaner und Archidiakon von Mallorca vollendete dieses Werk 1313. Jüngste zusammenfassende Bewertung: A. BIOSCA I BAS, *Interès de la Crònica llatina de Pere Marsili*, in: *Estudis romànics* 39 (2017) 7-22. ANONYMUS, *Vita S. Raymundi*, ed. BALME/PABAN, *Raymundiana*, 19-37; ed. RIUS [1] SERRA, *San Raimundo de Penyafort*, 271-285. Nach J. M. COLL, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período Raymundiano)*, in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 17 (1944) 115-138, 122 Anm. 6; DERS., *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período postraymundiano)*, in: ebd. 18 (1945) 59-89, 82; DERS., *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Controversias y misiones a los judíos)*, in: ebd. 19 (1946) 217-240, 230 Anm. 23; DERS., *San Raymundo de Peñafort y las Misiones del Norte Africano en la edad media*, in: *Misionalia Hispanica* 5 (1948) 417-457, 427f. und 456; DERS., *La Crònica de Fr. Pedro Marsili y la ›Vita Anonymi‹ de S. Ramón de Penyafort. Su historicidad*, in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 22 (1949) 21-50, 35f. und 43; L. ROBLES [CARCEDO], *Escritores dominicos de la*

Corona de Aragón (siglos XIII-XV), Salamanca 1972, 76f. Nr. 13; DERS., *El ›Studium Arabicum‹ del Capítulo dominicano de Toledo de 1250. Antecedentes del ›Miramar‹ de Ramon Llull*, in: *Estudios Lulianos* 24 (1980) 23-47, 28 handelt es sich bei dem anonymen Autor um den Dominikaner Arnold Burguet († 1324). Die *Vita* ist wohl deswegen anonym überliefert, weil Arnold der offizielle Prokurator des Ordens im Kanonisationsprozeß 1317/1318 gewesen ist. Zum Verhältnis dieser beiden ältesten biographischen Traditionen untereinander: COLL, *La Crònica*. Lediglich eine Zusammenfassung der ältesten *Vita* ist die *Vita abbreviata S. Raymundi des Frater Tebaldo*, ed. A. COLLELL [COSTA], *Raymundiana*, in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 30 (1957) 63-95, 85-90. **7** Ich beziehe mich im Folgenden auf kritische Stellen in der Darstellung von Lulls Leben und Wirken durch F. DOMÍNGUEZ [REBOIRAS]/J. GAYÀ [ESTELRICH], *Life*, in: *Raimundi Lulli Opera latina. Supplementum Lullianum* 2, Turnhout 2008, 3-124. Noch nicht voll erfaßt erscheint in diesem Zusammenhang der oben angedeutete ordens- und biographiegeschichtliche Hintergrund für die Niederschrift des Textes: ebd., 5-8. Verglichen hiermit ist auch die neue spanische Version dieser Darstellung von F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, *Ramon Llull. El mejor libro del mundo*, Barcelona 2016.

8 Ed. H. HARADA, *Raimundi Lulli opera omnia* 8 (CChr.CM 34), Turnhout 1980, 271-309. Die neue Ausgabe von A. CORTIJO OCAÑA, *Ramon, Llull, Vita coetanea. A Contemporary Life. Vida coetànea. Vida coetània*, Amsterdam 2017 stand mir nicht zur Verfügung. Auf das Grundproblem vieler ungesicherter, nur aus Lulls Werken erschließbarer Lebensdaten wies schon hin M. BATLLORI [MUNNÉ], *Certes i dubtes en la biografia de Ramon Llull*, in: *Estudios Lulianos* 4 (1960) 317-320 [wieder abgedruckt in: DERS., *Ramon Llull i el lulisme*, València 1993, 83-86]. **9** Auch nicht von F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, *Idea y estructura de la ›Vita Raimundi Lulli‹*, in: *Estudios Lulianos* 27 (1987) 1-20 [auch in: V. BELTRÁN (ed.), *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Santiago de Compostela, 2 al 6 de diciembre de 1985, Barcelona 1988, 263-280]; A. CORTIJO OCAÑA, *Llull's ›A Contemporary Life‹. ›Narratio vera‹ or auto-hagiographic account?*, in: *eHumanista/IVITRA* 10 (2016) 50-57. **10** DOMÍNGUEZ REBOIRAS / GAYÀ ESTELRICH, *Life* (Anm. 7), 5f. mit Anm. 2-4. **11** W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter* 5, Stuttgart 2004, 28. **12** DOMÍNGUEZ REBOIRAS/GAYÀ ESTELRICH, *Life* (Anm. 7), 6f. **13** Ebd., 37-46.

(wenig erfolgreichen) Missionsmethoden der Dominikaner unter Muslimen und Juden richtig zu verstehen.¹⁵ Damit ist Llulls radikale Hinwendung zur Mission im generellen Spannungsverhältnis zwischen franziskanischer und dominikanischer Spiritualität und seinen Auswirkungen auf das Dominikus- und Franziskusbild seiner Zeit zu verorten. Dazu müssen wir aber das Propositum des hl. Dominikus, seine authentischen Absichten hinsichtlich einer ›Mission‹ unter den Muslimen und die hagiographische Stilisierung zum Muslimenmissionar im Laufe des 13. Jahrhunderts sowohl in dominikanischer wie nicht-dominikanischer Sicht erneut unter die Lupe nehmen. Inwieweit dringen wir über den hl. Dominikus der Legende¹⁶ zum Begründer des nach ihm benannten Ordens vor und wo liegen die spirituellen und religiösen Wurzeln der durch ihn initiierten Predigt- und Missionsbewegung¹⁷ gerade auch im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit den Muslimen? Konnte der hl. Dominikus für Llull ein Vorbild für die Muslimenmission sein?

Folgt man den seit ca. 1235 einsetzenden ordenseigenen Biographien, so soll Dominikus schon im Sommer 1217 den Wunsch geäußert haben, unter den Muslimen zu predigen.¹⁸

14 J. GAYÀ [ESTELRICH], ›De conversione sua ad poenitentiam. Reflexiones ante la edición crítica de ›Vita Coetanea‹, in: Estudios Lulianos 24 (1980) 87-91, 88f. Llulls Autobiographie ist von franziskanischen Elementen durchzogen: Genannt seien hier nur seine fünfmalige Christvision vor der Konversion, die Konversion nach der Predigt (eines Bischofs) zum Franziskusfest, wie bei Franziskus die Einkleidung durch einen Bischof (freilich nur in der Bildtradition des Breviculum zum Text), die Illumination auf dem Puig de Randa als Variation zur Stigmatisierung des Franziskus auf dem Alverna und die Tunisionmission 1292 als Suche des Martyriums in muslimischer Fremde wie bei Franziskus in Damiette: A. OLIVER [MONTSERRAT], El Beato Ramón Llull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV, in: Estudios Lulianos 9 (1965) 55-70 und 145-165; ebd. 10 (1966) 47-55; ebd. 11 (1967) 89-119 und ebd. 13 (1969) 51-65, hier 10 (1966) 47-55, der aber noch nicht alle Elemente dieser hagiographischen Typologie klar genug herausarbeitet.

15 So zu Recht A. BONNER, Ramon Llull and the Dominicans, in: Catalan Review 4 (1990) 377-392 gegenüber F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Raimundo Lulio y el ideal mendicante. Afinidades y divergencias, in: DERS. u. a. (eds.), Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata, Steenbrugge 1995, 377-413, der die in der jüngeren Ordensgeschichtsforschung herausgearbeitete generelle Problematik der Missionsentwürfe der Mendikantenorden während des 13. Jahrhunderts (Anm. 3) noch nicht in ihrer vollen Dimension erkannt hat.

16 B. ALTANER, Der hl. Dominikus. Untersuchungen und Texte, Breslau 1922; S. TUGWELL, Notes on the life of St Dominic I: Dominic and his popes; ... II: Plans and travels in 1218-1219, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 65 (1995) 5-169; ... III: Dominic's last years (1219-1221), in: ebd. 66 (1996) 5-200; ... IV: St. Dominic's date of birth, in: ebd. 67 (1997) 27-59; ... V: The dating of Jordan's ›Libellus‹; VI: Dominic – would-be missionary, in: ebd. 68 (1998) 5-116; ... VII: Where was Dominic from 1208 to mid 1211?; ... VIII: Some points of chronology, 1206-1215, in: ebd. 73 (2003) 5-141; J. VAN EGEN, Dominic and the brothers. ›Vita‹ as life-forming ›exempla‹ in the Order of Preachers, in: K. EMERY JR. / J. WAWRYKOW (eds.), Christ among the medieval Dominicans. Representations of Christ in the texts and images of the Order of Preachers, Notre Dame (In.) 1998, 7-25; MÜLLER, Bettelmönche (Anm. 3), 54-65 und 82-95; A. WESJOHANN, Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert. Mythen als Element institutioneller Eigen-geschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten, Berlin 2012, 347f. und 475-477.

17 M. M. TISCHLER, ›Ad vestigia S. Dominici. Eine neue Handschrift des ›Exordium Cistercii‹ und der ›Summa Cartae Caritatis‹, Kap. 1-3 in Burgo de Osma, in: Faventia 24/2 (2002) 127-142; P. HENRIET, Dominique avant saint Dominique, ou le contexte castillan, in: Dominique, avant les Dominicains, Paris 2007, 13-31, 27f.

18 Die drei ältesten Dominikus-Viten stammen von 1235/1239 bzw. bis 1241, 1246/1247 und 1254/1256: PETRUS FERRANDI, Legenda S. Dominici c. 27: ›Voluit autem eos aliquem sibi ex fratribus eligere in abbatem ... Hoc autem faciebat vir sanctus disponens adire terram sarracenorum et eis verbum fidei predicare, unde etiam barbam aliquanto tempore nutriebat‹, ed. M.-H. LAURENT, Monumenta historica sancti patris nostri Dominici 2 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 16), Roma 1935, 209-260, 232 Z. 7-12; ed. S. TUGWELL, Petri Ferrandi Legenda Sancti Dominici (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 32), Roma 2015, 265-381, 319 Z. 24-29; ALTANER, Dominikus (Anm. 16), 46 und 169; KONSTANTIN VON ORVIETO, Legenda S. Dominici c. 26: ›Voluit etiam, ut sibi quemdam per electionem reficerent ... Hoc autem faciebat vir sanctus disponens adire terram sarracenorum et eis verbum domini predicare, propter quod etiam barbam aliquanto tempore nutriebat‹, ed. H. C. SCHEEBEN, Monumenta historica, 286-352, 305 Z. 1-5; ALTANER, Dominikus, 61; HUMBERT VON ROMANS, Legenda maior S. Dominici c. 27: ›Voluit autem eos aliquem sibi ex fratribus eligere in abbatem ... Hoc autem faciebat vir sanctus disponens adire terram sarracenorum et eis verbum fidei predicare. Unde etiam barbam aliquanto tempore nutriebat‹,

Diese Äußerung stünde mit der bekannten Aussendung seiner Brüder nach Paris und Spanien an Mariae Himmelfahrt dieses Jahres¹⁹ in Zusammenhang und wäre noch vor der offiziellen Beauftragung des Toletaner Erzbischofs Rodrigo Jiménez de Rada durch Papst Honorius III. erfolgt, im Jahr 1218 den Kreuzzug aller christlichen Königreiche gegen die Mauren zu organisieren.²⁰ Sicher ist aber nur, dass Honorius in Wahrung der Verantwortung Toledos für die Muslimenmission in al-Andalus²¹ in einer raschen Folge von vier Beschlüssen zwischen dem 25. und 31. Januar 1218 Erzbischof Rodrigo zum Primas des noch muslimischen Sevilla²² und zum päpstlichen Kreuzzugslegaten für die Kirchenprovinzen Toledo und Tarragona ernannt²³ und ihm in dieser Funktion auch die Wiedereinrichtung der alten Bischofssitze in al-Andalus übertragen hatte.²⁴ Erst danach definierte der Papst,

Fortsetzung 18

ed. A. WALZ, Monumenta historica, 369-423, 393 Z. 5-11; ed. S. TUGWELL, Humberti de Romanis Legendae sancti Dominici, necnon materia praedicabilis pro festis sancti Dominici et testimonia minora de eodem, adiectis miraculis Rotomagensibus Sancti Dominici et Gregorii IX bulla canonizationis eiusdem (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 30), Roma 2008, 451-532, 477 Z. 22-27; ALTANER, Dominikus, 104; MÜLLER, Bettelmönche (Anm. 3), 85 Anm. 280 und 90 Anm. 304. Auch in der von Jean de Mailly zusammengestellten Sammlung von Taten und Wundern der Heiligen (ca. 1243) wird diese Facette des Dominikus-Bildes überliefert, Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum c. 113: »... sed convocatis fratribus dixit se velle omnes fratres licet adhuc paucissimos per diversas spargere regiones eligens eis fratrem Matheum in abbatem cuius arbitrio ceteri regerentur; ipse autem causa predicationis pergeret ad gentes«, ed. G. P. MAGGIONI, Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum. Supplementum hagiographicum. Editio princeps (Millenio medievale 97. Testi 21), Firenze 2013, 3-490, 291 Z. 5-8.

19 W. A. HINNEBUSCH, The history of the Dominican Order 1: Origins and growth to 1500, New York 1966, 51f. und 67.

20 Hierzu ernennt Honorius Rodrigo zum päpstlichen Legaten (30. Januar 1218): POTTHAST Nr. 5682; P. PRESSUTTI, Regesta Honorii papae III ... 1, Roma 1888 [Nachdruck: Hildesheim/New York 1978], 176 Nr. 1042; J. GOROSTERRATZU, Don Rodrigo Jiménez de Rada, gran estadista, escritor y prelado, Pamplona 1925, 429 Nr. 54. Mit der Aufgabe der Kreuzzugswerbung in den christlichen Königreichen Spaniens ist Rodrigo sogar schon vor seiner offiziellen Bestätigung als Erzbischof von Toledo durch Papst Innozenz III. am 16. Februar 1209 betraut worden: ebd., 411 Nr. 1. Eine päpstliche Kreuzzugsbulle ergeht an den Erzbischof von Toledo am 10. Dezember 1210: POTTHAST Nr. 4142; GOROSTERRATZU, Rodrigo Jiménez de Rada, 414f. Nr. 8.

21 1192 weist Papst Cölestin III. Erzbischof Martin von Toledo an, einen latein- und arabischkundigen Priester von untadeligem Ruf nach Marrakesch, Sevilla und in andere von den Muslimen beherrschte Städte zu schicken. Diese Anordnung ist aber im Kontext des vom Papst dem Toletaner Erzbischof verliehenen Rechtes zu sehen, in den von den Muslimen zurückeroberten Gebieten Spaniens und Afrikas Bischöfe und Priester einsetzen zu dürfen: A. HETTINGER, Die Beziehungen des Papsttums zu Afrika von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, Köln u. a. 1993, 289-291. So bekommt Rodrigo Jiménez de Rada als Erzbischof von Toledo am 4. März 1210 von Innozenz III. die jurisdiktionelle Zuständigkeit für die Bistümer im wiedereroberten al-Andalus bestätigt, solange nicht die rechtmäßigen alten Metropolen der südspanischen Diözesen wieder in christlicher Hand und wiederrichtet sind: POTTHAST Nr. 3924; GOROSTERRATZU, Rodrigo Jiménez de Rada (Anm. 20), 413f. Nr. 7; F. J. HERNÁNDEZ

[SÁNCHEZ], Los cartularios de Toledo. Catálogo documental, Madrid 1985 [Nachdruck: Madrid 1996], 531 Nr. 647. Zur Bestätigung durch Honorius III.: Anm. 22. Dies setzt den seit Urban II. an den jeweiligen Erzbischof von Toledo ergangenen Auftrag zur Bekämpfung der Muslime von al-Andalus (R. I. BURNS, Christian-Islamic confrontation in the West. The thirteenth-century dream of conversion, in: The American Historical Review 76 (1971) 1386-1434, 1389f. [überarbeitet wieder abgedruckt in: Muslims, Christians, and Jews in the crusader kingdom of Valencia. Societies in symbiosis, Cambridge u. a. 1984, 80-108 und 310-312]) unter neuen Vorzeichen fort. Im Unterschied zu früher werden nun aber nach Nordafrika nicht mehr dort geborene und aufgewachsene, sondern auswärtige Priester entsandt, die zudem neuen Orden angehören, die sich ganz der pastoralen Betreuung und den neuen missionarischen Aufgaben in der Fremde widmen. Dies hat mit dem Ausfall entsprechender episkopaler Strukturen im Maghreb seit der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts zu tun. Nachdem Erzbischof Rodrigo 1225 vom Hl. Stuhl mit der Aufgabe betraut wurde, die dominikanische und franziskanische Marroko-Mission zu koordinieren, hat er nicht nur Dominicus Marrochinus, den ersten Bischof von Marakesch (K.-E. LUPPRIAN, Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels, Città del Vaticano 1981 [1992], 21 mit Anm. 36f.; MÜLLER, Bettelmönche [Anm. 3], 111f.; VOSE, Dominicans [Anm. 3], 203f.), sondern mit dem Franziskaner Agnellus auch den ersten Titularbischof von Fez geweiht: A. LÓPEZ, Obispos en el África septentrional desde el siglo XIII, Tánger 1941, 13f.; W. R. THOMSON, Friars in the cathedral. The first Franciscan bishops 1226-1261, Toronto 1975, 27f. Auch eine Bulle Papst Honorius' III. vom 17. März 1226 bezeugt Franziskaner in Marroko:

der den Dominikanerorden approbiert hatte, dessen Predigtauftrag²⁵ am 11. Februar 1218 universalkirchlich.²⁶ Im Herbst 1218 soll Dominikus tatsächlich nach Spanien gereist sein, mit dem Ziel, den Muslimen den christlichen Glauben nahezubringen.²⁷ Doch diese Absicht bzw. diesen Vorgang bezeugen erst einige Ordensbrüder, die zwischen dem 7. und 17. August 1233 im Kanonisationsprozess des Dominikus in Bologna als Zeugen vernommen werden.²⁸ Wir haben es hier wohl mit einer hagiographischen Umschreibung des nur kurz darauf auf der Synode von Tarragona 1234 formulierten Verbots für Laien zu tun, mit Nichtgläubigen öffentlich wie privat über den christlichen Glauben zu streiten. In der ältesten, wohl nur kurz nach der Kanonisation des Dominikus (3. Juli 1234) niedergeschriebenen Geschichte des Ordens wird der Wunsch zur Muslimenmission dann sogar auf Bischof Diego von Osmá,

A. GARCÍA Y GARCÍA, Judíos y mahometanos en el marco del derecho canónico medieval, in: G. ZITO (ed.), Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI. Atti del II Convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania, 25-27 novembre 1993, 2, Torino 1995, 223-243, 239 mit Anm. 44.

22 25. Januar 1218: POTTHAST Nr. 5683 (mit Datierung auf 1. Februar); PRESSUTTI, Regesta Honorii papae (Anm. 20), 173 Nr. 1022; GOROSTERRATZU, Rodrigo Jiménez de Rada (Anm. 20), 428f. Nr. 50; HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Los cartularios de Toledo (Anm. 21), 538f. Nr. 668.

23 Vgl. Anm. 20.

24 31. Januar 1218: PRESSUTTI, Regesta Honorii papae (Anm. 20), 177 Nr. 1049; GOROSTERRATZU, Rodrigo Jiménez de Rada (Anm. 20), 429 Nr. 54; R. STREIT/J. DINDINGER, Bibliotheca missionum 15: Afrikanische Missionsliteratur 1053-1599, n. 1-2217, Freiburg i. Br. 1951, 12 Nr. 16; HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Los cartularios de Toledo (Anm. 21), 540 Nr. 672.

25 J.-P. RENARD, La formation et la désignation des prédicateurs au début de l'Ordre des Prêcheurs (1215-1237), Diss. theol. [masch.], Fribourg 1977.

26 Ed. M.-H. LAURENT], Monumenta historica sancti patris nostri Dominici I (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 15), Roma 1933, 98 Nr. 84; ed. V. J. KOUDELKA/R.-J. LOENERTZ, Monumenta diplomatica S. Dominici (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 25), Roma 1966, 87 Nr. 86.

27 Rodrigo hingegen führt persönlich militärische Expeditionen gegen Cáceres (Herbst 1218) und Requena (Spätherbst 1219), die jeweils erfolglos enden: M. MASER, Die ›Historia Arabum‹ des Rodrigo Jiménez de Rada. Arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert. Studie – Übersetzung – Kommentar, Berlin 2006, 24f.

28 Hierbei wird Dominikus' Wunsch nach der Muslimenmission nur allgemein und als Teil eines umfassenden Konzeptes in den Testimonien des Ventura von Verona, seines Zeichens Priors des Dominikanerkonvents in Bologna, und des Rudolf von Faenza, formuliert: Testimonium fratris Venturae Veronensis: »Item dixit, quod in tantum erat zelator animarum, quod non solum ad fideles sed etiam ad infideles et gentiles et in inferno damnatos extendebat caritatem suam et compassionem et multum pro eis flebat et multum erat fervens quod ad se in predicando et ad alios mittendo predicatores, in tantum etiam, quod desiderabat ire predicandum gentibus«, ed. WALZ, Monumenta historica (Anm. 18), 123-132, 132 Nr. 11; ALTANER, Dominikus (Anm. 16), 25; Testimonium fratris Rodulphi: »Item dixit, quod desiderabat salutem omnium animarum tam christianorum quam etiam saracenorum, et specialiter Cumanorum, et aliorum, et magis erat zelator animarum, quam aliquis homo quem unquam viderit. Et sepe dicebat, quod desiderabat ire ad cumanos et ad alias gentes infideles«, ed. WALZ, Monumenta, 147-153, 149f. Nr. 32. Siehe auch die Zeugnisse der jüngeren Brüder Paul von Venedig und Fruger von Penna: Testimonium fratris Pauli Veneti: »Item dixit, quod multum desiderabat salutem animarum omnium, tam fidelium quam infidelium. Et sepe dixerat huic testi: ›Postquam ordinaverimus et instruxerimus ordinem nostrum ibimus ad Cumanos, et predicabimus eis fidem Christi, et acquiremus eos Deo‹«,

ebd., 160-164, 162 Nr. 43; Testimonium fratris Frugerii Pennensis: »Item dixit quod multum zelabat salutem animarum non solum christianorum, sed etiam saracenorum et aliorum infidelium, et ad hoc fratres hortabatur. Et etiam in tantum zelabat salutem animarum quod ipse fratribus suis ordinatis disposuerat ire ad gentes et mori pro fide, si expediret«, ebd., 164-167, 165f. Nr. 47. Zur Kumanenmission des Dominikus und seiner Ordensbrüder: N. BEREND, At the gate of Christendom. Jews, Muslims and ›pagans‹ in medieval Hungary, c. 1000-c. 1300, Cambridge 2001, 213-219. Johannes von Navarra, eines der Mitglieder des dominikanischen Ursprungs-konvent in Toulouse, schließt sogar die ›Mission‹ der Juden und Muslime indirekt aus, indem er von Disputationen und Predigten des Dominikus nur unter den Häretikern und Feinden der Kirche spricht: Testimonium fratris Iohannis Hispani: »Item dixit, quod omnibus divitibus, pauperibus, iudeis et gentilibus, quorum multi sunt in Yspania, se prebebat amabilem, et, ut vidit, ab omnibus amabat, exceptis hereticis et inimicis Ecclesie, quos in disputationibus et predicationibus suis insequeretur et convicabat. Et tamen eos caritative ad penitentiam et conversionem fidei hortabatur, et commonebat, sicut predicta audivit et vidit«, ed. WALZ, Monumenta, 142-147, 145 Nr. 27; VOSE, Dominicans (Anm. 3), 39f. Zu diesen Zeugnissen insgesamt: MÜLLER, Bettel-mönche (Anm. 3), 59 Anm. 191, 85f. mit Anm. 284f. und 91 mit Anm. 310 und 312f.

den geistigen Vater des Heiligen, in das Jahr 1206 und damit in die Zeit der Vorgeschichte des Ordens zurückprojiziert.²⁹

Entgegen dem historisch verbürgten Interesse des Dominikus an einem zügigen Aufbau von Ordensstrukturen, die der ihm persönlich aus gemeinsamer Zeit in Burgo de Osma bekannte Rodrigo als Erzbischof von Toledo nach Dominikus' Ableben (1221) vorantreibt,³⁰ dürfte dessen ›Mission unter Muslimen‹ eine seit den 1230er Jahren nachweisbare, gezielte Rückprojizierung des unter dem Einfluss des tatsächlich in muslimischer Fremde (Damiette) im Jahr 1219 wirkenden Franziskus von Assisi sein,³¹ und zwar in die Zeit vor dieser Muslimenmission nach Ägypten. Wir wissen heute zudem, dass das von Bonaventura erst viele Jahrzehnte später entworfene Bild vom Heiligen, dem der Sultan von Ägypten in Damiette 1219 eine Glaubensdisputation mit seinen ›Priestern‹ angeboten, die jener aber zugunsten einer Feuerprobe abgelehnt haben soll, wohl eine von der aktuellen Debatte

29 So soll Diego 1206 Papst Innocenz III. vergeblich um eine Erlaubnis zur Muslimen ›mission‹ gebeten haben: Jordanus von Sachsen, *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum* §17: ›Revelavit quoque summo pontifici, sui cordis esse propositum conversioni Cumanorum pro viribus operam adhibere, si cessionem eius dignaretur admittere. Non acquievit papa postulantis instantie sed nec saltem ei quamvis petenti voluit indulgere vel in remissionem peccatorum iniungere, ut manens episcopus fines Cumanorum ad predicandum intraret, occulto sane Dei nutu, qui ad alterius salutis uberem fructum tanti viri labores providerat‹, ed. SCHEEBEN, *Monumenta Historica* (Anm. 18), 25-88, 34 Z. 21-35 Z. 7. TUGWELL, *Notes* (1998) (Anm. 16), 47f. Anm. 18 weist freilich darauf hin, dass die Lesart ›conversioni Saracenorum‹ (statt ›conversioni Cumanorum‹) nur in der aus Burgo de Osma stammenden Handschrift O zu finden ist. Die jüngeren Ordenschronisten bleiben in dieser Frage unentschieden: Anm. 18; V. J. KOUDELKA, *Notes pour servir à l'histoire de saint Dominique II*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 43 (1973) 5-27, 5-7 und 9-11.

30 GOROSTERRATZU, Rodrigo Jiménez de Rada (Anm. 20), 228f. (allgemein); M. BALLESTEROS GAIBROIS, Don Rodrigo Jiménez de Rada, Barcelona u. a. 1936 [Nachdruck: Barcelona u. a. 1943] 123, 138 und 155 (nur zu Toledo). Dieses Engagement gehört in den Kontext der auf dem Generalkapitel von Bologna 1221 gegründeten Ordensprovinz ›Hyspania‹. Nun werden in rascher Folge bis 1230 die ersten Dominikaner-niederlassungen auf der Iberischen Halbinsel gegründet, die mit Ausnahme von Barcelona (1219), Zaragoza (1219) und Lleida (1229) in Katalonien bzw. Aragón fast alle in Kastilien liegen und während

Rodrigos Episkopat entstehen: Palencia (1223/1224), Segovia (1224), Madrid (1228), Salamanca (1229) und Toledo (1230); ferner bis 1230 Santiago de Compostela, Zamora und Burgos: F. GARCÍA-SERRANO, *Preachers of the city. The expansion of the Dominican Order in Castile* (1217-1348), *New Orleans* 1997, 23-26; J. SALVADOR Y CONDE, *Los conventos de Dominicos en la provincia de Palencia*, Palencia 1997, 18-28; VOSE, *Dominicans* (Anm. 3), 63-65. In Segovia und Madrid gehen die Konvente schon auf Initiativen von 1217 zurück, die Gründungsdaten der anderen Konvente sind in der Regel die der Ordensgeschichte der Frühen Neuzeit.

31 VOSE, *Dominicans* (Anm. 3), 39. **32** BONAVENTURA, *Legenda maior S. Francisci IX 7-9* (1260/1263), ed. S. DA CAMPAGNOLA, in: E. MENESTÒ / S. BRUFANI (eds.), *Fontes Franciscani* (Medioevo Franciscano. Testi 2), Assisi 1995, 777-911, 859-862 (noch ohne die Erwähnung einer angebotenen Glaubensdisputation); De S. Patre nostro Francisco Sermo II (1267): ›Tertia vice ivit ad Soldanum et praedicavit fidem christianam et desiderabat, quod discerneretur pro fide christiana; et dixit Soldanus: ›Adducamus sapientes nostros et disputemus de fide nostra et vestra‹; et respondit beatus Franciscus: ›Fides nostra est super rationem, et ratio non est efficax nisi credenti, et non possum arguere per sacram Scripturam, quia ipsi non credunt sacrae Scripturae; sed fiat ignis ex silva, et intrabo ignem cum sapientibus vestris, et qui combusti fuerint, illorum lex est mala‹; et statim sapientes Soldani recesserunt; et incepit Soldanus subridere et dixit: ›Non credo, quod invenirem aliquem, qui intraret vobiscum ignem‹. Et dixit beatus Franciscus: ›Ego solus volo intrare, et si comburam, imputetur peccatis meis; si non, recipiatur fides nostra christiana‹. Et respondit Soldanus: ›Non auderem hoc facere, quia

timeo, quod mei lapidarent me; sed credo, quod fides vestra bona sit et vera.‹ Et ex illa hora semper habuit fidem christianam impressam in corde suo‹, ed. S. Bonaventurae Opera omnia 9: *Sermones de tempore, de sanctis, de b. virgine Maria et de diversis*, Quaracchi 1901, 23-731, 579 Z. 37-580 Z. 4; *Collationes in Hexaëmeron Visio III, Collatio VII 14* (Reportatio A, 1273): ›Item, nota de Soldano, qui, cum vellet disputare cum beato Francisco de fide, respondit ei quod fides super rationem est et probatur tantum per Scripturam auctoritatem et per divinam virtutem, quae apparet in miraculis; ideo fecit ignem fieri, quem intrare voluit coram illis‹, ed. F. DELORME, S. Bonaventurae S. R. E. Episc. Cardinalis Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta ad fidem codd. mss. (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 8), Quaracchi 1934, 1-275, 217 Z. 20-24; *Collationes in Hexaëmeron XIX 14* (›Nota de beato Francisco, qui praedicabat Soldano‹) (Reportatio B, 1273): ›Cui [sc. ›Francisco‹] dixit Soldanus, quod disputaret cum sacerdotibus suis. Et ille dixit, quod secundum rationem de fide disputari non poterat, quia supra rationem est, nec per Scripturam, quia ipsam non reciperent illi; sed rogabat, ut fieret ignis, et ipse et illi intrarent ... Fides nostra est super rationem, et ratio non est efficax nisi credenti, et non possum arguere per sacram Scripturam, quia ipsi non credunt sacrae Scripturae; sed fiat ignis ex silva, et intrabo ignem cum sapientibus vestris, et qui combusti fuerint, illorum lex est mala‹, ed. S. Bonaventurae Opera omnia 5: *Opuscula varia theologica*, Quaracchi 1891, 329-454, 422 Z. 13-18: R. MANSELLI (†), Francesco d'Assisi tra conversione del mondo cristiano e conversione del mondo islamico. Un rapporto atipico?, in: B. SCARCIA AMORETTI (ed.), *La diffusione delle scienze*

über die rationale Beweisbarkeit bzw. Nichtbeweisbarkeit der christlichen Glaubensinhalte bestimmte Überzeichnung der historischen Realität ist.³² So bezeugen ältere, nicht zuletzt nichtfranziskanische Zeugnisse sicher einen *Predigt*versuch des Franziskus.³³ Damit kommen wir seinem diesbezüglichen Propositum, das sich in praktischer missionarischer Pastoralarbeit, mithin in Predigt und vorbildhaftem Leben unter völliger Gewaltlosigkeit vollziehen sollte, wohl am nächsten, da wir über konkrete Inhalte und Methoden seiner zuvor schon beabsichtigten Missionsreisen zu den Muslimen in Spanien, im Nahen Osten und im Maghreb nur wenig wissen.³⁴ Das authentische franziskanische Missionsideal dieser frühen Zeit belegen die wiederholt nach al-Andalus und Nord(west)afrika führenden Missionsreisen von Minderbrüdern, die samt und sonders mit ihrem Martyrium in muslimischer Fremde enden (1220: Sevilla und Marrakesch;³⁵ 1227: Ceuta;³⁶ 1228: Damiette; 1231: València;³⁷ 1232: Marrakesch).³⁸

islamiche nel Medio Evo europeo. Convegno internazionale, Roma, 2-4 ottobre 1984, Roma 1987, 219-241, 226f. mit Anm. 22; MÜLLER, Bettelmönche (Anm. 3), 47 und 70-79; J. V. TOLAN, Le saint chez le sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interprétation, Paris 2007, 182-186, 207f., 211-214 und 217f.; A. VAUCHEZ, François d'Assise. Entre histoire et mémoire, Paris 2009, 138f., 141-154 und 187-194.

33 JAKOB VON VITRY, Epistola 6 (Februar/März 1220): »Magister vero illorum, qui ordinem illum instituit, cum venisset in exercitum nostrum, zelo fidei accensus ad exercitum hostium nostrorum pertransire non timuit et cum aliquot dies Saracenim verbum dei predicasset, modicum profecit«, ed. R. B. C. HUYGENS, Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240) évêque de Saint-Jean-d'Acre. Édition critique, Leiden 1960, 123-133, 132 b Z. 7-133 b Z. 3 (nur in den Fassungen b und c); TOLAN, Le saint (Anm. 32), 43, 62, 64, 72 und 74; Historia occidentalis c. 32 (1223/1225): »per dies aliquot ipsum sibi et suis Christi fidem predicantem attendissimè audivit [sc. »soldanus«]«, ed. J. F. HINNEBUSCH, The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition (Spicilegium Friburgense 17), Fribourg 1972, 71-246, 162 Z. 7f.; MANSELLI, Francesco d'Assisi (Anm. 32), 225 mit Anm. 18 und 231; MÜLLER, Bettelmönche (Anm. 3), 51-53 und 71-73; TOLAN, Le saint, 44, 68 und 71-74; Chronique d'Ernoulet de Bernard le Trésorier c. 37 (1227/1229), ed. L. DE MAS LATHIE, Chronique d'Ernoulet de Bernard le Trésorier ..., Paris 1871, 1-472, 431-435; MANSELLI, Francesco d'Assisi, 226 mit Anm. 21; MÜLLER, Bettelmönche, 51 Anm. 166; TOLAN, Le saint, 75-78, 82-84 und 90-92. Ferner sind folgende frühe franziskanische Zeugnisse anzuführen: THOMAS VON CELANO, Vita (I) S. Francisci c. 57 (1228): »... permotus

est [sc. »Soldanus«] valde verbis eius et eum libentissime audiebat«, ed. DA CAMPAGNOLA, in: MENESTÒ/BRUFANI (eds.): Fontes Franciscani (Anm. 32), 275-424, 332 Z. 14f.; MANSELLI, Francesco d'Assisi, 226 mit Anm. 19; TOLAN, Le saint, 96, 110-113 und 121f.; JORDAN VON GIANO, Chronica c. 10 (1262): »Et cum apud ipsos fructum facere non posset et redire disponeret ...«, ed. J. SCHLAGETER, Jordan von Giano O. Min., Chronik vom Anfang der Minderbrüder besonders in Deutschland (Chronica Fratris Jordani). Eingeführt, nach den bisher bekannten Handschriften kritisch ediert sowie mit einem Anhang ihrer Weiterführungen ins Deutsche übertragen (Quellen zur franziskanischen Geschichte 1), Norderstedt 2012, 50-120, 58 Z. 21f.; TOLAN, Le saint, 117.

34 THOMAS VON CELANO, Vita (I) S. Francisci c. 55 (1228): »ad praedicandam fidem christianam et poenitentiam Saracenis et caeteris infidelibus, ad partes Syriae voluit transfretare«, ed. DA CAMPAGNOLA (Anm. 33), 329 Z. 4f.; ebd. c. 56: »Post non multum enim temporis versus Marrochium iter arripuit, ut Miramolino et complicitibus suis Christum Evangelium praedicaret«, ebd., 330 Z. 17-19; MANSELLI, Francesco d'Assisi (Anm. 32), 223 mit Anm. 12 und 225; MÜLLER, Bettelmönche (Anm. 3), 68f.; TOLAN, Le saint (Anm. 32), 108f.; BONAVENTURA, Legenda maior S. Francisci IX 5 (1260/1263): »Sexto namque conversionis suae anno, desiderio martyrii flagrans, ad praedicandam fidem christianam et poenitentiam Saracenis et aliis infidelibus ad partes Syriae transfretare disposuit«, ed. DA CAMPAGNOLA (Anm. 33), 857 Z. 7-10; ebd. IX 6: »... versus Marrochium iter arripuit, ut Miramolino et genti eius Christi Evangelium praedicaret ...«, ebd., 859 Z. 1-3; MANSELLI, Francesco d'Assisi, 225 mit Anm. 17; MÜLLER, Bettelmönche (Anm. 3), 74 Anm. 250.

Vermutlich sind Franziskus' 1212 (zuvor Aufenthalt mit einigen Anhängern in Santiago de Compostela) bzw. 1213 beabsichtigten Missionsreisen zu den Muslimen im Nahen Osten (»Syria«) bzw. im Maghreb (»Marrochium«) durch die wieder aufflammende Kreuzzugsbegeisterung im Vorlauf zum IV. Laterankonzil Papst Innozenz' III. und die dramatischen Machtverschiebungen auf der Iberischen Halbinsel seit der siegreichen Schlacht von Las Navas de Tolosa (Juli 1212) motiviert.

35 P. ROSSI, Francescani e Islam. I primi cinque martiri, Anghiaro 2001; J. D. RYAN, Missionary saints of the High Middle Ages. Martyrdom, popular veneration, and canonization, in: The Catholic Historical Review 90 (2004) 1-28, 8-10.

36 M. DEL CARMEN MOSQUERA MERINO, La señoría de Ceuta en el siglo XIII. Historia política y económica, Ceuta 1994, 241-244; RYAN, Missionary saints (Anm. 35), 10f. Anm. 40.

37 L. AMORÓS PAYÁ, Los santos mártires Franciscanos B. Juan de Perusa y B. Pedro de Saxoferrato en la historia de Teruel, in: Teruel 15-16 (1956) 5-142; RYAN, Missionary saints (Anm. 35), 10f. Anm. 40.

38 Zur zeitgenössischen Wahrnehmungsgeschichte: I. HEULLANT-DONAT, La perception des premiers martyrs franciscains à l'intérieur de l'Ordre au XIII^e siècle, in: S. CASAGNES-BROUQUET u. a. (eds.), Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin, Rennes 2003, 211-220; MÜLLER, Bettelmönche (Anm. 3), 102-106, 108 und 113f.; I. HEULLANT-DONAT, Les Franciscains et le martyre au XIII^e siècle, in: L. BERTAZZO/G. CASSIO (eds.), Dai protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova. Atti della Giornata internazionale di studi, Terni, 11 giugno 2010, Padova 2011, 11-29.

3 Ramon von Penyafort und Ramon Llull

Hinter dem Wunsch des Dominikanerordens, einen dem bereits kanonisierten Franziskus ebenbürtigen Heiligen in der Muslimenmission zu haben, wird man als treibende Kraft Ramon von Penyafort³⁹ vermuten dürfen. Dieser war lediglich zwei Jahre lang Ordensgeneral (1238-1240), um sich dann ausschließlich der ›Muslimenfrage‹ zu widmen. Tatsächlich durchzieht diese Aufgabe das gesamte Leben dieses katalanischen Dominikaners. 1228/1229 predigt er im Königreich Aragón den Kreuzzug gegen Mallorca und baut dort ein neues Bistum und Königreich auf. Anfang 1235 schreibt er noch als päpstlicher Pönitentiar ein von Gregor IX. in Auftrag gegebenes Memorandum für die tunesische ›Mission‹, ein Rechtsgutachten für das Leben der Christen unter den Muslimen Nordafrikas. In Barcelona soll er an der Etablierung des im Gefangenenloskauf unter Muslimen engagierten Mercedarierordens maßgeblich beteiligt gewesen sein (bis 1235).⁴⁰ Zwischen 1242 und 1245 veranlasst er die Einrichtung eines ›studium linguae arabicae‹ in Tunis, einer Arabischschule zu ›Missionszwecken. 1246 schreibt er einen Brief an den Ordensgeneral Johannes Teutonicus über verschiedene Arten von Christen in Nordafrika. Auch Spuren seiner Korrespondenz mit Abū Abdallah Muḥammad I. al-Mustansir, dem Fürsten von Tunis (1249-1277), haben sich erhalten. Die Krönung von Ramons Bemühungen um eine auch intellektuelle Auseinandersetzung mit den Muslimen ist dann die 1259 erfolgte Beauftragung des Thomas von Aquin, einen ›tractatus contra errores‹ zu verfassen, die spätere *Summa contra gentiles*.⁴¹

So beeindruckend die Liste dieser Aktivitäten auch ist, der Dominikanerorden befand sich beim ersten Zusammentreffen von Ramon von Penyafort und Ramon Llull in Barcelona 1256⁴² hinsichtlich seiner Muslimenmission in einer schweren Identitätskrise.⁴³ Keineswegs hatte Penyafort, wie eine oft diesem Jahr zugeordnete Nachricht berichtet, bereits zehntausend getaufte Sarazenen zu verzeichnen.⁴⁴ Vielmehr wird aus Rundbriefen des Ordens-

39 V. FORCADA COMÍNS, San Ramón de Peñafort. Biografía, Valencia 1994; J. M. MAS I SOLENCH, Ramon de Penyafort, Barcelona 2000. Eine neue, kritische Biographie dieses zentralen Dominikaners der ersten Generation ist dringend geboten.

40 A. MÜLLER, Gefangenenloskauf unter der Augustinusregel. Aspekte institutioneller Entwicklung im Mercedarierorden von den Anfängen bis 1317, in: G. MELVILLE/A. MÜLLER (eds.), ›Regula Sancti Augustini‹. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter, Paring 2002, 477-514, 479 und 481f., die ebd., 479 Anm. 6 nicht die jüngere Diskussion zur Autorenfrage der maßgeblichen Vita S. Raymundi von Arnold Burguet (Anm. 6) kennt.

41 PERE MARSILI, Chronica gestororum invictissimi domini Jacobi primi Aragoniae regis IV 47: ›Conversionem etiam infidelium ardentem desiderans, rogavit eximum doctorem sacre pagine, magistrum in theologia, fratrem Thomam de Aquino, eiusdem Ordinis, qui inter omnes hujus mundi clericos post fratrem Albertum philosophum maximum habebatur, ut opus aliquod faceret contra infidelium

errores, per quod et tenebrarum tolleretur caligo et veri solis doctrina credere nolentibus panderetur. Fecit magister ille quod tanti patris humilis deprecatio requirebat, et summam, que Contra gentiles intitulatur, condidit, que pro illa materia non habuisse parem creditur«, ed. BALME/PABAN, Raymundiana (Anm. 6), 12 Z. 14-24; ed. RIUS [I] SERRA, San Raimundo de Penyafort (Anm. 6), 341 Z. 25-32; ed. BIOSCA I BAS, Petri Marsilii Opera omnia (Anm. 6), 429 Z. 47-57.

42 M. BATLLORI [MUNNÉ], Ramon de Penyafort i Ramon Llull, in: DERS., A través de la història i la cultura, Montserrat 1979, 55-60 [wieder abgedruckt als L'entrevista de Ramon Llull amb Ramon de Penyafort a Barcelona, in: Cuaderns d'història econòmica de Catalunya 21 (1980) 9-11; wieder abgedruckt als L'entrevista amb Ramon de Penyafort a Barcelona, in: DERS., Ramon Llull i el lullisme (Anm. 8), 45-49].

43 J. TUSQUETS [Y TERRATS], Ramon Llull y la crisis de la cristiandad, in: Historia y vida 5, Nr. 51 (1972) 40-59 thematisiert generell Lulls Reaktion auf die Krisenhaftigkeit des Christentums

im 13. Jahrhundert. Dass er dabei gerade auch die spezifischen Krisensymptome des Dominikanerordens im Blick hatte, thematisiert er nicht.

44 ANONYMUS, Vita S. Raimundi: ›Infideles etiam Judei videlicet et Sarraceni honestatis ejus excellentiam admirantes et dulci ac rationabili alloquio delectati circa eum devotionem specialem et reverentiam exhibebant. Pro quorum conversione procuranda totus erat caritatis incendiis inflammatus, et super hoc sibi quedam visio mirabilis divinitus est ostensa, in qua sibi est a Domino revelatum, quod per Fratres Ordinis Predicatorum deberet inter gentes infideles multorum conversio ad fidem catholicam procurari: propter quod magis ac magis accensus cum licentia Magistri Ordinis et cum auxilio domini Regis Castelle et domini Regis Aragonum studium lingue arabice fieri procuravit, in quo viginti Fratres Ordinis Predicatorum vel plures in lingua illa per ipsius diligentiam sunt instructi, ex quo fructus maximus est secutus, nam plures quam decem millia Sarracenorum a Fratribus eis predicantibus sunt conversi, et inter Sarracenos de Hispania et etiam in

generals Humbert von Romans seit dem Mailänder Generalkapitel von 1255 deutlich, dass der Orden in der ›Muslimenfrage‹ gravierende strukturelle, bildungs- und schulgeschichtliche Defizite aufwies. Dies konnte Llull, Sohn eines aus Barcelona stammenden Eroberers der bis dahin von Muslimen beherrschten Insel Mallorca, mit wenig Mühe feststellen. Nicht nur der Franziskanerorden, sondern gerade auch der Dominikanerorden, der aus der augustinischen Reformbewegung der Regularkanoniker hervorgegangen war und seine Auseinandersetzung mit Anders- und Nichtgläubigen von Anfang an als intellektuelle Auseinandersetzung geführte hatte, besaß trotz jahrzehntelanger Erfahrungen keine wirklich adäquaten bzw. funktionierenden Strukturen und Instrumente einer intellektuellen Auseinandersetzung mit Muslimen. Die umfassende Wende wurde erst mit dem Generalkapitel von Valenciennes 1259 vollzogen, als der Orden eine tiefgreifende Bildungsreform einleitete, die ihrerseits zum Auslöser einer Flut von theoretischer Handbuchliteratur zur ordensinternen Organisation der Ausbildung von (Kreuzzugs)Predigern und Disputanten im religionsphilosophischen Diskurs wurde.⁴⁵

Als Llull seine religiöse Konversion zwischen 1263 und 1265 vollzog, fehlte es den Dominikanern noch weitgehend an entsprechenden Bildungseinrichtungen, einschlägiger Handbuchliteratur und einer eingehenden Beschäftigung mit dem authentischen Schrifttum der jeweiligen religiösen Alterität (Koran, Talmud etc.). Die seit den 1240er Jahren eingerichteten ordenseigenen Sprach- und Missionsschulen waren entweder schon wieder geschlossen worden (Tunis) oder ließen sich nur mit Mühe am Leben erhalten (Aragón). Spezifische Handbücher für die pastoral-missionarische Arbeit in muslimisch-jüdischer Fremde wurden in offiziellem Auftrag überhaupt erst jetzt verfasst⁴⁶ und das inzwischen erkennbare Re- und Perzeptionsprofil der im 13. Jahrhundert bereits reichlich verfügbaren Quellen zum Islam⁴⁷ lässt erkennen, dass das Studium arabisch- und hebräischsprachiger philosophischer und theologischer Texte im Orden das Anliegen einiger weniger Außenseiter war.

Aphrica divulgata est veritas fidei christiane, et jam taliter approbata, quod multi eorum precipue sapientes dispositi sunt ad suscipiendam fidei catholice veritatem et magistri Fratrum in lingua scilicet arabica fere omnes per ipsorum industriam sunt conversi«, ed. BALME/PABAN, Raymundiana (Anm. 6), 31 Z. 33-32 Z. 19; ed. RIUS [I] SERRA, San Raimundo de Penyafort (Anm. 6), 281 Z. 17-32; COLL, Escuelas (1944) (Anm. 6), 128; DERS., Escuelas (1945) (Anm. 6), 78 mit Anm. 30; J. FORMENTÍN [IBÁÑEZ], Funcionamiento pedagógico y proyección cultural de los estudios de árabe y de hebreo promovidos por san Ramón de Penyafort, in: *Escritos del Vedat* 7 (1977) 155-175, 159; J. CHORÃO LAVAJO, Túnis e o primeiro ›studium arabicum‹ hispánico do século XIII. Problemática do capítulo dominicano de Toledo de 1250, in: A. SIDARUS (ed.), *Islão e arabismo na Península Ibérica. Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos* (Évora/Faro/Silves, 29 set. – out. 1982), Évora 1986, 225-252, 233f. mit Anm. 18. Siehe auch FRATER THEOBALDUS, *Vita abbreviata S. Raymundi*: »Ostensa [›Ostense«

ed.] fuit sancto Raimundo a Domino visio quadam die quod fratres predicatorum deberent inter gentes facere magnum fructum, et quod deberent ad conversionem infidelium operam dare. Propter quam visionem, accepta auctoritate a magistro ordinis et a regibus Castelle et Aragonie elegit XX fratres ydoneos et industrios, quos studere fecit in linguis, scilicet ebraica [››abraica« ed.] et arabica in quibus in brevi tempore profecerunt in tantum quod magistros suos primo converterunt ad fidem et postea plus quam [››plusquam« ed.] decem milia Saracenorum de Yspania et de Africa fidem receperunt et baptizati sunt et per illos divulgata est in illis partibus veritas fidei christiane. Erat enim sancto Raimundo cura sollicita circa neophitos conservandos in fide«, ed. COLLELL COSTA, Raymundiana (Anm. 6), 88f.

45 Tatsächlich kann man hinsichtlich des zunehmend deutlicher erkennbaren unterschiedlichen Rezeptionsprofils und der verschiedenen religionspolemischen Auseinandersetzungsstrategien im Dominikanerorden erkennen, wie dieser Wandel vollzogen wurde und welche ordens-

internen Spannungen zwischen den einzelnen Autoren existiert haben: M. M. TISCHLER, Die älteste lateinische Koranübersetzung als (inter)religiöser Begegnungsraum, in: R. F. GLEI (ed.), *Frühe Koranübersetzungen. Europäische und außereuropäische Fallstudien*, Trier 2012, 25-82, 49-58 (am Beispiel des Rezeptionsprofils der Werke des Corpus Toletanum).

46 Eine individuelle schriftstellerische Initiative bereits in den 1250er Jahren ist bislang nur bei Ramon Martí erkennbar, doch weisen seine frühen Werke bezeichnenderweise wenig bis keine Wirkung auf: M. M. TISCHLER, Warum Clunys Islamprojekt zunächst scheitern mußte und schließlich doch ein Erfolg wurde. Die Auseinandersetzung des Reformnächstums mit dem Islam vor und nach Petrus Venerabilis (11.-13. Jahrhundert), in: G. MELVILLE/B. SCHNEIDMÜLLER (eds.), *Die Wirkmacht klösterlichen Handelns*, Regensburg 2019 (im Druck).

47 Zur dominikanischen ›Islamliteratur‹: MÜLLER, Bettelmönche (Anm. 3), 211-225, sowie zur dominikanischen und franziskanischen Exempelliteratur und Kreuzzugspropaganda ebd., 248-257 und 258-266.

4 Ramon Llull umfassender Gegenentwurf zum Missionskonzept des Dominikanerordens⁴⁸

Warum vollzog sich Llulls Konversion zu einem Missionar ausgerechnet zwischen 1263 und 1265? Wir wissen, dass er seit dieser Zeit ein aufmerksamer Beobachter der intellektuellen Aktivitäten der Dominikaner war, Glaubensdisputationen unter dominikanischer Beteiligung in Barcelona besuchte und an mindestens drei Generalkapiteln des Ordens (Montpellier 1283, Bologna 1285 und Paris 1286) teilnahm.⁴⁹ In dieser Zeit entwickelte sich Llull zunehmend zu einem Kritiker des Ordens und 1292 scheint er sich nach einer nochmaligen religiösen und persönlichen Krise in Genua vom Dominikanerorden endgültig distanziert zu haben.⁵⁰

Der Zeitraum zwischen 1263 und 1265 fällt kaum überraschend mit zwei Ereignissen des Dominikanerordens zusammen, bei denen Llull möglicherweise bzw. wahrscheinlich selbst zugegen war. Vom 20. bis 24. Juli 1263 fand in Barcelona die von Ramon von Penyafort initiierte und von seinem Ordensbruder Pau Cristià durchgeführte Zwangsdisputation mit den Juden statt. Dieses Ereignis bildete einen vorläufigen Höhepunkt einer Entwicklung im Königreich Aragón, nachdem Jaume I. schon am 12. März 1243 – wohl auf Empfehlung Ramons – die Juden und Muslime zur Teilnahme an Predigten des christlichen Glaubens verpflichtet hatte.⁵¹ 1265 nahm Llull ferner am Generalkapitel von Montpellier teil und äußerte dort seine Kritik an den Misserfolgen der dominikanischen Mission.⁵² Vermutlich gehört in diesen Kontext auch das durch Ramon von Penyafort verhinderte Universitätsstudium des Ramon Llull in Paris.⁵³ Seit dem erneuten Besuch des Generalkapitels von Montpellier (1283) formuliert Llull dann erstmals offen seine Kritik am mangelnden Bewusstsein der

48 J. TUSQUETS [Y TERRATS], Relación de Ramón Lull con san Ramón de Penyafort y con la Orden de Santo Domingo, in: *Escritos del Vedat* 7 (1977) 177-195. Mein Beitrag fokussiert ausdrücklich nur auf die Verhältnisse im Dominikanerorden, aber auch zum Franziskanerorden nimmt Llull eine kritische Haltung ein: Es ist bemerkenswert, dass die Franziskaner im gesamten 13. Jahrhundert keinen qualitativen Unterschied zwischen Bußpredigt unter Christen und Mission unter Ungläubigen machen, m. E. ein Indiz für die wenig reflektierte, traditionelle Methodenwahl, welche den Franziskaner Roger Bacon und eben auch Llull angesichts des offenkundigen Scheiterns zur Entwicklung eines institutionalisierten und intellektuellen Missionsverständnisses führte, das sich im Orden freilich nicht durchsetzen sollte: MÜLLER, Bettelmönche (Anm. 3), 204-207.

49 So nach seinem Zeugnis in Lo Desconhort (1295) Strophe 14: »e encara a los Preicadors/a tres capítols generals«, ed. R. D'ALÒS-MONER, Ramon Llull, Poesies (Els nostres clàssics 3), Barcelona 1928 [Nachdruck: Barcelona 1980], 69-105, 76 V.162f.: ROBLES CARCEDO, El «Studium Arabicum» (Anm. 6), 42.

50 DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Idea y estructura (Anm. 9), 14f.; BONNER, Ramon Llull (Anm. 15), 388f.; DOMÍNGUEZ REBOIRAS/GAYÀ ESTELRICH, Life (Anm. 7), 75-77. In der Rückschau von 1311 beschreibt Llull in der Vita coaetanea § 20-25 die Versuchung, der er damals ausgesetzt gewesen sei, als ihm mehrfache Erscheinungen nahegelegt haben sollen, in den Dominikanerorden einzutreten. Er habe sich dann aber für einen baldigen Eintritt in den Franziskanerorden entschieden, weil die Minderbrüder im Gegensatz zu den Predigerbrüdern seine Ars angenommen hätten: ed. HARADA, Raimundi Lulli opera latina (Anm. 8), 284-289; TUSQUETS Y TERRATS, Relación (Anm. 48), 189f. Zur speziellen Beziehung zwischen Llull und Genua: S. FOSSATI RAITERI, Genova e Ramon Llull, in: R. NARBONA VIZCAÍNO (ed.), La Mediterrània de la Corona d'Aragó, segles XIII-XVI & VII Centenari de la Sentència Arbitral de Torrellas, 1304-2004. XVIII Congrés Internacional d'Història de la Corona d'Aragó, València 2004, 9-14 setembre 2, València 2005, 1895-1905.

51 J. RIERA I SANS, Les llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII-XIV), in: *Calls* 2 (1987) 113-143, 114f. mit Anm. 4 und 127 Anm. 4. Nach Jeremy Cohen soll

Ramon auch hinter der zeitgleichen Beschäftigung der Pariser Dominikaner mit dem Talmud gesteckt haben: J. COHEN, The friars and the Jews. The evolution of medieval anti-Judaism, Ithaca (NY)/London 1982 (etc.), 106 und 168; DERS., Scholarship and intolerance in the medieval academy. The study and evaluation of Judaism in European Christendom, in: *The American Historical Review* 91 (1986) 592-613 [wieder abgedruckt in: DERS. (ed.), *Essential papers on Judaism and Christianity in conflict. From late Antiquity to the Reformation*, New York/London 1991, 310-341], 608. Ein Schlüsselzeugnis für Ramons Rolle liefert Arnold Burguets Vita S. Raymundi: »In lingua etiam hebraica cum ipsius consilio et favore fratres aliqui taliter sunt instructi, quod possunt Judeorum convincere malitias et errores, qui jam non possunt, sicut acenus consueverant, audacter negare textum verum et glossas suorum sapientum antiquiorum cum sanctis nostris in his que ad fidem catholicam pertinent concordantes. Falsitates insuper et corruptiones quas in Biblia in locis pluribus inseruerant ad occultanda mysteria Passionis et cetera sacramenta fidei, falsarii veritatis per Scripturas eorum authenticas revelantur; quod est ad eorum maximam confusionem et confirma-

Dominikaner für die Notwendigkeit einer überzeugenden Missionsmethode (und an deren Ablehnung seines Gegenentwurfs, sprich seiner *Ars*). Offensichtlich war jetzt mit Ramon Martí jener Schüler Ramons von Penyaforat verstorben, dessen Scheitern in der Muslimenmission Lull als Projektionsfläche seiner eigenen Missionsmethode in Schlüsselwerken seines *Ceuvres* thematisiert, ohne ihn je namentlich zu nennen.⁵⁴

Lull bezeugt 1309 nicht nur Ramon Martís öffentliche Disputationen mit Juden in Barcelona,⁵⁵ was moderne Gelehrten mit Auseinandersetzungen um die neuen Argumente seines *Pugio fidei* seit Sommer 1279 in Verbindung bringen, nachdem sein großer Widersacher Salomon ben Adret schon Kritik am älteren *Capistrum Iudaeorum* formuliert hatte.⁵⁶ Sehr viel häufiger aber thematisiert Lull eine gescheiterte Glaubensdisputation des Dominikaners mit dem muslimischen Fürsten Abū Abdallah Muḥammad I. al-Mustansir von Tunis, weil er in ihm seinen konzeptionellen Hauptgegner sieht.⁵⁷ Ein gewisser christlicher Religioser habe al-Mustansir von der Falschheit des Islam überzeugen wollen. Da habe der Fürst vorgeschlagen, er werde sich zum Christentum bekehren und sein Land der Heiligen Kirche zur Leitung übergeben, wenn er ihn von der Wahrheit des christlichen Glaubens mit notwendigen Beweisgründen überzeugen könne. Da der Religiose (im Sinne des Thomas von Aquin) geantwortet habe, dass sich der christliche Glaube nicht beweisen lasse, und den Muslimen lediglich zur Annahme des christlichen Glaubensbekenntnis habe einladen können, habe sich dieser geweigert, seinen Glauben durch einen unbeweisbaren anderen Glauben auszutauschen. Diese Episode entwickelt sich in einigen von Lulls Werken seit den 1280er und 1290er Jahren zunächst in historisch unbestimmter, variabler Erzählform und verdichtet sich dann zu einem konkreten *narrative plot* in einigen im ersten

tionem fidei christiane«, ed. BALME/PABAN, *Raymundiana* (Anm. 6), 32 Z. 20-30; ed. RIUS [I] SERRA, *San Raimundo de Penyaforat* (Anm. 6), 281 Z. 33-282 Z. 4; J. COHEN, *The mentality of the medieval Jewish apostate*. Peter Alfonsi, Hermann of Cologne, and Pablo Christiani, in: T. M. ENDELMAN (ed.), *Jewish apostasy in the modern world*, New York/London 1987, 20-47, 37f.

52 In *Blaquerna IV 90 § 7* bezeugt Lull, dass ein Anwalt der Ungläubigen, also wohl er selbst, bei dieser Gelegenheit aufgestanden sei und geäußert habe, dass anstelle der im vergangenen Jahr verstorbenen Predigerbrüder vielmehr die Namen jener Ungläubigen hätten verlesen werden sollen, die in diesem Zeitraum aus Unwissen um die Lehre Jesu in ihren Sünden gestorben seien: ed. A. SOLER [LLOPART]/J. SANTANACH [SUÑOL], *Ramon Lull, Romanç d'Evast e Blaquerna* (Nova edició de les Obres de Ramon Lull 8), Barcelona 2009, 81-581, hier 403f.; TUSQUETS Y TERRATS, *Relación* (Anm. 48), 191; ROBLES CARCEDO, *El ›Studium Arabicum‹* (Anm. 6), 42. Diese wichtige Stelle wird von DOMÍNGUEZ REBOIRAS/GAYÀ ESTELRICH, *Life* (Anm. 7) überhaupt nicht angesprochen.

53 Ebd., 43f. mit Anm. 97.

54 Dieses methodische Konkurrenzverhältnis wird ebd., 68 kaum betont.

55 *Liber de acquisitione Terrae Sanctae III 1*: »Ulterius sciebat loqui hebraice iste frater et inter alios cum quodam Iudaeo valde in hebraico litterato et magistro Barcinonae frequentius disputabat«, ed. É. LONGPRÉ, *Le ›Liber de acquisitione Terrae Sanctae‹ du bienheureux Raymond Lulle*, in: *Criterion 3* (1927) 265-278 (Edition: 266-278), hier 277 Z. 3-5; ed. E. KAMAR, *Projet de Raymond Lull ›De acquisitione Terrae Sanctae‹* (Introduction et édition critique du texte), in: *Studia Orientalia Christiana. Collectanea 6* (1961) 1-131 (Edition: 103-131), hier 127 Z. 2-4; A. FIDORA, *Ramon Martí in context. The influence of the ›Pugio fidei‹ on Ramon Lull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximenis*, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales 79* (2012) 373-397, 377.

56 J. PERLES, *R. Salomon b. Abraham b. Adereth. Sein Leben und seine Schriften*, Breslau 1863, 54-56; M. ORFALI LEVÍ, *R. Selomoh ibn Aderet y la controversia judeo cristiana*, in: *Sefarad 39* (1979) 111-120; J. COHEN, *The Christian adversary of Solomon ibn Adret*, in: *The Jewish Quarterly Review N. S. 71* (1980) 48-55, 48f. und 54f.; DERS., *The friars*

(Anm. 51), 156-163; R. CHAZAN, *Daggers of faith. Thirteenth-century Christian missionizing and Jewish response*, Berkeley (Ca.) u. a. 1989, 137-158; H. TRAUTNER-KROMANN, *Shield and sword. Jewish polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100-1500*, Tübingen 1993, 133 und 135; H. J. HAMES, *The art of conversion. Christianity and Kabbalah in the thirteenth century*, Leiden u. a. 2000 [überarbeitete katalanische Fassung: *L'art de la conversió. El cristianisme i la càbala en el segle XIII*, Barcelona/Palma de Mallorca 2015], 111f., 252f. mit Anm. 21, 258 und 270.

57 J. M. RUIZ SIMON, *L'Art de Ramon Lull i la teoria escolàstica de la ciència*, Barcelona 1999, 361f. Anm. 501 hingegen hielt eher André de Longjumeau für den Dominikaner, dessen Glaubensgespräch in Tunis 1269 Ramon Lull als gescheitert schildert. Zu den diplomatischen Aktivitäten der Dominikaner generell: VOSE, *Dominicans* (Anm. 3), 222-225, 228-234, 237-240 und 248.

Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts geschriebenen Entwürfen, die allesamt in Montpellier entstehen.⁵⁸ Wir wissen heute, dass dieses angebotene Glaubensgespräch im Vorfeld des von Ramon von Penyafort angestregten Kreuzzugs König Ludwigs IX. von Frankreich gegen das muslimische Tunesien 1269⁵⁹ als friedliche Option vor einer drohenden militärischen Intervention stattgefunden hat.⁶⁰ Doch warum rückt dieses Ereignis gerade in den Jahren vor dem Gipfel der Selbstdarstellung Llulls, der *Vita coetanea* von 1311, so sehr in den Mittelpunkt seines Interesses? Versuchte Lull etwa, in dieser Episode all seine Erfahrungen und Einsichten zu Erfolg und Misserfolg im Umgang mit den Muslimen aufzufangen und zunehmend zu verdichten, die er ansonsten in großer Ausführlichkeit in seinen zahlreichen Werken darzustellen versuchte?

Betrachtet man Llull in den späten 1260er Jahren einsetzende Bemühungen um ein neues, methodisch fundiertes Missionskonzept, so lesen sich dessen Säulen wie ein immer konkreter ausformuliertes Gegenprogramm zu den bereits bestehenden dominikanischen Ansätzen. Anzusprechen sind hier (1) die für Wissensvermittlung und Mission genutzten Sprachen, (2) der institutionelle Rahmen des Bildungskonzeptes, (3) die avisierten Trägerkreise, (4) die Lehrformen und (5) die allgemeine Methodik.

58 Blaquerna II 43 § 5 und IV 84 § 5 (Montpellier, 1283-1285), ed. SOLER LLOPART/SANTANACH SUÑOL, Ramon Llull, Romanç d'Evast e Blaquerna (Anm. 52), 213 und 379; Fèlix o el Libre de meravelles I 7 (Paris, ca. 1289), ed. A. BONNER, Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316) 2, Palma de Mallorca 1989, 19-393, 47 Z. 26-48 Z. 1; Disputatio quinque hominum sapientium. Prologus (Neapel, 1294), ed. I. SALZINGER, Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris operum tomus 2, Mainz 1722 [Nachdruck: Frankfurt a. M. 1965], 125-175, 126 b Z. 26-127 b Z. 23; Disputatio fidei et intellectus I 11 (Montpellier, 1303), ed. W. EULER, Raimundi Lulli Opera latina 23: 106-113, [Opera] lanuae et in Monte Pessulano anno 1303 composita (CChr.CM 115), Turnhout 1998, 223-279, 226 Z. 29-40; Liber de fine I 5 (Montpellier, 1305), ed. A. MADRE, Raymundi Lulli Opera latina 9: 120-122, [Opera] in Monte Pessulano anno MCCCV composita (CChr.CM 35), Turnhout 1981, 249-291, 267 Z. 554-268 Z. 574; Liber de convenientia, quam habent fides et intellectus in obiecto III (Montpellier, 1309), ed. I. SALZINGER (†), Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris operum tomus 4, Mainz 1729 [Nachdruck: Frankfurt a. M. 1965], 571-575, 574 b Z. 1-36; Liber de acquisitione Terrae Sanctae III 1 (Montpellier, 1309), ed. É. LONGPRÉ, Le Liber de acquisitione Terrae Sanctae (Anm. 55), 276 Z. 31-277 Z. 3; ed. KAMAR, Projet de Raymond Lull (Anm. 55), 126 Z. 7-127 Z. 1; É. LONGPRÉ, Le B. Raymond Lulle et Raymond Martí, O.P., in: Bolletti de la Societat Arqueològica Luliana 24 (1933) 269-271 [wieder abgedruckt in:

Estudios Lulianos 13 (1969) 197-200]; O. VAN DER VAT, Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts, Werl i. W. 1934, 236f.; J. CHORÃO LAVAJO, Um confronto metodológico no diálogo islamo-cristão medieval. Raimundo Martí e Raimundo Lulo, in: Revista de história das ideias 3 (1981) 315-340; auch separat: Évora 1983; englische Fassung: The apologetical method of Raymond Martí according to the problematic of Raymond Lull, in: Islamochristiana 11 (1985) 155-176; E. COLOMER [I POUS], El pensament de Ramon Llull i els seus precedents històrics com a expressió medieval de la relació fe-cultura, in: Fe i cultura en Ramon Llull, Palma de Mallorca 1986, 9-29, 22f.; A. BONNER, L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'islam i del judaisme, in: M. SALLERAS (ed.), El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona, 25-27 d'abril de 1988, Girona 1989, 171-185, 179f.; DERS., (Review), in: Estudios Lulianos 29 (1989) 87f.; DERS., Ramon Llull (Anm. 15), 383f.; W. A. EULER, Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues, Würzburg/Altenberge 1990 [1995], 86-88; V. SERVERAT, L'irrisio fidei. Encore sur Raymond Lulle et Thomas d'Aquin, in: Revue thomiste 90 (1990) 436-448; E. COLOMER I POUS, El pensament als països catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement, Barcelona 1997, 181-185; VOSE, Dominicans (Anm. 3), 239f. mit Anm. 60; FIDORA, Ramon Martí (Anm. 55), 376-381; H. J. HAMES,

Through Ramon Llull's looking glass. What was the thirteenth-century Dominican mission really about?, in: M. I. RIPOLL/M. TORTELLA (eds.), Ramon Llull i el lullisme. Pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J. N. Hillgarth i A. Bonner, Barcelona/Palma de Mallorca 2012, 51-74.

59 M. LOWER, Conversion and St Louis's last crusade, in: The Journal of Ecclesiastical History 58 (2007) 211-231 [wieder abgedruckt in: E. A. CONGDON (ed.), Latin expansion in the medieval Western Mediterranean, Farnham 2013, 273-293]. Der Libre dels feyts König Jaumes I. von Aragón datiert die mehrmonatige Reise nach Tunis ins Jahr 1269. Mitglieder der Mission sind einige Dominikaner des Barceloniner Konventes, zu denen der Prior Francisco Cendra als Delegationsleiter und Ramon Martí gehören, c. 490, ed. J. BRUGUERA, Llibre dels fets del rei en Jaume 2: Text i glossari (Els nostres clàssics. B 11), Barcelona 1991, 5-387, 346; COLL, Escuelas (1945) (Anm. 6), 63 und 74 Anm. 25; DERS., San Raymundo de Peñafort (Anm. 6), 427; Á. CORTABARRIA [BETIA], Originalidad y significación de los «studia linguarum» de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV, in: Pensamiento 25 (1969) 71-92, 86; DERS., El estudio de las lenguas en la Orden dominicana. España – Oriente – Raimundo Martí, in: Estudios filosóficos 19 (1970) 79-127, 103; DERS., San Ramón de Penyafort y las escuelas dominicanas de lenguas, in: Escritos del Vedat 7 (1977) 125-154, 143f.

1 Nicht allein seinem Herkunft als Laie und Autodidakt in Sachen höherer Bildung geschuldet, sondern aus rein pragmatischen Gründen kann Latein für Llull nicht mehr exklusive Gelehrtensprache sein,⁶¹ auch wenn er sie im Letzten als die einzige Universalsprache ansieht. Sein neues Missionskonzept und das dafür in den Blick genommene Laienpublikum als aktive Trägerschicht dieses Konzepts⁶² erfordern eine gezielte Vermittlung von philosophischem, naturkundlichem und theologischem Wissen gerade auch in der Volkssprache Katalanisch.⁶³ Llulls Konzept der Wissensvermittlung unterscheidet sich von der zu seiner Zeit zu beobachtenden allgemeinen Tendenz der Popularisierung des Wissens dahingehend, dass er diese Aufgabe nicht mehr allein in den Händen von Klerikern sieht.

2 Diese nach allen Seiten offene Wissensvermittlung erfordert zugleich eine Intensivierung des Arabischstudiums.⁶⁴ Dessen mühsamer institutioneller Etablierung im Dominikanerorden begegnet Llull nicht nur durch privates Arabischstudium,⁶⁵ sondern durch die Gründung einer Sprach- und Missionsschule auf Mallorca (Miramar, 1276), in der sich die wissenschaftliche Idee der »studia orientalia« der Dominikaner freilich mit der spirituellen Lebensform der Franziskaner verbindet.⁶⁶ Als diese Schule 1292/1295 schließen muss, strebt Llull eine Etablierung der orientalischen Sprachstudien im universitären, ja sogar kurialen Kontext an.

60 C. E. DUFOURCO, *La Couronne d'Aragon et les Hafsidés au XIII^e siècle* (1229-1301), in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 25 (1961) 51-113, 65. Es fällt auf, dass der andere Penya-fort-Schüler, Pau Cristià, im Frühsommer 1269 nach Paris reist: COHEN, *The mentality* (Anm. 51), 37. Dort hält er mit Unterstützung des französischen Königs antijüdische Predigten und Disputationen: J. SHATZMILLER, *La deuxième controverse de Paris. Un chapitre dans la polémique entre chrétiens et juifs au Moyen Âge*, Paris/Louvain 1994, 15-22; J. COHEN, *Living letters of the law. Ideas of the Jew in medieval Christianity*, Berkeley (Ca.) u. a. 1999, 336-342. Nach T. MURPHY, *The date and purpose of the »Contra gentiles«*, in: *Heythrop Journal* 10 (1969) 405-415, 409f. war Ramon Martí dann zwischen November 1269 und März 1270 in Paris.

61 Das wird zu wenig beachtet in dem Überblick von S. BOVÉ [I SALVADOR], *Ramon Llull y la lengua Latina*, in: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 15 (1915) 65-88.

62 M. D. JOHNSTON, *The evangelical rhetoric of Ramon Llull. Lay learning and piety in the Christian West around 1300*, Oxford 1999.

63 H. HAMES, *The language of conversion. Ramon Llull's Art as vernacular*, in: F. SOMERSET/N. WATSON (eds.), *The vulgar tongue. Medieval and postmedieval vernacularity*, University Park (Pa.) 2003, 43-56; L. BADIA [PÀMIES] u. a., *Ramon Llull as a vernacular writer. Communicating a new kind of knowledge*, Woodbridge 2016.

64 Zur Komplexität des Plurilingualismus zwischen Katalanisch, Lateinisch und Arabisch und seinen besonderen sozio-politischen Kontext bei Llull: F. DOMÍNGUEZ [REBOIRAS], *Ramon Llull, »catalán de Mallorca« y la lengua árabe. Contexto sociolingüístico*, in: E. CANONICA/E. RUDIN (eds.), *Literatura y bilingüismo. Homenaje a Pere Ramírez*, Kassel 1993, 3-17.

65 Zu Llulls Arabischstudium und -kenntnissen sowie zu seiner literarischen Fiktion arabisch geschriebener Werke: R. BRUMMER, *Ramon Llull und das Studium des Arabischen*, in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 85 (1969) 132-143; C. H. LOHR, *Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31 (1984) 57-88 [revidierte und gekürzte deutsche Fassung: *Arabishe Einflüsse in der neuen Logik Llulls*, in: R. IMBACH/R. SUGRANYES DE FRANCH (eds.), *Raymond Lulle. Christianisme, Judaïsme, Islam. Les Actes du Colloque sur R. Lulle*, Université de Fribourg, 1984, Fribourg 1986, 71-91]; R. BRUMMER, *Una qüestió debatuda. Ramon Llull va escriure llibres en àrab*, in: *Miscel·lània Antoni M. Badia i Margarit* 3, Barcelona 1985, 55-69; G. B. STONE, *Ramon Llull*, in: M. R. MENOCAU u. a. (eds.), *The literature of al-Andalus*, Cambridge 2000 (etc.), 345-357.

66 S. GARCÍAS PALOU, *El Miramar de Ramon Llull*, Palma de Mallorca 1977; R. BRUMMER, *L'enseignement de la langue arabe à Miramar, faits et conjectures*, in: *Actas del II Congreso internacional de Lulismo*, Miramar, 19-24 octubre 1976, 1, Palma de Mallorca 1979, 37-48 [vorab publiziert in: *Estudios Lulianos* 22 (1978) 37-48]. Miramar ist das markanteste Ergebnis einer sich in den 60er-Jahren regenden Bewegung innerhalb des Franziskanerordens, die in der Gestalt des Roger Bacon die fehlenden Bildungsstrukturen der eigenen Gemeinschaft sowie das Versagen der Dominikaner kritisiert: M. M. TISCHLER, *Grenzen und Grenzüberschreitung in der christlich-muslimischen Begegnung. Bemerkungen zum Stellenwert der Arabischkenntnisse in der abendländischen Missionsgeschichte*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 93 (2009) 58-75, 72-74. Wegen der Sonderstellung Bacons innerhalb des Franziskanerordens sollte man aber nicht von Llulls Verhältnis zu »den« Franziskanern (DOMÍNGUEZ REBOIRAS/GAYÀ ESTELRICH, *Life* [Anm. 7], 67f.) sprechen, sondern mehr auf die einzelnen Fraktionen und deren führende Köpfe innerhalb des Ordens achten: BONNER, *Ramon Llull* (Anm. 15), 387f.

3 Das bereits durch Sprache und Schulform gestärkte Laienelement für die Vermittlung philosophischen und theologischen Wissens im alltäglichen Gespräch erfährt eine Steigerung durch Lulls Forderung, die im gesamten Mittelmeerraum agierenden christlichen Kaufleute, Seefahrer, Schiffsbauer und Ritter aufgrund ihres an Bedeutung zunehmenden Handlungswissens⁶⁷ als Glaubenszeugen zu schulen. Damit konterkariert Lull das Februar 1233 für Aragón auf einer Kirchensynode von Tarragona erlassene Verbot für katholische Laien, mit Nichtgläubigen im privaten wie öffentlichen Rahmen über ihren Glauben zu disputieren.⁶⁸ Dieses Verbot zielt vermutlich auf tatsächlich geführte Diskussionen von Laienchristen mit Juden (und Muslimen), die hierdurch künftig unterbunden werden sollen.⁶⁹ Das Verbot wird schließlich von dem den Dominikanern gewogenen Papst Alexander IV. auf die ganze Christenheit ausgedehnt.⁷⁰ In den Peripherien des lateinischen Christentums wie dem expandierenden Königreich Aragón erlangt dieses Verbot freilich eine neue Dimension: In den Augen des Kirchenrechtlers Ramon von Penyafort sind die Missionsbemühungen der Kirche ohne die strukturelle Kontrolle der das Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen regelnden Beschlüsse des IV. Laterankonzils von 1215, ja des Kirchenrechts überhaupt undenkbar. Daher zeichnet Ramon auch für die Einrichtung der dominikanischen Inquisition am katalanischen Metropolitansitz Tarragona im Jahr 1232 verantwortlich, die eine komplementäre Maßnahme zur totalen Rechristianisierung des beschriebenen Raumes ist.⁷¹ In diesem Zusammenhang ist das oben erwähnte Tarragoner Verbot von 1233 für jeden Laien zu sehen, öffentlich oder privat über den katholischen Glauben zu diskutieren.⁷² Schließlich übernehmen am 13. Mai 1242 der Erzbischof von Tarragona Pere d'Albalat, der schon 1236-1238 als Diözese von Lleida mit Hilfe der Dominikaner die bischöfliche Inquisition eingeführt hat,⁷³ und Ramon die Redaktion der Regeln zur Unterscheidung der diversen Formen der Häresien und der für sie zu verhängenden kanonischen Strafen in der Kirchenprovinz Tarragona, als die noch von Bischof Berenguer von Barcelona in der Stadt Barcelona eingesetzte Inquisition wegen seines Todes zu stagnieren droht.⁷⁴ Dieses *Directorium* erlangt den Status der Rechtsnorm für die künftigen Inquisitionsverfahren. Es ist das erste Inquisitionshandbuch überhaupt. Allerdings werden darin Juden und Muslime nicht berücksichtigt. Für sie werden dann im weiteren 13. Jahrhundert eigene Werke entworfen.

67 A. LLINARÉS, Le travail manuel et les arts mécaniques chez Raymond Lulle, in: Raymond Lulle et le pays d'Oc, Toulouse 1987, 169-189.

68 § 1: »... Irrefragabiliter statuentes decernimus et firmiter inhibemus, ne cuique laice persone liceat publice vel privatim de fide catholica disputare«, ed. S. GRAYZEL, The Church and the Jews in the XIIIth century. A study of their relations during the years 1198-1254, based on the papal letters and the conciliar decrees of the period [1], New York 1966, 324 Nr. XXVII.

69 Bezeichnenderweise in einem Zusatz zu Synodalbeschlüssen, die Bischof Odo von Paris um 1200 veröffentlicht, wird festgestellt, dass es Laien unter Androhung der Exkommunikation verboten sein soll, sich anzumaßen mit Juden über die Artikel des christlichen Glaubens zu disputieren, Nr. 2: »Insuper laicis prohibetur sub poena excommunicationis

ne presumant disputare cum Judeis de fidei Christiane articulis«, ed. GRAYZEL, The Church and the Jews 1 (Anm. 68), 300 Nr. IV. Eine Trierer Kirchensynode vom 1. März 1227 erläßt die Vorschrift, dass unwissende Kleriker nicht mit Juden in Anwesenheit von Laien disputieren sollen, § 8: »... Item precipimus quod sacerdotes illiterati non conferant cum Judeis coram laicis«, ebd., 318 Nr. XIX. Am 5. März 1233 schreibt dann Papst Gregor IX. an die Erzbischöfe, Bischöfe und anderen Prälaten der Kirche im Reich, dass sie den Juden strengstens verbieten sollen, selbst unter dem Vorwand einer Disputation, über ihren Glauben oder ihre Riten mit Christen zu disputieren, um ja nicht die ungebildeten Gläubigen in die Schlinge des Irrtums geraten zu lassen: »... districtius inhibentes ne de fide, vel ritu suo cum Christianis presumant aliquatenus disputare, ne sub pretextu disputationis

hujusmodi in erroris laqueum, quod absit, simplices delabantur«, ebd., 198-200 Nr. 69, 200.

70 POTTHAST Nr. 18115 = Liber Sextus V. 2, § 1: »Inhibemus quoque, ne cuiquam laicæ personæ liceat publice vel privatim de fide catholica disputare. Qui vero contra fecerit, excommunicationis laqueo innodetur«, ed. E. FRIEDBERG, Corpus Iuris Canonici 2: Decretalium collectiones, Leipzig 1879 [Nachdruck: Graz 1959], 933-1124, 1070 Z. 7-10; G. DAHAN, La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge, Paris 1991, 43f.

Mit seiner Entscheidung, das Laienelement in Glaubensfragen zu stärken, wendet sich Llull gegen zwei zentrale Entwicklungen seiner Zeit. Zum einen allgemein gegen die zunehmende klerikale Professionalisierung der Theologie, welche den Laien untersagt, über den katholischen Glauben öffentlich oder privat mit Ungläubigen, also Juden und Muslimen, zu disputieren. Zum anderen speziell gegen die Position der Dominikaner in ihren Auseinandersetzungen zur rechten Vorgehensweise bei der Glaubensvermittlung. Es fällt auf, dass Llull gerade zu jener Zeit seinen Gegenentwurf zu entwickeln beginnt, als Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* seine scholastische Unterscheidung von *doctrina privata* und *doctrina publica* trifft, welche unter anderem die negativen Erfahrungen seiner Mitbrüder in der erfolglosen halböffentlichen Barceloniner Disputation von 1263 aufnimmt, an der Llull möglicherweise als Augenzeuge teilnahm. In seinem Werk äußert sich Thomas insbesondere zum Verhältnis der Christen zu den »Ungläubigen«.⁷⁵ Hier entwickelt Thomas im Rahmen einer breiteren Diskussion des Unglaubens – die gesamte *quaestio* 10 trägt den Titel »de infidelitate in communi« – geradezu eine theoretische Erörterung der Vor- und Nachteile öffentlicher Disputationen mit Ungläubigen. Sein historisches und kirchenrechtliches Gegenargument lautet, dass alle Glaubensangelegenheiten bereits durch Kirchenkonzilien erörtert und abgesichert seien, so dass es eine schwere Sünde wäre, erneut in öffentlichen Debatten darüber zu streiten. Sein methodisches Gegenargument lautet, dass Disputationen mit Hilfe von Argumenten geführt und diese vorgebracht würden, um durch Vernunftsanwendung Zweifel zu säen, weshalb man mit Ungläubigen nicht in der Öffentlichkeit debattieren sollte. Ein Argument für die öffentliche Glaubensdebatte hingegen sei Apg 9,22, wonach Paulus Autorität gewann, indem er Juden zutiefst irritierte und mit Heiden und Griechen disputierte. Daher hält Thomas es für lobenswert, in der theologischen Praxis zu debattieren und den Glaubensirrtum zu widerlegen. Folglich spricht er sich für die öffentliche Disputation aus, die freilich nur von gelehrten und weisen Theologen, nicht aber vom einfachen Volk geführt werden soll. Werden Gläubige von Ungläubigen (Juden, Häretikern oder Heiden) in ihrem Glauben bedrängt, so sieht er eine absolute Notwendigkeit zur öffentlichen Debatte über den Glauben, natürlich nur durch diejenigen, die dieser Aufgabe von ihrem Intellekt bzw. ihrer Bildung her gewachsen sind; für diejenigen aber, die sich nicht einer solchen Zwangssituation ausgesetzt sehen, besteht kein Gewinn, sich

71 Siehe die Bulle Gregors IX. vom 26. Mai 1232: ed. F. BALME u. a., *Raymundiana seu documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta* [2] (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 6, 2), Roma/Stuttgart 1901, 14-16 Nr. IX; E. FORT I COGUL, *Catalunya i la inquisició*, Barcelona 1973, 37-41; VOSE, *Dominicans* (Anm. 3), 86 mit Anm. 120. Zur Häresiepolitik Gregors IX., ohne auf die Einrichtung der dominikanischen Inquisition in Tarragona einzugehen: P. SEGL, »Quoniam abundavit iniquitas«. Zur Beauftragung der Dominikaner mit dem »negotium inquisitionis« durch Papst Gregor IX., in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 17 (1998) 53-65, 59-65.

72 Vgl. Anm. 68.

73 VOSE, *Dominicans* (Anm. 3), 71 mit Anm. 46.

74 Ed. RIUS [I] SERRA, *San Raimundo de Penyafort* (Anm. 6), 74-82 Nr. LXIV; ed. K.-V. SELGE, *Texte zur Inquisition* (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 4), Gütersloh 1967, 50-59; FORT I COGUL, *Catalunya i la inquisició* (Anm. 71), 43-45.

75 Il 2 q. 10 a. 7 (»Utrum sit cum infidelibus publice disputandum«), ed. *Secunda secundae Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem LVI ... (Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita 8)*, Roma 1895, 5-406, 87f.; G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris 1990 (etc.), 353; DERS., *La polémique chrétienne* (Anm. 70), 44; VOSE, *Dominicans* (Anm. 3), 58.

die Kritik der Ungläubigen anzuhören; in diesem Fall ist eine öffentliche Debatte gefährlich und sollte am besten vermieden werden. In a. 11 äußert Thomas, dass im Gegensatz zu den Riten der Juden die der Muslime nicht toleriert werden dürfen, weil sie nichts Wahres noch Nützliches beinhalten, also die christliche Wahrheit nicht präfigurieren.⁷⁶ Allerdings lehnt Thomas in a. 12 auch Zwangsmaßnahmen zur Förderung der jüdischen Konversion ab, weil die voluntaristische Entscheidung des Einzelnen für den christlichen Glauben unabdingbar sei.⁷⁷

4 Die neuen Trägerkreise des llullischen Missionskonzepts erfordern die Wiederaufnahme und Weiterentwicklung von eingängigen dialogischen Lehrformen und -texten in der monastischen Welt,⁷⁸ aber auch darüber hinaus.⁷⁹ Während man den literarischen Glaubensdialog im scholastischen Lehrbetrieb der Dominikaner im 13. und frühen 14. Jahrhundert vergeblich sucht,⁸⁰ setzt Llull ihn erneut, aber in variablen und erweiterten Formen zur didaktischen Einübung seines umfassenden praktischen und auf Dauer gestellten Überzeugungsprojekts ein und bereichert somit nicht zuletzt die Debattenkultur seiner Zeit.⁸¹

5 Hierzu vollzieht Llull eine generelle methodische Wende in der Philosophie-, Theologie- und Geistesgeschichte. Er baut nach ersten (im übrigen gescheiterten) Ansätzen einer axiomatischen Theologie der späten Frühscholastik⁸² sein gesamtes Denkgebäude der *Ars* erneut auf einem Verfahren auf, das nun für Christen, Juden und Muslime gleichermaßen einsichtig die mechanisch-kombinatorische Schlüssigkeit der gesamten Realität und damit auch der Inhalte des christlichen Glaubens aufzeigt,⁸³ zumal diese ›Kunst‹ durch Llulls Erleuchtungserlebnis auf dem Puig de Randa 1274 göttlich offenbart sei.⁸⁴ Damit reagiert Llull auf die allgemeine Krise des christlichen Glaubensgesprächs mit Nichtgläubigen, die durch die berechtigten Zweifel an der rationalen Beweisbarkeit sämtlicher

76 II 2 q. 10 a. 11 (»Utrum infidelium ritus sint tolerandi«), ed. *Secunda secundae Summae theologiae* (Ann. 75) 92f.

77 II 2 q. 10 a. 12 (»Utrum pueri iudeorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi«), ebd., 93-95.

78 Zur älteren Tradition: M. BREITENSTEIN, ›Ins Gespräch gebracht‹. Der Dialog als Prinzip monastischer Unterweisung, in: S. VANDERPUTTEN (ed.), *Understanding monastic practices of oral communication* (Western Europe, tenth – thirteenth centuries), Turnhout 2011, 205-229.

79 A. J. NOVIKOFF, *The medieval culture of disputation. Pedagogy, practice, and performance*, Philadelphia (Pa.) 2013.

80 C. CARDELLE DE HARTMANN, *Lateinische Dialoge 1200-1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*, Leiden/Boston 2007. Es fällt auch auf, wie wenig prominent im literarischen Gedächtnis des Dominikanerordens tatsächlich stattgefundenen Glaubensgespräche mit Muslimen vertreten sind. Ein Grund dafür mag das weitestgehende Scheitern solcher Begegnungssuche gewesen sein. Eine kuriose Ausnahme bestätigt die Regel: In der ältesten Kopie des sog. *Vocabulista* in

Arabico, Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ms. 217, wird in arabischer Schrift ein kleiner Dialog zwischen einem Muslimen und einem Christen namens »Ramundu Martín« überliefert, in dem die Vorzüge des Arabischen und das Wunder der Unnachahmbarkeit des Koran behandelt werden: ed. J. CHORÃO LAVAJO, *Cristianismo e islamismo na península ibérica*. Raimundo Martí um precursor do diálogo religioso 3, Diss. phil. [masch.] Évora 1988, 1112-1114; C. SCHIAPARELLI, *Vocabulista in Arabico*, pubblicato per la prima volta sopra un codice della Biblioteca Riccardiana di Firenze, Firenze 1871, XIX; CHORÃO LAVAJO, *Cristianismo e islamismo ...* 2, 480-489. Ferner ist in der dominikanischen Tradition die Behauptung zu lesen, es gäbe einsichtige, bekehrungswillige Muslime, die in geheimen Gesprächen die Überlegenheit des christlichen Glaubens bekannt und heimlich die Taufe empfangen hätten: STEPHAN VON BOURBON, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus ordinatis et distinctis in VII partes secundum VII dona spiritus sancti* IV 7 § 327: »Multi enim Sarraceni, conferentes evangelia cum Alcorano, legem Mahometi irrisibilem et inconceptibilem naturali ratione iudicantes, ad Deum conversi sunt. Sapienciores

eciam eorum, cum in secreto a nostris confertur cum eis, nostram fidem iudicant meliorem, et in secreto hoc fatentur; sed in aperto non audent propter mortis timorem, quam incurunt deprehensi, vel propter amorem voluptatum, in quibus sunt enutriti, sicut audivi ab illis fratribus qui fuerunt inter illos; et multi in secreto baptismum recipiebant«, ed. A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle* (Publications de la Société de l'Histoire de la France 185), Paris 1877, 3-449, 275 Z. 13-23. Ist das ein bewußt stilisiertes Hoffnungsmuster? Mehr als verräterisch ist, dass selbst Glaubensgespräche mit Juden nur noch unter Zwang stattfinden und deren für die christliche Seite negativer Ausgang vertuscht wird, so etwa bei der berühmten Barceloniner Judendisputation von 1263. Eine zusammenfassende Studie zu diesen spezifischen Erinnerungsbildern von Glaubensgesprächen der Dominikaner fehlt m. W.

Inhalte des christlichen Glaubens ausgelöst worden war, eine Einsicht, die gerade von den Dominikanern Thomas von Aquin und Ramon Martí formuliert worden war,⁸⁵ in Llulls oben genannten Zeugnissen zum gescheiterten Tuniser Glaubensgespräch eines namentlich nicht genannten Dominikaners (d. h. Ramon Martí) immer wieder als Bezugspunkt aufscheint⁸⁶ und schließlich in Llulls eigener Disputation von Tunis ihr Gegenmodell findet, da sie sich in ihren Strukturen auf seine *Ars* stützt.⁸⁷

5 Schlussbewertung

Unser Beitrag hat größtenteils bereits bekannte Geschichten zu Hauptprotagonisten der ›Muslimenmission‹ des 13. und frühen 14. Jahrhunderts erzählt, sie aber in ihrer historischen Verflechtung und ihrer jüngeren biographischen Überhöhung und Absetzung neu zu akzentuieren versucht. Es dürfte deutlich geworden sein, dass die hagiographische Tradition zu Franziskus mehr als jene zu Dominikus Llulls Missionsanliegen entgegenkam, dass aber mit dem Zeitgenossen Ramon von Penyafort eine alles überragende historische Persönlichkeit im Königreich Aragón wirkte, die Llulls Dominikanerbild maßgeblich prägte und zu einem Gegenentwurf herausforderte. Dieses Ringen um die Deutungshoheit über Misserfolg und Erfolg in der Muslimenmission setzte sich bis in die biographischen Entwürfe zu den Protagonisten fort. Bezeichnenderweise ist es zuerst der Laie und Außenseiter Llull, der diesen Konflikt erörtert, zunächst in einer Folge von Anspielungen auf den gescheiterten Penyafort-Schüler Ramon Martí, dann in seiner Autobiographie selbst. Erst dann folgen nach einer kurzen Notiz in der zeitgenössischen Dominikanerchronistik⁸⁸ und

81 F. DOMÍNGUEZ [REBOIRAS], Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und kontemplative Grundlage, in: K. JACOBI (ed.), Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter, Tübingen 1999, 263–290; R. FRIEDLEIN, Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie, Tübingen 2004. Insofern sollte man die berühmte ›Disputation von Mallorca‹, die 1286 zwischen einem Genueser Kaufmann namens Inghetto Contardo und verschiedenen Juden stattgefunden haben soll, mehr als Ergebnis der Forderungen des Llull nach einem Laienengagement im interreligiösen Gespräch denn als Orientierungspunkt herausarbeiten (DOMÍNGUEZ REBOIRAS/GAYÀ ESTELRICH, *Life* [Anm. 7], 46f. mit Anm. 106; siehe auch ebd., 495 mit Anm. 70); ed. O. LIMOR, Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286). Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 15), München 1994, 169–300.

82 M. M. TISCHLER, Religiöse Alterität und scholastische Irrtumsbekämpfung. Neue Umgangsformen der hochmittelalterlichen Bildungselite mit dem Islam, in: A. SPEER/M. MAURIEGE (eds.), *Irrtum – Error – Erreur*, Berlin/Boston 2018, 281–324 und 819 (Summary).

83 C. LOHR, Ramon Lull and thirteenth-century religious dialogue, in: H. SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23–26 juin 1991 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout 1994, 117–129; DERS., Raimundus Lullus und die Scholastik, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 73 (2006) 335–347, 345f. HAMES, *The language of conversion* (Anm. 63), 56 bezeichnet Llulls *Ars* gleichsam als universale ›Vernakularsprache‹.

84 Ist es purer Zufall, dass Llulls Erleuchtung in das gemeinsame Todesjahr von Thomas von Aquin und Bonaventura, den zu ihrer Zeit größten Gelehrten des Dominikaner- und Franziskanerordens, fällt?

85 H. HAMES, Approaches to conversion in the late 13th-century Church, in: *Studia Lulliana* 35 (1995) 75–84. Einen Vergleich zwischen den Arabisch- und Islamkenntnissen des Ramon Llull und des Ramon Martí und ihren literarischen und methodischen Umgang mit dieser Religion hat vorgelegt: Á. CORTABARRIA [BETITIA], *Connaissance de l'islam chez Raymond Lulle et Raymond Martin O.P.* Parallèle, in: *Raymond Lulle et le pays d'Occ* (Anm. 67), 33–55. Ein schöner Vergleich der unterschiedlichen Rationalitätskonzepte in den apologetischen Entwürfen der beiden Autoren findet sich bei E. COLOMER [I POU], *Ramón Llull y Ramón Martí*, in: *Estudios Lullianos* 28 (1988) 1–37.

86 Vgl. Anm. 58.

87 Vgl. Anm. 14.

88 In der *Cronica Ordinis Fratrum Praedicatorum* kennzeichnet der 1271 verstorbene Gerhard von Frachet Ramon von Penyafort bereits als »zelator fidei propagande inter Saracenos«, ed. B. M. REICHERT, *Fratris Gerardi de Fracheto O. P. Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum necnon Cronica ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV* (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica* 1), Roma/Stuttgart 1897, 321–338, 332 Z. 3f.

in einigen Petitionsgesuchen zu einer Heiligsprechung seit 1279⁸⁹ zwei Viten des Ramon von Penyafort, in denen dieser als erfolgreicher Muslimenmissionar stilisiert wird, freilich ohne Erfolg.⁹⁰ Bezeichnenderweise erhielt Penyaforts Schüler Ramon Martí überhaupt keine Vita: Dieser war bei aller zukunftsweisenden Exzellenz seines religionspolemischen Werkes ein Krisenphänomen seines Ordens, dem es wie allen vorangegangenen christlichen Autoren nicht gelungen war, eine den Islam überwindende Missionsmethode zu entwickeln.

Es ist also kein Zufall, dass mit Ramon Llull ein charismatisches, mediterranes Individualphänomen in der Auseinandersetzung mit dem ehemaligen Barceloniner Ordensgeneral Ramon von Penyafort, dem Förderer Martis, die Kritik der Ineffizienz des institutionalisierten dominikanischen Ansatzes zum Anlass eines eigenen Lebens- und Missionsentwurfes nahm. Lulls Entwurf versuchte das religiöse Charisma des Franziskus von Assisi und die professionalisierte sprachliche, philosophische und theologische Schulung der dominikanischen Studienhäuser und der Universitäten zu einer dritten vermittelnden Position zu vereinen, wie sie schon dem englischen Franziskaner Roger Bacon vorschwebte. In Miramar entstand jene geistliche Bildungsgemeinschaft, in der dem Laienstatus und dem Autodidaktentum eine nie dagewesene Bedeutung beigemessen wurde und für die das literarische Glaubensgespräch nun unter Einbeziehung der Positionen des Muslim und des Heiden als Mittel der Didaxe wiederbelebt wurde. Die entscheidende Wende in der Missionsgeschichte, Lulls Versuch einer nonexklusiven Wissensvermittlung sowie einer Entklerikalisierung und Repersonalisierung der (Juden- und) Muslimenmission, die er als Aufgaben nicht nur des Klerus, sondern aller gläubigen Christen ansah, war freilich angesichts der turbulenten Zeitumstände und des weit verbreiteten Reformunwillens in Kirche und Gesellschaft vorerst auch zum Scheitern verurteilt. ◆

89 Tarragona, 1279, XII 13: »sed nec omnino silere devotio patitur quantum et quomodo zelo fidei succensus ad genera linguarum ut adiscerentur a fratribus sui ordinis studium impenderit, et conatum diligentie quidem eius pia mediante sollicitudine divulgatum et predicatum est nomen Christi, fidesque eius ex multorum conversione amplioribus dilatata profectibus: nuntiata est etiam usque ad barbaros infidelium nationes«, ed. RIUS [I] SERRA, San Raimundo de Penyafort (Anm. 6), 182f. Nr. CXXXV, 183 Z. 1-7. Barcelona, 1296 XI 10: »Decet mirum, ut per cuius labores et studia totius fere mundi partes fructus salutaris doctrine percipiunt«, ebd., 185-187 Nr. CXXXVII, 186 Z. 6-8. Siehe auch die spanische Vita des Ramon de Penyafort aus der Feder des Vicente Justiniano Antist (1543-1599), das ist seine *Historia de la inquisición* IV 5-12, hier IV 8: ed. A. ROBLES SIERRA, La biografía inédita de san Ramón de Penyafort escrita por Vicente Justiniano Antist, O.P. (s. XVI), in: *Escritos del Vedat* 7 (1977) 29-60 (Edition: 32-60), 45f.

90 Seit dieser Zeit wird gleichsam mit offenem Visier um die Deutungshoheit gerungen. So wird der bei Geoffroy de Beaulieu, *Vita et sancta conversatio pie memorie Ludovici quondam regis Francorum* c. 44 noch ungenannte Dominikaner (ed. P. C. F. DAUNOU / J. NAUDET, *Recueil des historiens des Gaules et de la France* 20, Paris 1840, 3-27, 23 Z. 24) erst von dem mallorquinischen Dominikaner Pere Marsili, *Chronica gestorum invictissimi domini Jacobi primi Aragoniae regis* IV 25 mit Ramon Martí identifiziert, ohne aber dessen Scheitern in Tunis zu erwähnen: »Erat frater iste dignus memoria, frater Raimundus Martini ... et illi bono regi Tunicii carissimus et familiarissimus habebatur«, ed. BIOSCA I BAS, *Petri Marsilii Opera omnia* (Anm. 6), 394 Z. 60f. und 65f.

Riccoldo da Montecroce and his encounter with Muslims

Pilgrimage – Dialogue – Polemic

Joseph Ellul OP

Zusammenfassung

Riccoldo da Montecroce (1243-1320) Engagement in Sachen nichtchristlicher Religionen und speziell der Muslime innerhalb des Dominikanerordens lässt sich verstehen im Kontext von dessen Auftrag: »für die Predigt und das Heil der Menschen«. Die Berufung des Ordens in der Kirche zielt auf die *missio ad gentes*. Ihr widmen sich die Dominikaner im 13. Jahrhundert insbesondere in Argumentation und Disputation mit den Muslimen im Mittleren Osten und auf der Iberischen Halbinsel. Der Beitrag skizziert Riccoldos Leben vor seiner missionarischen Berufung, sein Ungenügen an einem Leben des »Sitzens und Müßigseins«, seine ausgedehnten Reisen im Nahen Mittleren Osten, seinen Aufenthalt in Bagdad, seine aus Kenntnis erster Hand gespeisten Überlegungen über den Islam, die persönliche Krise aufgrund der Erfahrung des Scheiterns der christlichen Mission unter den Muslimen und die reale, körperliche Verfolgung. Riccoldos Leben und Schriften können noch immer Inspiration und Warnung für den christlich-muslimischen Dialog sein. Sie machen deutlich: Unsere Religionen sind verschieden, aber die Welt, in der wir leben, ist dieselbe.

Schlüsselbegriffe

→ Riccoldo da Montecroce
→ Dominikanermission
→ Christlich-muslimischer Dialog

Abstract

Within the Dominican Order, the commitment of Riccoldo da Montecroce (1243-1320) in matters concerning non-Christian religions and in particular Muslims can be understood in the context of its mission: »for preaching and the salvation of souls.« The vocation of the Order in the Church aims at the *missio ad gentes*. The Dominicans of the 13th century devoted themselves to this, in particular in argumentation and disputation with the Muslims in the Middle East and on the Iberian peninsula. The article sketches Riccoldo's life before his missionary vocation, his dissatisfaction with a life of »sitting and idleness«, his extensive travels in the Near Middle East, his stay in Baghdad, his reflections on Islam fed by first-hand knowledge, his personal crisis due to the experience of the failure of Christian missionary work among Muslims, and the real physical persecution. Riccoldo's life and writings can still be an inspiration and a warning for Christian-Muslim dialogue. They make it clear that our religions are different, but the world in which we live is the same.

Keywords

→ Riccoldo da Montecroce
→ Dominican missionary work
→ Christian-Muslim dialogue

Sumario

El compromiso de Riccoldo da Montecroce (1243-1320) dentro de la orden de los dominicos en relación con las religiones no-cristianas, especialmente con los musulmanes, se puede comprender en el contexto de la tarea de la orden: »para la predicación y la salud de los hombres«. La vocación de la orden en la Iglesia tiene presente desde el principio la *missio ad gentes*. A ella se dedican los dominicos en el siglo XIII, sobre todo por medio de la argumentación y la disputación con los musulmanes del Oriente Medio y en la Península Ibérica. El artículo esboza la vida de Riccoldo antes de su vocación misionera, su incapacidad para »estar sentado y ocioso«, sus largos viajes por el Oriente Medio, su estancia en Bagdad, sus reflexiones sobre el islam, producto de conocimientos de primera mano, la crisis personal a causa de la experiencia del fracaso de la misión cristiana entre los musulmanes, y, finalmente, la real persecución corporal. La vida y los escritos de Riccoldo pueden seguir sirviendo de inspiración y advertencia ante el diálogo cristiano-musulmán. Nos muestran claramente que nuestras religiones son diferentes, pero el mundo, en el que vivimos, es el mismo.

Palabras clave

→ Riccoldo da Montecroce
→ Misión dominicana
→ Diálogo cristiano-musulmán

In order to have a better understanding of the subject under examination, it is important to situate Riccoldo da Montecroce's engagement with non-Christian religions in general and Muslims in particular among mediaeval Dominicans within the context of the scope and the mission of the Order of Preachers, that is to say, *preaching and the salvation of souls, specifically*.¹

The preaching that St. Dominic (d. 1221) aimed at was truly a proclamation of the Word of God, born out of a profound love for Scripture. He therefore laid emphasis on study. Having a vocation within the Church, the scope of the Order extends to the mission *ad gentes*. The companions of Dominic had frequently highlighted his desire to spread the Word of God beyond the confines of Christendom.²

This far-reaching extension of the Order's scope could be undertaken by various means, among which one should mention argumentation and its offshoot, disputation. This method had its basis in Dominic's early apostolic experience, especially in his conduct with the Albigensian heretics in Toulouse.

Therefore, in light of what has been stated above, Dominicans were inspired to employ the same approach adopted by their founder in their encounters with Muslims, especially in the wake of the expansion of the Order into non-Christian lands of the Middle East by way of the Crusades and the frequent encounter with non-Christians in the newly-conquered territories of the Iberian peninsula by way of the *Reconquista*. The *quaestio disputata*, which formed an integral part of the scholastic method taught in mediaeval universities, was already a common occurrence in every Dominican priory in obedience to the Constitutions of the Order which had been promulgated in 1220. The Dominicans expended considerable energy in order to ensure the highest quality of these debates, which took place in their priory schools, especially since these were open to the public.

1 The character of Riccoldo da Montecroce

Riccoldo Pennini da Monte di Croce (c.1243-1320), better known as Fra Riccoldo da Montecroce is in many ways an enigmatic figure. He was already so in his day. One may legitimately ask why he and his works should draw our attention. The following are but a few reasons for choosing him:

a His life cannot be separated from the works that he penned, since the latter are written in a strong autobiographical vein. In his writings his personality stands out with all its human strengths and weaknesses, and in all its steadfastness and self-doubts. In the words of Jean-Marie Gaudeul, »he is seen as a zealous, impetuous yet warm and sensitive man of

¹ *Prologue to the Primitive Constitutions*. This phrase is set within the context of the right to dispensation exercised by the superior concerning certain aspects of common life: »The superior is to have the right to dispense the brethren in his own community whenever it seems useful to him, particularly in things which seem likely to obstruct study or preaching or the good of souls, since our Order is known to have been founded initially for the sake of preaching and the salvation of souls, and our concern should be primarily and passion-

ately directed to this all-important goal, that we should be useful to the souls of our neighbours«, Early Dominicans: Selected Writings, edited with an Introduction by Simon TUGWELL, O. P., New York 1982, 457.

² During his testimony at the process of canonization of St Dominic held in Bologna in 1233, Bro. Bonaventure of Verona is recorded to have stated: »Item dixit, quod in tantum erat zelator animarum, quod non solum ad fideles sed etiam ad infidels et gentiles et in infernum damnatos extendebat caritatem suam et compassionem et

multu pro eis flebat et multum erat fervens quod ad se in predicando et ad alios in mittendo predicatores, in tantum etiam, quod desiderabat ire ad predicandum gentibus. Item interrogates quomodo scit hoc, respondit, quia audiebat ab eo et ab aliis fratribus. Et in talis tractatibus sepius fuit et cum eo etiam in collationibus«, Acta Canonizationis S. Dominici, in: Monumenta Historica Sancti Patris Nostri Dominici, Vol. XVI, Fasc. II, Rome 1935, 132.

God. At the same time, bold and patient.³ He is, therefore, a scholar with whom a reader may empathize and identify oneself.

b His personal odyssey is a sober reminder of the difficulties and pitfalls that one encounters when engaging in interreligious dialogue. As Rita George-Tvrtković has rightly noted, »he poignantly expresses – perhaps better than any other medieval writer – the deep tensions inherent in any interreligious encounter«.⁴

c The period in which he lived was characterized by a sense of innate curiosity and an urge towards discovery as seen in the lives of two renowned mediaeval figures who have earned their place in history, namely Thomas Aquinas (1225-1274) and Marco Polo (c. 1254-1324), both of whom were known for their engagement with Muslims, one as a theologian and the other as a merchant and an explorer.

d Both the circumstances and the plight of Christians in the Middle East at the time of Riccoldo da Montecroce are by no means different from those that they face today, namely conflicts among the various denominations from within and savage persecution by oppressive Muslim regimes from without.⁵

2 Early Life and missionary calling

Very little is known about his infancy except for what he himself wrote *en passant*, namely that he had been devoted to Saint Francis since his youth.⁶ Such an admission should not come as a surprise, given the fact that his family home in Florence was situated in the quarter of San Pietro Maggiore, which stood close to the Franciscan church of Santa Croce. He entered the Order of Preachers in 1267 and completed his studies at the priory of Santa Maria Novella. He went on to teach logic at the Dominican *Studium* in Pisa. This detail alone explains his preference for debate when engaging with both Christian and Muslim scholars. Twenty-one years later, in response to a call by Pope Nicholas IV for volunteers to join the mission in the East, through the bull *Cum hora undecima* issued on the 3rd of September 1288, Riccoldo obtained permission from the then Master of the Order Muñio da Zamora to make a pilgrimage to Jerusalem and preach to the Mongols and to the Muslims. At the age of forty-five he was already of an advanced age for undertaking such a mission. However, he was more than happy to take on this enterprise. He gives his reasons for embarking on such an arduous mission in his final work entitled *Liber peregrinationis* (commonly known as the *Itinerarium*):

»I realized that it was not prudent for me to sit and be idle for so long and to not try some of the hardships of poverty and a long pilgrimage, especially considering the long

3 Jean-Marie GAUDEUL, *Encounters and Clashes*, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Rome 2000, vol. 1, 172.

4 Rita GEORGE-TVRTKOVIĆ, *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq: Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam*, Turnhout 2012, xii.

5 One needs only to refer to Benedict XVI's Apostolic Exhortation *Ecclesia in Medio Oriente* promulgated during his Apostolic Visitation to Lebanon in 2012. See nn. 11; 16-18; 26-28.

6 In Letter Three he begins his appeal to the *poverello* of Assisi by addressing him thus: »O blessed Francis, to whom I have been devoted since my youth until now«, Letter Three: concerning the church militant to the entire church triumphant and to the celestial curia, in: GEORGE-TVRTKOVIĆ, *A Christian Pilgrim* (n. 4), 154. The original text in Latin states: »O beate Francisce, cui ab infancia mea et usque nunc fui devotus ...«, Epistola III: Ad totam ecclesiam triumphantem, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 7317 (xv sec. med), f. 257r. <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/epi.htm> (8.10.2016). The critical edition of the entire text of the *Epistole* in the original Latin version by Fr Emilio Panella O.P. has been made available on the internet by the editor himself.

and laborious pilgrimages I had undertaken up to that point in order to study the secular sciences which are called liberal.⁷

Here one must recall the fact that throughout the thirteenth century Florentine, Venetian and Genoese merchants had already established trading posts throughout the Islamic world and made frequent visits to the Middle and Near East in order to barter for commodities. It is also a fact that both Dominican and Franciscan missionaries frequently accompanied merchants on their travels in order to preach the Gospel.

3 His pilgrimage to the Orient

In his *Liber peregrinationis* Riccoldo outlines his itinerary from his first port of call at 'Akka (Acre, Syria) till his arrival in Baghdad. Contrary to his Dominican contemporary Jordan of Severac's *Mirabilia descripta*, Riccoldo's work is by no means an explorer's diary; it is rather a theological reflection of a missionary who seeks to understand the doctrinal and religious environments of the regions through which he is travelling. The account of his arrival and subsequent journey in the Holy Land is that of a pilgrim:

»I crossed the sea in order to see with my bodily eyes those places which Christ had visited in the flesh – above all the places where he deigned to die for the salvation of the human race – so that the memory of his passion would be imprinted more firmly upon my mind, and so that the blood of Christ which was spilled for our salvation would give me the courage and strength to preach and die for him who had given me life through his own death.⁹

There he could also witness firsthand the plight of Christians in this part of the Eastern Mediterranean region as well as the ravages caused by the Mamluks that left most of the holy sites in a pitiful state of utter destruction or dereliction. The church of St Mary Magdalene he writes, »was being used as a stable«;¹⁰ on Mt Tabor he found »many great churches destroyed«;¹¹ Jerusalem itself could »truly be called a city of catastrophe and destruction«;¹² and no pilgrims were allowed to enter the church of the Holy Sepulchre.

From the Holy Land he then proceeded to 'Akka and from there he continued to Tripoli (Lebanon) and Tarsus (Turkey), Erzurum or Nakhitchewan, in Greater Armenia, Tiflis (or Tbilisi in present-day Georgia). He then proceeded to Tabriz, which was situated right in the heart of the Mongol Ilkhān Khanate wherein he remained for six months, and then to

7 Riccoldo DA MONTECROCE, *The Book of Pilgrimage*, edited and translated in: GEORGE-TRVTKOVIĆ, *A Christian Pilgrim* (n. 4), 176. The original manuscript in Latin reads: »cogitavi, inquam, non esse tutum quod ego longo tempore sederem et otiosus essem, et ut probarem aliquid de labore pauperis et longe peregrinationis, maxime cum in mente mea revolverem quam <lon>gas et laboriosas peregrinationes <adsump>seram adhuc secularis existens ut addiscerem illas seculares scientias quas liberales appellant.« *Liber peregrinationis* [1rb]; <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/liber11.htm#1> (11.1.2018). The original manuscript of the *Liber peregrinationis* is found in Berlin, Staatsbibliothek lat. 4° .446, ff. 1r-24r. The critical edition

of the entire text of the *Liber peregrinationis* in the original Latin version by Fr Emilio Panella O.P. has been made available on the internet by the editor himself.

8 It took Riccoldo forty days to sail across the Mediterranean and arrive on the Syrian coast.

9 DA MONTECROCE, *The Book of Pilgrimage* (n. 7), 176. The original text in Latin states: »incipiens peregrinationem transivi mare ut loca illa corporaliter viderem que Christus corporaliter visitavit, et maxime locum in quo pro salute humani generis mori dignatus est, ut memoria passionis eius in mente mea imprimeretur tenacius, et sanguis Christi pro nostra salute effusus, esset michi robur et firmamentum ad predicandum et moriendum pro illo qui michi sua

morte vitam donaverat.« *Liber peregrinationis* [1rb]; <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/liber11.htm#1> (11.1.2018).

10 *Ibid.*, 177.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, 179.

13 *Ibid.*, 205. The original manuscript in Latin reads: »Venimus itaque per fluvium recto cursu usque Baldaccum civitatem mirabilem, ubi occurrerunt nobis fratres nostri extra civitatem; quos cum vidimus, tantus fuit fletus et inundantia lacrimarum pre gaudio quod paucis verbis explicari non posset.« *Liber peregrinationis* [14rb]; <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/liber17.htm> (11.12.018).

14 Heb. 13:2. See also Gen 18:2 and *Jug* 13:15-20.

Mosul, Tikrit, and finally to Baghdad. Here one observes Riccoldo took many an unusual detour in order to reach his destination. Concerning his arrival at the outskirts of the city he writes:

»And so we came directly to the marvelous city of Baghdad via the river. Brothers of our Order met us outside the city. Words are not able to express the weeping and tears of joy which flowed when we saw them.«¹³

From the above text one would presume that a Dominican community had already been established there some years earlier.

4 His sojourn in Baghdad and his reflections on Islam

Here Riccoldo offers the following portrayal of the generous nature of the people of Baghdad and the hospitable way in which he was greeted into their homes:

»Their friendliness and urbanity towards foreigners is such that we were received as angels¹⁴ when we wished to enter the homes of the noble and the learned. For they received us with such gladness that it often seemed to us that we had truly found hosts of our own Order – hosts who welcomed us as freely¹⁵ as brothers into their own homes. Frequently, out of a certain urbanity and intimacy, they asked us to say something in praise of God or Christ. And whenever they said the name of Christ in our presence, they never did so without adding the appropriate acclamation, for example, ›Christ be praised‹ or something like that.«¹⁶

One may detect, however, in the author's work a certain ambivalence, blending admiration for Muslim practice with contempt for Muslim belief. He was »stupefied to discover how – with a law of such perfidy – works of great perfection could be found«.¹⁷ Such mixed sentiments come out clearly in his final work, *Contra legem Saracenorum*, wherein he declares:

»This Muhammad persecuted the Church of God more than all those who ever did before or after. For he generally savaged it not in one way but in three. By being fiercely tyrannical, by leading people astray through law, and by undermining simple folk through hypocrisy.«¹⁸ God »who is terrible in his counsels over the sons of men« [Ps. 65:5; trans.

15 As can be noted in the following footnote, the Latin text has »libentissime«, which should actually be translated as »gladly« or »with pleasure«.

16 DA MONTECROCE, *The Book of Pilgrimage* (n. 7), 214. The original text in Latin reads: »Affabilitatem et urbanitatem [18va] tantam servant ad extraneos quod nos recipiebant ut angelos quando volebamus intrare ad domos nobilium et sapientium. Nam cum tanta letitia recipiebant quod videbatur nobis frequenter quod vere invenissemus hospites ordinis et illos qui libentissime fratres recipiunt in domibus suis. Frequenter enim quidam urbanitate et familiaritate petebant quod diceremus aliquid de Deo vel aliquid ad commendationem Christi. Et quando coram nobis nominabant Christum, nunquam nomina-

bant eum nisi cum digna laude, scilicet ›Christus laudetur ipse‹ vel aliquid tale«, *Liber peregrinationis*; <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/iber17.htm> (11.1.2018). The reference here is to the fact that Muslims always attach an epithet to a Biblical character mentioned in the Qur'ān. Thus, for example, Jesus is addressed as *Al-Masīh*, '*alayī al-salām* (the Messiah, peace be upon him). A similarly touching description would be found seven centuries later in the description given by the renowned scholar Louis Massignon when recounting his sojourn in Baghdad. He was lodged at the home of the Alūsī family whose hospitality and affection led him back to the Catholic faith. In a letter addressed to one of his friends he writes: »Si je suis redevenu croyant,

après cinq années d'incrédulité, c'est à des amis musulmans de Bagdad, les Allössy, que je le dois. C'est en arabe qu'ils ont parlé de moi à Dieu, en priant, et c'est en arabe que j'ai pensé et vécu ma conversion, en mai-juin 1908.« Text quoted in Jacques KERYELL, *Louis Massignon: La grâce de Bagdad*, Paris 2010, 105.

17 DA MONTECROCE, *The Book of Pilgrimage* (n. 7), 211.

18 Such a disparaging view of Muhammad is not unique to Riccoldo. One finds similar examples in the writings of Peter the Venerable and Thomas Aquinas by whom our author was probably influenced. See, for example, Chapter 6 of the *Summa contra Gentiles*.

Douay version] has permitted him to lead half the world astray. Therefore I, who am least in the Order of Preachers, suffering greatly at such destruction, »have thought on my ways: and turned my feet unto the testimonies« of God [Ps. 118:59; trans. Douay version adapted according to Riccoldo's text]. Wherefore, having crossed seas and deserts, I reached Baghdad, the most renowned city of the Saracens, where by general custom are held their studies. There I studied both Arabic language and letters. And, having read their law with great care, and having carefully consulted frequently in their schools and with the masters, I learned more and more from repeated trials the perversity of the aforementioned law. And when I began to translate it into Latin, I discovered so many fables, falsehoods and blasphemies so often repeated throughout, that I became disgusted and gave up. Because of my astonishment at the aforementioned blasphemies, I wrote certain *Letters to the Church Triumphant*¹⁹ in order to give vent to my embittered spirit.«²⁰

He also visited Assyrian (Nestorian) churches, preaching and debating with the clergy on matters of doctrine. His successful apostolate among them aroused the anger of many among the hierarchy, and in the end he was chased out of the church that they had offered him. However, the Nestorian patriarch Yaballah III intervened and acknowledged the solidity of the Dominican's arguments. He also went against the wishes of his bishops and, according to Riccoldo, continued to allow him to preach freely.²¹

Riccoldo describes in some detail the schools that he frequented in Baghdad in order to pursue his studies in the Qur'ân:

»To say a great deal in only a few words, it must be known that the Saracens come to Baghdad to study from diverse provinces. There are many places in Baghdad which are devoted solely to study and contemplation, in the manner of our great monasteries. Students who come are provided a cell, bread, and water by the community; with this they are content to meditate and study in the greatest voluntary poverty.

In public schools where the Qur'ân is commented upon, only the shoeless may enter. Thus, both the master who explains and the students who listen leave their shoes outside and enter barefoot into the schools with the greatest gentleness and modesty.«²²

19 Riccoldo began writing this deeply moving account of his spiritual crisis in Baghdad.

20 The original text in Latin reads: »Hic Mahometus super omnes alios qui unquam fuerunt uel erunt, persecutus est ecclesiam Dei. Non enim uno modo, sed omnibus tribus generaliter efferatur. Vnde modo per tyrannidem seuiendi, modo per legem seducendo, modo per hypocrisim simplices subuertendo, iam fere dimidiam partem totius orbis seduxit permissione dei qui »terribilis est in consiliis super filium hominum« [Vulg.]. Ego igitur, minimus in Ordine Predicatorum, de tanta dampnatione condolens »cogitavi vias meas, et conuerti pedes meos in testimonia« Dei. Vnde cum transissem maria et deserta, et peruenissem ad famosissimam ciuitatem Saracenorum Baldaccum, ubi generale ipsorum sollempne habentur studium, ibi pariter linguam et litteram arabicam didici. Et legem eorum diligentissime relegens, et studiose in

scolis et cum magistris ipsorum frequenter conferens, magis ac magis, per experientiam apprehendi peruersitatem predictae legis. Et cum inceperim eam in latinum transferre, tot inueni fabulas et falsitates et blasphemias et eadem per omnia in locis creberrimas repetita, quod tunc attediatus dimisi, et super admiratione de predictis blasphemias, scripsi quasdam *epistolas ad ecclesiam triumphantem* per modum querelae amaricati animi. « Contra legem Sarracenorum, ed. et trad. Jean-Marie MERIGOUX (presentazione Emilio Pannella), in: *Memorie Domenicane (Nuova Serie)* n. 17, Pistoia 1986, Prologue, 62-63. I am profoundly indebted to Prof. Albert Parsky, O.P. for the painstaking revision of the translated texts from Latin into English of the *Contra legem*. This description given by Riccoldo bears a striking similarity to the one found in Thomas Aquinas's *Summa contra Gentiles*.

21 Concerning this incident Riccoldo writes: »But the patriarch, against the will of the bishops, appointed us to preach the word of God freely in their churches. And so they began to listen and to return to the faith, and they came to us to confess their sins. « DA MONTECROCE, *The Book of Pilgrimage* (n. 7), 210. The Latin text reads: »Patriarcha vero contra voluntatem episcoporum ordinavit quod in ecclesiis eorum verbum Dei libere predicaremus. Et ita inceperunt audire et ad fidem redire, et veniebant ad nos confitentibus peccata sua. « *Liber peregrinationis* [16vb]; <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/iber17.htm> (11.1.2018).

22 *Ibid.*, 211-212. The Latin text reads: »Et ut multa paucis verbis comprehendam, sciendum est quod ipsi conveniunt in Baldacco ad studium de diversis provinciis. Habent autem in Baldacco plura loca soli studio et contemplationi deputata ad modum magnorum monasteriorum nostrorum; et venientibus providetur in comuni de cella et

Witnessing such a scene Riccoldo would have drawn a parallel with the intricate system of the *scholæ* and the *studia* that the Order of Preachers had in place for the purpose of instructing and providing a solid Biblical, philosophical and theological formation for its members.²³

He is in awe of what he sees in Baghdad, especially at the elaborate organization of Islamic learning and charity and by the zeal and piety of the Muslims he encountered. He is quick to declare that he will refer briefly »to the Saracen works of perfection, more to shame the Christians than to praise the Saracens. Who would not be amazed when examining carefully how great is Saracen studiousness, devotion in prayer, mercy towards the poor, reverence for the name of God and his prophets and holy places, dignified behaviour, friendliness to foreigners, and concord and mutual love?«²⁴

It is more than probable that these laudatory remarks were serving as a reproof addressed to Western Christendom that was being torn apart by incessant wars among the major powers, to say nothing of those that were being waged among the communes in Italy itself, his country of origin. These were usually accompanied by intrigue, plunder and rape.²⁵ And yet these praises did not dim his determination to dismantle what he refers to as the »law of the Saracens«, presumably the Qur'ân. Regarding the latter he applies terms such as »lax, confused, obscure, exceedingly mendacious, irrational, and violent.«²⁶ In spite of such vehemence in his criticism, the author strictly applies the rules of scholarship. His attack on the Qur'ân reflects his profound knowledge of the text. In his *Letters to the Church Triumphant*, Riccoldo repeatedly and emphatically states that he has read the Qur'ân in Arabic.²⁷

He found it easy to communicate with Muslims with whom he initiated discussions on religious matters. Like most missionaries before and after him, he was convinced by such discussions that the study of philosophy leads wise Muslims away from their erroneous faith. On the one hand he praises the schools (madrasas) of Baghdad only to lambast the anti-intellectual policies of the rulers in Baghdad, whom he accuses of doing everything in their power to prevent the people from following the teachings of the philosophers, lest they arrive at the conclusion that the religion which they have been following is false and perverse:

de pane et aqua, et hiis contenti insistent contemplationi et studio in maxima et voluntaria paupertate. Scholas autem communes ubi exponitur alcoranus nunquam intrant nisi pedibus discalciatiis; unde tam magister qui exponit quam discipuli qui audiunt, dimittunt calceos extra, et nudis pedibus scholas intrant. Et ibi cum maxima mansuetudine et modestia et legunt et disputant. « Liber peregrinationis [16vb]; <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/liber17.htm#22> (11.1.2018).

23 The *schola* was the educational institution within every priory tasked with the responsibility of giving a basic ongoing formation to the members of the community. M. Michèle Mulchahey has portrayed very well the rationale behind this institution: »Enshrined in the primitive Constitutions was the requirement that each convent have not only a prior to lead it, but a teacher, the community's ›doctor‹, who would introduce his brothers to the study of Scripture and

to the rudiments of sacred theology. These classes constituted the Dominican priory *schola* ... From the day he first set foot in his priory's schoolroom, newly professed, until he was too old or too infirm to manage it, a Dominican brother was required to attend classes in the *schola* and to take part in its exercises ... Thus the convent school provided a foundational experience for the Dominican friar, and not only in the sense that his study there was the necessary prerequisite for further academic promotion, but because attendance in class was the cornerstone of every day of his life in the order. « M. Michèle MULCHAHEY, »First the Bow is Bent in Study«: Dominican Education before 1350, Toronto 1998, pp.132-133. The *studium*, on the other hand, provided the most promising friars with an education in intermediate and advanced theology as well as education in logic, natural philosophy, and languages even with a view for missionary work.

24 DA MONTECROCE, *The Book of Pilgrimage* (n. 7), 211. The Latin original states: »Quis non obstupescat si diligenter consideret quanta est ipsis saracenis sollicitudo ad studium, devotio in oratione, misericordia ad pauperes, reverentia ad nomen Dei [17rb] et prophetas et loca sancta, gravitas in moribus, affabilitas ad extraneos, concordia et amor ad suos.« <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/liber17.htm#23> (11.1.2018).

25 These rebukes do not appear to have gone unnoticed. Rita George-Tvrković refers to the sermons delivered by Riccoldo's confrere at Santa Maria Novella Giordano da Pisa (d. 1311). She notes that the latter »ostensibly uses details from the *Liber peregrinationis* precisely in order to fulfil Riccoldo's stated goal: to shame Christians into good behaviour.« GEORGE-TVRKOVIĆ, *A Christian Pilgrim* (n. 4), 69.

26 DA MONTECROCE, *The Book of Pilgrimage* (n. 7), 216.

27 See, for example Letters I, II and III.

»Some follow Muhammad, and they are in the majority; others follow Hali ('Ali),²⁸ and these are fewer and less evil; they affirm that Muhammad had usurped by his tyrannical power what belonged to Hali. Some Saracens schooled in philosophy rose against both [sects] and began reading the books of Aristotle and Plato, and began despising all the sects of the Saracens and the Qur'an itself.

Because someone notified the Caliph of Baghdad, whose name was [...], of this, he built in Baghdad the very distinguished schools of Nizāmiyya²⁹ and Mustanširiyya.³⁰ He reformed the study of the Qur'an and decreed that whoever came from the provinces in order to study the Qur'an in Baghdad, such students would have rooms and stipends for necessities from public funds. He also decreed that the Saracens and all those studying the Qur'an were in no way to study philosophy, nor did they consider as good Saracens those who studied philosophy, since they all held the Qur'an in contempt.³¹

The above comments concerning the philosophers and their relations with Muslim orthodoxy requires some explanation. It is true that, due to the withering attack against the philosophers launched by al-Gazālī (d. 1111) in his *Tahāfuṭ al-Falāsifa* the study of Peripatetic philosophy was brought to an end. In fact, only the study of logic was allowed and, by the time of Riccoldo's arrival in Baghdad Peripatetic philosophy had already merged into the mystical tradition of Islam. However Islamic philosophers themselves never attacked religion, still less the Qur'an. They sought the latter's authority in order to legitimize their intellectual and academic pursuits. What they did believe is that philosophers know things intuitively whereas the masses require the symbols provided by religion in order to arrive at the same truth. Other philosophers believed that where the verses of the Qur'an appear to be in contradiction with principles of philosophy, then such verses should be interpreted allegorically. All of them, however, regarded religion as a social cohesive force; without its laws and systems of belief society would disintegrate.

Following in the footsteps of Peter the Venerable's *Contra sectam siue haeresim Saracenorum*, Riccoldo has no qualms about seeing Muhammad as representing all that is evil in humanity and the Qur'an as representing all that is perverse as regards doctrine.

At this juncture one has to consider the fact that Mediaeval society was aware of only three religions: the pagan, which had been surpassed by Christianity; the Jewish, founded upon the precepts of the First Covenant which »Christ fulfilled by his actions and by his teaching«³² and which was also believed to prefigure the new and everlasting covenant sealed by Jesus on the Cross; and finally, the Christian which believed in Jesus as the final revelation of God to humanity.³³ With such a vision in mind it is obvious that any doctrine that is not situated within these parameters, or which proposes some form of belief or conduct which was different, if not contrary, to the Christian vision of the cosmos and of society, would be considered a heresy and its promoter an impostor. Furthermore, it is necessary to underline

28 i.e., the Šī'ites, followers of 'Ali b. Abi Tālib.

29 The Nizāmiya madrasa founded by Nizām al-Mulk in 1067.

30 The Mustanširiya madrasa founded by al-Mustanšir bi'illāh, the last 'Abbāsīd caliph, in 1233.

31 The original text in Latin states the following: »Quidam enim secuntur Mahometum et isti sunt plures, et quidam secuntur Hali, et isti sunt pauciores et minus mali, et dicunt quod Machometus usurpauit sibi per tirampnicam potentiam quod erat Haali.

Surrexerunt autem contra utrosque Saraceni quidam periti in philosophia et ceperunt legere in libris Aristotilis et Platonis et inceperunt contempnere omnes sectas Saracenorum et ipsum Alchoranum. Quod aduertens quidam Calipha de Baldacco nomine ... edificauit in Baldacco Nadamyam et Mestanzeriam, scholas solemnissimas et reformauit studium Alchorani et ordinauit quod de quibuscumque prouinciis uenirent in Baldaccum ad studium Alchorani, studentes haberent cellas et stipendia necessaria de

comuni, et ordinauit quod Saraceni et attendentes ad Alchoranum nullo modo studerent in philosophia; nec reputant eos bonos Saracenos qui philosophie intendunt pro eo quod omnes tales contempnunt Alchoranum ... « *Contra legem Sarracenorum* (n. 20), ch. 13, 121. See also John V. TOLAN, »Saracen Scholars Secretly Deride Islam«, in: *Medieval Encounters* 8, nn. 2-3 (2002).

the fact that in those times the existence and dissemination of heresy was not understood as an exercise in freedom of expression, but rather as the cause of social upheaval that could threaten political, social and cultural harmony, which was expected to mirror the harmony of the celestial realm. When Islam made its appearance in the Christian world, it carried with it a book that it considers as sacred and which includes narratives parallel to those present in the Bible, some of which were similar and some very different. The book also includes a denial of the two fundamental doctrines of the Christian faith dating to the first centuries of Christianity, namely the Trinity and the Incarnation. Therefore, it was obvious that Islam was initially considered a heresy and its prophet (whose second claim to notoriety was that of having practiced polygamy) a lustful and ambitious impostor or even the Antichrist.³⁴ Hence, it is no small wonder that Dante's encyclopaedic masterpiece *La Divina Commedia* went on to place Muḥammad in the eighth circle of Hell in the company of those who sow discord.³⁵

5 Persecution and internal crisis

And yet Riccoldo's mission represents the stark reality of the failure of such an approach. The fall of 'Akka in on May 28, 1291³⁶ to the Mamluk ruler Aṣraf Halil (r. 1290-1293) and the conversion of the Mongol Ilhān Ḡazan from Buddhism to Islam provoked in him not only a profound trauma together with a sense of defeat and disillusionment, but also a veritable crisis of faith.

His agonizing account of the terrible scenes that he witnessed at first hand in Baghdad as well as the spiritual turmoil that he experienced are poignantly portrayed in his *Epistole de prosperitate sarracenorum in temporalibus et deiectione christianorum*, commonly known as *Epistole ad ecclesiam triumphantem*. The work consists of five letters addressed to »the true and living God«, »the Blessed Virgin Mary«, »the entire Church Triumphant«, »the Patriarch of Jerusalem and other Friars Preachers«, and a »divine response«. In the first letter and second letters he breaks down into a heart-rending lament over the calamity that befell the Christians of 'Akka. Those who survived the massacre were no less unfortunate than those who were slaughtered. About this tragedy he writes in Letter II, addressed to the Blessed Virgin Mary:

»And it is not only from the bosom of holy Mother Church, but from her very heart, that these Christians have been seized, slaughtered, put up for sale, and sent to Baghdad and other remote eastern regions, in advance of a multitude of captives.

I have diligently sought out and searched so that I might discover by chance one of my Brother Preachers among the captives. But behold, it has been reported to me that all have been killed. Old and young Christians have been sold to foreigners ...

32 *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 107 art. 2 reply. The citation is taken from ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* vol. 30: The Gospel of Grace, (1a2ae.106-114), Latin text, and English translation, Introduction Notes, Appendices and Glossary by Cornelius ERNST O.P., New York 1974.

33 *The Letter to the Hebrews* states in fact: »In many and various ways God spoke of old to our fathers by the prophets; but in these last days he has spoken to us by a Son, whom he appointed the heir of all things, through whom also he created the ages« (Hb. 1:1-2). This quotation is taken from *The Holy Bible*, Revised Standard Version (Second Catholic Edition), San Francisco 2006.

34 See W. Montgomery WATT, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh 1972, 73. See also Richard FLETCHER, *The Cross and the Crescent*, New York 2004, 18.158.

35 See *La Divina Commedia*, Inferno Circle VIII, Canto XXVIII, vv. 22-36.

36 In Letter IV Riccoldo states that May 28 fell on a Friday and the time of the capture of the city was three o'clock in the afternoon, the same time Jesus died on the cross.

O Lady, we know that your son is the radiance of eternal light³⁷ and a mirror without blemish, who is pleased by nothing but the pure. But is it more pleasing to him that the holy nuns and virgins have been forced to become actresses and are running all over the world, or that they sing in the monastery of God and are occupied with spiritual ministries? Is it more pleasing to him that the holy nuns and virgins consecrated to him are the slaves and concubines of the Saracens and are bearing them Saracen children, or that they preserve the vow of virginity which they have taken, and by your most holy son (through the passion of the Holy Spirit) conceive holy things in holy contemplation, in order to give birth to the works of charity?³⁸

Riccoldo himself was forced to flee Baghdad only to be discovered by two Muslim Mongols who beat him and even attempted to convert him to Islam. He was stripped of his Dominican habit and was obliged to make a living as a camel driver.³⁹ Like Jeremiah and Job before him he argues passionately with God for having permitted those whom he loved to meet such a tragic end. The question that he continually poses is: Whom does God regard as his friends, the Christians, who sing the praises of His name, or Muḥammad the Saracens who blaspheme it? In Letter III he writes:

»See how this most cruel beast has risen up against us, this bestial and diabolical man Mahomet, and how much honour is granted to his book, and how much power you have given to his people against your faithful Christians, and for such a long time! O Lord, this has been so for nearly seven hundred years! We believed that his movement and power would slow and weaken at the end, because it is a movement and power founded on violence. But behold, in the end it has increased and strengthened right up to now, while on the other hand – O sorrow! – our faith and the power of Christians have weakened.

Certainly you are the strength of God and the power of God,⁴⁰ and it is not possible for you to be weakened by a man. But in my impatience and foolishness, it truly seems to me that if you wished anything of the faith to remain on earth, you would not have released the reins to Mahomet and given him power against the Christians as you have already begun to do for some years now.⁴¹

37 See Heb. 1:3.

38 Letter II: Letter to the Blessed Virgin Mary, in: GEORGE-TVRTKOVIĆ, *A Christian Pilgrim* (n. 4), 147-148. The original text in Latin reads: »Et iam non solum de gremio set de corde sancte matris ecclesie rapiuntur et occiduntur et venales(?) transmittuntur christiani usque Baldaccum [Baldacumcod.] et usque ad orientales remotissimas regiones pre multitudine captivorum. Et circumspeciens diligenter et querens si forte aliquos ex fratribus meis Predicatoribus invenirem inter captivos, et ecce michi nunciatur omnes occisi. Senes et parvuli christiani venduntur extraneis ... Et quod omnibus aliis miserabilis est, sanctimoniales et virgines, tuo sanctissimo Filio desponsate, pulchriores eliguntur ex eis et exenia [enseniacod.] mittuntur sarracinarum regibus et eorum tyrannis, ut ex eis generent filios sarracinarum. Alie vero venduntur et distrahuntur et dantur historionibus ut circumducant eas per mundum ad ignominiam christianorum et tui sanctissimi filii Iesu Christi. O Domina, nos accepimus quod Filius tuus candor est lucis eterne et speculum sine

macula, cui non placet nisi quod purum. Sed numquid ei magis placet quod sanctimoniales et virgines cogantur esse historionisse et discurrant per mundum quam in monasterio Deo decantent et spiritualibus ministeriis occupentur? Numquid ei magis placet quod sanctimoniales et sibi virgines consecrate sint sclave et concubine sarracinarum, et sarracenos filios generent sarracenis quam conceptum votum virginitatis conservent, et ex ipso sanctissimo filio tuo, fervore Spiritus sancti, concipiant sanctos conceptus in sancta [254r] contemplatione ut pariant obsequia caritatis?« Epistola II, ad beatam virginem Mariam, f. 253v-254r, in: <http://www.e-theca.net/emiliopanela/riccoldo/epi.htm> (13.9.2016).

39 Riccoldo himself describes this incident in the following manner: »Dum ergo >fugerem de medio Babilonis, ecce in exitu Babilonie, in deserto occurrerunt michi servi dyaboli ministri Machometi, habitu tartari sed ritu sarraceni, qui me verberabant et exposciabant ut efficerer sarracenus. Quorum verbera et verba leviter, ymmo quasi pro ludo, sustinuit amor. Et certe si apostoli, prophete et patriarche facti sunt sarraceni, satis et ego possem esse sarracenus! Set quia nec volui nec volo esse, privaverunt me sancto habitu ordinis mei, et tunc assumpsi vestem et habitum camelarii. Nam camelarium me potuerunt facere sarraceni, non autem sarracenum!« Epistole III, Ad totam ecclesiam triumphantem, BAV, Vat. Lat. 7317 (xv sec. med), ff. 260v., in: <http://www.e-theca.net/emiliopanela/riccoldo/epi.htm> (13.9.2016). Riccoldo takes up the thread of these laments in Letters III and IV.

40 See 1 Cor. 1:24.

Throughout this work one may observe how Riccoldo's faith treads the path of humiliation and is driven almost to desperation. He considers himself abandoned, condemned to a life of desolation in a foreign land, without the consolation of living in a religious community or a comforting letter from his superiors:

»I have been left alone in Baghdad, in the depths of the East, by my companions, and for many years I have had no news from the West about my brothers or my Order. Likewise, I do not know what happened to the master who sent me, because I have not received any scrap of a response to the numerous tearful letters I sent him requesting help.«⁴²

In the final two of his five letters, however, Riccoldo appears to accept the inscrutable justice of God, possibly due to the influence of Gregory the Great's *Moralia in Job*, which he had bought in one of the markets of Baghdad together with a blood-stained habit of a Dominican friar. It was most probably part of the booty that the Mamluks had brought with them from 'Akka. In this book he did not find an answer to his grief, but he did accept that God was indicating to him another way at looking at the calamity that befell his fellow brethren and Christians. He quotes Gregory,⁴³ who states that »God says openly that he does not respond to each heart with personal words, but speaks with such eloquence that through this he satisfies every question. In scripture we will, in fact, find all our trials, if we look [...]. Thus in scripture, everything which we endure individually is answered collectively. The lives of those who came before serve as an example for those who follow, and so on.«⁴⁴

Riccoldo managed to make his way back to Italy in 1300 where he retired to Florence, never to return to the Middle East. The total number of years he spent as a missionary-pilgrim in the Orient was approximately twelve. The last news concerning him refers to a dispute between the Dominican community and the canons and secular clergy of the city.

41 Letter III, Letter to the Church Triumphant, in: GEORGE-TVRTKOVIĆ, *A Christian Pilgrim* (n. 4), 162-163. The Latin text reads as follows: »Et ecce insurrexit contra nos bestia crudelissima, bestialis homo et diabolicus Machometus; et tantus honor exhibetur libro suo, et tantam potentiam dediti populo suo contra fideles tuos et tanto tempore contra christianos! Domine, iste fere septingentesimus annus est! Et nos quidem credebamus quod motus et potentia in fine ipsius lentesceret et debilitaretur quasi motus quidam et potentia violenta. Ecce autem quod in fine usque nunc semper intenditur et fortificatur. Et contrario, proh [prochcod.] dolor!, fides nostra et potentia christianorum debilitari videtur. Certe tu Dei virtus et Dei potentia es, nec est possibile quod ab homine infirmaris. Mee vero impatientie et insipientie videtur quod si tu non vis quod aliquid de fide in terra remaneat, non habes nisi relaxare habenas Machometo et dare ipsi potentiam contra christianos.« Epistola III, Ad totam ecclesiam triumphantem [261v]; <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/epi.htm> (28.10.2016).

42 Letter I, Letter to the True and Living God, in: GEORGE-TVRTKOVIĆ, *A Christian Pilgrim* (n. 4), 145. The Latin text reads as follows: »Et relictus sum solus in Baldacco a sociis in profundis partibus orientis, et de occidente a pluribus annis aliqua nova non habeo de fratribus meis sive de ordine. Magistro etiam qui me misit nescio quid accidit, quia de multis et lacrimosis litteris quas ei pro succursu transmisi nec cedulam aliquam responsionis accepi.« Epistola I Ad Deum verum et

lentesceret et debilitaretur quasi motus quidam et potentia violenta. Ecce autem quod in fine usque nunc semper intenditur et fortificatur. Et contrario, proh [prochcod.] dolor!, fides nostra et potentia christianorum debilitari videtur. Certe tu Dei virtus et Dei potentia es, nec est possibile quod ab homine infirmaris. Mee vero impatientie et insipientie videtur quod si tu non vis quod aliquid de fide in terra remaneat, non habes nisi relaxare habenas Machometo et dare ipsi potentiam contra christianos.« Epistola III, Ad totam ecclesiam triumphantem [261v]; <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/epi.htm> (28.10.2016).

43 Letter I, Letter to the True and Living God, in: GEORGE-TVRTKOVIĆ, *A Christian Pilgrim* (n. 4), 145. The Latin text reads as follows: »Et relictus sum solus in Baldacco a sociis in profundis partibus orientis, et de occidente a pluribus annis aliqua nova non habeo de fratribus meis sive de ordine. Magistro etiam qui me misit nescio quid accidit, quia de multis et lacrimosis litteris quas ei pro succursu transmisi nec cedulam aliquam responsionis accepi.« Epistola I Ad Deum verum et

vivum [252v] <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/epi.htm> (28.10.2016).

43 Gregory the Great is one of the many saints Riccoldo implores in Letter III.

44 The original text states: »... ac si aperte diceret: Singulorum cordibus privatis vocibus non respondit, sed tale eloquium construit per quod cunctorum questionibus satisfacit. In scripturis quippe causas nostras si requirimus invenimus. Ita enim nobis omnibus in eo quod specialiter patimur comune respondetur; i<bi vita precedentium fit forma> sequentium etcetera.« Epistole V, Divina responsio; BAV. Vat Lat. 7317, ff.266r-267r. <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/epi.htm> (11.2.2018). At times Riccoldo skips some lines of the *Moralia*.

6 Conclusion

Riccoldo da Montecroce was often the victim of his own fiery character. Jean-Marie Mérigoux refers to a document recording the penance inflicted upon him by a Provincial Chapter in 1316 as a result of the extreme language that he and another friar, a certain Giovanni d'Oltrarno, applied toward their own Vicar-Provincial.⁴⁵ Riccoldo was assigned to the priory of Orvieto whereas John was assigned to the priory of Viterbo. Both had their active and passive voices in any Chapter revoked for a period of one year. However, as has already been noted, the colourful and often harsh language that Riccoldo applies with reference to non-Catholic Christians and Muslims was a common feature in Mediaeval Latin apologetics. What distinguishes him from the mainstream was the fact that he experienced firsthand Muslim belief and practice by living in a Muslim city for the best part of twelve years and he was the first to make reference to his own personal experience. All this makes him stand out as a unique commentator on Islam in his time.

In spite of the apparent failure of his mission, Riccoldo's works have been widely read and translated throughout the centuries since they provided first-hand information on the Muslim world. He was known all over Europe, from Avignon to Constantinople. Pope John XXII (r. 1316-1334), who followed closely developments in the Middle East, had in his possession a copy of his *Contra legem Sarracenorum*. The same work was translated into Greek by Demetrius Kydones (1324-1398) who discovered it during his visit to the library of Santa Maria Novella. The great humanist Nicholas of Cusa (1401-1464) acknowledged the debt he owed to Riccoldo while working on his *De pace fidei*, whereas Martin Luther (1483-1546) translated the *Contra legem* and was greatly impressed by the profound erudition of its author.⁴⁶

Riccoldo's life and works continue to be an inspiration as well as a warning for Christian-Muslim dialogue today. False starts and misunderstandings will continue to play their part in such encounters. We must accept our human failings as a sober warning against human pretension. Our considerations of past mistakes and failures should not turn into occasions for crying out «*mea culpa*» in paroxysms of self-loathing and abasement. Rather, they should be accepted as fundamental lessons for the future. Our religions differ, but the world in which we live is the same. ♦

45 Jean-Marie MERIGOUX, Les débuts de l'Ordre Dominicain et le monde musulman: Riccoldo da Monte di Croce, in: Mémoire Dominicaine (15): Les Dominicains et les mondes musulmans, 69. The text of the decision states the following: »Cum relatione fide Digna nobis insinuatum fuerit quod fratres Iohannes de Ultra Arnum et Richuldus Florentini gratias aliquas rationabiles factas in monasteriis de Ripulis et Sti. Dominici per

fr. Recuperum, prioris provincialis generalem vicarium et cui nominatim et plenaria monasteria nostra per priorem provinciam in nostra provincial sunt commissa, auso temerario et etiam cum verbis nimis irreverentibus et presumptuosis cum hoc minime possent attentaverint revocare, et ex hoc in dictis monasteriis magna turbatio et admiration sit exorta, eos de convent Florentino removemus in penam et fr. Richuldum conv. Urbev-

etano, fr. autem Iohannem predictum Viterbiensi conventui assignamus, et insuper eos preterquam in accusatione sui per unum annum omni voce privamus. « Th. KÄPPELI/A. DONDAINE, Acta capitulorum provincialium provinciae Romanae (1243-1344), Roma 1941, 200.

46 MERIGOUX, Les débuts de l'Ordre Dominicain (n. 45), 72-75.

Frühe dominikanische Missionskatechismen in Amerika

von Michael Sievernich SJ

Zusammenfassung

Zu den großen linguistischen Leistungen der Ordensmissionare in der Frühen Neuzeit gehören die oft zweisprachigen Katechismen in Lateinamerika. Allein die Dominikaner erstellten im 16. Jahrhundert zwanzig, von denen hier exemplarisch und vergleichend drei aufeinander folgende Autoren untersucht werden. Die früheste, einsprachige *Doctrina* von Pedro de Córdoba (†1521) erschien 1544 im Druck und wurde wenig später zweisprachig erweitert. Hier fallen ihr narrativer Grundzug und die leitenden Motive von Gemeinschaft und Freundschaft auf. Ein Jahrzehnt später 1556 erschien die zweisprachige *Doctrina* (Spanisch–Nahuatl) des Domingo de la Anunciación (†1591), die im Dialogstil gehalten ist und den geistlichen Kampf betont. Die umfangreiche *Doctrina* des Pedro de Feria (†1588) in Spanisch und Zapotekisch erschien 1567 und sticht durch eine positiv integrierende Anthropologie hervor. Zeittypisch ist die konzeptionell kreative Bandbreite dieser Katechismen.

Schlüsselbegriffe

- Frühe Neuzeit
- Dominikaner
- Katechismen
- Übersetzung

Abstract

The frequently bilingual catechisms in Latin America belong to the great linguistic achievements of the religious missionaries in the early modern age. The Dominicans alone produced twenty in the 16th century. By way of example, the article examines and compares three authors who followed one after the other. The earliest mono-lingual *Doctrina* by Pedro de Córdoba (†1521) appeared in print in 1544 and was bilingually expanded shortly thereafter. What stands out here are its fundamental narrative quality and the guiding motifs of community and friendship. A decade later, in 1556, the bilingual *Doctrina* (Spanish–Nahuatl) by Domingo de la Anunciación (†1591) appeared which is written in a dialogue style and emphasizes the spiritual struggle. The comprehensive *Doctrina* by Pedro de Feria (†1588) appeared in Spanish and Zapotec in 1567 and stands out because of a positively integrating anthropology. The conceptually creative scope of these catechisms is typical of the period.

Keywords

- Early modern age
- Dominicans
- catechisms
- translation

Sumario

Los catechismos, que a veces eran bilingües, pertenecen a las grandes aportaciones lingüísticas de las órdenes misioneras en la Edad Moderna en América Latina. Sólo los dominicos produjeron en el siglo XVI veinte, de los que aquí analizaremos, a modo de ejemplo y de forma comparativa, tres de autores del siglo XVI. El más antiguo, la *Doctrina* monolingüe de Pedro de Córdoba (†1521), apareció en 1544 en prensa y fue ampliado poco después en forma bilingüe. Llamamos la atención tanto su tono narrativo como los motivos centrales de comunidad y amistad. Un decenio más tarde, apareció en 1556 la *Doctrina* bilingüe (Español–Nahuatl) de Domingo de la Anunciación (†1591), escrita en forma de diálogo y acentuando la lucha espiritual. La amplia *Doctrina* de Pedro de Feria (†1588) en Español y Zapoteca apareció en 1567 y llama la atención por una antropología positiva e integradora. Algo típico para su tiempo es la amplitud conceptual y creativa de estos catechismos.

Palabras clave

- Edad Moderna
- Dominicos
- catechismos
- traducción

Fast parallel zueinander entstanden im 13. Jahrhundert, nach der Blütezeit der Zisterzienser in Europa, die beiden großen Bettelorden der Dominikaner und der Franziskaner.¹ Sie überschritten nicht nur die monastischen Räume und nahmen die Herausforderungen der intellektuellen, sozialen und urbanen Räume ihrer Zeit an; auch beschränkten sie sich nicht auf die europäischen Räume, sondern wandten sich aus eigenem spirituellem Antrieb, aber auch aufgrund päpstlicher Sendungen den außereuropäischen Räumen zu, vor allem dem muslimisch gewordenen Norden Afrikas sowie dem Nahen und dem Fernen Osten. Dorthin lockte sie nicht nur die missionarische Aufgabe, den christlichen Glauben zu verbreiten, sondern auch die Neugier auf und die Begegnung mit fremden Kulturen und Religionen. Die Gründungen dieser neuen Orden gehen auf zwei Zeitgenossen zurück, auf den etwas älteren Dominikus und auf den etwas jüngeren Franziskus von Assisi, deren Missionsimpulse das späte Mittelalter prägten. Durch diesen Vorlauf waren die Mendikanten gut gerüstet, als sich in der Frühen Neuzeit im neu entdeckten Amerika den europäischen Augen bisher unbekannte Naturräume, Völker und Kulturen darboten. Im Rahmen des Patronats der iberischen Könige eröffneten sich weite Felder der Mission, denen sich vor allem die humanistisch gestärkten Franziskaner und Dominikaner, wenig später auch die Jesuiten und andere zuwandten.

1 Frühe Missionsaktivitäten der Mendikantenorden

Gegründet wurde der 1216 päpstlich anerkannte Orden der Predigerbrüder (*Ordo fratrum praedicatorum*, OP) von dem kastilischen Kanoniker Domingo de Guzmán von Caleruega (1170-1221). Ihm ging es vor allem um solides Studium und die Auslegung des Wortes Gottes in der Predigt. Diese richtete sich freilich nicht nur an Gläubige (*inter fideles*), sondern auch an Ungläubige (*inter infideles*), in beiden Fällen ging es um das »Heil der Seelen« (*salus animarum*). Der Orden, so heißt es in den Satzungen, sei »prinzipiell, wesentlich und namentlich zum Lehren und Predigen« eingerichtet worden sowie dazu, anderen das Kontemplierte weiterzuvermitteln.² Die Dominikaner verbreiteten sich in mehreren Schüben von Frankreich und Spanien nach Mittel- und Nordeuropa aus, dann aber auch an die Ränder des mittelalterlichen Christentums im Vorderen Orient und in Nordafrika, nach Ostasien, bis nach China. Auch die beiden auf Dominikus folgenden Ordensmeister Jordanus von Sachsen und Raimundus von Peñafort, pflegten und förderten den Missionsgedanken, der große Missionare in Asien beflügelte.

Der wenig später von dem italienischen Kaufmann Francesco Bernardone von Assisi (1182-1226) gegründete Orden der »Minderbrüder« (*Ordo fratrum minorum*, OFM) erhielt 1223 die endgültige päpstliche Anerkennung. Franziskus war die Leitfigur einer Armutsbewegung, die auf die Reformbedürftigkeit der Kirche antwortete und als Bewegung der »Minderen« (*minores*) auf friedliche Weise den Anderen zu begegnen trachtete. Dazu gehörten von Anfang an Missionsreisen in muslimische Gebiete Nordafrikas, darunter

1 Kaspar ELM, Franziskus und Dominikus. Wirkungen und Antriebskräfte zweier Ordensstifter, in: DERS., *Vitas fratrum*. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Festgabe zum 65. Geburtstag, hg. von Dieter BERG, Werl 1994, 121-140.

2 »Huiusmodi autem est Ordo noster Praedicatorum qui sua prima institutione est principaliter, essentialiter et nominatim ad docendum et praedicandum, ad communicandum aliis contemplata, et ad procurandam animarum salutem institutus.« *Constitutiones fratrum S. Ordinis Praedicatorum*, editio nova, Paris 1886, Prologus 13.

3 *Fontes Franciscani*, a cura di Enrico MENESTÒ/Stefano BRUFANI, Assisi 1995; *Regula Bullata* 171-181, hier cap. XII, 180f.

4 Roman MALEK (ed.), *Jingjiao*. The Church of the East in China and Central Asia, Nettetal 2006.

auch die Reise, die Franz von Assisi während des fünften Kreuzzugs nach Ägypten (1219) unternahm, um den Sultan Malik al-Kamil dialogisch vom Christentum zu überzeugen. Die Regel des Ordens enthält ein eigenes Kapitel über die Mission, das von denen handelt, »die unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen« (De euntibus inter saracenos et alios infideles) sollen.³

Beide Mendikantenorden haben gemeinsam, die Predigt des Wortes Gottes auch unter »infideles« zum integralen Bestandteil ihrer Verfassung zu machen. Beide Orden weiteten ihre missionarischen Aktivitäten weit über die Grenzen Europas hinaus, in die Räume Nordafrikas und Ägyptens, nach Syrien, Persien und Indien, in die Gebiete der »Goldenen Horde«, ins westliche Zentralasien und ins Reich der Mitte. Dies war möglich, weil die Mongolenkhane die aus der lateinischen Kirche kommenden Dominikaner und Franziskaner in ihren Ländern gewähren ließen; vor ihnen wirkte dort allerdings die Kirche des Ostens mit Sitz in Bagdad und entfaltete eine rege Missionstätigkeit, während der Tang-Dynastie bis nach China, wo sie als »leuchtende Religion« (jingjiao) bekannt war.⁴

Dominikaner wie Franziskaner bildeten ihrer Spiritualität und den verschiedenen geographischen Kontexten folgend unterschiedliche Weisen der Mission heraus, vor allem im asiatischen Raum. Man denke exemplarisch an den italienischen Dominikaner Riccolodo da Monte di Croce (1242-1320),⁵ der um 1300 Persien und Mesopotamien bereiste, in Mossul und Bagdad auf Arabisch disputierte und eine Widerlegung des Koran (*Confutatio Alcorani*) schrieb, die Martin Luther ins Deutsche übersetzen sollte. Ihm ging es um eine rationale Auseinandersetzung mit der fremden Religion, um die Wahrheit des christlichen Glaubens mit Vernunftgründen aufzuweisen. Insgesamt kannte das Mittelalter zahlreiche missionarische Unternehmen in Asien, sei es der Bettelorden der Westkirche oder der Missionare der Kirche des Ostens. Einige davon waren wenigstens zeitweise von Erfolg gekrönt, andere verschwanden durch die politischen Ereignisse. Aber nie hörten die Versuche auf, die Botschaft Christi auch in unbekanntem Weltgegenden bekannt zu machen.⁶ Diese Aktivitäten entwickelten vor allem die Dominikaner im Mittelalter, die innerhalb und außerhalb Europas zahlreiche Erfahrungen auf dem Terrain der Mission sammeln und reflektieren konnten. Allein für das 13. Jahrhundert nennt Berthold Altaner folgende Gebiete, auf denen sie wirkten: Die Ordensprovinz Griechenland, wo sie zwischen Rom und Byzanz vermittelten; die Provinz Terra Santa in Palästina; die Mission bei orientalischen Christen wie Nestorianern und Äthiopiern oder in Armenien, Georgien oder bei den Schwarzmeervölkern; die Mission unter den Muslimen in Unteritalien, Spanien, Nordafrika, Ägypten und Vorderasien; die Mission bei den Tataren, unter anderen durch den französischen Dominikaner Andreas de Longjumeau († 1270), der in diplomatischer Mission auch zum Großkhan nach Karakorum reiste. Zu den europäischen oder an Europa angrenzenden Gebieten zählen die Missionen in der ungarischen Ordensprovinz (Balkanhalbinsel, Bulgarien, Serbien); die Missionen in den Ostseeländern wie Preußen, Litauen, Estland und Finnland; die Mission des kanonisierten Dominikaners Hyazinth oder Jacek von Polen aus der polnischen Ordensprovinz in Russland (Kiew).⁷

5 Rita GEORGE-TVRTKOVIĆ, *Christian pilgrim in medieval Iraq. Riccolodo da Montecroce's encounter with Islam*, Turnhout 2012.

6 Bernard HAMILTON, *Die christliche Welt des Mittelalters. Der Osten und der Westen*, Düsseldorf/Zürich 2004, 235-280.

7 Berthold ALTANER, *Die Dominikanermisionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohamedaner- und Heidenmission des Mittelalters*, Habelschwerdt (Schles.) 1924.

Auf diesem Erfahrungshintergrund der beiden Mendikantenorden, gestärkt durch die Reformen der Orden im frühneuzeitlichen Spanien, waren sie spirituell und intellektuell bestens aufgestellt für die Mission in Amerika. Etwa ein Jahrtausend hatte es gedauert, bis alle Länder Europas den christlichen Glauben angenommen hatten, so war es in der Frühen Neuzeit nun an Europa, den empfangenen Glauben weiterzutragen, nicht nur in den lange bekannten Osten, sondern auch in den erst seit kurzem bekannten Westen, nach Amerika. Unter den Missionaren, die unter dem königlichen Patronat in großer Zahl in die Neue Welt gesandt wurden, befanden sich an erster Stelle wieder die beiden Mendikantenorden der Franziskaner und Dominikaner. Schon 1502 kam die erste größere Gruppe von Franziskanern in das neue Zentrum Santo Domingo (Haiti), gefolgt 1510 von den Dominikanern, den Merzedariern (1514), den Augustinern (1533) und den Jesuiten (1565), die aufgrund ihrer späteren Ordensgründung (1540) auch erst später in die Missionsarbeit einsteigen konnten. Allein im 16. Jahrhundert kamen fast fünfzehntausend Ordensleute in die Neue Welt, darunter die Hauptkontingente der Franziskaner mit 2.782 und der Dominikaner mit 1.579 Missionaren. Um 1570 gab es fünf Ordensprovinzen OP mit 126 Klöstern;⁸ sie sollten später auf nicht weniger als elf Ordensprovinzen anwachsen. Von dieser Blütezeit der Mission zeugen bis heute zahlreiche künstlerische und architektonische Artefakte, aber auch die frühe Druckerei in der Neuen Welt.

Wie wichtig aber gedruckte Katechismen für die Mission waren, zeigt die Bedeutung der Unterweisung, die vor allem die Dominikaner betonten. Zwar lagen die Mendikanten nahe beieinander, wenn es um Spracherwerb und Übersetzung ging. Doch die Differenz zwischen Franziskanern und Dominikanern lässt sich am Taufstreit aufzeigen. Bei der Christianisierung der Neuen Welt spielte das Initiationsritual der Taufe eine entscheidende Rolle, was sich in der Sorgfalt der liturgischen Gestaltung widerspiegelte.⁹ Die Quellen berichten vor allem in Mexiko über einen großen Andrang der indigenen Bevölkerung, aus dem sich jene Fragen ergaben, die zum Taufstreit zwischen den Orden führte: Durfte man aus pragmatischen Gründen eine auf das kanonistisch Nötige reduzierte Taufe praktizieren, so die Franziskaner in chiliastischer Unruhe, oder musste man alle vorgesehenen präbaptismalen Unterweisungen, Tauftermine, ausdeutende Riten durchführen, wie die Dominikaner meinten.¹⁰ Da die Frage weder unter den Ordensleuten noch auf der Ebene der Ortsbischöfe gelöst werden konnte, mussten Papst und Kaiser sich damit befassen: Papst Paul III. in der Bulle *Altitudo divini consilii* vom 1. Juni 1537 und der Kaiser durch ein Gutachten an Francisco de Vitoria und andere dominikanische Theologen von Salamanca, das diese am 1. Juli 1541 vorlegten. Sie plädierten einmütig für ein ausführliches Katechumenat und damit für eine hinreichende Unterweisung in Glauben und Sitten (*sufficienter instructi*), müssten die Taufbewerber doch verstehen, was sie empfangen und was durch die Taufe auf

8 Johannes MEIER, Die Orden in Lateinamerika. Historischer Überblick, in: Michael SIEVERNICH u. a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, 13–33.

9 Jakob BAUMGARTNER, *Mission und Liturgie in Mexiko*, Bd. 1: *Der Gottesdienst in der jungen Kirche Neuspaniens*, Immensee 1971, 144–221.

10 *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten*, ausgewählt und eingeleitet von Mariano DELGADO, Düsseldorf 1991, 185–189.

11 *Parecer de los teólogos de la Universidad de Salamanca sobre el bautismo de los indios*, in: *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*, tom. III, Madrid 1865, 543–553.

12 José TORIBIO MEDINA, *La imprenta en México (1539–1821)*, edición facsimilar, tom. 1 (1539–1600), México 1989 (Erstauf. Santiago de Chile 1912), 1; Eduardo F. ARAUJO, *Primeros impresores e impresos en Nueva España*, México D.F. 1979, 61.

13 Vgl. Michael SIEVERNICH, *Hispanicus hispanice, Indus indice. Sprachenpolitik in der Missionierung der andinen Welt*, in: Wulf ÖSTERREICHER/Roland SCHMIDT-RIESE (Hg.), *Conquista y conversión. Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial (Pluralisierung und Autorität 37)*, Berlin/Boston 2014, 121–144.

sie zukomme. Grundsätzlich gelten also als Vorbedingungen für die Taufe eine hinreichende Unterweisung, das Verstehen der Taufe und der eigene Wille zur Übernahme der Taufe und der aus ihr sich ergebenden Verpflichtungen.¹¹ So fand die Tauffrage zwar theoretisch Lösungen, doch blieb sie weiterhin kontrovers und auf pragmatischer Linie. Eines jedoch war klargeworden: Die Notwendigkeit einer gediegenen Unterweisung vor und nach der Taufe. Diese aber konnte nicht bei der Mündlichkeit stehenbleiben, sondern bedurfte eines schriftlichen Mediums. Wie in Europa brauchte man Katechismen, die allerdings auf die neuartigen Kontexte, vor allem die anderen Sprachen, eingehen mussten.

2 Die frühneuzeitlichen Katechismen Amerikas

Kaum hatte Hernán Cortés die mexikanische Doppelstadt Tenochtitlán-Tlatelolco erobert und für die Krone in Besitz genommen, entstand dort eine Druckerei nach europäischen Maßstäben. Sie ging auf das Bestreben des Sevilleaner Druckers Juan Cromberger zurück, der, mit königlichen Privilegien versehen, seinen aus Italien stammenden Angestellten Juan Pablos mit der Druckmaschine und allen nötigen Utensilien nach Mexiko schickte. Dort fabrizierte dieser in der Casa Cromberger das erste in Amerika gedruckte Buch, einen zweisprachigen Katechismus, der 1539 erschien. Er ging auf den ersten Bischof von Mexico, den Franziskaner Juan de Zumárraga, zurück, der auch die Kosten der Herstellung trug: »*Breve y más Compendiosa Doctrina Christiana en Lengua Mexicana y Castellana*. Fue impresa esta doctrina christiana por mandado Fray Juan de Çumarraga, México, desta Nueva España, y a su costa, en casa de Juan Cromberger, año de milquinientos treinta y nueve (doce fojas en cuarto).«¹²

Das erste Buch Amerikas war also ein Katechismus, von denen in der Folgezeit noch Dutzende weitere folgen sollten, verfasst vor allem von Franziskanern und Dominikanern. Doch hatten diese frühneuzeitlichen Katechismen eine Besonderheit, die sich aus den kulturellen Kontexten ergab. Ein Typus der Katechismen war vollständig in Spanisch (Romance) gedruckt, ein anderer fast vollständig in einer der indianischen Sprachen, ein dritter, oft vorkommender Typ war zweisprachig wie das erste Buch, ein weiterer Typ sogar dreisprachig. Die Missionare waren allein in Neuspanien mit zahlreichen Sprachen konfrontiert; war doch das Reich der Azteken ein Vielvölkerstaat, in dem als »*lengua general*« und Sprache des Reiches Náhuatl gesprochen wurde, auch von den verbündeten und unterworfenen Völkern, die freilich ihrerseits mehrere andere Sprachen sprachen wie Taraskisch, Mixtekisch, Huastekisch, Otomí, Zapotekisch. Weder die Sprachpolitik der Krone noch die der Kirche setzte auf eine ausschließliche Hispanisierung der indianischen Völker oder eine Unterdrückung der indigenen Sprachen, vielmehr förderten Kirche und Orden die Sprachenkenntnis der Missionare, um in den indigenen Sprachen kommunizieren können. Das forderten die mexikanischen Provinzialkonzilien ebenso wie die Synoden von Lima im andinen Peru.¹³

Da die indianischen Sprachen Teil einer oralen Kultur waren und über keine entwickelten Schriftsysteme verfügten, wenn man von piktographischen Codices in Mexiko oder den Knotenschnüren im Inkareich (quipu) absieht, bedurfte es zum Erlernen und zur Verschriftung der Sprachen der Entwicklung von Hilfsmitteln wie Wörterbüchern und Grammatiken, sodass die Mehrsprachigkeit der humanistisch gebildeten Missionare äußerst hilfreich war. So entstanden zahlreiche Lexika für verschiedenen Sprachen, hauptsächlich jedoch für das Náhuatl. Das umfangreichste stammt von dem Franziskaner Alonso de Molina, dessen *Vocabulario en lengua Mexicana y Castellana* (1571) etwa 24.000 Vokabeln enthielt. Noch zahlreicher waren die »Artes« genannten Grammatiken, allein

über 60 verschiedene für Náhuatl, aber auch mehrere für das Quecha, die *lingua franca* im Inkareich.¹⁴ Dort wirkte der Dominikaner Domingo de Santo Tomás (1499-1570), Missionar, Sprachforscher und später Bischof von La Plata / Charcas, der eine Grammatik für quechua (*Comiença el arte de la lengua general del Peru, llamada Quichua*) und das *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Peru* (beide Valladolid 1565) verfasste. Dazu kommen zahlreiche andere linguistische Werke dieser Art für Otomí über Maya bis Mapuche.

Mit diesen linguistischen Werken schufen die Missionare der verschiedenen Orden eine solide Grundlage für differenzierte Sprachkenntnisse, mit denen sie sich daran machen konnten, die inhaltlichen Aussagen über den christlichen Glauben zu übersetzen und zu kontextualisieren. Daher entstanden an erste Stelle die Katechismen, aber auch weitere Schriften wie Predigthandbücher mit Musterpredigten (*sermonarios*), Beichthandbücher für die Verwaltung des Bußsakraments (*confesionarios*), Lektionare für Lesungen und Evangelien im Kirchenjahr, Teilübersetzung der Heiligen Schrift (Psalmen, Proverbien), Stundengebet, Handbücher für die Sakramentenverwaltung, Ordenskonstitutionen, Akten von Ordenskapiteln, Regeln für Bruderschaften etc.

Angesichts der linguistischen Leistungen der Missionare, die sich nicht auf Lateinamerika beschränkten, sondern auch in Nordamerika und asiatischen Ländern hervortraten, wird man einem globalphilosophischen Denker unserer Tage in diesem Punkt durchaus beipflichten können: »Was die christliche Botschaft angeht, so konnte diese in ihrem zweiten Missionszyklus nicht darauf warten, daß die Nachfrage der Anderen aus den fünftausend Fremdsprachen auf sie zukäme. Sie musste sich selber in die Sprachen der Anderen übersetzen, um ihnen ihre Heilsbedeutsamkeit zu erklären. Wahrscheinlich stellt die Arbeit der christlichen Übersetzer in den letzten fünfhundert Jahren, um ihren Glauben in anderen Sprachen zu bekunden, zumindest in quantitativer Hinsicht, vielleicht auch in qualitativer, die außerordentlichste Kulturleistung der Menschheitsgeschichte dar – zumindest ist die Selbstübersetzung des neuzeitlichen Christentums in die Unzahl der Einzelkulturen bisher das mächtigste Zeugnis für die Möglichkeiten und Schwierigkeiten einer operativ konkreten transkulturellen Ökumene.«¹⁵

Wenn man nun auf die Zahl der Katechismen und ihre Herkunft aus den Orden schaut, trifft man auf erstaunliche Zahlen. Insgesamt werden allein für das 16. Jahrhundert über 60 Katechismen aufgeführt, wenn auch nicht alle gedruckt wurden, sondern nur als Handschriften existieren oder Druckexemplare verschollen sind. Diese frühen Katechismen Amerikas, auf die wir uns beschränken, verteilen sich auf folgende Orden (und Weltgeistliche):¹⁶

Franziskaner	26	Augustiner	6	Priester / Bischof	3
Dominikaner	20	Jesuiten	6	Karmeliten	1

14 Siehe hierzu: José Luis SUÁREZ ROCA, *Lingüística misionera española*, Oviedo 1992.

15 Peter SLOTERDIJK, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Frankfurt 2005, 212f.

16 Die Daten entstammen dem Werk von Luis RESINES, *Catecismos americanos del siglo XVI*, 2 tom., [Valladolid]: Junta de Castilla y León 1992; vgl. José SÁNCHEZ HERRERO, *Alfabetización y catequesis dominicana en América durante el siglo XVI*, in: José BARRADO (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo (Los dominicos y América 6)*, Salamanca 1990, 727-763.

17 Vgl. Thomas DUVE, *Catequesis y derecho canónico entre el Viejo y el Nuevo Mundo*, in: Roland SCHMIDT-RIESE (Hg.), *Catequesis y Derecho en América colonial. Fronteras borrosas*, Frankfurt 2010, 131-145.

18 <https://archive.org/details/doctrinacristianoopabl> (18.4.2018).

Demnach stammen die meisten Katechismen, wie zu erwarten war, von Franziskanern (OFM) und Dominikanern (OP). Im Folgenden werden zunächst die wichtigsten Autoren der verschiedenen Orden, sodann alle dominikanischen Autoren genannt.

Verschiedene Orden alphabetisch

José de Acosta SJ	Pedro de Gante OFM	Andrés de Olmos OFM
Alonso de Barzana SJ	Maturino Gilberto OFM	Juan de Plaza SJ
Toribio de Benavente OFM	Diego de Landa OFM	Bernardino de Sahagún OFM
Agustín de la Coruña OSA	Francisco de Marroquin Bischof von Guatemala	Luis Zapata de Cárdenas OFM
Juan Focher OFM	Alonso de Molina OFM	Juan de Zumárraga OFM

Rechnet man das 17. und 18. Jahrhundert hinzu, ergeben sich über 100 Katechismen in dieser Zeit, freilich nicht alle original, sondern auch Nachdrucke und weitere Ausgaben. Die Vielzahl der Katechismen, deren Proliferation auf die Einführung des Buchdrucks in Amerika zurückgeht, spiegelt die Bemühung, »Texte« wie Katechismen in neuen »Kontexte« einzubringen und zweisprachige Bücher zu verfassen. Darin wetteiferten vor allem die Franziskaner und Dominikaner, zumal es keinen Einheitskatechismus gab. Doch sehr bald bemühten sich die Provinzialkonzilien von Mexiko und später die von Lima (1551-1583) und anderen Orten, die katechetische Produktion zu kontrollieren, zu homogenisieren und den tridentinischen Normen anzupassen,¹⁷ etwa durch fast gleichzeitige Musterkatechismen wie die des III. Limenser Konzils (1584) und des III. Konzils von México (1585). Freilich heißt das nicht, dass die katechetische Produktion der Frühen Neuzeit willkürlich gewesen wäre, vielmehr knüpfte sie an die europäischen Traditionen der Katechismen an, in denen sich bei aller Vielfalt klassische Katechismusstücke herausgebildet hatten; dazu gehörten an erster Stelle die Auslegung von Credo, Dekalog, Paternoster und Sakramente (Buße und Kommunion) sowie Messe und Predigt, die nicht selten als Credenda, Operanda, Petenda, Agenda und Audienda bezeichnet wurden, wie etwa in Zumárragas *Doctrina cristiana: más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras: en que se contiene el catecismo o información para indios con todo lo principal necessario que el cristiano deue saber y obrar* (México 1546).¹⁸ Zu diesen katechetischen Stücken traten oft weitere hinzu, vor allem die Septenare wie Werke der leiblichen und geistigen Barmherzigkeit, Kardinaltugenden und Kapitallaster, Gaben des Heiligen Geistes.

3 Dominikanische Katechismen des 16. Jahrhunderts

Hier folgen nun in Kurzform die dominikanischen Katechismen, die im 16. Jahrhundert in Amerika geschrieben oder gedruckt wurden, darunter auch zwei aufgrund der Ordensverbindungen nach Manila gedruckte Bücher. In aller Regel werden diese Katechismen »Doctrina christiana« genannt, bisweilen auch »Catecismo«. Die folgende Liste gibt die Katechismen in alphabetischer Reihenfolge der Autoren wieder:

**Dominikanische
Katechismen
des 16. Jahrhunderts**

**Namen und Daten
der Autoren**

1

**Bernardo
de Albuquerque OP**

1509-1579
Bischof von Oaxaca
*Catecismo o tratado de la
Doctrina Christiana en
lengua zpoteca, muy útil
para los misioneros*
(um 1553, Druck?)

2

Juan de Alcázar OP

?-?
*Doctrina cristiana en
lengua zapoteca*
(um 1563, Druck?)

3

**Domingo
de la Anunciación OP**

1510-1591
*Doctrina Xriana breve y
compendiosa por via de
Diálogo entre un maestro
y un discípulo, sacada en
lengua Mexicana y Castellana*
(México 1565)

4

Domingo de Ara OP

?-1572
ern. Bischof von Chiapas
*Doctrina Christiana y
Explicación de los principales
Misterios de la Fe Catholica,
expuestos en lengua Tzeldal ...*
(Ms. um 1545)

5

Luis Barrientos OP

?-1588
*Doctrina cristiana
en lengua chiapaneca ...*
(Ms. vor 1588)

6

Gregorio Beteta OP

1533 nach Mexiko
ern. Bischof von Cartagena
de Indias
Doctrina cristiana
(Zapoteca)

7

Tomás de Cárdenas OP

?-1580
Bischof von Verapaz
*Doctrina cristiana en
lengua zacapula*
(vor 1580)

8

Diego de Carranza OP

1559-?
*Doctrina cristiana en
lengua chontal*

9

Juan Cobo OP

1547-?
*Doctrina Christiana en
letra y lengua China ...*
(Manila 1593)

10 / 11

Pedro de Córdoba OP

1482-1521
* *Doctrina [sic] christiana
para instruccion e información
de los indios por manera de
hystoria ...* (1544)
*Doctrina Christiana en lengua
Española y Mexicana, hecha
por los religiosos de la orden
de Santo domingo* (1548)

12

Pedro de Feria OP

1524-1588
Bischof von Chiapas
*Doctrina Christiana
en lengua Castellana y
çapoteca ...*
(México 1567)

13 / 14

Benito Hernández OP

1480?-1568?
* *Doctrina misteca*
(México 1567)
*Doctrina cristiana
en lengua misteca*
(México 1568)

15

Domingo de Nieva OP

1565-?
*Doctrina Christiana en
lengua española y tagala ...*
(Manila 1593)

16

Juan Ramírez OP

?-1609
Bischof von Guatemala
Sancta Doctrina
(Sevilla 1537?)

17

Bartholomé Roldán OP

1526-1587?
*Cartilla y Doctrina Christiana,
breve y compendiosa, para
enseñar los niños: y ciertas
preguntas tocantes a la dicha
Doctrina: por manera de
Dialogo: traduzida, compuesta,
ordenada, y romançada en la
lengua Chuchona del pueblo
de Tépexic de la Seda*
(México 1580)

18

Tomás de San Martín OP

1482-1554
*Catecismo doctrinal para
los indios*
(Ms. Quechua)

19

Domingo de Santa María OP

?-1559
*Doctrina cristiana y arte
de la lengua mixteca*
(Expl. ?)

20

Dionisio de los Santos OP

1508-1577
Bischof von Cartagena
de Indias
*Breve y muy sumaria
institution de grande utilidad
para enseñar los nuebos en
la fe lo que deben creer y obrar
y de que se han de apartar
para ser buenos cristianos ...*
(Ms. Cartagena 1577)

Aus dieser Reihe früher dominikanischer Katechismen werden exemplarisch drei unterschiedlich konzipierte ausgewählt und analysiert. Auch sprachlich unterscheiden sie sich darin, dass Pedro de Córdoba eine einsprachige spanische *Doctrina* vorlegt, Domingo de la Anunciación eine zweisprachige in Spanisch-Mexikanisch (Náhuatl) und Pedro de Feria eine in Spanisch-Zapotekisch. Da in der Diözese Oaxaca die Dominikaner missionierten, sind zahlreiche Katechismen in Zapotekisch und Mixtekisch entstanden.¹⁹

3.1 Fray Pedro de Córdoba OP (1482-1521)

Dieser Autor ist eine der Gründungsgestalten des Predigerordens in der Neuen Welt, der 1510 dort Fuß fasste. Ihm und seiner Kommunität verdankt Amerika den frühen prophetischen Einsatz für die indigene Bevölkerung, aber auch den frühen Katechismus von 1544, die *Doctrina cristiana para información de los indios por manera de historia* (Doctrina Xriana pa instrucion e informacio de los indios: por manera de hystoria). In diese Zeit fällt auch die vielfältige Katechismusproduktion katholischer und protestantischer Provenienz in Deutschland, angeregt vom Erfolg der lutherischen Katechismen. Johannes Dietenberger und Johann Fabri gehörten zu den dominikanischen Autoren. Der amerikanische Katechismus von 1544 erschien ein Jahr vor Beginn des Trienter Reformkonzils und zwei Jahre vor Luthers Tod. In dieser Zeit brachte auch Spanien zweisprachige Katechismen (Spanisch-Arabisch) für die Unterweisung der »moros« (konvertierte Muslime) hervor, wie etwa die von Martín Pérez de Ayala (1566).

Welche Rolle spielte Pedro de Córdoba in der Frühzeit der Mission Amerikas? Geboren 1482 im spanischen Córdoba, erhielt er an der dortigen Kathedralschule seine Schulbildung, studierte die Rechte in Salamanca, trat bald im Konvent San Esteban den Dominikanern bei und wurde 1508 zum Priester geweiht. Nach kurzer Tätigkeit in Ávila wurde er 1510 als Superior einer Gruppe von Missionaren nach Santo Domingo auf der karibischen Insel Española entsandt. Dort wurden die Brüder sehr bald mit der Realität der *encomienda* konfrontiert, die zum prophetischen Protest und zur berühmten Adventspredigt des Antón de Montesino von 1511 führte, welche die salmantinisch eingespurte theologische-ethische Reflexion kolonialer Zusammenhänge begründen sollte.²⁰ Pedro de Córdoba unternahm nicht weniger als drei Reisen über den Atlantik (1513, 1516, 1519), um in seinem Heimatland künftige Missionare anzuwerben und am Hof die Indios zu verteidigen, die gegen das Recht faktisch der Sklaverei unterworfen wurden. Diesen Kampf sollte später Bartolomé de Las Casas aufgreifen und mit seinen Mitteln vor dem König weiterführen.²¹ Unermüdlich unternahm Pedro de Córdoba im zirkumkaribischen Raum, namentlich auf den Großen Antillen und auf dem Festland an der Küste Venezuelas, zahlreiche friedliche Missionsunternehmen, die nicht alle glücklich ausgingen, sondern auch die ersten dominikanischen Märtyrer forderten. Nach den Misserfolgen 1519 als einer der Inquisitoren in der Neuen Welt ernannt, starb der unermüdliche Inspirator einer evangeliumsgemäßen Mission im Alter von 38 Jahren.

19 Zur Verbreitung und Tätigkeit der Dominikaner in Neuspanien s. Maria Teresa PITA MOREDA, Los predicadores novohispanos del siglo XVI (Los dominicos y América 9), Salamanca 1992.

20 Vgl. Benno BIERMANN, Die ersten Dominikaner in Amerika, in: ZMR 31/32 (1947/48) 57-63, 107-121; Michael SIEVERNICH, Anfänge prophetischer Theologie. Antonio de Montesinos Predigt (1511) und ihre Folgen, in: DERS./Arnulf CAMPS/Andreas MÜLLER/Walter SENNER (Hg.), Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 77-98.

21 Vgl. Bartolomé DE LAS CASAS, Werkauswahl, 3 Bde., hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1994-1997.

Neben Schriften, Briefen, Predigten und Denkschriften ist der genannte Katechismus sein Hauptwerk, das allerdings erst über zwei Jahrzehnte nach seinem Tod in Mexiko veröffentlicht wurde. Mangels Manuskripten ist die genaue Genese nicht zu rekonstruieren; man kann aber davon ausgehen, dass Pedro de Córdoba und seine Mitstreiter schon früh ein katechetisches Werk als Wegweiser für die missionarische Praxis konzipierten, das aufgrund seiner kollektiven Autorität wohl über Domingo de Betanzos nach Mexiko gelangte und dort auf Weisung des franziskanischen Bischofs von Mexiko, Fray Juan de Zumárraga, redigiert und 1544 in rundgotischer Schrift (Rotunda) gedruckt wurde. 1548 erschien am selben Druckort eine strukturell ähnliche, doch durch Predigten erweiterte Ausgabe. Das Titelblatt (**Abb. 1, S. 83**) hat eine Rahmung aus Renaissanceelementen, nennt den Autor Pedro de Córdoba als verstorbenen (de buena memoria), spricht vom ersten Gründer des Predigerordens in der Karibik, aber auch von anderen »religiosos doctos« des Ordens, was auf die Gemeinschaftsarbeit verweist. Überdies erwähnt es den Inquisitor Neuspaniens, Tello de Sandoval, als Prüfinstitution und verweist auf den Auftrag Zumárragas und seine Finanzierung. Das Kolophon erwähnt als Drucker Juan Cromberger, nennt das Werk ausdrücklich »catecismo« für die Instruktion und Konversion der Indios durch die Orden und hofft auf eine Übersetzung in die indianische Sprache. Diese Hoffnung ging mit den Ausgaben von 1548 und 1550 in Erfüllung, da sie zweisprachig (Spanisch–Náhuatl) waren. Hier lautet der Titel: *Doctrina Christiana en lengua Española y Mexicana, hecha por los religiosos de la orden de Santo domingo*.²² (**Abb. 1a-1c, S. 83**)

Der Katechismus Pedro de Córdoba und seiner dominikanischen Brüder von 1544 übernimmt einerseits drei der klassischen katechetischen Stücke: das in zwei Septenaren breit ausgeführte Symbolon, den knapp gehaltenen Dekalog und die ebenfalls kurz erläuterten Sakramente; das sonst übliche Gebet (Vater unser) fehlt, an dessen Stelle tritt überraschend der Septenar der Werke der Barmherzigkeit, die damit einen herausgehobenen Stellenwert erhalten. Diese Stücke werden unsystematisch durch weitere vier Stücke ergänzt, nämlich erstens »andere christliche Wahrheiten« (Orte der Hölle, Jungfräulichkeit, mystischer Leib, Kirche, Petrusprimat); zweitens Bedeutung des Kreuzes; drittens postbaptismale mystagogische Katechesen; viertens Tischgebete. Es sind inhaltlich und von der literarischen Form her sehr unterschiedliche Stücke, die man für wichtig hielt, aber in keinen systematischen Zusammenhang brachte. Der weiter entwickelte bilinguale Katechismus von 1548 unterscheidet sich dadurch, dass er die Hauptstücke in kurzer Frageform bringt und in einer umfänglichen Predigtform, wobei auch sonst übliche Stücke wie Kapitalsünden, Pater-noster und das Ave-Maria auftauchen, die in der Fassung von 1544 nicht vorkamen.²³ Beiden Katechismen merkt man einen Suchmodus an, sowohl was die literarische Form angeht als auch die Abfolge und Zuordnung.

Allerdings fallen bei dem dominikanischen Gemeinschaftswerk der cordobinischen *Doctrina* eine Reihe von typischen Eigenheiten auf, die es von den Katechismen seiner Zeit unterscheiden.

22 Miguel ANGEL MEDINA O.P., *Doctrina cristiana para instrucción de los Indios*. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O.P. y otros religiosos doctos de la misma orden. Impresa en México, 1544 y 1548 (Los dominicos y América 2), Salamanca 1987. Das Buch enthält außer einer Einleitung beide *Doctrinas* im Faksimile und in moderner Schreibweise; im laufenden Text zitiert nach Seiten (p./pp.).

23 Zur formalen und inhaltlichen Struktur vgl. María-Graciela CRESPO, *Estudio histórico-teológico de la »Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia«*, de fray Pedro de Córdoba, O.P., con un prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, Pamplona 1988.

24 Vgl. Michael SIEVERNICH, *Der erste Ethnograph Amerikas. Ramón Pané und sein Bericht von 1498*, in: ZMR 85 (2001) 143-152.

25 Vgl. Lucía RODRÍGUEZ, *Primeras luces de Dios en la Nueva España. El discurso contra las idolatrías en los catecismos mexicanos del siglo XVI*, in: Wulf ÖSTERREICHER/Roland SCHMIDT-RIESE (Hg.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, Berlin/New York 2010, 331-350, 341-347.

1 Schon das Titelblatt verweist auf die eigenartige Form, dass er »por manera de hystoria« vorangeht. Das heißt, er folgt zwar mehr oder weniger systematisch den bekannten Katechismusstücken, doch literarisch zieht er einen narrativen Duktus vor, der die Heilsgeschichte erzählt. Schon der Prolog erzählt in sinnlichen Metaphern (*deleites y placeres*) von den »wunderbaren Geheimnissen Gottes« und in eschatologischer Perspektive vom »großen Geheimnis« (*gran secreto*) der beiden Orte, dem wiederum sinnlich geschilderten Himmel (*cielo*) und der Hölle (*infierno*), sowie dem Schicksal der dort Weilenden (pp. 199-201). Des Weiteren erzählt der Katechismus im Rahmen der Glaubensartikel besonders breit die Geschichte der Schöpfung und des Heils in zwei Septenaren, die der Göttlichkeit und der Menschheit Christi zugeordnet sind (pp. 201-231). Schließlich folgen eine narrative mystagogische Katechese für Getaufte und eine »kurze Geschichte« (*breve historia*) vom Anfang der Welt und der Erschaffung des Menschen (pp. 252-256).

2 Größten Nachdruck legt die *Doctrina* auf die Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott, und zwar unter ausdrücklichem Einschluss der Indios. Dies kommt einerseits deutlich zum Ausdruck in der Ansprache der Adressaten, also der indigenen Bevölkerung, als »Brüder« (*hermanos*); so schon im ersten Satz des Prologs: »Muy amados hermanos« (p. 199). Sie klingt wie eine liturgische Begrüßung durch die von weither gekommenen europäischen *hermanos*, die sich von keiner Mühe haben abhalten lassen. Überdies zieht sich das johanneische (Joh 15,13-15) Motiv der Freundschaft (*amistad*) und der Freunde Gottes durch den ganzen Text, über die Glaubensartikel und die Gebote Gottes, die zu erfüllen seien, damit wir »seine Freunde« (*sus amigos*) seien (p. 231). Andererseits kommt der Sinn für die Gemeinschaft mit den Indios und mit Gott zum Ausdruck durch Hinweise, die unter den »anderen christlichen Wahrheiten« rubriziert werden: Denn hier wird das Bild des »mystischen Leibes« (*cuerpo místico*) ebenso als Gemeinschaft begriffen wie die Kirche (*Iglesia*), beide als »Vereinigung aller Christen« (*ayuntamiento de todos los cristianos*) unter ihrem Haupt Christus und dem Heiligen Geist verstanden. Auch der Hinweis auf den Primat des Papstes betont die Einheit der Gemeinschaft (p. 248f.), besonders jedoch die hervorgehobene eucharistische Gemeinschaft (pp. 238-242).

3 Die anthropologische und ekklesiologische Bedeutung der Gemeinschaft findet in der *Doctrina* ihre Gegenstücke in den Aussagen zu den Dämonen, die eine kontextuelle Nähe zur indianischen Welt der Religion erhalten. Damit bleibt der Katechismus im Rahmen der traditionellen dämonologischen Interpretation der Fremdreligion. Diese Aussagen sind in der ersten Druckausgabe mit Bezug auf die Religion Mexikos eingefügt worden, da deren Götter aufgerufen werden, nicht aber die im karibischen Raum heimische Taino-Religion.²⁴

Beim ersten Glaubensartikel betont die *Doctrina*, dass der christliche Gott ein guter Gott sei, der nicht fordere, Kinder und Sklaven zu opfern und Blut zu vergießen wie die »diablos«, sondern nur verlangt, den »wahrhaften Gott« allein zu verehren, zumal die eigenen Götter ihnen nichts anhaben könnten. Namentlich werden Gottheiten wie Uchilobos (*Huitzilopochtli*) genannt, die keine Götter seien, sondern böse Dämonen, die täuschen. Der christliche Gott sei auch zu ihnen gut, wenn sie seine »Freunde« sein und an den himmlischen Freuden teilhaben wollten (pp. 203-205). Auch beim ersten Gebot wird die Verehrung von Göttern und Idolen untersagt (p. 131f.). Das Verbot der Anthropophagie wird bei den Werken der Barmherzigkeit benannt (p. 245). Schließlich spielt das Zeichen des Kreuzes und der Name Jesus eine wichtige apotropäische Rolle bei der Dämonenabwehr »por arma y defensión nuestra« (p. 249f.).²⁵

Die *Doctrina cristiana*, ein kommunitär entstandenes Werk zur katechetischen Orientierung, zeigt also einerseits die üblichen Merkmale der zeitgenössischen Katechismen wie die katechetischen Stücke. Doch darüber hinaus entwickelt sie eigenständige Merkmale,

unter ihnen der narrative Duktus, das Motiv der Freundschaft eines menschenfreundlichen Gottes, die Bedeutung der Gemeinschaft auf menschlicher und religiöser Basis sowie die diese Motive störenden fremdreligiösen Elemente, die als idolatrisch bekämpft werden.

3.2 Fray Domingo de la Anunciación OP (1510-1591)

1510 als Juan de Eciija in Fuente Ovejuna geboren, fuhr er 1528 mit seinem älteren Bruder nach Mexiko, um sich dort als Schreiber bei der ersten Audiencia von México zu verdingen. Dann trat er aber 1532 in den Dominikanerorden ein und nahm den Ordensnamen Fray Domingo de la Anunciación an. Nach schnellen Studien 1535 zum Priester geweiht, lernte er die indigene Hauptsprache Náhuatl und nahm die missionarische Tätigkeit unter den Indios auf. Bei einer großen Pestepidemie 1545 stand er den Kranken bei. Eine gewagte Expedition nach Florida sollte im Schiffbruch enden und scheitern. In den 1560er Jahren wirkte er als Vikar in Coyoacán und als Prior. Die letzten sechs Jahr seines Lebens war er erblindet und starb zurückgezogen 1591 in Santo Domingo de México.²⁶ Der Ordenschronist, sein Zeitgenosse Agustín Dávila y Padilla, setzte ihm in der *Historia de la fundacion y discurso de la prouincia de Santiago de Mexico, de la Orden de Predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España* (Madrid 1596) ein Denkmal seiner Spiritualität und seines Wirkens.²⁷ Wahrscheinlich verfasste er eine *Doctrina cristiana mayor por via de sermones* (1545), von der allerdings keine Exemplare mehr aufzufinden sind. Doch sein bekanntestes Werk, ein dialogisch gehaltener zweisprachiger Katechismus, der 1565 bei Pedro Ocharte gedruckt wurde, ist erhalten: *Doctrina Xriana breve y compendiosa por via de dialogo entre un maestro y un discipulo, sacada en lengua Mexicana y Castellana y compuesto por el muy reuerendo padre fray Domingo de la anunciación, vicario q al presente es de cuyocan, de la obra del bien auenturado padre scto Domingo. En México en casa de pedro ocharte 1565*. Eine digitale Faksimile-Ausgabe dieser Doctrina ist in der *Biblioteca virtual Miguel de Cervantes* nachzulesen.²⁸

Das Titelblatt (**Abb. 2, S. 84**) zeigt zu einem Drittel den Titel, zu zwei Dritteln ein Bild des hl. Dominikus in einem doppelten opulenten Schmuckrahmen mit dem mittigen Wappen des Ordens (Lilienkreuz) und der lateinischen Umschrift eines biblischen Zitats: »Nos autem predicamus dnm, Jesum christum et hunc crucifixum 1 Cor. 1.« (Wir aber verkündigen den Herrn Jesus Christus als den Gekreuzigten, 1 Kor 1,23). Dominikus erscheint mit einem Kreuzstab und einem Kirchengebäude in den Händen, zu seinen Füßen ein Hund (volksetymologisches Symbol für die »Domini canes«). Dem Titelblatt folgt auf der Rückseite das Wappen des Erzbischofs von Mexiko, dem Domingo de la Anunciación seinen Katechismus im Vorwort widmet. Dieses greift die Metapher des Leibes auf, der mit Gliedern und Haupt Symbol der Kirche ist. Hier erwähnt er auch, dass er vor diesem »kurzen« (breve) Katechismus in derselben Machart (por via de dialogo) einen »großen« (grande) verfasst und auf europäische und amerikanische Vorbilder zurückgegriffen habe. Zudem verweist er auf dreißig Jahre, die er im Land zugebracht habe, mithin auf seine

²⁶ Zur Biographie vgl. J. SALVADOR Y CONDE, El padre Domingo de la Anunciación y su personalidad misionera, in: *Misionalia hispanica* 7 (1950) 81-162.

²⁷ Vgl. Miguel ANGEL MEDINA, Los Dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX, Madrid 1992, 63-116.

²⁸ <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/doctrina-cristiana-breve-y-compendiosa-por-via-de-dialogo-entre-un-maestro-y-un-discipulo-sacada-en-lengua-castellana-y-mexicana-y-compuesta-por-fray-domingo-de-la-anunciacion--o/html/0obcc166-82b2-11df-acc7-002185ce6064.htm> (18.4.2018).

lange Erfahrung. Die Kürze begründet er damit, dass die *Doctrina* für alle, Kleine und Große, Frauen und Männer (*chicos y grandes, mogerés y hombres*), bestimmt sei (f2r,v). (Abb. 2a, S. 84) Der Katechismus folgt der dialogischen Methode »por via de dialogo entre dos personas, que es un maestro y un su discípulo« (f3v). (Abb. 2b-2c, S. 84) Es handelt sich um eine Wechselrede, in der ein Meister (*temachtiani*) den Schüler (*tlamachtilli*) und dieser den Meister befragt. Der Meister fragt den Schüler, was er gelernt und studiert hat, und dieser den Meister, wie das zu verstehen ist.

Der Text ist in sieben Kapitel gegliedert, die teilweise den traditionellen Stücken folgen, aber auch eigenständige enthalten. Das erste Kapitel fragt, was Christ heißt und welche seine Waffen und seine Kennzeichen sind. Hier geht es vor allem um das Zeichen des Kreuzes und das trinitarisch gedeutete Kreuzzeichen sowie den Namen Jesus. Ein Christ sei »ein Mensch Christi oder einer, der durch den Glauben zu Christus gehört« (f6r) und durch die Barmherzigkeit Jesu Christi die Taufe empfangen hat. Mit diesen geistlichen Waffen sei das Leben, eine »continua batalla« gegen die Feinde, zu bestehen. Das Kapitel mit vielen Wiederholungen endet mit den »ojos de misericordia« und einem marianischen Schluss. Das zweite Kapitel enthält den Glauben, den Christen zu bekennen haben, wenn sie das Heil erlangen wollen. Auch hier greift die *Doctrina* auf die biblische Bildwelt der geistlichen Waffen zurück, in diesem Fall auf den Glauben als »Schild« (*escudo*). Der Schüler hat in diesem Kapitel das Glaubensbekenntnis in Lateinisch (!) und Spanisch wiederzugeben, dann werden die vierzehn Glaubensartikel aufgezählt, die nach den Naturen Christi in zwei Septenare unterschieden werden; die Differenz zu den eigentlich zwölf Artikeln wird mit Hinweis auf größere Klarheit erläutert. Gelegentlich, aber nicht prominent, taucht das Motiv der Freundschaft auf: »buenos amigos de Dios« (f25r). Eine weitere Art, die Feinde zu besiegen, besteht darin, sich mit dem Glauben zu »bewaffnen« (*armar*) (f28r). Gegenstand des relativ knappen dritten Kapitels sind die sieben Sakramente, die »medicinas espirituales« für die Seele genannt werden (f29r). Zunächst folgen die drei Initiations sakramente, dann die Buße im Bild von Krankheit und Arzt (*medico espiritual*, f34r), also nicht in forensischer Terminologie; es folgt die Letzte Ölung, gefolgt vom Ehesakrament und dem Ordo. Der Autor folgt also der anthropologisch orientierten thomanischen Reihenfolge der Sakramente.

Das vierte Kapitel holt wieder weiter aus und behandelt, was zu beobachten und zu tun sei, also das Gesetz, die Gebote und die Werke der Barmherzigkeit (f36v). Ausgehend vom Gesetz der Liebe und vom Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe geht es um den Dekalog, die Kirchengebote sowie die vierzehn Werke der geistigen und leiblichen Barmherzigkeit. Beim ersten Gebot des Dekalogs ist das Verbot der Idolatrie (*ydolos falsos*) angesiedelt, aber auch »hereges judios moros« zurückgewiesen (f42v). Im fünften Kapitel geht es um die Unterscheidung von Todsünden und lässlichen Sünden, einschließlich der sieben Hauptlaster, die – wieder im martialischen Bild – als Feinde einen »schrecklichen Krieg gegen uns führen« (*nos haze muy terrible guerra*) (f56v). Das kurze sechste Kapitel dreht sich um die natürlichen Wohltaten Gottes, die geistigen von Verstand, Willen und Erinnerung sowie die fünf Sinne und die sieben Kardinaltugenden und theologalen Tugenden. Das lange siebte Kapitel schließlich handelt vom Gebet, beginnend mit dem (lateinischen) Paternoster und einer Auslegung der Bitten. Sodann folgen die beiden Mariengebete, das Ave-Maria und das Salve-Regina in Lateinisch und Spanisch, die zwar nicht wie das Vaterunser obligatorisch seien, aber doch empfohlen werden (f72v). Es folgen der Engel des Herrn und der Rosenkranz. Das Kolophon (f1r) nennt wie auf dem Titelblatt den Veranlasser, Erzbischof Alonso de Montúfar, und den Drucker Pedro Ocharte in der Ciudad de México 1565. Diese letzte Seite ist geschmückt mit der Darstellung einer sitzenden Maria mit dem Jesusknaben in einem gotischen Raum, unter einem Rundbogen mit dem weisheitlichen Schriftzug:

»Ego mater pulchrae dilectionis, timoris et agnitionis et sanctae spei« (vgl. Jesus Sirach 24,18); vor ihr knien der Papst und andere gekrönte Häupter sowie eine weibliche Person, die allerdings von einem schwertückenden bärtigen Krieger bedroht werden. Typisch für diesen Katechismus sind außer der Zweisprachigkeit die betonte Differenz von Wissen und Handeln, der dialogische Charakter sowie eine martialische Metaphorik.

1 Diese *Doctrina* des Domingo de la Anunciación ist zweisprachig und zweiseitig, die Spalten sind je einer Sprache zugeordnet: lengua Española – lengua Mexicana (Náhuatl); die Drucktype ist gotisch (Rotunda), außer dem Prolog in romanischer Type. (Abb. 2a-2c, S. 84) Mit der zweisprachigen *Doctrina* taucht ein Katechismus auf, der in der Frühen Neuzeit in den spanischen und portugiesischen Gebieten für zahlreiche indianischen Sprachen erstellt wird.²⁹ Die enorme linguistische Leistung der Missionare, die vor allem der Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten, tritt nicht nur in der katechetischen Übersetzungsarbeit zu Tage, sondern auch in der Verschriftung der indigenen Sprachen und der Erstellung sprachlicher Hilfsmittel in Gestalt von Grammatiken und Wörterbüchern, um den Spracherwerb zu erleichtern, den die Kirche, aber auch die Krone für die Missionare forderte.

Der zweisprachige Katechismus übersetzt den spanischen Text, dessen Redundanz wohl der Zielsprache geschuldet ist. Der Text ist mehr sachlich gehalten als narrativ. Zahlreiche Begriffe werden als Lehnwörter aus dem Spanischen übernommen, weil sie offensichtlich kein Äquivalent fanden. Theologische, philosophische oder juristische Fachbegriffe, die nicht übersetzt werden, sind etwa: *sacrada escritura, spiritu sancto, credo, sancta yglesia, cruz, persona, sanctissima trinidad, pecado original, justicia, sacramento, juramento, virtudes, temblanza, prudencia, paciencia, horas, angel*. Um Missverständnisse beim Gottesnamen zu vermeiden, werden auch hybride Begriffe gebraucht wie etwa *Dios catetatzin* (Gott Vater), *Dios caytepiltzin* (Gott Sohn). Dieses Verfahren wird in zahlreichen Katechismen Amerikas angewandt.

2 Nimmt man die Größe der sieben Kapitel zum Maßstab, dann ist leicht zu erkennen, welche Themen einen Vorrang genießen. Den meisten Raum nimmt das Thema des Glaubens ein, dann folgen die praktischen Themen wie die sittliche, soziale und spirituelle Praxis; den geringsten Raum nehmen Sakramenten- und Sündenlehre ein. Interessant sind die Reflexionen, die über Wissen und Handeln Aufschluss geben. Zur Ordnung des Wissens betont die *Doctrina*, dass die Kenntnis der Glaubensartikel, der Sakramente, der Zehn Gebote und der Gebote der Kirche verpflichtend ist, nicht jedoch der übrigen Dinge wie Werke der Barmherzigkeit oder Sündenarten (f52r), die im einzelnen zu wissen (saber) nicht erforderlich sei. Die Unterscheidung entlastet die kognitive Verpflichtung, betont aber die operative Dimension.

3 Ein auffälliges Leitmotiv des Katechismus ist die vielfache Erwähnung der zu bekämpfenden »Feinde« (inimigos). Dem entspricht die martialische Metaphorik, deren sich Domingo de la Anunciación bedient, ob von den Christen als »soldados« oder ihren »armas« die Rede ist. Der biblische Hintergrund dieser Bildwelt ist der Aufruf zum

29 Vgl. Nelson CARTAGENA, Die spanisch-amerikanische Übersetzungskultur in vorkolumbianischer und frühkolonialer Zeit, in: Harald KITTEL u. a. (Hg.), *Übersetzung Translation Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*, Bd. 3, Berlin/Boston 2011, 2220-2228.

30 <https://archive.org/details/doctrinachristiaoferi> (18.4.2018); Transkription des Textes in: Luis RESINES, *Catecismo de Sacromonte y Doctrina Christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios (Corpus hispanorum de pace, seg. Serie vol. 10)*, Madrid 2002, 323-390.

31 Aus dem dominikanischen marianischen Offizium: *Officium B. Mariae Virginis iuxta ritum Sacri Ordinis FF. Prædicatorum*; Teil aus dem Hymnus zum Fest des hl. Dominikus am 4. August (vgl. Ausgabe Rom 1790).

spirituellen Kampf gegen den Teufel, für den die Christen die »Rüstung Gottes« anziehen sollen, den »Schild des Glaubens« oder das »Schwert des Geistes« (vgl. Eph 6,10-20). Für den Katechismus sind die Feinde allerdings keine äußeren, sondern die inneren Feinde, d. h. die eigenen Sünden und Laster, die mit den geistlichen Waffen zu bekämpfen sind. Zu diesen letzteren zählt die *Doctrina* vor allem den Glauben und namentlich das Kreuz und das Kreuzzeichen, die im Text wie apotropäische Zeichen auftauchen. Aber auch die Tugenden gehören zu den Waffen und Merkmalen, die den Christen auszeichnen sollen. Dem Kreuz ist ein ganzes Kapitel gewidmet, das prononciert an erster Stelle steht, eine Leserlenkung, die deutlich zeigt, woran dem Autor besonders liegt: an der Verinnerlichung des Glaubens und des inneren Kampfes.

3.3 Fray Pedro de Feria OP (1524-1588)

Als die Dominikaner 1528 von der Karibik nach Mexiko expandierten, wo später die Ordensprovinz Santiago de México gegründet werden sollte, ging das noch weitgehend nicht missionierte Gebiet um Oaxaca im Süden an die Dominikaner. Dort siedelten vor allem Mixteken und Zapoteken, denen sich nun besonders die Dominikaner widmeten, die auch bald darangingen, Missionskatechismen in diesen indigenen Sprachen zu konzipieren. Einer der Dominikaner war Fray Pedro de Feria OP. Um 1524 als Pedro Martínez Hernández in Feria (Extremadura) geboren, studierte er in Salamanca *Artes* und Theologie und trat dort dem Predigerorden bei. Dem missionarischen Geist der Zeit folgend, zog es ihn um 1552 als Missionar nach Amerika, wo er nach Oaxaca entsandt wurde. Dort erlernte er zunächst Zapotekisch und schrieb in den 50er Jahren des 16. Jahrhunderts eine zweisprachige *Doctrina christiana*. Am Ende des Jahrzehnts finden wir ihn wie Domingo de la Anunciación auf einer gescheiterten Expedition nach Florida. Danach amtierte er als Provinzial der neuspanischen Ordensprovinz Santiago und veröffentlichte 1567 seinen umfangreichen Katechismus. Um eine Krankheit (Asthma) zu heilen, trat er eine längere Reise nach Spanien an und erhielt 1571 auf Vorschlag Philipp II. seine Ernennung zum Bischof von Chiapas. 1574 in Spanien zum Bischof geweiht, nahm er 1575 den Bischofssitz von Chiapas ein. Diesen innehabend geriet er mit den *Encomenderos* in ähnliche Konflikte wie sein Vorgänger Bartolomé de Las Casas zwei Jahrzehnte vorher. Am III. Provinzialkonzil von Mexiko (1585) konnte er aufgrund eines Reitunfalls mit langer Rekonvaleszenz nicht mehr teilnehmen. Er starb 1588.

Sein großes Werk trägt folgenden Titel: *Doctrina Christiana en lengua Castellana y çapoteca, compuesta por el muy reuerendo padre Fray Pedro de Feria. Provincial de la Orden de Sancto Domingo en la provincia de Santiago de la Nueva Hespaña. En Mexico. En casa de Pedro Ocharte, M.D.LXVII, Años.*³⁰ Das Titelblatt enthält dasselbe Titelbild wie die *Doctrina* von Domingo de la Anunciación, allerdings nur in einem Ausschnitt, der auf den hl. Dominikus fokussiert ist und eine anderer Umschrift trägt, eine dominikanische Quelle: »Hic est fons ille modicus, crescens in flumen maximum qui mundo iam mirificus potum largitur optimum«. (Dies ist jene kleine Quelle, die zum großen Fluss anschwellend der Welt wunderbar den besten Trank spendet).³¹ (**Abb. 3, S. 85**)

Die umfangreiche *Doctrina Christiana* von Pedro de Feria hat 112 Folioseiten (112f.r./v.) für den zweisprachigen Text (Spanisch und Zapotekisch), der in zwei synoptischen Spalten angeordnet ist, das Spanische erscheint in rundgotischer Schrift, das Zapotekische in romanischer Schrift, so dass beide Spalten graphisch gut zu unterscheiden sind. (**Abb. 3b, S. 85**) Laut Kolophon handelt es sich um eine Übersetzung »sentencia por sentencia« (f116v). Am Schluss finden sich fünf Folioseiten nur in Zapotekisch,

bevor das Werk im Kolophon endet, das auch Autor, Drucker und Druckdatum wie auf der Titelblatt nennt, darüber hinaus als kirchliche Autorität den Erzbischof von México, Alonso de Montúfar.

Der Text ist mit zahlreichen Initialen und Abbildungen aus dem Vorrat der Druckerei versehen, die biblische und andere Themen darstellen, einige auch im seitengroßen Format. Dazu zählt eine doppelt vorkommende mittelalterliche Lehrszene eines Dominikaners, der offensichtlich vor Muslimen lehrt (f58v). (**Abb. 3c, S. 85**) Andere ganzseitige Abbildungen zeigen eine Taufszene (f102r) und eine Szene des Jüngsten Gerichts, in der der über dem Erdball thronende Christus (mit Gerichtsschwert) auf die Schar der Seligen blickt, während eine zeternde Teufelsgestalt im Vordergrund gestikuliert (f91r). (**Abb. 3a, S. 85**)

Der Text folgt den konventionellen katechetischen Stücken, die allerdings in eigener Reihenfolge erscheinen und eine Reihe von Eigenheiten aufweisen. Dazu gehört die Gestaltung der Einleitung, die als gewinnende Ansprache an die Adressaten (*hijos míos*) gestaltet ist und eine kleine schöpfungstheologische Anthropologie über Körper, Seele, Zweigeschlechtlichkeit enthält, aber auch Hinweise auf Religion und naturale Umwelt. Zudem beinhaltet die Einleitung Ausführungen über das Zeichen des Kreuzes und das Kreuzzeichen, die von den Feinden (Teufel, Welt und Fleisch) befreien. Die fünf folgenden Kapitel ergeben einen plausiblen theologischen Duktus, der darauf antwortet, wer Gott ist (Glaubensartikel), wie mit ihm zu reden ist (Gebet), was er uns zu tun heißt (Gebote), was er zu tun verbietet (Sünden), welche Heilmittel er dem sündigen Menschen anbietet (Sakramente).³² Im einzelnen bezieht sich das erste Kapitel auf die Glaubensartikel, aufgeteilt auf die Septenare der »Divinidad« und der »Humanidad«, ergänzt durch dogmatische Erläuterungen der Kirche (Ämter, Papst, Konzil, Gemeinschaft der Heiligen). Im zweiten Kapitel geht es um das Gebet, d. h. das Sprechen mit Gott (*conversar con Dios* [f47v]), vor allem im Vaterunser mit den sieben Bitten, im Ave-Maria und Salve-Regina. Um die Gebote geht es im dritten Kapitel, wobei beim ersten Gebot des Dekalogs das Verbot der Idolatrie betont wird und Idole von Bildern unterschieden werden (f60v-f67v). Es folgen weitere Elemente wie Kirchengebote, Werke der Barmherzigkeit, die Tugenden und Gaben des Geistes. Streng wird der Katechismus in der Frage des Stehlens oder der Vorenthaltung des gerechten Lohns (f77r). Das kurze vierte Kapitel ruft die traditionellen Sündenschemata auf. Das fünfte Kapitel ruft die Heilmittel und Arznei (*medicinas*, f109v) gegen die Sünden auf, als welche die Sakramente gelten. Die umfangreichste Erläuterung findet die Ehe; sie geht bis in die Details, einander zu lieben, für Kleidung, Unterhalt und Nahrung sorgen, auch für die »bebida de mage« (f111v).

Pedro de Feria vermag seinem Katechismus, dessen einzelne Kapitel inhaltlich aufeinander aufbauen, einen gut gelungenen Duktus zu verleihen. Insbesondere fallen eine positive anthropologische Grundstimmung, sein Umgang mit der Fremdreigion und die zahlreichen Illustrationen auf.

1 Die Einleitung entfaltet ein positives Bild vom Menschen als Geschöpf mit Leib und Seele, für die Gott »Güter, Geschenke und Heilmittel« (*bienes, regalos, remedia*) (f2r)

³² Vgl. das Schema der *Doctrina* in: Dionisio BOROBIO GARCÍA, *Teólogos Salmantinos en la evangelización de América durante el siglo XVI*, in: DERS./Federico R. AZNAR GIL/Antonio GARCÍA Y GARCÍA, *Evangelización en América*, Salamanca 1988, 7-165, 138.

³³ Hier handelt es sich wohl um Bildmaterial des Druckers, das er von der iberischen Halbinsel übernommen hat; es verweist vermutlich auf die Auseinandersetzungen mit dem Islam, nicht aber auf Indios, da diese Barttracht, Schwert oder Kleidungsstücke dieser Art nicht tragen. Überdies werden in der *Doctrina* ausdrücklich »moros« genannt (f42v).

vorgesehen hat, die ausführlich beschrieben werden (f9v-10v). Auch wenn der Körper als schmutzig (*suzio*) gilt, erzeugt Pedro de Feria doch eine positive Grundstimmung, nicht zuletzt durch Schönheit und Freude, ohne die Realität der Sünde auszuklammern; aber selbst diese ist von der guten Schöpfung und von den sakramentalen *Remedia* umfassen. Zum anthropologischen Horizont tritt ein christologischer Horizont in Gestalt des Kreuzes und des Kreuzzeichens, auch sie *Remedia* gegen alles Böse und Zeichen des Heils.

2 Die kontextuelle Dimension tritt bei der Schilderung der »bienes« hervor, welche die Erde für den Körper hervorbringt, darunter »el mayz, los frisoles, las calabazas« und viele Früchte, Farben, Düfte und Arzneien (f10v-11r). Vor allem aber tritt der Umgang mit der Fremdreigion zu Tage, wenn »eure alte Religion« zur Sprache kommt, von deren »dioses falsos« sie nur körperliche Dinge erbeten hätten (f4v-5r). Im Rahmen des ersten Glaubensartikels erläutert Pedro de Feria, dass die Vielzahl der Götter Lüge und Täuschung des Teufels (*diablo*) seien, da es nur einen einzigen und allmächtigen Gott gebe und dieser nicht wie die Idole aus Stein oder Holz sei. Wie in einem dunklen Wald bei Nacht hätten sie Angst gemacht. Ursache sei die Dunkelheit gewesen, die nicht erlaubte, zu unterscheiden. Bei Tag und klarer Sicht aber erkenne man die Täuschung. Die Verehrung der Götterbilder wird also durch Erklärung des natürlichen Sachverhalts aufgeklärt (f22r-23v).

3 Der Katechismus enthält zahlreiche kleine und fünf seitengroße Illustrationen, wobei die kleinen christologisch orientiert sind (ausführlich die Passion), aber auch mariologische Motive enthalten. Der christologische Fokus zeigt sich auch in einer Darstellung Christi als Weltenrichter mit dem Teufel als Gegenspieler (**Abb. 3, S. 85**). Weitere Ganzseitenbilder haben zweimal einen dominikanischen Gelehrten zum Gegenstand, der vor Gestalten mit Turban, Bart und Krummsäbel auftritt (f19v und f58v).³³

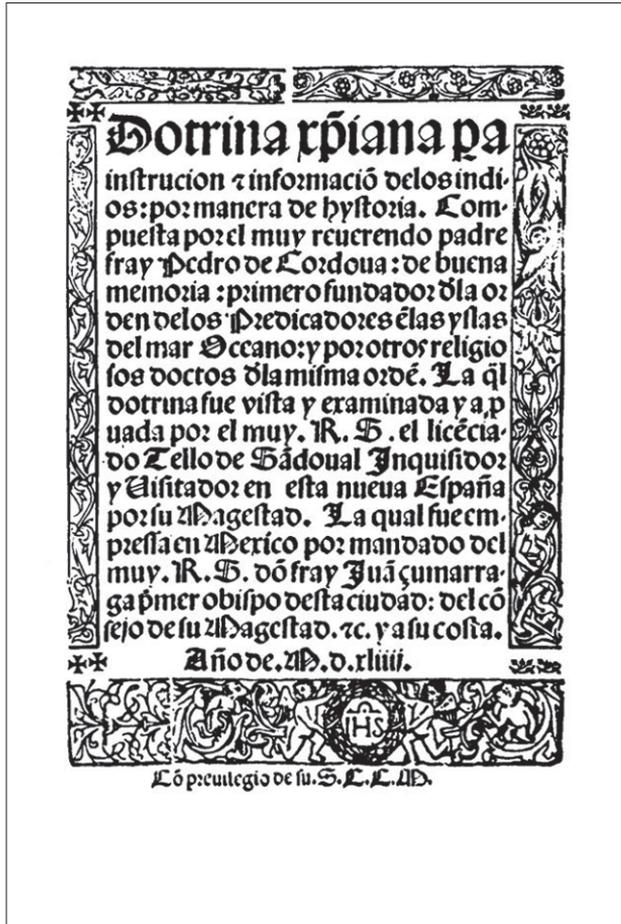
Wie alle drei analysierten Katechismen beginnt auch Pedro de Ferias *Doctrina* mit dem Symbolon, was auch für die katholischen Katechismen im Europa dieser Zeit typisch ist. Die lutherschen Katechismen beginnen in der Regel mit dem Dekalog. Dann geht die Reihenfolge bei den Katechismen auseinander: Pedro de Córdoba: Credo – Gebote – Sakramente; Domingo de la Anunciación: Credo – Sakramente – Gebote; Pedro de Feria: Credo – Gebet – Gebote. Die theologisch-anthropologische Variante von de Feria findet sich auch in zeitgenössischen deutschen Katechismen wie dem von Michael Helling. Der *Catechismus Romanus* des Trienter Konzils wird die Reihenfolge der Stücke auf Credo – Sakramente – Gebote – Gebet vereinheitlichen.

4 Abschließende Bemerkungen

Die hier exemplarisch analysierten dominikanischen Katechismen oder *Doctrinas christianas* von Pedro de Córdoba, Domingo de la Anunciación und Pedro de Feria, die im 16. Jahrhundert in der Neuen Welt verfasst und gedruckt wurden, bilden nur eine kleine Auswahl aus den zahlreichen Katechismusdrucken der Frühen Neuzeit in Amerika. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie die katechetische Tradition Europas, aber auch die Traditionen der verschiedenen in Amerika missionierenden Orden widerspiegeln. Die Mehrheit dieser Katechismen sind zweisprachig, von unserer dominikanischen Auswahl sind es etwa drei Viertel aller *Doctrinas*. Sie sind also für einen anderen sprachlichen und kulturellen Kontext geschrieben, der erhebliche Übersetzungsleistungen erforderte, zumal zunächst die indigenen Sprachen erlernt und grammatisch erforscht werden mussten. Überdies sah man sich einer Vielzahl von Sprachen gegenüber.

Inhaltlich haben die Katechismen, verständlich wegen der ihnen gemeinsamen europäischen Herkunft, zahlreiche Übereinstimmungen, vor allem im Kernbereich. So werden in allen Beispielen Symbolon, Gebote und Sakramente traktiert, während andere katechetische Stücke wie Sünde, Gebet, Tugenden unterschiedlich rezipiert werden. Doch ein Thema ist allen Katechismen gemeinsam, nämlich die Betonung des Kreuzes und des Bekreuzigens als Zeichen des Heils durch Christus und zugleich als »geistliche Waffe« oder apotropäisches Zeichen gegen die »Feinde«, nicht nur die äußeren von Teufel, Welt und Fleisch, sondern auch gegen die innerlichen von Sünde und Laster. Eine bedeutsame Rolle spielen auch die Fremdreligionen, die dämonologisch interpretiert werden und an denen als Idolatrie nichts Positives zu finden ist. Erst ein Zeitgenosse wie Las Casas wird zu einer neuen Interpretation der religiösen Welten Amerikas finden. Durchgehend aber finden sich Elemente einer positiven Anthropologie, welche von der Wertschätzung der Menschen sowie ihrer Kultur und Sprache ausgehen. Schließlich steht bei allen Katechismen die Gottesfrage im Vordergrund, sei es von der Schöpfungstheologie und der Eschatologie oder von der Freundschaft zwischen Gott und den Menschen her. Auch die theologisch erwachsende Ethik hat ihren klaren Stellenwert.

In der literarischen Gestaltung gibt es deutliche Unterschiede. So gibt es einen narrativen Ansatz (Pedro de Córdoba), einen mehr dialogisch-sachlich orientierten (Domingo de la Anunciación) und einen integrativen Ansatz (Pedro de Feria), der die divergierenden Stoffe anthropologisch und theologisch in einen kohärenten Duktus zu integrieren vermag. Eine solche Vielzahl von Versuchen, den christlichen Glauben in den Kulturen und Sprachen der Welt immer neu zur Sprache zu bringen und interkulturell zu verwurzeln, wird auch in Zeiten der Globalisierung keineswegs obsolet oder überflüssig. ♦



zu 3.1

Fray Pedro de Córdoba OP
(1482-1521)

Doctrina cristiana para información de los indios por manera de historia (Doctrina Xriana pa instrucion e informacio de los indios: por manera de hystoria).
Einsprachige Ausgabe

1544

Abb. 1

Titelseite 1544

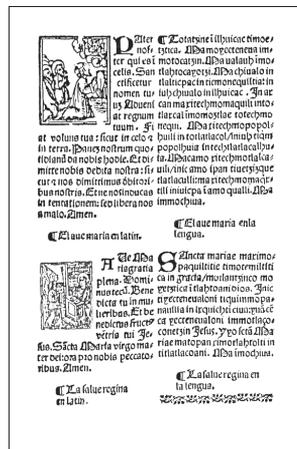
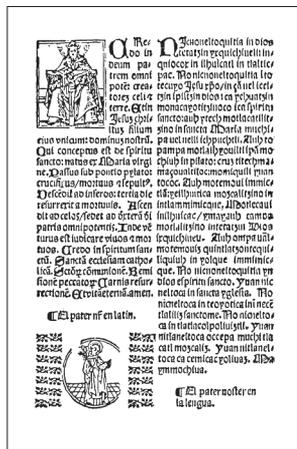
Fray Pedro de Córdoba OP
Doctrina Christiana en lengua Española y Mexicana,

hecha por los religiosos de la orden de Santo domingo
Zweisprachige, illustrierte Ausgabe

1548

Abb. 1a - 1c

Eingangssseite 1548;
zweisprachige Textseiten,
lengua Española y Mexicana



Bartolomé de Las Casas und Tomás de Berlanga

**Dominikanisches Engagement
für die Rechte der Völker und der Menschen**

von Thomas Eggenesperger OP

Zusammenfassung

Die ersten Dominikaner in der sogenannten »Neuen Welt« kamen aus Salamanca und trafen 1510 auf der Insel Hispaniola ein, um mit einer Predigt im Jahr 1511 in die Annalen einzugehen. Einer der an der gemeinsam verantworteten Predigt Beteiligten war Fray Tomás de Berlanga. Später gesellte sich dieser Gruppe der Kolonisierungskritiker noch Bartolomé de Las Casas hinzu, der nach einigen Jahren ebenfalls Dominikaner wurde. Sowohl Berlanga als auch Las Casas blieben sich im Engagement für die Rechte der amerikanischen Ureinwohner treu. Beide wurden zu Bischöfen ernannt. Tomás de Berlanga ist heute bekannt nicht nur für seine Bedeutung als Importeur einer Bananensorte in die Neue Welt und für seinen ersten Bericht über die von ihm per Zufall angesteuerte bislang unbekanntenen Galapagos-Inseln, sondern auch als Wegbereiter der Überlegungen des sehr früh begonnenen Baus des Panama-Kanals. Las Casas und seine Schriften sind bis heute wichtige historische, theologische und juristische Quellen zur Bewertung der Situation in der damaligen Kolonie.

Schlüsselbegriffe

- Tomás de Berlanga
- Bartolomé de Las Casas
- Grundrechte
- Völkerrecht
- indigene Völker

Abstract

The first Dominicans in the so-called »New World« came from Salamanca and arrived on the island of Hispaniola in 1510 to go down in history with a sermon in 1511. One of the contributors who shared responsibility for the sermon was Fray Tomás de Berlanga. The colonization critic Bartolomé de Las Casas subsequently joined this group as well; he also became a Dominican several years later. Berlanga as well as Las Casas remained faithful in their commitment to the rights of the Native Americans. Both were appointed bishops. Tomás de Berlanga is known today not only for his significance as an importer of a banana variety into the New World and for his first account of the previously unknown Galapagos Islands, which he stopped at by accident, but also as a pioneer for his thoughts about the building of the Panama canal which had very early beginnings. To this day Las Casas and his writings are important historical, theological and legal sources for an evaluation of the situation in the former colony.

Keywords

- Tomás de Berlanga
- Bartolomé de Las Casas
- fundamental rights
- international law
- Native Americans

Sumario

Los primeros dominicos del »Nuevo Mundo« venían de Salamanca y llegaron en 1510 a la isla Hispaniola para entrar en los anales de la historia con el sermón de 1511. Uno de los que participaron en el sermón, firmado por la comunidad, fue Fray Tomás de Berlanga. Más tarde se unió al grupo de los críticos de la colonización Bartolomé de Las Casas, que después de algunos años se hizo también dominico. Tanto Berlanga como Las Casas permanecieron fieles a su compromiso por los derechos de los nativos americanos. Ambos fueron nombrados obispos. Tomás de Berlanga es conocido hoy no sólo por su significado como importador de una clase de bananas (de las Canarias) en el Nuevo Mundo y por ser el primero en escribir sobre las hasta entonces desconocidas Islas Galápagos, descubiertas por él de forma casual, sino también por ser uno de los primeros en pensar en construir un canal interoceánico en Panamá. Las Casas y sus escritos continúan siendo importantes fuentes históricas, teológicas y jurídicas para valorar la situación en las antiguas colonias.

Palabras clave

- Tomás de Berlanga
- Bartolomé de Las Casas
- Derechos fundamentales
- Derecho internacional
- Nativos de América

Die ersten Dominikaner in der sogenannten »Neuen Welt« kamen aus Salamanca und trafen 1510 auf der Insel Hispaniola ein, um sich zunächst in Santo Domingo – heute Hauptstadt der Dominikanischen Republik – niederzulassen. Diese erste Gruppe der Predigerbrüder ist sehr bald in die Geschichte eingegangen aufgrund ihres Engagements für die unterdrückten amerikanischen Ureinwohner, das mit der Adventspredigt von Antonio Montesino im Jahr 1511 seinen Ausgang nahm. In engem Zusammenhang zu diesen Dominikanern stand der berühmt gewordene Bartolomé de Las Casas, der sich der Gruppe zunächst als Weltpriester und einige Jahre später als Ordensbruder angeschlossen hatte. Später wurde er Bischof von Chiapas. In dieser Eigenschaft trat er entschlossen für die Rechte und Freiheit der Indianer ein. In diesem Zusammenhang ist es interessant, auf den Dominikaner Tomás de Berlanga zu schauen, der praktisch von Anfang an mit von der Partie war und sich ähnlich engagiert zeigte für die Indianerfrage. Er befand sich in dieser Sache zwar weniger im Rampenlicht als Las Casas, aber Berlanga stand ihm in der Sache kaum nach und hinterließ deutliche Spuren in Mittelamerika. Die Wege der beiden Dominikaner kreuzten sich im Laufe der Jahre immer wieder – und es waren wohlwollende Begegnungen.

1 Tomás de Berlanga

Tomás Martínez Gómez wurde ca. 1489/90 in der kastilischen Stadt Berlanga de Duero geboren.¹ 1507 trat er in Salamanca in den Predigerorden ein und erhielt den Ordensnamen Tomás de Berlanga. Der dortige Konvent San Esteban gehörte zur sogenannten »Congregación de la Reforma«, d. h. quasi einer Ordensprovinz innerhalb der Ordensprovinz mit einem eigenen Generalvikar, der nicht dem Provinzial, sondern direkt dem Ordensmeister unterstellt war. Die Bewegung suchte die Neubesinnung dominikanischer Spiritualität zugunsten konsequenteren Ordenslebens und der stärkeren Betonung des Studiums. Die Vorstellung, den eigenen geschützten Raum des Konvents zu verlassen und in die Ungewissheit einer Reise in die Neue Welt aufzubrechen, um dort unter widrigen Bedingungen tätig zu werden, schien den Observanten sehr abwegig. Allerdings forderte der Ordensmeister Tomás de Vio (der spätere Kardinal Cajetan) seine spanischen Mitbrüder auf, endlich der neuen Situation Rechnung zu tragen und eine Gruppe von Dominikanern in die Neue Welt zu schicken. Dieser Anordnung fügten sie sich schließlich und begannen mit der Entsendung von Brüdern nach Santo Domingo.

1.1 Reise nach Santo Domingo

Fray Tomás de Berlanga gehörte zur zweiten Gruppe derer, die die Überfahrt wagten und im Januar 1511 ankamen. Damit vergrößerte sich die Gemeinschaft der auf der Insel Hispaniola präsenten Dominikaner. Tomás scheint zunächst keine besondere Funktion innerhalb der Gemeinschaft innegehabt zu haben, aber er gehörte – signifikant genug – zur Gruppe derer, die mittels der berühmten Adventspredigt des Fray Antonio Montesino die Grundrechte der amerikanischen Ureinwohner einforderten und damit die spanischen Siedler erheblich brüskierten, die sich die Indianer als billige Arbeitskräfte zunutze machten. Die Predigt war nicht einfach

¹ Grundlegend: E. FIGUERAS VALLÉS, Fray Tomás de Berlanga. Una vida dedicada a la Fe y a la Ciencia, Barcelona 2010.

nur die Sonntagsansprache eines Dominikaners am vierten Adventssonntag 1511 in Santo Domingo, sondern eine wohlvorbereitete Aktion der kleinen dominikanischen Gemeinschaft und dermaßen formuliert, dass alle Mitbrüder diese Predigt als eine beglaubigten, hinter der sie jeweils auch mit eigener Überzeugung standen. Unter Berufung auf Joh 1,23 (»Ich bin die Stimme eines Rufenden in der Wüste«) verkündete Antonio Montesinos stellvertretend für alle:

»Ich bin hier heraufgestiegen, um euch folgendes bekannt zu geben, ich, der ich die Stimme Christi in der Wüste dieser Insel bin; und deshalb ist es angemessen, aufmerksam zuzuhören, mit eurem ganzem Herzen und all euren Sinnen; das alles wird euch völlig neu sein, so wie ihr es nie gehört habt, sehr viel rauer, härter, schrecklicher und gefährlicher, als ihr euch je zu hören vorstellen konntet.

Diese Stimme sagt euch, dass ihr aufgrund der Grausamkeiten und Tyrannei, die ihr gegenüber diesen unschuldigen Menschen ausübt, alle in Todsünde seid und ihr in ihr lebt und sterbt. Sagt, mit welchem Recht und welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in solch grausamer und schrecklicher Sklaverei? Kraft welcher Autorität habt ihr so abscheuliche Kriege gegen diese Menschen geführt, befanden sie sich ruhig und friedlich in ihren Ländern, und von denen ihr Unzählige getötet und ihnen unerhörte Gräueltaten angetan habt? Wie könnt ihr sie so unterdrücken, so ermüden lassen, weder Essen geben, noch ihre Krankheiten zu heilen versuchen, die durch die harte Arbeit verursacht werden, die ihr ihnen auferlegt und sie den Tod kostet? Besser gesagt, wie könnt ihr sie töten, um Tag für Tag Gold zu gewinnen und euch zu bereichern? Welche Vorsorge trefft ihr für diejenigen, die in der christlichen Lehre unterwiesen werden, die ihren Gott und Schöpfer erkennen, die getauft werden, die Messe hören sowie die Sonn- und Feiertage beachten? Sind sie etwa keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben wie euch selbst? Versteht ihr das nicht? Spürt ihr das nicht? Wie könnt ihr in einen so tiefen, reglosen Schlaf versunken sein? Seid gewiss, dass ihr in eurem Zustand euch nicht besser retten könnt als die Mauren oder Türken, denen der Glaube an Jesus Christus fehlt oder die nicht an ihn glauben wollen.«²

Damit schlugen die Dominikaner Töne an, wie sie bislang keiner auf der Insel gewagt hatte. Eine Woche später gaben sie zudem bekannt, Siedlern, die auf ihrem zugewiesenen Land Indianer ausbeuteten, die Beichtabsolution zu verweigern, was nicht nur eine pastoral-theologische, sondern auch eine politische Aussage war. Von diesem Zeitpunkt an standen die Predigerbrüder – und ihnen schlossen sich auch andere Ordensleute wie die Franziskaner an – für den Kampf um eine gerechte Behandlung der amerikanischen Ureinwohner.

1.2 Erste Aktivitäten und – Bananen

In dieser Zeit darauf beauftragte man Tomás de Berlanga mit der Neugründung eines Konvents ausgerechnet in der Stadt Santiago de los Caballeros, die ein Sklavenzüchter-Zentrum darstellte. Bald danach wurde er nach Erhebung des Hauses zum Konvent der Hausoberen in Santo Domingo.³

² Fray Bartolomé DE LAS CASAS, *Historia de las Indias III* (Obras completas vol. 5), Madrid 1994, 176f.; Predigt in Santo Domingo zum 4. Advent 1511 (aus dem Spanischen übers. von Thomas Eggensperger), in: Thomas EGGENSBERGER/Ulrich ENGEL (Hg.), *Dominikanische Predigt* (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 18), Leipzig 2014, 257f.

³ Erstaunlicherweise unterzeichnete er bis zum Ende seiner Amtszeit regelmäßig mit »superior«, nicht mit »prior«.

⁴ Alexander von HUMBOLDT, *Mexico-Werk. Politische Ideen zu Mexico* (Alexander von Humboldt Studienausgabe 4), hg. von Hanno BECK, Darmstadt 1991, 347-355.

⁵ V. SCOTT JENKINS, *Bananas. An American History*, Smithsonian Institution Press 2000 [http://www.worldcat.org/wcpa/servlet/DCARead?standardNo=1560989661&standardNoType=1&excerpt=true, 7.1.2017].

Signifikant für Fray Tomás war die Mitunterzeichnung eines Schreibens im Jahr 1519 an Kaiser Karl V. – nicht das erste einer solchen Art, das recht dramatisch die Dezimierung der Ureinwohner schilderte, die aufgrund der Grausamkeit der Spanier zugrunde gingen.

Es mutet seltsam an, dass Tomás de Berlanga hinsichtlich der in Amerika verwurzelten Bananen von Bedeutung war. Eigentlich waren Bananen ein Import aus Asien und kamen über den Umweg der Kanarischen Inseln schlussendlich in die Neue Welt. So verwies später kein geringerer als Alexander von Humboldt darauf, dass es unter anderem eine Sorte von Bananen (*musa*)⁴ gab, die auf Veranlassung von Tomás de Berlanga auf die Insel Hispaniola eingeführt und dort angebaut wurde.⁵ Dazu gibt es eine Reihe von zeitgenössischen Belegen. So heißt es unter anderem, diese Bananensorte werde auch »dominica« (bzw. »dominicos«) genannt, in Anlehnung an den Dominikaner Berlanga oder auch an die Stadt Santo Domingo.⁶ Sie war eine der wenigen Sorten, die sich den klimatischen Verhältnissen anpassen konnten. Bis heute sind Bananen ein wichtiger Faktor in der Agrikultur der Dominikanischen Republik.

2 Bartolomé de Las Casas

Der Weg von Las Casas in den Orden war nicht so geradlinig wie im Falle von Tomás de Berlanga.⁷ Geboren wurde er 1484 im spanischen Sevilla. Der junge Bartolomé engagierte sich 1500 in Granada als Soldat, um gegen aufständische Morisken vorzugehen, die sich als unterworfenen Muslime im christlichen Spanien benachteiligt fühlten. Im Frühjahr 1502 folgte er seinem Vater Pedro nach Westindien und ließ sich zunächst in Santo Domingo auf der Insel Hispaniola (heute Dominikanische Republik / Haiti) nieder. Als Vertrauter des spanischen Gouverneurs Nicolás de Ovando und aufgrund seiner Erfolge im Kampf der Spanier gegen aufbegehrende *indígenas* erhielt er in Concepción de la Vega ein Lehen (*encomienda*) zugewiesen, um es – wie damals üblich – als Farm zu bedienen und im Namen der Krone zu verwalten. Der *encomienda* zugehörig waren die auf ihr lebenden Ureinwohner, die als Vasallen entsprechende Arbeitsdienste zu leisten hatten. Außerdem dürfte sich Las Casas auch für die nahegelegenen Goldminen von Cibao interessiert haben. Wie die meisten Spanier wird er sich weniger wegen der versprochenen Landwirtschaft (die hätte er auch in Europa haben können) als vielmehr wegen des versprochenen Vermögens durch Edelmetallabbau zu dieser großen Reise motiviert gefühlt haben. Im Jahr 1506 scheint er für ein Jahr in Rom Rechtswissenschaften und Theologie studiert zu haben (darüber gibt Las Casas in seinen Aufzeichnungen keine nähere Auskunft). 1507 wurde er zum Priester geweiht, danach kehrte er wieder in die Neue Welt zurück. Einerseits verwaltete er weiterhin seine Güter, andererseits wird er sich auch als Priester und Seelsorger betätigt haben. Von einer besonderen »Berufungsgeschichte« schreibt Las Casas nichts. Das Priestertum war damals selbstverständlicher als heute und von daher als Lebens- und Berufsperspektive nicht ganz so außergewöhnlich. Es deutet auch nichts darauf hin, dass

6 Namentlich berichten Gonzalo Fernández de Oviedo – auf den sich Humboldt u. a. beruft – oder José de Acosta darüber. Vgl. die Zusammenstellung durch FIGUERAS VALLÉS, Tomás de Berlanga (Anm. 1), 88f.

7 Für das Folgende vgl. Thomas EGGENSPERGER, Der Einfluss des Thomas von Aquin auf das politische Denken des Bartolomé de Las Casas im Traktat »De imperatoria vel regia potestate«. Eine theologisch-politische Theorie zwischen Mittelalter und Neuzeit (Philosophie 42), Münster 2001; DERS./Ulrich ENGEL, Bartolomé de las Casas. Dominikaner – Bischof –

Verteidiger der Indios. Mit einem Nachwort von Gustavo Gutiérrez, Mainz 1992; Mariano DELGADO, Stein des Anstoßes – Bartolomé de Las Casas als Anwalt der Indios, St. Ottilien 2011.

er mit den bald Eintreffenden Dominikanern speziellen Kontakt unterhalten hätte. Von der Adventspredigt und den dadurch entstehenden Unruhen hat er erfahren, aber sonderlich beeindruckt scheint es ihn nicht zu haben. Erst einige Jahre später wurde ihm das Ausmaß der Verfehlungen seitens der spanischen Siedler und seiner selbst bewusst, ohne dass dabei die Dominikaner eine Rolle gespielt hätten. In Vorbereitung der Pfingstpredigt von 1514 stieß er auf eine Stelle im alttestamentlichen Buch Jesus Sirach, die ihn nachhaltig beeindruckte. »Kärgliches Brot ist der Lebensunterhalt der Armen, wer es ihnen vorenthält, ist ein Blutsauger. Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt, Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält.«⁸ Nach Rücksprache mit dem spanischen Gouverneur Velázquez gab er schließlich im Rahmen einer Predigt öffentlich bekannt, freiwillig und zur Gänze auf seine *encomienda* zu verzichten und die ihm zugeeigneten *indigenas* freizugeben. Dies ist faktisch der Zeitpunkt, an dem sich Las Casas den bereits seit Jahren formulierten kritischen Optionen der Dominikaner anschloss und von da an eng mit der Gemeinschaft zusammenarbeitete, ohne aber in den Orden einzutreten. Dies geschah erst Jahre später. 1522 nahm er den Habit und trat in den Orden ein.

3 Berlangas Aktivitäten

3.1 Prior, Gründungsprovinzial und Ortsbischof

Während Berlangas Amtszeit als Hausoberer von Santo Domingo wurde u. a. der Weltpriester Bartolomé de Las Casas im Jahr 1522 eingekleidet, der von da an als Fray Bartolomé nicht nur gemeinsam mit den Predigerbrüdern, sondern auch als einer der ihren für die Sache der Gerechtigkeit für die Indianer der so genannten »Indias occidentales« (Westindien) kämpfte. Nach seiner Profess wurde Las Casas von Berlanga, der zwischenzeitlich Vize-Provinzial und Vicarius Generalis geworden war, nach Puerto Plata geschickt, um dort einen Konvent zu gründen, dessen Prior er dann auch wurde (1526-1532). Im Gegensatz zu dem charismatisch-missionarischen Fray Bartolomé hielt sich Fray Tomás als Oberer eher im Hintergrund und bewältigte die vielfältigen administrativen Aufgaben, die ihn immer wieder zu Reisen auf die Iberische Halbinsel veranlassten, aber auch nach Rom an die Kurie des Dominikanerordens.

Auf dem Generalkapitel 1530, das im römischen Konvent Santa Maria sopra Minerva stattfand, wurde die bisherige Vize-Provinz unter dem Dach der Provinz Betica (Andalusien) zur Provinz Santa Cruz erhoben und damit eigenständig. Zum ersten Provinzial wurde Fray Tomás de Berlanga eingesetzt, wobei er schon vorher Vize-Provinzial gewesen war. Zweifelsfrei war er derjenige der Provinziale mit dem flächenmäßig größten Einzugsgebiet (die Inseln Puerto Rico, Hispaniola sowie das bis dahin mit Häusern und Gemeinschaften besetzte Festland Mittel- und Südamerikas). 1531 berief er das erste Provinzkapitel ein, auf dem die weiteren administrativen und pastoralen Einzelheiten erörtert wurden.

Diesem Vorgang gingen konfliktreiche Jahre voraus, da sich die Dominikaner in der »Neuen Welt« in Observanzfragen erheblich zerstritten hatten. Auf der Suche nach dem »wahren« dominikanischen Leben polarisierten zwei Gruppen gegeneinander: Die eine Gruppe unter der Leitung des Vicarius Generalis von México, Domingo de Betanzos, suchte ein stärker kontemplatives Leben unter besonderer Berücksichtigung von Armut, Studium

⁸ Sir 34,25.

⁹ Vgl. zum Folgenden FIGUERAS VALLÉS, Tomás de Berlanga (Anm. 1), 199ff.

und Gebet in großen Konventen, die andere Gruppe unter der Leitung des in Spanien residierenden Vicarius Generalis, Vicente de Santa María, betrachtete es als opportuner, jenseits strenger Regeln in kleineren Einheiten apostolisch tätig und möglichst nah bei den amerikanischen Ureinwohnern zu sein sowie ihre Sprache zu erlernen.

Sehr bald lag es an Berlanga, die zerstrittenen Gruppen miteinander zu versöhnen. Dies gelang ihm durch persönliches Engagement und auch durch die Neugründung einer weiteren Provinz Santiago (im Gebiet von México), die 1532 auf dem Generalkapitel eingeleitet und 1533 seitens des Ordensmeisters bestätigt wurde. Allerdings dauerte es noch, bis sich die Situation endgültig wieder beruhigt hatte.

Auch wenn er bereits seit Jahren für das Bischofsamt vorgeschlagen wurde, wurde Tomás de Berlanga diese Ehre erst 1534 zuteil: Am 17. Mai wurde er im spanischen Toledo zum Bischof von Castilla del Oro geweiht. Ende des Jahres traf er schließlich in seinem Bistum ein und ließ sich in der Hauptstadt Panamá, dem Bischofssitz, an der Pazifikküste nieder.

Berlanga wirkte noch lange in seiner ihm zugeeigneten Diözese. Auf sein Bitten hin gründeten die Dominikaner Konvente in Nombre de Dios und in Panamá mit dem Auftrag zu christianisieren. Zudem bemühte er sich um den Bau einer neuen Kathedrale in der Stadt Panamá, was aufgrund fehlender finanzieller Mittel ein recht zermürendes Problem darstellte.

3.2 Der Isthmus von Panamá

Das Land Panamá ist heute weitgehend als das Land »mit dem Kanal« bekannt. Der sogenannte Panamakanal verbindet den Atlantik mit dem Pazifik und verläuft quer durch das Land. Bis heute ist er die Haupteinnahmequelle Panamás. Die Verbindung wurde seit 1880 mit Unterbrechungen unter größten menschlichen, technischen und ökonomischen Strapazen gebaut und sie ist mit der Fertigstellung im Herbst 1913 sicherlich eine der bedeutendsten technischen Errungenschaften der letzten zwei Jahrhunderte. Kaum jemand aber weiß, dass die Ursprungsidee keineswegs von US-amerikanischen Unternehmern stammt, sondern bereits deutlich älter ist: Es war ein Dominikaner, der das erste Mal eine vergleichbare Idee näherhin reflektierte und entsprechende Vorschläge machte – Tomás de Berlanga!

Die ursprüngliche Hafenstadt Panamá La Vieja (im 17. Jahrhundert wurde die heutige Ciudad de Panamá weiter westlich neu aufgebaut) war nicht nur wichtig für den Export von Naturalien (vor allem Gold und Silber), sondern auch wegen ihrer Nähe zum Atlantik, da der Isthmus zwischen Pazifik und Atlantik an dieser Stelle nur ca. 100 km breit ist. Die Landenge stellte von Anfang an eine Herausforderung dar. Der Spanier Vasco Nuñez de Balboa durchquerte sie als erster. Es gab zwei Möglichkeiten der Durchquerung, beide mehr als beschwerlich und gefährlich: Entweder rein übers Land zwischen Panamá im Süden am Pazifik und Nombre de Dios im Norden am Atlantik (der *Camino Real*), oder zunächst auf dem Landweg von Panamá ins Binnenland und dann weiter über den Fluss Chagre an die Meeresmündung. Bereits 1514 wurde Pedrarias Dávila seitens König Ferdinands beauftragt, einen möglichst kurzen Weg zwischen den beiden Ozeanen zu finden.⁹ Seitdem wurden mehrere Möglichkeiten erwogen und ausprobiert, auf dem Wasser und dem Land eine möglichst sichere und begehbbare Route zusammenzustellen.

Berlanga begann, sich über Alternativen Gedanken zu machen. Denn beide Wege waren nicht ideal: Der Weg über den Fluss war umständlich, da man auf halber Strecke alles auf Schiffe bzw. auf Kutschen umladen musste, der Landweg war mühselig und die Stadt Nombre de Dios galt als ziemlich unsicher und klimatisch als gesundheits-

gefährdend. Der Bischof schrieb am 22.2.1535 einen Brief an Kaiser Karl V., um ihm zum einen auf die Problematik aufmerksam zu machen und ihm zum anderen Alternativrouten vorzuschlagen.¹⁰ Dabei ging er durchaus originell vor: Die Stadt Nombre de Dios sollte einfach nach Westen hin so verlegt werden, dass sie direkt am Ausläufer des Rio Chagre positioniert war. Eine andere Stadt, nämlich Acla, sollte von der Nordküste ins Binnenland verlegt werden. Der Sinn der Sache bestand darin, dass man künftig – unter Vermeidung der Flussfahrt – rein auf dem Landweg von Panamá aus aufbrechen konnte, nach einer Tagesreise bequem eine Stadt erreichte, um dann am zweiten Tag endgültig – immer am Fluss entlang vom Pazifik zum Atlantik (und umgekehrt) – zu gelangen. Die spanische Krone zeigte sich an Berlangas Überlegungen interessiert und versuchte, sie nach und nach zu umzusetzen. Dies scheiterte aber wohl an den Kosten.

Erst einige hundert Jahre später realisierte sich der Plan, wenngleich in einer faszinierend anderen Weise: Zunächst versuchte man den Weg durch den Bau einer Eisenbahn zu erleichtern, schließlich aber baute man unter unsäglichen Mühen den bis heute aktiven Kanal (in Betrieb genommen 1913), der seitdem – mehr oder weniger dem Weg Berlangas folgend – eine direkte Schiffspassage zwischen den beiden Weltmeeren erlaubt.¹¹

3.3 Die Galapagos-Inseln

Eigentlich zufällig war Tomás de Berlanga beteiligt an der Entdeckung der Galapagos-Inseln. 1535 befand er sich auf einem Schiff von Panamá kommend auf dem Weg nach Lima, kam aber vom Kurs ab und strandete am 10.3.1535 auf einer der Vulkaninseln des Archipels. Über diesen Besuch und über die weiteren Inseln berichtete er von Puerto Viejo aus (im heutigen Ecuador) am 26.4.1535 in einem Schreiben an Seine Majestät.¹² Unter anderem verwies er auf die Riesenschildkröten, die den Inseln später ihren Namen gaben. In diesem Schreiben erwähnt er u. a. auch missbilligend die Freveltaten des Pedro de Alvarado auf dem Festland an der Bucht von Caráquez (Ecuador).

4 Gemeinsames Ringen um die indianische Sache

In pastoraler Hinsicht blieben sowohl Berlanga als auch Las Casas dem Anliegen treu, sich besonders um die marginalisierten Ureinwohner zu kümmern. Auch wenn sie an unterschiedlichen Orten und in verschiedenen Positionen aktiv waren, wussten sie sich sowohl als Dominikaner als auch als Bündnispartner für die gemeinsame Sache vereint. Bartolomé de Las Casas ist in seinen Aufzeichnungen über seine Erfahrungen mit Berlanga voll des Lobes ob dessen Engagements für die Sache der Indianerrechte.

¹⁰ Archivo General de Indias, Sec. Patronato, 194, R.27.

¹¹ In Panamá wird Tomás de Berlangas bis zum heutigen Tage als geistigen Urvaters des Planes gedacht, wovon u. a. auch eine Statue im Innenhof des ehemaligen Dominikanerklosters Zeugnis gibt.

¹² Archivo General de Indias, Sec. Patronato, 194, R.27. Gedruckt in: Colección de Documentos inéditos relativos al Descubrimiento, Conquista

y Organización de las Antiguas Posesiones Españolas de América y Oceanía. Tomo XLI, Cuaderno II (Imprenta de Manuel G. Hernández), Madrid 1884, 538-544.

¹³ Vgl. Bernat HERNÁNDEZ, Bartolomé de las Casas, Barcelona 2015, 134.

¹⁴ In seinem Schreiben Memorial de remedios para las Indias, in: Obras Completas 13, Madrid 1995, 49-53, 52f.

¹⁵ Vgl. Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, Bartolomé de las Casas. ¿Contra los negros?, Madrid/México 1991; DERS., Fray Bartolomé de las Casas, OP. De defensor de los indios a defensor de los negros. Su intervención en los orígenes de la deportación de esclavos negros a América y su denuncia de la previa esclavización en África,

4.1 Berlanga als Vermittler

Tomás de Berlanga bemühte sich, den *indígenas* die europäische Expertise in der Agrikultur zu vermitteln, u. a. hinsichtlich des Bananenbaus. 1533 wurde er gebeten, sich um die Ureinwohner Panamás zu kümmern und wurde zum *Consejero de la Corona Española* ernannt. Eine seiner Aufgaben bestand u. a. darin, die beiden Konfliktpartner Diego de Almagro und Francisco de Pizarro zu befrieden, die wegen territorialer Grenzen überkreuz lagen.¹³ Der Erfolg der Vermittlung in Perú (1534) soll mäßig gewesen sein. Was allerdings relevant war, war die Anregung Berlangas, Quito zu einem zusätzlichen Verwaltungssitz zu machen. Dies war die Grundlage der späteren Abkoppelung Ecuadors von Perú. Tomás de Berlanga vermittelte den indianischen Völkern nicht nur Ackerbautechniken, sondern setzte sich auch für die Rechte der *indígenas* ein. Dabei beging er den Fehler, wie viele seiner Zeitgenossen auch, den Vorschlag zu machen, eher Schwarze die Arbeit verrichten zu lassen. Auch Bartolomé de Las Casas vertrat diese Ansicht: Um die Indianer zu entlasten, schlug er in einem Schreiben an König Karl (den späteren Kaiser Karl V.) vor, anstatt der Indianer Schwarze aus Afrika für die Schwerarbeit einzusetzen, seien sie doch für die körperlich anstrengende Arbeit besser geeignet.¹⁴ Später ist er dafür zu Recht heftig kritisiert worden. Die Anregung wurde allerdings weder von Las Casas noch von Berlanga originär vertreten, sondern wurde bereits Jahre zuvor von unterschiedlichster Seite propagiert.¹⁵ Beide griffen also nur Vorschläge auf, die bereits im Raum standen. Dies ist aber keine Entschuldigung. Zu Recht hat sich Las Casas von dieser Position zu späterer Zeit distanziert und seine Einwürfe ausdrücklich als ein Zeichen persönlicher Ignoranz betrachtet.¹⁶

Tomás de Berlanga berichtete der spanischen Krone immer wieder vom Leid der *indígenas*. Im Jahr 1538 erhielt er dafür den Ehrentitel *protector de los indios* (den auch Las Casas innehatte).

4.2 Las Casas als engagierter Seelsorger für den Wahren Frieden (Verapaz)

Aus dem Jahre 1531 ist ein Schreiben von Las Casas an den Indienrat überliefert. Neben massiver Kritik an der Eroberungspolitik in México (durch Hernán Cortés) und Perú (durch Francisco Pizarro) findet sich unter anderem ein Kommentar zu den »alemanes«, womit jene Deutsche gemeint sind, die im Auftrag des Augsburger Handelshauses der Welser Gold einzutreiben hatten, um die Schulden des Kaisers für dessen Kriege gegen Frankreich zu tilgen.¹⁷ Zwischenzeitlich gab es für Las Casas und seine dominikanischen Mitbrüder ein neues Projekt: Im Gebiet von Chiapas (México) sollte abermalig der Versuch einer Missionsiedlung gemacht werden. Sie sollte unter der Kontrolle der Religiösen stehen. Man war aber durch die Erfahrung eines früheren Projekts in Venezuela Anfang der

Salamanca 1995; J. VON STACKELBERG, »Primero el clérigo Casas ...« Zur Legende vom Apostel der Indios als Initiator des Negersklavenhandels, in: Ibero-Romania 12 (1980) 30-46.

16 In seiner *Historia de las Indias* (Anm. 2), 2324.

17 Carta al consejo de Indias, in: *Obras Completas* 13, ed. Paulino CASTAÑEDA et. al., Madrid 1995, 65-80, 73. Vgl. Walter GROSSHAUPT, Die Augsburger Welser in Venezuela, in: *Wort und Antwort* 32 (1991) 154-158; Juan FRIEDE, Das Venezuelageschäft der Welser, in: Richard KONETZKE/Hermann KELLENBENZ (Hg.), *Jahrbuch für Geschichte, Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 4 (1967) 162-175.

1520er Jahre klüger geworden, das ähnlich gelagert war, wenngleich es verstanden wurde als Kooperation von Spaniern und Ureinwohnern, die gemeinsam das Land bebauen wollten. Der Plan war aus unterschiedlichen Gründen gescheitert und so sollte nun in Chiapas das Projekt einer *Verapaz*, eines wahren Friedens, von staatlicher Seite solide abgesichert werden. Dazu waren langwierige Verhandlungen in der Neuen Welt, aber auch in Spanien selbst notwendig. Nur langsam konnte die Arbeit vorangetrieben werden.¹⁸ In dieser Zeit kam unerwartete Unterstützung aus Rom. Papst Paul III. veröffentlichte 1537 eine Bulle namens *Sublimis Deus*.¹⁹ Das Thema dieses Textes bezog sich ausschließlich auf die Problematik der Menschenwürde in der Neuen Welt. Sehr spät, aber doch deutlich, nahm der Papst Stellung. Die Indianer seien wirklich Menschen – fähig und bereit, den christlichen Glauben anzunehmen. Mit solchen Aussagen wird den Ureinwohnern Vernunftbegabtheit unterstellt. Gleichzeitig weist das päpstliche Dokument darauf hin, dass die indigene Bevölkerung nicht ihres Eigentums und ihrer Freiheit beraubt werden dürfe oder wie Sklaven behandelt werden könne. *Sublimis Deus* trifft genau das Anliegen des Las Casas und seiner Freunde. Das Dokument blieb nicht ohne Folgen. Die Krone verbot die Verbreitung des Textes in der Kolonie per Zensur. Nicht ohne Grund befürchtete man Unruhen unter den Siedlern. Auf Druck des Kaisers wurde der Papst schließlich gezwungen, die Bulle wieder zurückzunehmen – nicht so sehr wegen des Inhalts, sondern weil die päpstliche Einmischung das Patronatsrecht der Krone verletzte.²⁰ Aber immerhin wurde ein Signal gesetzt. Gleichzeitig ist in diesem Zusammenhang die Bulle *Pastorale officium*²¹ zu nennen, welche die Exkommunikation für die Versklavung von Indios einforderte.

Das lange Mühen zeitigte erst Jahre später politische Erfolge. So erließ Kaiser Karl V. im Jahr 1542 die sogenannten *Leyes Nuevas*, die in der Tat bahnbrechend waren und sicherlich nicht ohne den Diskurs mit Las Casas zustande gekommen wären. In den Neuen Gesetzen (sie sind u. a. als Erneuerung der Gesetze von Burgos von 1512 zu verstehen, die noch auf Betreiben der ersten Generation von Dominikanern in Folge der Adventspredigt Antonio Montesinos' erlassen wurden, um die Würde der Indianer als freie Vasallen der Krone festzulegen) wurde die Versklavung oder Ausbeutung von Indios ausdrücklich verboten. Außerdem wurde das Encomienda-System stark eingeschränkt.²² Die politische Wende bekam auch Las Casas persönlich zu spüren. Der Kaiser wünschte ihn als Bischof in Chiapas. So wurde der Dominikaner 1544 noch in Sevilla zum Bischof jenes Gebietes geweiht, auf dem das Missionsprojekt Verapaz seit Jahren durchgeführt wurde. Die Neuen Gesetze waren nicht zuletzt dem Engagement der Dominikaner vor Ort geschuldet. Es waren Ordensleute wie Las Casas oder Berlanga, die immer wieder auf das Unrecht aufmerksam machten und als Männer vor Ort den besten Einblick in die ernüchternde Realität

18 Zur Geschichte der Dominikaner in México vgl. Pedro FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México 1526-1550*, Salamanca 1994. Der Autor zeigt in seiner Monographie auch die teilweise nicht unerheblichen Konflikte im ordens-internen Bereich auf.

19 *Veritas ipsa*, in: *America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592* (vol. 1), ed. Josef METZLER, Città del Vaticano 1991, nr. 84. Datiert auf den 2. Juni 1537. Diese Bulle wird in der Regel mit dem Titel »*Sublimis Deus*« zitiert.

20 Vgl. dazu Mariano DELGADO, *Der Konflikt zweier Universalismen. Westindische Patronatskonflikte zwischen Karl V. und Papst Paul III. und zwischen Philipp II. und Papst Pius V.*, in: Daniel BÜCHEL/Volker REINHARDT (Hg.), *Modell Rom? Der Kirchenstaat und Italien in der Frühen Neuzeit*, Köln u. a. 2003, 83-100.

21 *Pastorale officium*, in: *America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592* (vol. 1), ed. Josef METZLER, Città del Vaticano 1991, nr. 82. Datiert auf den 29. Mai 1537.

22 Lewis HANKE (Hg.), *History of Latin American Civilization*, London 1967, 146-148 (Deutsche Übersetzung: *Die Entdeckung und Eroberung der Neuen Welt. Dokumente und Berichte* [Bd. 1, Amerika, Afrika], hg. von Urs BITTERLI, München 1980, 59f.).

23 Pérez Fernández hält die in der Forschung aufgestellte Behauptung einer »Aufhebung« der Gesetze für übertrieben. Vgl. Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *Die »Goldene Zeit« der ersten Missionierung*, in: Michael SIEVERNICH u. a. (Hg.), *Conquista und Evangelium. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, 99-118, 115f.

der spanischen Kolonialpolitik hatten. Ihr Ansinnen und ihre Erfolge wurden allerdings zunichte gemacht. In Amerika verursachten die Neuen Gesetze einen ernsthaften Aufruhr. Der gerade für Perú ernannte Vizekönig war nicht imstande, die Beachtung der Gesetze zu kontrollieren. Schließlich sah man sich gezwungen, 1545 die Gesetze größtenteils wieder zurückzunehmen.²³

5 Rückkehr nach Spanien

Sowohl Las Casas als auch Berlanga sahen im Zusammenhang mit den Konflikten keinen Sinn mehr, in Westindien und in ihren Bistümern zu bleiben.

Als kranker Mann und frustriert ob der brachialen Gewalt der spanischen Siedler kehrte Tomás de Berlanga im Jahr 1543 nach Spanien zurück. Zunächst wollte er sich nur auskurieren, aber 1545 trat er als Bischof formell zurück, ohne sein Bistum nochmals aufgesucht zu haben. Am 7. Juli 1551 starb er im Dominikanerkonvent seiner Heimatstadt Berlanga de Duero, in der er seine letzten Jahre verbrachte. Seinen Nachlass vermachte er auch diesem Konvent. Beigesetzt wurde er in der Kirche *Colegiata de Berlanga*. Dort wird bis heute ein ausgestopfter Kaiman aufbewahrt, den Tomás sich als Souvenir seiner Reisen mitgebracht hatte.

Bartolomé de Las Casas verließ Chiapas 1546 und blieb bis zum Ende seines Lebens in Spanien, ohne jemals wieder nach Westindien zurückzukehren. Las Casas blieb auch als alter Mann nicht untätig. In den Jahren bis zu seinem Tod widmete er sich vor allen Dingen wieder der wissenschaftlichen Arbeit. Einige seiner Werke, bereits Jahre zuvor begonnen, hat er damals überarbeitet. Hinzu kamen neue politische, juristische, theologische und historische Studien zum Thema der Indiofrage. In dieser Hinsicht war Las Casas, mehr als sein Mitbruder Berlanga, ein Mann der Schrift. Von ihm sind deutlich mehr Aufzeichnungen, Schreiben und systematische Abhandlungen überliefert als von Berlanga. So finden sich in seinem Nachlass missionstheologische, historische, ethnographische, aber auch sozial-ethische und staatsrechtliche Schriften.²⁴

Im Jahr 1566, 82 Jahre alt, starb Bartolomé de Las Casas in Madrid. In einem der dortigen Dominikanerklöster wurde er im Altarraum der Kirche beigesetzt. Sein Grab wurde im Rahmen von Sanierungsarbeiten verlegt und ist heute nicht mehr auffindbar. Sehr viel mehr als Berlanga erfuhr Las Casas breite Rezeption in der Geschichtswissenschaft und der Theologie, und dies bis in die Gegenwart. Ein Blick auf einige der in den letzten Jahren erschienenen Publikationen zeigt, dass auch heute Interesse an Bartolomé de Las Casas und dem Engagement der Dominikaner für die Rechte der indianischen Völker besteht.²⁵ ◆

24 So die Klassifizierung in der deutschen Werkauswahl: Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl 1 (Missionstheologische Schriften), Paderborn u. a. 1994; Werkauswahl 2 (Historische und ethnographische Schriften), Paderborn u. a. 1995; Werkauswahl 3/1 (Sozialethische und staatsrechtliche Schriften), Paderborn u. a. 1996; Werkauswahl 3/2 (Sozialethische und staatsrechtliche Schriften), Paderborn u. a. 1997, alle hg. von Mariano DELGADO.

25 Thomas EGGENSPERGER, Was bleibt? Zur aktuellen Las Casas-Rezeption, in: Mariano DELGADO (Hg.), »Ces gens ne sont-ils pas des hommes?« Évangile et prophétie. Colloque de la Faculté de théologie de Fribourg (1-4 décembre 2011) »Sind sie etwa keine Menschen?« Evangelium und Prophetie. Kolloquium der Theologischen Fakultät Freiburg (1.-4. Dezember 2011) (Studia Friburgensia vol. 116/Series historica vol. 10), Fribourg 2013, 247-260.

Die frühneuzeitliche Chinamission der Dominikaner*

von Claudia von Collani

Zusammenfassung

Im Verhältnis zur Zahl der Jesuiten in China waren alle anderen Orden stets in der Minderheit. Anpassung wurde von allen gefordert und mehr oder weniger auch durchgeführt, vor allem bei der Sprache. Die Dominikaner, die von den Philippinen nach China kamen, gehörten einer besonders strengen Richtung an, was ihnen Anpassung Verständnis und Dialog mit den Chinesen sehr erschwerte und teilweise auch die Weichen für die späteren Ritenverbote stellte. Damit geraten ihre anderen Vorzüge in den Hintergrund, wie eine gewisse Offenheit für eine einheimische Hierarchie, für sprachliche und theologische Anpassung (die allerdings auf den Philippinen stattfand) und große Hingabe an die Berufung.

Schlüsselbegriffe

- Chinamission
- Ritenstreit
- herausragende Dominikaner der Chinamission

Abstract

In relation to the number of Jesuits in China, all other orders were always in the minority. Accommodation was demanded of all and more or less implemented, especially with respect to the language. The Dominicans, who came to China from the Philippines, were followers of a particularly strict course which made accommodation, understanding and dialogue with the Chinese very difficult for them and also, in part, set the stage for the subsequent rites prohibitions. Hence their other qualities faded into the background, such as a certain openness to a native hierarchy, to linguistic and theological accommodation (which, however, did take place in the Philippines) and a great devotion to their vocation.

Keywords

- mission to China
- rites controversy
- outstanding Dominicans of the mission to China

Sumario

Comparados con el número de jesuitas en China, los miembros de las demás órdenes estuvieron siempre en minoría. De todos se exigía la acomodación, y todos la practicaron más o menos, sobre todo en la lengua. Los dominicos, que vinieron a China desde las Filipinas, pertenecían a una fracción muy severa, lo que dificultó mucho su acomodación, comprensión y diálogo con los chinos, y, en parte, fue una de las causas de las posteriores prohibiciones de ritos. Con ello quedan relegados otros rasgos positivos, como una cierta apertura para una jerarquía nativa, para la acomodación lingüística y teológica (pero que tuvo lugar en las Filipinas) y gran ímpetu misionero.

Palabras clave

- la misión en China
- la controversia de los ritos
- Dominicos importantes de la misión en China

1 Geschichtlicher Überblick

Im Verlauf der europäischen Entdeckungsfahrten und im darauffolgenden europäischen Kolonialismus der frühen Neuzeit hatte China eine Sonderstellung inne. Seine Größe, seine militärische Macht und seine kulturelle Hegemonie über Ostasien förderten das chinesische Überlegenheitsgefühl – China brauchte weder die Europäer noch ihre Religion. Dieses Sich-Abschließen Chinas während der Ming-Dynastie 明朝 (1368-1644) entstand vor allem wegen der Erfahrungen der mongolischen Fremdherrschaft der Yuan-Dynastie 元朝 (1277-1367). 1429 wurden die Grenzen zu Wasser und zu Lande hermetisch abgeriegelt. Seit Beginn des 16. Jahrhunderts hatte China dann zumindest begrenzten Handelskontakt zu Japan und Portugal, wobei beides über die portugiesische Enklave Macau lief.¹

Zusammen mit den iberischen Kolonialmächten breitete sich auch die frühneuzeitliche Mission aus. Bei China stieß sie jedoch an ihre Grenzen, obwohl gerade dieses Reich wegen seiner hohen Kultur besonders erstrebenswert für die Bekehrung erschien. Innerhalb des Einflussbereichs der Iberischen Mächte gehörte Ostasien zum portugiesischen Padroado, während die Philippinen zu Spanien gehörten. Das Aufeinanderprallen dieser Interessensphären führte immer wieder zu Konflikten, an denen die unter beiden Seiten missionierenden Orden beteiligt waren. So missionierten die Jesuiten im portugiesischen Bereich, während die »alten« Orden, wie Augustiner, Dominikaner und Franziskaner, spanischer Herkunft waren.²

Zentrum für Handel und Mission des Padroado im Osten war seit 1557 die Halbinsel Macau, wo die Societas Jesu seit 1560 saß. 1576 wurde Macau Diözese mit Jurisdiktionsgewalt über ganz China, Japan und die umgebenden Inseln.³ Die spanischen Mendikantenorden dagegen drängten sich schon seit 1540 von Mexiko aus nach China, wo einige sogar ein tausendjähriges, endzeitliches Reich unter den Chinesen errichten wollten.⁴ Während des gesamten 16. Jahrhunderts versuchten sie, mit europäischen Gesandtschaften ins hermetisch verschlossene China zu kommen und dort zu missionieren, was meist mit Ausweisungen und sogar Einkerkelungen endete.⁵ Vergeblich war auch der Versuch Francisco de Xaviers SJ (1510-1552), heimlich nach China einzureisen; er starb 1552 vor der Küste Chinas auf der Insel Shangzhuang.⁶ Erst mit den beiden Jesuiten Michele Ruggieri (1543-1607) und Matteo Ricci (1552-1610), die dank ihrer Sprachkenntnisse und Anpassung an die chinesische Kultur eine Aufenthalts-erlaubnis für China bekamen (seit 1583), begann die frühneuzeitliche Chinamission.⁷

Der Portugiese Gaspar da Cruz († 1570) war als erster Dominikaner für kurze Zeit im südchinesischen Guangzhou (Canton).⁸ Die spanischen Mendikanten gründeten Ende des 16. Jahrhunderts als Brückenkopf und Ausgangsposition für die Missionen in Japan und China eigene Provinzen auf den Philippinen, wie z. B. die Dominikaner mit der *Provincia del*

* HCC = Nicolas STANDAERT (ed.), Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800 (Handbook of Oriental Studies, section 4: China 15/1. Handbuch der Orientalistik, Abt. 4: China 15), Leiden/Boston/Köln 2001. BM = Robert STREIT (Hg.), Bibliotheca Missionum, V und VII, Freiburg 1929, 1932.

1 Claudia VON COLLANI, Die christliche Chinamission der Neuzeit, in: ZMR 93 (2009) 205-219, 206.

2 HCC, 287.

3 Joseph DEHERGNE, Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800, Paris, Rome 1973, 325.

4 Johannes BECKMANN, China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden im 16. Jahrhundert (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Schriftenreihe 29), Schöneck-Beckenried 1964; John F. WALVOORD, The Millennial Kingdom, Zondervan 1983.

5 George H. DUNNE, Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty, London 1962, 16-20.

6 VON COLLANI, Chinamission der Neuzeit (Anm. 1), 206.

7 HCC, 295.

8 Ebd., 322; Fidel VILLARROEL, O.P., The Chinese Rites Controversy – Dominican Viewpoint, in: Philippiniana Sacra XXVIII, 82 (1993) 5-61, 11-14.

Santisimo Rosario de Filipinas; gleiches taten die spanischen Franziskaner und Augustiner, wobei die philippinischen Provinzen in Zeiten der Verfolgung auch als Rückzugsort dienten.⁹ Während die Reiseroute der Portugiesen und der Jesuiten nach Süden an der afrikanischen Küste entlang ging und sich dann nach Osten wandte, verlief die Route der spanischen Schiffe nach Westen bis nach Mexiko, dort über den Landweg an die Küste und von aus da zu den Philippinen.¹⁰ Mit dem *Breve Ex pastorali officio* vom 28. Januar 1585 erteilte Gregor XIII. der Societas Jesu das Exklusivrecht der Missionstätigkeit in Japan und China, weshalb es zwischen 1582 und ca. 1630 ausschließlich Jesuiten in China gab.¹¹ Trotz des Personalmangels widersetzten sich die Jesuiten der Ankunft anderer Orden, da sie einerseits um ihre einheitliche Missionsmethode der Akkommodation fürchteten und andererseits Portugal verpflichtet waren, das die Mission teilweise finanzierte und dem es vor allem um die Handelsprivilegien ging.¹²

Die Philippinen dienten den Mendikantenorden als Vorbereitungsort für ihren geplanten Einsatz in der Chinamission. Ab 1588 übernahmen die Dominikaner daher die Seelsorge für Chinesen in Manila aus der Provinz Fujian, wozu sie Chinesisch lernten und theologische Bücher in chinesischer Sprache veröffentlichten (s. u.). Bedeutung erlangten zur Anfangszeit Juan Cobo (ca. 1546-1592), der 1588 im Auftrag von Philipp II. von Spanien über Mexiko nach Manila reiste, um in China zu missionieren, sowie Miguel de Benavides y Añosa (1552-1605), der seit 1587 auf den Philippinen war.¹³

Nach Beschwerden der Mendikanten gestattete Clemens VIII. mit der Konstitution *Onerosa pastoralis officii* (12. Dezember 1600) auch ihnen (Dominikaner, Franziskaner, Augustiner, Kapuziner, Karmeliten) die Einreise nach China. Das galt ohne Beschränkung der Nationalität, musste jedoch unter Anerkennung von Portugals Rechten geschehen.¹⁴ Um den Handel Spaniens mit der südchinesischen Provinz Fujian zu schützen und als Sprungbrett nach China, richtete etwa 1635-1639 die spanische Regierung Militärposten auf Formosa (Taiwan) ein.¹⁵ Endlich gestattete Urban VIII. mit der Konstitution *Ex debito pastoralis officii* (1633) allen Nationen, Orden und Regularen unbeschränkt die Einreise in den Fernen Osten. Nun kamen Missionare verschiedener Orden und Nationen, aber auch mit verschiedenen Zielgruppen und daher unterschiedlichen Missionsstrategien nach China. Während sich die Jesuiten vor allem auf die Bekehrung der Elite konzentrierten, um von da die anderen Stände zu erreichen, predigten die Mendikanten in erster Linie unter dem einfachen Volk. Diese Konstellation führte zu Rivalitäten, Eifersüchteleien und Missverständnissen, die letztendlich den Ritenstreit auslösten.¹⁶

Erst ab 1630 konnten die Dominikaner festen Fuß im chinesischen Reich fassen. Als erster kam 1631 Angelo Cocchi (1597-1633) von Manila nach Fujian, 1633 gefolgt von Juan Bautista de Morales (1597-1664), der zusammen mit dem spanischen Franziskaner Antonio de Santa Maria Caballero (1602-1669) einreiste, 1634 folgte Francisco Díaz OP (1606-1646).¹⁷ Schon bald stellte sich als zusätzliches Problem zu den verschiedenen Nationalitäten heraus, dass die Mendikanten eine andere Sicht der chinesischen Religionen hatten als die Jesuiten. Sie

⁹ HCC, 296f.

¹⁰ Ebd., 268f.

¹¹ Ebd., 309f.

¹² Ebd., 296.

¹³ 1602 wurde Benavides Erzbischof von Manila. Er setzte sich für die Rechte der Filipinos und der Chinesen gegen die spanische Regierung ein.

¹⁴ HCC, 296; Adelhelm JANN, Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan: ihre Organisation und das Portugiesische Patronat vom 15. bis ins 18. Jahrhundert, Paderborn 1915, 182f.

¹⁵ HCC, 295-297; BM V, Nr. 987 u. 1060; Benno BIERMANN, Die Anfänge der neueren Dominikanermision in China, Münster 1927, 19.

¹⁶ HCC, 297.

¹⁷ Eugenio MENECON, Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian. The Anti-Christian Incidents of 1637-1638, in: Tiziana LIPIELLO/Roman MALEK (eds.), »Scholar from the West«. Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China (Fondazione Civiltà Bresciana, Annali IX – Monumenta Serica Monograph Series XLII) Nettetal, Brescia 1997, 219-262, 224-234.

sahen in den Religionen und Riten mehr oder weniger Aberglauben. Nach Konsultationen mit den Jesuiten im Jahr 1635 sammelten sie Material, das von Antonio Santa Maria nach Manila gebracht wurde. Wohl wegen des eher unvorsichtigen Verhaltens der Mendikanten bei der Missionsarbeit und gegenüber den »Heiden« kam es 1643-1645 zu anti-christlichen Vorfällen in Fujian.¹⁸ Schließlich wurde Morales 1640 nach Rom entsandt, um die Frage der Riten zu klären, die Praxis der Mendikanten zu verteidigen und neue Missionare zu holen. Der Fall wurde der Sacra Congregatio de Propaganda Fide vorgelegt, die 1645 im Sinne von Morales entschied (s.u.).¹⁹ Morales kehrte 1649 mit neuen Missionaren nach China zurück, darunter Timoteo Bottigli (1621-1662) und Francisco Varo (1627-1687). Zwischen 1655 und 1661 folgte weitere Verstärkung für die Mission, darunter Raimundo del Valle (1613-1683), Vittorio Ricci (1621-1685), der in Fu'an geborene Luo Wenzao alias Gregorio López 羅文藻 (1615/17-1691), Domingo Fernández Navarrete (1618-1689) und Domingo Sarpetri (1623-1683). Daher konnte die Mission der Dominikaner nach Lanqi und Jinhua in Zhejiang sowie nach Jining in Shandong (ab 1665) erweitert werden.²⁰ Bis 1665 arbeiteten einundzwanzig Dominikaner in China.²¹ 1665 hatten sie elf Residenzen und zwanzig Kirchen mit etwa 10.000 Gläubigen in den Provinzen Zhejiang, Fujian und Guangdong. Der chinesische Dominikaner Luo Wenzao allein (s. u.) soll mehr als 2000 Chinesen getauft haben.²² Bewusst suchten sich die Dominikaner von der jesuitischen Missionsmethode der Akkommodation, die sich vor allem an die chinesische Oberschicht der Gelehrten wandte, abzusetzen, indem sie direkt missionierten. Sie reisten zu Fuß, waren meist auf Almosen angewiesen, hatten nur ihr Brevier und das Kreuzifix bei sich, wobei, wie sie betonten, ihre Predigt nur auf der Tugend des Kreuzes beruhte. Das aber rief teilweise heftige Reaktionen von Seiten der Chinesen hervor.²³

1665 wurden während des sogenannten Kalenderfalls auch vier Dominikaner 1665 aus Zhejiang und Shandong nach Peking und dann zusammen mit 18 Jesuiten und zu dem Franziskaner Antonio de Santa Maria nach Canton gebracht, wo alle unter Hausarrest gestellt wurden. Die Dominikaner in Fujian konnten sich verbergen, während Gregorio Luo Wenzao für die gesamte Chinamission aller Orden tätig wurde. 1671 durften die Missionare auf ihre Missionsstationen in Zhejiang und Fujian zurückkehren, während Shandong aufgegeben wurde. Domingo Fernández Navarrete konnte sich aus Canton absetzen; er kehrte nach Europa zurück, wo er seine *Tratados históricos* veröffentlichte.²⁴

Zwischen 1676 und 1700 kamen achtzehn neue Dominikaner nach China, ab 1690 entstanden neue Missionsstationen in Nord-Ost Jiangxi. Infolge des unbedachten, ja arroganten Auftretens des päpstlichen Legaten Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710) in China (1705-1707), der vor dem Kangxi Kaiser alle chinesischen Religionen und Riten als Aberglauben brandmarkte, forderte der Kaiser ab 1707 eine Aufenthaltsgenehmigung für alle Missionare, das *piao* (s. u.). Da es die meisten Dominikaner ablehnten, der Anpassung Matteo Riccis zu folgen und daher das *piao* nicht bekamen, mussten sie zwischen 1707 und 1708 China verlassen. So wurden 1708 neun von elf Dominikanern als Gegner der

18 Ebd., 242-254; BIERMANN, Anfänge (Anm. 15), 51-55.

19 George MINAMIKI, The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times, Chicago 1985, 25-28.

20 BIERMANN, Anfänge (Anm. 15), 112-114; HCC, 323.

21 HCC, 324.

22 Anthony E. CLARK, China's Saints. Catholic Martyrdom during the Qing (1644-1911), Bethlehem 2011, 60.

23 BIERMANN, Anfänge (Anm. 15), 206-209.

24 J.S. CUMMINS, A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China, Aldershot 1993, 165-168.

chinesischen Riten ausgewiesen, darunter Francisco González de San Pedro († 1730).²⁵ Nur zwei Dominikaner waren nach 1710 noch in China, nämlich Francisco Caballero (1677-1728) und Magino Ventallol (1647-1732). Zwischen 1715 und 1719 kamen acht dominikanische Neuankömmlinge nach Fujian, darunter Pedro Sanz (1680-1747). Im Jahr 1722 betreuten die Dominikaner 37 Kirchen in China. Nach dem Verbot des Christentums 1724 arbeiteten sieben der neun Dominikaner im Geheimen bis 1738 weiter, als weitere acht Neuankömmlinge heimlich einreisen konnten.²⁶ Vier Dominikaner kamen 1728 in Verkleidung als Fischer und Bauern von den Philippinen her nach Südchina, darunter Francisco Serrano (1695-1748) und Juan Alcober (1694-1748).²⁷ Im Jahr 1747-1748 brach eine Verfolgung in Fujian aus, wobei Pedro Sanz und vier seiner Mitbrüder hingerichtet wurden (s. u.).²⁸ Trotzdem folgten zwischen 1754 und 1798 siebzehn neue Missionare aus dem Dominikanerorden nach China, darunter der Apostolische Vikar Francisco Pallas (1706-1778). Meist waren etwa acht Spanier gleichzeitig in Fujian, denen chinesische Mitbrüder zur Seite standen, die in Manila ihre Ausbildung erhalten hatten.²⁹ Im 18. Jahrhundert kamen italienische Dominikaner dazu, die von der Propaganda Fide entsandt worden waren. Nach 1750 konzentrierte sich die Missionsarbeit der Dominikaner dann auf die Provinz Fujian, während die anderen Provinzen aufgegeben wurden. Der Versuch, sie wiederzubeleben, misslang, weil die Christen teilweise abtrünnig geworden waren oder den Ritenverboten nicht gehorchen wollten.³⁰

Eine Besonderheit der Dominikanermission in Fujian war die Einrichtung von *Beatas* nach dem Beispiel der Philippinen. Dabei handelte es sich um junge Frauen, die sich, oft trotz des Drucks der Familien, weigerten zu heiraten und dafür privat ein Keuschheitsgelübde ablegten. Da es zur damaligen Zeit aber noch keine Orden oder Kongregationen für Chinesinnen gab, blieben die jungen Mädchen meist in ihren Familien und wurden von diesen versorgt. Teils führten sie ein kontemplatives Leben, teils arbeiteten sie als Katechistinnen und verkündigten den Glauben unter Frauen und Kindern, sie taufte und leisteten soziale Dienste. Wichtig wurden sie in Verfolgungszeiten.³¹ Das Christentum bot dabei den Frauen eine religiöse Motivation, die Heirat oder Wiederheirat abzulehnen, wozu die Missionare spirituelle und psychologische Unterstützung leisteten. Oft war dies für die Frauen auch eine Möglichkeit, unabhängig zu sein und die Rolle einer Anführerin in der Gemeinde einzunehmen, womit sie nicht nur den patriarchalen Strukturen der chinesischen Gesellschaft, sondern manchmal auch der Kontrolle der Missionare entgingen.³² Für die Chinesen war das Ideal der Jungfräulichkeit ein asozialer Gräuel, da im patriarchalen System Chinas der Fortbestand der Familie von den (männlichen) Nachkommen abhing. Unverheiratete Frauen wie Männer galten als asozial, was auch für buddhistische Orden galt. In den Augen der Behörden gehörte dieses Verweigern der Heirat zu den besonders verdächtigen Punkten des Christentums.³³ Da die Missionare die chinesischen Gemeinden im 18. Jahrhundert nur selten besuchen konnten, waren die Gemeinden auf den vermehrten Einsatz von einheimischen Priestern angewiesen, weshalb es starke Laienorganisationen gab mit dem Einsatz von Katechisten, Gemeindeleitern und »Jungfrauen«.³⁴

25 CLAUDIA VON COLLANI, Kilian Stumpf SJ zur Lage der Chinamission im Jahre 1708, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 51 (1995) 117-144 und 175-209, 132. González schrieb *Relation de la nouvelle persécution de la Chine* (1710) über die Tournon-Gesandtschaft.
26 HCC, 324f.

27 CLARK, *China's Saints* (Anm. 22), 77.

28 HCC, 325.

29 BIERMANN, *Anfänge* (Anm. 15), 218-225 (Anhang).

30 HCC, 325f.

31 BIERMANN, *Anfänge* (Anm. 15), 163-165; CLARK, *China's Saints* (Anm. 22), 71.

32 MENEGON, *Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian* (Anm. 17), 112-115; HCC, 396f.;

BIERMANN, *Anfänge* (Anm. 15), 163-165.

33 Eugenio MENEGON, *Child Bodies, Blessed Bodies: The Contest between Christian Virginity and Confucian Chastity*, in: *Nan Nü* 6.2. (2004) 177-240, 185.

2 Die Dominikaner im chinesischen Ritenstreit

Die neuzeitliche Chinamission wird fast immer im Zusammenhang mit dem chinesischen Ritenstreit gesehen und behandelt. Der Ritenstreit begann mit der Akkommodationsmethode Matteo Riccis und endete mit verschiedenen Verurteilungen der Riten durch päpstliche Bullen und Konstitutionen, davon die letzte 1742. Auswirkungen in China waren die zeitweisen, lokalen Verfolgungen chinesischer Christen und Christinnen, die Ausweisung und manchmal auch Hinrichtung europäischer Missionare. Was die Forschung anbelangt, so durfte von 1710 bis 1939 nichts ohne päpstliche Erlaubnis zu diesem Thema veröffentlicht werden.³⁵ In der Historiographie des chinesischen Ritenstreits hat man den Dominikanern zusammen mit den Franziskanern mehr oder weniger die Rolle der »Gegner« der Akkommodation und der Riten zugeschrieben. Unter den Jesuiten gab es jedoch ebenso bedeutende Gegner der Riten oder der chinesischen Termini (Niccolò Longobardo, Jean-François Foucquet, Claude de Visdelou), wie es unter den Dominikanern und Franziskanern Ritenbefürworter gab.

Die Streitigkeiten über die Riten sind begründet in den verschiedenen Missionskonzepten und –methoden der in China missionierenden Orden und ihrer Haltung gegenüber den chinesischen Religionen. In China gab es drei Religionen, die *sanjiao* 三教: den Konfuzianismus (*rujiao* 儒教), den Daoismus (*daojiao* 道教) und den Buddhismus (*fojiao* 佛教), die von den Missionaren im damaligen Sprachgebrauch als »Sekten« bezeichnet wurden.³⁶ Akzeptabel war, falls überhaupt, nur der Konfuzianismus. Während der alte, ursprüngliche Konfuzianismus nach Meinung der Jesuiten ein Monotheismus und identisch mit der Urreligion war, galt der zeitgenössische Konfuzianismus als eine rein säkulare Staatsphilosophie mit Ritualen, die dem Zusammenhalt der Gemeinschaft dienen. Daher war er kompatibel mit dem Christentum und den chinesischen Gelehrten war es möglich, Konfuzianer und Christ zugleich zu sein. Der Neo-Konfuzianismus der Song-Zeit (960-1279) aber galt als Atheismus.³⁷ Manche der zeitgenössischen Gelehrten der späten Ming- und frühen Qing-Zeit gingen in ihrer Verneinung von spirituellen Kräften so weit, dass die Jesuiten auch sie Atheisten nannten, weshalb sie in etwa mit den »vernünftigen« europäischen Anhängern der Aufklärung vergleichbar waren.³⁸ Buddhismus und Daoismus dagegen wurden von fast allen Missionaren abgelehnt.³⁹

Die Akkommodation Matteo Riccis machte verschiedene Vorgaben, denen die meisten Jesuiten und auch andere Missionare folgten. So plädierte Ricci für chinesische Begriffe als religiöse Termini und gestattete den christlichen Chinesen die Teilnahme am Ahnen- und Konfuziuskult, da sie dabei wahrscheinlich keine abergläubischen, sondern nur staatstragende Intentionen hätten. Dieser Probabilismus, eigentlich der dominikanischen Beichtpraxis entstammend, wurde zur Besonderheit des Jesuitenordens, dem daher häufig »Laxismus« vorgeworfen wurde. Danach durfte man, wenn es gute Argumente dafür gab, eine Sache als wahrscheinlich ansehen, auch wenn das Gegenteil wahrscheinlicher war.⁴⁰

34 Claudia VON COLLANI, Der chinesische Ritenstreit, in: ZMR 90 (2006) 222-224.

35 BM VII, Nr. 2609.

36 S. u. a. HCC, 597-599, 680-688.

37 VON COLLANI, Der chinesische Ritenstreit (Anm. 34), 212f., 217.

38 Eugenio MENEGON, European and Chinese Controversies over Rituals: a Seventeenth Century Genealogy of Chinese Religion, in: Bruno BOUTE/Thomas SMÄBERG (eds.), *Devising Order. Socio-religious Models, Rituals and the Performativity of Practice*, Leiden/Boston 2013, 201f.

39 HCC, 598.

40 Klaus DEMMER, *Moralssysteme*, LThK³ 7, 461f.

Die chinesischen Riten wurden vor allem im Werk des chinesischen Song-Philosophen Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), dem *Zhuzi jiali* 朱子家禮 »Meister Zhus Familienrituale« behandelt. Es enthielt Riten für Heirat (*hunli* 婚禮), Beerdigung (*sangli* 喪禮), Übergeben der Erwachsenenkappe (*guanli* 冠禮), Ahnenopfer (*jili* 祭禮), dann glückbringende (*jili* 吉禮) und unglückbringende Riten (*xiongli* 凶禮). Ergänzend gab es Kommentare und Zitate aus dem *Liji* 禮記 (Buch der Riten) und dem Ritualklassiker *Yi* 儀禮.⁴¹ Nach Meinung der chinesischen Gelehrten wurden von den Ahnen keine Gunsterweise oder Glück erwartet (*fu* 福) und es wurden ihnen auch keine richtigen Opfer dargebracht, keine Gebete wurden an sie gerichtet, um Gunst zu bekommen, sie waren nicht das Objekt der Verehrung. Konfuzius wurde als Weiser verehrt und nicht als göttlichen Wesen angebetet. Eindeutig verboten waren in den apologetischen Katechismen der Missionare chinesische Schriften und Gebete, Geomantie (*fengshui* 風水), Divination, Geist-Besessenheit, Verbrennen von Papiergeld bei Begräbnissen und Tempeln.⁴²

Die Geschichte des Ritenstreits lässt sich in vier Phasen unterteilen, wobei die Dominikaner vor allem in der zweiten Phase eine wichtige Rolle spielten. Die erste Phase betraf die religiöse Terminologie in China, so die Namen für Gott (*Tian* 天, *Shangdi* 上帝), Engel (*shen* 神), Seele (*ling hun* 靈魂) u. a., wobei die chinesischen Begriffe für Gott den chinesischen Klassikern entnommen waren. Die Diskussionen während der ersten Phase (bis etwa 1630) fanden innerhalb der Societas Jesu statt und behandelten die Frage, ob man nicht wie in Japan lieber lateinische Begriffe für religiöse Termini wählen sollte, denn einige Jesuiten waren der Meinung, die Chinesen seien reine Atheisten oder Materialisten und wüssten nichts von spirituellen Dingen. Diese Phase der Diskussion mit diversen Konferenzen dauerte etwa 50 Jahre.⁴³

Die zweite Phase des Ritenstreits (ca. 1630-1680), die mit der Ankunft der Mendikanten in China begann, betraf vor allem die Zeremonien zu Ehren des chinesischen Philosophen Konfuzius, wie sie von der Gelehrtenschicht in Tempeln und Hallen zu seinen Ehren vollzogen wurden, und die Ahnenverehrung. Diese war tief verwurzelt in den sozialen Strukturen aller Gesellschaftsschichten und zeigte sich durch Verehrungsformen wie Prostrationen (Kowtow), Verbrennen von Weihrauch, Darreichung von Speisen vor dem Körper, Grab oder Ahnentäfelchen.⁴⁴ Diese Phase endete mit der Ankunft der ersten französischen Apostolischen Vikare aus der Missionskongregation der *Missions Étrangères de Paris* und der französischen Jesuiten in China (ca. 1680-1690). Die Mendikanten, die fast ausschließlich bei den Unterschichten missionierten, bemerkten dort abergläubische Tendenzen bei den Riten,⁴⁵ während die Jesuiten die Riten als rein zivile, säkulare Akte ansahen, die man den Neuchristen gestatten konnte. Außerdem warfen die Mendikanten den Jesuiten vor, die Chinesen nur unzureichend über die Forderungen des christlichen Glaubens zu unterrichten, indem sie das für die Chinesen anstößige Kreuz verbergen und den Chinesen die Polygamie erlauben würden.⁴⁶ Besorgt um die Reinheit des Glaubens schickten die

41 <http://www.chinaknowledge.de/Literature/Classics/zhuzijiali.html> (20.4.2018).

42 MENEGON, European and Chinese Controversies (Anm. 38), 201f.

43 HCC, 680.

44 HCC, 680f.

45 VON COLLANI, Ritenstreit (Anm. 34), 213.

46 J.S. CUMMINS (ed.), The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete 1618-1686 I-II, Cambridge 1962, 207; VON COLLANI, Ritenstreit (Anm. 34), 212f., 217.

47 VILLARROEL, Chinese Rites (Anm. 8), 5-61; HCC, 322.

48 Solche Tafeln gab es auch in chinesischen Moscheen.

49 BM V, 2188; Quaesita Missionariorum (eigener Druck); Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta, Instructiones, Rescripta pro Apostolicis Missionibus, vol. 1, Romae 1907, 30-35.

50 BM V, Nr. 2189.

51 BM V, 786.

52 BM V, 807.

53 Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide ... (Anm. 49), 36-39; MINAMIKI, Chinese Rites Controversy (Anm. 19), 29f.

Mendikanten daher 1640 Juan Bautista Morales nach Rom, der 1643 eine Eingabe von 17 Fragen an die Propaganda Fide machte. Zum Fragenkomplex von Morales gehörten auch Verbote oder Gebote des positiven Kirchenrechts, die in einem nicht-christlichen Land zum Teil undurchführbar waren, wie Fastengebote u. a.⁴⁷

Die 17 Anfragen von Juan Bautista de Morales lauteten:

- 1 Sind Fasten, jährliche Beichte, Kommunion für chinesische Christen verpflichtend?
- 2 Kann man bei der Spendung der Taufe und bei der letzten Ölung von Frauen auf bestimmte Sakramentalien verzichten (die in China völlig undenkbar waren, da Frauen nicht von Fremden berührt werden durften)?
- 3 Dürfen Christen die üblichen Zinsen nehmen (nämlich 30%)?
- 4 und 5. Dürfen professionelle Darlehensverleiher getauft werden?
- 6 Dürfen Christen einen finanziellen Beitrag leisten zu öffentlichen Festlichkeiten, die mit Opfern usw. zu tun haben?
- 7 Dürfen Christen am Kult des Chenghuang (城隍 Schutzgott einer Stadt) teilnehmen?
- 8 Dürfen Christen am Kult des Philosophen Kong Fuzi (孔夫子 Konfuzius) teilnehmen?
- 9 und 10. betrafen den Ahnenkult
- 11 Ahnentafeln
- 12 Teilnahme der Christen an der Totenverehrung zuhause
- 13 Aufklärung der Katechumenen über kirchlich gebotene Sonn- und Feiertage
- 14 Betrifft die Bedeutung des Begriffs *sheng* (聖, »heilig« oder »weise«), der sich in christlichen Büchern im Zusammenhang mit Christus, Maria und den übrigen Heiligen findet. Kann er auch für Konfuzius verwendet werden?
- 15 In den Götzentempeln gibt es auch einen besonders geschmückten Tisch, worüber eine Tafel mit der Aufschrift steht: *Huangdi wansui wanwansui* (皇帝萬歲萬萬歲), was heißt: »Es lebe der Herrscher der Chinesen viele tausend Jahre.«⁴⁸ Davor wird geopfert. Ist das für Christen erlaubt?
- 16 Dürfen die Christen für verstorbene heidnische Verwandte beten?
- 17 Müssen die Missionare Christus den Gekreuzigten predigen?⁴⁹

Wie nicht anders zu erwarten, beantwortete die Sacra Congregatio am 12. September 1645 die vorgelegten Fragen im Sinne des Fragestellers. Den chinesischen Christen wurde die Teilnahme an den verschiedenen Riten untersagt.⁵⁰ Anschließend reiste Morales über Manila nach China zurück, wo er 1649 ankam.⁵¹

Als Gegenmaßnahme schickten die Jesuiten Martino Martini SJ (1614-1661) nach Rom, wo er 1655 eine eigene Eingabe mit fünf Fragen an das Hl. Offizium machte, wobei die Fragen 1, 2, 8 und 9 neu formuliert wurden.⁵² Nach Martini hatten die Riten für die Christen keine abergläubische Intention, sondern waren rein zivil und politisch. Kirchengebote wie Besuch der Messe am Sonntag oder Fasten seien in einem nicht-christlichen Land kaum durchführbar. Verbiete man die Ahnen- und Totenfeiern, so würden die Christen als pietätlose Kinder und schlechte Staatsbürger betrachtet, denn die Ahnen würden ja nicht angebetet. Konfuzius dagegen sei der große Lehrer und Meister, seine Verehrung bedeute Achtung vor dem Konfuzianismus. Verbiete man den Gelehrten die Teilnahme am Konfuziuskult, so seien sie von höheren Staatsämtern ausgeschlossen. Am 23. März 1656 fiel die Entscheidung zugunsten von Martinis Darstellung der Riten, die von Alexander VII. approbiert wurde. Der Punkt der angeblichen Verheimlichung des Kreuzes tauchte nicht mehr auf. Kritik kam von anderen Missionaren, der Sachverhalt sei falsch dargestellt worden.⁵³

Damit gab es nun bezüglich der Riten zwei verschiedene Anfragen mit den jeweils passenden Antworten. Zur Zeit des »Kalenderfalls« 1667-1668 wurden während der

Internierung in Canton auch Fragen behandelt, die den Ritenstreit betrafen. Dabei diskutierten neben achtzehn Jesuiten auch der Franziskaner Antonio de Santa Maria Caballero und drei Dominikaner (Domingo Fernández Navarrete, Domingo Sarpetri, Filippo Leonardo Valentino) über 42 Artikel, die zumeist das Kirchenrecht betrafen.⁵⁴ Frage 41 behandelte die Verehrung des Konfuzius und der Ahnen, doch blieb die Frage strittig, da die Dominikaner Probleme mit der Entscheidung von 1656 hatten. Völlige Einigkeit bestand dagegen bei Artikel 42, wonach China dem hl. Joseph geweiht wurde. Die Akten dieser Konferenz wurden später publiziert.⁵⁵

Im Zuge dieser Konferenz erwies sich der Dominikaner Domingo a S. Petro (alias Sarpetri 1623-1683) als Abweichler. Der Dominikanerprovinzial der Philippinen hatte ihn mit dem Studium der chinesischen Riten beauftragt. Für Sarpetri war die Praxis der Jesuiten probabler, um die Tür für die Evangelisierung zu öffnen.⁵⁶ Seine Haltung dokumentierte Sarpetri in seinem Traktat von 1670, worin er belegte, nicht die Form des Rituals sei wichtig, sondern das Ziel, nämlich *Shangdi*, niedere Geister, Ahnen. Werden die Riten Konfuzius und den Ahnen dargebracht, dann sind sie kein religiöser Kult, während das Opfer an *Shangdi* sehr wohl ein solcher ist. Ähnlich wie die Juden falsche Götter anbeteten und einige Christen abergläubisch seien, so suchten einige Chinesen Glück von den Ahnen.⁵⁷ Ansonsten hatte Sarpetri seine eigene Haltung.⁵⁸

Nach diversen Anfragen zur Gültigkeit der beiden Dekrete erließ Clemens IX. am 20. November 1669 ein Dekret, wonach jede Partei in ihrem Sinne mit der Frage umgehen durfte, d. h. beide Dekrete von 1645 und 1656 waren gültig.⁵⁹

Beruhend auf Francisco Varos Vorarbeiten kam es nach dem Mandat des Apostolischen Vikars Charles Maigrot (1652-1730) von 1693 jedoch zu einem neuen Ausbruch des Ritenstreits. Als der Kangxi Kaiser 康熙 (Reg. 1662-1722) während der Gesandtschaft des päpstlichen Legaten Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710) an den Kaiserhof 1705-1706 bemerkte, dass der Konfuzianismus von offizieller römischer Seite abgelehnt wurde, verschlechterten sich die Beziehungen zwischen den chinesischen Kaisern und dem Hl. Stuhl. Nach 1707 ließ Kangxi alle Missionare ausweisen, die nicht das *piao* 票 bekommen hatten, d. h. versprochen hatten, Matteo Riccis Methode der Anpassung an die chinesische Kultur zu folgen.⁶⁰ Damit fiel eine Reihe von Missionaren aus. Neun von elf Dominikanern wurden ausgewiesen bei insgesamt 155 Missionaren.⁶¹ Zu den Ausgewiesenen gehörte auch Francisco González de San Pedro († 1730), der einen Bericht über die Tournon-Gesandtschaft schrieb: *Relation abrégée de la nouvelle persécution de la Chine* (1710).

54 Namen s. Josef METZLER, Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931, Paderborn 1980, 22-24.

55 MINAMIKI, Chinese Rites Controversy (Anm. 19), 32-35; Acta Cantoniensis authentica: in quibus praxis missionariorum Sinensium Societatis Jesu circa ritus Sinenses approbata est communi consensu patrum Dominicanorum, & Jesuitarum, qui erant in China; atque illorum subscriptione firmata ..., s. l. 1700.

56 Paul A. RULE, K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism, Sydney 1986, 102f.; Apologia pro Decreto et praxi Jesuitarum, Lovanii 1700, 3-7.

57 Apologia (Anm. 56), 49-50, 52.

58 RULE, K'ung-tzu (Anm. 56), 103; Apologia (Anm. 56), Brief, 12. November 1668, 12-19.

59 HCC, 683.

60 VON COLLANI, Ritenstreit (Anm. 34), 215f.

61 VON COLLANI, Kilian Stumpf SJ zur Lage der Chinamission (Anm. 25), 184-186.

62 HCC, 322.

63 S. Neuausgabe: Pien cheng-chiao chen-ch'uan Shi-lu (Apologia de la verdadera religión) 辨正教真傳寶錄, ed. Fidel VILLARROEL, Manila 1986.

64 Eugenio MENEGON, Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China, Cambridge, Mass./London 2009, 50f.

65 Juan COBO, Beng Sim Po Cam que quiere decir Espejo rico del claro corazón, Madrid 1959, tr. Carlos Sanz.

66 MENEGON, Ancestors (Anm. 64), 214-218, 224.

67 Ebd., 215, 285f.

68 Im Schlussdokument vom 10. Dezember 1668 finden sich alle Unterschriften (ARSI, JS 158, 1-4 & JS 162, 259-263). Zitiert nach RULE, K'ung-tzu (Anm. 56).

69 Englische Übersetzung des Buches: An Account of the Empire of China, Historical, Political, Moral and Religious, Band 1 von: A Collection of Voyages and Travels ... in four volumes, vol. 1, London 1704.

70 CUMMINS, Travels and Controversies (Anm. 46).

3 Persönlichkeiten

3.1 Juan Cobo und Francisco Varo: chinesische Sprachstudien und Bücher

Das Erlernen der chinesischen Sprache gehörte für alle in China missionierenden Orden zur Grundausrüstung. Handschriftliche Vokabularien kursierten unter allen Orden. Zur Vorbereitung der Dominikaner auf den Philippinen auf die Chinamission gehörten daher vor allem Sprachstudien, wobei die Mendikanten den Jesuiten keineswegs nachstanden. Erlern und erprobt wurde die chinesische Sprache in der chinesischen Kolonie auf den Philippinen. Was Publikationen anbelangt, so veröffentlichten Dominikaner wie Franziskaner im Wesentlichen nur religiöse Bücher.⁶²

Als erster ist hier Juan Cobo (ca. 1546-1592) zu nennen, der 1588 über Mexiko nach Manila kam. Beeinflusst von den Lehren Francisco de Vitorias (1483-1546) und Bartolomé de Las Casas' (1484-1566) setzte er sich für die Rechte der indigenen Völker ein. Zusammen mit Miguel de Benavides stellte er Material für die Chinamission zusammen. Dazu gehörte eine Einführung in das Christentum *Wuji tianzhu zhengjiao zhenzhuang shilu* 無極天主正教真傳實錄 (Manila 1593) (*Apologia de la Verdadera Religion*)⁶³ über natürliche Theologie samt einer Beschreibung des Kosmos.⁶⁴ Zudem übersetzte Cobo ein chinesisches Werk mit Lebensweisheiten aus dem 14. Jahrhundert, das *Mingxin baojian* 明心寶鑑 ins Kastilische: *Libro chino intitulado Beng Sim Po Cam* (Manila 1593).⁶⁵

Francisco Varo (1627-1687) war Linguist und Experte in chinesischen Ritualen. Nach seiner Arbeit auf den Philippinen 1648-1649 im Parian de los Sangleyes (»Chinatown«) kam er nach Fu'an in Nordost Fujian, wo er den Rest seines Lebens verbrachte. Er verfasste ein Vokabularium der Mandarinsprache und eine Grammatik *Arte de la Lengua Mandarina* (Canton 1703).⁶⁶ Daneben schrieb er, basierend auf der thomistischen Theologie, über die Bedeutung von Opfern (*ji* 祭) das Werk *Bianji* 辯祭 (ca. 1650-1660) sowie einen Katechismus *Shengjiao mingzheng* 聖教明徵 (Klare Beweise der heiligen Lehre, 1677). Für Europäer verfasste er seinen *Tratado en que se ponen los fundamentos que los Religiosos Predicadores tienen* (1680), der Charles Maigrot MEP als Vorbild und Material für seine Ritenverbote 1693 diente.⁶⁷

3.2 Navarrete: Reisen und Riten

Auch Domingo Fernández Navarrete kam über die Philippinen 1658 nach China, wo er bis 1665 als Missionar arbeitete. Während des »Kalenderfalls« wurde er mit den anderen Missionaren nach Canton exiliert, wo auf der »Konferenz von Canton« (1667-1669) anstehende Probleme der Mission diskutiert wurden. Zu dieser Zeit, so scheint es, tolerierte Navarrete bis zu einem gewissen Maße die anpassungsfreudige Haltung der Jesuiten. Nach den Beratungen unterzeichneten die Anwesenden die Dokumente, die nach Rom geschickt wurden. Trotz all ihrer Vorbehalte unterzeichneten Navarrete und Antonio de Santa Maria wohl formell alle Entscheidungen der Konferenz von Canton. Später allerdings bestritt Navarrete, seine Unterschrift geleistet zu haben.⁶⁸

Nach seiner heimlichen Flucht aus Canton begab sich Navarrete nach Europa, wo er seine Bücher veröffentlichte und sich gegen die chinesischen Riten und gegen die Jesuiten engagierte. Sein erstes Buch, betitelt *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China* (Madrid 1676),⁶⁹ ist in sieben Bücher unterteilt,⁷⁰ wovon das letzte die Entscheidungen des Ritenstreits betrifft. Navarretes zweites Buch sind die *Controversias antiguas y modernas de la Mission de la gran China* (Madrid 1679), die mit neun Traktaten

zum Ritenstreit nur teilweise gedruckt werden durften. Beide Werke sind vor allem von einer starken Aversion Navarretes gegen die Jesuiten bestimmt.⁷¹ Der interessanteste Teil der *Tratados* ist Buch oder Traktat 5, vom Jesuiten Niccolò Longobardo (1565-1655) verfasst, der maßgeblich Navarretes Theologie bestimmte. In diesem Traktat setzte sich Longobardo mit verschiedenen chinesischen religiösen Termini auseinander, wobei er den Chinesen jedwede Kenntnis von geistigen Vorstellungen absprach, d. h. chinesische Termini für Gott, Engel und Seele sollte man keinesfalls verwenden, sondern nur lateinische Begriffe. Der Neo-Konfuzianismus sei völlig materialistisch, während die chinesischen Riten abergläubisch und götzendienerisch seien.⁷² Auch für ihn war Konfuzius ein absoluter Atheist, verehrt von seinen ebenfalls atheistischen Anhängern. Seit jeher aber hätten die Chinesen nur den materiellen Himmel gekannt.⁷³ Weitere Teile der *Tratados* enthalten Navarretes Reisebericht und Zitate aus chinesischen Werken.⁷⁴ Ein großer Teil der *Tratados* jedoch besteht aus einer Ansammlung von verdrehten Gerüchten und tendenziösen Übersetzungen. Ein Dialog oder eine religiöse Begegnung mit China oder zwischen den Orden war so nicht mehr möglich.⁷⁵

Am Ende der *Tratados* folgen die 119 »Dubia«, die Navarrete im Jahr 1674 dem Hl. Offizium vorlegte. 25 »Dubia« betreffen chinesische Mandarine und ihr Amt, 21 »Dubia« den Kult des Konfuzius, 8 die Sakramente, 25 den Ahnenkult, 4 das Fasten, 16 die Mission, dazu kommen 20 besondere Probleme.⁷⁶ Vor allem sprach Navarrete dem chinesischen Kaiser das Recht der Regierung ab, da er ein Tyrann sei. Daher sollten die Chinesen keine öffentlichen Ämter für dieses tyrannische Regime ausüben. Die »Dubia« wurden abgewiesen und es blieb bei den beiden bestehenden Entscheidungen bezüglich der Riten.⁷⁷

3.3 Gregorio Luo Wenzao: der erste chinesische Bischof

Das anvisierte Ziel der Propaganda Fide und dann auch der Orden war ein einheimischer Klerus mit einheimischer Hierarchie.⁷⁸ Wirklich erreicht wurde dieses Ziel erst 1926 mit der Weihe der ersten sechs chinesischen Bischöfe. Ihr Vorläufer war Gregorio Luo Wenzao im 17. Jahrhundert.⁷⁹ Aus einer nicht-christlichen Familie in Fujian stammend wurde er 1634 von Antonio de Santa María Caballero OFM getauft und begleitete ihn einige Jahre auf seinen Reisen. Auf Vermittlung von Antonio schloss sich Gregorio den Dominikanern in Manila an (die Franziskaner hatten ihn nicht aufgenommen), lernte Spanisch, legte 1651 seine feierlichen Gelübde ab und studierte Theologie am Colegio de Santo Tomás. Während des Kalenderfalls sorgte er dafür, dass das christliche Leben in China aufrechterhalten wurde, indem er u. a. viele christliche Gemeinden visitierte. Schließlich empfahlen die ersten französischen Apostolischen Vikare von den *Missions Étrangères de Paris* und Navarrete der Propaganda Fide, Luo Wenzao zum Apostolischen Vikar von Nordchina zu ernennen. Am 8. April 1685 wurde Gregorio Luo von Bischof Bernardino della Chiesa OFM (1644-1721) gegen den Willen der spanischen und portugiesischen Patronate und Teilen seiner Mit-

71 CUMMINS, *Travels and Controversies I* (Anm. 46), cv-cvi; DERS., *Question of Rites* (Anm. 24), 215-223.

72 RULE, *K'ung-tzu* (Anm. 56), 78-85.

73 *An Account* (Anm. 69), 201f.,

RULE, *K'ung-tzu* (Anm. 56), 108.

74 *An Account* (Anm. 69), 371-374.

75 RULE, *K'ung-tzu* (Anm. 56), 110f.

76 BM V, 859. Die »Dubia« finden sich in: Domingo Fernandez

NAVARRETE, *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China ...*, Madrid 1676, 483-514, und in: *An Account* (Anm. 69), 396-422.

77 RULE, *K'ung-tzu* (Anm. 56), 110f.

78 HCC, 289f., 295-297.

79 Seine Biographie s. José María GONZÁLEZ, *El primer obispo Chino. Exc.mo Sr. D. Fray Gregorio Lo, o López, O.P.*, Pamplona 1966.

80 BIERMANN, *Anfänge* (Anm. 15), 131-133; *Sinica Franciscana V, Romae 1975, XLIII*; RULE, *K'ung-tzu* (Anm. 56), 113-116.

brüder zum Titularbischof von Basilinopolis geweiht. Die chinesischen Christen begrüßten ihn mit großer Freude und Luo weihte drei Jesuiten zu Priestern. Im Frühling 1690 wurde er vom Hl. Stuhl zum Bischof des neugegründeten Padroado-Bistums Nanking ernannt.⁸⁰

Bezüglich der Riten tendierte Gregorio Luo mehr zur Haltung der Jesuiten, stimmte aber nicht völlig mit ihnen überein. Dazu verfasste er einen chinesischen Traktat, datiert vom am 12. Dezember 1681. Die Jesuiten in Manila übersetzten den Traktat ins Spanische, Luos Sekretär Giovanni Nicolai da Leonissa OFM (1656-1737) ins Lateinische. Fünf Propositionen des Traktates wurden auch veröffentlicht.⁸¹ Luos Meinung nach hatten die Riten zivilen und sozialen Charakter, was er mit Zitaten aus den konfuzianischen Vier Büchern und aus dem *Jiali* 家禮 des Zhu Xi belegte. Der Begriff *ji* meinte für ihn nicht Opfer, *miao* 廟 nicht unbedingt Tempel, *xing* (*sheng*) bedeutete weniger Heiligkeit denn Weisheit der betreffenden Person. Die üblichen Darbringungen für Konfuzius und die Toten würden auch Lebenden dargebracht, die man besonders verehere und respektiere. Zu den Toten bete man nicht, um Gunsterweise zu bekommen.⁸²

3.4 Dominikanische Märtyrer

Im Gegensatz zur Mission in Japan, wo es über tausend namentlich belegte japanische und europäische Märtyrer gab, waren es in China nur wenige. Zwar kam es auch zu lokalen Christenverfolgungen, doch wurden chinesische Christen meist in die Verbannung in entlegene Reichsteile geschickt, während unliebsame Europäer ausgewiesen wurden. Einige Ausnahmen gab es jedoch Mitte des 17. und Mitte des 18. Jahrhunderts in der Provinz Fujian, wo die Spannungen zwischen den lokalen Gelehrten und den Katholiken besonders groß waren.⁸³ Während der Ritenstreit ein Problem für die Europäer darstellte, ob nämlich ein standardisiertes, europäisches Christentum in China notwendig und durchsetzbar sei, war für die Chinesen das Problem der Orthodoxie der fremden Religion wichtig. Nach Meinung der chinesischen Gelehrten sollten sich religiöse Menschen nicht in die politische Ordnung einmischen oder die moralischen Standards der Konfuzianer anzweifeln. Der Konfuzianismus mit seinen Riten war orthodox, *zheng* 正; wer sich dagegen wandte, wie etwa die chinesische Weiße-Lotos-Sekte, 白蓮教, galt als heterodox, *xie* 邪. Als heterodox wurde auch betrachtet, wer dem Vater oder dem Herrscher nicht gehorchte, sie nicht ehrte oder die öffentliche Harmonie störte. Unter all diese Kategorien fiel das Christentum: es teilte die Gesellschaft, da es die staatstragenden Riten verbot und damit die Menschen gegen die Regierung aufwiegelte.⁸⁴ Daher warf man den Christen vor, pietätlos zu sein, die in China übliche Geschlechtertrennung zu missachten und einen Staat im Staat bilden zu wollen.⁸⁵

Zum ersten dominikanischen Märtyrer wurde Francisco Fernández de Capillas (1607-1648).⁸⁶ Nach zehnjährigem Aufenthalt auf den Philippinen kam er 1642 über Formosa nach Fujian, wo er sechs Jahre sehr asketisch lebte und Gemeinschaften des 3. Ordens gründete. Als die Manjuren nach Fujian vorrückten, kam es zu anti-christlichen

81 *Tractatus Ill[ustriss]mi D[omi]ni Gregorii Lopez Dominicani*, s. dazu MENEON, *European and Chinese controversies* (Anm. 38), 215 n. 44.
82 RULE, *K'ung-tzu* (Anm. 56), 114f. Veröffentlicht in: *Apologia pro Decreto Alexandri VII*, beigelegt, Excerptus aus seinem Traktat, 17-35; MENEON, *European and Chinese controversies* (Anm. 38), 215 n. 44.

83 MENEON, *Jesuits, Franciscans and Dominicans* (Anm. 17), 229-233; CLARK, *China's Saints* (Anm. 22), 65f.

84 CLARK, *China's Saints* (Anm. 22), 81f.

85 HCC, 640.

86 CLARK, *China's Saints* (Anm. 22), 62.

Vorfällen und zu einem Verfolgungsedikt vom 9. August 1647.⁸⁷ Die Christen wurden verfolgt, weil die Regierung sie als Teil der Weißen-Lotos-Sekte betrachtete, d. h. als Rebellen, die sowohl zu Ende der schwachen Ming-Dynastie als auch unter der Fremdherrschaft der Qing-Dynastie 清朝 (1644-1911) als Bedrohung angesehen wurde. Daher wurde Capillas am 13. November 1647 gefangengenommen und schließlich am 15. Januar 1648 enthauptet. Nach seinem Tod wurden ihm verschiedene Wunder zugeschrieben.⁸⁸ Seine Seligsprechung erfolgte am 2. Mai 1909, die Heiligsprechung am 1. Oktober 2000 als einer von 120 chinesischen Märtyrern.⁸⁹

In den Jahren 1747-1748 kam es unter Kaiser Qianlong 乾隆 (Reg. 1736-1796) zu einer weiteren Christenverfolgung in Fujian. In seinem Edikt vom 11. August 1746 hatte Kaiser Qianlong eine chinaweite Suche nach Christen, besonders in Fujian, angeordnet. Die europäischen Priester wurden dabei als Verführer und Täuscher des unwissenden Volkes dargestellt. Sie lehrten heterodoxe Lehren, Männer und Frauen versammelten sich gemeinsam, sie übten illegitime Akte aus. Nach dieser Order sollten die Fremden ausgewiesen werden, doch ließ der Provinzgouverneur Zhou Xuejian 周 (1693-1748) die fünf Dominikaner, die ergriffen wurden, hinrichten. Der wichtigste dieser Märtyrer war Bischof Pedro Sanz OP (1680-1747), der nach zwei Jahren auf den Philippinen von 1715 bis zu seinem gewaltsamen Tod in China arbeitete. Am 29. Januar 1728 von der Propaganda Fide zum Apostolischen Vikar von Fujian und Titularbischof von Mauricastro ernannt, wurde er am 24. Februar 1730 geweiht.⁹⁰ Als es zu Verfolgungen kam, wollte er sich zunächst stellen, doch übte er sein Amt zu Gunsten seiner Gemeinden in Fujian und Guangdong im Geheimen weiter aus, um sich dann, psychisch und physisch erschöpft, zu stellen. Man warf ihm vor, heterodoxe Lehren verbreitet zu haben.⁹¹ Sanz wurde am 15. November 1747 in Fuzhou auf einem Stein enthauptet; den Stein soll es immer noch in der Kirche von Fuzhou geben.⁹² Ein Jahr später wurden vier seiner Mitbrüder, die sich versteckt hatten und verraten wurden, ergriffen und trotz ihres Appells an Qianlong, der ihre Exekution am 21. April 1747 bestätigt hatte, am 28. Oktober 1748 hingerichtet. Es waren Joaquín Royo (1691-1748), Francisco Serrano (1695-1748), Juan Alcober (1694-1748) und Francisco Díaz (1713-1748).⁹³ Auch sie wurden am 1. Oktober 2000 heiliggesprochen.⁹⁴ ♦

87 Ebd., 60.

88 BIERMANN, An-fänge (Anm. 15), 79-83; CLARK, China's Saints (Anm. 22), 61-65.

89 Ebd., 65.

90 Ebd., 72f.

91 Ebd., 77.

92 Ebd., 81f.

93 Ebd., 78.

94 Ebd., 65.

Judaïsme messianique

La mission dominicaine »ad Judeos« reconsidérée

Antoine Lévy OP

אַכְעִיסִים: נִבְּלָ בְּגֹי בְּלֵא-עַם אֶקְוִי אֶתְּיִשְׂרָאֵל

moi, je les rendrai jaloux avec un néant de peuple,

je les irriterai au moyen d'une nation stupide!

(Deut. 32:21 FBJ)

Zusammenfassung

Der Beitrag widmet sich dem Problem, das seit jeher mit der Mission des Ordens *ad Judeos* verbunden ist. Zunächst beschreibt er die Beziehung zwischen dem Orden und der Welt des Judentums in ihrer anfänglichen sowohl historischen wie theoretischen Gestalt. Sodann analysiert er die Praxis der Judenmission und ihre Entwicklung im Mittelalter. Abschließend charakterisiert er die Bedeutung des Aufkommens der jüdisch-messianischen Bewegung auf dem Hintergrund der Erinnerungsarbeit der Dominikaner. Die Missionspredigt der Dominikaner hat bis zur Neuzeit wahre Metamorphosen durchgemacht. Nun gilt es, von einem überkommenen, obsoleten Bemühen um die Bekehrung der Juden zur Begleitung und Verteidigung der Männer und Frauen zu gelangen, die entschlossen sind, sich einzusetzen für das, was mit Sicherheit Gottes Werk ist, nämlich die letzte und volle Versöhnung zwischen Ihm und dem Volk des Ersten Bundes.

Schlüsselbegriffe

- Judenmission
- Jüdisch-messianische Bewegung
- Treue Gottes zu seinem Volk

Abstract

The article is devoted to the problem that has been connected to the mission of the Dominican Order *ad Judeos* since time immemorial. It first describes the relationship between the Order and the world of Judaism in its initial historical as well as theoretical form. It then analyzes the praxis of the mission to the Jews and its development in the Middle Ages. In conclusion it characterizes the significance of the emergence of the Jewish-messianic movement against the backdrop of the Dominicans' work of remembrance. The missionary preaching of the Dominicans underwent veritable metamorphoses up to the modern age. Now it is time to proceed from a traditional, obsolete effort to convert the Jews to an accompaniment of the men and women who are determined to espouse that which is most assuredly God's work, namely the final and complete reconciliation between Him and the people of the First Covenant.

Keywords

- mission to the Jews
- Jewish-messianic movement
- faithfulness of God to His people

Sumario

El artículo trata del problema que desde el inicio de la Orden se conoce como la misión *ad Judeos*. Primero describe la relación en el inicio de la Orden entre ésta y el mundo del judaísmo, tanto de forma histórica como teórica. Después analiza la praxis de dicha misión y su desarrollo durante el medioevo. Finalmente, caracteriza el significado del movimiento judeomesiánico desde el transfondo del trabajo de memoria de los dominicos. La predicación misionera de los dominicos ha pasado hasta hoy por auténticas metamorfosis. Hoy hay que pasar del esfuerzo obsoleto por la conversión de los judíos al acompañamiento y defensa de los hombres y mujeres dispuestos a comprometerse por lo que con toda seguridad es la obra de Dios, es decir, la última y completa reconciliación entre Él y el pueblo de la Primera Alianza.

Palabras clave

- Misión entre los judíos
- Movimiento judeo-mesiánico
- Fidelidad de Dios a su pueblo

Un auteur juif de la fin du XIII^e siècle interprète cet oracle dans les termes suivants: »[Moïse] a en vue les franciscains et les dominicains car ils oppriment Israël où qu'ils soient; c'est un «non-peuple» car ils sont les plus misérables des êtres humains«¹. Nul n'aime à s'appesantir sur des fautes anciennes, et cela vaut d'autant plus pour ceux qui, tels les frères de l'Ordre de Saint Dominique, font profession d'enseigner aux autres le chemin du Salut. Mais le déni de mémoire conduit parfois à ignorer ce qui la pourrait bien guérir. S'il me paraît important de parler aujourd'hui du mouvement juif messianique, c'est que j'y vois une chance pour l'Ordre dominicain de concevoir sa relation au monde juif selon un mode nouveau et, peut-être pour la première fois de son histoire, authentiquement évangélique.

Dans le paysage religieux du monde contemporain, le mouvement juif messianique est un phénomène nouveau, au moins aux yeux ceux qui ne s'y intéressent pas. Depuis le milieu des années 1970, un certain nombre de Juifs américains venus à la foi en Jésus-Christ ont décidé de fonder des communautés confessantes – »congrégations«, sur le modèle protestant – sur la double affirmation de la Messianité du Christ et du maintien d'une identité juive. Aussi paradoxale qu'elle puisse sembler, cette double affirmation repose sur la plus simple et la plus fondamentale des vérités de la foi chrétienne, celle même que Pilate fit ironiquement inscrire sur la croix en trois langues: Jésus est le roi des Juifs, *Iesus Nazarenus Rex Judeorum*. Ceux qui assimilent la foi au Christ à la formation d'une identité chrétienne indifférenciée auront certes quelque mal à percevoir ici une évidence – et de citer comme par automatisme les déclarations de St. Paul sur l'abolition de la séparation entre Juifs et Grecs dans le corps du Christ (Eph.2,14; Col.3,28; 1 Cor.12,13 etc.). Toutefois, l'idée que la fin de la séparation ne signifie pas nécessairement désintégration de la distinction entre Juifs et non-Juifs a curieusement commencé à émerger dans les Eglises traditionnelles au moment même où le mouvement messianique voyait le jour. Je pense à Mgr Lustiger et à tant d'autres figures, sans doute moins connues de vous, dans le monde catholique. Je songe également au Père Alexandre Men et à tous ses disciples dans celui de la Russie orthodoxe. De ce point de vue, permettez-moi de vous rappeler les premiers mots de l'épithaphe que Mgr Lustiger a voulu fixer à l'un des piliers de celle qui fut sa cathédrale:

»Je suis né juif.
J'ai reçu le nom
De mon grand-père paternel Aaron.
Devenu chrétien
par la foi et le baptême,
Je suis demeuré juif
comme le demeuraient les Apôtres«.

L'unité du Corps qui procède de la communion n'est pas celle d'un bloc de marbre; elle implique la distinction de ses membres. C'est en ce sens que le document récent (décembre 2015) de la Commission des relations religieuses avec les Juifs parle de l'Eglise comme d'une communauté »composée de Juifs et de Gentils« (par. 43). Certes, le mouvement

1 Sefer Da'at Zequeinim, ed. Isaac Joseph NUNEZ-VAEZ, Leghorn 1783, cité par Jeremy COHEN, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca-London 1982, 12.

2 On trouvera une vue d'ensemble du mouvement et de ses positions doctrinales, assortie d'une abondante bibliographie, dans l'ouvrage de Richard HARVEY, *Mapping Messianic Jewish theology: a constructive approach*, Milton Keynes, U. K./Colorado Springs, Colo. 2009.

3 Angelus WALTZ (ed.), *Acta canonizationis S. Dominici, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica* 16, Rome 1935, 127.

messianique demeure à ce jour en dehors des frontières de ce que Catholiques et Orthodoxes tiennent pour l'Église. Mais il est également la seule expression collective ou constituée en corps ecclésial d'une foi spécifiquement juive en Christ. Aussi bien, celui qui veut aujourd'hui réfléchir à ce que pourrait être le recouvrement plénier par l'Église de sa composante juive est bien obligé de se tourner vers le mouvement messianique. Cela ne signifie pas que les formes actuelles du mouvement messianique, tant du point de vue dogmatique, liturgique qu'ecclésiologique, sont parfaites ni même véritablement cohérentes. Mais si le principe fondateur du mouvement messianique est correct d'un point de vue doctrinal, le monde catholique ne peut écarter d'un revers de main ceux qui tentent de vivre leur foi en conformité avec un tel principe; le premier est devant l'exigence de prendre les seconds au sérieux.

Le temps me manque ici pour présenter plus en détail le mouvement juif messianique. Et quand bien même l'aurais-je, tel ne serait pas le but de l'exercice de ce jour. Conformément au thème du présent colloque, je voudrais plutôt réfléchir aux conséquences de l'existence du mouvement messianique sur la mission dominicaine »ad Judeos«. Et comme je l'ai d'emblée annoncé, je voudrais le faire à la lumière de la mémoire de l'Ordre, aussi douloureuse cette mémoire soit-elle. Je veux montrer que l'avènement du mouvement juif messianique nous oblige à nous replonger dans la mémoire de l'Ordre, car de cet effort dépend, me semble-t-il, la possibilité de discerner dans l'avènement du mouvement messianique une vision nouvelle de la mission de l'Ordre »ad Judeos«. Je me permets donc de renvoyer ceux d'entre vous qui aimeraient en savoir plus sur l'identité et la composition du mouvement messianique à la littérature – en langue anglaise principalement – sur ce sujet².

Mon propos ici est de ressaisir le problème associé à la mission de l'Ordre *ad Judeos*. Pour ce faire, je voudrais tout d'abord décrire ce que fut la relation originelle, aussi bien d'un point de vue historique que théorique, de l'Ordre au monde juif. Je voudrais ensuite analyser la pratique de la mission *ad Judeos* et son évolution durant le Moyen Âge. Je terminerai en tentant de caractériser la signification de l'avènement du mouvement juif messianique sur la toile de fond de cette mémoire dominicaine.

1 Les origines de l'Ordre et les principes de la mission dominicaine *ad Judeos*

On dira ce que l'on veut, l'histoire des rapports de l'Ordre dominicain avec le monde juif n'est pas belle. J'y vois le reflet d'une difficulté profonde liée à la manière dont le concept dominicain de la mission s'est trouvé confronté à l'essentielle fracture entre judaïsme et christianisme. De quelle difficulté s'agit-il? Je vais tenter d'approcher celle-ci en examinant l'histoire et la théologie de la mission dominicaine *ad Judeos*.

Si l'on en croit le témoignage du frère Jean d'Espagne au procès de canonisation, les choses ont plutôt bien commencé entre Dominique et le monde juif:

»Il avait coutume de se montrer amical envers tous, riches et pauvres, Juifs et païens [c'est-à-dire musulmans], si nombreux en Espagne à cette époque. Aussi bien il était aimé de tous, hérétiques et ennemis de l'Église exceptés, qu'il attaquait et récusait lors de disputes et de ses prêches«³.

Le témoignage de Jean d'Espagne est intéressant. Il trace une frontière entre Juifs et musulmans d'un côté, hérétiques de l'autre, en sorte que le type de rapports que Dominique semble avoir entretenus avec le premier groupe et le second apparaît entièrement différent. Certainement, Dominique avait à cœur d'amener les premiers au Christ autant que les seconds. Mais à ceux qui, comme les Juifs et les musulmans, n'avaient jamais eu accès à la vérité plénière de la

foi, Dominique semble s'être adressé comme à des amis avec lesquels il est bon de converser, tout être humain étant foncièrement animé par le désir de la vérité. Au contraire, avec les hérétiques, ceux qui avaient renié leur foi de jadis, il en est allé d'une confrontation ouverte, sans terrain d'entente commun *a priori*, s'exerçant tant par la dispute, l'art de la réfutation logique que par celui, rhétorique, du sermon. La chose remarquable est que Dominique a reçu de cette confrontation avec l'hérésie l'intuition première de la fondation de son Ordre. Ne pouvant être assimilés à des hérétiques *simpliciter*, les Juifs n'étaient donc pas immédiatement concernés par la mission de l'Ordre dominicain, au moins dans sa forme première. Si les fils de St Dominique en sont par la suite venus à appliquer aux Juifs le traitement que leur père réservait aux hérétiques, c'est donc progressivement, indirectement ou par extension, justifiée ou non, du projet défensif qui donna naissance à l'Ordre. Il faut à mon sens garder à l'esprit ce caractère à la fois non-originel et non-connaturel de la mission dominicaine *ad Judeos* pour comprendre la configuration pour le moins problématique que celle-ci a rapidement prise.

Dans un livre intitulé *The Friars and the Jews, The evolution of Medieval anti-Judaism*, Jeremy Cohen a voulu montrer que franciscains et dominicains sont largement responsables de la détérioration de la situation des Juifs au sein de la Chrétienté médiévale. Le fait est que, jusqu'au début du XIII^{ème} siècle, on peut parler d'une coexistence relativement pacifique entre populations juives et chrétiennes en Europe. Si virulent qu'ait souvent été l'antijudaïsme des Pères, il ne pouvait plus servir de prétexte aux conversions forcées depuis l'édit du quatrième concile de Tolède en 633⁴. Selon l'enseignement de st. Augustin dans la *Cité de Dieu*, les chrétiens occidentaux étaient traditionnellement invités à contempler dans l'exil persistant des Juifs le signe d'une divine punition et par conséquent la confirmation *a contrario* de la vérité de leur foies. On ne saurait douter que l'émergence et l'extraordinaire essor des Ordres mendiants au XIII^{ème} siècle soit allé de pair avec un changement d'attitude des chrétiens envers les minorités juives demeurant sur leur territoire – un changement pour le pire, hélas. Toutefois l'on n'est pas obligé de suivre Jeremy Cohen lorsqu'il argue de la responsabilité unilatérale des frères mendiants touchant cette regrettable évolution. Le mouvement s'amorce dès avant la diffusion des deux Ordres et il se serait sans doute poursuivi par d'autres voies s'il ne s'était coulé dans celles de François et de Dominique⁶. Au XIII^{ème} siècle, c'est toute la société, Eglise en tête, qui perçoit la présence juive avec une inquiétude toujours croissante. L'un des effets de la *Reconquista* en Espagne fut de rendre anormale et suspecte cette présence jadis acceptée comme un état de fait. Paradoxalement donc, plus le caractère chrétien de la société s'affirme avec vigueur, plus celle-ci se perçoit en situation de faiblesse vis-à-vis des minorités non-chrétiennes qu'elle abrite. Mais aussi rien de plus naturel qu'un tel paradoxe: plus la tendance à l'homogénéisation religieuse est intense, plus dramatique est sa remise en cause par les éléments qui lui résistent. Aussi bien, que l'Eglise et les Etats chrétiens se soient refusés à convertir les Juifs de force ne signifie pas qu'ils aient renoncé à exercer sur ceux-ci une autorité qui leur venait de leur devoir de protéger leurs fidèles et sujets respectifs. Avec la tâche providentielle de se porter au secours

4 L'édit est passé dans le Decretum de Gratien: »Judei non sunt cogendi ad fidem, quam tamen si inuiti susceperint, cogendi sunt reti nere. unde in toletano concilio iv. [c. 56] statutum est: sicut non sunt iudei ad fidem cogendi, ita nec conuersi ab ea recedere permittitur. de iudeis autem precepit sancta synodus, nemini deinceps uim ad credendum inferre. >ui enim uult deus miseretur, et quem uult inducat. < non enim tales inuiti saluandi sunt, sed uolentes, ut integra sit forma

iusticiae. sicut enim homo propriae arbitrii uoluntate serpenti obediens periiit, sic uocante se gratia dei propriae mentis conuersione quisque credendo saluatur. ergo non ui, sed libera arbitrii facultate ut conuertantur suadendi sunt, non potius inpellendi. « Ed. Emil FRIEDBERG, Corpus iuris canonici (lipsiae: ex officina Bernhardi tauchnitz, 1879).

5 De Civitate Dei 18.46, 20.29, 6.48-49, 432-33.

6 Pour illustrer ce changement d'attitude, Jennifer Hart Weed cite un écrit de Richard of Hoveden (1174-1201) décrivant un épisode survenu à la fin du XII^{ème} siècle en Angleterre: »[...] while the king [Richard I] was seated at table, the chief men of the Jews came to offer presents to him, but as they had been forbidden the day before to come to the king's court on the day

d'une Eglise supposément menacée d'écroulement, franciscains et dominicains, sans être les inventeurs d'un mouvement animé par le soupçon et l'hostilité à l'égard de la présence juive en Europe, étaient comme destinés à en devenir les fers de lance.

Quels sont les traits propres de la mission dominicaine *ad judeos*? En est-il seulement? Il convient tout d'abord de se tourner vers la théologie de l'Ordre, puisque toute l'activité de ce dernier est censée tant s'y refléter qu'en découler. De ce point de vue, la réflexion de Thomas d'Aquin a fait autorité dès qu'elle a trouvé à se diffuser. Certes, cette réflexion est éparse, ce qui n'a pas cessé, jusque tout récemment, de donner lieu à des interprétations divergentes, voire opposées chez ses commentateurs. Pour ma part, je me bornerai ici à indiquer un certain nombre d'aspects sur lesquels tous ces commentateurs s'accorderont, sans chercher à déterminer le degré de sympathie ou d'antipathie à l'égard des Juifs que ces différents aspects, une fois combinés d'une manière ou de l'autre, laissent paraître.

Tout d'abord, Thomas est formel quant à la nécessité de ne pas imposer la foi chrétienne aux Juifs, comme lors des baptêmes forcés de leurs enfants:

»Parmi les infidèles certains n'ont jamais reçu la foi. Tels sont les Gentils [comprendons encore une fois les musulmans] et les Juifs. Ceux-ci ne doivent être en aucune manière forcés à croire, en sorte qu'ils pussent croire un jour, si tant est que l'acte de croire est lié au libre exercice de la volonté (*credere voluntatis est*) (...) Même si des chrétiens venaient à soumettre militairement ces personnes et les tenir en captivité, ils auraient le devoir de les laisser libre de croire si tant est que ceux-ci le veuillent un jour«⁷.

Cette liberté a cependant deux limites: le respect de la liberté des chrétiens d'une part, la sincérité du refus juif d'autre part. Tant les Juifs qui tentent de séduire les chrétiens par leur doctrine que les baptisés juifs relaps – un cas assimilé à celui des hérétiques – encourent représailles de la part des autorités de l'Eglise et de l'Etat⁸. Dans la même ligne, l'Etat se doit d'exercer une vigilance sans relâche à l'égard des pratiques usurières des populations juives⁹. Toutes ces conclusions dérivent de l'attitude fondamentale de Thomas à l'égard de l'existence juive postbiblique: si celle-ci est bien le signe de la vérité de la foi chrétienne décrit par Augustin, elle est également porteuse d'un vrai danger pour les chrétiens. L'*infidelitas* des Juifs, leur refus d'accueillir le Messie qu'ils avaient cependant tous les moyens de reconnaître en vertu de leurs Saintes Ecritures, les a conduits à faire mourir le fils de Dieu, et cette même *infidelitas* se manifeste à travers le maintien de préceptes associés à la loi ancienne – circoncision, shabbat, etc. – que l'avènement de la Loi nouvelle vide de sens¹⁰. Malgré le témoignage des Ecritures, Thomas ne minimise en rien la force de persuasion du refus juif; c'est pourquoi il ne recommande de disputer avec les Juifs que dans les situations où le refus juif peut porter dommage à la foi des chrétiens. En outre, il réserve ces occasions à des chrétiens éprouvés de peur que les faibles n'en sortent plus ébranlés encore¹¹.

On est à nouveau devant une conception restrictive ou défensive de la mission *ad Judeos*. Telle est la théorie. Mais quelle fut la pratique? J'ai dit que celle-ci devrait se refléter dans

of the coronation, the common people, with scornful eye and insatiable heart, rushed upon the Jews and stripped them, and then scourging them, cast them forth out of the king's hall. Among these was Benedict, a Jew of York, who, after having been so maltreated and wounded by the christians that his life was despaired of, was baptized by william, prior of the church of saint Mary at York, in the church of the innocents, and was named william, and thus

escaped the peril of death and the hands of the persecutors», Jennifer Hart WEED, Aquinas on the Forced Conversion of Jews: Belief, Will, and Toleration, dans: Kristine T. UTTERBACK/Merall L. PRICE (eds.), *Jews in Medieval Christendom*. »Slay them not«, Leiden-Boston 2013, 129-146, 129. La législation anti-juive du Concile de Latran en 1215 précède de quelques années l'approbation officielle et définitive de l'une et l'autre règles.

7 ST II-IIae, 10.8 (traduction personnelle).

8 Ibid., a.7.

9 Voir la lettre de Thomas »à la duchesse de Brabant« selon l'attribution traditionnelle, *On the Government of Jews*, dans: Aquinas: Selected Political Writings, ed. Alexander P. D'ENTRÈVES, Oxford 1948, 84-95.

10 ST II-IIae, q.10, a.5 et.11 s.c.

11 Ibid., a.7 et 10.

la théorie. Il y a cependant une différence entre ce qui devrait et ce qui est ou ce qui fut. La pratique dominicaine de la mission ad Judeos a souvent dévié de la théorie – ou plus exactement, elle a souvent fait dévier la théorie – et c'est là précisément que se situe le problème dont je veux entreprendre l'examen.

2 Décalage entre théorie et pratique de la missio ad Judeos au Moyen Age

Le fait est que la compatibilité du caractère restrictif de la mission ad Judeos selon Thomas avec le mandat de prédication universelle auquel l'Ordre dominicain doit sa naissance et son impetus, était loin d'être une évidence. Prêcher la Bonne Nouvelle à toutes les nations – »jusqu'aux Cumans« selon la parole de Dominique – en partant de Jérusalem selon celles du Christ, semblait indiquer l'heure où Jérusalem serait à son tour instruite de son salut par ceux des Nations qui l'auraient accueillie.¹² Dans ce contexte, tout l'effort des frères prêcheurs se porta à exploiter des normes théologiques et canoniques essentiellement défensives en sorte de gagner le plus grand nombre possible d'âmes juives au Christ. La question n'est pas de savoir si le principe d'une telle prédication est blâmable. Ce qui est certain, c'est que sa mise en œuvre le fut à près de tous égards. Les dangers spirituels que la présence juive faisait le plus souvent hypothétiquement courir aux populations chrétiennes ont été systématiquement exagérés, les transformant en source de vrais dangers physiques pour les juifs. D'ennemis de la foi chrétienne, les juifs sont rapidement devenus des »serviteurs du diable« dans les sermons et l'apologétique dominicaines¹³. On ne s'étonnera donc pas que les dominicains autant que les franciscains aient relayé les accusations populaires de crimes rituels à l'encontre des juifs, causes récurrentes des pogroms à travers l'histoire¹⁴. Les efforts pour dénoncer ce qui, dans la tradition et le comportement des juifs, pouvait porter dommage à la foi des chrétiens allèrent de pair avec le désir de leur faire abandonner leur infidélité au profit de la véritable fides. C'est dire que les Dominicains se servirent des pouvoirs de l'inquisition qui leur furent confiés pour donner libre cours à leur charisme de prêcheurs. La combinaison des deux éléments se révéla redoutable. Des actes tels que les brûlements de Talmud, comme celui de 1242 à Paris sous l'instigation du franciscain Nicholas Donin et du dominicain Henri de Cologne, en sapant les fondements théoriques et pratiques du monde juif, étaient clairement destinés à rendre les perfidi Judaei plus sensibles aux arguments de ceux qui se targuaient de leur porter la Bonne Nouvelle¹⁵. Les disputes publiques, instiguées dans le but de dénoncer les blasphèmes anti-chrétiens des Juifs, étaient également l'occasion de tirer de leurs propres Ecritures les raisons qui devaient les faire renoncer à leurs croyances et coutumes. Ces efforts, on s'en doute, eurent peu de succès: plus la prédication recourait à la violence pour atteindre ses fins, plus elle se trouvait d'emblée discréditée aux yeux de ceux qu'elle était censée toucher. La fameuse dispute de Barcelone qui opposa principalement

12 L'influence d'Humbert de Romans, cinquième successeur de Dominique à la tête de l'Ordre des Prêcheurs, a sans doute joué ici un rôle décisif. Dans une lettre encyclique diffusée en 1255, il évoque son »désir« lié à son élection au gouvernement de l'Ordre »de ramener les chrétiens schismatiques à l'unité de l'Eglise et porter le nom du Seigneur Jésus Christ aux Juifs perfides comme aux Sarazin ... aux barbares et à toutes les nations du monde afin

que soyons les témoins [de cette unité] et le salut de tous jusqu'aux extrémités de la Terre«, MOFPH, vol.3, 66-71, cité par Robin VOSE, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, Cambridge 2009, 44-45. Plus tard, dans son *Opusculum tripartitum* destiné au Pape, Humbert se montre nettement moins pressé de convertir les musulmans et les Juifs, notant que »le restant des Juifs se convertira à la fin des temps confor-

mément à la prophétie«, *ibid.*, 50. **13** Dans son *Pugio Fidei* (1270), Raymond Martini note qu'il »n'est pas de plus puissante refutation des erreurs juives que de leur prouver que les observances de la circoncision, du Shabbat et autres préceptes rituels ne sont plus, après l'avènement du Christ, un culte rendu à la gloire de Dieu mais à celle du diable«. 3.1.14.24, 461; 3.3.11.25, 79; 3.3.21-2, 898.

le Dominicain Pablo Christiani, un Juif converti, au rabbin Nachmanide en 1263 justifia amplement le scepticisme de Thomas quant à cette tactique de conversion¹⁶. Certes, la prédication d'un Vincent Ferrier semble s'être montrée plus efficace. Son biographe Ranzano parle de 25 000 juifs d'Espagne venus demander le baptême après qu'elle ait eu lieu. Quand bien même ces chiffres seraient crédibles, ce qui est loin d'être certain, il ne faut pas oublier les circonstances qui entourèrent cette splendide prédication: les rabbins forcés de participer à la dispute tronquée de Tortosa en 1413, l'imposition de nouvelles taxes fiscales aux Juifs qui persisteraient dans leurs croyances, etc. La pratique de rendre l'existence quotidienne quasiment intolérable aux Juifs en sorte de les acculer à demander le baptême se diffuse un peu partout entre le milieu du XIII^{ème} et le XIV^{ème} siècle, ce qui crée une manière de spirale infernale: plus les Juifs sont contraints de demander le baptême, moins ils sont sincères en le demandant, plus il leur est difficile de revenir à leur religion puisqu'ils deviennent passibles de tout l'arsenal de peines dont l'inquisition dispose à l'égard des hérétiques et relaps¹⁷. En Espagne, XV^{ème} et XVI^{ème} siècles ajouteront encore un anneau qui bouclera un cercle devenu surréellement vicieux: après avoir tout fait pour contraindre les Juifs au baptême, l'inquisition en Espagne fera la chasse aux chrétiens soupçonnés d'avoir du sang juif à un degré ou un autre. Comble de l'absurdité, le dominicain Thomas de Torquemada dont la sinistre réputation n'est plus à faire, était lui-même descendant de juifs Marranes, lui qui obtint du Pape la permission de refuser l'entrée dans l'Ordre aux conversos venus du Judaïsme.

Je ne m'étendrai pas plus ici sur cette terrible mémoire à laquelle aucun(e) dominicain(e) ne saurait déceimment se dérober. Dans les amis de Dominique, des hommes à la recherche de la vérité, la plupart de ses fils ont vu des ennemis et des serviteurs du diable. Les prêcheurs n'ont eu de cesse que de trouver les moyens de contourner l'exigence que Thomas d'Aquin avait si fortement mise en avant, à savoir celle de respecter la liberté religieuse des Juifs – *credere voluntatis est*. Lorsqu'on tente d'analyser ce décalage entre, si l'on veut, l'attitude théorique de l'Ordre et sa pratique, il me semble qu'on est conduit à la considération suivante: ce que Thomas avait parfaitement perçu, à savoir les limites de la prédication dans le cas des Juifs, a été dans la plupart des cas superbement ignoré. De fait, ce qui rendait les Juifs dangereux, aux yeux de Thomas, ce n'était pas qu'ils étaient serviteurs du diable et autres fariboles, mais le fait qu'ils charriaient une vision alternative, cohérente et très difficilement réfutable de l'histoire sainte dont les chrétiens étaient issus, vision au terme de laquelle c'était tout l'ordre chrétien qui se retrouvait privé de légitimité et de sens. Or la question que le grand nombre de dominicains à l'époque a soigneusement évité de se poser, même si elle transparait chez Thomas, est celle du caractère divin des bornes de la *missio ad Judeos*. Dans quelle mesure faut-il parler d'une volonté divine visant à perpétuer la coexistence de deux visions de l'histoire sainte mutuellement incompatibles au cœur d'un même monde? Si le «voile» posé sur le cœur des Juifs dont parle Paul 2. Cor 3.14 vient véritablement de Dieu, on comprend que tous les efforts des dominicains pour le lever aient eu pour effet d'inverser le sens même de la Bonne Nouvelle ou de transformer

14 Ainsi du massacre de la population juive à Troyes 1288; Arsène DARMESTETER, L'autodafe de Troyes (24 avril 1288), dans: Revue des Etudes Juives 2 (1881) 199-247, 216-217.231.

15 En 1240, les livres juifs confisqués à Paris sur l'ordre du pape Grégoire IX sont transférés dans les couvents dominicains et franciscains.

16 Cf. le programme de la dispute établi par le fr. Pablo dans: COHEN, The Friars and the Jews [n. 1], 112. La

dispute de Barcelone eut donc pour seul propos de persuader les Juifs de la vérité chrétienne: elle se distingue en cela de toutes les disputes inquisitoriales destinées à purger la littérature juive d'éventuels «blasphèmes» anti-chrétiens.

17 Cette stratégie fut particulièrement évidente dans les Pouilles et à Naples entre la fin du XIII^{ème} et le début du XIV^{ème} siècle. Mêlant les accusations de blasphèmes et de

connivences avec les hérétiques avec de lourdes incitations à accepter le baptême, les mendiants, dominicains largement en tête, finirent par quasiment évincer les communautés juives des Pouilles, d'origine antique et jadis florissantes, cf. COHEN, The Friars and the Jews (n. 1), 83-89.

celle-ci en une parodie sinistre autant que sanglante. Comme l'enseigne Thomas commentant le passage de l'épître paulinienne:

»La raison pour laquelle les Juifs se convertiront, et le voile sera levé ressortit au bon vouloir de Dieu, *hoc modo est, quia Deus vult*. On pourrait en effet dire que le voile résulte d'un décret de Dieu et ne saurait donc être levé. Mais ce que l'apôtre montre est que non seulement il peut être levé, mais qu'il le sera par celui qui est le Seigneur«¹⁸.

Si tel est bien le problème de fond qui grève la prédication dominicaine *ad Judeos*, je veux dire la substitution de l'effort humain au libre-décret divin, voyons à présent la signification que peut avoir l'émergence du mouvement messianique du point de vue du charisme de l'Ordre.

3 Judaïsme messianique et prédication dominicaine

Comme je l'ai montré, la *missio* dominicaine *ad Judeos* était inséparable du projet de la chrétienté médiévale, en sorte que la désintégration du second sous l'effet de l'idéal de tolérance – au sens anglais du terme – emporta la première avec elle. L'échec de Luther avec les Juifs, marchant sans vouloir le savoir sur les traces des prêcheurs, laissa place à un antisémitisme parfois virulent mais à peu près contenu dans les bornes de la loi en Europe occidentale, cela du moins jusqu'à l'essor du mouvement nazi. Que l'antisémitisme hitlérien doive une part de son inspiration à celui du monde chrétien traditionnel n'est pas discutable. On peut même aller jusqu'à relever la similitude d'intention et d'effet entre la politique d'extermination d'Hitler et une prédication dominicaine visant à éradiquer la présence juive comme juive en Europe, même si ce qui animait les prêcheurs d'antan était le désir de communiquer la vie à ceux qu'ils estimaient morts spirituellement, et non celui de faire mourir ceux qui étaient tant bien que mal parvenus à demeurer vivants. L'extraordinaire prise de conscience dans l'Eglise catholique de la valeur de l'existence juive post-biblique, sa réévaluation théologique en termes positifs, toutes choses nées du spectacle de désolation laissé par l'holocauste durant les décennies de l'après-guerre, sont connues. Je ne veux ici que rappeler *Nostra Aetate*, le progrès du dialogue entre l'Eglise et le monde juif et les déclarations de repentance qui se sont succédées à tous les niveaux de la hiérarchie. Peut-on dans ce contexte encore parler de *missio* dominicaine *ad Judeos*?

L'Ordre n'a pas complètement délaissé le monde juif – je pense à l'œuvre de la Maison St. Isaïe en Israël, à l'investissement de frères dominicains connus et moins connus dans le dialogue œcuménique avec les Juifs. On ne peut pas demander à un prêcheur de ne pas tenter, d'une manière ou d'une autre, d'annoncer la Bonne Nouvelle à ceux qui se tiennent loin d'elle, et cela vaut sans doute toujours pour ces dialogues placés aujourd'hui sous le signe de l'amitié. Mais ce qui a totalement changé, c'est le principe même de la *missio ad Judeos*, à savoir l'idée que l'Ordre a collectivement reçu de Dieu le mandat de convertir les Juifs collectivement. Avec l'abandon du *compelle intrare*, c'est la mission en tant que mission, au moins au sens traditionnel du terme, qui a perdu son sens. Le progrès de ce qu'il est convenu d'appeler la théologie d'Israël a irrévérablement remis en question cette conception traditionnelle.

¹⁸ Sancti Thomae de Aquino, Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectione, lectio 3, Reportatio vulgate, Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ, <http://www.corpusthomicum.org/> (15.1.2019).

¹⁹ Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectione, Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ, <http://www.corpusthomicum.org/> (15.1.2019), c.8, l.2.

Il n'en va pas seulement du nouveau regard porté sur la tradition juive postbiblique, rigoureusement opposé à celui du monde médiéval. Si l'on en croit « Les dons de Dieu sont irrévocables », le dernier document de la Commission pour les relations avec les Juifs, déjà mentionné précédemment, la fidélité ininterrompue de Dieu à son Alliance avec le peuple Juif, fidélité à laquelle le peuple Juif répond en creusant toujours plus profondément le sillon de sa propre tradition, a pour effet d'inclure les Juifs dans le salut annoncé par le Christ, quand bien même ceux-ci ne confesseraient pas Jésus. Je cite et traduis le paragraphe 36: »[de ce que Jésus soit source du Salut] il ne suit pas que les Juifs soit exclus du Salut parce qu'ils ne croient pas au Christ Messie d'Israël et Fils de Dieu«. Comment demander aux Juifs d'adopter les croyances et les traditions de l'Eglise au détriment de leurs propres si ce n'est pour gagner le Salut? Certes, le document ne nie pas que la reconnaissance de Jésus Messie d'Israël et Fils de Dieu représente un pas de plus de la foi juive en direction de son accomplissement plénier – l'aveu contraire reviendrait non pas à couper la branche mais à détruire le rocher même sur lequel se tient l'Eglise.

Qu'en serait-il dès lors, si plusieurs Juif(s) venaient d'eux-mêmes, c'est à dire librement mus par l'Esprit Saint et nullement sous l'emprise de quelque stratégie missionnaire, à confesser le Christ de cette manière? Et qu'en serait-il si ce même groupe de Juifs déclarait son intention de ne pas renoncer pour autant aux traditions nées de la fidélité de Dieu à sa première Alliance? » Si leur rejet a été la réconciliation du monde, quelle sera donc leur acceptation sinon résurrection des morts?« clame Paul en Romains 11, 15. Et Thomas de commenter:

» Combien plus l'accomplissement [des Juifs], c'est-à-dire l'abondance des biens spirituels ou la réconciliation de leur multitude avec Dieu ne rejaillira-t-elle pas en richesses pour les Gentils? (...) Si Dieu a permis aux Juifs de faillir et de décliner en vue de porter secours au monde, combien plus Celui-ci ne les relèvera-t-Il pas leurs ruines en vue du bien de tout l'univers?«¹⁹.

La prédication missionnaire des Dominicains est passée par de véritables métamorphoses à l'époque moderne. Je songe notamment à Las Casas qui, d'un mouvement exclusivement *ad extra*, visant à transformer les Indiens du Nouveau Continent en bons catholiques, fit largement un mouvement *ad intra*, visant à révolutionner l'attitude mentale de ses compatriotes à l'égard des Indiens. Je crois que l'émergence du mouvement juif messianique ressortit à un cas analogue touchant la mission de l'Ordre *ad Judeos*. Nous, Dominicain(e)s, devons passer d'un réflexe atavique et obsolète centré sur l'œuvre de conversion des Juifs à l'accompagnement et à la défense d'hommes et de femmes décidés à poursuivre ce que nous savons pertinemment être l'œuvre de Dieu, à savoir l'ultime et plénier réconciliation entre Lui et le peuple de la première Alliance. Cette marche est d'autant plus fragile qu'elle avance en territoire inconnu: qui peut imaginer ce qui naîtra de la rencontre entre foi au Christ et tradition juive postbiblique? C'est en ce sens que je parle d'accompagnement à propos de cette nouvelle mission dominicaine *ad Judeos*, une mission qui laisse entièrement l'œuvre de conversion dans les mains de Dieu mais entend assister les Juifs qui viennent librement au Christ de toute sa connaissance de la tradition de l'Eglise. En outre cette marche des Juifs messianiques, avec ses errances, ses inévitables faux-pas, ses succès surtout, ne saura manquer de devenir la cible tant des chrétiens que des Juifs traditionnels. C'est en ce sens que je parle de défense à propos de cette conception nouvelle de la mission l'Ordre *ad Judeos*, une défense qui prône l'explication et se refuse catégoriquement à l'agressivité. Accompagner et défendre les Juifs messianiques ne saurait signifier l'abandon d'un dialogue d'amitié avec le monde juif non-messianique. Certes, ce n'est pas une position confortable. Mais la vérité ne l'est pas souvent et celle-ci doit rester pour les dominicains, à travers les ombres et les lumières de l'histoire, leur ultime autorité. ◆

Le dialogue interreligieux

en tant que dominicains, avec les musulmans, aujourd'hui

Claudio Monge OP

Zusammenfassung

Christentum und Islam existieren nicht als monolithische Systeme, die in einen lebendigen Austausch treten könnten, es sind die Menschen, die einen Dialog eröffnen können. Da ist zunächst das Erlernen der Sprache als lebenslanger Prozess; denn die Armut der verfügbaren Sprache, in der man den Weg der Inkarnation des christlichen Zeugnisses in muslimischen Ländern skizziert, nötigt dazu, die Worte besser zu wägen und sich auf das absolut Fundamentale und Mit-Teilenswerte zu beschränken. Dieses Erlernen der Sprache geschieht immer in einer umfassenden kulturellen Arbeit zum besseren Verständnis, zum Abbau der Vorurteile und zur Schaffung freundschaftlicher Beziehungen. Die theologische Reflexion auf die Begegnung zwischen Christen und Muslimen trägt in ihren verschiedenen Disziplinen der Notwendigkeit Rechnung, Orte der Reflexion zu schaffen, in denen der kulturelle Reichtum beider Seiten zum Ausdruck kommt. Die Herausforderung besteht darin, das entschiedene Engagement mit einer Haltung der Offenheit gegenüber den Überzeugungen des Anderen zu vereinen. Die Verwurzelung in der eigenen gläubigen Identität vermag ein tieferes Verständnis der Glaubensüberzeugungen des Gesprächspartners zu fördern.

Schlüsselbegriffe

- Dialog zwischen Christentum und Islam
- Sprache
- Kultur
- Engagement für Gerechtigkeit und Frieden

Abstract

Christianity and Islam do not exist as monolithic systems that could engage in a lively exchange, but rather as people who can open a dialogue. First of all there is the learning of the language as a life-long process; then the poverty of the available language in which one sketches the path of the incarnation of Christian witness in Muslim countries forces one to weigh one's words better and to limit oneself to that which is absolutely fundamental and worth communicating. This learning of the language always occurs in comprehensive cultural work for better understanding, for the reduction of prejudices, and for the creation of friendly relationships. In its different disciplines theological reflection on the encounter between Christians and Muslims takes into account the necessity to create places of reflection in which the cultural richness of both sides is expressed. The challenge is to combine one's resolute commitment with an attitude of openness towards the convictions of the other. One's rootedness in one's own religious identity can promote a deeper understanding of the beliefs of the dialogue partner.

Keywords

- dialogue between Christianity and Islam
- language
- culture
- commitment to justice and peace

Sumario

El cristianismo y el islam no existen como sistemas monolíticos, que puedan entablar un diálogo vivo. Son más bien las personas, quienes pueden hacerlo. Primero hay que aprender la lengua como un proceso que dura toda la vida; pues la pobreza de la lengua, en la que se esboza el camino de la encarnación del mensaje cristiano en los países musulmanes nos obliga a utilizar mejor las palabras y a limitarse a lo absolutamente fundamental y digno de comunicación. El aprendizaje de la lengua tiene siempre lugar en medio de un amplio trabajo cultural para la mejor comprensión, la superación de prejuicios y la construcción de relaciones amistosas. La reflexión teológica sobre los encuentros entre cristianos y musulmanes necesita en todas sus disciplinas crear lugares de reflexión, en los que se exprese la riqueza cultural de las dos partes. El desafío consiste en unir el decidido compromiso con una actitud de apertura a las convicciones del otro. La enraización en la propia identidad creyente fomenta una comprensión más profunda de las creencias del otro.

Palabras clave

- Diálogo cristiano-musulmán
- Lenguaje
- Cultura
- Compromiso por la justicia y la paz

Dans le contexte d'un Forum célébrant les 800 ans de mission et dialogue interreligieux dans la tradition dominicaine, se présentant d'abord comme un essai commun de recherche historique, cette approche sera, toutefois, plus théologique qu'historique. Je crois y être autorisé vu que ces réflexions s'orientent tout particulièrement sur le temps présent. Le titre qu'on m'a proposé est appréciable dans sa formulation, pour deux raisons principales. D'abord, car il évite d'évoquer le terme polysémique de «mission», inutilisable, entre autre, dans un contexte Proche oriental, mais aussi en Turquie, pour le lien très lourd avec la colonisation¹, qui caractérise à partir du XVI^e siècle le grand mouvement d'expansion poussant les Européens à l'exploration de nouvelles terres, à la domination des peuples et à la conquête des âmes². Le deuxième mérite du titre est celui d'éviter de parler d'un «dialogue islamo-chrétien», qui n'existe pas car le Christianisme et l'Islam n'existent pas en tant que systèmes monolithiques en moyen d'entrer dans un échange vital. Ce sont seulement les personnes qui peuvent entrer en dialogue, là où elles le font non par tactique ou par opportunisme, mais parce que le dialogue est constitutif de la relation de Dieu aux hommes et des hommes entre eux³. L'histoire, déjà assez importante, des colloques islamo-chrétiens abordant des thèmes proprement religieux (à partir de Cordoue '74 et Tripoli '76, pour citer les premiers), atteste de leurs intérêts mais aussi des limites liées surtout au manque d'un langage commun et d'une même compréhension de termes essentiels dans le discours théologique, tels que «Révélation», «Écritures», «Parole de Dieu» ou «prophéties»... En même temps, la multiplication des réunions locales, associant des interlocuteurs ayant de vraies relations d'amitié et de respect mutuel (comme le GRIC, le Groupe de recherche islamo-chrétien, sous l'égide du père Caspar et du prof Cherfi, né à Tunis en 1977), nous ramène, une fois de plus, à l'importance féconde d'une rencontre en vérité de sujets engagés dans la foi et dans la vie. Ce dernier préalable explique pourquoi, par cette contribution (qui, par choix délibéré, se nourrira d'une expérience très concrète), on ne voudrait pas tomber dans la banalisation typique de ceux qui font référence aux niveaux classiques du dialogue (de la vie, des œuvres ou au service des grandes causes, des échanges théologiques et de l'expérience religieuse et, donc, d'ordre spirituel), en leur donnant une place hiérarchisée et autonome quand, en réalité, les différents niveaux doivent sans cesse se nourrir mutuellement, n'étant pas exclusifs les uns des autres.

De plus, on ne peut pas oublier que le dialogue sur le terrain dépend d'un éventail de conditions externes ou extrinsèques (telles que des conditions sociales, politiques, psychologiques, voir économiques), difficilement appréciables pour qui se limite à une approche théorique de la question, et non seulement de conditions intrinsèquement religieuses ou relatives au contenu de la foi ou de la pratique, ainsi que sur leur incidence sur la compréhension de l'altérité religieuse. Certes, le dialogue risque trop souvent d'être réduit à d'excellentes relations humaines qui tendent à négocier en commun les règles d'un «vivre ensemble» le plus harmonieux possible. On risque alors d'oublier l'importance religieuse et surtout les enjeux spirituels d'un tel dialogue, tout en feignant d'en ignorer les difficultés, les règles et les limites. En même

1 Celle turque est une terre, pour être juste, jamais colonisée au sens classique du terme, si on exclut certaines régions qui ont été brièvement contrôlées par les nations européennes après la Première guerre mondiale et le système des Capitulations qui sont, à l'origine, des privilèges commerciaux octroyés par le sultan ottoman à des marchands étrangers non musulmans.

2 Il est inutile de rappeler que la place du christianisme sous ces latitudes et sa manière de penser son rapport au monde restent profondément marquées par cette aventure ambiguë du colonialisme.

3 Cf. Pierre CLAVERIE, Donner sa vie plutôt que l'arracher aux autres, intervention au Forum des communautés chrétiennes, Angers 1994, cité dans: Jean-Jacques PÉRENNÉS, Pierre Claverie, un Algérien par alliance, Paris 2000, 203. Ceci est clair d'un point de

vue chrétien, car la relation intime du dialogue et de la vie, en ce qu'elle a de fondamental, apparaît clairement dans la Bible. Dans le Coran, seules deux occurrences concerneraient l'action dialogique: dans l'édition coranique de Médine elles sont toutes les deux traduites par «discuter» (le verbe *gādala*, qui donne «dispute dialectique»).

temps, le fait d'être des chrétiens aussi bien que des juifs ou des musulmans, implique des manières différentes de traverser le temps et d'habiter l'espace; les représentations que l'on s'en fait ne sont pas identiques. Alors que l'approche »judéo-chrétienne« nous inscrit dans une conception linéaire du temps, dans une idée de progression, la tradition islamique et le Coran lui-même inscrivent l'homme dans une conception temporelle circulaire. Voilà que, dans cette dernière, le temps de l'histoire nous éloigne de la pureté perdue des origines, c'est un temps profane considéré comme dangereux (malgré tout, nous avons droit à multiples versions chrétiennes d'une telle lecture du monde!) Dans une telle vision, il faut donc lutter contre le temps profane en lui substituant le plus possible un temps sacré: celui des pratiques (telles que la prière et le pèlerinage en islam), qui aideront le croyant à remonter dans le passé, à revenir à la source. Mais quand ce temps et cet espace on les traverse ensemble, dans nos sociétés complexes et plurielles, les enjeux changent et, l'on expérimente très vite, que nos traditions respectives sont à leur tour traversées par des clivages dans l'herméneutique de l'espace et du temps. Il faut donc apprendre à composer avec nos diversités internes d'abord, et ce contexte se révèle pour moi comme un des laboratoires parmi les plus complexes mais aussi féconds de la réflexion théologique. C'est là que les questions de la vie convoquent les ressources de l'intelligence, pour mieux comprendre et donc pour mieux agir et se mesurer théologiquement aux thèmes de l'accueil et du dialogue (et pas seulement comme sujets accessoires ou un peu exotiques). Autrement dit, il s'agit de comprendre la théologie comme responsabilité et non comme simple exercice de la pensée. C'est une attitude qui me semble profondément ancrée dans la tradition dominicaine et que, dans le travail en milieu islamique, j'ai trouvé magnifiquement déclinée dans les paroles et la vie de mon confrère Pierre Claverie, évêque d'Oran, dont on a célébré, en 2016, les vingt ans de la mort⁴.

»Apprendre à vivre ensemble, sortir de soi – écrivait Pierre – cela permet dans des expériences fortes vécues ensemble de donner aux mots qu'on emploie leur poids de chair, leur poids d'expérience (...) On s'aperçoit en vivant avec les gens que les mots n'ont pas le même sens, parce qu'ils ne sont pas portés par la même expérience spirituelle (...) Pour que les mots disent les mêmes choses, il faut vivre, partager ensemble une expérience, l'expérience de la vie humaine avec la naissance, la souffrance, l'amour, la mort. Donner aux mots leur poids de chair, pour moi c'est cela le dialogue«⁵.

1 L'apprentissage de la langue

D'abord, l'interminable apprentissage de la langue turque qui représente le chemin d'une vie (un défi comparable à celui de la langue arabe, tout en ayant une origine et une structure totalement différente quoi qu'en croient les gens qui, me sachant en terre d'Islam, sont

4 Né en 1938 à Bab El Oued, un quartier d'Alger, mais peu éveillé à un autre monde que celui de son milieu immédiat, Pierre Claverie écrira plus tard: »Je suis passé complètement à côté du peuple musulman alors qu'il constituait les neuf dixièmes de mon environnement humain. J'ai pu vivre vingt ans dans ce que j'appelle maintenant une »bulle coloniale: sans même voir les autres.« À l'âge de vingt ans, il quitte Alger pour faire des études à Grenoble. Tenté par le militantisme de »l'Algérie française«, il

connaît une notable conversion et rentre au noviciat des dominicains de Lille. Il y rencontre des confrères ouverts et écoutants, porte sur son passé et son avenir un autre regard qui, peu à peu, lui fera reconnaître dans les Algériens des amis et des frères. Après plusieurs années passées au Saulchoir, il désire retourner en Algérie, mais autrement. Sa soif d'engagement se concrétise: il prend la responsabilité du Centre diocésain d'Alger. Succédant au P. Henri Teissier, il continue de faire de ce lieu une

porte grande ouverte sur le monde algérien. Nommé évêque d'Oran, il dira dans son homélie d'ordination, le 2 octobre 1981, »Mes frères et amis algériens, je vous dois à vous aussi d'être ce que je suis aujourd'hui. Vous aussi vous m'avez accueilli et porté dans votre amitié. Je vous dois d'avoir découvert l'Algérie qui était pourtant mon pays, mais où j'ai vécu en étranger toute ma jeunesse. Avec vous, en apprenant l'arabe, j'ai surtout appris à parler et à comprendre le langage du cœur, celui de l'amitié fraternelle où

convaincus qu'en Turquie je parle l'arabe). Oui, cet apprentissage c'est le chemin d'une vie, car une fois qu'on arrive à communiquer dans la langue de chaque jour, on découvre que, pour ce qui concerne le vocabulaire spécialisé de la recherche et la communication théologique et philosophique, beaucoup est non seulement à apprendre mais carrément à créer! C'est un chemin d'humilité qui se fonde sur une double postulation: l'enracinement et l'ouverture. S'enraciner dans les valeurs d'une civilisation mais pour mieux s'ouvrir à ses apports féconds, en se dépouillant vite d'une approche typiquement coloniale: expression de la conviction d'une supériorité culturelle à imposer⁶. Comme à juste titre le rappelle Claude Prudhomme »la fin des certitudes qui fondaient le droit à l'expansion des nations occidentales, et justifiant la tutelle des sociétés moins avancées, est accompagnée d'une critique, parfois radicale, des raisons et des formes de la mission«⁷. C'est la crise de l'idéal d'une mission conquérante, qui est accélérée en terre d'Islam, car, surtout à partir du XX^e siècle, dans le discours des églises chrétiennes (tout particulièrement catholiques, dont les positions souvent divergent de celles de la mouvance protestante), le nouveau vocabulaire de la mission est associé à la volonté de dialogue et exclut toute agressivité en prônant une nouvelle division géographique des tâches entre pays de départ et pays de mission, par exemple par la fondation de nouvelles Eglises où les manières de croire et de vivre transmises par les Eglises mères sont relativisées. Ceci est vrai aussi *ad extra*. Dans ce cadre, la mission se confronte aux nouveaux horizons des religions non-chrétiennes et, tout particulièrement du rapport à l'Islam, en se questionnant sur la compatibilité entre le dialogue et l'annonce explicite. Il est de plus en plus évident que la mission ne peut plus être une entreprise de conversion qui met à profit la supériorité de l'Occident pour imposer sa religion, mais elle devient aussi le lieu d'une relecture du christianisme et une expérience de décentrement.

Constatant que l'élan missionnaire catholique semble s'essouffler, Karl Rahner invite à comprendre la mission dans un sens nouveau, inédit:

»Il n'est plus possible aux chrétiens vivant au siècle de l'histoire de l'église où nous sommes de partager sur le salut des non-chrétiens les idées pessimistes que saint Paul pouvait avoir dans l'optique religieuse de son temps ... (...) Dans la pensée de Paul, les hommes qui ne parvenaient pas au baptême étaient perdus ... (...) C'est cette perspective qui a commandé toute son activité missionnaire. Jusqu'à la fin du Moyen âge, et plus longtemps encore, les chrétiens ont épuisé pour une large part leur élan missionnaire dans cette considération«⁸.

Ces lignes portent le trouble dans les milieux missionnaires, mais il y en a qui relèvent le défi, comme les Dominicains du Caire (et en particulier le frère d'origine égyptienne George Anawati, 1905-1994), qui commencent à envisager un dialogue, notamment avec l'Islam, dont le but est la rencontre, indépendamment des visées de conversion de l'autre.

communient les races et les religions». Sa ligne est tracée. Il connaît alors un rayonnement pastoral et évangélique sans précédent, se dépense sans compter, ouvert à toute rencontre, donnant des conférences, écrivant toujours dans un grand souci de vérité. Il fera du dialogue une »vertu« exigeante de vérité, de lucidité, de courage risqué. Ses prises de parole et ce courage le conduiront jusqu'au bout de son respect et de son amour de l'autre. Il meurt assassiné à Oran, le 1er août 1996, mêlant son propre sang

avec celui de son fidèle chauffeur Mohammed.

5 Pierre CLAVERIE, Eglise en dialogue, Forum de Grenoble, avril 1996, dans: La Vie Spirituelle, numéro spécial 721 (1997) 810.

6 La connivence qui a réuni colonisation et missions chrétiennes, au moins telles qu'elles avaient été définies au XVI^e siècle, est indiscutable malgré le fait que les milieux missionnaires répugnent à l'admettre. Bref, »... la mission et la colonisation, malgré les objectifs distincts, ont noué des rela-

tions ambiguës et dangereuses, au point que la première s'est faite alliée de la seconde dans l'espoir de la mettre à son service«, Claude PRUDHOMME, Missions chrétiennes et colonisation, XVI^e-XX^e siècle, Paris 2004, 160.

7 PRUDHOMME, Missions chrétiennes (n. 6), p.16.

8 Karl RAHNER, Mission et grâce, T. I xxe siècle, siècle de grâce?, Tours 1962, chap. V, 207-228.

Si la première condition d'un vrai dialogue est le respect de la vérité, dans le dialogue même il existe des domaines différents pour qu'il puisse mieux se réaliser. Anawati en distingue trois par rapport à l'islam: islam comme religion, comme civilisation et comme cité.

»Derrière cette constatation, il y a le constat que l'anthropologie n'est pas la même quand on se place sur un plan exclusivement coranique ou quand on prend la pensée musulmane dans son ensemble, avec l'apport du *kâlam*⁹, de la *falsafa*¹⁰ et du *tasawwuf*¹¹. D'où la certitude qu'il a existé par le passé, et l'observation qu'il existe dans le présent un ›humanisme musulman‹ avec lequel il est possible d'entrer en discussion, en relation¹².

Pour Anawati cette certitude n'est pas toujours dénuée de l'espoir de voir ces humanistes musulmans franchir le pas vers Jésus-Christ. C'est le début d'un chemin d'humilité, par lequel le salut donné en Christ emprunte des voies qui échappent à notre entendement où c'est Lui qui nous rejoint et non pas nous qui le ›portons‹. Il s'agit aussi d'un chemin d'essentiel, car la pauvreté du langage à disposition, dont on parlait en esquissant le chemin d'incarnation du témoignage chrétien en terre d'islam, oblige à peser beaucoup plus les mots et à se limiter à ce qu'on considère comme absolument fondamental et à partager.

2 La connaissance de la culture

L'apprentissage de la langue ne va jamais seul, mais s'associe à un plus vaste travail culturel pour comprendre la société, dépasser les préjugés en permettant de nouer des liens d'amitié qui sont un moyen de lutte pacifique contre les forces d'exclusion. Ceci en essayant de trouver un juste équilibre entre le fait de ne rien savoir de l'autre (de sa religion, de sa culture, de son origine et de son histoire personnelle et communautaire) et le fait de croire tout savoir, parce qu'on a étudié dans les livres, en devenant sourds à ce que l'autre dit de manière personnelle. Autrement dit, si l'ignorance nous prive des clés de compréhension élémentaires, l'érudition, elle, risque de ne plus rendre perceptibles ces décalages de l'expression d'autrui avec le discours officiel ou dogmatique qu'on attendrait de lui. Voilà le sens et l'importance de la juste connaissance de la culture (la turco-ottomane dans notre cas), de l'histoire et de ses évolutions, dans le contexte des rapports avec toute une région Moyen Orientale, caractérisée par la présence d'une multiplicité d'appartenances, dont celles des communautés chrétiennes de différentes églises et rites¹³.

Un vrai dialogue, d'abord culturel, fondé sur une véritable attitude hospitalière, entre les peuples vivant dans l'espace turc et proche oriental, ne peut guère faire l'économie d'une lecture critique d'une histoire commune, passée et récente, pour comprendre la construction des imaginaires chez chacun, mais aussi et surtout une lecture instrumentalisée du passé qui procède d'une volonté de le sacraliser plus que de la nécessité de le dépasser, pour imaginer un futur solidaire. D'où l'intérêt d'analyser correctement, d'une part la construction historique des représentations collectives et, d'autre part, le rapport à l'altérité. Tâche qui relève de l'impossible sans un travail de déconstruction de l'imaginaire collectif négatif sur l'autre.

9 Cette expression arabe signifie littéralement ›la science de la parole‹, mais à peu à peu aussi acquis le sens d'argument intellectuel appliqué à la théologie et servant à prouver à l'autre (l'antagoniste), non par la voie de la raison discursive mais par celle de la loi musulmane, l'existence de Dieu, ses attributs, ses œuvres dans le

monde ou le jour du Jugement dernier et l'envoi sur terre des prophètes et des imâms, les guides religieux.

10 C'est la philosophie islamique arabo-persane.

11 C'est le cœur spirituel de la tradition islamique, la voie mystique de l'adoration sincère de Dieu.

12 Dominique AVON, Les Frères prêcheurs en Orient, Paris 2005, 829.

De façon très particulière au Proche Orient, on découvre vite que l'écriture historique, surtout, demeure prisonnière de l'état ethnique, aboutissant à une survalorisation du passé «glorieux» et à une culture «victimaire» qui entrave la production d'un discours innovant. En surgit une position d'opposition systématique qui se nourrit des souffrances passées ne permettant pas d'envisager le futur. La réaffirmation identitaire est sans doute une des formes de résistance culturelle des populations moyen-orientales, qu'elles soient chrétiennes ou musulmanes. Mais cette résistance culturelle ne doit pas inéluctablement impliquer le rejet de l'autre! Au contraire, elle doit tendre davantage à valoriser son propre héritage, enrichi par les apports positifs des autres cultures, et la négociation de nouvelles relations fondées sur le respect mutuel. Il faut constater que dans ces terres le «témoignage mémoriel» est tellement fort qu'on a le sentiment que le futur est pris en otage par le passé, surtout quand celui-ci est jalonné de terribles souffrances, ou au contraire, est enjolivé au point de représenter une sorte de référent historique.

Certes, tous les peuples ont une mémoire collective. Celle-ci est un élément constitutif de l'identité et on ne peut pas faire fi du passé et, surtout des blessures de l'histoire. Il faut toutefois veiller à ce que la fidélité à une mémoire construite n'entre pas en collision en déformant les faits ou en s'y référant de manière anachronique ou abusive, avec le savoir historique contrôlé. L'adoption d'une sorte de monopolisation victimaire, prétendant légitimer par les épreuves subies dans le passé ou dans le présent, un droit prioritaire à la compassion, voilà un obstacle majeur à l'établissement de la vérité. Pour avancer il est fondamental d'accorder la priorité au récit et à l'écoute des histoires respectives. C'est le début d'une rupture avec les discours narcissiques et d'un dépassement des dogmatismes pour appréhender »l'autre«, non comme un adversaire religieux, mais comme un partenaire dans la construction de la paix et, plus concrètement encore, dans la construction d'un réseau de rapports qui puisse changer la vie et les liens interpersonnels au quotidien.

3 La réflexion théologique

La réflexion théologique sur la rencontre islamo-chrétienne, est développée en particulier dans le cadre du centre d'études DOSTI à Istanbul (mais on pourrait citer l'IDEO du Caire, ou le PEACE CENTRE DE LAHORE au Pakistan) et à travers un réseau de contacts universitaires avec plusieurs correspondants travaillant dans le domaine de l'histoire, de la philosophie, de la théologie, des études politiques, de la littérature et de l'art. Ce métissage de compétences est essentiel car, tout d'abord, il répond à la nécessité de créer des lieux de réflexion où l'on met en commun nos héritages culturels qui font la grandeur de chacun. Le service de la dignité de l'homme est une valeur en lui-même, un préalable au renforcement de la confiance mutuelle sans laquelle le dialogue interreligieux n'est pas possible! Cependant, l'approche multidisciplinaire permet aussi de réduire l'impact de l'incompréhension fondamentale et préalable de l'islam par rapport à la nécessité même d'un dialogue théologique. Car, pour l'islam et pour chaque Musulman, le judaïsme et le christianisme sont une affaire

13 Il est difficile de donner des statistiques fiables concernant la présence des chrétiens en Turquie. Le pays, qui fait plus de 78 millions d'habitants, compterait 0,2% de chrétiens (quelques 150.000 unités) partagés en multiples appartenances des univers orthodoxe (tout particulièrement arméniens et syriaques qui font, à eux

seuls, 60% de la présence chrétienne), protestant et catholique. Les catholiques, de leur côté, dépassent difficilement les 60.000 unités et se partagent en quatre rites différents, les Latins, les Arméniens, les Syriaques et les Chaldéens, qui sont pratiquement dans l'impossibilité de célébrer des liturgies communes.

jugée et classée par Dieu Lui-même, dans le Coran. Ces religions sont reprises, corrigées, complétées et dépassées par le Coran qui, de ce fait, restitue la vérité de chacune d'elles, vérité se distinguant de celle prétendue par les Juifs et les Chrétiens.

Pourquoi alors, encore entrer en dialogue? Les Musulmans semblent avoir des priorités différentes par rapport à une discussion théologique avec des interlocuteurs chrétiens, même s'ils constatent partager une responsabilité commune dans une société dans laquelle on vit côte à côte et où la cohabitation semble être mise en question par des mouvements de polarisation croissante¹⁴. Le défi est de taille et nous ramène, par un autre parcours, au cœur du sens et de la pratique d'un dialogue interreligieux se déclinant à partir d'un paradoxe: celui de concilier l'engagement absolu qu'implique toute démarche religieuse avec une attitude d'ouverture aux convictions de l'autre. Autrement dit, comment demeurer fidèles à notre identité chrétienne et en même temps faire preuve d'ouverture à l'autre dans le respect de son altérité et des questions, souvent pertinentes, que cette altérité nous pose? N'y a-t-il pas là un retour à une condition caractérisant les débuts de la mission de l'Ordre, incarnée dans l'expérience de Dominique au contact avec le monde cathare? L'islam représente un défi passionnant, ou mieux, il faudrait peut être dire: les croyants musulmans, dans leur incroyable diversité représentent aujourd'hui un défis formidable non seulement socio-culturel mais éminemment théologique pour nous.

La question qui habitait et hantait le confrère Anawati: »Pourquoi l'Islam dans le plan providentiel?« n'a pas perdu sa pertinence de nos jours! Aujourd'hui on peut probablement la décliner un peu différemment: la question fondamentale n'est plus tellement de savoir comment faire place à l'Islam dans une vision chrétienne de l'histoire du salut mais, plutôt comment Jésus-Christ nous rejoint-il à travers la rencontre des croyants musulmans? Autrement dit, si pendant des décennies la théologie des religions a mis en avant la question du »salut«, dans la nouvelle perspective inaugurée par Vatican II, où la question était plutôt: »les religions peuvent-elles être des voies de salut pour leur membres?«, c'est la catégorie de la »relation« qui doit devenir centrale! Il s'agit d'une catégorie, d'ailleurs, qui n'est pas tout simplement pratique ou descriptive mais bel et bien théologique! Pour un chrétien, c'est un constat évident car cette dynamique de la relation est au cœur de la foi trinitaire et, de ce fait, elle surmonte la dichotomie apparente entre dialogue et annonce! La catégorie du salut on ne l'a pas écartée pour autant: vivre les relations de manière non violente et fraternelle, des relations nouvelles avec Dieu et entre les humains, ne serait-ce pas une manière de signifier le salut en acte? En effet, la relation est au cœur de toute démarche d'espérance et pas seulement au cœur du salut. Elle nous sauve du repli sur nous-mêmes, d'une vie auto-référentielle¹⁵: elle représente la dimension immanente et non simplement eschatologique du salut. La catégorie de la relation, finalement, implique aussi un changement radical dans l'approche savante de l'altérité et, pour ce qui nous concerne, d'un islam disséqué avec le scalpel de discipline savantes et variée, au point d'en faire un objet d'étude inanimé, alors que l'essentiel c'est de »revivre une histoire intérieure«.

Comme dirait Louis Massignon, grand ami et inspirateur de notre frère Anawati, on ne peut pas étudier les penseurs musulmans »du dehors« sans entrer dans le cœur de l'islam

14 Cette polarisation est particulièrement forte entre christianisme et islam car elle relève de la distanciation culturelle engendrée par deux idéologies religieuses qui ont toutes les deux l'ambition de façonner de manière totalitaire la vie individuelle, familiale et sociale.

15 Cf. Geneviève COMEAU, *S'asseoir ensemble. Les religions source de guerre ou de paix?*, Mediaspaul 2015, 118ss.

16 Cf. Jean-Jacques PÉRENNÈS, Georges Anawati (1905-1994). Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam, Paris 2008, 76. Si le regard hésitant du premier Anawati sur l'islam est tout d'abord conditionné par tout ce qu'un chrétien d'Orient hérite par sa simple naissance (le poids des

lui-même, sans devenir franchement les hôtes de cette Communauté toujours vivante, en opérant un ›décentrement‹, dans le but de se laisser rejoindre par une vérité intérieure, qui jaillit dans des fulgurances de la pensée, des rapprochements inattendus¹⁶. Au-delà du fait que l'islam, pour Massignon, joue un rôle particulier dans l'histoire du salut, opinion qui perturbe bien des schémas théologiques courants, ce qui retient particulièrement notre attention (après avoir retenu celle d'Anawati), c'est l'idée de la nécessité d'un ›décentrement théologique‹ ... Une fois de plus, l'on corrobore ici la conviction que c'est l'enracinement dans sa propre identité croyante qui peut favoriser une meilleure compréhension de la croyance de l'autre interlocuteur. Il s'agit d'entrer dans l'attitude intellectuelle, à vrai dire ni naturelle ni confortable, consistant à partager le regard de l'autre sur son propre univers de foi sans renoncer pour autant à sa propre capacité de discernement et de jugement.

C'est l'attitude efficacement représentée par la disposition du patriarche Abraham accueillant les voyageurs inconnus. L'acte d'accueil du Patriarche devient à la fois ouverture de son propre horizon, connu et reconnu comme différent, à une altérité qu'on invite à se raconter, et qui est invitation à s'ouvrir à son tour, tout en respectant ses temps et son désir effectif de partage. Dans la fameuse scène de Gn 18, le déplacement du Patriarche et de ses hôtes sous l'arbre, pour le partage du repas sacré, exprime l'exigence d'éviter d'introduire les étrangers sous sa propre tente en trouvant, par contre, un ›terrain alternatif et intermédiaire‹ de rencontre où les identités respectives, sans être évacuées, ne sont pas non plus imposées au partenaire. Le Patriarche n'avale pas ses visiteurs à l'intérieur du ›chez soi‹ et, cependant, ces derniers manifesteront quelque chose de leur identité mystérieuse justement par leur capacité de scruter les secrets de la tente (le cœur de l'identité d'autrui), pour saisir un désir profond, celui d'une descendance, dont l'assouvissement rendra à l'hôte accueillant sa pleine dignité aux yeux de ses proches.

Encore une remarque, en passant: parler de ›relation‹ au Proche Orient aussi bien qu'en Turquie, signifie tout particulièrement relever le ›défi de la citoyenneté‹: comment réclamer le droit d'être un citoyen comme les autres tout en affirmant sa propre identité chrétienne en pays d'Islam, où on a encore beaucoup de mal à reconnaître le droit à la liberté religieuse? Pourtant, on commencera à construire le futur des chrétiens dans cette région lorsque toutes les communautés pourront aussi librement exprimer leurs richesses confessionnelles, en faisant à la fois passer leurs membres du statut de ›citoyen contraint‹ à celui de ›citoyen par choix‹ et puis, plus important encore, en permettant de diluer les nationalismes qui jouent un rôle dangereusement polarisateur.

4 L'engagement pour la justice et la paix

Finalement, l'effort d'incarnation de l'Évangile dans le temps passe, en terre d'islam comme ailleurs, par l'engagement pour la justice et la paix, surtout dans un travail d'écoute et d'élaboration de récit, pour repenser l'histoire et ses blessures (y compris les préjugés qui grèvent encore lourdement la rencontre et pervertissent la lecture occidentale du

blessures laissées par l'histoire), à savoir, au moins dans son inconscient, par cette peur du musulman qui joue comme un réflexe chez la plupart des chrétiens d'Orient, l'histoire personnelle de Massignon est marquée par un retour à la foi chrétienne qu'il estimera devoir à une famille musulmane

qui le recueillit sur le bord du Tigre lors d'une grave crise psychologique et morale qu'il traversa en 1908 au cours d'une mission archéologique en Irak. Se mettant sur les mêmes rangs que Charles de Foucauld, Massignon se dit convaincu que »... nous sommes plusieurs en France à avoir reçu du désert

arabe cette sommation de l'islam, qui est une grâce, qui nous fait retrouver Dieu en son Christ, pour y adorer sa transcendance [...] et que cette sommation est une mission, authentique, de l'islam ... », cf. Louis MASSIGNON, *Le signe marial*, dans: *Rythmes du monde*, 1948, 14.

phénomène islamique), en visant à la naissance et au développement d'une humanité apte à affronter les défis de la construction de différents pays. Face à la violation répétée des droits de l'homme, les fils d'Abraham ont une vocation historique à rappeler que le fondement radical des droits de l'homme, ce n'est pas seulement la dignité de la personne humaine, mais la création de l'homme, œuvre et image de Dieu, qui est un héritage commun, du moins pour les trois religions monothéistes. C'est là que s'origine la nécessité de donner une épaisseur existentielle à tant de discours sur l'amour du prochain¹⁷: »Il faut que l'autre existe, sans quoi nous nous exposons à la violence, à l'exclusion, au rejet (...), disait Claverie.

J'ajouterais que cette reconnaissance c'est le premier acte de justice, qui n'éliminera pas encore, d'emblée, la violence, mais constitue le premier pas vers une humanité plurielle à ne pas confondre avec la simple mondialisation qui, elle, procède d'un esprit de suprématie et pas de reconnaissance. La véritable reconnaissance est l'Incarnation qui se renouvelle, en continuant à assumer jusqu'aux extrêmes conséquences de la conformation à l'Autre/autre. Alors, quel témoignage plus bouleversant rendu à l'amour de Dieu et à la puissance de l'Évangile que la passion et la mort des moines de Tibhirine! »Nous ne pouvons exister comme homme qu'en acceptant de nous faire image de l'Amour tel qu'il s'est manifesté dans le Christ qui, juste, a voulu subir le sort de l'injuste« écrivait un des moines deux mois avant son assassinat (V. S. n° 721, p. 876). Notre frère Pierre Claverie rappelait que »... l'Église accomplit sa vocation et sa mission quand elle est présente aux ruptures qui crucifient l'humanité dans sa chair et dans son unité«. C'est dans cette fidélité que la violence est contestée de manière radicale. Dès qu'elle est contestée, et sans pour autant dissuader ses auteurs, la violence devient aux yeux de tous exhortation à plus grande qu'elle. Car, ce qu'on n'a pas la possibilité d'empêcher, on a le devoir de le contredire ... ♦

17 Notre frère Pierre Claverie dans des pages très connues, où il revient à l'origine de sa vocation religieuse, en repensant à son enfance de »piet noir« à Alger, remarque avoir vécu comme dans une bulle, ignorant l'autre, ne rencontrant l'autre que comme faisant partie du paysage ou du décor. Mais, il remarque, »... un jour, il m'a sauté à la figure«. L'émergence de l'autre, la reconnaissance de l'autre, l'ajustement à l'autre deviennent pour lui des hantises et, il reconnaît dans cette découverte l'origine de sa vocation religieuse (parfois on dirait que c'est le contraire: entrer en vie religieuse pour se protéger par rapport à la présence des autres!) »Je me suis demandé pourquoi – écrit encore Mons. Pierre – durant toute mon enfance, étant chrétien, [...] entendant des discours sur l'amour du prochain, jamais je n'avais entendu dire que l'Arabe était mon prochain«.

La prédication dominicaine, entre mission, invention et savoir-faire

Thierry-Dominique Humbrecht OP

Zusammenfassung

Die Predigt der Dominikaner ist erstens Mission und als solche Ausdruck des dominikanischen Ökosystems, das heißt öffentliche Weitergabe einer in einer bestimmten Lebensweise kontemplierten Wahrheit. Die Predigt ist zweitens Invention; diese nährt sich vom Kontakt mit kirchenfernen Ideen und Prozessen. Bei dieser Begegnung mit der Kultur von heute gilt es zwei Haltungen gleichermaßen zu meiden: Mimesis als Anpassung und Dissens als Ablehnung der geltenden Kultur. Die Predigt ist drittens Know-how, das heißt Professionalität in einem Bereich, der kein Gewerbe ist. Zu dieser speziellen Professionalität gehören Objektivierung, Vorbereitung, Veranschaulichung. Die Aufgabe der Dominikaner wird sein, ihrer Berufung zu folgen, die da lautet: Predigt im Dienst der Glaubenseinsicht. Und für die Mission von morgen heißt dies: in der Nachfolge Jesu das Evangelium zu verkünden und alle Völker zu taufen. Die Mission von morgen gilt dem Heil der Seelen in dem Bewusstsein, dass es in der Kirche weder Peripherie noch Zentrum gibt – alles ist Vorstadt geworden.

Schlüsselbegriffe

- Mission
- Predigt als Invention
- Professionalität des Predigers
- Berufung der Dominikaner
- Predigt im Dialog

Abstract

The preaching of the Dominicans is first of all a mission and as such an expression of the Dominican ecosystem, that is, public dissemination of truth contemplated in a particular way of life. Secondly, preaching is invention; this feeds on contact with ideas and processes that are distant from the church. In this encounter with the culture of today there are two attitudes to be avoided in equal measure: mimesis as accommodation and dissent as a rejection of the current culture. Thirdly, preaching is know-how which means professionalism in an area that is not a business. Objectification, preparation, and visualization are parts of this special professionalism. The task of Dominicans will be to follow their vocation, that is: preaching in the service of insight into the faith. For the mission of tomorrow this means: proclaiming the Gospel in the imitation of Jesus and baptizing all peoples. Tomorrow's mission remains the salvation of souls including the awareness that in the Church there are neither peripheries nor a city center - everything has become the outskirts of the city.

Keywords

- mission
- preaching as invention
- professionalism of the preacher
- vocation of the Dominicans
- preaching in dialogue

Sumario

La predicación de los dominicos es en primer lugar misión y con ello expresión del ecosistema dominico, es decir, la transmisión pública de una verdad contemplada en una determinada forma de vida. La predicación es en segundo lugar invención, que se alimenta del contacto con ideas y procesos alejados de la Iglesia. En ese encuentro con la cultura de hoy hay que evitar al mismo tiempo dos actitudes: la mimesis como adaptación y el disenso como rechazo de la cultura actual. La predicación es en tercer lugar un arte, es decir, profesionalidad en un terreno, que no es un oficio como otro cualquiera. La profesionalidad requiere objetividad, preparación, expresividad. La tarea de los dominicos consiste en seguir su vocación, que es la siguiente: predicar en el servicio de la comprensión de la fe. Y para la misión de mañana, esto significa: predicar el Evangelio en el seguimiento de Jesús y bautizar a todas las gentes. La misión de mañana es para la salud de las almas y en el convencimiento de que en la Iglesia ya no hay periferias ni centro, sino que todo es arrabal.

Palabras clave

- misión
- la predicación como invención
- profesionalidad del predicador
- vocación de los dominicos
- predicación y diálogo

Qu'en est-il actuellement de la prédication dominicaine?

Un dominicain est peut-être le plus mal placé pour en parler, attendu qu'il est juge et partie, et qu'il risque de faire l'éloge de sa corporation, sans recul et sans pertinence.

Il faut reconnaître que l'Ordre des Prêcheurs donne, en ce domaine, le bâton pour se faire battre. On ne compte plus les discours de l'Ordre sur lui-même, avec ses «défis» et autres «priorités», qui pourraient sembler d'autocélébration, si l'humilité ne lui était universellement reconnue comme sa vertu principale.

Dans mes premières années dominicaines, j'avoue avoir été souvent surpris d'une telle capacité à produire des discours sur ses propres réalisations. Je ne l'avais pas connu en d'autres instances ecclésiales. Pourtant, la mode s'en répandait. D'autant que, aux yeux qui étaient les miens, et pas seulement aux miens, l'Ordre dominicain brillait beaucoup moins à l'extérieur de lui-même qu'il ne le croyait. Qu'étaient devenus les théologiens, les spirituels, les prédicateurs? Ma génération pouvait avoir au contraire l'impression d'une récession, numérique et d'influence, parfois d'un sabotage religieux et doctrinal, et même d'un champ de ruines, notamment avec la fermeture de certains des plus prestigieux centres d'études¹. En tout cas, c'est ainsi que beaucoup de témoins avertis contemplaient l'Ordre dominicain, frustrés de se sentir trahis par lui. Un évêque célèbre disait à son sujet: »*Corruptio optimi pessima!* La corruption du meilleur est la pire des choses«. La reconstruction était en route, mais elle sortait à peine de terre.

Pendant trente ans, en guise de défense, j'ai entendu le couplet, qui m'a toujours insupporté: »Grâce à Dieu, c'est pire ailleurs!«, manière de se dédouaner en se comparant aux médiocres. Malheureusement, ce n'est pas toujours vrai, tout n'est pas pire ailleurs, loin de là, et puis mieux vaut se comparer aux meilleurs, pour progresser et même reconnaître publiquement ses erreurs.

De tout cela, j'ai petit à petit tiré la leçon, peut-être discutable mais désormais enracinée, qu'une institution particulière ne sait pas, ou ne veut pas, se voir elle-même. À cause de cette cécité, elle a du mal à se réformer. Toute institution secrète une puissance phénoménale d'autojustification, réaction animale aux agressions du milieu ambiant, comme repousse la carapace d'un homard, entre boursofflure du discours, indulgence sur soi et triomphalisme post-conciliaire. En revanche, elle fait assaut de lucidité sur les voisins ou les concurrents.

C'est assez dire qu'il n'est pas facile pour un dominicain de parler de son Ordre. Il risque de pécher par vanité (mais ce n'est pas grave, nous aurions tous plutôt besoin d'un peu plus de fierté institutionnelle) ou plutôt par naïveté (c'est beaucoup plus grave, à mon sens, car la naïveté émousse le sens critique). Je n'ai jamais vu d'institution, profane ou ecclésiale, reconnaître ses erreurs récentes, les analyser pour les dépasser et en demander pardon pour le gâchis provoqué. Il lui faut une intervention extérieure ou supérieure, une instance d'altérité qui la reconduise à davantage d'objectivité. Sauf les puissances d'argent, parce qu'elles sont soumises au principe de réalité.

C'est pourquoi le sujet: »la prédication dominicaine, entre mission, invention et savoir-faire« va osciller entre trois pôles: la construction d'un concept, celui de vocation

1 Outre un certain nombre de témoignages, l'histoire et la sociologie religieuses commencent tout juste à s'emparer de ce dossier: Yann RAISON DU CLEUZIQU, *De la contemplation à la contestation. Socio-histoire de la politisation des Dominicains de la Province de France (1950-1980)*. Contri-

bution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse, Atelier national de reproduction des thèses, 2008, 2 vol. Nouvelle version, abrégée: *De la contemplation à la contestation. La politisation des Dominicains de la Province de France (1940-1970)*, Paris 2016.

2 Par exemple, Alain DE LIBERA, »*Destructionis destructio*«, thème de son *Cours du collège de France*, année 2016-2017.

à la prédication, la déconstruction de ce qui pourrait opacifier ce concept, et un essai de reconstruction, qui tienne compte de tous les éléments et en manifeste l'écosystème.

Après tout, puisque la postmodernité est la marque de notre époque, souvenons-nous que la déconstruction en est le maître-mot. Quitte à procéder, comme nombre d'intellectuels nous y invitent maintenant, à «déconstruire la déconstruction»². Chez les théologiens, la période critique qui a marqué les cinquante dernières années a porté ses coups sur l'Église romaine et sur les fondamentaux de la foi plutôt que sur la critique elle-même, ses propres présupposés et ses instruments intellectuels. Cette omission coupable de méthode est passionnante. Nous rejoignons la cécité d'une institution particulière sur elle-même. Si, comme le disait Michel Foucault, tout savoir est un lieu de pouvoir³, nous n'oublierons pas que ceux qui parlent aux autres sont ceux qui exercent sur eux un pouvoir, même s'ils le nient. Par exemple, l'invasion actuelle de l'anti-intellectualisme dans l'Église est le fait d'intellectuels qui expliquent aux autres comment ne pas devenir comme eux, et comment leur rester ainsi soumis.

Étudions le bien-fondé des énoncés, afin d'avancer, dit encore Foucault, comme un «artificier» lors d'un siège, «pour qu'on puisse faire tomber les murs»⁴. Devenons un instant, ou faisons semblant de devenir, les artificiers de la prédication dominicaine, entre feu d'artifice et murs tombés de Jéricho. Autrement dit, et pour assumer une dernière fois le vocabulaire foucauldien, y a-t-il une «stratégie» de la prédication dominicaine, stratégie «donnant lieu à certaines organisation de concepts, à certains regroupements d'objets, à certains types d'énonciations»⁵?

Voici les trois points de cet exposé: 1)La prédication comme mission, ou comment manifester l'écosystème dominicain; 2)La prédication comme invention, ou comment faire du neuf avec du vieux; 3)La prédication comme savoir-faire, ou comment devenir un professionnel de ce qui n'est pas un métier.

1 La prédication comme mission, ou comment manifester l'écosystème dominicain

Le problème est que la vocation d'un ordre religieux à la prédication semble comme prise en étau.

D'une part, la mission d'évangéliser et de prêcher l'Évangile est confiée par le Christ à ses Apôtres et, par eux, à l'Église, clercs et laïcs, chacun selon sa vocation. D'autre part, à s'en tenir aux pasteurs, tout le monde prêche. Le temps n'est plus où les curés prêchaient peu, et où l'on invitait des prédicateurs dans les campagnes pour subjuguier l'assistance. Si, aujourd'hui, des prédicateurs sont demandés dans les campagnes, c'est pour une toute autre raison: le manque de prêtres. Tant et si bien que la vocation dominicaine, entendue du seul point de vue de l'activité prédicante, semble redoubler ce que les autres font, et qu'ils font même davantage, s'il est vrai qu'un curé de paroisse produit plus de sermons qu'un dominicain.

3 Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours* (1971), dans: Œuvres, ed. par Frédéric GROS, Paris 2015, t. II, 144: «Tout système d'éducation est une manière politique de maintenir ou de modifier l'appropriation des discours, avec les savoirs et les pouvoirs qu'ils emportent avec eux».

4 Michel FOUCAULT, «Je suis un artificier», entretien avec Roger-Pol Droit, juin 1975, cité dans Œuvres t. II (n. 3), 1426.

5 Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir* (1969), II, dans: Œuvres, t. II (n. 3), 68.

La prédication, entendue du côté de l'activité, ne suffit donc pas à définir une vocation spéciale, puisqu'elle relève au contraire d'un appel universel. Un jeune qui dirait: »j'entre chez les dominicains pour prêcher« risque de prendre la partie pour le tout, ou bien de ne pas voir qu'il y a autre chose dans la prédication dominicaine que l'exercice du ministère presbytéral, fût-il celui d'une sorte de curé sans paroisse ...

La résolution de ce problème est connue, aucune surprise ne nous guette ici: la prédication dominicaine n'est pas que l'exercice de l'une des fonctions du prêtre, elle est un tout qui englobe et l'être et l'agir. Elle est la suite du Christ, avec la vie des Apôtres, une consécration religieuse, une vie régulière, conventuelle et commune, où certains éléments qui la constituent tissent la prédication elle-même: liturgie célébrée, prière personnelle, oraison, *lectio divina*, rosaire, étude de la vérité, sacerdoce apostolique.

Tous ces éléments, et c'est un point capital, ne sont pas seulement les moyens aléatoires d'une finalité qui se trouverait au terme, l'action de prêcher. Si les moyens ne sont que des moyens, on peut en changer lorsqu'on en trouve de meilleurs. Ils peuvent de soi rester accidentels à la fin. Ici, au contraire, tous les éléments sont constitutifs de la fin elle-même. La prédication dominicaine les inclut tous, et son effectuation les suppose tous⁶. S'il y a une manière dominicaine de prêcher, une signature, une patte, c'est ici qu'elle se trouve, et non dans un supposé exploit intellectuel. Cet exploit, à lui seul, *primo*, ne prouverait rien. *Secundo*, il resterait plus rare que prévu, dès que l'on quitte les lieux, non moins rares dans l'Ordre, où le service rendu est principalement universitaire, comme ici à Fribourg. Fribourg est l'un des quelques arbres qui cachent l'absence de forêt!

Si telle est la finalité, constituée de tous ses éléments pour devenir elle-même, l'absence d'un ou de plusieurs de ces éléments devient pour la prédication dominicaine une amputation et un déplacement. Cette prédication d'un Ordre apostolique devient celle d'un Ordre actif.

Question: un dominicain qui ne mènerait plus la vie conventuelle conserverait-il intacte sa prédication, outre le fait, comme on a pu le dire, que livré à lui-même il est devenu »un danger public«? Non. De même, un dominicain qui ne prierait plus, ne chanterait plus l'office au chœur, verrait amoindrie l'essence de sa prédication, sinon toujours ses apparences. Question plus délicate: un dominicain qui vit sa vie religieuse, conventuelle, liturgique, fraternelle, etc., mais qui n'étudie plus, prêche-t-il aussi bien qu'un autre, ou aussi bien qu'avant, quand il étudiait? Cette question tient compte de la pression croissante des demandes pastorales, même pour nous qui, habituellement et de par la volonté de saint Dominique, ne tenons pas de paroisses. Les charges pastorales, qui conjuguent de multiples responsabilités et le soin des personnes, ne favorisent guère l'étude. Avouons qu'elles l'empêchent, non en théorie mais en pratique. L'étude dans l'Ordre dominicain est définie comme notre ascèse⁷. Elle l'est, non seulement comme un effort intellectuel, mais aussi comme le choix d'une solitude studieuse. Solitude et vie pastorale se font concurrence.

En outre, il y a étude et étude. Il s'agit de prêcher la vérité du Christ, l'Écriture, la foi de l'Église. Il s'agit de nourrir doctrinalement le *sensus fidei* des fidèles. Une prédication qui confondrait la transmission de la foi avec le débat contradictoire, ou a fortiori avec la subversion intellectuelle, se tromperait d'objet. C'est arrivé, cela arrive encore et peut blesser la foi des

6 Livre des Constitutions et Ordinations des frères de l'Ordre des prêcheurs (désormais noté: LCO), éd. 2011, Constitution fondamentale, § 4, 54-55. Michel LABOURDETTE, »Petit cours« de théologie morale, Paris 2012, t. II, 1137 sq.

7 LCO (n. 6), § 83, 100.

petits et même celle des grands. Lorsque la subversion remplace la conversion, l'Ordre faillit à sa mission, par orgueil et par mépris. Il appartient à son honneur d'oser le reconnaître. De même, se tromperait d'objet un enseignement dominicain dans des matières profanes sans rapport avec la foi. D'autres que nous dans l'Église en ont le talent, ordres religieux ou bien plutôt laïcs.

La prédication dominicaine comme mission n'est jamais autant pertinente que lorsqu'elle est l'expression de l'écosystème dominicain, transmission publique d'une vérité contemplée dans une certaine manière de vivre. D'où l'importance, pour transmettre dans chaque province de l'Ordre cet écosystème, de donner vie aux centres d'études, de se donner de la peine pour eux.

D'autres parlent dans ce colloque, je n'y insiste donc pas, de la prière de nos moniales, si chère au cœur des Frères prêcheurs, et de la collaboration apostolique avec nos sœurs actives et avec les laïcs dominicains. Elles honorent l'esprit de famille, lorsqu'une telle interaction est possible. En effet, certaines questions aiguës se posent dans certains pays dont le mien, non de principe, mais de forces vives, de formation ou d'effectuation.

2 La prédication comme invention, ou comment faire du neuf avec du vieux

Les remarques qui précèdent paraissent mettre entre parenthèses, pour ne pas dire empêcher, l'esprit d'invention qui est aussi censé caractériser l'esprit dominicain. Il n'en est rien, c'est même le contraire.

De quoi l'esprit d'invention est-il le nom? Il touche aux domaines abordés, à la manière de les envisager, et à la façon de les restituer. Attention: nous examinons ici la prédication dominicaine dans son sens intégral et non dans le sens particulier de l'homélie, quoique celle-ci puisse en être influencée.

L'histoire de l'Ordre, autant que la période récente, a toujours fait montre du souci des problèmes du moment. Tout au plus peut-on se demander ce que l'Ordre enseignait pendant le XVIII^e siècle, époque d'évolution rapide des idées, où, semble-t-il, les gens d'Église en général, encore nombreux, ont peu brillé. Ne parlons pas du XIX^e siècle qui avait tout à reconstruire, tissu ecclésial, œuvres de charité et vie sociale, et n'a guère pris le temps de penser. Le XX^e siècle, en revanche, aura été riche en théologiens, philosophes, biblistes, et historiens dominicains. Le nombre le permettait, comme aussi le niveau de la culture commune, et les questions elles-mêmes.

Aujourd'hui, les choses sont plus complexes. Le nombre n'y est plus, la culture des frères est inégale, celle du public, plus encore, et il n'est pas sûr que l'urgence soit ressentie d'un travail théologique, dans l'Église en général et même dans notre Ordre. En effet, la sortie des années de déconstruction laisse sceptiques de nombreux chrétiens cultivés, voire des pasteurs ou des évêques, sur l'utilité de requérir les services des théologiens. »Ils se sont trompés«, »ils ont péché par rationalisme«, »ils ont fait partir nos prêtres et ont troublé les fidèles«: on se méfie d'eux.

À l'Université laïque, au contraire, on crédite les théologiens d'une appartenance religieuse incompatible avec la raison. Tant et si bien que la prédication universitaire peine aujourd'hui, dans les pays sécularisés, à trouver sa place. Elle ne le peut qu'au titre de l'histoire des idées ou de la science des textes, pas au compte du débat lui-même. La laïcité veille d'une poigne de fer sur son propre magistère d'arbitrage du religieux. Il faudra du temps à un chrétien pour se faire accepter, plus encore à un clerc, s'il est vrai aussi que seule s'impose la compétence et que seule subsiste une œuvre.

Or l'esprit d'invention se nourrit du contact avec les idées et les instances qui sont loin de l'Église. C'est la quadrature du cercle: une prédication inventive cherche à établir un dialogue avec ceux qui sont loin, mais ce sont surtout ceux qui sont près qui acceptent de l'écouter. Combien de fois ai-je entendu des dominicains qui se flattaient de se mouvoir dans les domaines les plus risqués ou à destination des publics les plus éloignés? Ils se vantaient, car ils se produisaient surtout dans les institutions ecclésiales les plus estampillées. Ils étaient de surcroît payés par elles. Ils restaient donc sans autre extériorité que leurs rêves.

Mais comment rejoindre le monde extérieur? C'est un problème dont je n'ai pas la solution. Comment éviter le repli intra-ecclésial des apostolats? «Il faut bien s'occuper des chrétiens», «personne d'autre ne nous demande», «les charges pastorales sont lourdes ...» «Voici un groupe de jeunes qui montent un spectacle d'évangélisation, très bien troussé, mais ils se produisent dans une paroisse ... Quadrature.

Pour ce qui est des médias, les dominicains font leur de leur mieux. Certains s'y donnent à fond, d'autres éprouvent certaines réserves. Les premiers ont raison de viser plus loin et plus vite, avec la perception que la vérité ne rayonne pas seulement par elle-même mais aussi par les canaux qui la diffusent. Être ne suffit plus pour être connu. Les seconds semblent rester perplexes face à la primauté croissante de l'instrument sur le message lui-même, voire face à leur identification⁸. La prédication pourrait-elle se contenter de quelques phrases diffusées partout, en un instant? Elle ne saurait oublier le souffle long (réflexion, argumentation, méditation), que les médias ne favorisent guère. Être connu ne suffit pas pour être.

Pendant, boudier les médias, c'est refuser le pouvoir exercé par le savoir, c'est négliger de prêcher à des inconnus, et c'est en outre se replier sur un petit monde, le maillage paroissial, en perte de vitesse. Sous prétexte d'être, on risque de cesser d'exister ...

En fait de rapport à la culture, deux attitudes contraires mais semblables paraissent également fâcheuses:

L'attitude mimétique, qui consiste à se modeler sur la culture du moment, sur le monde, pour lui donner à croire qu'on le rejoint; mais cette attitude mimétique ne fait souvent que redoubler le monde, elle ne lui apporte rien, elle finit par être dévorée par lui. C'est ce qui a pu arriver dans les décennies ecclésiales de sécularisation, dont nous sortons aujourd'hui, sauf du confort institutionnel qu'elles procuraient.

Et l'attitude dissidente, qui consiste à se poser en s'opposant, à rejeter la culture du moment en la pourfendant ou même en l'ignorant, pour s'imaginer ne pas lui appartenir; mais cette attitude dissidente, identitaire comme disent certains, présente le double inconvénient de ne pas se confronter au débat et, elle aussi, d'être dévorée par le monde qu'elle prétend rejeter. Les plus réactionnaires dans l'Église sont eux aussi des postmodernes: déracinés, subjectivistes, trop peu fondés en doctrine, communautaristes.

Pour le coup, l'Ordre dominicain a beaucoup donné dans l'attitude mimétique et donne peu dans l'attitude dissidente. Par deux fois, il surprend. L'attitude mimétique, qui a consisté, disons-le, à suivre les modes, plutôt qu'à les juger et à en rester maître, renonce à l'esprit d'invention. Quand on est créatif, on ne copie pas les autres. On ne suit pas, on précède. L'attitude dissidente consiste à se placer en retrait de tout. L'Ordre dominicain n'en est pas là. Il y a de la marge. En revanche, on attend de lui, plus que jamais, un discours de sagesse,

⁸ Marshall McLuhan, «Le vrai message, c'est le médium lui-même», *Understanding Media* (1964).

⁹ LCO (n. 6), §21.

¹⁰ PAPE FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium* (2013), §145: «La préparation de la prédication est une tâche si importante qu'il convient d'y consacrer un temps prolongé d'étude, de prière, de réflexion et de créativité pastorale. Avec beaucoup d'affection, je désire

m'attarder à proposer un itinéraire de préparation de l'homélie. Ce sont des indications qui pour certains pourront paraître évidentes, mais je considère opportun de les suggérer pour rappeler la nécessité de consacrer le temps nécessaire à ce précieux ministère.

avec le surplomb que la sagesse implique. Je ne dis pas ancienneté: la vieillesse n'est sage que si elle est vertueuse. Elle ne l'est pas toujours. Lorsque ce discours de sagesse opère, il manifeste la réussite de l'écosystème dominicain de la prédication.

Celui-ci comporte une note propre, l'esprit de liberté. Liberté non par rapport au réel, car le réel dicte sa loi à l'intelligence, ni par rapport à la foi de l'Église, qui est reçue du Christ et qui est commune à tous les catholiques, ni par rapport au Magistère, auquel en outre nous lie notre vœu d'obéissance⁹, mais liberté par rapport au respect humain, au carriérisme, à l'argent, aux idéologies, au conformisme, au légitimisme quel que soit le pouvoir, à la mondanité, à l'esprit de caste (autre nom de l'instinct grégaire et du provincialisme), aux intérêts de la tribu dominicaine elle-même, à ma propre vanité.

Parfois, pour un dominicain, cette liberté se paie cher car elle renvoie chacun de ses contradicteurs à ses propres compromissions.

3 La prédication comme savoir-faire, ou comment devenir un professionnel de ce qui n'est pas un métier

À présent, embrassons la prédication dominicaine à la fois dans toutes les dimensions et au sens étroit de l'art de prêcher, de l'homélie. Huit siècles de l'histoire de l'Ordre devraient nous assurer un héritage de prédicateurs de grand style. Qu'en est-il? Il est à craindre que toutes les situations existent. Parions un moment sur la perdurance, même imparfaite, du génie dominicain. Plusieurs éléments concourent au savoir-faire, et même au professionnalisme: objectivation, préparation, illustration.

a Objectivation: le tempérament dominicain cherche l'objectivité des problèmes, l'universalité de la foi, la vérité des énoncés, la leçon du concret. Il se refuse aux débordements de la subjectivité, à la mode exagérée du témoignage, lequel réduit le message aux conditions a priori de celui qui l'énonce. Il cherche la vérité, et se souvient que toute proposition fautive dans son ensemble comporte une part de vrai. Autrement dit, l'objectivation marque aussi bien l'humilité face au réel à la foi révélée, que la confiance dans la raison. L'évangélisation a besoin de cette confiance dans la raison. Le pape Benoît XVI l'a souvent rappelé. Si nous voulons obtenir la confiance des incroyants, il faut utiliser le même instrument qu'eux: la raison. Si tant est par ailleurs que les incroyants fassent usage de leur raison ...

La raison oblige à investir, notamment, la philosophie. De ce point de vue, notre Ordre, actuellement, a du retard à rattraper, faute d'acteurs en nombre suffisant.

b Préparation: concentrons-nous ici sur l'homélie. Tout le monde est obligé, de temps en temps, d'improviser. Mais la circonstance ne doit pas devenir une loi.

Au contraire, notre ADN nous pousse à préparer avec soin une homélie: pour qu'elle soit courte, ce qui est sa principale vertu; pour qu'elle contienne une idée, au moins une, et une seule; pour éviter bavardage et confusion; pour qu'elle enseigne la foi, de la façon la plus claire et la mieux adaptée à chaque public. Le pape François y exhorte: c'est dire à quel point écouter une homélie est plus souvent une souffrance qu'un plaisir!¹⁰

Certains curés soutiennent souvent que cela n'est pas possible en raison de la multitude des tâches qu'ils doivent remplir; cependant, j'ose demander que chaque semaine, un temps personnel et communautaire suffisamment prolongé soit consacré

à cette tâche, même s'il faut donner moins de temps à d'autres engagements, même importants. La confiance en l'Esprit Saint qui agit dans la prédication n'est pas purement passive, mais active et créative. Elle implique de s'offrir comme instrument

(cf. Rm 12, 1), avec toutes ses capacités, pour qu'elles puissent être utilisées par Dieu. Un prédicateur qui ne se prépare pas n'est pas «spirituel», il est malhonnête et irresponsable envers les dons qu'il a reçus.

Pour l'avenir de l'homélie, précisons trois choses. La première est qu'il faut se garder de la contraindre dans des thèmes ou des schèmes. Toute idée est bonne si elle est vraie. La deuxième est qu'elle doit son prestige à sa profondeur doctrinale. La troisième est qu'il faut travailler en amont, d'un côté, l'art de problématiser, d'exposer, de faire voir; et, de l'autre côté, l'art de prononcer, d'articuler, de projeter la voix, de poser des gestes. Toutes difficultés éternelles que le trop oublié P. Sertillanges avait magnifiquement traitées en 1931, dans un livre qui devrait être réédité¹¹. Il faut aussi prendre en compte les difficultés croissantes des jeunes générations, pourtant très diplômées par ailleurs: difficultés de lecture, personnelle ou publique, dyslexie, carences techniques d'analyse des phrases et de rédaction, tous problèmes issus notamment du fléau des méthodes globales.

Question qu'un dominicain théologien qui se disait avancé, mais tombé de la lune, m'a un jour posée: – Quelles sont les questions théologiques que nos jeunes frères vont affronter, leur interface dialogal? Ma réponse: – Apprendre à lire et à écrire.

Au total, si l'on travaille, tous les progrès sont possibles. Mais il faut disposer les choses dans l'ordre, à partir des fondamentaux.

c *Illustration*: Appelons illustration l'art de présenter les choses. Il ne suffit pas de dire, il convient de se donner la peine de dire bien.

Il y faut un peu d'art, comme chez nos plus illustres prédécesseurs. Le P. Marie-Joseph Lagrange était un styliste; Lacordaire aussi, mais il voulait trop imiter Chateaubriand, et l'ampleur l'emporte parfois sur la profondeur. Le cardinal Journet, fribourgeois illustre, était peut-être moins styliste, mais une lumière intérieure perce dans ses écrits. Je pense au merveilleux recueil: *Comme une flèche de feu*¹². L'art doit être à ce point maîtrisé qu'il se rend invisible ou presque, avec une pincée de sel pour relever le plat. On dira qu'aujourd'hui le public est moins sensible à l'art de prêcher, mais est-ce si sûr? N'est-ce pas aussi le prêcheur lui-même?

Les médias nous ont habitués à une certaine forme d'excellence, non certes sur le contenu, ni même sur la qualité de la langue, mais sur l'élocution, la vivacité, la prononciation, l'apparence physique, le vêtement, etc. Tout ce qui est visuel est codé. Il suffit de regarder sur Internet une émission des années 1960 ou 1970, pour voir le chemin parcouru¹³. Le progrès visuel est spectaculaire. L'art de la mise en scène et le rythme le sont aussi. Le professionnalisme médiatique est arrivé à sa maturité. Nul ne voudrait revenir au passé. En revanche, lors d'un débat d'idées ou d'une émission culturelle, à plus forte raison pour le reste, il y aurait parfois beaucoup à dire, en fait de paroles interrompues, d'abaissement des arguments, de pensée unique, de vulgarité. Prenons le meilleur et repoussons le moins bon. Pour un prêcheur, le meilleur est ce qui le montre et le fait disparaître en même temps, la parole annoncée mais sans accrocher à soi le regard.

Souvenons-nous que la première des illustrations est la liturgie elle-même. N'insistons pas sur la précision qu'elle requiert, la sobriété et la somptuosité de l'action, l'art de faire parler les mots qui ne sont pas les nôtres, le refus du bavardage. Un acteur ne réécrit pas une pièce, il la joue. Un prêtre qui dit la messe ne présente pas une émission grand public,

11 Antonin-Dalmace SERTILLANGES, *L'orateur chrétien*, Juvisy 1931.

12 Charles JOURNET, *Comme une flèche de feu*, Paris 1992.

13 Archives audiovisuelles, en France, l'INA. Par exemple, la célèbre émission sur Proust de 1962 (visible sur Youtube en plusieurs épisodes), avec un noir et blanc très laid, une esthétique vieillotte, un présentateur de trois quarts

dos, une caméra instable mais des entretiens figés, des témoins apeurés devant l'œil de la caméra, bref une somme de maladroites visuelles; pourtant, une splendeur de culture, d'histoire littéraire et de langue française, avec Mauriac, Cocteau, Morand, Montherlant, etc.

il célèbre les mystères sacrés, pour et avec la communauté qui lui est confiée. Il renonce à faire du micro sa baguette magique. La seule magie à laquelle il conduit est la présence survenue du Seigneur en personne.

Retenons trois domaines de progrès souhaitable, entre autres chez les dominicains, dans l'illustration:

a *Les théologiens.* Les thomistes seraient parfois bien inspirés de soigner leur style; la lourdeur n'est pas la profondeur. Je préfère, pour cette raison aussi, Gilson à Maritain. Thomas d'Aquin est sans graisse: il est une leçon de style dépouillé et vif. Comme lui, bannissons adjectifs et adverbes redondants, issus de l'oralité; ils n'ajoutent pas, ils retranchent. Comme lui, refusons les excessives distinctions. Comme lui, fuyons les déductions d'essences, qui doivent si peu au réel et tellement à la représentation rationnelle. La représentation est propre à l'esprit mathématique qui se croit métaphysique.

De leur côté, bien des théologiens non-thomistes tireraient avantage à renoncer au jargon et à l'obscurité, souvent inversement proportionnels à la profondeur. Il me semble que les évolutions vont plutôt dans ce sens. Certains revendiquent même la clarté.

b Les dominicains qui embrassent les *combats d'idées*, quant à eux, pourraient devenir plus attentifs à éviter la langue de bois, le vocabulaire obligatoire d'une époque, les citations du tout-venant intellectuel. On peut deviner l'âge d'un professeur ou d'un prédicateur à ses auteurs fétiches. Sauvons les idées en sauvant les mots.

c *Les prédicateurs* (d'homélies) pourraient accentuer leur recours à une langue tenue, soignée, sans jamais s'abaisser à la vulgarité, ni au langage jeune qui vieillit encore plus vite qu'eux. Ils seraient à la fois plus expressifs et moins débraillés; plus théologiques et plus concrets. Ils éviteraient les mots étrangers (latin, grec, hébreu, anglais ou autres) qui singent les cours et brisent la réception auditive. Ils illustreraient aussi leur langue avec un brin d'imagination.

Le moment venu de prêcher, pourquoi oublierions-nous que le Verbe divin a parlé avec des paraboles plutôt qu'avec des idées platoniciennes, au sens d'abstraites, désincarnées et peu explicatives? Jésus parle à la femme adultère, il ne parle pas de l'adultère en général. Pourtant sa leçon est la plus universelle possible: »Va, et ne pêche plus«. Comment fait-il?

Évitons de même la paraphrase de l'évangile du jour, les paradoxes, l'indiscrétion, la piété qui ne dit rien, la Vierge Marie finale et stéréotypée qui ne fait qu'allonger sans ajouter, la conclusion qui double la longueur, et aussi l'excès de citations qui brillent trop pour rester de bon goût. Osons la simplicité travaillée.

4 Conclusion

La question primitive qui m'avait été posée pour ce colloque par le P. François-Xavier Amherdt était la suivante: »Comment voyez-vous l'avenir de l'évangélisation et le rôle des dominicains pour la mission de demain?«

Comment voyez-vous l'avenir de l'évangélisation? Comme un soleil radieux, dès lors que des apôtres s'en chargent. La seule question, dans les projets que nous entassons, est celle des acteurs. Qui fait quoi? Le reste n'est que paille.

Quel est le rôle des dominicains? Il est celui de leur vocation, une prédication au service de l'intelligence de la foi. C'est principalement ce qu'on attend d'eux. L'Église ne s'y épuise pas: pour d'autres nécessités ou parfois pour les mêmes, d'autres que les dominicains font mieux. Nous n'avons pas à faire tous les mêmes choses. Je plaide pour la différenciation des produits.

Quelle est la mission de demain? Elle est la même depuis le Christ: annoncer l'Évangile et baptiser toutes les nations. La foi commune est ce qui nous unit, et non ce qui nous divise. Ensuite, quant aux moyens argumentatifs, laissons libres les apôtres. Sortons d'une période où, au contraire, la foi commune était éclatée, mais les priorités pastorales obligatoires. Les initiatives étaient interdites, par exemple pour les parcours catéchétiques. C'est inverser les fins et les moyens, c'est remplacer l'autorité de l'Église par la tyrannie de l'appareil. Un tel soviétisme peut aller jusqu'à contraindre éditeurs et libraires à obliger et à proscrire, quitte à modifier le programme du tout au tout l'année suivante.

Les différents publics eux-mêmes colorent une prédication, ce qu'il faut dire, la façon de le dire, en une sorte de prudence spirituelle qui se renforce de l'effet boomerang des gens à qui l'on s'adresse. Ce qu'ils sont appelle une certaine façon de s'adresser à eux. Le contexte, l'âge, la condition, les drames ou les joies, tout concourt à infléchir la parole missionnaire, à trouver la meilleure façon de conduire à la foi ou d'y conforter. C'est la raison pour laquelle je me suis refusé à partir du contexte. Celui-ci est fluctuant par nature, il ne se définit pas a priori. Il revient au prédicateur de le percevoir en esprit de finesse et non de géométrie. Sans non plus faire surgir la foi du seul contexte, au lieu qu'il s'agit souvent de baptiser celui-ci. Le contexte est particulier, la foi commune à tous. L'apôtre conduit plutôt les personnes ou les groupes de leur singularité à la communauté ecclésiale, et celle-ci est universelle. Notre vocation dominicaine, elle aussi universelle, peut aider les catholiques à respirer large.

La mission de demain reste le salut des âmes, en considérant que dans l'Église il n'y a plus ni périphéries ni centre-ville. Tout est devenu banlieue. Tout est donc à reprendre, avec des apôtres courageux, dominicains, et même non-dominicains!

Portrait final de l'apôtre de demain. Je lui souhaite de cultiver le goût des grands projets et d'une parole magnanime. Avec beaucoup de prière, de silence et de travail, avec une vision de son temps, l'amour de ses contemporains, avec un coup d'avance sur les idées; avec une flamme, une langue, un style, soulevés par un cœur d'apôtre. Il appartient à sa grandeur de passer par la croix. Il lui faut aussi saisir les circonstances, être le bon acteur au bon moment, devenir la voix de son époque. Pour faire de la Parole de Dieu le destin d'un homme. ♦

»Der Mensch ist der Beweis, dass Gott existiert«¹

(Heinrich Böll)

**Zur praktisch-theologischen bzw. missions-
wissenschaftlichen Bedeutung des theologischen Denkens
von Edward Schillebeeckx OP**

von Salvatore Loiero

Zusammenfassung

Die menschenbefreienden und prophetischen Dimensionen des theologischen Werks von Edward Schillebeeckx bieten insbesondere für die Praktische Theologie immer wieder einen Fundus, selbstbezogene und system- bzw. milieufixierte wie ideologienahe Realitäten und Strömungen in und außerhalb der Kirche kritisch zu reflektieren. Der erfahrungsbezogene Ansatz des Schillebeeckx'schen Werkes bietet weiterhin solche hermeneutisch-kritische Zugänge für das Selbstverständnis einer Kirche, die als »Suchprojekt« in der Welt und mit den Menschen nach Konturen menschenbefreiender Praxis sucht; Konturen, in denen sich unter dem »Primat der Praxis« die biblisch verbürgten Bilder von Erlösung und Heilszukunft (Reich Gottes) einzulösen beginnen. Und dies nicht jenseits, sondern in den Grenzen menschlicher Kontingenzerfahrungen sowie nicht abseits, sondern im Angesicht »negativer Kontrasterfahrungen«.

Schlüsselbegriffe

→ Edward Schillebeeckx
→ Erfahrungstheologie
→ Praktische Theologie
→ *Deus Humanissimus*

Abstract

Time and again the liberating and prophetic dimensions of the theological work of Edward Schillebeeckx provide practical theology with a wealth of means for critically reflecting on the self-centered, system- or milieu-fixated, as well as ideologically oriented realities and currents within and outside the Church. The experience-based approach of Schillebeeckx' work continues to provide such hermeneutical-critical accesses for the self-understanding of a church which, as a »search project« in the world and with the people is looking for contours of liberating praxis, contours in which, under the »primacy of praxis,« the biblically authenticated images of salvation and of a redemptive future (Kingdom of God) begin to redeem themselves. And this is not accomplished beyond, but within the confines of human experiences of contingency as well as not apart from, but in the face of »negative experiences of contrast.«

Keywords

→ Edward Schillebeeckx
→ theology of experience
→ practical theology
→ *Deus Humanissimus*

Sumario

La dimensión liberadora y profética de la obra teológica de Edward Schillebeeckx ofrece especialmente para la teología práctica siempre un arsenal para reflexionar sobre corrientes dentro y fuera de la Iglesia que son realidades autoreferenciales, fijadas en el sistema o el ambiente sociocultural y tendencias a la ideologización. El pensamiento, que parte de la experiencia, de la obra de Schillebeeckx nos continúa ofreciendo puertas hermenéutico-críticas para la autocomprensión de una Iglesia, que como »proyecto de búsqueda« en el mundo y con las personas intenta esbozar una praxis liberadora, en la que bajo el »primado de la praxis« las imágenes bíblicas de la salvación y de su futuro (Reino de Dios) comiencen a ser realidad. Y todo esto no más allá, sino dentro de los límites de las experiencias contingentes de la persona humana así como tampoco fuera, sino frente a las »experiencias negativas de contraste«.

Palabras clave

→ Edward Schillebeeckx
→ teología de la experiencia
→ teología práctica
→ *Deus Humanissimus*

1 Einleitung

»**M**enschen leben zum größten Teil von Geschichten. Ich selbst lebe von meiner eigenen Geschichte. Als ich Dominikaner wurde, habe ich meine Lebensgeschichte mit der Familiengeschichte der Dominikaner verbunden; dadurch erhielt meine eigene Lebensgeschichte eine neue Orientierung, andererseits wurde von mir der Faden der Ordensgeschichte auf besondere Weise aufgenommen. Mein Leben selbst wurde damit ein Stück dominikanischer Ordensgeschichte – ein Kapitel daraus.«²

Was Edward Schillebeeckx hier in einer Art Selbstaussage über sich als Dominikaner zusammenfasst, gibt zum einen die wesentlichen Bezugspunkte für sein theologisches Denken und Arbeiten wieder: die menschliche Erfahrung und die menschliche Geschichte. Zum anderen werden mit diesem Zitat die Bedeutung und der Einfluss vom Theologischem Werk Schillebeeckx' gerade für die Praktische Theologie deutlich: Der Mensch *in* seinen Erfahrungen und *in* seiner Geschichte ist das »Material« mit dem Gott seine Geschichte schreibt. Anders gesagt, der Mensch *in* seinen Erfahrungen und *in* seiner Geschichte ist das »Material«, dank dessen uns die Geschichte Gottes mit den Menschen und die Geschichte der Menschen mit Gott reflektierbar und interpretierbar wird (jedoch darin niemals aufgeht).

Gerade angesichts der fragmentierten und fluiden Lebens(welt)kontexte in der fortgeschrittenen Moderne³ zeigt der Schillebeeckx'sche Ansatz seine Bedeutung für die Praktische Theologie an. Denn er verweist sie auf eine unumgehbare Tatsache, dass unter den Vorzeichen der fortgeschrittenen Moderne die Geschichte Gottes mit den Menschen und die Geschichte der Menschen mit Gott auf keine allgemein anerkannten Selbstverständlichkeiten und Verbindlichkeiten bauen kann. Ein Sachverhalt, der unter anderem den kritischen Reflexionen in der fortgeschrittenen Moderne geschuldet ist, dass wir gerade aufgrund der »negativen Kontrasterfahrungen«⁴ in unserer Geschichte vorsichtig sein müssen mit universalen Letztbegründungen. Denn es sind die menschlichen Erfahrungen und die Geschichte selbst die uns lehren, dass viele universale Letztbegründungen den Menschen mehr Unheil als Heil, mehr Unfreiheit als Freiheit gebracht haben.⁵ Der Schluss, der sich daraus ziehen lässt, besagt sodann, dass wir weniger auf letzten und harmonisierenden Universalien als vielmehr auf einer Kultur differenzierter Konsense unser Leben entwerfen und angehen können. Und in der Tat liegt gerade hierin die wohl schwerste Aufgabe für Theologie und Kirche, nämlich eine wirklich anschlussfähige Umschreibung des Gott-Mensch-Verhältnisses zu finden, die den Universalitätscharakter dieser Beziehung in Sprache hebt, ohne die Differenzen und Komplexitäten individueller Lebenswelten aufzuheben.

Mit und nach Schillebeeckx Praktische Theologie zu betreiben bedeutet also, nicht der Frage nachzugehen »ob wir es besser wissen als frühere Gläubige«, sondern »was wir in

1 Edward SCHILLEBEECKX, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg 1990, 6. Hier findet sich das Böll-Zitat in einer kurzen Anthologie, die Edward Schillebeeckx seinem dritten Band über die Christologie voranstellt.

2 Edward SCHILLEBEECKX, *Das Evangelium erzählen*, Freiburg 1983, 294.

3 Der Begriff der »fortgeschrittenen Moderne« soll im Folgenden als Terminus Technicus dienen, der in Anlehnung an Carsten Wippermann die spätmoderne Gegenwart begrifflich zu fassen sucht, ohne die komplexe Begriffsproblematik von Moderne, Postmoderne, Nach-

moderne bzw. Spätmoderne näher behandeln zu müssen. Vgl. hierzu Carsten WIPPERMANN, *Religion, Identität und Lebensführung*.

Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Opladen 1998, 17. Vgl. zum Ganzen Salvatore LOIERO, »... damit keiner zugrundegehe«. Zur Notwendigkeit und Bedeutung einer existentiellen Christologie im Anschluss an Karl Rahner und Edward Schillebeeckx, Innsbruck 2005.

4 SCHILLEBEECKX, *Menschen* (Anm. 1), 27.

5 Paradigmatisch hierfür steht der Nationalsozialismus oder politische Sozialismus/Kommunismus.

6 Edward SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, 515f.

7 Edward SCHILLEBEECKX, *Gott ist jeden Tag neu. Ein Gespräch*, Mainz 1984, 145.

8 SCHILLEBEECKX, *Jesus* (Anm. 6), 594.

Anbetracht der neuen Erfahrungs- und Denkmodelle tun müssen, hier und heute, um einen lebendigen Glauben zu bewahren, der auch in unserer Zeit wegen seiner Wahrheit für den Menschen, seine Gemeinschaft und Gesellschaft Relevanz besitzt«. ⁶ Dabei handelt es sich um eine Wahrheit, die mit Schillebeeckx dergestalt umschrieben werden kann, dass »die Sache des Menschen die Sache Gottes ist und die Sache Gottes die Sache des Menschen werden muss«. ⁷ Oder, auf eine Kurzformel gebracht: Es geht um die menschenbefreiende Wahrheit vom »Deus Humanissimus«, ⁸ d. h. eines ganz und gar um den Menschen und dessen Wohlergehen besorgten Gottes. Und in diesem Sinn ist auch das Zitat von Heinrich Böll zu lesen, mit dem dieser Beitrag überschrieben wurde: »Der Mensch ist der Beweis, dass Gott existiert«.

Schillebeeckx' gesamtes Denken und Arbeiten lässt sich daher konsequenterweise als ausdifferenzierte gesellschafts-, kirchen und religionskritische »Leidenschaft« für die »Sache des Menschen als die Sache Gottes« verstehen. Eine Leidenschaft, die er der Kirche zumuten will – als leidenschaftliches »Suchprojekt« dieser menschenbefreienden Wahrheit des »Deus Humanissimus«. Im Folgenden soll das eben Gesagte etwas näher beleuchtet werden.

2 »Vita hominis, visio Dei.

Gloria Dei, vivens homo«

Eine vom Schillebeeckx'schen Denken inspirierte Theologie erfährt sich immer wieder rückgebunden an das für Schillebeeckx unumstößlich und biblisch verbürgte menschenbefreiende Grundaxiom des jüdischchristlichen Glaubens an Gott als bundestreuen Schöpfergott der Menschen. Dieser innere Zusammenhang von Schöpfungs und Bundestheologie ist für uns Menschen nur (zeitlich) unterschiedlich erfahrbar und realisierbar, für Gott jedoch von Anfang an untrennbar miteinander verbunden. ⁹ Und dieser innere Zusammenhang – der im weitesten Sinne auch als Umschreibung der Gnadentheologie verstanden werden könnte – bildet für den jüdisch-christlichen Glauben das Fundament und den Horizont all dessen, was Gott für den Menschen und was der Mensch für Gott bedeutet, sowie das Fundament und den Horizont dafür, wie Gottes Wesen umschrieben werden kann, nämlich als »reine Positivität« ¹⁰.

Zusammengefasst wird für Schillebeeckx dieses Grundaxiom jüdisch-christlichen Glaubens im biblischen Theologumenon vom menschenbefreienden »Reich Gottes«, wonach Gott in einer unverbrüchlichen Treue gegenüber den Menschen schöpferischer »Grund und Quell« ¹¹ wahrer menschlicher Befreiungs- und Heilserfahrung ist. Und dies »jeden Tag neu« ¹² und auf eine ihm eigene Weise. Dieser Nicht-Festmachbarkeit Gottes

⁹ Die schöpfungstheologische Kernaussage, dass Gott Grund und Quell des menschlichen Heils ist, bedeutet für Schillebeeckx, dass Schöpfung zugleich Gottes Bundesschluss mit den Menschen besagt, wobei analog zum Verhältnis von Heilsgeschichte und Offenbarungsgeschichte Schöpfung und Bund nicht miteinander identifiziert werden dürfen. Aus sich selbst heraus kann nämlich der Mensch ausschließlich seine endliche Wirklichkeit realisieren und darin die Grenze jeder absolutistischen Autonomiebestrebung. Dagegen ist die Hineinnahme des Menschen in die theo-

logale Beziehung reiner Gnadenakt Gottes, wobei diese Hineinnahme der positiven Antwort des Menschen auf Gottes Heilsangebot bedarf. Für das menschliche Denken besagen sodann Schöpfung und Hineinnahme in die theologale Relation mit Gott (Bundesschluss) zwei Phasen, in Gott jedoch nicht. Denn Erfahrungen von Grenzen sind geschöpfliche Erfahrungen und keine Erfahrungen Gottes.

¹⁰ SCHILLEBEECKX, Evangelium (Anm. 2), 128.

¹¹ Edward SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg 1977, 143.

¹² So der bewusst formulierte Titel des Gesprächsbandes zwischen Edward Schillebeeckx, Huub Oosterhuis und Piet Hoogveen.

wegen, die ihn jeder menschlichen Verfügbarkeit entzieht, spricht der spätere Schillebeeckx angesichts der leidvollen Unheilssituationen in unserer menschlichen Geschichte gerne von der verborgenen Präsenz des »deus absconditus«¹³ und seinem göttlichen Wirken in »wehrlöser Übermacht«.¹⁴

Treffend umschrieben sieht Schillebeeckx die Grundausrichtung seines theologischen Ansatzes in dem von ihm oft und gerne verwendeten Irenäus-Zitat »Vita hominis, visio Dei. Gloria Dei, vivens homo«.¹⁵ Er selbst übersetzt das Zitat wie folgt: »1. Das Heil des Menschen liegt im lebendigen Gott [...] 2. Gottes Ehre liegt im Glück, in der Befreiung und dem Heil oder Heilsein des Menschen«.¹⁶ Und in der Tat konkretisieren sich in diesem Zitat die zwei Grundbewegungen der jüdisch-christlichen Glaubensstradition: Die Suchbewegung der Menschen nach befreienden wie verlässlichen sinn- und zukunftserschließenden Lebensperspektiven in Gott und die Suchbewegung Gottes nach Menschen, die es ernst, aufrichtig und redlich meinen mit einer auf Menschlichkeit und Menschenfreundlichkeit bedachten Welt, in der eine situationsoffene wie subjektbezogene Praxis von »Gerechtigkeit und Liebe«¹⁷ Mitte und Maß ist. Es sind daher auch diese zwei Grundbewegungen der jüdisch-christlichen Theologie, die den schon erwähnten Verständnisschlüssel dafür geben, weshalb Schillebeeckx für »seine« Theologie die menschliche Geschichte und die menschliche Erfahrung so ernst nimmt. Beide nämlich erweisen sich insbesondere unter den Bedingungen unserer fortgeschrittenen Moderne als *die* entscheidenden Zugangsweisen, von menschlichem Heil und Glück in solchen sinnerschließenden Bezugs- und Begründungszusammenhängen zu sprechen, wie sie der jüdisch-christliche Glaube, seine Reflexion und Interpretation einer menschenbefreienden Lebens- und Weltgestaltung als identitäts- und integrationsstiftendes Potential in sich birgt.

Nun wird gerne versucht, das Schillebeeckx'sche Denken auf einen »transtheologischen« Humanismus zu reduzieren,¹⁸ weil Schillebeeckx immer wieder herausstellt, dass Gott »nie über oder neben der menschlichen Geschichte wirksam ist, sondern in dieser Geschichte selbst, bescheiden und wie verborgen«.¹⁹ Für die Praktische Theologie bietet dieser Denkansatz jedoch einen wichtigen Zugang dafür, angesichts der Komplexitäten, in denen Menschen in der fortgeschrittenen Moderne ihr Leben sinngenerativ zu realisieren suchen, dem Anspruch von 1 Petr 3,15²⁰ gerecht zu werden, ohne dabei der Gefahr des Dogmatismus (nach »rechts« oder »links«), der Gefahr des Rationalismus oder Irrationalismus verfallen zu müssen. Denn »der Glaube«, so Schillebeeckx, »ist das Bekenntnis eines vernünftigen Menschen. Die Rationalität des Glaubens muss immer neu errungen und erwiesen werden [...] ›Fides quaerens intellectum‹. Die menschliche Vernunft wird auf dem Feld des Glaubens zu hundert Prozent eingesetzt [...] Wir müssen vernünftig Glaubende sein.«²¹

Von diesem Schillebeeckx'schen Grundaxiom aus können nun das Erfahrungs- und das Geschichtsverständnis genauer konturiert werden, was Schillebeeckx dazu veranlasst hat, die Bedeutung des »Primats der Praxis« für die Theologie in der fortgeschrittenen Moderne herauszustellen.

13 Vgl. SCHILLEBEECKX, Menschen (Anm. 1), 73-92, bes. 85-92.

14 Ebd., 170.

15 IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haereses* IV, 20, 7.

16 Edward SCHILLEBEECKX, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie*, Freiburg 1979, 149.

17 So auch der Originaluntertitel des zweiten Bandes aus der Jesus-Trilogie »Christus und die Christen« (Anm. 11).

18 Schillebeeckx musste sich u. a. wegen dieses Vorwurfs aufgrund »kollegialer Denunziation« drei Lehrverfahren in Rom stellen. Vgl. Francesco STRAZZARI (Hg.), *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, Luzern 1994, 74-87.

19 SCHILLEBEECKX, Menschen (Anm. 1), 278.

20 »Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.«

21 STRAZZARI, *Schillebeeckx* (Anm. 18), 148f.

3 Menschliche Erfahrungen und Geschichte, negative Kontrasterfahrungen und der »Primat der Praxis«

Wie es Leo Karrer schon in seinem Beitrag zum »Weg der praktisch-theologischen Reflexion« im Handbuch Praktische Theologie herausgestellt hat,²² ist es vor allem Schillebeeckx zu verdanken, dass der Erfahrungsbegriff in der katholischen Theologie zu keinem Abstraktum theologischer Hermeneutik wurde, um die christliche Botschaft vom universalen Heil »existenzfähig« im Leben der Menschen und der Kirche zu verorten.

Wie Schillebeeckx' Erfahrungshermeneutik zu verstehen ist, wird anschaulich an einem Beispiel, das er selbst immer wieder zur Verdeutlichung herangezogen hat: Ein musisch gebildeter und geschulter Mensch hört eine symphonische Komposition auf eine andere Weise als ein in der Musik nicht versierter Hörer. Beide hören ein und dieselbe Wirklichkeit, die Symphonie, doch erfahren beide die Wirklichkeit aufgrund ihrer unterschiedlichen Erfahrungs Kompetenzen unterschiedlich. Der musisch geschulte Hörer wird eine andere Dimension heraushören, als der ungeschulte – und doch wird bei beiden eine Erfahrung wachgerufen, die Anrecht darauf hat, wahr- und ernst genommen zu werden, weil sie sich der Symphonie verdankt und keiner von beiden letztlich etwas hören kann, was nicht seinen Erfahrungsbezug in der Symphonie findet bzw. in ihr als Erfahrungsgrund und -quell grundgelegt ist.²³ Für das Schillebeeckx'sche Erfahrungsverständnis erweisen sich im Anschluss an dieses Beispiel demnach drei Momente als konstitutiv:

1 Jeder Mensch macht unweigerlich Erfahrungen und interpretiert und reflektiert das Erfahrene – ob bewusst oder unbewusst. Dabei ist immer mit zu bedenken, dass es für uns Menschen niemals »reine« Erfahrungen geben kann, sondern sie sind uns immer nur als »Erfahrungen mit Erfahrungen«, d. h. vermittelt möglich.

2 Aufgrund von Erfahrungen gerinnt jedem Menschen eine je eigene Erfahrungs kompetenz, d. h. ein je eigener Interpretationsrahmen, der die jeweilige Perspektive bzw. Sehschärfe bestimmt, mit der ein Mensch in den ihm eigenen »Dialog mit der Wirklichkeit«²⁴ eintritt.

3 Wie am Beispiel der Symphonie deutlich wird, muss immer mitbedacht werden, dass jeder Erfahrung das Moment einer Widerfahrung konstitutiv ist. Erfahrung hat also immer auch einen Relationspunkt, der die Erfahrung erst als Erfahrung ermöglicht. Darin liegt ein kritischer Vorbehalt. Denn das Erfahrene geht niemals ganz in der konkreten Erfahrung auf, sondern übersteigt diese bzw. entzieht sich dieser auch wieder. Dieser kritische Vorbehalt des »Widerfahrens« ist vor allem in Bezug auf Glaubenserfahrungen wichtig, weil er davor bewahrt, allzu schnell und allzu unkritisch bestimmte Erfahrungen zu generalisieren und zu verabsolutieren. Das Widerfahrnismoment ist also der kritische Vorbehalt einer letzten Unverfügbarkeit, die das erfahrende Subjekt gegenüber dem Erfahrenen besitzt.

22 Vgl. Leo KARRER, Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie, in: Herbert HASLINGER (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlagen, Mainz 1999, 199–219, 200. Vgl. zum Ganzen Salvatore LOIERO, Fundamentalmetanoia. Untersuchungen zu einem Ort eschatopraktischer Erfahrungs- und Erinnerungskultur, Münster 2010.

23 Vgl. SCHILLEBEECKX, Christus (Anm. 11), 26f.

24 Vgl. Richard SCHÄFFLER, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, München 1995.

Was hier sehr theoretisch und abstrakt klingt, wird konkreter und vor allem existentieller, wenn Schillebeeckx von der Bedeutung »negativer Kontrasterfahrungen« für einen erfahrungshermeneutischen Ansatz in der Theologie spricht. Negative Kontrasterfahrungen sind allen – ob glaubenden oder nichtglaubenden – Menschen zugänglich, und zwar als »das Veto, das der Mensch gegen die Welt, wie diese ist, erfährt [...] Was wir als Wirklichkeit erfahren [...] ist offensichtlich nicht ›in Ordnung‹; es ist etwas grundlegend falsch. Diese Wirklichkeit steckt voller Widersprüche. Deshalb ist die menschliche Erfahrung von Leiden und Übel, von Unterdrückung und Unglück Basis und Ursprung eines grundlegenden Neins, das Menschen über die Tatsache ihres Menschseins aussprechen.«²⁵ Es ist dieses vorreligiöse²⁶ Veto, das nach Schillebeeckx für die Theologie insbesondere unter den Bedingungen der fortgeschrittenen Moderne einen konkreten Zugang zur Vermittlung der jüdisch-christlichen Botschaft vom universalen Heil ermöglicht. Einen Zugang, der die prophetische Dimension²⁷ der jüdisch-christlichen Tradition aktualisiert, indem es im Jetzt an den zukunftserschließenden Heilszusagen Gottes lebensdienlich antizipieren lassen will. Und zwar als »radikales Nein« der menschlichen Empörung und Auflehnung gegen negative Kontrasterfahrungen und als menschliche »Offenheit auf eine andere Situation hin, die durchaus Anspruch auf unser Ja hat [...] Offenheit auf das Unbekannte und auf das Bessere hin«²⁸. Es ist dieses »offene Ja«, das für Schillebeeckx der christliche Glaube auf den Gott Jesu hin ausspricht und seine Lebensdienlichkeit in der Nachfolge (s)einer subjektgerechten und situationsoffenen Praxis des Reiches Gottes findet.

Damit ist auch die Bedeutung des »Primats der Praxis« umschrieben, in welchem Schillebeeckx *das* entscheidende Reflexions- und Interpretationsmoment einer Theologie in der fortgeschrittenen Moderne sieht: Von Gott, oder – philosophisch gesprochen – von der Totalität eines universalen Sinns kann nicht mehr »existenzfähig« in spekulativen Perspektiven oder in unkritischen Hermeneutiken gesprochen werden, wie dies in geschlossenen oder einheitlichen Denksystemen noch möglich war. Wer und wie Gott für den Menschen und wer oder wie der Mensch für Gott ist, wird antizipiert und vermittelt in einer menschenbefreienden Praxis. Diese Wende zur praktischen Antizipation und Vermittlung ist schließlich auch der Grund, warum Schillebeeckx die schultheologisch abstrakte Hermeneutik verlassen hat und immer mehr vom »Primat der Praxis« als Dreh- und Angelpunkt der theologischen Reflexion spricht. Damit steht Schillebeeckx ganz in der Tradition der Reich-Gottes-Praxis Jesu, in der sich das Wesen Gottes für uns Menschen ausspricht und sich immer dann aktualisiert, wenn Menschen im Geist dieser Reich-Gottes-Praxis ideologiekritisch und zukunftserschließend handeln – sozusagen als »Material« für das menschenbefreiende Wirken des »Deus Humanissimus«.

Sich in diesem Sinn als Kirche zu verstehen besagt sodann, sich als Erinnerungsgemeinschaft zu verstehen, die als »Suchprojekt« in und mit der Welt nach Konturen einer menschenbefreienden Praxis sucht, in der sich die biblisch verbürgten Bilder von Erlösung und Heilszukunft einzulösen beginnen. Und dies nicht abseits, sondern in den Grenzen menschlicher Kontingenz, die gemäß dem zweiten Schöpfungsbericht von Gott als gut und nicht als schlecht bezeichnet wird. In diesem Sinn kann Schillebeeckx zuge-spitzt formulieren: »Extra mundum nulla salus«²⁹ – die Welt ist der Ort, in dem Gott schon für den Menschen Heil und Glück will – wenn auch unter raumzeitlichen Bedingungen.

25 SCHILLEBEECKX, Menschen (Anm. 1), 27.

26 Vorreligiös ist hier immer im Sinne von Thomas unter dem Grundsatz »Religio non est fides« (STh IIae, q. 94. a. 1 ad 1) zu lesen.

27 Prophetisch meint – ganz im Sinne von Schillebeeckx – eine aktualisierende Modularisierung der biblischen Prophetentradition, wonach der Prophet seine Zeit durchschaut und »das im Lauf der Geschichte angehäuften Leiden« sieht, »das in seiner Zeit bei ihm selbst einen

Höhepunkt der Bewusstheit erreicht [...] Indirekt gibt die Kontrasterfahrung ihm das Bewusstsein von der Möglichkeit kommender Freiheit [...] Propheten stehen auf – wie ein Richter, der ein Urteil fällt«, SCHILLEBEECKX, Evangelium (Anm. 2), 49.

Vorgeprägt findet sich eine solche Praxis in der Tradition der biblischen Propheten. Aus den an Israel ergangenen und in der Geschichte antizipierten Heilsverheißungen Gottes wollen sie die Unheilssituationen ihrer Zeit, die festgefahrene und von Menschen unheilvoll gestaltete Gegenwart auf eben diese Heilszukunft wieder aufbrechen. Und zwar im Sinne einer Gegenwartsveränderung, in der sich modelliert und aktualisiert, was der Glaube an Gott als Schöpfer und Bundespartner der Menschen aussagen will, dass er nämlich als Schöpfergott Welt und Mensch zum Heil und zum Glück geschaffen hat und dass er als Bundesgott »jeden Tag neu« für die Erfahrbarkeit, Durchsetzung und Universalität dieses Heils (für alle Menschen und ohne Unterschied) mit der Ehre seines Namens einsteht.

Warum und vor allem wie wir als Christinnen und Christen in dieses prophetische Grundaxiom Israels einstimmen können, verdanken wir der für uns verbindlichen Konkretion dieses Grundaxioms, das Schillebeeckx gerne mit der Umformulierung des Chalkedonense, seines exegetischen Kollegen in Nijmegen, Ansfried Hulsbosch, umschreibt: »Jesus Christus, erkannt als Mensch, bekannt als Sohn Gottes«.³⁰

4 »Jesus Christus, erkannt als Mensch, bekannt als Sohn Gottes«

Im Anschluss an Schillebeeckx können wir Christinnen und Christen gerade in Zeiten pluraler Welt- und Sinndeutemuster unsere Botschaft vom universalen Heil insbesondere dann sprachfähig halten, wenn wir unsere menschlichen Suchbewegungen nach Freiheit, nach Emanzipation und nach glückendem Leben ernst nehmen und diese der Verifizierung unterziehen, die uns als bleibender und kritischer Maßstab in der Lebensgeschichte Jesu gegeben ist, die die »Geschichte von einem Lebenden« ist – ganz so, wie Schillebeeckx das erste von seinen drei Jesus-Büchern überschrieben hat.

So ist die Frage, inwieweit wir als Christinnen und Christen die biblischen Texte, unsere und andere Kirchen, Religionen und Überzeugungen und schließlich uns persönlich unter die Kritik des »Deus Humanissimus« nehmen lassen, von dem abhängig, wie wir uns durch die Lebensgeschichte dieses Jesus von Nazaret berühren lassen und im christologischen Bekenntnis zu ihm einer Praxis des »Deus Humanissimus« Raum und Gestalt zu geben versuchen. Einer Praxis, in der sich die »universale Menschenliebe Gottes« modelliert und aktualisiert und so zur kritischen Gegenbewegung solcher Stoßrichtungen wird, die auf der Suche nach Sinn und Glück Menschen machtideologisch verzwecken und sich auch nicht scheuen, mit dem Evangelium zu fluchen.³¹

In einer solchen »praktischen Christologie« gründet schließlich auch das Veränderungspotential der Kirche, die sich in allem der Lebenstotalität³² dieses Jesus verdankt. Mit Schillebeeckx kann zugespitzt formuliert werden, dass Christologie die (selbst)kritische und prophetische Kraft sowie ideologiekritische Mitte einer Kirche um »Gottes und der Menschen willen« ist, die sich zweck- und angstfrei in die Lebenskontexte der Menschen entäußert. Einer Kirche also, die alle von ihr verantwortete Verkündigungs- und Hand-

28 Ebd.

29 SCHILLEBEECKX, Menschen (Anm. 1), 35.

30 Ansfried HOLSBOSCH, Jesus Christus, in: TvTh 6 (1966) 274-288.

31 Vgl. SCHILLEBEECKX, Gott (Anm. 7), 40.

32 Lebenstotalität meint hier Person/Selbstverständnis, Praxis/Verkündigung, Tod/Auferstehung und pneumatische Gegenwart Jesu.

lungspraxis an einem Gott messen lässt, der wiederum selbst die »Ehre seines Namens« an eines gebunden hat: an das Glücken und Gelingen jedes menschlichen Lebens – allen Widerständen und Verletzungen zum Trotz. Insbesondere die Bilder des Weltgerichts, wie sie Matthäus entwirft (Mt 25,31-46), gewinnen hier ihre befreiende und nicht angstmachende Kraft und Dynamik. Denn »sie rufen uns auf, mit einiger Kreativität die Vorliebe für den verletzten Menschen mit einem universalen Mitleid mit jedem, der Mensch heißt, zu verbinden, auch mit dem, der in seiner Menschlichkeit versagt.«³³ Ich denke, dass mit Schillebeeckx gesagt werden kann, dass Kirche gerade im Kontext heutiger Neoimperialismen und Neochauvinismen in diesem Skandalon der »wehrlosen Übermacht« Gottes den Schlüssel und »Kanon« eines Selbstverständnisses finden kann, welches sie nicht sakralisiert, sondern welches Kirche zu einer selbstlosen und vorbehaltlosen Praxis befreit, sich so in das Leben des Menschen hinein zu entäußern, dass ihm erfahrbar wird, was er für Gott bedeutet: dass ihm als Mensch nämlich alle Verheißungen des Glücks und Heils gelten und dass menschliches Leben bedeutet, sich aus diesen Verheißungen heraus zu einer vorbehaltlosen Praxis befreit zu erfahren, die sich *und* andere in diese, jedem Menschen von Gott vorbehaltlos zugesagten Verheißungen stellt – und zwar mitten im »Jetzt« ihres Lebens.³⁴

5 Schlussgedanken

Die Beschäftigung mit der menschenbefreienden und prophetischen Dimension Schillebeeckx'scher Theologie bietet gerade für die Praktische Theologie bzw. für die Missionswissenschaft immer wieder einen Fundus, selbstbezogene und/oder system- bzw. milieufixierte Präferenzen in und außerhalb der Kirche aufzudecken, die der »Sache der Menschen« als »Sache Gottes« Schaden zufügen, indem sie dem Menschen zwar Befreiung suggerieren, ihn jedoch (zumeist auch subversiv) in solche Abhängigkeiten stürzen, die ihn zum heteronomen Spielball Anderer machen.

Schillebeeckx' theologisches Werk bietet keine Patentrezepte. Es rückt jedoch eines immer wieder in die Mitte: dass die Kirche sowohl nach Außen als auch nach Innen nur dann glaubwürdig und zuverlässig eine subjektgerechte und situationsoffene Praxis in der Nachfolge Jesu realisieren wird, wenn sie sich selbst immer wieder dieser Subjektgerechtigkeit und Situationsoffenheit unterstellt und daher auch immer wieder Veränderungen wagt, um Menschen wirkliche Möglichkeiten zu einer befreiten *und* befreienden Lebenspraxis zu erschließen. Und in der Tat ist nichts gefährlicher für eine Kirche als eine selbsttrügerische Selbstgefälligkeit im Zuge vermeintlich (noch) gut funktionierender gesellschaftlicher Etablierungen.

Zweifelloshne ist es solchen Menschen wie Edward Schillebeeckx zu danken, dass sie ihres theologischen Denkens wegen zum prophetischen »Stachel im Fleisch« einer Kirche werden, die als ideologiekritisches wie zweck- und angstfreies »Suchprojekt« eines nicht vergessen darf: Sie verdankt ihre Daseinsberechtigung einzig dem Gott Jesu, »der auf Menschlichkeit bedachte Menschen«³⁵ will – und daran hat er nicht nur die Ehre seines Namens, sondern auch das Maß und die Mitte seines Richtspruchs gebunden. ◆

33 SCHILLEBEECKX, Evangelium (Anm. 2), 82 [im Original mit Hervorhebungen]. Vgl. hierzu auch Salvatore LOIERO, »Ernstfall Umkehr« unter der »Kritik praktischer Gnade«, in: Trierer theologische Zeitschrift 121 (2012) 72-78.

34 Vgl. hierzu Salvatore LOIERO, »Gott ist jeden Augenblick neu« (E. Schillebeeckx). Plädoyer für eine eschato-praktisch geerdete Pastoraltheologie, in: Pastoraltheologische Informationen 34 (2014) 257-269.

35 SCHILLEBEECKX, Evangelium (Anm. 2), 320.

Mit den Augen des Gekreuzigten sehen

Die Spiritualität der Oblatenfamilie

von Christoph Heinemann OMI

Bereits in der Satzung 1 der Ordensregel der Oblaten der Makellosen Jungfrau Maria wird deutlich gemacht, auf welchem Fundament die Gemeinschaft aufgebaut ist:

»Der Ruf Jesu Christi hat uns in der Kongregation der Missionare Oblaten der Makellosen Jungfrau Maria zusammengeführt. Wir haben ihn gehört als Glieder der Kirche, bewegt von der Heilsnot der Menschen. Christus lädt uns ein, ihm nachzufolgen und an seiner Sendung durch Wort und Tat teilzunehmen.

Unsere Gemeinschaft ist eine Klerikerkongregation päpstlichen Rechts. In ihr leben wir als Priester und Brüder in apostolischen Gemeinschaften zusammen und binden uns durch die Ordensgelübde an Gott. Als Mitarbeiter des Erlösers und nach seinem Beispiel weihen wir uns in erster Linie der Verkündigung der Frohbotschaft an die Armen.«¹

In diesem kurzen Text wird das Charisma der Oblaten unter zwei Aspekten zum Ausdruck gebracht, dem spirituellen und dem juristischen. »Das Charisma ist [...] ein Gratisgeschenk Gottes, eine [...] Gnade. Es ist eine geistliche Realität, die sich normalerweise, wenn sie dauerhaft sein und sich verbreiten soll – wie es bei einem Ordensinstitut der Fall ist –, in den Strukturen [...] ausprägt.«²

1 KONGREGATION DER MISSIONARE
OBLATEN DER MAKELLOSEN JUNGFAU
MARIA, Satzungen und Regeln, Rom 2000,
Satzung 1, 25.

2 Ferdinand JETTE, O.M.I., Ein apostolischer
Mann, Satzungen und Regeln der Oblaten
(Ausgabe 1982). Ein Kommentar, Mainz
1998, 30.

Der zweite Teil der Satzung beschreibt die kirchenrechtliche Verfasstheit der Kongregation, als Klerikerkongregation päpstlichen Rechts, in der Priester und Brüder mit Ordensgelübden in Gemeinschaft leben.

Für die Themenstellung dieses Beitrags ist die Satzung ambivalent zu sehen. Einerseits wird in ihr mit wenigen Worten deutlich gemacht, was den Oblaten seit ihrer Gründung wichtig war und ist: Jesus Christus, die Kirche und die Heilsnot der Menschen. Andererseits bedeutet Teil 2 der Satzung in unserem Zusammenhang eine gewisse Engführung, bezieht er diese Punkte doch nur auf Patres und Brüder. Hier soll es aber um die Spiritualität der Oblatenfamilie gehen. Die Fragen, die sich uns also stellen, lauten: »Was ist unter der Oblatenfamilie zu verstehen?« und »Wodurch zeichnet sich ihre Spiritualität aus?«

1 Wer gehört zur Oblatenfamilie?

1.1 Oblaten und Oblatinnen

Zunächst einmal sind hier die Mitglieder der von Eugen von Mazenod selbst gegründeten Kongregation der Missionare Oblaten der Makellosen Jungfrau Maria zu nennen. Im Januar 2019 waren das insgesamt 3658 Mitglieder mit Gelübden, davon 2765 Priester (inkl. 45 Bischöfe und ein Apostolischer Präfekt), 285 Brüder (davon 20 in Ausbildung), sieben Brüder mit Diakonenweihe (Ständiges Diakonat) und 601 Studenten³.

Eine weitere eigenständige Ordensgemeinschaft, die sich direkt auf Eugen von Mazenod bezieht, sind die Misioneras Oblatas de María Inmaculada, die 2001 in Madrid als Gemeinschaft bischöflichen Rechts approbiert wurde. Zu ihr gehören Frauen aus Spanien, Deutschland, Polen, aus der Ukraine, der Slowakei, aus Frankreich und Peru. Die Gemeinschaft hat drei Kommunitäten in Spanien und eine Niederlassung in Deutschland.

1.2 Institute Geweihten Lebens

Neben den Männern und Frauen, die die Ordensabkürzung OMI hinter ihren Namen schreiben, gibt es weitere Gemeinschaften und Säkularinstitute, die aufgrund ihrer Entstehung oder ihrer Spiritualität mit den Oblaten verbunden sind. Die Satzungen und Regeln der Oblaten legen fest, dass jede Ordensprovinz bzw. Delegatur sich bemühen soll, mit diesen Instituten des Geweihten Lebens die »geistlichen Bande zu verstärken und, wenn möglich, mit ihnen konkrete Formen der apostolischen Zusammenarbeit zu entwickeln, jedoch stets unter Respektierung ihrer Eigenständigkeit.«⁴

Bisher gab es zwei wichtige internationale Zusammenkünfte für Institute des Geweihten Lebens, die in dieser engen Verbindung mit den Oblaten stehen. Im April 1991 lud der damalige Generalobere Marcello Zago zu einem Treffen nach Rom ein, an dem Vertreter und Vertreterinnen von 21 verschiedenen Ordensgemeinschaften und Säkularinstituten teilnahmen. Sein Nachfolger Wilhelm Steckling wiederholte diese Veranstaltung im Mai 2004 in Aix-en-Provence, dem Gründungsort der Oblaten. Bei diesem Treffen waren 15 unterschiedliche Gemeinschaften vertreten.⁵

1.3 Laien in Verbindung mit den Oblaten

Mit Laien, die das Oblatencharisma teilen, befassen sich die Regeln 37a und 37b. In der deutschen Übersetzung der Regel 37b wird der Marianische Missionsverein (MMV) erwähnt, im internationalen Kontext wird von MAMI gesprochen, der Missionary Association of Mary Immaculate. Bei dieser Vereinigung von Laien handelt es sich um eine Gebets- und Solidargemeinschaft.⁶ Ihre Mitglieder fördern Missionsberufe finanziell und beten für die Ausbreitung des Reiches Gottes. Diese Vereinigung geht bis in die Anfänge der Gemeinschaft zurück.

Neben dieser traditionellen und zahlenmäßig großen Gruppe von Menschen, die eher locker mit den Oblaten verbunden sind, gehören noch andere Gruppen von Laien zur »Oblatenfamilie«, die im englischen und französischen Sprachraum auch »Mazenodian Family« bzw. »Famille mazenodienne« genannt werden. Je nach Kulturkreis und Möglichkeiten vor Ort sind diese Gruppen sehr unterschiedlich. Dazu die Regel 37a: »Das Charisma des heiligen Eugen von Mazenod ist ein Geschenk des Geistes an die Kirche und strahlt so in die Welt hinein. Laien wird bewusst, dass sie ihrem Lebensstand gemäß gerufen sind, dieses Charisma zu teilen und es zu leben, je nach den Umständen, die sich aus ihrem Lebensbereich und ihrer Kultur ergeben. Sie nehmen untereinander und mit den Oblaten am Charisma im Geiste der *Communio* und der Gegenseitigkeit teil. Um auf eine intensivere Art und Weise den Auftrag zur Evangelisierung gemäß dem Oblatencharisma zu verwirklichen, schließen sich die Laien in Vereinigungen zusammen. In Einklang mit der Generalverwaltung fördern die Provinzen und Delegaturen die Entwicklung dieser Vereinigungen und stellen sicher, dass sie treu das Oblatencharisma widerspiegeln; sie tragen zur Ausbildung der Laien bei, indem sie ihnen die Quellen des Charismas zugänglich machen und umschreiben genau die Beziehungen zwischen der Kongregation und den Vereinigungen. Diesbezüglich unternimmt die Generalverwaltung die Schritte, die ihr geeignet erscheinen, um die Kommunikation zwischen den Provinzen und den Delegaturen und eine gemeinsame Sicht in der Kongregation zu fördern.«⁷

1.3.1 Assoziierte der Oblaten

Eine Sonderstellung unter den Laien in der Oblatenfamilie nehmen die Assoziierten ein. Sie sind besonders eng an die Gemeinschaft und das Gründungscharisma gebunden. Mit der Heiligsprechung Eugen von Mazenods im Jahr 1995 verstärkten sich die Bemühungen der Oblaten, das Charisma des Ordensgründers

auch für Außenstehende erfahrbar zu machen. Die damalige deutsche Ordensprovinz eröffnete Menschen, die bereits in einer engen Verbindung mit einzelnen Kommunitäten standen, den Weg der Angliederung nach einer vertiefenden Ausbildung. In einem weiteren Schritt wurden regionale Gruppen gegründet. Vergleichbare Schritte wurden auch in anderen Provinzen unternommen.

Beim Generalkapitel 1992 wurde erstmals über »assoziierte Laien« gesprochen. Das folgende Generalkapitel im Jahr 1998 lud bereits zehn mit den Oblaten verbundene Laien ein und wandte sich in einem Brief ausdrücklich an die Personen, die mit der Gemeinschaft das Oblatencharisma teilen. Dieses Charisma verbindet die Laien und Ordensleute der Oblatenfamilie untereinander. Basis ihrer Gemeinschaft, so das Generalkapitel der Oblaten, ist das gleiche Feuer, das in Eugen von Mazenod brannte, nämlich: »A passionate love for Jesus Christ and the Church, a filial love for Mary, who is the model of all discipleship, and an preferential option for the poor with their many faces.«⁸

1.3.2 Ehrenoblaten

Eine letzte zu nennende Gruppe, die zur Oblatenfamilie gehört, sind die Ehrenoblaten. »Ein Ehrenoblate ist eine Person, die derart mit der Kongregation verbunden ist, dass sie

³ Vgl. www.omiworld.org/2019/02/02/statistics-2019/.

⁴ KONGREGATION DER MISSIONARE OBLATEN DER MAKELLOSEN JUNGFRAU MARIA, Satzungen und Regeln (Anm.1), R37c, 58.

⁵ Vgl. Antonietta MONGIO, Charism Family, in: *Oblatio VI* (2017/2) 335-345, 342.

⁶ Vgl. KONGREGATION DER MISSIONARE OBLATEN DER MAKELLOSEN JUNGFRAU MARIA, Satzungen und Regeln (Anm.1), R37b, 57.

⁷ Ebd., R37a, 57.

⁸ Akten des 33. Generalkapitels OMI, Letter from the General Chapter to those persons who share with us the Oblate charism, in: Pawel ZAJAC (Hg.), *To the End of the Earth. Missionary Oblates of Mary Immaculate, 1816-2016. A Documentary Sourcebook*, Rom 2016, 773-774.

alle geistlichen Früchte der Mitgliedschaft mit uns teilt. Es ist die größte Ehre, die wir einem Nicht-Oblaten zukommen lassen können.«⁹ Ehrenoblaten sind Menschen, die sich besonders um die Oblaten verdient gemacht haben, sodass die Gemeinschaft sie behandelt, als wären sie tatsächlich Mitglieder der Kongregation. Sie haben Anteil an den geistlichen Früchten, das bedeutet zum Beispiel, dass, wann immer »für die Oblaten« gebetet wird, auch die Ehrenoblaten gemeint sind.

Die Ernennung einer Person zum Ehrenoblaten ist dem Generaloberen vorbehalten. Der Vorschlag, einem Mann oder einer Frau diese Auszeichnung zukommen zu lassen, geht von einem Provinzoberen aus, der beim Generaloberen eine Empfehlung und einen Lebenslauf der vorgeschlagenen Person vorlegen muss. Posthume Nominierungen sind nicht möglich. Die vorgeschlagene Person sollte sich durch jahrelangen Einsatz für die Kongregation und ihre Mission in der Kirche auszeichnen und der Lebenswandel sollte die persönliche Identifikation mit den Idealen und Zielen der Oblaten belegen. Ehrenoblaten können Männer und Frauen, verheiratete Paare, aber auch Priester, Bischöfe oder Ordensmänner und Ordensschwwestern anderer Gemeinschaften werden.

Anfangs haben wir gefragt, was unter der Oblatenfamilie zu verstehen ist. Kurz zusammengefasst könnte die Antwort lauten: Dazu gehören Laien, Ordensleute oder Priester, die Jesus Christus, der Erlöser, auf ihre eigene Weise berufen hat und in einer Gemeinschaft vereint, um das Charisma Eugen von Mazenods und der Oblaten zu leben.

2 Spiritualität der Oblatenfamilie

»Der Ruf Jesu Christi, vernommen in der Kirche, infolge der Heilsnot der Menschen.« In diesen wenigen Worten haben wir die drei Realitäten, die uns am Herzen liegen: Jesus Christus, die Kirche, die Heilsnot der Menschen.«¹⁰

2.1 Jesus Christus

Eugen von Mazenod wurde 1782 als Sohn einer adeligen Familie in Aix-en-Provence geboren. Bedingt durch die Französische Revolution lebte er von 1791 bis 1802 mit seinem Vater im Exil in Italien. In die Heimat zurückgekehrt, wusste er zunächst nicht, was er tun sollte. Finanziell ging es seiner Familie nicht mehr so gut wie vor der Revolution, seine Eltern hatten sich getrennt und der Anfang 20-Jährige suchte seinen Platz in der Welt. Im Jahr 1807 spürte er sehr deutlich, was Gott ihm bedeutete. Eugen selbst sprach von einem Erlebnis am Karfreitag, bei dem ihm klar wurde, was Jesus am Kreuz für die Menschen, auch für ihn, den jungen Adligen, auf sich genommen und erlitten hat. Er beschloss, Priester zu werden, und begann im Oktober des folgenden Jahres die Ausbildung am Priesterseminar San Sulpice in Paris. Im Dezember 1811 wurde er zum Priester geweiht. Am 25. Januar 1816 bezog er mit einigen anderen Priestern zwei Räume im alten Karmel von Aix-en-Provence und gründete die Gemeinschaft der Missionare der Provence, die zehn Jahre später unter dem Namen Oblaten der Makellosen Jungfrau Maria offiziell vom Papst bestätigt wurde.

Der Blick auf den Gekreuzigten spielte nicht nur bei seiner Berufung, sondern auch im späteren Leben Eugen von Mazenods und aller Oblaten eine entscheidende Rolle. Das Kreuz bedeutete für ihn eins sein mit Christus. Dieses Kreuz in die Welt zu tragen und Christus zu verkünden war sein Lebensziel. Bis heute ist allen Mitgliedern der Oblatenfamilie das Kreuz als prägendes Symbol und Auftrag zugleich mit auf den Weg gegeben: »Das Kreuz unseres Herrn Jesus Christus ist die Mitte unserer apostolischen Sendung [...] Mit den Augen unseres gekreuzigten Herrn sehen wir die Welt«¹¹, heißt es in der Ordensregel der Oblaten. Der Oblate soll die Welt mit den Augen Jesu betrachten, die Menschen lieben, wie Jesus sie geliebt hat, und mit Christus

am Werk der Erlösung mitarbeiten. Denn nur der Gekreuzigte ist es, der Rettung und Heil ermöglicht. Deshalb muss es darum gehen, das Kreuzes- und Ostergeheimnis zu leben und zu predigen. »Für Eugen hat das mehrere Gründe. Zuerst und hauptsächlich ist das Kreuz der Weg, den Gott gewählt hat, um die Menschheit zu retten; zweitens ist es notwendig, um im apostolischen Mann Demut und Wahrhaftigkeit zu erhalten, denn in seinem Dienst wird er Zeuge und Werkzeug der Wundertaten Gottes; und drittens besetzt ihn seit dem Karfreitagserlebnis des Jahres 1807 und seiner ›Bekehrung‹ ein lebendiges Gewissensbedürfnis der Wiedergutmachung für seine eigenen und der Menschheit Sünden.«¹²

Wie diese Verkündigung auszusehen hat, daran besteht kein Zweifel. Im Postskriptum eines Briefes an die Oblaten in Aix im Juli 1816 äußerte sich Eugen zur Litanei, die die Oblaten beten: »Ich bitte euch, den Schluss unserer Litanei zu ändern. Statt zu sagen Jesus Sacerdos – Jesus Priester, soll es heißen Christe Salvator – Christus Erlöser. Unter diesem Gesichtspunkt müssen wir unseren göttlichen Meister betrachten. Durch unsere Berufe sind wir auf besondere Weise mit der Erlösung der Menschen verbunden. Auch der selige Liguori hat seine Kongregation unter den Schutz des Erlösers gestellt. Könnten wir doch durch das Opfer unseres Lebens dazu beitragen, dass seine Erlösung nicht umsonst sei, weder für uns, noch für die, die zu evangelisieren wir berufen sind.«¹³ Mit diesem letzten Satz ist alles gesagt, was der Missionsgedanke des heiligen Eugen von Mazenod bedeutet. Es geht darum, den Menschen zu evangelisieren, damit er mit dem Erlöser in Kontakt kommt, mit dem gekreuzigten Herrn, der allein ihm Heil und Leben geben kann. Diesem Ziel ist alles unterzuordnen, selbst das Leben und die Gesundheit der Missionare.

2.2 Die Kirche

In Frankreich lag das kirchliche Leben nach der Revolution von 1789 völlig am Boden. In der Folge entstanden einige neue Kongregationen, die das ändern wollten. »Dabei sind die Ursprünge und Entwicklung dieser neuen klerikalen Kongregationen tief eingebettet in den Wiederaufstieg des Papsttums als zentrale religiöse Autorität der Gesamtkirche und in die kirchliche und religiöse Situation Frankreichs während der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts.«¹⁴

Auch Eugen von Mazenod erlebte die Lage der Kirche in Frankreich als katastrophal und wollte etwas dagegen tun. Im Vorwort zur ersten Ordensregel der Gemeinschaft schrieb er dazu: »Die Kirche [...] ist in unseren Tagen grausam verwüstet. Die geliebte Braut des Gottessohnes ist eine Beute des Schreckens geworden und beweint den schändlichen Abfall ihrer Kinder. Abtrünnige Christen haben Gottes Wohltaten ganz vergessen und durch ihre Frevel Gott erzürnt.«¹⁵

Anfangs konzentrierte sich die Arbeit der jungen Gemeinschaft auf die religiös vernachlässigte Landbevölkerung in Südfrankreich. Von Aix-en-Provence aus zogen

9 MISSIONARE OBLATEN DER MAKELLOSEN JUNGFRAU MARIA, Provinzdirektorium für die Mitteleuropäische Provinz der Oblaten M.I., Mainz 2013, Nr. 8.3, 22.

10 JETTE, Ein Apostolischer Mann (Anm. 2), 31.

11 KONGREGATION DER MISSIONARE OBLATEN DER MAKELLOSEN JUNGFRAU MARIA, Satzungen und Regeln (Anm. 1), Satzung 4, 27.

12 JETTE, Ein apostolischer Mann (Anm. 2), 39.

13 GENERALPOSTULATION OMI (Hg.), Briefe des Heiligen Eugen von Mazenod an die Oblaten in Frankreich (1814-1825), Mainz 1999, 36.

14 Josef KRASENBRINK, Und sie gingen in seinen Weinberg. 100 Jahre deutsche Ordensprovinz der Oblaten der Makellosen Jungfrau Maria (Hünfelder Oblaten), Mainz 1995, 11.

15 KONGREGATION DER MISSIONARE OBLATEN DER MAKELLOSEN JUNGFRAU MARIA, Satzungen und Regeln, Vorwort des Stifters, 19-22, 19.

die ersten fünf Priester über Land und predigten Volksmissionen. Wenn sie nicht unterwegs waren, bereiteten sie im Kloster ihre nächsten Missionseinsätze vor oder waren als Seelsorger in der Stadt tätig.

Die enge Verbindung zur Kirche wird besonders in Satzung 6 der Ordensregel betont. Allgemeine Haltung ist eine Liebe zur Kirche. Sie ist für Eugen von Mazenod das »kostbare Erbe des Erlösers«¹⁶. Die Liebe zur Kirche zeigt sich in der Einheit mit ihr, dem Papst und den Bischöfen. »Diese Gemeinschaft verwirklicht sich auf zwei Ebenen: auf der Ebene der Tätigkeit und der Ebene der inneren Haltung.«¹⁷

2.3 Die Heilsnot der Menschen

In seiner Heimatstadt Aix predigte Eugen im Dialekt für Dienstmägde und Knechte. Dabei scheute er sich nicht, soziale Missstände anzusprechen und Partei für die einfachen Leute zu ergreifen. Zum Beispiel in seiner berühmten Predigt für die Diensthilfen in der Magdalenenkirche: »Ihr Diensthilfen, wer seid ihr in den Augen der Welt? Eine Klasse von Sklaven derer, die euch bezahlen, preisgegeben der Verachtung, der Ungerechtigkeit und oft schlechten Behandlungen durch anspruchsvolle und manchmal grausame Herren, die glauben, das Recht gekauft zu haben, gegen euch ungerecht zu sein wegen des schwachen Lohns, den sie euch zugestehen. Und ihr Bauern und Landwirte, was seid ihr nach Meinung der Welt? So nützlich eure Arbeiten auch sind, ihr werdet nur nach dem Wert eurer Arme eingeschätzt.«¹⁸

Eugen von Mazenod nannte die Dinge klar beim Namen und setzte sich für die Kleinen und Benachteiligten ein. Für einen Adeligen aus gutem Haus sicher in der damaligen Zeit etwas eher Ungewöhnliches. Noch ungewöhnlicher und besonders für die vornehmen Bürger der Stadt noch skandalöser war, dass er seine Predigt in Provenzalisch, dem Dialekt seiner Hei-

mat, hielt, den sonst nur die Armen und Ungebildeten sprachen. Hier wird nochmal deutlich, wem er dienen und für wen er sich engagieren wollte. Sein Wahlspruch »Den Armen die Frohe Botschaft zu verkünden, hat mich der Herr gesandt« bleibt deshalb bis heute für alle Mitglieder der Oblatenfamilie Ziel und Herausforderung zugleich.

Aus diesem Grund war und ist zu allen Zeiten die Frage »Wer sind die Armen für uns?« eine der wichtigsten Fragen innerhalb der Oblatenfamilie. Diese Frage löst immer wieder Diskussionen aus und je nach Zeit und Kontext wird sie unterschiedlich beantwortet. Für manche geht es darum, sich besonders der materiell Armen anzunehmen, andere sehen die Arbeit mit und für Menschen in geistlicher Armut und Verlassenheit als besondere Aufgabe der Gemeinschaft an.

In den Schriften Eugen von Mazenods werden die Ausdrücke »die Verlassenen«, »die Ärmsten« und »die im Stich Gelassenen« genutzt. Dabei richtete sich das Augenmerk des Gründers der Oblaten »zunächst [auf] den Zustand religiöser Ignoranz und oft geistiger Verkommenheit. [...] Meistens leben diese Personen [...] auch in sehr prekären oder miserablen materiellen Verhältnissen, so daß (sic) sie im Vergleich zu wohlhabenden Christen wie Ausgestoßene sind.«¹⁹ Hinzu kommt, dass sie oft vom ordentlichen Seelsorgedienst der Kirche nicht erfasst werden oder in entlegenen Gebieten leben.

3 Fazit

Die Liebe zur Kirche, das Engagement für die Armen und der Wille, allen Menschen die Erlösung zu verkünden, führte die junge Gemeinschaft schon recht bald nach ihrer Gründung weit über die Grenzen der Heimat hinaus. Eigentlich wollten Eugen von Mazenod und seine Gefährten die Menschen

im Süden Frankreichs, besonders die verarmte Landbevölkerung, missionieren, aber es kam anders. Die Not war groß, Missionare wurden an vielen Orten benötigt und schon bald machten sich die Oblatenmissionare auf, um überall dort zu arbeiten, wo sie gebraucht wurden.

Die Spiritualität des heiligen Eugen von Mazenod und der gesamten Oblatenfamilie ist dabei tief in Christus und der Kirche verwurzelt. Sie ist geprägt vom Wunsch, die Menschen mit Christus, dem Erlöser, in Kontakt zu bringen. Als Gemeinschaft, die die Gottesmutter in ihrem Namen trägt, ist ihre Spiritualität auch durch Maria beeinflusst. Sie ist Vorbild der Weihe der Oblaten, ihres Missionseifers und ihres Glaubens. Maria war ganz dem Willen Gottes ergeben. Ihr Glaube und ihre Verfügbarkeit sind Motivation für die Mitglieder der Oblatenfamilie. Ob Priester, Ordensleute oder Laien, nach den je eigenen Möglichkeiten versuchen sie, diese Spiritualität im Alltag zu leben, damit Gott in dieser Welt erfahrbar wird. ◆

16 Ebd., 19.

17 JETTE, Ein Apostolischer Mann (Anm. 2), 46.

18 Eugen von MAZENOD, Notizen zur Unterweisung in der Fastenzeit (1813), in: Ausgewählte Texte. In Verbindung mit den Satzungen und Regeln der Missionare Oblaten der Makellosen Jungfrau Maria, Rom 1983, Übersetzung ins Deutsche Horst Ueberall und Josef Otto, ohne Ort und Jahr, 54-59, 57.

19 JETTE, Ein Apostolischer Mann (Anm. 2), 42.

Erlösung in Fülle

Die missionarische Spiritualität der redemptoristischen Familie

von Hans Schalk CSSR

Der Wahlspruch der redemptoristischen Gemeinschaften »Bei ihm ist Erlösung in Fülle« ist aus Psalm 130 genommen (Vers 7). Im Psalm bezieht sich das »ihm« auf den Gott Israels, im redemptoristischen Wahlspruch auf Jesus, den »redemptor«, den Erlöser. In Jesus wurde die Fülle der erlösenden Liebe Gottes sichtbar.

1 Das redemptoristische Charisma

In der missionarischen Spiritualität redemptoristischer Prägung geht es um das Wirken Gottes zugunsten der Menschen, um das »Heil«, das Gott für alle Menschen will (vgl. 1 Tim 2,4). Die Menschen sind nicht im Heil, nicht im Frieden, zumindest nicht im umfassenden Frieden, wie er von den Propheten für die messianische Heilszeit gesehen wurde. Die Menschen verwirklichen ihr Menschsein nur bruchstückhaft, ihr Zusammenleben ist vielfältig gestört, vergiftet durch Missgunst, Neid, Geiz, Unterdrückung, Herrschsucht, Ungerechtigkeit. Ihre Gottesbeziehung ist gestört, damit auch die Beziehung zu sich selbst und untereinander. Sie sind wie gefangen, unerlöst. Sie wissen nicht, wie sehr Gott für die Menschen da ist. Berufung zur redemptoristischen Spiritualität heißt, den Weg vom Unheil ins Heil aufzuzeigen: die Botschaft von der Erlösung durch Jesus für sich selber voll anzunehmen, in ihr zu leben und sie zu verkünden, mit bevorzugtem Blick auf die Armen und Verlassenen.

Der Gründer der Redemptoristen, der heilige Alfons Maria von Liguori, sah die Sendung seiner Gemeinschaft in der Leidenschaft für die »verlassensten Seelen« (»le anime le più abbandonate«). Bei Recherchen zum italienischen Wort »abbandono/abbandonato« in den Schriften des Gründers ist mir der Kern des redemptoristischen Charismas deutlich geworden. Im Brief vom 30. März 1748 bittet er Papst Benedikt XIV. um Bestätigung der entstehenden Gemeinschaft: Er habe die »große Verlassenheit« (»grande abbandono«) gesehen, in der sich das arme Volk befindet. Er möchte sich mit seinen Freunden einsetzen für die Menschen, »die der geistlichen Hilfe am meisten beraubt sind«. Die Kongregation komme den vielen »verlassenen Seelen« (»anime abbandonate«) zu Hilfe (Supplex libellus 1748). Das Wort »abbandonato« kommt bei Alfons andererseits immer wieder in seinen Betrachtungen zur Passion Jesu vor. So sagt er in den Betrachtungen zum Leiden Christi (1761): »Jesus schrie mit lauter Stimme, um die Heftigkeit des Schmerzes auszudrücken, und sagte: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen (›abbandonato‹)? ... Mein lieber Erlöser, diese deine Verlassenheit (›abbandono‹) lässt mich hoffen ...« Der arme, verlassene Jesus wird zur Sehnsucht für den Blick auf die armen, verlassenen Menschen. Kontemplation und Sorge um die Menschen gehören zusammen. Alfons wurde zum »Lehrer des Gebetes und der Barmherzigkeit«.¹

In den redemptoristischen Gemeinschaften steht der Kirche ein Charisma zur Verfügung, das Gott ihr gegeben hat als Hilfe für die Erfüllung ihrer Aufgabe an den Menschen. Die Entfaltungen des Charismas können deutlich werden in den fünf redemptoristischen Gemeinschaften, die auch im deutschen Sprachraum beheimatet sind: im missionarischen Wirken der Redemptoristen, in der kontemplativen Frauengemeinschaft der Redemptoristinnen, im Leben und Wirken der Schwestern vom

Göttlichen Erlöser, der Schwestern des Erlösers und der Missionsschwestern vom Heiligsten Erlöser.

2 Der Missionsauftrag der Redemptoristen

In den Konstitutionen der Redemptoristen zum »Missionsauftrag der Kongregation« heißt es unter der Überschrift: »Den Armen die frohe Botschaft bringen«:

»Die Menschen, zu denen die Kongregation in besonderer Weise gesandt ist, sind die am meisten verlassenen:

- ♦ denen die Kirche die notwendigen Heilmittel noch nicht geben konnte;
- ♦ jene, welche die Botschaft der Kirche überhaupt noch nicht gehört oder zumindest nicht als Frohe Botschaft vernommen haben;
- ♦ jene, die durch die Spaltung der Kirche Schaden erleiden ...«

»Unter diesen Menschen, die geistliche Hilfe am meisten brauchen, wenden sich die Redemptoristen mit Vorliebe den Armen, Kleinen und Unterdrückten zu. Es ist ja Zeichen des messianischen Wirkens, dass gerade ihnen das Evangelium verkündet wird (vgl. Lk 4, 18); mit ihnen wollte sich Christus gleichsam identifizieren (vgl. Mt 25, 40).

Der Auftrag der Kongregation, nämlich die Evangelisation der Armen, zielt auf die Befreiung und Erlösung des ganzen Menschen.«

In der Zeit, da Alfons Maria von Liguori lebte (1696-1787), war unter den gläubigen Christen weithin die Vorstellung von Gott als strengem Richter verbreitet, der die Angst auslöste, man könne auf ewig verloren sein. Alfons hielt dagegen und wies immer wieder darauf hin, dass Gott ein Liebender ist und das Heil aller Menschen will. Die Liebe Gottes sah er besonders ausgedrückt in der Menschwerdung des Wortes Gottes, im Leiden Jesu (besonders in seiner äußersten Verlassenheit am Kreuz) und in seiner Anwesenheit unter uns in der Eucharistie.

Alfons erkannte, dass es zur Erfüllung der Aufgabe, den Menschen die Liebe Gottes zu verkünden, ein Miteinander braucht. Von 1732 an hat er darum gerungen, eine Gemeinschaft zu bilden, die ganz für Gott und ganz für die Menschen lebt. Da er damals die seelische und geistliche Not in besonderer Weise bei den von der Seelsorge vernachlässigten Bewohnern auf dem Lande sah, richtete er seine Aufmerksamkeit vor allem auf die arme Landbevölkerung. Im Vorwort zu den Konstitutionen und Statuten der Redemptoristen heißt es: »1732 gründete der hl. Alfons von Liguori in Scala (im Königreich Neapel) aus barmherziger Liebe zu den Armen, vor allem zu denen, die auf dem Lande lebten und damals einen großen Teil der Bevölkerung ausmachten, die Kongregation vom Heiligsten Heiland, die später (1749) Kongregation vom Heiligsten Erlöser genannt wurde. Ihre Mitglieder sollten in der Nachfolge des Erlösers den Armen das Evangelium bringen. ›Er hat mich gesandt, den Armen die Frohe Botschaft zu verkünden‹ (Lk 4,18).«

Alfons trug immer auch das brennende Verlangen in sich, den Nichtchristen in Afrika und Asien und den von der katholischen Kirche getrennten Christen das Evangelium zu predigen. Er sah aber auch die »verlassenen Seelen« sozusagen vor der Tür, im Königreich Neapel. Die Volksmissionen schienen ihm eine geeignete Form von Seelsorge, die redemptoristische Sendung zu erfüllen, aber auch Exerzitien für die in den Gemeinden Verantwortlichen, vor allem Priester, damit die Sorge für die Menschen nachhaltig würde. Einer der ersten Gefährten, Gennaro Sarnelli, organisierte nicht nur eine Volksmission für Neapel, sondern verhandelte auch mit der Stadt Neapel, dass für die jungen Mädchen, die im Hafen von Neapel für Dienste an den Matrosen sexuell ausgenutzt wurden, Unterkunft und Ausbildung geschaffen wurden, um sie aus ihrer Notsituation zu befreien. Auch die Möglichkeit, durch Schriften zu wirken, wurde sowohl von

Sarnelli wie von Alfons aufgegriffen. Der musisch begabte Alfons setzte seine selbst gemalten Bilder als Anschauungsmaterial in der Volksmission ein, ebenso seine Kompositionen und Lieder.

Der Ruf der neuen Gemeinschaft verbreitete sich. Es kam über die Grenzen des Königreichs Neapel hinaus zu Niederlassungen im Kirchenstaat. Die ersten in Rom Eintretenden deutscher Sprache, Klemens Maria Hofbauer und Thaddäus Hübl, wurden bald nach Norden geschickt. Durch den Nuntius in Wien wird ihnen der Weg nach Warschau gewiesen. Dort entwickelt sich bei St. Benno nicht nur eine intensive missionarische Seelsorge für die deutschsprachigen Katholiken, sondern auch Hilfe für Kinder in Not. Durch Napoleon wird das Kloster St. Benno aufgehoben. Klemens M. Hofbauer geht nach Wien und wird dort zum Großstadtseelsorger, Berater von Dichtern, Politikern, Studenten. Es bildet sich ein Hofbauer-Kreis. Man kann zu ihm kommen: Er wohnt mitten in der Stadt. Nach seinem Tod und der Anerkennung der Redemptoristen durch den österreichischen Kaiser breitet sich die Gemeinschaft in Mitteleuropa aus. Von da aus nehmen die Redemptoristen den Ruf nach Amerika wahr zur Seelsorge bei den Einwanderern aus Europa.

3 Charakteristika des Lebens als redemptoristische Ordensgemeinschaft

Die Gemeinschaft der Redemptoristen hat sich inzwischen weltweit ausgebreitet. Wie alle Ordensgemeinschaften ist sie durch drei wesentliche Elemente bestimmt: Gottesbeziehung, Sendung und Gemeinschaftsleben. In der Gottesbeziehung begegnen wir dem unvorstellbar liebenden Gott, dem Gott,

¹ Vgl. Martin LEITGÖB, Alfons von Liguori. Lehrer des Gebetes und der Barmherzigkeit, Innsbruck 2010.

der das Beste, das »Heil« aller Menschen im Sinn hat. Das Schauen auf Jesus, speziell auf den am Kreuz von den Menschen ausgestoßenen und von Gott »verlassenen«, aber gerade so die Menschen liebenden Jesus schärft unseren Blick auf die Not der Menschen. Die Sendung zu den »verlassenen Seelen« erfordert immer neue Wahrnehmung dafür, wo sie zu finden sind und wie wir ihnen helfen können, immer mehr zusammen mit Laien (»Assoziierten« und Interessierten), in verschiedenen Projekten der Verkündigung und der Sozialpastoral. Pastorale Fragen sind Dauerthemen, auf der Ebene des Gesamtordens wie auf europäischer und lokaler Ebene. In unseren Gemeinschaften versuchen wir, bei all den unterschiedlichen Prägungen der Einzelnen erlöst und erlösend, »redemptiv« (Hermann Stenger), miteinander umzugehen, im Bewusstsein der Zeitgenossenschaft mit den Menschen um uns herum.

4 Maria Celeste Crostarosa, die Redemptoristinnen (OSsR) und ihre Sendung

Maria Celeste Crostarosa, 1696 in Neapel geboren, lebte in einem von tiefer Religiosität erfüllten Umfeld. Zwanzigjährig begleitete sie ihre Schwester Orsula in das Karmelitinnen-Kloster in Marigliano und blieb auch selbst dort. Später trat auch ihre jüngere Schwester Giovanna in den gleichen Karmel ein. Maria Celeste war von feurigem Temperament, großer Lebenswürdigkeit, klarem Verstand und hoher intellektueller Begabung. Bald wurden ihr wichtige Aufgaben übertragen und Missstände auf ihre Anregung hin beseitigt. Nach sieben Jahren musste das Kloster wegen von außen kommender unzumutbarer Verfügungen aufgehoben werden. Sie und ihre beiden Schwestern zogen in das Heimsuchungskloster in Scala (Salerno). Dort – noch als Novizin – wurde ihr durch eine intensive innere Erfahrung

bewusst, dass Gott sie berief, einen neuen Orden zu gründen. Zunächst schwieg sie, fühlte sich dann aber gedrängt, sich ihrer Novizenmeisterin zu offenbaren, und fand deren Ermunterung. Innerhalb von vierzig Tagen schrieb Maria Celeste nach der täglichen Kommunion durch göttliche Eingebung die Regeln des neuen Ordens nieder. Alfons Maria von Liguori wurde vom Spiritual der Gemeinschaft gebeten, den Schwestern Exerzitien zu halten und die Vorgänge zu überprüfen. Alfons sah in der aufgezeichneten Regel ein evangeliumsgemäßes Leben beschrieben. Die Bestätigung durch ihn machte den Weg frei für den Übergang des Heimsuchungsklosters in die Ordensgemeinschaft vom Heiligsten Erlöser am Pfingstfest 1731.

Infolge von Widerständen und Anfeindungen musste Maria Celeste viele Demütigungen ertragen, die schließlich dazu führten, dass sie, von ihren Mitschwestern ausgeschlossen, das Kloster verließ. Von inneren Zweifeln geplagt, fand sie in weiteren fünf Jahren zu ihrer festen Überzeugung zurück, von Gott zur Gründung eines neuen Ordens berufen zu sein. In Foggia konnte sie ein Kloster gründen, in dem sie mit ihren Mitschwestern nach ihren Regeln leben konnte. Im Auftrag ihres Beichtvaters schrieb sie eine Autobiografie. Schon zu Lebzeiten als »heilige Priorin« verehrt starb sie in Foggia neunundfünfzigjährig am 14. September 1755. Ihre Gedanken, ihre Spiritualität und mystischen Erfahrungen hinterließ sie in sechzehn Schriften, von denen die »Dialoge«, die »Stufen des Gebetes« und die Selbstbiographie die wichtigsten sind. Am 18. Juni 2016 wurde sie seliggesprochen.

Die Mystikerin Maria Celeste sieht den Menschen von Gott so sehr geliebt, dass des Menschen Antwort auf diese Liebe herausgefordert ist. Die höchste Erfüllung und die tiefste Vereinigung mit Gott sieht sie darin, in kontemplativer Zwiesprache in größter Liebe zu Gott entbrannt zu sein, für alle mit zu lieben, die Gott nicht diese

Liebe entgegenbringen können, und die Menschen zur Liebe zu Gott anzuleiten. In ihrer Niederschrift »Der Plan des Vaters« lässt Maria Celeste Crostarosa Gott Vater so sprechen: »Mit großer Sehnsucht habe ich danach verlangt, meinen Geist der Welt zu geben und den Menschen mitzuteilen, um mit ihnen und in ihnen zu leben. Damit die Menschen meine ewige Liebe erkennen, mit der ich sie liebt habe, gefiel es mir, dieses Institut (= Ordensgemeinschaft) zu errichten. Es soll für alle Menschen eine *lebendige Erinnerung* an das Wirken meines Sohnes in den dreiunddreißig Jahren seiner irdischen Pilgerschaft sein.« Miteinander lebendige Erinnerung an Jesus den Erlöser sein: Das trifft den Kern des kontemplativen Lebensentwurfs des Redemptoristinnen-Ordens und wurde in die Ordensregel aufgenommen: »Wir sind vom Vater berufen, in Kirche und Welt von heute eine Viva Memoria (ein lebendiges Gedächtnis) an den Erlöser darzustellen.«

5 Schwestern vom Göttlichen Erlöser oder Niederbronner Schwestern (Sr. Barbara Geißinger)

Mutter Alfons Maria wird am 9. September 1814 in Bad Niederbronn im Elsass als erstes Kind kleiner Bauern geboren und auf den Namen Elisabeth getauft, zehn Geschwister folgen. Sie wächst in einer tiefgläubigen Familie auf. Mit der beginnenden Industrialisierung im 19. Jahrhundert erlebt sie eine soziale und wirtschaftliche Lage, die das Leben der Menschen verändert. Elisabeth – von starker Persönlichkeit und großer spiritueller Sensibilität – will vor allem Gott kennenlernen, ihn lieben und ihm gefallen. In jungen Jahren wird sie von verschiedenen Krankheiten heimgesucht. In dieser Zeit und auch später macht sie starke spirituelle Erfahrungen. Sensibel wird sie vom Ortspfarrer Johann David Reichard begleitet, im Alter von 12 Jahren erlebt sie auch die Redemptoristen bei einer

Volksmission. Hingezogen zur Betrachtung Jesu, seines Lebens und Leidens, entdeckt Elisabeth, wie sehr Gott alle Menschen liebt und ihr Glück will. In großer Sehnsucht, dies alle Menschen erfahren zu lassen, gründet sie in missionarischem Eifer mutig und kühn 1849 die Kongregation der Töchter (später Schwestern) vom Göttlichen Erlöser. Dadurch versucht sie, den Nöten in ihrer Umgebung zu begegnen, überzeugt, dass Gott sie darin anruft. In der ersten Regel der Gemeinschaft verlangt sie von den Schwestern, sich um die Armen und Kranken zu kümmern, sie in ihren Wohnungen zu pflegen und dabei besonders um das Heil der Seelen besorgt zu sein, auch arme und verlassene Kinder aufzunehmen, für sie zu sorgen und sie in der Religion zu unterrichten. Die Schwestern sollen für alle da sein, unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Stellung und ihrer Religionszugehörigkeit.

Schnell breitet sich die Kongregation aus und öffnet sich für eine zunehmende Vielfalt an Lebensverhältnissen, Kulturen und Bedürfnissen. Am 31.7.1867 stirbt Mutter Alfons Maria. Ihr Geist lebt in der Kongregation weiter, heute leben Schwestern auf vier Kontinenten. Am 9. September 2018 wurde sie in Straßburg seliggesprochen. Kardinal Giovanni Angelo Becciu, der Legat des Heiligen Vaters, sagte in seiner Predigt: »Preisen wir diese in Gott verliebte Frau und unermüdliche Ausspenderin seiner Barmherzigkeit an die leidende Menschheit.«

6 Schwestern des Erlösers oder Ebracher Schwestern

Ebenfalls auf Alfons Maria Eppinger bezieht sich die »Kongregation der Schwestern des Erlösers«, auch »Würzburger Erlöserschwestern« oder nach ihrem Mutterhaus in der Ebracher Gasse in Würzburg »Ebracher Schwestern« genannt. Die Mitte des 19. Jahrhunderts aus dem Elsass (Niederbronn) übergesiedelten Schwestern galten in Würzburg als Ausländerinnen und

konnten jederzeit ausgewiesen werden. Um die Rechtsunsicherheit zu beenden und der Diözese das Wirken der Schwestern zu erhalten, gründete der damalige Würzburger Bischof eine eigene Kongregation für Würzburg. Ihre Schwestern kümmern sich um die Schwächsten der Gesellschaft, pflegen Kranke, erziehen Kinder und speisen Arme. Die Schwestern des Erlösers wollen aus ihrer Christusverbundenheit heraus das Erlösungswerk Christi weiterschicken und die Liebe Gottes spürbar machen.

7 Missionsschwestern vom Heiligsten Erlöser (Sr. Dr. Anneliese Herzig MSsR)

Die Missionsschwestern vom Heiligsten Erlöser wurden 1957 in Gars am Inn (Bayern) mit dem ausdrücklichen Ziel gegründet, als Frauengemeinschaft Spiritualität und Apostolat mit den Redemptoristen zu teilen. Dieses Ziel wurde vom Gründer Pater Johannes Mayer und anderen Redemptoristen formuliert und von den ersten Schwestern entschieden mitgetragen. Konkrete Gestalt sollte dieses Ziel im Dienst der Schwestern in einigen Häusern der Redemptoristen, in der Mitarbeit in der Volks- bzw. Gemeindemission sowie im Verkündigungsdienst in Japan annehmen. Hier wie da ging es darum, das »Licht des Glaubens« in eine Welt zu tragen, in der es religiöse Not und Unglauben gibt. Alle an der Gründung Beteiligten zeichnete eine Wachheit für die damaligen pastoralen Auf- und Umbrüche aus. Bald nach der Gründung kam das Zweite Vatikanische Konzil, und die Gemeinschaft machte sich dessen Theologie und pastorale Grundüberzeugungen zu eigen. Es entwickelte sich eine neue Sprache und auch die Palette der Dienste erweiterte sich.

Beim Generalkapitel 2013 beschäftigte sich die Gemeinschaft mit einer Neuformulierung ihres »Missionarischen Dienstes«. Die inneren und äußeren Ent-

wicklungen seit der Gründung sind in dieses Dokument eingeflossen: »Ziel der Gemeinschaft ist es, das Beispiel des Erlösers fortzuführen. In seiner Nachfolge verkünden wir durch unser ganzes Leben, in Wort und Tat, als einzelne und als Gemeinschaft die Erlösung, die er uns erwirkt hat«. Grundhaltungen der Mission wie Respekt und Offenheit werden benannt und das wechselseitige Geschehen von Geben und Empfangen betont. Im Rückgriff auf den Gründer der Redemptoristen heißt es: »Nach dem Vorbild des heiligen Alfons soll durch unser Sein, Reden und Handeln erfahrbar werden, dass alle Menschen bei Gott willkommen sind. Vorzugsweise gehen wir zu Menschen, die in irgendeiner Weise benachteiligt sind oder denen die frohe Botschaft des Evangeliums noch fremd ist oder fremd geworden ist«. Dies geschieht in unterschiedlichen Tätigkeiten, welche »dem ganzen Menschen in seiner körperlichen, seelischen, geistigen und spirituellen Dimension« dienen und der jeweiligen Zeit und Situation angepasst sein sollen. Seelsorgliche und soziale Aufgaben zählen dazu ebenso wie das Wirken von Schwestern in anderen Berufen, das von derselben Grundeinstellung getragen sein soll. Gebet und Fürbitte, Gastfreundschaft, einfache Präsenz einer Schwesterngruppe sowie das Leben in Gemeinschaft sind »Teil der Mission«. Die Schwestern verstehen ihren Dienst an den Menschen »als Hilfestellung und Angebot, zu mehr Leben und Freiheit zu gelangen«, und wollen »im Dasein für und mit anderen die Erlösung in Fülle (vgl. Ps 130,7), die uns in Christus geschenkt ist«, bezeugen.

Nicht nur in der gemeinsamen Inspiration aus Psalm 130,7 von der »Erlösung in Fülle«, sondern auch in gemeinsamen Pastoralprojekten zeigt sich die Verbundenheit mit der Kongregation der Redemptoristen. »Im Blick auf die Verwirklichung unserer gemeinsamen Mission im Dienst der Erlösung« suchen die beiden Gemeinschaften Austausch und Zusammenarbeit, gehen aber auch eigenständige Wege. Das gilt in ähnlicher Weise

für das Miteinander mit der »EmmausWeg-Gemeinschaft« (Deutschland) und der »Fraternidad Cristo Redentor« (Chile), zwei Gruppen, die sich der Gemeinschaft eng verbunden fühlen und die Ziele mittragen. Dazu kommen weitere Kreise von Menschen, die in ihrem Lebensumfeld den Grundanliegen ein konkretes Gesicht geben. Die etwa 100 Profess-Schwestern wirken in sechs verschiedenen Ländern: Deutschland und Österreich, Japan, Chile, Bolivien und in der Ukraine, wo die Schwestern wie die dortigen Redemptoristen im Ritus der ukrainisch griechisch-katholischen Kirche leben. ♦

Missionarische Spiritualität konkret aus der Perspektive von Dominikanerinnen¹

von Aurelia Spendel OP

1 Allgemeines und Spezifisches

Jede Ausprägung der missionarischen Dimension kirchlichen Seins und Handelns ruht auf den gleichen, dem Evangelium entstammenden Fundamentalkriterien auf, die für das missionarische Selbstverständnis und Handeln aller Jüngerinnen und Jünger Jesu seit frühchristlichen Tagen vorgegeben sind. Zum einen ist das der jesuanische Auftrag der expliziten Jünger/innengewinnung und Nachfolgewerbung durch Wort und Geste,

wie er sich u. a. findet in Mt 28,19f: »Darum geht und macht alle Völker 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«; zum anderen ist hier der implizite Weg der Werke der Barmherzigkeit zu nennen als Ausdruck göttlicher Bezugnahme zu jedem Menschen, die in Christus menschliche Gestalt gewonnen hat im Beispiel des Barmherzigen Samariters (Lk 10,2-37). Beide sollen gewinnenden Charakter haben mit Blick auf den auferstandenen Jesus von Nazareth als die Zentraussage der kirchlichen Botschaft und wollen Menschen Augen, Herz und Vernunft öffnen, um den einen und wahren Gott zu erkennen und zu bekennen.

Es ist grundsätzlich zu fragen, ob und wie sich darin eine – in unserem Fall – spezifische Perspektive bzw. Akzentsetzung von Mission in dominikanischer Existenz artikulieren kann oder ob das alles auch ohne die Couleur einer einzelnen Ordensspiritualität funktioniert. Das Letztere ist klar mit Ja zu beantworten, haben doch die Jüngerinnen und Jünger Jesu nach seinem Tod sofort mit ihrer missionarischen Tätigkeit begonnen, als von Ordensgemeinschaften weit und breit noch nichts zu entdecken war. Das Erstere ist zu klären anhand der theoretisch-theologischen Ausrichtung einer Gemeinschaft und durch die konkrete Umsetzung der dadurch prinzipiell gegebenen Möglichkeit missionarischen Tuns.

Klar ist aber auch, dass keine Spiritualität, also auch nicht die Art und Weise, in der

¹ Zur Mission der Dominikaner vgl. Ulrich ENGEL OP, Mission als Dialog in Richtung Wahrheit. Theologische Reflexionen und praktische Erfahrungen aus dem Dominikanerorden, in: ZMR 102 (2018) 137-142. Die Erforschung der Missionsgeschichte der Dominikaner hält immer wieder Überraschungen bereit, wie z. B. die neuesten Arbeiten über die Tätigkeit eines der Gefährten Bartolomé de Las Casas, Domingo de Vico (†1555), zeigen; vgl. Jürgen SPRINGER, Xibalba ist die Hölle – aber auch nicht, in: CIG 70 (2018/52) 575.

Dominikanerinnen und Dominikaner Mission betreiben, den allgemeinen jesuanischen Auftrag durch ein genuines »Anders« oder »Mehr« überbieten könnte. Das wäre Hybris und müsste sich zudem der peinlichen Frage stellen, wie auf diesem Hintergrund die missionarischen Bemühungen anderer Orden, geistlicher Gemeinschaften und die der ganzen Kirche zu verstehen wären. Mission unterliegt immer dem einen unteilbaren und unüberbietbaren Bewertungskriterium, das sich wie zwei Seiten einer Medaille darstellt: das Heil der Menschen und die Ehre Gottes. So wenig wie sie ist Mission eine Frage des Konkurrierens verschiedener Größen, weder der verschiedener (Ordens-)Spiritualitäten untereinander noch der einer leibfeindlichen, dualistischen Bevorzugung der Seele und ihrer »Rettung« unter Vernachlässigung der materialen menschlichen Existenz im Leib oder der eines Wetteiferns verschiedener christlicher Konfessionen um den größtmöglichen Mitgliederzuwachs.

Zum anderen ist Mission keine Frage der ausschließlichen Formung fremder Identität. Sie richtet sich, will sie wertschätzend und ehrlich sein, zumindest gleichbedeutend auf das religiös und kulturell Eigene wie auf das Fremde. Wer bist du in deinem Glauben und Leben, wer bin ich? Der französische Dominikaner Claude Geffré (1926-2017), der trotz einiger aus heutiger Sicht nicht mehr haltbarer Thesen² als Pionier des interreligiösen Dialogs zu würdigen ist, beschreibt diese Einstellung so: »Aufgrund der Gott eigenen Pädagogik in der Heilsgeschichte gibt es eine prophetische Funktion des Fremden, die die eigene Identität besser verstehen lässt.«³ Ohne das Fremde und die Fremden um des eigenen Erkenntnisgewinns willen instrumentalisieren zu dürfen, ist Mission auch Medium der Selbstreflexion von Ordensgemeinschaften, die im Ganzen der Kirche und der Welt ihren immer neu zu beschreibenden Teilauftrag entdecken und ihn unter der Beobachtung durch

das Fremde und unter seinem Anspruch der Gerechtigkeit und der Würde leben lernen müssen. So ist Mission für Claude Geffré OP »Dialog in der Entdeckung der relationalen Wahrheit«⁴, die niemand je in seinen/ihren Besitz nehmen kann, weder die Kirche als Ganze noch eine einzelne Gruppierung in ihr. Dieser Dialog bezieht sich immer auf mindestens Zwei, die einander von Angesicht zu Angesicht im Sinne Emmanuel Levinas⁵ ihr Leben, ihr Denken und ihr Glauben öffnen, um Neues zu entdecken im und jenseits des Eigenen und um Grenzen zu überschreiten, die die Wege der Menschen zu Gott und zueinander einengen bzw. verbauen.

Wie sieht das nun aus mit Blick auf die missionarischen Aktivitäten weiblicher dominikanischer Gemeinschaften? Ich beschränke mich in drei Beispielen auf die missionarisch besonders produktive Zeit des 19./20. Jahrhunderts und damit auf einen Bereich, der mir vertraut ist, da er meine eigene Ordensgemeinschaft betrifft und in Teilen exemplarisch ist auch für andere Gemeinschaften⁶.

Allerdings muss darauf hingewiesen werden, dass die Geschichte der weiblichen Missionstätigkeit der Orden nicht besonders intensiv erforscht ist. Zum einen waren die Individualbiographien von weiblichen Ordensmitgliedern für eine allgemeine Geschichtsschreibung genauso uninteressant wie die von Frauen grundsätzlich, die ohne politischen, dynastischen oder anderweitig bedeutsamen Hintergrund waren. Zum anderen sind die entsprechenden Ordenschroniken und historisch relevanten Materialien in den Ordensarchiven in der Regel kaum systematisch aufbereitet und ausgewertet. Somit lässt sich ein Bild des missionarischen Selbstverständnisses und der missionarischen Aktivitäten dominikanischer Frauengemeinschaften nur retrospektiv durch die Beobachtung der heutigen Selbstdarstellungen der Gemeinschaften erahnen.

2 Das Augsburger Dominikanerinnenkloster und seine missionarischen Töchter

Ursprung aller drei missionarischen Gemeinschaften ist das Dominikanerinnenkloster St. Ursula in Augsburg. 1335 aus einer Beginengemeinschaft hervorgegangen, hat sich die Gemeinschaft aufgrund tief greifender historischer Einschnitte im Laufe der Jahrhunderte immer wieder neu definieren müssen. Dazu gehörten in der jüngeren Vergangenheit u. a. die vielfältigen Umwälzungen infolge der industriellen Revolution, die auf der einen Seite Ordensgemeinschaften eine breite Palette caritativer Tätigkeiten als attraktive und spirituell erfüllende Handlungsfelder nahelegten, auf der anderen Seite insbesondere Frauen eine Neuorientierung ihrer Berufs- und Lebensformprofile ermöglichten. Der breite Einzugsbereich des Klosters St. Ursula, weit über die Grenzen der Stadt Augsburg hinaus, erreichte eine große Zahl von Mädchen und Frauen gerade ländlicher Provenienz, denen das Stadtkloster Schul- und Berufsausbildung bzw. -ausübung bot, einen geschützten Lebensraum in relativer Freiheit von familiären Ansprüchen und Zwängen eröffnete und eine lebenslange Versorgung fern von proletarischer Armut sicherstellte. Von daher wundert es nicht, dass die bestehenden Orden auch aus diesen Gründen einen breit gefächerten Aufschwung erlebten und die Zahl der Neugründungen beeindruckend groß war.

Die dominikanischen Frauengemeinschaften, die sich im 19. Jahrhundert für neue Aktivitäten entschieden, bewegten sich auf der einen Seite eng in den Grenzen der politischen, religiösen und geschlechtsspezifischen Vorstellungswelten ihrer Zeit. Auf der anderen Seite eröffnete ihnen die Notwendigkeit der Neudefinition eine Chance zu inhaltlichen und territorialen Aufbrüchen. St. Ursula nutzte die Gunst der Stunde und gründete Dependancen in Afrika, die relativ bald zu eigenständigen Gemeinschaften heranwuchsen.

1877 gingen sechs Schwestern und eine Ordenswärterin aus Augsburg auf Bitten des örtlichen Bischofs nach King William's Town in Südafrika, um dort zunächst im Rahmen der Entwicklung der diözesanen Kirche den Schulunterricht für die Kinder deutscher Siedler/innen sicherzustellen. Aus diesen Anfängen entwickelte sich die Kongregation der Missions-Dominikanerinnen der hl. Katharina von Siena, King William's Town, Südafrika. Die Gemeinschaft wuchs so rasch und so stark, dass weitere Missionsstationen und Schulen gegründet werden konnten (und mussten). 1905 errichtete die Gemeinschaft im oberbayrischen Schlehdorf ein Ausbildungshaus für ihre »Missionarinnen«, das 2018 zugunsten eines Neubaus für die alt gewordenen Schwestern aufgegeben wurde.

1889 zogen auf Bitte des entsprechenden Jesuitenprovinzials Schwestern von King William's Town als Krankenschwestern mit englischen Pionieren ins heutige Simbabwe. Zwei Jahre später begannen sie in Salisbury, heute Harare, mit ihrer Missionstätigkeit in eigenen Schulen und Krankenhäusern. 1898 trennte sich eine Gruppe von 19 Schwestern aus dieser Gruppe von der Mutterkongregation in King William's Town und entwickelte sich 1922 zur selbständigen Kongregation der Missions-Dominikanerinnen vom Heiligsten Herzen Jesu, Harare/Simbabwe. Als Stützpunkt in Deutschland baute sie

² Vgl. Dennis HALFT, Zwischen Inkarnation, Christozentrik und Alterität. Claude Geffrés religionstheologischer Ansatz, in: WuA 2/59 (2018) 62-67, 65.

³ Alessandro CORTESI, Das Christentum als Religion des Evangeliums. Claude Geffré und die Theologie der Religionen, in: WuA 2/59 (2018) 68-75, 73.

⁴ Zitiert nach: ebd., 73.

⁵ Ausgeführt in: Alessandro CORTESI, Die Zeit und der Andere, Hamburg 2003.

⁶ Selbstverständlich haben auch andere der im deutschsprachigen Raum angesiedelten Dominikanerinnengemeinschaften ausländische Dependancen und selbständig gewordene Ausgründungen in ehemaligen Missionsgebieten. Vgl. <http://www.dominikanerinnen.net> (19.12.2018).

1917 in Strahlfeld/Oberpfalz ein Haus für den Nachwuchs, heute ebenfalls Heimat für vorwiegend alte Schwestern.

Im gleichen Jahr 1889 gingen weitere acht Schwestern von King William's Town nach Oakford/Südafrika, um sich eingeborener madagassischer Sklaven in allen Belangen menschenwürdigen Lebens, besonders im Bildungs- und Gesundheitswesen, zu widmen. Daraus entstand die Kongregation der Dominikanerinnen der heiligen Katharina von Siena von Oakford/Natal. 1909 wurde in Neustadt a.M. das heutige Provinzhaus der Fränkischen Provinz der Dominikanerinnen von Oakford errichtet, das zunächst als Noviziatsort der Anwerbung und Ausbildung des Ordensnachwuchses diente und heute statt vielen jungen den alten Schwestern Heimat bietet.

Studiert man in den Selbstbeschreibungen dieser drei missionarisch ausgerichteten dominikanischen Frauenkongregationen heute die Aussagen zu Selbstverständnis und Auftrag, fallen drei Momente in unterschiedlicher Intensität ins Auge:

- ◆ der historische Bezug auf die Gründerinnen: »Ihr Glaube, ihr Mut und ihr Weitblick inspirieren und motivieren uns, offen zu sein und zu sehen, wo die Frohbotschaft von Gottes rettender Liebe heute am dringendsten verkündet werden muss.«⁷
- ◆ die internationale Verbreitung: Sie gingen »wohin auch immer wir gesandt werden.«⁸
- ◆ eine sowohl explizite als auch implizite Ausrichtung auf die Grundvokabeln dominikanischer Spiritualität:
- ◆ Verkündigung als Predigt der Gnade sehen,
- ◆ Zeuginnen der Wahrheit und der bedingungslosen Menschenfreundlichkeit Gottes sein,
- ◆ aus dem Zueinander von *actio* und *contemplatio* leben,
- ◆ den prophetischen Auftrag des Ordenslebens in Kirche und Welt (auch) als politische Opposition gegen Ungerechtigkeit und Verletzung der Menschenrechte formulieren und so zum Frieden und zur Bewahrung der Schöpfung beitragen,

- ◆ den Nöten der Zeit antworten,
- ◆ ein lebendiges und von aktiver Mitverantwortung gestaltetes Gemeinschaftsleben versuchen, gerade auch mit Blick auf die Entwicklung der einzelnen Schwester als Mensch, als Ordens-Frau.

3 Gründungsgeschichten

Es wäre unredlich, das Neben- und Ineinander von menschlich-allzu-menschlichen Komponenten mit religiösen Wertmarken zu leugnen. Die große Zahl der Eintritte junger Frauen in die Gemeinschaften war Grund zur Dankbarkeit und zur Freude wie zu beherztem Handeln. Denn die Schwestern lebten zum Teil unter sehr engen räumlichen Gegebenheiten und mussten nun mehr und mehr zusammenrücken. Zudem waren die Frauen, die den Weg in eine Ordensgemeinschaft wählten, nicht immer mit der notwendigen Einsicht und Ausdauer in der Lage und willens, sich den teilweise äußerst autoritären Gehorsamsforderungen zu stellen, die wenig Rücksicht auf persönliche Bedürfnisse und Wünsche nahmen. Starke und begabte Persönlichkeiten fanden manchmal wenig Raum und Verständnis für ihre Begabungen und fragten sich, ob für sie diese Art des Lebens in einem Orden die richtige und vor allem ihre endgültige Lebensperspektive sei. Da Konflikte unter dem Diktat der klösterlichen Disziplin und der weiblichen Duldsamkeitsforderung nicht immer begrüßt und selten in emanzipierter Weise ausgetragen wurden, boten sich die Gründungen neuer Filialen in der Heimat wie die Aussendung von Schwesterngruppen in Missionsgebiete als probates und bewährtes Mittel an, um mehr Betätigungsmöglichkeiten für kreative und initiative Frauen zu schaffen, und zugleich unlösbaren Meinungsverschiedenheiten, aufreibenden Auseinandersetzungen und verletzenden Rivalitäten unter Schwestern den Boden zu entziehen. Schwierige Cha-

raktere, Konkurrenz, Neid, Herrschsucht gingen zwar mit in die Mission, konnten dort aber nicht selten um der gemeinsamen Aufgabe und unter den Anstrengungen der Neugründung gemildert und abgeschliffen werden. Aussendung in die Mission minderte den Dichtstress im Mutterkloster; persönliche Fähigkeiten und Fertigkeiten wie Führungskompetenz, Mut, Sprachbegabung, pädagogisches, handwerkliches und organisatorisches Geschick konnten sich unter den neuen Umständen entfalten. Die Schwestern ergriffen trotz der fast sicheren Gewissheit, die Heimat nicht mehr wiederzusehen, die Chance, ein Abenteuer zu wagen, das ihnen anders nicht möglich gewesen wäre und das ihrer Berufung einen kirchlich hoch anerkannten Ausdruck gab.

In ihrem neuen Wirkungskreis mussten sie sich ab dem ersten Tag bewähren. Leider sind die konkreten Einzelheiten des Alltags nur rudimentär erschlossen. Anhand der langen Grabreihen mit den Daten vieler früh verstorbener junger Schwestern lässt sich erahnen, dass mitgeschleppte Krankheiten wie Tuberkuloseinfektionen, mangelnde Tropentauglichkeit, Malariaerkrankungen und andere Umstände schnell ihren Tribut forderten.

4 Und doch!

Trotzdem: Es gab Kraftquellen, die durchhalten ließen, die es erlaubten, den Widrigkeiten zu trotzen und dem beschwerlichen missionarischen Auftrag nachzukommen. Das religiöse und spirituelle Fundament muss ausreichend und anregend genug gewesen sein, um das zu leisten, was die Schwestern leisteten: den Aufbau von Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen, kirchlicher und caritativer Infrastruktur und nicht zuletzt die Installation neuer Konvente und Noviziate. Ohne Rückbezug auf die Kenntnisse, die die Schwestern über ihre dominikanische Verwurzelung hatten, wäre das ein gesichtsloses Unterfangen gewesen.

Da sie aber bei weitem nicht die umfassende theologische und spirituelle, dominikanische Ausbildung der Brüder genossen hatten, bleibt offen, wie sehr ihr Selbstverständnis einem heutigen dominikanisch geprägten Bewusstsein ähnelte. Das ihnen unter den Bedingungen ihrer zeitbedingten Ausprägung des Dominikanerinnenseins Mögliche haben sie engagiert und überzeugt getan und haben es bewusst als Nachfolge Christi verstanden. Sie haben der dominikanischen Inkarnationstheologie wie der Gewissheit der gnadenhaften Zuwendung Gottes zu jedem und jeder ein mütterlich-schwesterliches Gesicht gegeben. Sie gestalteten ihr Leben aus Kontemplation, Gebet und Studium, besonders dem der Heiligen Schrift. Der Versuch, demokratische Lebensordnungen zu realisieren und in Gemeinschaft zu leben, war ihnen ein Anliegen. Sie standen mit voller Überzeugung hinter der dominikanischen Verkündigung zum Heil der Menschen als dem Zentrum ihrer Berufung. Wir dürfen davon ausgehen, dass sie alles gegeben haben, was sie als Dominikanerinnen zu geben vermochten. Sie verdienen unsere Anerkennung und unseren Respekt. ♦

⁷ <https://kloster-neustadt.net/missions-dominikanerinnen.html> (19.12.2018).

⁸ Ebd.

Die missionarische Spiritualität der Töchter Mariä Hilfe der Christen (Don Bosco Schwestern)

von Piera Cavaglià FMA

Das Institut der Töchter Mariä Hilfe der Christen (*Figlie di Maria Ausiliatrice* = FMA), im deutschsprachigen Raum »Don Bosco Schwestern« genannt, wurde 1872 vom hl. Johannes Bosco (1815-1888) und der hl. Maria Mazzarello (1837-1881) im kleinen Ort Mornese (Piemont) gegründet.

Sein ursprüngliches Gründungscharisma bezieht sich auf die Arbeit mit jungen Mädchen und Frauen. Doch bereits fünf Jahre nach der Gründung wurden die ersten Schwestern der Kongregation als Missionarinnen von Italien nach Uruguay und Argentinien entsandt.

Dies wurde von den Gründern und der Gründungsgeneration der Schwestern nicht als neuer, zusätzlicher Auftrag verstanden, sondern als wesentlicher Teil des »Geistes von Mornese«. Der spezifisch missionarische Geist war für die Ordensgemeinschaft von Beginn an identitätsstiftend.

Don Bosco begeisterte die einfachen jungen Frauen für die Mission einerseits durch seine missionarischen Träume, in denen er seine Söhne (die Salesianer Don Boscos) und Töchter z. B. in Patagonien sah, andererseits durch seine engsten und besten Mitarbeiter, die er als geistliche Begleiter der Schwestern nach Mornese sandte. Besonders bedeutsam waren Don Giovanni Cagliero und Don Giacomo Costamagna, die beide später selbst Missionare

und Bischöfe in Südamerika werden sollten: durch sie sprang der missionarische Funke von Anfang an auf die Schwestern über. Sie wurden angesteckt von der Begeisterung für das *Da mihi animas, cetera tolle*,¹ den Wahlspruch Don Boscos der auch das spirituelle Motto seiner Ordensgründungen wurde.

1 Daten und Zahlen

Der gesellschaftliche und politische Kontext der Gründung der Don Bosco Schwestern war das Italien des Risorgimento. Diese Zeit war geprägt von Revolutionen, von der Gründung der gesamtitalienischen Monarchie und vom daraus erwachsenden schwerwiegenden Konflikt zwischen Staat und Kirche: Rom wurde 1871 von den italienischen Truppen eingenommen und zur neuen Hauptstadt des italienischen Nationalstaates gemacht, der Papst zog sich als »Gefangener« in den Vatikan zurück.

Es war eine Epoche, in der das offizielle Italien der Kirche, dem Glauben und der Mission nicht gerade freundschaftlich gegenüberstand. In späteren Jahrzehnten überschatteten Weltkriege und totalitäre Diktaturen das Wirken des in der Zwischenzeit zu einer weltweiten Ordensgemeinschaft angewachsenen Institutes.

Dennoch wurden seit der ersten Missionsaussendung 1877 jedes Jahr neue Missionarinnen in die verschiedensten Länder der Erde entsandt. Während und nach dem Ersten Weltkrieg ging die Zahl der Missionarinnen zwar relevant zurück, doch bereits in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts kam es wieder zu einer intensiven Neubelebung des missionarischen Charismas durch die Heiligsprechung Don Boscos (1934) und die Seligsprechung Maria Mazzarellos (1938), der Mitbegründerin der Don Bosco Schwestern.

Von 1877 bis heute wurden insgesamt 3.312 Schwestern als Missionarinnen in alle Kontinente ausgesandt. Zur Zeit gibt es 12.286 Don Bosco Schwestern (Novizinnen

und Professen) in 79 Provinzen, davon sind 788 Missionarinnen.

Aus dem deutschsprachigen Raum wurden insgesamt 52 Frauen in Missionsgebiete entsandt, 42 Deutsche und 10 Österreicherinnen.

Es war und ist die Aufgabe der Don Bosco Schwestern, Kinder, Mädchen und junge Frauen ganzheitlich zu erziehen und zu bilden – in jedem nur denkbaren geografischen und kulturellen Umfeld. Heute betrachteten sie auch Europa als Missionsland.

2 Aspekte der missionarischen Spiritualität der Don Bosco Schwestern

Immer wieder haben die Generalkapitel der Don Bosco Schwestern festgehalten, dass das »Institut der FMA ein missionarisches Institut ist und daher den missionarischen Geist leben soll.«²

Das Lebensmodell der Christusbefolger, das Don Bosco seinen Salesianern und Schwestern vorgelebt hat, ist nach Aldo Giraudo SDB ein »verblüffend radikales und strenges Modell. Es fordert großzügigen Gehorsam, Askese und die Rückbesinnung auf das Wesentliche. Und das alles wird in großer Freude und mit großem Einsatz im Dienst an Gott und den Menschen gelebt.«³

Das salesianische Charisma der Don Bosco Schwestern ist pädagogische Methode und praktischer Lebensstil zugleich. Natürlich gibt es so viele verschiedene Facetten der salesianischen missionarischen Spiritualität, wie es Schwestern gibt, trotzdem ist es möglich, einige grundsätzliche Leitlinien ihrer Missionstätigkeit herauszustrichen.

In den Schriften der Missionarinnen, in ihren Reisetagebüchern, Briefen oder Artikeln für verschiedene Missionszeitschriften, finden sich kaum abstrakte Reflexionen oder Studien zu ihrem Einsatz. Meist erzählen die Schwestern von kon-

kreten Erlebnissen, von ihren Erfahrungen und von den Dingen, die sie motivieren und ermutigen, weiterzugehen.

Don Boscos Lebensmotto *Da mihi animas cetera tolle* verstanden sowohl er selbst als auch die ersten Salesianer und Schwestern nicht in erster Linie theoretisch. Vielmehr ließen sie sich im wahrsten Sinn des Wortes davon anstecken, sodass sie mit Begeisterung und Leidenschaft erziehend und evangelisierend unter den jungen Menschen wirkten. Jede einzelne Tochter Mariä Hilfe der Christen sah sich als Erzieherin zur Hingabe für das »Heil der Seelen« berufen: »Eine Tochter, die mit der Absicht eintreten würde, nur an ihre eigene Seele zu denken, ist nicht geeignet, die Pflichten, die einer FMA obliegen, zu erfüllen.«⁴

Die ersten Schwestern verstanden ihr Missionarin-Sein nicht als etwas Zusätzliches oder als Höhepunkt ihrer Berufung, sondern als ureigenes, wesentliches Element des spirituellen Erbes von Mornese. Christus-Nachfolge bedeutet für die Don Bosco Schwester auch heute noch, Missionarin unter der Jugend zu sein, immer und überall.

Missionarin unter der Jugend ist man aber nicht sosehr durch das eigene Tun, als vielmehr durch das Sein als Erzieherin und authentische Ordensfrau. Als solche ist die Don Bosco Schwester berufen, ihren Glauben und ihre Freude über Jesus mit den jungen Menschen auf der ganzen Welt zu teilen.

Die Einheit von Glaube und persönlichem Leben, von erzieherischem und pastoralem

1 Nach Gen 14, 21: »Gib mir die Leute zurück, die Habe behalte!« Worte des Königs von Sodom zu Abram. »Da mihi animas« wurde im salesianischen Kontext immer als »Herr, gib mir Seelen, alles andere nimm!« verstanden.

2 Akten des IX. Generalkapitels des Instituts der FMA.

3 Aldo GIRAUDO, *Introduzione*, in: Giovanni BOSCO, *Insegnamenti di vita spiritual. Un'antologia*. *Introduzione e note a cura di Aldo Giraudo*, Rom 2013, 11.

4 Erste Zusammenkunft der Oberinnen in Mornese 1878.

Handeln, von Aktion und Kontemplation soll für alle FMA charakteristisch sein: für die, die in die Mission abreisen, und für die, die im eigenen Land bleiben. Heute betrachtet der Orden auch Europa als Missionsland.

Jede Don Bosco Schwester – wo immer sie sich befindet – soll das Gefühl haben, ein lebendiger Teil der missionarischen Kirche und einer weltweiten Ordensgemeinschaft zu sein: »Die FMA, die spürt, dass es ihre Berufung ist, Jesus in dem erhabenen Werk der Erlösung der Menschen zu helfen, kann nicht mehr für sich und ihre Angelegenheiten leben. Sie gibt sich – gleich, was ihre Aufgabe im Haus ist – ganz für die Rettung der Seelen hin. So gibt es keine Beschäftigung, kein Leid, nicht ein Gebet (das nicht auf dieses Ziel hin aufgeopfert wird). [...] Die Novizenmeisterin soll diese und ähnliche Gefühle und Gedanken einer alles umfassenden Liebe (in die Herzen der jungen Frauen) einflößen. So wachse die Zahl der Heiligen Professen, der Friedensengel in den Gemeinschaften und der bewundernswerten Apostolinnen des Guten immer und überall.«⁵

Die Zugehörigkeit zu einem großen, internationalen Orden kann Offenheit und gegenseitigen Austausch über alle Grenzen hinweg fördern. Sie soll der Don Bosco Schwester helfen, einen weiten, universalen Blick zu entwickeln – und die Bereitschaft, dorthin zu gehen, wo sie gebraucht wird.

3 Das Kernstück der missionarischen Spiritualität der FMA

Die Gründer wollten in den Schwestern den »guten Geist« fördern und warnen daher – vor allem die Missionarinnen – vor der Gefahr des Aktivismus, der Oberflächlichkeit und der emotionalen Unreife. Immer wieder rufen sie in ihren Briefen und Konferenzen zu Authentizität, zu innerer Tiefe und zum missionarischen *Sein* vor dem missionarischen *Tun* auf.

In den ersten Konstitutionen von 1885, die Don Bosco selbst redigiert hat, werden die Schwestern aufgefordert, die »duldsame und eifrige Liebe« zu leben, die Tugenden der »Einfachheit (und der) Bescheidenheit, gepaart mit heiligem Frohsinn, (den Geist der Askese und der Armut) [...]. Diese Tugenden müssen in den Töchtern Mariä Hilfe der Christen fest erprobt und verwurzelt sein, denn in ihnen müssen Aktion und Kontemplation Gleichschritt halten, indem sie das Leben von Martha und Maria, den Aposteln und den Engeln zu vereinen suchen.«⁶

Das ist das Kernstück der salesianischen Identität und die große Herausforderung jeder Don Bosco Schwester bis heute: die oft aufreibende Aktivität und das Verweilen bei Gott im Gebet in Einklang zu bringen, Aktive *und* Kontemplative zugleich zu sein. »Bewahrt« – so schreibt Maria Mazzarello den ersten Missionarinnen – »so weit ihr könnt, den Geist der Einheit mit Gott, bleibt ständig in seiner Gegenwart.«⁷

4 Weitere Dimensionen der missionarischen Spiritualität der FMA

Aktion *und* Kontemplation zugleich zu leben – um diesen Kern herum drehen sich weitere Dimensionen der missionarischen Spiritualität der FMA.

4.1 Jesus Christus als Quelle des missionarischen Tuns

Die persönliche Beziehung zu Jesus hat den absoluten Vorrang im spirituellen Leben der Missionarin. Nur wer persönlich in Jesus verwurzelt ist, dem ist es möglich, sich täglich hinzugeben.

Durch ihr Verfügbar-Sein kann die Missionarin die Eintönigkeit, die Opfer und Mühen des Alltags mit seinen Niederlagen und Frustrationen in innere Kraft und Dankbarkeit umwandeln. Der Blick auf das Kreuz

gibt ihr Lebensfreude und ist die Motivation für ihre Arbeit.

Der Glaube an Jesus und die Liebe zu ihm entfremdet die Missionarin der Welt nicht, sondern hilft ihr, immer tiefer in die Wirklichkeit einzutauchen und sie zu verwandeln.

Nur aus einer tiefen Beziehung zu Jesus kommt die Fruchtbarkeit ihres missionarischen Tuns.

4.2 Loslassen als Weg der Freiheit und der Freude

Die Missionarin als Jüngerin Jesu ist gerufen, das Schicksal ihres Meisters bis ans Kreuz zu teilen. Das bedeutet Loslassen, Armut, das Verlassen der Heimat und der Familie, aber auch innere Freiheit. In den ersten Jahrzehnten machten viele FMA-Missionarinnen das ausdrückliche Gelübde, für immer in dem Land zu bleiben, in das sie entsendet wurden, ohne je wieder in ihre Heimat zurückzukehren.

Es ist die Liebe, die der Missionarin die Kraft gibt, das Kreuz in all seinen vielfältigen Formen anzunehmen; der Eifer für das Heil der Seelen schenkt ihr die nötige Flexibilität und Indifferenz: »Alle Häuser sind gut und dazu geeignet uns heilig zu machen. Weil wir es sind, die heilig werden sollen, ist es von geringer Wichtigkeit, ob wir in diesem oder jenem Haus leben.«⁸

»Wir sind weder aus Amerika noch aus Italien. Unsere Heimat ist überall. Das Herz Jesu steht immer offen – es liegt an uns, ob wir dort eintreten [...]«⁹

4.3 Evangelisierend erziehen, erziehend evangelisieren

Die Don Bosco Schwester erzieht evangelisierend und evangelisiert erziehend. Sie geht von der konkreten Person aus, die sie vor sich sieht, von ihren Bedürfnissen und ihrer menschlichen Entwicklung. Natürlich kümmert sie sich in erster Linie um ihre Gesundheit und ihr körperliches Wohlbefinden. Zugleich jedoch sorgt sie sich um

ihre Bildung und ihre menschlich-moralische Reifung. Das letzte Ziel ihres missionarischen Handelns ist es, durch ihr Leben und Tun in den Menschen die Frage nach Gott zu wecken, sodass sie dazu gelangen können, ihn zu kennen und zu lieben.

Das Wirken der FMA-Missionarin ist nicht einfach nur Sozialarbeit. Ihr Tun ist immer Evangelisierung, das Verkünden der Frohen Botschaft. Die Missionarin möchte den einzelnen Menschen helfen, sich selbst als Tochter oder als Sohn Gottes zu erkennen und ein Leben zu führen, das dieser Berufung würdig ist.

4.4 Gottvertrauen und persönlicher Einsatz

Die FMA-Missionarin versucht im herausfordernden Gleichgewicht zwischen dem tiefen Vertrauen auf das Tun Gottes bei gleichzeitigem vollem Engagement für die Menschen zu leben – ganz nach dem Motto vieler Missionarinnen: »Mit den Händen bei der Arbeit – mit dem Herzen bei Gott.« Das Bewusstsein, von Gott gerufen, gesandt und getragen zu sein, ist Quelle ihrer Zuversicht und zugleich das Geheimnis ihrer Ausdauer im missionarischen Einsatz.

Die meisten Briefe der ersten Missionarinnen der Kongregation sind im Geist der Freude und des Staunens geschrieben worden: Ob Erzieherinnen, Krankenschwestern, Lehrerinnen oder Katechistinnen,

⁵ Vgl. Rundbriefe der Generalvikarin Madre Enrichetta Sorbone, Nr. 120 vom 24. Oktober 1928.

⁶ Tratti caratteristici della FMA delineati da don Bosco nelle prime Costituzioni, 1885 XIII, in: *Costituzioni e Regolamenti dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Roma 2015, 17.

⁷ Ich werde Euch nie vergessen. Die Briefe Maria Mazzarellos, hg. v. Maria Esther POSADA/Anna COSTA/Piera CAVAGLIA, Rom 2003, Brief 23, 184. – Italienisches Original: *La Sapienza della vita. Lettere di Maria Domenica Mazzarello*, Torino 1994.

⁸ Sr. Caterina Dabbene, Missionarin in Feuerland.

⁹ Sr. Angela Vallese, Missionarin in Patagonien.

alle staunen über die außergewöhnlichen Möglichkeiten, Gutes zu tun. Hierin sehen sie eine Gnade Gottes für ihr Leben und das spürbare Zeichen seiner Gegenwart. In ihren Briefen und Berichten weisen sie beständig auf Gott und auf Maria hin, die durch sie und ihr bescheidenes Wirken Wunder vollbringen. Oft sind in den Quellen Sätze zu lesen wie »Wir säen und Gott lässt wachsen« oder »Wir sind nur unnütze Knechte«.

4.5 Einbeziehen der Erziehungsgemeinschaft in den Sendungsauftrag

Die salesianische Spiritualität will Kinder und Jugendliche animieren, selbst zu Hauptakteuren ihres persönlichen Entwicklungsprozesses und ihrer eigenen Erziehung zu werden. Die Töchter Mariä Hilfe der Christen wollen deshalb unter den jungen Menschen Begeisterung und Engagement wecken und ihr aktives Mittun fördern.

So war es schon in der ersten Gemeinschaft der Schwestern in Mornese. Die Idee, Missionarin werden zu können, beflügelte die jungen Schwestern. Die Mädchen ließen sich von der Stimmung im Haus anstecken und standen den Ordensfrauen in ihrem Enthusiasmus bald um nichts nach: »Bereiten Sie ein schön großes Haus für uns vor, da auch die internen Schülerinnen viele Missionarinnen werden wollen!«¹⁰, so schreibt Maria Mazzarello in einem ihrer Briefe an Don Giovanni Cagliero, den ehemaligen spirituellen Direktor der Don Bosco Schwestern, der nun Missionar in Südamerika war.

Immer wieder kam es im Laufe der Geschichte zu Initiativen und Gründungen, die von den Schülerinnen, Heimbewohnerinnen oder »Ehemaligen« der Schwestern ausgingen, wie z. B. zur Gründung der *Vereinigung jugendlicher Missionare*, die sich bald über alle Gemeinschaften in Italien ausbreitete.

Im Jahr 1987 gründete der Orden der Don Bosco Schwestern die internationale

Organisation VIDES (*Volontariato internazionale Donna Educazione Sviluppato* – Internationales Volontariat Frau Erziehung Entwicklung). VIDES ermöglicht es jungen Menschen, sich für mehrere Monate bis zu einem Jahr in einem Projekt der Don Bosco Schwestern in den verschiedenen Kontinenten einzusetzen.

VIDES Österreich und VIDES Deutschland wurden jeweils 1993 gegründet. Seitdem waren insgesamt 276 Volontärinnen und Volontäre aus dem deutschsprachigen Raum im Einsatz. Die Jugendlichen engagieren sich in dieser Zeit für andere und erleben sich am Ende ihres Einsatzes selbst als Beschenkte. Sie übernehmen Verantwortung, sammeln wertvolle Erfahrungen und entdecken in sich Reichtümer, von denen sie vielleicht gar nichts wussten. Auch nach ihren Einsätzen bleibt der Kontakt zu den Schwestern oft erhalten und viele der ehemaligen Volontärinnen suchen auch in unserer Wohlstandsgesellschaft nach Menschen, die sie unterstützen können, nach Orten, die ihr Engagement brauchen.

5 Mutige Missionarinnen der Hoffnung und der Freude

Die Don Bosco Schwestern laden junge Menschen ein, ihre Sendung zu teilen – ganz im Sinn ihres XXIII. Generalkapitels, dessen Schlussakten in Anlehnung an die Ansprache von Papst Franziskus bei der Audienz für die Kapitelgemeinschaft den Titel tragen: »Weitet den Blick. Mit den jungen Menschen Missionarinnen der Hoffnung und der Freude.«¹¹

Mutig und leidenschaftlich, so wünscht sich Generaloberin Sr. Yvonne Reungoat die Don Bosco Schwestern: »Die missionarische Leidenschaft ist das *Leitmotiv* (unseres) Kapitels. Es will der Aufforderung der Kirche, Jesus zu verkünden, folgen und neue Wege für die Glaubensvermittlung finden, angefangen von einer echten *pastoralen Umkehr*. ›Den wichtigsten Platz im Werk der Evan-

gelisierung nimmt die Verkündigung Christi ein«, so lesen wir in unseren Konstitutionen (Art.70). Das ist die *gute Nachricht*, die wir hinausrufen sollen mit unserem Leben, mit unserer Freude, mit dem Familiengeist in unseren Häusern, mit unserer Geduld, wenn wir bei den Jugendlichen sind und ihr Wachsen begleiten. In der salesianischen erzieherischen Sendung gibt es keine wichtigere Priorität als diese. [...] Liebe Schwestern, wir dürfen den tiefen Durst nach Gott in den Herzen vieler junger Menschen nicht enttäuschen. Wir können nicht taub sein für den Schrei nach Heil und Hoffnung, der von den Rändern – alten und neuen – zu uns dringt. [...] Lassen wir unser Herz vom Evangelium verwandeln und gewinnen wir die ursprüngliche Frische des Evangeliums und unseres Charismas zurück. So werden wir mutig und kreativ neue Wege finden, um allen zu verkünden, wie groß die Liebe des Vaters ist, die uns in Jesus durch die Kraft des Heiligen Geistes erreicht.«¹² ◆

Der italienische Originaltext wurde von Gisela Porges FMA ins Deutsche übersetzt.

10 Ich werde Euch nie vergessen (Anm. 7), Brief 4, 117.

11 Ansprache von Papst Franziskus bei der Audienz für die Teilnehmerinnen am Generalkapitel am 8. November 2014: »Weitet den Blick, weitet den Blick für die authentischsten Bedürfnisse und die dringendsten Nöte einer Gesellschaft und Generaktion im Wandel zu erkennen.«, in: Weitet den Blick. Mit den jungen Menschen Missionarinnen der Hoffnung und der Freude, Akten des XXIII. Generalkapitels, Rom 2014, 191.

12 Aus den Schlussworten der Generaloberin Madre Yvonne Reungoat, in: Weitet den Blick (Anm. 10), 185-187.

Theologische Abschlussarbeiten 2017 | 2018

**Zur Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
Im akademischen Jahr 2017|2018**

Die ZMR veröffentlicht unter diesem Titel einen jährlichen Informationsdienst, der Abschlussarbeiten im genannten Themenbereich registriert und auf in Arbeit befindliche Dissertationen hinweist. Andere Graduierungen werden insoweit berücksichtigt, als die entsprechenden wissenschaftlichen Arbeiten mindestens das Prädikat »gut« erreicht haben.

Die Themenbereiche sind wie folgt definiert:

Missionswissenschaft
einschließlich der Missionsgeschichte

Religionswissenschaft
einschließlich der Religionsgeschichte

Interreligiöser und interkultureller Dialog

**Theologische Inkulturation
und ortskirchliche Entwicklungen**

**Theologie der Religionen
Christliche Soziallehre, Kirchen und
Theologiegeschichte im Kontext
der genannten Themenbereiche**

Die Umfrage erfolgte bei allen katholisch-theologischen Lehrstühlen der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz.

Augsburg

**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Augsburg**

Wiesbeck, Walburga

Heilige Schriften in Kinderhände? Idee eines trilogischen Kinderbuchs auf den Grundlagen von Tora, Bibel und Koran
Prof. Dr. G. Langenhorst
Staatsexamen/FS 2018

Grassert, Daniel

Interreligiöses Lernen an der Realschule. Chancen – Grenzen – Perspektiven
Prof. Dr. G. Langenhorst
Promotion/FS 2018

Bochum

**Katholisch-Theologische Fakultät
der Ruhr-Universität Bochum**

Moosbauer, Luisa

Mission gestern, heute, morgen?
Eine kritische Relecture von Mission Manifest
Dr. J. Pech
Mag. theol./Juli 2018

Pappas, Giorgio

Ignatius von Loyola.
Biografie und theologisches Profil
Prof. Dr. W. Damberg
Master/Februar 2018

Wegge, Annkatrin

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes.
Die Leitlinie der Israeltheologie von Röm 9-11
Prof. Dr. Th. Söding
Master/Juli 2018

Bonn

**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bonn**

Maduadichie, Livinus O.

A Study of Johannine Symbol of the Good Shepherd (Jn 10:1-18) in the Context and Hermeneutical Perspective of Igbo with particular Reference to Ofo: An Igbo Ritual Symbol
Prof. Dr. H.-J. Findeis
Promotion/Oktober 2017

Freiburg i. Br.**Theologische Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg****Honstetter, Bianca**

Christliche Verantwortung in der Welt?
Das Beispiel der Flüchtlingskrise
Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer
Staatsexamen/Oktober 2017

Retschke, Fabian

Vermögen – Macht – Erben – Chancen.
Eine christlich-sozialethische Auswertung von
Thomas Pikettys ›Das Kapital im 21. Jahrhundert‹
hinsichtlich einer demokratischen Gemeinwohl-
gerechtigkeit
Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer
Magister/Oktober 2017

Egbujor, Maryann Ijeoma

Professionalizing Journalism through Media
Education –
A Challenge for Media Ethics,
Nigerian Values and Christian Social Ethics
Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer
Promotion/in Bearbeitung

Fiedler, Jonas

Überraschende Erkenntnis.
Abduktive Entdeckungen als Tradition in
Religion und Demokratie
Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer
Promotion/in Bearbeitung

Ramb, Martin W.

Das Religiöse und die Politik.
Die politische Dimension des Christentums
in Europa.
Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer
Promotion/in Bearbeitung

Schmitt, Lukas

Grenzen im Spannungsfeld von Universalismus
und Partikularismus.
Eine Analyse migrationsethischer Perspektiven
in der globalen Weltgesellschaft bei Michael
Walzer, Joseph Carens und Seyla Benhabib
Prof. Dr. E. Schockenhoff/
Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer
Promotion/in Bearbeitung

Freiburg / Schweiz**Theologische Fakultät
der Universität Freiburg / Schweiz****Güntensperger, Josef**

Mystik im Spanien des 16. Jahrhunderts:
Johannes vom Kreuz / Teresa von Ávila
Prof. DDr. Dr. h.c. M. Delgado
Master / FS 2018

Honegger, Noemi

Die Ambivalenz von Grenzen:
Migrationsethik im Spannungsfeld von
Universalität und Partikularität
Prof. Dr. D. Bogner
Master / HS 2017

Rust, Michael

Eine theologische und praktische Untersuchung
des Missionskonzepts von William Carey –
anhand seiner Schriften sowie der Aus-
wirkungen für die Gesellschaft von Indien
Prof. Dr. B. Hallensleben
Master / FS 2018

Schmid, Marco

Ortspfarrei, Mission, Herkunftskirche?
Empirische Untersuchung zur kirchlichen
Verortung und Religiosität von Jugendlichen
in den katholischen Zuwanderergemeinden
Prof. Dr. F.-X. Amherdt
Master / HS 2017

Karschuck, Philip

Die Transformation der anthroposophischen
Medizin am Beispiel der Palliative Care
Prof. DDr. H. Zander
Promotion / FS 2018

Neuhold, David

Die Kirche, das Geld und die Nation.
Historisch-kritische Blicke auf P. Léon G. Dehon
(1843-1925), den Gründer einer modernen
Ordensgemeinschaft
Prof. DDr. M. Delgado
Habilitation / FS 2018

Fulda**Theologische Fakultät
der Universität Fulda****Plettenberg, Gunnar**

Trinitäts-Diskussion zwischen Islam und
katholischer Theologie heute – ein Vergleich
Prof. Dr. G. Predel / Prof. Dr. J. Disse
Mag. theol. / FS 2018

Graz**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Graz****Hubmann-Fellner, Bibiana**

Maria auf der Mondsichel mit Türkenkopf.
Eine historische und kirchengeschichtliche
Verortung eines Marienbildtypus zur Zeit der
osmanischen Bedrohung am Beispiel der
Maria Trost im Grazer Felde
Prof. em. Dr. R. Höfer
Bachelor / März 2018

Gregori, Magdalena

Wenn die Freiheit zur Last wird.
Der Dekalog-Film-Zyklus von Krzysztof Kieślowski
anhand der repräsentativ ausgewählten Filme
Dekalog II und Dekalog V
(Ein Kurzer Film über das Töten)
Prof. Dr. L. Neuhold
Master / Juni 2018

Haas, Elke

Wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.
Ruanda nach dem Genozid – Modelle ethischer
Konfliktlösung
Prof. Dr. L. Neuhold
Master / November 2017

Hahn, Markus

Jihadismus in Österreich – eine ethische
Untersuchung
Prof. Dr. L. Neuhold
Master / September 2018

Hasler, Martina

Ethikunterricht zur Förderung der Integration
und interkulturellen Kompetenz?!
Eine Auseinandersetzung mit der Situation
des Ethikunterrichtes in Österreich, unter
Einbeziehung von Migrationsverhältnissen
Mag. Dr. theol. M. Pretenthaler
Master / September 2018

Munda, Anna-Maria

Lebendige Hingabe – Islam aus der Perspektive
des Neokalām.
Eine religionswissenschaftlich-philosophische
Analyse des aktuellen Beitrags von Ahmad
Milad Karimi zu den Fundamentalfragen einer
systematisch-islamischen Theologie
ao. Prof. em. Dr. K. Prenner
Master / Juni 2018

Pelzmann, Sigrid

Der Mensch in Krisensituationen auf der
Suche nach Hilfe.
Religion – Psychotherapie – Esoterik
ao. Prof. Dr. K. Remele
Master / Juli 2018

Platzer-Papic, Zeljka

Angekommen in Europa.
Empirische Analyse der südoststeirischen
»Plattform Willkommenskultur«
Prof. Dr. L. Neuhold
Master / Mai 2018

Pleißnigg, Katharina

Satire, Karikatur und die uneingeschränkte
Meinungsfreiheit.
Eine ethische Debatte rund um die Grenzen
der Kunst- und Meinungsfreiheit dargelegt
anhand des Satireblatts Charlie Hebdo
ao. Prof. Dr. K. Remele
Master / Juli 2018

Reiter, Martin

Klinische Ethikberatung in konfessionellen
Krankenhäusern
Prof. Dr. W. Schaupp
Master / Juni 2018

Suhanyi, Edith-Katalin

Interkulturell kompetente Patient/innen-
betreuung.
Implementierung interkultureller
Kompetenzen in die klinische Praxis
Prof. Dr. L. Neuhold
Master / November 2017

Dalla-Via, Andreas

Entwicklungszusammenarbeit unter be-
sonderer Berücksichtigung der christlichen
Sozialethik, der Migration und Österreichs
Prof. Dr. L. Neuhold
Mag. theol. / Mai 2018

Gradwohl, Anna Maria

Ethische Forderungen der Enzyklika »Laudato si' über die Sorge für das gemeinsame Haus« von Papst Franziskus für einen verantwortungsbewussten und nachhaltigen Umgang mit der Umwelt am Beispiel von Plastik

Prof. Dr. L. Neuhold

Mag. theol./Juni 2018

Kaineder, Katharina

Es war genial, aber es war ein Wahnsinn. Einblicke in das interkulturelle Zusammenleben österreichischer und afghanischer Familien unter besonderer Berücksichtigung der Gesichtspunkte Kommunikation, Arbeit und Bildung, Gender, Religion und Glaube

Prof. Dr. U. Bechmann

Mag. theol./Juni 2018

Kopfauf, Vera

Papst Franziskus und Fairer Handel. Von der Auslegung päpstlicher Schriften hin zur praktischen Umsetzung auf einer nicaraguanischen Finca

ao. Prof. Dr. K. Remele

Mag. theol./Januar 2018

Mayer, Stefanie

Fair Fashion aus der Perspektive katholischer Soziallehre. Eine Untersuchung zur globalen Gerechtigkeit unter Berücksichtigung von fairer Bekleidung in Graz

ao. Prof. Dr. K. Remele

Mag. theol./Februar 2018

Oswald, Katrin

JHWH, Gott, Allah – im interreligiösen Unterrichtsetting? Die Relevanz interreligiösen Lernens zum Thema des monotheistischen Gottesbilds in den abrahamitischen Religionen im katholischen Religionsunterricht der Sekundarstufe 2

ao. Prof. Dr. W. Weirer

Mag. theol./April 2018

Kujat, Bartosz

Heiliger Krieg und Djihad aus der Perspektive Polens

ao. Prof. em. Dr. K. Prenner

Promotion/Oktober 2017

Innsbruck**Katholisch-Theologische Fakultät
der Leopold-Franzens-Universität****Niederkofler, Susanne**

Reproduktionsmedizin – Religionen als Gegner? Eine Bewertung der drei monotheistischen Religionen über die homologe und heterologe künstliche Befruchtung

Prof. Dr. R. Siebenrock

Master/August 2018

Rainer, Doris

Adolf Hitler und die Religion. Theologische Begriffe und Riten in der nationalsozialistischen Theologie

Prof. Dr. W. Palaver

Mag. theol./September 2017

Gögele, Philipp

Ein katholischer Beitrag zur Wertediskussion in der Europäischen Union. Christliche Werte in ausgewählten Grundtexten der Europäischen Union

Prof. Dr. S. Leher/Prof. Dr. R. Siebenrock

Promotion/Oktober 2017

Lukombo Makwende, Jean

Inculturation de l'eschatologie. La promesse du salut pour les Africains d'aujourd'hui

Prof. Dr. Ch. Bauer/Prof. DDr. F. Gmainer-Pranzl

Promotion/Dezember 2017

Subali, Yohanes

Kirche, Eucharistie und Erneuerung der Welt. Zum Verständnis der Kirche als Communio bei Walter Kasper und John D. Zizioulas im Zusammenhang mit der Ausbildung eines neuen »Habitats« in der »indonesischen Theologie der Lingkungan«

Prof. Dr. R. Siebenrock/Prof. Dr. J. Niewiadomski

Promotion/November 2017

Linz**Theologische Fakultät
der Katholischen Privat-Universität Linz****Müßig, Dietmar**

Die Jungfrau im Silberberg. Ein kolonialzeitliches Marienbild aus Potosi als Zeugnis hybrider Theologie

Prof. Dr. H. Wustmans/Prof. DDr. F. Gmainer-Pranzl

Promotion/Juni 2018

Osnabrück**Institut für katholische Theologie
der Universität Osnabrück****Berger, Julia**

Gewaltloses Martyrium?
Christliche Theologie des Martyriums
im Dialog mit dem Islam
Prof. Dr. M. Eckholt
Master/November 2018

Drezewski, Mary-Adelheid

»Option für die Armen« damals und heute –
50 Jahre Konferenz des lateinamerikanischen
Episkopats in Medellín (1968)
Prof. Dr. M. Eckholt
Master/Januar 2018

Paderborn**Institut für Katholische Theologie
der Universität Paderborn****Lammers, Katharina**

Gott als Liebe denken. Annäherungen an
die Trinitätstheologie aus der Perspektive des
christlich-muslimischen Dialogs
Prof. Dr. K. von Stosch/Prof. Dr. M. Tatari
Promotion/FS 2018

Nassery, Idris

Zwischen Recht und Ethik. Skizzen einer
Wirtschaftsethik in islamisch-theologischer
Perspektive – eine Annäherung mit
Abu Hamid al-Ghazzali
Prof. Dr. K. von Stosch/Prof. Dr. M. Karimi
Promotion/HS 2017

Topkara, Ufuk

Das rechte Maß finden. Über die Rezeption
griechischer Philosophie in Miskawayhs Tahdīb
al-Ahlāq und Albert Camus' Werk zu einer
zeitgemäßen islamischen Theologie
Prof. Dr. K. von Stosch/Prof. Dr. H. Harun Behr
Promotion/HS 2017

Paderborn**Theologische Fakultät Paderborn****Dockter, Cornelia**

Wort im Geist. Zur Bedeutung Jesu Christi
in Christentum und Islam
*Prof. Dr. K. von Stosch/Prof. Dr. J. Meyer zu
Schlochtern*
Promotion/FS 2018

Salzburg**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Salzburg****Carmignola, Matteo**

Participatory Revelation: Ein Konzept zur
biblischen Offenbarung im Vergleich zwischen
Judentum und katholischem Lehramt
Prof. Dr. K. De Troyer
Mag. theol./Juli 2018

Höftberger, Elisabeth

Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils
im Spiegel des jüdisch-christlichen Dialogs.
Eine theologisch-metaphorologische Analyse
von Dokumenten anlässlich des 50-jährigen
Jubiläums von Nostra aetate
Prof. Dr. G. M. Hoff
Mag. theol./Juni 2018

Katzian, Alexandra

Meet and Greet with the Magical World.
Fan Pilgrimage and Pop Culture as new
mythological movement.
Based on the example of the Wizarding World
of Harry Potter Theme Park in Orlando, Florida,
and the College of Wizardry Live Action
Role-Play in Czocha, Poland
Prof. Dr. A. Koch
Master/Juni 2018

Barowa, Carlus

Missionaries of St. Francis de Sales (MSFS)
and its Contribution in the growth of the
Catholic Church in North-East India
(A Historical-Contextual Approach)
Prof. Dr. D. W. Winkler/Msg. Dr. G. Quicke
Promotion/September 2018

Savarimuthu, Jayaraj

Building up a Participatory Church in India.
A Research Study on the Implementation of
Vatican II in the Diocese of Ahmedabad (Gujarat)
Prof. Dr. D. W. Winkler/Prof. Dr. I. Weber
Promotion/Juli 2018

Middelbeck-Varwick, Anja

Cum Aestimatione. Konturen einer christlichen
Islamtheologie
*Prof. DDr. F. Gmainer-Pranzl/Prof. Dr. M. Eckholt
(Osnabrück)/Prof. Dr. G. Essen (Bochum)*
Habilitation/HS 2017

Sankt Georgen**Philosophisch-Theologische
Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main****Wagner, Marita**

Pastoral-Theological Reflections on the
»Sacraments of Reconciliation« and their
Contribution to the Reconciliation Process
in South Africa

PD Dr. K. Csiszar

Magister / Mai 2018

Agbara, Benjamin Ogechi

Universal Mission: The Climax of Matthew's
Post-Resurrection Account
(an Exegetical Analysis of Matthew 28)

Prof. Dr. A. Wucherpfennig / Prof. Dr. D. Böhler SJ

Promotion / Februar 2018

Elarion, Jean Molière

En quête de la vie en plénitude.
L'universalité du Salut selon Claude Geffré,
Jacques Dupuis et Michel Younès lue dans le
contexte du Vodou haïtien

Prof. Dr. D. Ansorge / JProf. Dr. T. Specker SJ

Promotion / Januar 2018

Narh, Peter Claver

Interkulturelles Zusammenleben in einer
Ordensgemeinschaft am Beispiel der Steyler
Missionare

Prof. DDr. K. Kießling / PD Dr. B. Hoyer

Promotion / Mai 2018

St. Augustin**Theologische Fakultät der Philosophisch-
Theologischen Hochschule SVD****Kroll, Lucas**

Falun Gong – Aufstieg und Niedergang
einer Massenbewegung im gegenwärtigen
kommunistischen China im Spannungsfeld
zwischen neuer Suche nach Spiritualität
und der staatlichen Kontrolle der Religionen

Prof. Dr. Z. Wesolowski

Magister / Februar 2018

Kroll, Marco

Die chinesischen Kampfkünste und
ihre religiösen Inhalte

Dr. P. Adamek

Magister / Februar 2018

Parzinger, Severin

Das Kreuz des Heiligen Michael.
Gut und Böse in den religiösen Festriten
der Chiquitano-Kultur in Ostbolivien

Dr. C. Hoffmann

Magister / Mai 2018

Modum, Clifford

Small Christian Communities as important
Means of Fostering integral Pastoral work
in the Parishes today

Prof. Dr. B. Lutz

Lizentiat / Dezember 2018

Perumannikala, John

Hindu Buddhist Influence on Thomas Christians
(Syro-Malabar Christians) of Kerala.

A Comparative Study

Prof. Dr. P. Ramers

Lizentiat / März 2018

Anuka, Adolphus Chikezie

Mmanwu and Mission among the Igbo
People of Nigeria:

An Inculturative Dialogue

Prof. Dr. M. Üffing

Promotion / Dezember 2017

Feng, Jinxue

Die chinesisch-christliche Rezeption des Mozi
am Beispiel von Zhang Chunyi (1871-1955)

Prof. Dr. Z. Wesolowski

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

Promotion / Dezember 2017

Trier**Theologische Fakultät
der Universität Trier****Tomczyk, Jonathan**

Monotheismus und Gewalt

Prof. Dr. E. Gaß / Prof. Dr. W. A. Euler

Magister / FS 2018

Tübingen

Katholisch-Theologische Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen

Knoblauch, Christoph

Potentiale religiöser und interreligiöser Kompetenzentwicklung in der frühkindlichen Bildung
Prof. Dr. R. Boschki / Prof. Dr. A. Biesinger
Habilitation / Juli 2018

Vallendar

Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar

Grevelding, Hans Gerd

Die Missionsgeschichte des deutschen Schutzgebietes Deutsch-Ostafrika
Prof. Dr. mult. K. Vellguth
Master / August 2018

Chukwudi Nwankwo, Linus

A Religio-Cultural Investigation of the Practice of Religious Education and the Reality of Christian-Muslim Relationship in Igbo-Land. Nigeria in the Light of Nostra Aetate
Prof. Dr. mult. K. Vellguth
Promotion / in Bearbeitung

Grevelding, Hans Gerd

Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen im Spiegel der Missionsgeschichte
Prof. Dr. mult. K. Vellguth
Promotion / in Bearbeitung

Keller, Alexander

Von der Missionsvereinigung zum weltweit tätigen Solidaritätswerk für Frauen – Geschichte, theologische Grundlagen und Wirken des Päpstlichen Missionswerks der Frauen in Deutschland in den Jahren 1893-2013
Prof. Dr. mult. K. Vellguth
Promotion / in Bearbeitung

Lurweg, Judith

Taizé als Ort missionarischer Präsenz
Prof. Dr. mult. K. Vellguth
Promotion / in Bearbeitung

Mehling-Sitter, Sabine

Buen Vivir als missionstheologisches Paradigma. Die Inkulturation eines »Lebens in Fülle« (Joh 10,10)
Prof. Dr. mult. K. Vellguth
Promotion / in Bearbeitung

Nikles, Katja

Religionsfreiheit als gemeinsames Gut im christlich-muslimischen Dialog? Internationale Religionsfreiheitsmonitore aus Perspektive einer christlichen Theologie der Religionen
Prof. Dr. mult. K. Vellguth
Promotion / in Bearbeitung

Polishetti, Jojappa

The Psycho-Spiritual Approach to Youth-Counselling in India and its Missiological implications
Prof. Dr. mult. K. Vellguth
Promotion / in Bearbeitung

Simon, Matthias

Jugendhaus am Knock als ein Missionshaus der Erzdiözese Bamberg
Prof. Dr. mult. K. Vellguth
Promotion / in Bearbeitung

Wien

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien

Gottsbachner, Peter

Religiöse Toleranz im Vergleich zwischen Österreich und dem Oman
Prof. Dr. W. Reiss
Master / Mai 2018

Koch, Andreas

Mose in der Tradition des jüdischen Rabbinertums und der christlichen Patristik – Eine Untersuchung am Textbeispiel des Midrash Shemot Rabbah und der Exodus-Homilien des Kirchenvaters Origenes
ao. Prof. Dr. A. Siquans
Master / Oktober 2017

Kottas, Lisa

»Ghetto of the Mind«. Religion als Widerstandsform in Hip Hop und Afrofuturismus am Beispiel von Jiba Molei Andersons Black Comic »The Horsemen«
ao. Prof. Dr. H. G. Hödl
Master / März 2018

Kraus, Julia

Liebe Heilung, Sinn – Die Nahtoderfahrung als moderne Sinnsuche und Beweis für ein Leben nach dem Tod. Die NTE als Paradebeispiel populärer Religion
ao. Prof. Dr. B. Heller
Master / Oktober 2017

Nyongo Ndoua, Pierre Didier

L'éducation sanitaire dans le contexte pastoral –
Réflexions éthiques sur un projet de l'UNICEF
au Burundi: La catéchèse de baptême et
l'amélioration de la santé infantile au Burundi.
Prof. Dr. S. Müller
Master / März 2018

Preinerstrofer, Julia

Show me the Money.
The Origins of the American Prosperity Gospel
and its Significance Today.
ao. Prof. Dr. H. G. Hödl
Master / Oktober 2017

Zaherinezhad, Moshtagh

Der Tod Jesu und die Ahmadiyya:
Die Interpretation der Kreuzigung und des
Endes des irdischen Lebens von Jesus Christus
anhand der deutschsprachigen Missionsliteratur
der Ahmadiyya-Muslim-Gemeinschaft
Prof. Dr. W. Reiss
Master / August 2018

Hörmann, Lorenz

Die Reise von Benedikt XVI. in die Türkei 2006 –
Aspekte einer Innenperspektive aus türkischer
Sicht
Prof. Dr. R. Prokschi
Mag. theol. / Mai 2017

Humer, Vera

»Oma / Opa, erzähl mir von Gott«.
Der Dienst der Glaubensweitergabe der
Großeltern an ihre Enkelkinder
Prof. Dr. J. Pock
Mag. theol. / April 2018

Opazo Aravena, Cesar

Die Musik als Instrument für die Neue
Evangelisierung und die Seelsorge
Prof. Dr. J. Pock
Mag. theol. / Oktober 2017

Reichel, Stefan

Vom Mythos zum Ritus – Schamanisches
Heilen am Beispiel der Navajo-Indianer
ao. Prof. Dr. H. G. Hödl
Mag. theol. / Oktober 2017

Kipkemei Kigen, Samuel

Totemism Re-examined
ao. Prof. Dr. H. G. Hödl
Promotion / Mai 2018

Monteiro, Yohanes Hans

Die Semana-Santa-Feier in Larantuka, Flores
(Indonesien)
Prof. Dr. H.-J. Feulner
Promotion / Februar 2018

Nganga, John Njenga

The Changing African Culture: an Ethical Study
on Women Circumcision / »Female Genital
Mutilation« Among the Pokot People of
North-West Kenya
Prof. Dr. S. Müller
Promotion / in Bearbeitung

Pankaraj, Devadass

In Search of a Liberative, Psychological and
Theological Framework for Overcoming Caste
Oppression in South India
Prof. Dr. S. Müller
Promotion / in Bearbeitung

Plieschnegger, Sanna Gabriela

Fatwa als Mordaufruf –
Eine Medienanalyse von deutschsprachigen
und ägyptischen Medienartikeln am Beispiel
von Hamed Abdel-Samad
Prof. Dr. W. Reiss
Promotion / April 2018

Tesha, Michael Sia SDS

Human Rights on the Ground of Human
Dignity in vision of Christian Morality and
African ethical values in Tanzania
Prof. Dr. S. Müller
Promotion / in Bearbeitung

Würzburg**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Würzburg****Müller, Michael**

Religion und Religionen bei Karl Barth und
Joseph Ratzinger. Impulse für eine Theologie
der Religionen?
Prof. em. Dr. W. Klausnitzer / apl. Prof. Dr. E. Konzile
Promotion / Januar 2018

Susannah Heschel

Jüdischer Islam

Aus dem Englischen von Dirk Hartwig,
Moritz Buchner und Georges Khalil.

Mit einem Nachwort von Georges Khalil

Matthes & Seitz/Berlin 2018, 154 S.

Warum fühlten sich so viele Juden im 19. und 20. Jahrhundert vom Islam angezogen? Und welchen Anteil hatte der Islam bzw. die jüdische Vorstellung von ihm an der Herausbildung einer modernen jüdischen Gelehrsamkeit und Identität?« (95) Der Beantwortung beider Fragen widmet sich Susannah HESCHELs ausführlicher Essay *Jüdischer Islam*. Er kann durchaus als Fortsetzung ihres großen Buchs über Abraham Geiger angesehen werden, das seit 2002 in deutscher Übersetzung vorliegt. Ihr Interesse am Islam wurde, wie sie selbst schreibt, während der Arbeit an dieser Studie geweckt (113). Schließlich steht Geigers Bonner Preisschrift *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (1833) für eine ungewöhnlich vorurteilsfreie Beschäftigung mit dem Koran und der Gestalt des Propheten. Sie eröffnet eine intensive Erforschung des Islam und seiner fundierenden Texte durch jüdische Gelehrte im deutschen Sprachraum zwischen 1833 und 1942, deren Forschungsarbeit und Interessen HESCHEL genauer untersucht. Sie haben, wie HESCHEL konstatiert, »nicht nur die moderne Erforschung des Islam angestoßen, sondern sich auch durch ihre Islamstudien an der Zeit der erblühenden Orientwissenschaften gearbeitet.« (6) Gelehrte zwischen 1833 und 1942 wie Abraham Geiger, Gustav Weil, Eugen Mittwoch, Ignaz Goldziher, Josef Horowitz, Heinrich Speyer u. a. konstatieren nicht nur Parallelen zwischen Judentum und Islam, sondern zeigen die islamische Übernahme jüdischer Traditionen auf – bis in die Gebetspraxis hinein. Heinrich Speyer ist für HESCHEL geradezu »ein Vorläufer intertextueller Lesarten des Koran«, deren Fruchtbarkeit heute die Arbeiten Angelika Neuwirths erweisen (83f). Alttestamentliche Texte und jüdische Traditionen wurden nicht erst über das Christentum an den entstehenden Islam vermittelt, sondern direkt durch Juden. HESCHEL zeigt, dass die Forschungsarbeit am Koran und den islamischen Traditionen überwiegend von Respekt geprägt war – Ausnahmen bilden Heinrich Graetz und Salomon Formstecher (52f) –, ja dass der Islam auf einige Gelehrte geradezu eine Faszination ausübte.

Es ist darum voreilig, diese immense Forschungsarbeit pauschal dem von Edward Said analysierten Orientalismus zuzuschlagen, zumal Said die deutschsprachigen Studien nur marginal zur Kenntnis nahm. Anders als vielen nichtjüdischen Forschern diene der Islam den meisten Vertretern der Wissenschaft des Judentums nicht als

Negativfolie, auch wenn ihre Arbeit keineswegs frei war von Projektionen. Für Ignaz Goldziher bot sich ein historischer und phänomenologischer Vergleich »zwischen Hadith und Aggada sowie zwischen Scharia und Halacha« an, der strukturelle Parallelen zutage förderte (67f). Stand der Islam nicht als bilderlose, streng monotheistische, rationale Religion dem Judentum sogar näher als das Christentum? Nicht nur für Goldziher, auch für Ludwig Philippson war diese Frage bereits mit Blick auf die christliche Trinitätslehre positiv zu entscheiden (69). Es gibt also nicht nur historische, sondern auch systematische Affinitäten zwischen Judentum und Islam. Darüber hinaus stand die Erforschung des Islam, des Korans und der Hadithe im Zeichen eines Gegendiskurses, der vor allem die Deutungshoheit des Christentums problematisierte. »Durch die jüdische Allianz mit dem Islam wurde das Christentum theologisch marginalisiert; es repräsentierte eine Religion, welche sich nicht auf Rationalität, sondern auf Dogmen, Wunder und Übernatürlichem begründete.« (69) Sofern der Islam hier eine Projektionsfläche bildet, entsprach er für Goldziher und andere eher dem Idealbild eines aufgeklärten, reformierten Judentums, wobei zugunsten des Ideals jene religionsgeschichtlichen Phänomene, die ihm weniger entsprachen – auf jüdischer wie islamischer Seite – vernachlässigt wurden.

Die mehrheitlich positive Haltung gegenüber dem Islam war auch methodisch bedeutsam: Wie ihre christlichen Kollegen plädierten die jüdischen Forscher für eine konsequente Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Quellen – aber dies war gerade nicht mit der Absicht verbunden, »den Islam zu diskreditieren« (69) oder ihn zur Rechtfertigung kolonialer Projekte als kulturell wie moralisch minderwertig erscheinen zu lassen, so dass er der Zivilisierung durch den Westen dringend bedurfte. Als Negativbeispiel standen ihnen die Urteile christlicher Forscher über die nachexilischen Kompositionen des Alten Testaments vor Augen, wie etwa Julius Wellhausen, bei dem noch die problematische Antithese von Gesetz und Evangelium anklingt, wenn er die späten Textschichten des Pentateuchs im Sinne eines Legalismus und Ausweis einer Dekadenzgeschichte darstellt. Für die Forschungen Geigers, Goldzihers oder Weils bestand gar nicht die apologetische Notwendigkeit, den Islam als Signum eines Verfalls zu interpretieren, auch fehlte der Einfluss eines christlichen Antinomismus auf die historische Arbeit.

Christentum und Islam waren Tochterreligionen des Judentums; so wurde der Islam – wie schon das Christentum bei Geiger – ein Stück weit »judaisiert«. Christentum wie Islam hatten über viele Jahrhunderte eine dominante Stellung inne; die – mit Blick auf den heutigen For-

schungsstand revisionsbedürftige – Konzeption der Tochterreligion relativierte in beiden Fällen die Deutungshoheiten, indem sie auf die Quellen verwies. Aber schon Israel Friedländer (1876-1920) erwog umgekehrt schiitische Einflüsse auf das Judentum (74f) und eröffnete so eine Inversion der Blickrichtung.

So rettete der Islam vielleicht weniger das jüdische Volk, wie Shlomo Dov Goitein meinte (5), als vielmehr das Selbstverständnis eines reformorientierten Judentums mithilfe des – keineswegs bloß fiktiven – Bildes, das die Gelehrten von ihm entwarfen. Susannah HESCHELS glänzender Essay zeigt diese Wege auf und sei nachdrücklich empfohlen. ♦

René Buchholz/Bonn

Miguel de Molinos

Geistliches Weggeleit zur vollkommenen Kontemplation und zum inneren Frieden Hg., mit einer Einführung versehen und kommentiert von Mariano Delgado. Aus dem Spanischen übersetzt von Michael Lauble Herder/Freiburg/Basel/Wien 2018, 252 S.

Seiner Einführung in den geistlichen Weg der spanischen Mystikerin Teresa von Ávila (*Das zarte Pfeifen des Hirten. Der mystische Weg der Teresa von Ávila*, Kevelaer 2017) ließ Mariano DELGADO die kritische Herausgabe der *Gula espiritual*, des Geistlichen Weggeleits von Miguel de MOLINOS (1628-1696) folgen. Michael LAUBLE übersetzte das Werk, Mariano DELGADO fügte eine ausführliche Einführung hinzu und kommentierte das Buch in einem starken Anmerkungsstück. Ging es bei Teresa von Ávila um eine der ersten Frauen, die offiziell zu den Kirchenlehrern gezählt wurden, geht es im Falle von MOLINOS um die Rehabilitation eines von der Kirche verurteilten geistlichen Führers. 68 vor allem seinen Briefen entnommene Sätze wurden vom HI. Officium in einem Dekret am 28. August 1687 und in der Konstitution *Caelestis Pastor* am 26. November 1687 verurteilt (vgl. DH 2201-2269).

DELGADO nennt den spanischen Priester Miguel de MOLINOS einen »Menschen mit Licht und Schatten«, über dessen konkretes Leben nicht sehr viel bekannt ist. Valencia, wo MOLINOS von 1646 bis 1663 lebte, war zu der Zeit »ein spirituell besonders aktiver Schauplatz« (18), wo man der klassischen spanischen Mystik genauso begegnen konnte wie den Alumbrados und wo folglich auch die Inquisition tätig war. Die Folgezeit von 1663 bis 1696 verbrachte MOLINOS in Rom. Er wurde bald eine vielgefragte Autorität in spirituellen Fragen, vor allem auch bei Frauen, trat für den täglichen Kommunionempfang ein, war ein guter Schriftsteller.

1675 erschien erstmals das hier besprochene Buch, das schon im 17. Jh. ca. 20 Auflagen in Italien und Spanien fand. Das endete mit seiner Verhaftung 1685, doch dann erschienen weitere Ausgaben auf Lateinisch, in Frankreich, Holland, England und Deutschland.

1687 kam es zum Prozess. Verurteilt wurde MOLINOS jedoch nicht aufgrund der *Guía*, sondern, wie schon gesagt, aufgrund von Aussagen seiner Briefe, die wie die Prozessakten 1798 verbrannt wurden. Die MOLINOS gemachten Vorwürfe werden in vier Punkten zusammengefasst. Sie betreffen 1) seine Lehre von der vermeintlichen teuflischen Gewalt bei sündhaften Handlungen (vgl. DH 2243ff.), 2) seine Ideen von der Mystik (DH 2206.2226 u. ö.), 3) einige Aspekte, in denen sich seine Lehre als negativ erwiesen haben soll (vgl. DH 2201: »Es ist nötig, dass der Mensch seine Fähigkeiten vernichte, und dies ist der innere Weg«; ähnlich DH 2205 u. ö.), 4) »alles, was die von ihm selbst begangenen und gelehrteten Obszönitäten betrifft« (25; vgl. 26f, dazu DH 2241f): Bedenkt man, dass in unseren Tagen auch an Nonnen begangener Missbrauch diskutiert wird, erhält der 4. Punkt neues Gewicht.

DELGADO bedenkt vor allem das Mystikerverständnis des Verurteilten. Wichtig ist ihm, dass die *Guía* zwar auf den Index gesetzt, jedoch nicht verurteilt wurde. Entsprechend prüft er, wie sich MOLINOS' Sicht der Dinge im Kontext der spirituellen Richtungskämpfe in Spanien darstellt und wie sich sein Verhältnis zu den beiden großen Lehrern Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz beschreiben lässt. Starkes Gewicht gibt er dabei der – wie er es nennt – »antikontemplativen bzw. antimystischen Wende in der Gesellschaft Jesu« (vgl. 41-43). Bedenkt man allerdings deren Wirkungsgeschichte, ist die Situation in der Gesellschaft Jesu für mein Empfinden weniger radikal zu sehen. Das »Gott suchen und finden in allen Dingen« verbindet doch mehr, als dass es trennt. Das Attribut »antimystisch« aber wird fragwürdig, wenn man den in den Geistlichen Übungen des Ignatius behandelten Gebrauch der inneren Sinne sowie die Regeln zum *Sentire cum Ecclesia* bedenkt (vgl. dazu K. Rahner, H. Urs von Balthasar, auch M. de Certeau).

Das *Geistliche Weggeleit* besteht aus einer Einleitung »An den möglichen Leser« und drei Büchern. MOLINOS geht es nicht um eine theoretische, sondern um eine praktische Wissenschaft, »in der die Erfahrung selbst der gescheitesten und scharfsinnigsten Spekulation bei Weitem überlegen ist« (68), und er richtet sich wesentlich an Laien. Von der scholastischen Theologie distanziert er sich immer wieder. Wichtig ist ihm der Prozess von der Meditation zur erworbenen Kontemplation; die eingegossene Kontemplation kann man nicht lehren (vgl. 46). Es folgen vier Hinweise: 1) auf die zwei Wege, zu Gott zu kommen:

Meditation und diskursives Nachdenken einerseits und reiner Glaube und Kontemplation andererseits, 2) auf die Unterscheidung zwischen beiden, 3) zur Unterscheidung zwischen erworbener, aktiver und eingegossener, passiver Kontemplation und zu Kriterien des Übergangs von der Meditation zur Kontemplation, 4) zur Zielsetzung des Werkes. Eine Frage, die das ganze Werk durchzieht, ist die nach der Autorität des Seelenführers. Man fragt sich, wie er die Berechtigung zu seinen Anweisungen an andere findet, wenn er sich weder auf das Studium noch auf eine kirchliche Bevollmächtigung berufen kann, sondern selbst auf die reine Erfahrung zurückfällt. Diese Frage stellt auch DELGADO (vgl. 46).

Das 1. Buch handelt von den inneren Anfechtungen und der Trockenheit, durch die der Mensch zur erworbenen Kontemplation finden muss. MOLINOS empfiehlt nachdrücklich die innere Sammlung, die in »Glauben und Schweigen in der Gegenwart Gottes« besteht (108). Grundworte sind »Ruhe, Schweigen und Gelassenheit« in heiliger Muße. Bedenkenswert ist sein Umgang mit der Menschheit Jesu. Gegen einen diskursiv-meditativen Umgang mit dem Leben Jesu vertritt MOLINOS, dass man die Menschheit und das Leiden Christi in einem schlichten Glaubensakt voller Liebe betrachtet und sich erinnert, »dass sie der Tabernakel der Gottheit, der Anfang und das Ende unserer Erlösung ist und dass er aus Liebe zu uns geboren wurde und gelitten hat bis zum schmachvollen Tode« (124). Das Buch 1 endet mit einem Kapitel vom inneren, mystischen Schweigen.

Das 2. Buch trägt den Titel »Von dem geistlichen Vater und dem Gehorsam ihm gegenüber, vom unbedachten Eifer und von den inneren und äußeren Bußübungen«. MOLINOS betont die Wichtigkeit eines guten Seelenführers und Beichtvaters. Zweifellos muss dieser im Sinne Meister Eckharts nicht nur ein »Lehrmeister«, sondern vor allem ein »Lebemeister« sein (52), anders gesagt: er muss selbst ein Mann der geistlichen Erfahrung sein. Hier fällt allerdings auf, dass die Frage nach der Autorisierung des geistlichen Leiters nicht wirklich gestellt wird. Wird jemand zum Seelenführer durch die Priesterweihe oder die Verleihung der Beichtvollmacht oder wodurch? Es fällt auf, dass die Kirche kaum einmal direkt erwähnt wird. Das Brevier- bzw. Stundengebet des Priesters findet keine Erwähnung. Merkwürdig ist ein Satz wie dieser: »Niemals ist es gut, deinen Nächsten zu Schaden deines geistlichen Wohles zu lieben. In aller Einfalt Gott zu gefallen soll das einzige Ziel deines Handelns sein.« (136) Könnte das nicht am Ende doch Ausdruck eines subtilen Egoismus sein? In unseren Tagen, in denen viel auch von »geistlichem Missbrauch« die Rede ist, verdienen die Umgangsformen zwischen Seelenführer und

Geführtem entsprechende Überprüfung. Das gilt nicht zuletzt für den geforderten Gehorsam.

Das 3. Buch befasst sich schließlich mit den »geistlichen Martyrien, mit denen Gott die Seelen läutert«, von der eingegossenen, passiven Kontemplation und dem wahren inneren Frieden. DELGADO macht zu Recht darauf aufmerksam, dass MOLINOS sich eigentlich widerspricht, wenn er am Ende so ausführlich über das spricht, über das man eigentlich gar nicht sprechen kann (vgl. 54). Auffallend ist allerdings, wie stark sich hier eine negative Sprachgestalt durchsetzt: innere Selbstverleugnung (188), das »wahre und vollkommene Zunichtwerden« (217), das Nichts als der kürzeste Weg zur Reinheit der Seele (219), das sich paart mit der vollkommenen Weisheit und dem höchsten Glück des inneren Friedens.

DELGADO geht vor allem der Rückbindung MOLINOS' an die beiden spanischen Klassiker Teresa und Johannes vom Kreuz nach. Dabei fällt auf, dass sich der zumeist Teresa zugeschriebene Text *Nada te turbe* in Prosaform und ohne den Schlusssatz bei MOLINOS findet: »[...] nichts soll dich verwirren, nichts dich stören, denn alles vergeht; nur Gott geht nicht fort, und die Geduld überwindet alles; wer Gott nicht bei sich hat, dem fehlt alles« (193, dazu 57-59).

Auf zwei Punkte sei hingewiesen: Es fällt auf, dass MOLINOS die klassischen Stellen zur kenotischen Theologie nicht zitiert. Zwar findet man die bekannten Stellen zur radikalen Selbstverleugnung Mt 16,24 par (177, dazu 239 Anm. 108). Doch Phil 2 wird gar nicht, Gal 2,20 nur indirekt zitiert (vgl. 218; 245).

Blickt man zudem über den spanischen Kontext der Zeit des MOLINOS hinaus in die Gegenwart des interreligiösen Dialogs, erhält die Nichts-Problematik ein verschärftes Profil, wenn man den Zen-Buddhismus einbezieht (vgl. u. a. die Neuausgabe meines Buches: *Absolutes Nichts*, Paderborn 2013, sowie die Arbeiten von Alois HAAS). Hier gibt es Parallelen im Blick auf das (diskursive) Denken und das Nicht(s)-Denken; Beobachtungen zur Erleuchtung, schließlich Hinweise zur Rolle des Meisters und seine Autorisierung, die zu einer vertieften Überprüfung des von MOLINOS angesprochenen Seelenführers beitragen konnten.

DELGADO kommt zum Ergebnis: »Molinus und die ›Quietisten‹ betonen einseitig den mystischen Weg nach Innen zur eigenen Vervollkommnung (vgl. Mt 5,48) durch Ergebung in den Willen Gottes und die Pflege der Kontemplation, um zum inneren Frieden ›auf dem Thron der Ruhe‹ [...] zu gelangen.« Er fügt hinzu: »Der Weg nach Innen ist aber kein solipsistischer Zweck; sondern die Voraussetzung für den Weg nach Außen.« (61f.) Gerade das bleibt eine Rückfrage an MOLINOS, da die Frage des Nächsten kaum irgendwo Kontur gewinnt. Er schließt aber sein Werk mit den Worten: »Dies

alles unterwerfe ich demütig der Prüfung durch die heilige römisch-katholische Kirche.« (226)

Mit der Herausgabe und Besprechung des *Geistlichen Weggeleits* richtet DELGADO den Blick auf eine der wichtigsten Aufgaben der heutigen Kirchenreform. Wenn es nicht gelingt, den Menschen in der Kirche den Weg in eine spirituelle Gottesbegegnung zu weisen, nimmt die Verödung der Christenheit zu. ♦

Hans Waldenfels/Essen

Joachim G. Piepke

Ein befreiender Gott ist anders.

Für Menschen, die an der Kirche verzweifeln

EOS/Sankt Ottilien 2017, 753 S.

Das Buch des emeritierten Professors für Dogmatik und Direktor des renommierten Anthropos-Instituts an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Augustin der Steyler Missionare ist ein Opus magnum nach einer 40jährigen Lehrtätigkeit im Dienst der Kirche und mit offenen Ohren und Augen für die Not der Menschen, ganz in der Spur, die *Gaudium et spes* 1 für die Kirche in der Welt von heute freigelegt hat. Es will nicht ein weiteres Buch über den christlichen Glauben sein, sondern ein Reflex seiner persönlichen Glaubenserfahrung und »von geschichtlichen Rückblicken in die Historie, um bestehende Glaubenssätze besser verständlich machen zu können« (11). Der Autor lehrte in Brasilien und Deutschland, erlebte Generationen von Studierenden, an denen der konziliare Aufbruch sowie der theologische Aufbruch der 1960er und 1970er Jahre »anscheinend spurlos vorübergegangen« sind, »weil die neuen theologischen Anstöße seit den 1980er Jahren mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt wurden aus Furcht, der wahre Inhalt des Glaubens könnte verlorengehen, wenn man nicht rechtzeitig gegen kritische Theorien gegensteuerte« (11). Er weiß, wovon er redet, hat er doch in seinen brasilianischen Lehrjahren am eigenen Leib erlebt, mit welcher Verdachts-hermeneutik alles geprüft wurde, was »befreiungstheologisch« anmutete: sieben Jahre lang musste er mit der Glaubenskongregation verhandeln, um den gegen ihn erhobenen Marxismusverdacht ausräumen zu können. Das Buch ist mit einer Herzensweite und Sympathie für die heutige Suche nach einem sinnvollen Leben geschrieben worden, für Menschen, die die Gottesfrage wachhalten wollen und den Glauben tiefer verstehen möchten, dabei aber mit dem traditionellen Erklärungsschema des nizäno-konstantinopolitanischen Credo ihre Schwierigkeiten haben, weil es ihnen wie »ein deduktives Ableiten trockener Glaubenssätze« anmutet, »denen ein konkreter ›Sitz im Leben‹« fehle (12). Das Buch schlägt dann »den umgekehrten

Weg des induktiven Denkens« ein, »um bei den Erwartungen der Studierenden anzusetzen und von dort her die wichtigsten Glaubensüberzeugungen zu entwickeln« (12). Aus diesem Grund geht das Buch von den Unheils- und Heilserfahrungen der Menschen in der Welt- und Religionsgeschichte aus und endet mit der universalen Frage nach Gott und der Darstellung des Gottes Jesu als einer plausiblen Antwort darauf.

Das Buch ist wie ein Glaubensweg, der die Lesenden bei ihren Fragen abholt und begleitet: von der Heilsfrage in der Religionsgeschichte und den bisherigen Deutungsversuchen in der christlichen Theologie zur Skizzierung der eigenen Theologie des Autors. Er unterscheidet zunächst zwischen personale, universale, dynamischem, passivem, sakramentalem, eschatologischem, kosmologischem und transzendtem Heil und behandelt in einzelnen Kapiteln zentrale Themen des christlichen Glaubensweges: die Heilszuwendung in Jesus von Nazareth und seiner Botschaft von der Gegenwart des Reiches Gottes mitten unter uns (Christologie), die Sakramente als Zeichen der Heilsgegenwart Gottes (entsprechend seiner anthropologischen Ausbildung geht der Autor auch der Frage nach Sakramentalien in der Volksreligiosität und nach Sakramenten in anderen Religionen nach, wobei er das Unterscheidende der »christlichen« Sakramente als Darstellung von »Gottes Heilsgegenwart in den Mysterien Christi« betont: 268), die Heilsgemeinschaft bzw. die Kirche, Evolution und Schöpfung, Endgültigkeit oder Eschatologie, um am Ende, wie gesagt, die Frage nach Gott von der Urgeschichte bis heute nochmals aufzunehmen.

Joachim PIEPKE ist sich bewusst, dass das Problem einer adäquaten Vorstellung vom Handeln und Leben Gottes seit Anbeginn in der Verwendung menschlicher Termini liegt, »die zeit- und kulturgebunden sind« (681). Daher plädiert er für eine neue Gott definierende Terminologie, die Begriffe wie »Sein, Subsistenz, Wesen, Natur, Substanz, Form, Akzident, Person, Hypostase, Materie und Geist«, die ihren Sitz im Leben weitgehend in der antiken Metaphysik und in einem platonischen Weltbild haben, für unsere Zeit und ihren Erfahrungshorizont neu übersetzt (was etwa die von Jürgen Habermas repräsentierte säkulare, aber religiös interessierte Vernunft auch von den Theologen und Theologinnen erwartet). PIEPKE spricht vom Dilemma, »entweder traditionelle Vorstellungsbilder (Paradigmen) gegenüber neuen Weltbildern, in die sie nicht mehr hineinpassen, verteidigen zu müssen, oder neue Vorstellungsbilder zu suchen, die unserem heutigen Weltbild eines Universums in steter Evolution eher entsprechen, aber nicht mehr mit der Terminologie der Tradition konform sind« (683f). Das Buch kann als Versuch in diese letzte Richtung verstanden werden. Es ist in einer klar ver-

ständlichen Sprache geschrieben, es kommt weitgehend ohne theologischen Fachjargon aus oder es erklärt die Fachtermini, wenn diese benutzt werden. Die Anmerkungen wurden auf ein Minimum (Zitationsbelege) reduziert. Und ein Personen- und ein Sachregister (737-753) sind bei der Lektüre sehr hilfreich. Gewiss, inhaltlich könnte man hier und da die Akzente anders setzen (z. B. die heute so wichtige Missions- und Religionstheologie näher bestimmen). Aber das Buch kann bestehen als das, was es sein will: der Versuch eines Lehrers der Theologie, nach vierzig Jahren Lehrerfahrung, den Menschen in einer verständlichen, dem heutigen Weltbild und Erfahrungsparadigma angemessenen Sprache seine Aneignung des christlichen Glaubens zu erklären, damit sie an der Kirche nicht verzweifeln.

Das Ziel der missionarischen Tätigkeit der Christenheit sieht Joachim PIEPKE nicht in der Bekehrung der Menschheit zu einer der christlichen Kirchen, sondern in der »Bekehrung zu dem einen gemeinsamen Heilsziel der Menschheit, dem erhöhten Sohn Gottes und neuen Menschen Jesus Christus und seiner Frohen Botschaft. Das ›Wie‹ dieser Bekehrung wird nur auf dem Weg des ernsthaften Dialogs mit den Religionen, der immer aktuellen Kritik des Evangeliums an den von Menschen festgelegten Formen des religiösen Lebens und einem überzeugenden Zeugnis christlichen Lebens erfolgen können« (110f). Dabei ist ihm bewusst, dass alle Religionen, die christlichen Kirchen eingeschlossen, in mehr oder weniger starkem Maß auch von Irrwegen gekennzeichnet sind. Daher stehen die Religionen und die Kirchen »unter der Kritik der kommenden Herrschaft des Jesus von Nazareth, der in seiner Zeit mit seiner Botschaft eine grundsätzliche Religionskritik des Judentums vorgenommen hatte« (109f). ♦

Mariano Delgado/Fribourg

Sebastian Pittl

Geschichtliche Realität und Kreuz.

Der fundamentale Ort der Theologie bei

Ignacio Ellacuría

(ratio fidei 67)

Pustet/Regensburg 2018, 431 S.

Dreißig Jahre nach seinem Martyrium ist der salvadorianische Jesuit Ignacio Ellacuría im deutschsprachigen Raum immer noch weitgehend unbekannt. Dabei kommt ihm als einem der intellektuellen Vordenker der Befreiungstheologie in den 1970er und 80er Jahren eine zentrale Bedeutung insbesondere für deren theoretische Begründung zu. Am ehesten ist Ellacuría bei uns noch in seiner Rezeption durch Jon Sobrino, der sich kontinuierlich auf seinen Mitbruder beruft, zu greifen.

Sebastian PITTL geht in seiner Dissertation (Univ. Wien, 2015) der Theologie Ellacurías und ihren philosophischen Grundlagen insbesondere aus einer geschichtstheologischen Perspektive auf den Grund. Fest im salvadorianischen Kontext verortet, zeigen jedoch Ellacurías Philosophie und Geschichtstheologie, dass die Theologie sich grundsätzlich von traditionellen europäischen Denkmustern befreien muss.

PITTL teilt dafür seine Arbeit hauptsächlich in zwei etwa gleich große Teile. Im ersten Teil diskutiert er die Philosophie, im zweiten die Theologie Ellacurías. Beide Teile enden je mit einem zusammenfassenden und reflektierenden Kapitel, in dem je eine Rekapitulation, eine Darstellung der Relevanz für heutige europäische Kontexte und eine kritische Erörterung von »Problemüberhängen«, die sich aus dem Denken Ellacurías ergeben, zu finden sind.

Ellacurías Beschäftigung mit der Philosophie dient der Erforschung der prinzipiellen Grundlagen, von denen her die pastoralen, theologischen und politischen Konsequenzen der Befreiungstheologie begründet werden können. PITTL stellt heraus, dass gerade diese Grundlagen, bei denen Ellacuría im Dialog mit Xavier Zubiri eine eigenständige philosophische Synthese erstellt, es der europäischen Theologie ermöglichen könnten, in einen profunderen Dialog mit der Theologie der Befreiung einzutreten.

Ellacuría stellt PITTL zufolge den Begriff der Realität, den Zubiri entwickelt, in einen geschichtlichen Kontext und fragt danach, wie »geschichtliche Realität« gedacht werden kann. Ellacurías entscheidender Beitrag besteht in der Funktion der Praxis, da sich geschichtliche Realität als Praxis konstituiert, und zwar als soziale und in einem konfliktiven Kontext wie El Salvador zur Zeit Ellacurías, durchaus als widersprüchliche Praxis, die eine Parteinahme unumgänglich macht. Die Option für die Armen hat für Ellacuría hier bereits einen philosophischen Beweggrund.

Im zweiten, theologischen Teil stellt PITTL Ellacurías Theologie der Geschichte vor. Er vergleicht sie mit den Entwürfen Rahners und Pannenberg, von denen Ellacuría jeweils Aspekte aufgreift, aber über sie hinausgeht. Sehr ausführlich legt PITTL die christologischen und trinitätstheologischen Begründungen und Entfaltungen von Ellacurías Geschichtstheologie dar.

Das zweite zentrale Stichwort der Arbeit, das Kreuz, das schon den ersten, philosophischen Teil der Arbeit beschlossen hatte, verweist schließlich am Ende des zweiten auf Ellacurías zentrales Theologumenon vom »gekreuzigten Volk« und damit auf den Kern einer befreiungstheologischen Reflexion.

In einem Epilog setzt sich PITTL mit der Kritik am utopischen Potential der Theologie der Befrei-

ung auseinander, die (nicht nur) von Hans-Joachim Sander angeführt wird, und zeigt, wie sich in der Philosophie und Theologie von Ignacio Ellacuría utopisches und heterotopisches (Foucault) Denken prinzipiell verschränken. Bereits in der Theologie Ellacurías, besonders aber in der seit seiner Ermordung zu beobachtenden Weiterentwicklungen der Theologie der Befreiung kann daher der Kritik, mit der hierzulande die Theologie der Befreiung immer noch als irrelevant zurückgewiesen wird, wirkungsvoll entgegengetreten werden.

PITTL macht deutlich, dass die Herausforderungen des salvadorianischen Märtyrers auch drei Jahrzehnte nach seinem Tod von der Theologie in Europa (und nicht nur hier) noch längst nicht eingeholt worden sind. Seine Arbeit ist in erster Linie fundamentaltheologisch interessierten Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen zu empfehlen. Auch für die Missionswissenschaft ist es interessant zu beobachten, wie eine konsequent kontextuell gedachte Theologie wie die des salvadorianischen Jesuiten nicht nur globale Relevanz besitzt, sondern insbesondere die europäische Theologie in entscheidenden Punkten kritisiert und korrigieren kann.

Die Dissertation wurde im Jahr 2016 mit dem Dissertationspreis der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und 2017 mit dem Erwin-Kräutler-Preis für kontextuelle Theologie und interreligiösen Dialog der Universität Salzburg ausgezeichnet. ♦

Stefan Silber/Paderborn

Günter Rager

Sri Aurobindo: Philosophie der Person
Verlag Karl Alber/Freiburg/München 2018, 269 S.

O bwohl er sich selbst keineswegs als einen Philosophen verstanden hat, ist Sri Aurobindo wohl einer der bedeutendsten Gesprächspartner, wenn es im Rahmen einer »interkulturellen Philosophie« oder »Philosophie der Religionen« um den Versuch einer Tiefenkommunikation zwischen westlich-christlich und östlich-hinduistisch geprägten philosophischen Auffassungen vom Menschen und seiner Zukunft auf Erden geht. In Aurobindos »Integrale Yoga« ist eine klare Trennung zwischen einer philosophischen und einer religiösen Betrachtungsweise ohnehin nicht möglich. Die beliebte Zuordnung Aurobindos zum Neo-Hinduismus tendiert zur historisierenden Entschärfung der bleibenden Herausforderung eines alle Kulturschranken transzendierenden Menschheitsdenkers, der auch den traditionellen Gegensatz zwischen den »westlichen« und »östlichen« Religionen und Philosophien zu überwinden beansprucht. Es geht Aurobindo um die Überwindung

aller künstlichen Dualismen, die für ihn lediglich »Barrikaden des Endlichen« sind. In philosophischer Perspektive kann daher durchaus von einer nicht-dualistisch orientierten, integralen religiösen Anthropologie gesprochen werden. Aurobindo argumentiert in erster Linie erfahrungsbasiert und bezieht seinen reichhaltigen Erfahrungsschatz aus unterschiedlichen kulturellen, freilich vorwiegend hinduistischen Traditionen. Er beansprucht aber darüber hinaus, kulturtranszendierende, neue und höhere Bewusstseinstufen entdeckt und weitgehend realisiert zu haben, die schließlich in the long run zu einem göttlichem Leben des Menschen auf Erden führen können. In religionswissenschaftlicher Perspektive handelt es sich bei Sri Aurobindo wohl um einen Einheitsmystiker, der allerdings stärker als die meisten der am apersonalen Advaita-Gedanken Shankaras orientierten Neo-Hinduisten die Personalität Gottes betont und der mit dieser »Philosophie der Person« dem christlichen Menschenbild sehr entgegenkommt.

Der Naturwissenschaftler und Katholik Günter RAGER legt nun in einem vorbildlich strukturierten Buch den Schwerpunkt auf die Herausarbeitung der Personalität Gottes im Werk von Aurobindo. Die von Aurobindo aufgezeigten, unausgeschöpften Potenziale menschlichen Personseins eröffnen für RAGER neue Bewusstseinsdimensionen, die für eine moderne Zukunftsanthropologie ausgesprochen bedeutsam sind. Er zeigt in überzeugender Weise, dass es sich beim Gedanken einer »unendlichen Person«, die die Quelle allen Personseins ist, um eine Zentralidee Aurobindos handelt, die sowohl im hinduistischen als auch im westlich-christlichen Kontext größere Beachtung verdient. Eine philosophische Anthropologie, die sich im »Weltalter des Ausgleichs« (Max Scheler) nicht mehr auf einen einzigen Traditionszusammenhang beschränken darf, wird auch den kulturübergreifenden, integralen Ansatz Aurobindos in gebührender Weise berücksichtigen müssen.

RAGER hat genau dies in seinem naturwissenschaftlichen Zugang zu einer möglichst verallgemeinerungsfähigen Anthropologie in dem zusammen mit Michael VON BRÜCK verfassten Buch »Grundzüge einer modernen Anthropologie« (Göttingen 2012) begrüßenswerterweise bereits getan.

Es ist im Kontext der Aurobindo-Forschung bemerkenswert, dass sich RAGER bereits im Jahre 1962 mit dem »Personbegriff bei Aurobindo« (Kairos 4 [1962] 228-237) auseinandergesetzt und durch seine wiederholte Rezeption der auf den ersten Blick rahmensprengenden evolutionären Ideen Aurobindos die gegenwärtige Diskussion um die Zukunft des Menschen und seiner Religion bereichert hat. Schließlich sollte nach Aurobindo nicht nur die Vergangenheit, sondern vor allem die Zukunft dem Menschen heilig sein.

Im Zusammenhang mit der Diskussion um eine interkulturell und interdisziplinär möglichst verallgemeinerbare Zukunftsanthropologie ist weiterhin interessant, dass in RAGERS zahlreichen, vielbeachteten naturwissenschaftlichen Beiträgen, etwa zur Hirnforschung oder zur Embryologie, der Persongedanke wiederholt eine zentrale Rolle spielt. Es kann daher nicht überraschen, dass die Herausarbeitung der zentralen Stelle des menschlichen Personseins im Werk Aurobindos als das eigentliche Erkenntnisziel seines wichtigen Beitrages zur Aurobindo-Forschung bezeichnet werden kann.

Vor diesem Hintergrund kann RAGERS Aurobindo-Buch als eine kompetente Ausgangsbasis zu einem anspruchsvollen philosophischen Dialog zwischen Christentum und Hinduismus betrachtet werden, wobei sich der auch in der hinduistischen Bhakti-Tradition zentrale Persongedanke als ein entscheidendes Verbindungsglied zwischen den beiden religiösen Traditionen erweisen könnte. Für Aurobindo ist der vergleichsweise einfache »Weg der liebenden Hingabe« sicherlich ein bedeutender, aber nicht der einzige Weg zu Gott.

Es ist erstaunlich, mit wie viel Liebe zum Detail sich der Mediziner und Neurowissenschaftler in seinem Buch auf einen vom naturwissenschaftlichen Kontext denkbar weit entfernten »fremden« Traditionszusammenhang eingelassen hat. Ein Blick in die hochdifferenzierte Gliederung voller Sanskrit-Begriffe beweist, dass es sich der promovierte Indologe RAGER in seiner von kritischer Sympathie geleiteten Auseinandersetzung mit Aurobindo (vgl. 206ff.) nicht leicht gemacht hat. Leider kann ich auf die Leistungen der hochdifferenzierten Detailforschung, die ein besonderes Lob verdienen, in dieser Rezension nicht näher eingehen.

Bei aller Sympathie für den großen evolutionären Entwurf des Zukunftsdenkens bleibt doch die eigene religiöse Position RAGERS, insbesondere bei den kritischen Anmerkungen (216ff.), deutlich erkennbar. Für strenge Naturalisten dürfte freilich die ernsthafte Auseinandersetzung eines Naturwissenschaftlers mit einem mystischen Wirklichkeitsverständnis (vgl. Integraler Yoga und christliche Mystik, 243ff.) eine Provokation sein, und das ist gut so, weil sie dazu beiträgt, die verhärteten Fronten im heutigen Streit um die Religion etwas zu entspannen. RAGER beweist in diesem Buch, dass er unbestreitbar ein ausgezeichnete Kenner des Werkes von Aurobindo ist. Seine von einem christlichen Vorverständnis geleitete Argumentation ist in sich stimmig.

Allerdings sind auch Aurobindo-Interpretationen möglich, die vor dem Hintergrund der Vielfältigkeit des Menschseins wesentlich stärker jene Punkte betonen, in denen sich Aurobindo deutlich vom christlichen Personverständnis unterscheidet, was RAGER sicherlich nicht bestreiten dürfte. ER, die

unendliche Person, ist ES, das anfang- und endlose Eine (Tad Ekam). Im in der Zukunft zu realisierenden göttlichen Leben auf Erden (vgl. Aurobindos Hauptwerk: *The Life Divine*, Pondicherry 1960) ist die Differenz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen im »supramentalen« Bewusstsein aufgehoben.

Liegt nicht zwischen dem christlichen, personalen Menschenbild und dem nicht-dualistischen, mitunter sogar »transpersonal« interpretierten »Übermenschensbild« Aurobindos eine unüberbrückbare, bleibende Differenz, die eine gegenseitige spirituelle Wertschätzung keineswegs ausschließen muss? Gerade der viele Wege zum Heil anerkennende »Integrale Yoga« erlaubt eine Vielfalt der Interpretationen, wie die bemerkenswerte Pluralität in der europäischen und indischen Aurobindo-Forschung beweist.

Das lesenswerte Buch RAGERS kann jedenfalls als ein wichtiger Beitrag zu einer interreligiös offenen »spirituellen Bildung«, die in einer Zeit zunehmend unfreundlicher Begegnungen der Religionen immer notwendiger wird, gelesen werden. Das eindimensionale Leistungs- und Verfügungswissen hat das von Scheler so hochgeschätzte Person-, Bildungs- und Heilswissen weitgehend zurückgedrängt.

Es ist daher zu hoffen, dass Aurobindos religiös fundierte integrale »Philosophie der Person« durch RAGERS kenntnisreichen und tiefgründigen Zugang zum Person- und Heilswissen dieses Zukunftsdenkens endlich stärkere Beachtung auch in der »westlichen« Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft findet. ◆

Wolfgang Gantke / Frankfurt a. M.

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Piera Cavaglià FMA

Direzione Generale
Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice
Via dell'Ateneo Salesiano, 81
I-00139 Roma

apl. Prof. Dr.

Claudia von Collani

Schießhausstraße 15
D-97072 Würzburg

Prof. Dr. Thomas

Eggensperger OP

Institut M.-Dominique Chenu
Schwedter Straße 23
D-10119 Berlin

Dr. Joseph Ellul OP

Department of Fundamental
and Dogmatic Theology
University of Malta
MT-MSIDA MSD 2080

Prof. Dr. Alfonso

Espopera Cerdán OP

c/Isabel la Católica, 25
E-46004 Valencia

Dr. Elias H. Füllenbach OP

Dominikanerkloster St. Josef
Andreasstraße 27
D-40213 Düsseldorf

Dr. Christoph Heinemann OMI

Oblatenkommunität
Mainz/Bingen
Merkurweg 21
D-55126 Mainz

Prof. Dr. Thierry-Dominique

Humbrecht OP

Couvent des Dominicains de
Bordeaux
20 rue des Ayres
F-33000 Bordeaux

Prof. Dr. Antoine Lévy OP

School of Theology
University of Eastern Finland
PB 111
FI-80101 Joensuu

Prof. Dr. Salvatore Loiero

Lehrstuhl für Pastoraltheologie,
Religionspädagogik und Homiletik
Universität Freiburg/Schweiz
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Dr. Claudio Monge OP

Dominican Study Institute –
Istanbul
Galata Kulesi sok. 26
Bereketzade Mah.
TR-34420 Karaköy – Istanbul

Dr. Hans Schalk CSSR

Kaulbachstraße 47
D-80539 München

Prof. em. Dr. Dr. h.c.

Michael Sievernich SJ

Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Dr. Aurelia Spindel OP

Dominikanerinnenkloster
St. Ursula
Bei St. Ursula 5
D-86150 Augsburg

Prof. Dr. Matthias M. Tischler

ICREA Research Professor
Universitat Autònoma de
Barcelona
Edifici B – Campus de la UAB
E-08193 Bellaterra
(Cerdanyola del Vallès)

Vorschau

auf das nächste Heft
103. Jahrgang 2019

Themenheft

Theologie der Religionen

Reinhold Bernhardt

»Theologie der Religionen« –
Streit um eine Formel

Klaus von Stosch

Methoden der Komparativen
Theologie

Perry Schmidt-Leukel

Pluralistische Religionstheologie:
Begründung und Perspektiven

Franz Gmainer-Pranzl

Glaubende, Andersglaubende,
Nichtglaubende.
Eine religionstheologische
Besinnung
in zehn Thesen

Henning Wrogemann

Theologie Interreligiöser
Beziehungen –
Thesen zu einem Neuansatz
theologischer Wertschätzung
des religiös Anderen

Forum

Missionarische Spiritualität

Inhalt

Heft 3-4 **Zeitschrift für**
103. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2019 **Religionswissenschaft**

Themenheft **Aktuelle Tendenzen**
 in der Theologie der Religionen

Mariano Delgado

188 Aufgeklärter Inklusivismus

Reinhold Bernhardt

191 »Theologie der Religionen« –
Streit um eine Formel

Hans Waldenfels SJ

205 Im Spannungsfeld von Mission und Dialog,
zwischen Theorie und Praxis

Roman A. Siebenrock

218 »... am Ende der Tage wird es geschehen ...«
Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie
der Religionen als Zeichen der Hoffnung
auf eine eschatologische Versöhnung
und Erneuerung der ganzen Schöpfung

Klaus von Stosch

234 Methoden der Komparativen Theologie

Perry Schmidt-Leukel

247 Pluralistische Religionstheologie:
Begründung und Perspektiven

Henning Wrogemann

260 Theologie Interreligiöser Beziehungen –
Thesen zu einem Neuanatz theologischer
Wertschätzung des religiös Anderen

Franz Gmainer-Pranzl

272 Glaubende, Andersglaubende, Nichtglaubende
Eine religionstheologische Besinnung
in zehn Thesen

FORUM

Missionarische Spiritualität

- Michael Sievernich SJ**
287 Missionarische Spiritualität in
ignatianisch-jesuitischer Perspektive
- Hilmtrud Wendorff CJ**
296 »... sei es auch zu Gläubigen.«
Das Missionarische in der Spiritualität
der Congregatio Jesu
- Stefan Tertünte SCJ**
301 Das Missionarische aus der Sicht
der Herz-Jesu-Priester (Dehonianer)

2019 – Ein vielfaches Gedenkjahr

- Volker Leppin**
307 Franziskus beim Sultan.
Eine Begegnung am Rande des Kreuzzugs
- Mariano Delgado**
313 Die ethnographische und missionshistorische
Bedeutung der ersten Weltumsegelung
(1519-1522)
- Michael Sievernich SJ**
319 100 Jahre *Maximum illud* (1919)
Das epochale Missionsschreiben
von Benedikt XV.

KLEINE BEITRÄGE

- Klaus Vellguth**
327 Afrikanische orale Kulturen
und Evangelisation.
Sechstes Treffen des afrikanischen
Netzwerks Pastoral in Äthiopien
- Mariano Delgado**
334 »Wenn jemand mich liebt ...«
Missionarisches Christsein heute
- 340 **Anschriften | Vorschau**
341 **Jahresinhaltsverzeichnis**
-

HANS WALDENFELS PREIS

»Hans Waldenfels Preis
für Kontextuelle
Theologie und Missions-
wissenschaft«

Das IIMF und die ZMR
verleihen den Preis
»Hans Waldenfels«
für Dissertationen oder
Habilitationen
bzw. gleichwertige
monographische Arbeiten
zu folgenden
Themenbereichen:

- ¶ Kontextuelle Theologie
- ¶ Missionswissenschaft
- ¶ Theologie der Religionen

Der Preis

ist mit 2.500 € dotiert
und wird von der
Waldenfels-Born-Stiftung
finanziert.

Die Arbeiten

dürfen nicht älter als
zwei Jahre sein
(gezählt ab dem Datum
der Ausschreibung).



Hans Waldenfels SJ

geb. 1931, Dr. Dr. Dr. h. c.,
war von 1977-1997
ordentlicher Professor
für Fundamental-
theologie, Theologie
der Religionen
und Religionsphilosophie
an der Universität Bonn.
Von 1978-1998
war er 1. Vorsitzender
des Internationalen
Instituts für
Missionswissenschaftliche
Forschungen,
seit 1998 ist er
Ehrevorsitzender.
Er gilt als Begründer
der kontextuellen
Fundamentaltheologie
und hat die
Missionswissenschaft
und die Theologie
der Religionen nachhaltig
geprägt.



Bewerbungen

sind mit den entsprechen-
den Unterlagen bis zum
¶ 28. Februar 2020
an den Schriftleiter
der ZMR zu senden:
¶ Prof. Dr. Dr. Dr. h. c.
Mariano Delgado (ZMR)
Av. de l'Europe
CH -1700 Fribourg

Dokumente

- ¶ Ein Exemplar der Arbeit
- ¶ Bewerbungsschreiben
- ¶ Kopie des Abschluss-
zeugnisses
- ¶ Lebenslauf (gegebenen-
falls mit Schriften-
verzeichnis)

¶ Möglichst auch zwei
wissenschaftliche Stellung-
nahmen bzw. Gutachten

Der Rechtsweg

ist ausgeschlossen.
Die Bewerbungsunter-
lagen werden nicht
zurückgeschickt.

Auskunft

- ¶ mariano.delgado@unifr.ch
- ¶ kvellguth@pthv.de

Aufgeklärter Inklusivismus

von Mariano Delgado

Wichtig in der Theologie der Religionen ist der »Standort«, der *locus standi*, von dem wir die Religionen betrachten. Der »ehrliche« Standort einer »christlichen« Theologie der Religionen scheint mir der »aufgeklärte« Inklusivismus zu sein, für den ich seit 2011 zu werben versuche (vgl. M. Delgado, Das Christentum in der Religionsgeschichte. Unterwegs zu einem aufgeklärten Inklusivismus, in: ders. u. a. [Hg.], *Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert. Festschrift für Hans Waldenfels*, Fribourg/Stuttgart 2011, 15-31; ders., Adolf Darlaps »Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte« im Lichte eines »aufgeklärten« Inklusivismus, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 140 [2018] 49-69). Wenn sie »Theologie« im Sinne des Paradigmas christlicher Theologie der Komplementarität zwischen Glaube und Vernunft (*credo ut intelligam, intelligo ut credam*) sein will, kann die Theologie der Religionen nur ausgehend von der jeweils eigenen Religion die Welt der Religionen betrachten. Andere Ansätze (z. B. komparative oder pluralistische Theologie der Religionen) sind wissenschaftstheoretisch etwas Anderes. Daher müssten sie zunächst ihren epistemologischen Status begründen, d. h. klarmachen, welchen Standort sie haben und in welchem Sinne sie sich jeweils als »Theologie« verstehen.

Die katholische Kirche hat mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – etwa mit *Lumen gentium* 16, *Gaudium et spes* 22 oder *Ad gentes* 7 – den Wandel vom ekklesiozentrischen »extra ecclesiam nulla salus« zum christozentrischen »extra Christum nulla salus« vollzogen und das theologische Grundprinzip des christlichen Inklusivismus formuliert. Denn wer steht dann wirklich »extra Christum«, wenn es in *Gaudium et spes* 22 heißt, dass der Sohn Gottes »sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt« hat, dass er »für alle gestorben ist« und dass »der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein«? Eine Theologie der Religionen, die dem christlichen Inklusivismus gerecht wird, hat m. E. diesen vier Prinzipien Rechnung zu tragen: dem universalen Heilswillen Gottes, der Mittlerschaft Christi, dem Zeichencharakter der Kirche im Dienste der ersten zwei Prinzipien und schließlich dem eschatologischen und pneumatologischen Heilshorizont, da der Heilige Geist uns immer tiefer in die Wahrheit einführen wird. Ausgehend von diesen Grundprinzipien hat sich der »aufgeklärte« Inklusivismus angesichts der historischen Faktizität des Christentums wie der Religionsgeschichte selbstkritisch einige Fragen/Aufgaben zu stellen:

1 Die »Pathologien« in der eigenen Religionsgeschichte durchleuchten, z. B. die Tatsache, dass die Kirche der Versuchung zur Intoleranz nicht zu widerstehen vermochte; oder dass der Schriftbefund manchmal zu leidvollen Folgen im Umgang mit anderen Religionen und ihren Angehörigen führte, so etwa wenn paränetische Ermahnungen im Kontext der jüdisch-christlichen Polemik im Divergenzprozess von Kirche und Synagoge als universale religionstheologische Maximen für die Begegnung mit anderen Religionen missverstanden wurden (vgl. Mk 16,16 oder Apg 4,12).

2 Die Glaubensaussage, dass Christus »Alpha und Omega« (Offb 22,13), »Mitte und Ziel der Geschichte« (*Redemptoris missio* 6) ist, ist mit dem dauerhaften Fortbestehen der Religionsgeschichte »nach« Christus zusammen zu denken, vor allem mit dem »Ärgernis« der »nachchristlichen« Religionen und Synkretismen – nicht zuletzt als Folge der christlichen Mission.

3 Nicht Verdrängung, aber Zurückstellung der Heilsfrage, wenn es um das Aufweisen von Konvergenzen und Divergenzen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen geht. Man wird Konvergenzen suchen sowie Divergenzen und Spannungen »ehrlich aushalten« (Hans Waldenfels) müssen.

4 Die Theodizeefrage sowie viele Rückfragen der Religionen an das Christentum im Raum stehen lassen, ohne sie dogmatisch stillzulegen: Warum fand die Menschwerdung des Wortes erst vor 2000 Jahren statt und dazu noch als ambivalentes historisches Ereignis in der Dialektik von Enthüllung und Verhüllung, so dass sie den Menschen nicht unmittelbar einleuchtet? Warum haben viele Völker Jahrhunderte lang keine Kenntnis von der Offenbarungsgeschichte im Alten und im Neuen Testament gehabt? Welche Heilsrelevanz kommt den anderen Religionen wirklich zu, und wann wären sie wirklich heilsgeschichtlich »aufgehoben«, wenn man bedenkt, dass es immer Menschen gibt, die in ihnen Halt und Trost finden? Gibt es nur in den anderen Religionen »Ambiguität«, während im Christentum alles klar ist? Warum ist die Christentumsgeschichte von vielen Pervertierungen und Depravationen nicht frei, die in der allgemeinen Religionsgeschichte vorkommen?

5 Mit einer differenzierteren Typologie und Theologie der Religionen als *Nostra aetate* arbeiten. Das rabbinische Judentum kann als *nebenchristliche* Religion verstanden werden, sofern es mit dem Christentum um die richtige Interpretation der Tora und der Propheten konkurriert, bis der Messias kommt bzw. der Herr wiederkommt. Der Islam als Paradigma einer *nachchristlichen* Religion mit einem Beerbungsanspruch gegenüber dem Christentum stellt die Letztgültigkeit der christlichen Offenbarung und ihres Gottesverständnisses radikal in Frage, verhält sich also deutlich »divergent« zum Christentum. Aber er weist in seiner Theozentrik, Eschatologie und Ethik wichtige Konvergenzen auf. Wie alle nachchristlichen Religionen betreibt er eine Christentumskritik, die als Fremdprophetie zu verstehen ist. Die ursprüngliche Wahrnehmung des Islam als »christliche Häresie« muss heute der nachdenklichen Frage nach dem weichen, was uns Gott mit dem Islam und seinem »Propheten« sagen möchte. Ähnliches gilt für andere Formen nachchristlicher Religiosität (etwa für die Bahai-Religion und die indianischen und afroamerikanischen Synkretismen sowie die Cargo-Kulte), die nicht zuletzt als indirekte Folge christlicher Mission entstanden sind. Asiatische, afrikanische oder indianische Religionen sind als *außerchristliche* Religionen zu verstehen, die erst durch das missionierende Christentum mit der biblischen Offenbarungstradition in Berührung kamen, auch wenn sie zeitlich »vor Christus« entstanden sind. Sie machen uns darauf aufmerksam, dass es für weite Teile der Menschheit »ponderable« Alternativen zum Christentum gibt (Carsten Colpe), die ihre Faszination nicht verloren haben und die uns – ungeachtet der Heilsfrage – bereichern könnten.

6 Der aufgeklärte Inklusivismus wird die Hoffnung Karl Rahners oder Gottlieb Söhngens im Hinblick auf eine östlich-asiatische Theologie teilen, die das geschichtliche Denken der westlichen Theologie überwindet und deren Vorordnung der Christologie vor der Pneumatologie umkehrt. Dazu ist der Rückgriff auf die mystische Tradition der Kirche wichtig. So verstand der *doctor mysticus* Johannes vom Kreuz die Menschwerdung als »letztes Wort« Gottes, in dem »alle Schätze von Gottes Weisheit und Wissen« verborgen sind (Kol 2,3), aber zugleich fügte er hinzu, dass wir bisher die darin wie in einem überreichen Bergwerk »mit vielen Gängen« verborgenen Schätze bei weitem noch nicht zutage

gefördert haben, und dass der Heilige Geist uns dazu helfen wird, wenn wir die »kniende« oder »mystische« Theologie nicht vergessen. Ähnlich dachte Joachim von Fiore. Die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus schließt nicht aus, dass wir deren Gehalt erst im Gang durch die Menschheits- und Religionsgeschichte in der Kraft des Geistes verstehen lernen. Daher sagte Johannes XXIII.: »Nicht das Evangelium ändert sich, sondern wir fangen an, es besser zu verstehen«.

7 Und schließlich kommt eine »christliche« Theologie der Religionen an der Missionsfrage nicht vorbei, was in der komparativen oder pluralistischen Theologie der Religionen nicht bedacht wird. Inklusivistische Ansätze standen und stehen immer im Verdacht, missionarischen Defätismus hervorzurufen. Die Mission ist nicht so sehr zum Heil aller Menschen (vgl. Mk 16,16) in der Breite und Tiefe der Geschichte nötig, sondern die »Zeugnispflicht« der Christen selbst (»Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!«, 1 Kor 9,16) im Sinne der »kapillaren Mission« (Michael Sievernich), der Einladung des Herrn, der »gütig und von Herzen demütig« ist (Mt 11,28-30), sich ihm zuzuwenden, sich für die Werte des Reiches Gottes (Gerechtigkeit und Recht, Frieden und Solidarität, Wahrheit und Freiheit) einzusetzen und ihn zu suchen, wo er sich besonders verborgen hält: in uns selbst (vgl. Joh 14,23) sowie in den Armen und Leidenden (vgl. Mt 25,40, *Lumen gentium* 8). Die *Plantatio ecclesiae* als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*Lumen gentium* 1) ist dann die Folge der Mission, aber nicht der primäre Zweck! ◆

»Theologie der Religionen« – Streit um eine Formel

von Reinhold Bernhardt

Zusammenfassung

Die Bezeichnung »Theologie der Religionen« ist von mehreren Seiten unter Beschuss geraten: zum einen von evangelischen Missionswissenschaftlern, zum anderen von (hauptsächlich katholischen) Vertretern der »Komparativen Theologie«. Deren Einwände gegen diese Formel werden im Artikel nachgezeichnet und ihrerseits kritisch diskutiert. Demgegenüber wird für ein offenes Verständnis von »Theologie der Religionen« plädiert, das diese Formel nicht auf ein bestimmtes Programm festlegt (um sich davon dann abzugrenzen), sondern sie als Angabe eines Themenfeldes der Systematischen Theologie versteht.

Schlüsselbegriffe

→ Theologie der Religionen
→ Missionswissenschaft
→ Komparative Theologie

Abstract

The term »theology of religions« has come under fire from several sides: on the one hand from Protestant missiologists, on the other hand from (mainly Catholic) representatives of »comparative theology«. Their objections to this set phrase are described in the article and critically discussed in turn. In contrast, the author makes the case for an open understanding of »theology of religions« which does not commit this phrase to one particular program (in order to then distance oneself from it), but understands it instead as a specification of a subject area of systematic theology.

Keywords

→ theology of religions
→ missiology
→ comparative theology

Sumario

La denominación »teología de las religiones« ha sido cuestionada desde diferentes perspectivas: por misiólogos protestantes y por los representantes (sobre todo católicos) de la »teología comparativa«. El artículo pasa revista a estas críticas con una perspectiva también crítica, y aboga por una comprensión abierta de la »teología de las religiones« que no reduzca esa fórmula a un programa determinado (para distanciarse del mismo), sino que la comprenda como la denominación de todo un campo de trabajo de la teología sistemática.

Palabras clave

→ teología de las religiones
→ misiología
→ teología comparativa

Das Projekt einer »Theologie der Religionen« wird zunehmend und von verschiedenen Seiten kritisiert. Ich greife zwei Argumentationslinien heraus, auf denen sich diese Kritik artikuliert. Die erste wurde von evangelischen Theologen ausgezogen, die im Überschneidungsbereich zur Missions- und Religionswissenschaft gearbeitet haben bzw. arbeiten. Die zweite Linie findet sich bei katholischen Vertretern der »Komparativen Theologie«, die sich von der »Pluralistischen Religionstheologie« absetzen wollen.

1 Evangelische Stimmen aus der Religions- und Missionswissenschaft

Die erste dieser Linien lässt sich von Carl Heinz Ratschow über Theo Sundermeier bis hin zu Henning Wrogemann verfolgen, findet sich aber auch bei anderen evangelischen Theologen. »Theologie der Religionen« wird hier als ein katholisch-theologisches Programm verstanden, das sich vor allem mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dabei wiederum vor allem mit der Konzilserklärung *Nostra aetate* (»Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« vom 28. Oktober 1965) verbindet.

Von evangelischen Kommentatoren wurde diese Erklärung einerseits als eine »véritable révolution«¹ empfunden. Von ihr ging ein starker Impuls auf die israel- und religionstheologischen Selbstverständigungsdebatten aus, die auf evangelischer Seite geführt wurden.² Bei vielen Teilnehmern an diesen Debatten kam das Bedürfnis auf, dem atemberaubenden Schritt, den die römisch-katholische Kirche getan hatte, nun auch eine evangelische Positionsbestimmung von ähnlichem Gewicht folgen zu lassen. *Nostra aetate* »served as an inspiration for the Protestant churches to craft their own statements of a similar nature«³.

Andererseits wurde aber auch Kritik von evangelischer Seite an *Nostra aetate* laut. Diese Kritik lässt sich in folgenden Punkten zusammenfassen:

a Die Konzilserklärung sucht nach Strahlen göttlicher Wahrheit in den Religionen. Wie dann in § 3 an der Würdigung des Islam deutlich wird (wobei nicht vom »Islam«, sondern von den »Muslimen« die Rede ist!), führt diese Betrachtungsweise dazu, *solche* Lehrformen als Strahlen der Wahrheit zu bezeichnen, die mit der römisch-katholischen Theologie kompatibel sind. Im Falle des Islam sind das erstens die Selbigkeit Gottes, zweitens die Bezugnahme des Islam auf Abraham, drittens die Hochschätzung Jesu (als Prophet) und Marias (als seine »jungfräuliche Mutter«) und viertens die Erwartung des Gerichtstags, aus der sich eine sittliche Lebenshaltung ergebe. Mit dem Aufweis solcher gemeinsamen Bezüge wird eine relative Anerkennung des Islam durch die römisch-katholische Kirche möglich.

Es stellt sich aber die Frage, ob ein solcher »Inklusivismus« legitim ist, der die Religionen nach dem Modell konzentrischer Kreise der (römisch-katholischen) Kirche als dem Zentrum der voll verwirklichten Heiligkeit zuordnet und dabei vom eigenen Kirchenverständnis, den Inhalten des christlichen Glaubens nach römisch-katholischem Verständnis

1 Fadiy LOVSKY, La déclaration sur les relations de l'église avec les religions non chrétiennes, in: US 64 (1967) 168.

2 Siehe dazu die Einleitung des Beitrages von André BIRMELE, Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Oekumene. Ein evangelischer Beitrag, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg/Basel/Wien 2006, 405-416.

3 Franklin SHERMAN, *Nostra Aetate at Forty. A Protestant Perspective*, in: Midstream. A Bi-Monthly Jewish Review (September/October 2005), http://www.jcrelations.net/L_Nostra_Aetate_I_at_40_A_Protestant_Perspective.2951.o.html?L=3 (1.9.2018). Siehe auch: Reinhold BERNHARDT, Dialog und Theologie der Religionen.

(Maria!) und den damit verbundenen theologischen Geltungsansprüchen ausgeht und die anderen Religionen daraufhin befragt, inwieweit sie damit korrespondieren. Die Übereinstimmung mit der Kirchenlehre wird hier zum Maßstab für die Festlegung von Nähe und Distanz genommen. Größere Distanz bedeutet dabei weniger Wahrheit und weniger Teilhabe am Heil Gottes.

Dabei wird nicht der Versuch unternommen, dem Selbstverständnis dieser Religionen gerecht zu werden. Diesem Zugriff eignet eine Aneignungshermeneutik, die das »Fremde« in das eigene theologische Kategoriensystem einordnet. Von der für den interreligiösen Dialog grundlegenden hermeneutischen Forderung, den anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht, scheint eine solche Hermeneutik jedenfalls weit entfernt zu sein.

b Bei diesem religionstheologischen Ansatz ist die Religionssystematik vorausgesetzt, wie sie sich seit der Aufklärung in der westlichen Geisteskultur entwickelt hat: Die sogenannten Weltreligionen – Hinduismus, Buddhismus, Islam und Judentum – werden genannt und in verschiedener Intensität besprochen. Deren innere Vielfalt wird dabei nicht in Rechnung gestellt. Andere traditionsreiche Religionsformen (wie etwa der Shintoismus oder afrikanische Stammesreligionen) sind nicht im Blick, geschweige denn neue religiöse Bewegungen.

c Von welcher Erkenntnisposition aus wird diese theologische Beziehungsbestimmung vorgenommen? Auf biblische Grundlagen rekurriert die Erklärung kaum. Verglichen mit anderen Konzilsdokumenten enthält *Nostra aetate* nur wenige biblische Bezüge. Die Kirchenlehre bildet den normativen Bezugspunkt. Ein solches Verständnis von »Theologie der Religionen« konnte von evangelischer Seite nicht ungebrochen rezipiert werden. Es war zu spekulativ und ekkesiozentrisch.

d Von den Kritikern wurde darauf hingewiesen, dass die ursprünglich angestrebte Erhellung der *Beziehungen* der Kirche zu den Religionen in *Nostra aetate* gar nicht oder nur unzureichend vorgenommen worden sei.⁴ Stattdessen habe man sich Spekulationen über deren Heilsvermittlungsqualität hingeeben.

e Ein gewichtiges Problem stellt die Frage dar, ob das Judentum in den Kreis der Religionen eingeordnet und damit im Kontext der Religionstheologie behandelt werden kann – wie es in *Nostra aetate* der Fall ist – oder ob die besondere Verwiesenheit des Christentums auf das Judentum danach verlangt, die Israeltheologie von der Religionstheologie abzutrennen. Die schärfste Kritik von Karl Barth an *Nostra aetate* war, dass in diesem Konzilsdokument das Judentum eingeordnet werde in den Kreis der nichtchristlichen Religionen. »Wie kommt die Deklaration dazu, im Blick auf *Israels* Geschichte und Gegenwart – in einem Atemzug mit Hinduismus, Buddhismus, Moslemismus – von einer ›nicht-christlichen Religion‹ zu reden, wo es sich doch a) einen *Gottesoffenbarung* b) in der Existenz des späteren und heutigen (gläubigen oder ungläubigen) Judentums um den einen einzigen natürlichen (weltgeschichtlichen) *Gottesbeweis* handelt?«⁵

Zur evangelischen Rezeption der Religionstheologie von *Nostra Aetate*, in: BThZ 31 (2/2014): Das Zweite Vatikanische Konzil in der evangelischen Theologie, hg. v. Heinrich ASSEL/Heinrich HOLZE, 323–341.

4 LOVSKY, La déclaration (Anm. 1), 155.

5 Karl BARTH, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 39f.

1.1 Das religionstheologische Programm in »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube«

Gegenüber einer »Theologie der Religionen« wie der im Umfeld und im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelten sollte die anvisierte evangelische Positionsbestimmung ein deutlich anderes Gepräge haben. Dieses Anliegen schlug sich nieder in der Studie »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube«⁶. 1984 hat der Vorstand der Arnoldshainer Konferenz (AKf) und die Kirchenleitung der VELKD eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den außerchristlichen Religionen theologisch bedenken sollte. Sie sollte an *Nostra aetate* orientiert sein⁷, aber gegenüber der autoritativen Ex-cathedra-Sprache dieser »Erklärung« wollten die Initiatoren und Autoren der »Studie« ihr Ziel »argumentierend zu erreichen suchen«⁸.

Die Studie trägt die theologische Handschrift von Carl Heinz Ratschow, dessen Wirksamkeit in die Konzilszeit zurückreicht und den man als Pionier der neueren evangelischen Religionstheologie bezeichnen kann⁹, und von Theo Sundermeier, der über seine missionstheologischen Arbeiten in das Gebiet der interreligiösen Hermeneutik hinein fortgeschritten war¹⁰.

Gegenüber dem religionstheologischen Programm von *Nostra aetate* geht es der Studie »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube« weniger darum, den theologischen Wahrheitsgehalt und den soteriologischen Wert nichtchristlicher Religionen in Bezug auf die Glaubenslehre der römisch-katholischen Kirche zu beurteilen. Vielmehr geht es ihr um die Frage, wie die Beziehungen zu anderen Religionen zu bestimmen und vor allem zu gestalten seien. Es wird also weniger über die anderen Religionen geurteilt und dafür mehr auf die sich aus dem christlichen Glauben ergebenden Beziehungsmöglichkeiten reflektiert.

Dem ursprünglichen Ziel von *Nostra aetate*, »Wege für gemeinsames Gespräch, Zusammenarbeit und zumal für Achtung füreinander zu weisen«¹¹, fühlen sich auch die Verfasser der AKf/VELKD-Studie verpflichtet. Sie suchen dieses Ziel aber anders zu erreichen: nicht durch die Benennung von Strahlen der Wahrheit, sondern durch eine aus dem christlich-trinitarischen Gottesverständnis gewonnene dreifache Handlungsbegründung¹². Ausgangspunkt ist das dreifaltige Handeln Gottes: sein Welt-Handeln als Schöpfer und Regierer der Welt, sein Heils-Handeln in der Person Jesu Christi und sein Austeilungs-Handeln im Heiligen Geist, der die Inhalte des Welt- und Heils-Handelns gegenwärtigt. Die Religionen gehören zum Welt-Handeln Gottes. Damit sind sie positiv gewürdigt. Die Frage aber, ob Gott auch heilsstiftend in ihnen wirkt, bleibt offen. Sie soll auch offenbleiben, um nicht in Spekulationen zu verfallen.

Es soll hier nicht die Auseinandersetzung um die in der Studie vorgenommenen Positionsbestimmung geführt werden, die nicht zuletzt in einer Problematisierung der

6 AKf/VELKD, Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, Gütersloh 1991.

7 Ebd., 13.

8 Ebd.

9 Exemplarisch: Carl Heinz RATSCHOW, Die Religionen, Gütersloh 1979; DERS.: Art. »Theologie der Religionen«, in: Karl MÜLLER/Theo SUNDERMEIER (Hg.), Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, 495-505. – Zu Ratschows Religionstheologie vgl. auch: Werner STEUBE, Das Christentum und die

anderen Religionen bei Carl Heinz Ratschow. Eine systematisch-theologische Standortbestimmung im interreligiösen Umfeld der Gegenwart, Löwen 1998; Ekkehard WOHLLEBEN, Die Kirche und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie, Göttingen 2004, 222-232.

10 Theo SUNDERMEIER, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.

11 AKf/VELKD, Religionen (Anm. 6), 14.

12 Ebd., 117-132.

13 Henning WROGEMANN, Theologie interreligiöser Beziehungen. Religions-theologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuanfang, Gütersloh 2015.

14 Ebd., 30.

grundlegenden Unterscheidung zwischen Welt- und Heilshandeln Gottes bestehen müsste. Es geht in diesem Zusammenhang lediglich darum, die Zurückhaltung bzw. Ablehnung des Programmbegriffs »Theologie der Religionen« in Teilen der evangelischen Seite verständlich zu machen. Dieser Begriff wird von den Kritikern aufgefasst als Versuch, ein Pauschalurteil über den Wahrheitswert *der* Religionen im Gegenüber zum christlichen Glauben abzugeben.

1.2 Wrogemanns »Theologie interreligiöser Beziehungen«

Auch Henning Wrogemann folgt der Linie dieser Kritik an Begriff und Sache der »Theologie der Religionen«, wenn er im dritten Band seines Lehrbuchs »Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft« den Weg »von einer Theologie der Religionen zur Theologie interreligiöser Beziehungen« – so der Titel – einschlägt.¹³ Darin setzt er sich mit den Debatten um den interreligiösen Dialog und um eine »Theologie der Religionen« auseinander. Der Titel signalisiert eine Abwendung nicht nur von bestimmten religions-theologischen Konzepten, sondern vom Projekt der Religionstheologie überhaupt und beansprucht, mit der Zuwendung zu den konkreten Beziehungen zwischen den Religionsgemeinschaften einen methodischen Neuansatz vorzulegen.

Seine Kritik betrifft zunächst die Methodik der Religionstheologie und lässt sich in folgenden Punkten zusammenfassen: Erstens ist es problematisch, theologische Generalurteile über den Wahrheitswert »des Christentums« und »der Religionen« im Allgemeinen bzw. über einzelne außerchristlichen Religionen im Besonderen abzugeben. Damit wird eine Makroperspektive eingenommen, die der real existierenden Auffächerung der Religionstraditionen und –gemeinschaften in eine Vielzahl einzelner kontextueller Ausprägungen nicht gerecht wird. Gleiches gilt – zweitens – auch für die Bestimmung der *Beziehungen* zwischen den Religionen. Auch diese wird »von oben« postuliert – sei es durch das religionstheologische Dreierschema von »Exklusivismus«, »Inklusivismus« und »Pluralismus« oder durch generalisierte ideale Leitvorstellungen wie das Konzept des »Dialogs« – anstatt in einer Blickrichtung »von unten« die konkreten, kulturellen, sozialen und politischen Umstände des Beziehungsgeschehens in den Blick zu nehmen. Überhaupt ist es – drittens – fragwürdig, die Religionstheologie zur Basistheorie des interreligiösen Beziehungsgeschehens zu erheben. Das führt in apriorische Setzungen und verstellt den Blick auf die empirisch gegebenen Religionslandschaften, die es in einer »Theorie der interreligiösen Beziehungen« unverstellt wahrzunehmen gilt. Viertens führt eine zu starke Fokussierung auf das oben genannte Dreierschema in einen wirklichkeitsfernen religionstheologischen Rationalismus und das idealistische Programm des »Dialogs der Religionen« grenzt bestimmte Missionsverständnisse und auch die nicht-dialogischen Gestaltungen interreligiöser Beziehungen aus dem Blickfeld aus. So gibt es – neben »Dialog« als einer nach Wrogemann primär rationalen und verbalen Kommunikation – noch andere Dimensionen des Beziehungsgeschehens, die in vielen Fällen bedeutsamer sind. Dieser Form der Religionstheologie – so lautet der zusammengefasste Vorwurf – eignet ein weltfremder und ein »ausgesprochen rationalistischer und hegemonialer Charakter«.¹⁴

Aufgabe einer »Theorie interreligiöser Beziehungen« sei es demgegenüber, eine durch rationale Setzungen eingeschränkte Wahrnehmung der vielgestaltigen Religionsformen und ihrer Beziehungen zu durchschauen und durch eine kulturwissenschaftliche Analyse der konkreten Erscheinungsformen zu überwinden. Aufgabe der daran anknüpfenden »Theologie interreligiöser Beziehungen«, sei es, »diejenigen theologischen Motive der eigenen (hier: christlichen) Tradition stark zu machen, die einer adäquateren Beschreibung

interreligiöser Beziehungen dienen.«¹⁵ Die Fokussierung auf interreligiöse *Beziehungen* statt auf die *Religionen* selbst knüpft an die Studie »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube« an.

Wrogemanns Grundthese lautet, dass religiöse Letztbegründungsansprüche eine dialogische Gestaltung der Beziehung zwischen Angehörigen verschiedener Religionen nicht verunmöglichen. Im Gegenteil: Interreligiöse Offenheit könne es für Christen nur aus der Letztbegründung ihres Glaubens geben. Wo diese zur Disposition gestellt werde, sei kein Ausgleich möglich, sondern das kompromisslose Bekenntnis gefordert. Seine Hauptkritik an den Ansätzen einer »Theologie der Religionen« besteht dementsprechend darin, dass in ihnen »generell die Tendenz verbreitet [sei], Letztbegründungsansprüche der eigenen Tradition zu relativieren.«¹⁶ Dieses Projekt leide an sechs Fehlwahrnehmungen, die zu einer verzerrten Wahrnehmung interreligiöser Beziehungen führten: der Annahme, dass die Gestaltung interreligiöser Beziehungen durch rationale Einsicht gesteuert sei, einer Fokussierung auf das Individuum, einer grundsätzlichen Anerkennungsförderung des religiös Anderen, einer Ausblendung der religiösen Graswurzelebene zugunsten von theologischen Elitediskursen, einer Leibvergessenheit und einer Überbewertung der spezifisch religiösen Faktoren in der Gestaltung interreligiöser Beziehungen.

Als Ziele interreligiöser Dialoge kommen nach Wrogemann weder Nähe noch Synthese noch Distanz infrage. All dies lasse sich nicht herstellen, sondern müsse sich im Beziehungsgeschehen ergeben. In diesem Geschehen gehe es vielmehr um »multiple Relationierungen, um Ambivalenzen und Kontingenzen, um Räume, Körperlichkeit und in alledem um Machtsphären«¹⁷.

Wrogemann will der Vereinnahmungstendenz, die er in der »Theologie der Religionen« sieht, mit einer echten Differenzhermeneutik begegnen. Interreligiöse Beziehungen sollen in einer distanzierten religionswissenschaftlichen Betrachtung untersucht werden, um auf diese Weise die in ihnen auftretenden Spannungen und Konkurrenzen nicht theologisch zu harmonisieren. Die Konkurrenzen, die aus dem christlichen Gottesverständnis herrühren – besonders aus dem Alleinverehrungsanspruch Gottes, sowie aus den Motiven der Eifersucht und des Zornes Gottes – sollen theologisch klar herausgearbeitet, aber auf ihre lebensförderlichen und friedensstiftenden Potentiale hin durchschaubar gemacht werden. Jesu Handeln – einschließlich der aggressiven Anteile – soll als Vorbild für die »leibliche Kommunikation« in der Gestaltung interreligiöser Beziehungen dienen. Das bedeutet, dass auch »Streitgespräche, Schelte und Protest«¹⁸ bis hin zur physischen Bedrängnis¹⁹ zum dort anzuwendenden kommunikativen Verhaltensrepertoire gehören dürfen.

1.3 Anfragen an Wrogemann

So wichtig es ist, auf die Notwendigkeit hinzuweisen, das real existierende Beziehungsgeschehen zwischen religiösen Individuen und Gemeinschaften multiperspektivisch zu analysieren, so sehr stellt sich doch bei diesem Entwurf die Frage, warum dieses berechnete Anliegen mit einer scharfen Polemik gegen religionstheologische Ansätze verbunden sein

15 Ebd., 39.

16 Ebd., 212.

17 Ebd., 333.

18 Ebd., 363.

19 Ebd., 369.

20 Ebd., 38.

21 Ebd., 33.

22 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (1.9.2018).

muss, die auf einer ganz anderen – nämlich einer systematisch-theologischen – Ebene operieren und als solche in eine sinnvolle Komplementarität mit den von Wrogemann favorisierten praxisbezogenen sozial-, kultur- und religionswissenschaftlichen Ansätzen gebracht werden können. So wie auch die Ekklesiologie in eine sinnvolle Komplementarität mit kirchensoziologischen Studien und eine theologische Anthropologie in eine sinnvolle Komplementarität mit sozialwissenschaftlichen Anthropologieansätzen gebracht werden kann.

Wrogemann stellt die religionswissenschaftliche Betrachtung der religionstheologischen Konstruktion nahezu kontradiktorisch gegenüber. Nur eine theologisch unvoreingenommene Betrachtung erfasse das »wirkliche Leben«²⁰ in all seinen Erscheinungsformen und nehme die Andersartigkeit des religiös Anderen in ihrer Sperrigkeit authentisch in den Blick²¹. Warum aber sollte eine recht verstandene Religionstheologie dazu nicht in der Lage sein? In den allermeisten religionstheologischen Entwürfen kommt der Forderung, den religiös Anderen in seiner Andersheit wahrzunehmen und zu würdigen, hohe Bedeutung zu. Mit einer pauschalen und noch dazu polemischen Kritik an den vermeintlichen Generalisierungs- und Harmonisierungstendenzen in der Religionstheologie wird Wrogemann der Differenziertheit der religionstheologischen Debatten nicht und noch weniger dem Selbstverständnis und Problembewusstsein der darin entwickelten Entwürfe gerecht.

»Religionstheologie« ist nicht identisch mit bestimmten (pluralistischen) Konzepten. Auch Karl Barth hatte eine Religionstheologie entfaltet, der man gewiss nicht nachsagen kann, pluralistisch zu sein. Wrogemann selbst betreibt Religionstheologie – auf der Basis einer biblischen und konfessorischen Theologie mit charismatischem Einschlag.

Das systematische Grundproblem der Religionstheologie besteht in der Spannung zwischen der Universalität des göttlichen Heilswillens und der Partikularität des in Christus konstituierten Heilsweges. Wrogemann betont diese Partikularität, ohne anzugeben, was sie für eine theologische Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen und deren Anhängern bedeutet. Er will diese Frage offenhalten. Das ist insofern sachgemäß, als alle theologischen Fragen letztlich offengehalten werden müssen. Es ist aber unbefriedigend, weil diese Frage nun eben doch im Raum steht. Es ist dies nicht nur die Frage, wie sich das gelebte Christentum faktisch zu anderen Religionsformationen verhält, sondern auch die Frage, wie sich der Inhalt des christlichen Glaubens theologisch zu den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen verhält.

2 Katholische Stimmen aus der »Komparativen Theologie«

Die »Komparative Theologie« hat sich aus der religionstheologischen Diskussion der letzten zwei bis drei Jahrzehnte heraus entwickelt. Besonders die römisch-katholischen Vertreter dieser Richtung sahen in diesem Ansatz einen Weg, sich von der lehramtlich verurteilten »Pluralistischen Religionstheologie« abzuheben. Spätestens seit der Erklärung der Glaubenskongregation »Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heiluniversalität Jesu Christi und der Kirche«²² aus dem Jahre 2001 hatte die Hinwendung zum religionstheologischen Pluralismus in der Regel den Entzug oder die Nichterteilung der Lehrerlaubnis zur Folge. Das zeigt, wie sehr es sich bei diesem Themenkomplex um ein (nicht nur theologisches, sondern auch kirchenpolitisches) Minenfeld handelt.

Es war aber nicht nur Opportunität gegenüber kirchlichen Autoritäten, die Religions-theologinnen und -theologen zur Abkehr vom pluralistischen Modell und zur Suche nach

einer valablen Alternative führte, sondern auch eine fundierte – konfessionsübergreifend vorgetragene – Kritik an diesem Modell.²³ Der Überdruß an dem Grundsatzstreit um die religionstheologischen Modelle des »Exklusivismus«, »Inklusivismus« und »Pluralismus« führte zum Plädoyer, diese Metaebene des Diskurses zu verlassen und Theologie im Kontext spezifischer religionsvergleichender Studien zu betreiben. Die »Komparative Theologie« will sich von globalen Beziehungsbestimmungen zu den Religionen verabschieden und sich der Mikroebene der einzelnen Phänomene zuwenden: Glaubensüberzeugungen, Symbole und Praxisformen, wie sie in bestimmten Kontexten ausgeprägt worden sind. Es geht um den »Vergleich genau spezifizierter theologischer, literarischer oder konfessorischer Texte, konkreter Rituale, klar umgrenzter Glaubensinhalte, bestimmter theologischer Konzeptionen jeweils in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen«²⁴.

Im Kern besteht das Programm der »Komparativen Theologie« in der Aufforderung, Theologie aus dem interreligiösen Dialog heraus zu betreiben. Dabei soll auch die Wahrheitsfrage gestellt, diskutiert und immer wieder in aller Vorläufigkeit beantwortet werden. Klaus von Stosch will »der Vielfalt der Religionen eine positive oder zumindest nicht negative Bedeutung zumessen ..., ohne dabei den Wahrheitsanspruch der eigenen Tradition aufzugeben«²⁵. Doch soll die am Maßstab dieses Wahrheitsanspruchs vorgenommene Wertung nicht *apriorisch* erfolgen – vor der vergleichenden Auseinandersetzung mit konkreten nicht-christlichen Religionsformen. Bei den zu gebenden Antworten auf die Wahrheitsfrage muss es sich nach von Stosch um *aposteriorische* Urteile über die Wahrheit einzelner religiöser Erscheinungen handeln.

Auch hier will ich wiederum nicht die inhaltliche Auseinandersetzung mit diesem Programm führen.²⁶ Einzig der darin vorgenommenen Zurückweisung der »Theologie der Religionen« gilt mein Interesse. Besonders James Fredericks²⁷, Klaus von Stosch²⁸ und Hugh Nicholson²⁹ identifizieren »Theologie der Religionen« mit der Debatte um die drei o. g. Globalmodelle und sehen darin eine Abstraktion von der Wirklichkeit der Religionen und einen nutzlosen Theoriestreit um den apriorisch behaupteten Wahrheitswert der Religionen. Demgegenüber plädieren sie dafür, die theologische Beschäftigung mit den Religionen vom Kopf auf die Füße zu stellen, d. h. sich konkreten interreligiösen Vergleichen zuzuwenden.

2.1 Die Kritik der »Komparativen Theologie« an (ihrem Verständnis von) »Theologie der Religionen«

»Theologie der Religionen« ist bei ihren Kritikern unter den Komparativen TheologInnen nicht verstanden als die Beschreibung des weiten Diskursfeldes, in dem es um alle Fragen geht, die mit der theologischen Beziehungsbestimmung des christlichen Glaubens und der christlichen Religion zu anderen Religionen zusammenhängen. Stattdessen steht die Formel bei den genannten (keineswegs bei allen) Vertretern der »Komparativen Theologie« für ein

23 Das wichtigste Manifest der deutschsprachigen »Pluralistischen Religionstheologie« ist: Perry SCHMIDT-LEUKEL, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005. Darstellungen und Auseinandersetzungen finden sich u. a. in: Reinhold BERNHARDT, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2006, 176-205; DERS., John Hick (1922-2012), in: Gregor Maria HOFF/

Ulrich H. J. KÖRTNER (Hg.), Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen, Bd. 2 (16. Jahrhundert bis zur Gegenwart), Stuttgart 2013, 356-374; Klaus von STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u. a. 2012, 22-55.

24 Klaus von STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser (Anm. 23), 194.

25 Ebd., 11.

26 Siehe dazu: Reinhold BERNHARDT, Komparative Theologie, in: ThR 78 (2/2013) 187-200.

27 Siehe etwa seine Einleitung zu: Francis X. CLOONEY (Hg.), The New Comparative Theology. Interreligious Insights from the Next Generation, London 2010, ixff.

ganz bestimmtes religionstheologisches Programm, das abgelehnt und ersetzt werden soll.³⁰ Die Bedeutung der Bezeichnung ist also vom Deskriptiven zum Normativen verschoben und von einer offenen Feldbeschreibung zur Markierung einer bestimmten Position auf diesem Feld verengt worden. Ulrich Winkler teilt diese Beobachtung: »In most criticisms, theology of religions is confined to a model competition between exclusivism, inclusivism, and pluralism. This, however, is only one area of theology of religions that has in the meantime found sufficient treatment.«³¹

Zu Recht verweist Kristin Beise Kiblinger darauf, dass sich die Distanzierung der »Komparativen Theologie« von der Religionstheologie auf einen Diskussionsstand bezieht, der längst überholt ist.³² Neue Konzepte haben das klassische Dreierschema »Exklusivismus« – »Inklusivismus« – »Pluralismus« längst hinter sich gelassen und geben keineswegs schlichte apriorische Urteile über den Wahrheitswert anderer Religionen in toto ab.

Mit der beschriebenen Verengung des Verständnisses von »Theologie der Religionen« büßt die »Komparative Theologie« aber die Möglichkeit ein, sich selbst in einem weiteren Diskurszusammenhang zu lokalisieren und sich anders als kritisch-abgrenzend zu anderen Ansätzen, die sich darin präsentieren, in Beziehung zu setzen.

Ihr Grundimpuls, die Ebene der religionstheologischen Grundsatzdiskussionen auf der Makroebene zu verlassen und sich dem mikrologischen Vergleich zwischen konkreten Glaubensinhalten und Praxisformen zuzuwenden, stellt ohne Zweifel eine wichtige Kurskorrektur dar. Doch darf dieser methodische Ansatz nicht ausgespielt werden gegen die Notwendigkeit, sich religionsphilosophisch und systematisch-theologisch Rechenschaft zu geben über die Bedingungen der Möglichkeit solcher Vergleiche. Wenn diese – wie es bei den meisten Komparativen TheologInnen der Fall ist – als Erkenntnis- und Lernort der christlichen Theologie (*locus theologicus*) angesehen werden, dann sind dabei religions-theologische Voraussetzungen von enormer Reichweite in Anspruch genommen. Ein *religionswissenschaftlicher* Vergleich wäre von solchen theologischen Implikationen völlig frei. Der »Komparativen Theologie« aber geht es dezidiert um einen *theologischen* Vergleich mit dem Interesse, einen theologischen Erkenntnisgewinn zu erzielen.

2.2 Anfragen an die »Komparative Theologie«

Damit stellen sich aber auch in der »Komparativen Theologie« all die Fragen, die in der Religionstheologie debattiert werden. Selbst wenn man diesen Ansatz als eine bloße Methode versteht, kommt man nicht umhin, sich diesen Fragen auszusetzen. Ich nenne vier dieser Grundfragen:

a Schon die Beantwortung der grundlegendsten aller Fragen – der Frage, warum man sich überhaupt auf interreligiöse Vergleiche einlassen soll – führt in religionstheologische

28 VON STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser (Anm. 23), 216-230.

29 Hugh NICHOLSON, Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry, Oxford 2011.

30 Wie es schon der Titel des programmatischen Beitrages von James FREDERICKS signalisiert: »A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions« (Horizons 22 [1995] 67-87).

31 Ulrich WINKLER, Reasons for and Contexts of Deep Theological Engagement with Other Religious Traditions in Europe: Toward a Comparative Theology, in: Religions 3 (2012) 1186, <http://www.mdpi.com/2077-1444/3/4/1180> (1.9.2018). – Siehe auch die weiteren Beiträge Ulrich Winklers zur Komparativen Theologie, in: DERS.: Wege zur Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie, Innsbruck/Wien 2013, 361-480.

32 Kristin Beise KIBLINGER, Relating Theology of Religions and Comparative Theology, in: Francis X. CLOONEY (Hg.), The New Comparative Theology (Anm. 27), 21-42.

Reflexionen, in denen es darum geht, ob diese Auseinandersetzung zu theologisch relevanten Einsichten führen kann. Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, ob der Vergleichsgegenstand aus einer nicht-christlichen religiösen Tradition als – wie auch immer geartete – Manifestation des Wirkens Gottes, als Ausdruck menschlicher Heilssehnsucht, als Produkt religiöser Projektionen, als sündige Selbstüberhebung des Menschen oder als satanische Verführung gesehen wird. Je nach Ausprägung dieser Voreinstellungen wird der Vergleich anders motiviert sein, anders betrieben werden und anders ausfallen.

Das wertende Vorverständnis muss sich dabei nicht auf die gesamte außerchristliche Religionstradition beziehen, in die der Vergleichsgegenstand eingebettet ist. Es kann auf diesen selbst beschränkt sein. So kann man verschiedene Prädispositionen zu verschiedenen Vergleichsgegenständen, also Lehr- und Praxisformen einer und derselben Tradition einnehmen. Wenn etwa Francis X. Clooney die katholische Mariologie zu einem Hymnus an die Göttin Lakshmi und zu koranischen Marien-Überlieferungen in eine vergleichende Beziehung setzt³³, dann sind diese Erscheinungsformen der hinduistischen Mimamsa und Vedanta Traditionen und des Islams eines Vergleichs für würdig befunden, ohne dass die gleiche Wertschätzung auch anderen Erscheinungsformen der gleichen Traditionen oder gar diesen Traditionen insgesamt entgegengebracht werden müsste.

»Komparative Theologie« kommt nicht ohne religionstheologische Reflexionen aus. Denn der interreligiöse Vergleich ist eingebettet in einen hermeneutischen Verstehensrahmen, der von theologischen Prädispositionen bestimmt ist. Dass Komparative TheologInnen diesen normativen Verstehensrahmen als ›apriorisch‹ bezeichnen, scheint mir Ausdruck von Polemik zu sein. Als Vorverständnis konditioniert er das Verstehen der Vergleiche. Im Prozess des Vergleichens wird er sich aber auch verändern.

»Theologie der Religionen« lässt sich verstehen als Reflexion auf diesen Verstehensrahmen. Sie ist aber nicht festgelegt auf eine bestimmte inhaltliche Füllung dieses Rahmens. Sie dekretiert keine Vor-Urteile über außerchristliche Religionen, sondern diagnostiziert bestehende Vorverständnisse, diskutiert sie, bringt die Präferenzen des jeweiligen Religions-theologen zur Darstellung und untermauert sie argumentativ. Sie ist transformationsoffen, nimmt interreligiöse Dialogerfahrungen und Denkipulse auf und führt ihre eigenen Vorverständnisse damit über sich hinaus. In diesem Vorgehen unterscheidet sie sich nicht von der Behandlung anderer Themen der Theologie, sofern sich diese als offene Denkbewegung versteht.

b Auch die methodische und hermeneutische Frage, wie der Vergleich aufzufassen und zu betreiben ist, hat religionstheologische Implikationen: Handelt es sich dabei um eine dyadische Relation, bei der die Theologin ein konkretes Phänomen aus ihrer eigenen religiösen Tradition, mit dem sie sich identifiziert, zu einem ähnlichen Phänomen einer anderen religiösen Tradition vergleichend in Beziehung setzt³⁴? Oder geht es um eine triadische Relation, bei der sie ›über‹ den Vergleichsgegenständen steht und eine Art Vogel-perspektive einnimmt? Wird der Vergleich – wie bei Clooney – in einsamer Kontemplation eines/r Theologen/in vollzogen, who »will begin to theologize as it were from both sides

33 Francis X. CLOONEY, *Comparative Theology. Deep Learning across Religious Borders*, Malden, MA, 2010, Kap. 6.

34 Nach Clooney ist der interreligiöse Vergleich »a reflective and contemplative endeavor by which we see the other in light of our own, and our own in light of the other« (CLOONEY, *Comparative Theology* [Anm. 33], 11).

35 Ebd., 13.

36 Siehe dazu: Rose DREW, *Challenging Truths: Reflections on the Theological Dimension of Comparative Theology*, in: *Religions* 3 (2012) 1041-1053. Sie summiert: »comparative theology depends on a specific theology of religions, even if that theology of religions is not explicitly worked out but only implied by the comparative

theologian's confessional starting point« (1043).

37 Catherine CORNILLE, *Meaning and Truth in the Dialogue between Religions*, in: Frederiek DEPOORTERE/Magdalena LAMBKIN (Hg.), *The Question of Theological Truth: Philosophical and Interreligious Perspectives*, Amsterdam/New York 2012, 139.

of the table, reflecting personally on old and new truths in an interior dialogue«³⁵, oder in einem ›echten‹ bi- oder multilateralen Dialog mit Angehörigen anderer Religionen, wie es von Stosch anvisiert? Man kann sogar fragen, ob nicht das Modell des »Dialogs« in Spannung steht zu dem des »Vergleichs«, sofern dieser – wie bei Clooney – in einer einseitigen Bezugnahme auf eine andere religiöse Tradition betrieben wird. Zumindest besteht Klärungsbedarf hinsichtlich dessen, was »Komparation« in der »Komparativen Theologie« meint.

c Auch bei der Antwort auf die Frage, welche Vergleichsgegenstände auszuwählen sind, worin deren Vergleichbarkeit besteht und was das Ziel des Vergleichs ist, kommen nicht nur methodische Erwägungen, sondern immer auch theologische Präferenzen zum Tragen.

d Vor allem führt aber die Frage, wie der Vergleich theologisch ausgewertet werden soll, wie etwa die Wahrheitsfrage ins Spiel kommt, unmittelbar in religionstheologische Reflexionen.³⁶ Catherine Cornille konstatiert: »[w]hat distinguishes comparative theology from the historical or phenomenological study of other religions ... is its commitment to and pursuit of truth«³⁷. Damit sind klassisch religionstheologische Fragen angesprochen: Was heißt »Wahrheit« im Kontext religiöser Überzeugungen und Praxisformen? Worin besteht das von Cornille angesprochene »commitment« zur Wahrheit? Wie ist Wahrheit in anderen religiösen Traditionen ausweisbar? Und wie kann sie zur Wahrheitsgewissheit des eigenen Glaubens in Beziehung gesetzt werden?

Francis X. Clooney, einer der Gründerväter der »Komparativen Theologie«, ist deutlich zurückhaltender in der Zurückweisung der Religionstheologie als Fredericks und von Stosch. Zwar plädierte auch er für ein Moratorium in dieser Diskussion, doch ist ihm auch bewusst, dass sich religionstheologischen Erwägungen nicht einfach zu Gunsten einer als bloße Methode verstandenen und praktizierten »Komparativen Theologie« verabschieden lassen. Diese Erwägungen sollen aber der Praxis des Vergleichs *nachgeordnet* werden. Für Clooney ist »Komparative Theologie« »a practice that can be understood primarily when we reflect on the doing of it«³⁸. Das »theologizing about« (religion – R.B.) soll durch eine Hinwendung zum »learning from« ersetzt werden. Dabei ist Clooney zwar durchaus bewusst, dass ein solches theologisches »learning from« in theologischen Voraussetzungen wurzelt, die einer religionstheologischen Reflexion bedürfen, weil sie strittig sind, aber: »the theology of religion and comparative theology mirror and imply one another, and even help one another«³⁹.

Ein solches Komplementaritätsmodell lässt nicht nur Raum für religionstheologische Überlegungen, sondern erkennt ihre Notwendigkeit an. Dass sie sich gegenüber der materialen Beschäftigung mit religiösen Glaubens- und Praxisformen nicht verselbstständigen dürfen, ist eine ernst zu nehmende Mahnung, die aber nicht dazu führen darf, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Es braucht die konkrete Auseinandersetzung mit Lehr- und Praxisformen anderer Religionen, die theologische Verarbeitung dieser Auseinandersetzung und die dabei ständig mitlaufende Grundsatzreflexion auf diese Art des Theologietreibens.⁴⁰

38 Francis X. CLOONEY, *Comparative Theology* (Anm. 33), 53.

39 Ebd., 196.

40 Deutlich weist auch Perry Schmidt-Leukel auf die Bedeutsamkeit religionstheologischer Überlegungen für die »Komparative Theologie« hin: Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Scholars in Europe on the New Comparative Theology. A Pluralist's Rejoinder*, in: Francis

X. CLOONEY/John BERTHRONG (Hg.), *European Perspectives on the New Comparative Theology* (Printed Edition of the Special Issue Published in *Religions*), Basel/Beijing 2014, 163-177, Abschnitt 2.

3 Religionstheologie als Themenfeld

Anders als die bisher referierten Entwürfe, die den Begriff »Theologie der Religionen« als Negativfolie benutzen, um ihr eigenes Programm davon abzugeben, plädiere ich dafür, »Religionstheologie« als Angabe eines Themenfeldes zu verstehen, das von der Systematischen Theologie auf sehr verschiedene Weise bearbeitet werden kann. »Theologie der Religionen« ist nach diesem Verständnis nicht identisch mit der Entwicklung systematischer Modellschemata zur Unterscheidung von Grundpositionen, in die dann die einzelnen religionstheologischen Entwürfe eingeordnet werden. Schon gar nicht ist sie identisch oder notwendigerweise verbunden mit dem religionstheologischen Dreierschema. Es ist dies einer von vielen Reflexionsinhalten der Religionstheologie. Diese umfasst alle Reflexionen zur Beziehungsbestimmung des christlichen Glaubens, der Kirche und der christlichen Religion zu den Zentralinhalten und den Erscheinungsformen nichtchristlicher Religionen.

3.1 Systematische Fragen und Aufgabe der Religionstheologie

Wie es in der Schöpfungstheologie um den Grund allen Seins, in der theologischen Anthropologie um den Menschen *coram Deo* und in der Eschatologie um die Beziehung Gottes zur Zeit und zur Geschichte geht, so geht es in der Religionstheologie um die Frage, wie (1) Religion (im Singular) als anthropologisches und kulturgeschichtliches Phänomen, wie (2) die Vielfalt der Religionen (im Plural), wie (3) einzelne Religionen und wie (4) bestimmte Auffassungen und Praxisformen innerhalb der Religionstraditionen in theologischer Perspektive zu verstehen sind. Damit hängt die Frage zusammen, wie der christliche Glaube bzw. die christliche Religion sich zu diesen jeweiligen Relaten verhält.

»Theologie der Religionen« ist in der christlichen Theologie angesiedelt und damit standortgebunden. Standortgebundenheit bedeutet aber nicht Voreingenommenheit. Es geht nicht primär darum, Werturteile zu fällen, sondern darum, die in Vergangenheit und Gegenwart vorgenommenen Beziehungsbestimmungen des christlichen Glaubens zu nichtchristlichen Religionen zu sichten, zu systematisieren und (kritisch) zu diskutieren. Neben dieser deskriptiven und analytischen Aufgabe ist der Religionstheologie aber auch aufgetragen, normative Vorschläge für das Verständnis dieser Beziehungen zu unterbreiten und zur Diskussion zu stellen.

Eine wichtige Aufgabe der Religionstheologie ist die Arbeit am eigenen »Brückenkopf«. Es gibt Selbstverständnisse des christlichen Glaubens, die eine Beziehung zu anderen Religionen nur im Sinne der Abgrenzung, der Konfrontation und der Bestreitung der Validität von Lehren und Praxisformen dieser Religionen zulassen. In dieser Hinsicht ist zunächst eine Selbstaufklärung des christlichen Glaubens vonnöten, die danach fragt, welche Motive in solchen abgrenzenden Formen der Beziehungsbestimmung am Werk sind. Worin besteht ihr Wahrheitsmoment? Lassen sich diese Wahrheitsmomente auch anders zur Geltung bringen? Wie lässt sich interreligiöse Beziehungsoffenheit theologisch begründen?

41 Wie etwa: Eilert HERMS, Pluralismus aus Prinzip, in: R. BOOKHAGEN u. a. (Hg.), *Vor Ort. Praktische Theologie in der Erprobung* (FS P.C. Bloth), Nürnberg 1991, 77-95; abgedruckt in: Eilert HERMS, *Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland*, Tübingen 1995, 467-485. Siehe auch:

HERMS., *Pluralismus aus christlicher Identität*, in: DERS., *Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik*, Tübingen 2007, 336-341; DERS., *Pluralismus und Positionalität*, in: DERS., *Politik und Recht im Pluralismus*, Tübingen 2008, 317-344.

42 Kirchenamt der EKD, im Auftrag des Rates der EKD (Hg.), *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive*, Gütersloh 2015, 21.

Die Frage nach der grundsätzlichen Beziehungsoffenheit des christlichen Glaubens ist auf der zweiten der oben genannten vier Ebenen angesiedelt: Es geht um das Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen Religionen bzw. zur Vielfalt der Religionen *generell*. Diese Frageebene sollte nicht als apriorische Überhebung über andere Religionen diskreditiert werden. Es geht dabei gewissermaßen um die theologische Disposition für interreligiöse Beziehungen.

Auf der dritten Frageebene ist demgegenüber zwischen den Beziehungsbestimmungen des christlichen Glaubens zu spezifischen Religionen zu unterscheiden, also etwa zwischen jüdisch-christlichen, islamisch-christlichen und buddhistisch-christlichen Beziehungen. Viele der Fragen, die sich in den Beziehungen zu einzelnen Religionen stellen, sind so verschieden, dass eine Pauschalsicht auf *die* Religionen nur zu oberflächlichen Allgemein-
aussagen führen würde.

3.2 »Inklusivismus auf Gegenseitigkeit«

Als Grundhaltung der interreligiösen Beziehungsbestimmung und -gestaltung favorisiere ich einen »Inklusivismus auf Gegenseitigkeit«. Dieser beansprucht nicht, eine allgemeingültige, den religiösen Traditionen vor- und übergeordnete Theorie des religiösen Pluralismus darzustellen. Er unternimmt es vielmehr, den religiösen Pluralismus vom Standort des christlichen Glaubens aus zu deuten, und ist offen für Deutungen des religiösen Pluralismus von Standorten anderer religiöser Traditionen. Diese Deutungen bleiben nicht nebeneinander stehen, sondern werden dialogisch in Beziehung zueinander gesetzt.

Dieser Ansatz ist kompatibel mit sozialwissenschaftlich und sozialetisch ansetzenden Pluralismustheorien⁴¹, die davon ausgehen, dass pluralistische Gesellschaften durch eine Vielfalt religiöser, ideologischer und ethischer Positionen charakterisiert sind, die nicht auf eine gemeinsame Tradition zurückgeführt werden können und auch nicht durch einen gemeinsam geteilten zivilreligiösen Bezugsrahmen miteinander verbunden sind. Sie können nicht in die Privatsphäre zurückgedrängt werden, sondern streben nach öffentlicher Artikulation. Im öffentlichen Raum stehen sie im Widerstreit zueinander. In dieser Situation kommt es zum einen darauf an, ein formales Regelwerk für die friedliche Gestaltung dieses Widerstreits zu etablieren, zum anderen aber die Vertreter der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgruppen zu motivieren, aus den Quellen ihrer jeweiligen Traditionen ein pluralismusfähiges und pluralismusförderndes Selbstverständnis zu entwickeln. Dazu müssen sie den anderen Gemeinschaften das gleiche Recht auf die Pflege und die öffentliche Artikulation ihres Glaubens oder Unglaubens zugestehen, das sie für sich selbst in Anspruch nehmen, auch wenn sie mit deren Glauben oder Unglauben inhaltlich nicht übereinstimmen. Dieses Zugeständnis aber – darin liegt die eigentliche Pointe – ist aus der je eigenen Tradition heraus zu begründen. Sonst bleibt es unverbindlich und ist möglicherweise bloß sozialem und politischem Opportunismus geschuldet. Die einzelnen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften bilden demnach ihre je eigenen Brückenköpfe zur Begründung des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus aus. Zugespißt gesagt: Es gibt eine Pluralität von Pluralismen.

Andeutungen zu einer Pluralismustheorie dieser Art finden sich auch im Grundlagentext der EKD »Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive«, wo es heißt: »Da der christliche Glaube eine je eigene individuelle Gewissheit ist, kann er nicht verantwortlich vertreten werden, ohne das Recht divergierender religiöser Überzeugungen und damit das Recht des religiösen Pluralismus anzuerkennen und zu stärken.«⁴² Dort wird allerdings darauf verzichtet, diesen Grundsatz selbst noch einmal theologisch zu

begründen.⁴³ Weiterführend sind in dieser Hinsicht die Überlegungen von Christoph Schwöbel zu einem »Pluralismus aus Glauben«. Schwöbel begründet die Anerkennung des religiösen Pluralismus mit der Einsicht in die Unverfügbarkeit des Grundes des eigenen Glaubens und in den Gabecharakter des Glaubens selbst.⁴⁴ Der Glaubende ist demnach nicht Subjekt seines eigenen Glaubens. Dieser ist nicht *von* ihm, sondern *für* ihn konstituiert. Das gleiche gilt dann auch für den Glauben anderer. Aus dieser aus dem christlichen Glauben gewonnenen, aber auch für andere Glaubensweisen geltenden Einsicht in die Fremdkonstitution bzw. das Geschenk-Sein des Glaubens ergibt sich eine konstruktive Bestimmung der Beziehung zu diesen Glaubensformen.

Ein philosophisches Korrelat zu dem von mir vertretenen Ansatz eines hermeneutischen Inklusivismus (auf Gegenseitigkeit) ist Hilary Putnams »internal realism«. Auch Putnam geht davon aus, dass wir nicht anders können, als den Ausgangspunkt unserer Sicht auf Anderes in unserer je eigenen Perspektive zu suchen. Von dort aus lassen sich dann durchaus Aussagen von perspektivenübersteigender Geltungsreichweite machen. Auf diese Weise öffnet sich ein Mittelweg zwischen der Verabsolutierung der eigenen Position im Sinne eines »metaphysical realism« und deren Relativierung. Das Postulat eines von allen Perspektiven unabhängigen Ausgangspunktes wird ebenso vermieden wie die Gefahr, in einen subjektivistischen Konstruktivismus und Perspektivismus zu verfallen. Es gibt eine standortgebundenen Allgemeingeltung (»objectivity for us«), die anderen standortgebundenen Allgemeingeltungen gegenübersteht.⁴⁵

Das Konzept des »Inklusivismus auf Gegenseitigkeit« stellt keine *inhaltliche* religions-theologische Positionsbestimmung dar. Es bietet lediglich ein formal-hermeneutisches Modell für die Beziehungsbestimmung verschiedener religiöser Positionen, das auf der einen Seite deren Verabsolutierung auf der anderen Seite deren Relativierung vermeidet. Diese Rahmentheorie prädeterminiert nicht das Beziehungsgeschehen selbst und nicht die religionstheologische Reflexion darauf. Auf der einen Seite wird damit eine theologische Selbstgenügsamkeit vermieden, die ihren Horizont ganz auf die eigene Religionstradition beschränkt. Auf der anderen Seite wird der Überbau einer Metatheorie vermieden, die inhaltliche Aussagen über die theologische Valenz der Religionen formuliert.

Die Komparative Theologie kann als Praxisgestalt des »Inklusivismus auf Gegenseitigkeit« aufgefasst und betrieben werden. Christliche Theologie kann durch die (durchaus auch kritische) Bezugnahme auf andere religiöse Traditionen nur gewinnen. Diese führt zu einer stärkeren Konturierung der christlichen Glaubensinhalte. Sie kann aber auch Impulse zu deren Transformation freisetzen.⁴⁶ ◆

43 Siehe dazu meine kritischen Anmerkungen in: Die EKD und die Religionen. Der Grundlagentext »Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive« als Paradigmenwechsel, in: Dt. Pf. bl. 117 (2/2017) 684-689.

44 Christoph SCHWÖBEL, Christlicher Glaube im Pluralismus: Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003, 128 u. ö.

45 Hilary PUTNAM, Reason, Truth and History, Cambridge u. a. 1981, 49ff.

46 Zur Einordnung der in diesem Artikel vorgetragenen Überlegungen siehe auch die Gesamtdarstellung: Reinhold BERNHARDT, Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen, Zürich 2019.

Im Spannungsfeld von Mission und Dialog, zwischen Theorie und Praxis

von Hans Waldenfels SJ

Zusammenfassung

Wenn wir die Jesusnachfolge ernst nehmen, müssen wir uns fragen, woher wir unsere Kriterien der Unterscheidung und der Entscheidung beziehen: aus uns selbst und unseren Humanwissenschaften oder eben doch aus einer Theologie, die sich letztlich dem Hören auf Gott und sein Wort verdankt? Das Wort »Gott« finden wir überall in der Welt.

Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person. Wo ereignet sich die Begegnung mit dem lebendigen Herrn heute? Ort ständiger Begegnung mit dem lebendigen Herrn ist, nach Papst Franziskus, die Begegnung mit dem Fremden in seiner Andersheit. Christen sind eingeladen, in allen anderen Menschen, also auch in allen Fremden den lebendigen Herrn zu erkennen. Im Dialog mit ihnen erzählen sie von Gott.

Schlüsselbegriffe

→ Aggiornamento
→ Begegnung
→ Dialog
→ Gott
→ Ressourcement

Abstract

If we take following Jesus seriously we have to ask ourselves from whence we draw our criteria for differentiation and decision-making – from ourselves and our human sciences or from a theology which ultimately owes itself to or results from listening to God and His word. The term »God« we find everywhere in the world.

There was no ethical decision or a grand idea at the beginning of Christianity; instead there was the encounter with an event, with a person. Where does the encounter with the living Lord occur today? The place of ongoing encounter with the living Lord is, according to Pope Francis, the encounter with the stranger in his or her otherness. Christians are invited to recognize the living Lord in all other people, and thus also in all strangers. In the dialogue with them they talk about God.

Keywords

→ aggiornamento
→ encounter
→ dialogue
→ God
→ ressourcement

Sumario

Si tomamos en serio el seguimiento de Jesús, tenemos que preguntarnos de dónde sacamos nuestros criterios de distinción y decisión: ¿De nosotros mismos y de nuestras ciencias humanas o justamente de una teología que se desprende del escuchar a Dios y a su Palabra? La palabra »Dios« se encuentra en el mundo por todas partes. En el origen del cristianismo no se encuentra una decisión ética o una gran idea, sino el encuentro con un acontecimiento, con una persona. ¿Dónde acontece hoy el encuentro con el Señor vivo? El lugar del encuentro permanente con el Señor vivo es, según el papa Francisco, el encuentro con el otro extraño en su otredad. Los cristianos están invitados a descubrir al Señor vivo en todas las demás personas, es decir también en el extraño. En el diálogo nos hablan de Dios.

Palabras clave

→ Aggiornamento
→ encuentro
→ diálogo
→ Dios
→ regreso a las fuentes

Zeitenwende

Ludwig Wiedenmann, lange Jahre Schriftleiter der *Katholischen Missionen*, schrieb mir vor kurzem, jüngste Äußerungen von Papst Franziskus in den Arabischen Emiraten und in Rabat hätten ihn irritiert: Er fuhr fort: »Eine ›Judenmission‹ darf es ja schon lange nicht mehr geben, jetzt ist auch die Islam-Mission verpönt und nach den nächsten Papstbesuchen in Asien müssen wir wohl auch auf die Hindu- und Buddhisten-Mission verzichten. Besonders interessant fand ich, wie er den Muslimen – ich glaube in den Emiraten war es – den christlichen Glauben an Jesus Christus erklärte als den Unterschied im gemeinsamen Glauben an Gott. Die missiologische Fakultät der Gregoriana wird ihr Programm gehörig umschreiben müssen.«

In der Tat leben wir in einer Zeitenwende. Die Zeitschrift ZMR spricht zwar in ihrem Titel immer noch von Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Doch die Akzente verschieben sich deutlich. Die anderen Religionen, Anders- und Nichtgläubige, Religionslose und Atheisten wollen, dass man ihnen auf Augenhöhe begegnet. Immer deutlicher treten die Vielfalt der Kulturen, Rassen und in ihnen die Religionen bzw. in vielen Teilen der Welt der Ausfall religiöser Bindung in Erscheinung.

Josef Glazik (1913-1997), der letzte C4-Professor für Missionswissenschaft in Münster, vertrat sehr lange auch nach dem Konzil noch die Ansicht, dass Mission ein Proprium des Christentums sei. Ich habe immer dagegengehalten, dass es die Ramakrishna-Mission und Buddhist Missions in der Welt gibt und dass Mission dem Islam nicht fremd ist, wir also den Begriff der Mission keineswegs für das Christentum allein reklamieren können.

Spätestens seit der Römischen Bischofssynode 1974 hat die katholische Kirche ihren Missionsbegriff jedoch spezifiziert; seither spricht sie von »Evangelisierung« und »Neuevangelisierung«. Doch *Evangelisierung* und *missionarisch* gehören heute für Papst Franziskus zusammen. Es kommen noch zwei weitere Begriffe hinzu: *Dialog* und seit der Aufdeckung der vielfältigen Formen von Missbrauch und Gewalt – an der Natur, an einzelnen unschuldigen und wehrlosen Kindern, Jugendlichen und Frauen, zwischen den Völkern und gesellschaftlichen Gruppen – zudem die *Gewaltlosigkeit*.

Neuentdeckungen führen es allerdings nicht selten zu einseitigen Verschiebungen und neuen Fehlformen. In diesem Sinne fragen wir, ob die christliche – und damit meinen wir in erster Linie die katholische – Theologie im Rahmen ihrer Neuorientierung nicht stärker dafür sorgen müsste, dass sie ihre ursprüngliche Identität nicht verliert und ihrer genuinen Aufgabe treu bleibt.

Die ZEIT vom 4. April 2019 stellte in ihrer Beilage *Christ & Welt* die Frage: »Braucht es eine neue Theologie?« Acht Theologinnen und Theologen wurden gefragt. Der Einzige, der die Frage im Blick auf die christliche Grundorientierung an Jesus, seinem Leben und Wirken, beantwortet, ist der Salzburger Fundamentaltheologe Gregor M. Hoff. Bei allen anderen geht es um andere mögliche Denkansätze. Natürlich ist die Theologie in menschlicher Sprache formuliert, doch ist es richtig, sie einfach »menschenerdacht« (Rita Werden) zu nennen? Bei allen kritischen Überlegungen zur Kirche und zu ihren Autoritäts- und Machtstrukturen geht es nicht an, als Theologen sprechen zu wollen, wenn am Ende GOTT und Gottes Wort gar nicht mehr vorkommen und christlich das Verständnis, dass dieser GOTT in Jesus von Nazareth mit der Menschheit in Kontakt getreten ist, nicht zur Sprache kommt. Wer etwas »interpretieren« will, darf das, was er interpretieren will, nicht außer Acht lassen.

Entsprechend muss es der Theologie wesentlich darum gehen, dass der Mensch die Maßstäbe, nach denen er lebt, wieder zurechtrückt. Der Mensch ist nicht das Maß aller Dinge. Er muss seine Grenzen sehen und anerkennen. Sicher tragen die Humanwissenschaften vieles zum Verständnis des Menschen bei. Doch bislang war es Sache der christlichen

Theologie, das zu durchdenken, was sie aus den Quellen ihres Ursprungs im Glauben empfangen hat. Das II. Vatikanische Konzil formulierte in der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* auf neue Weise, was es heißt, von Gottes Offenbarung zu sprechen. Gott teilt sich dem Menschen liebend mit, kommuniziert mit ihm, will Gemeinschaft mit ihm und tut dies in voller Gestalt in der Menschwerdung Jesu. Das vorausgesetzt, kann man über vieles sprechen, sowohl über das, was in der Geschichte verstanden als auch das, was nicht verstanden und falsch verstanden wurde. Dann kann man fragen, was die Kirche falsch gemacht hat und immer noch falsch macht. Entscheidend ist, dass wir, wenn wir die Jesusnachfolge ernst nehmen, uns fragen, woher wir unsere Kriterien der Unterscheidung und der Entscheidung beziehen, aus uns selbst und unseren Humanwissenschaften oder eben doch aus einer Theologie, die sich letztlich dem Hören auf GOTT und sein Wort verdankt.

Fremdwörter

Wir sprechen von Fremdwörtern und meinen damit Wörter und Begriffe, die uns fremd sind und die wir nicht verstehen. Das gilt in hohem Maße inzwischen auch für den Bereich der Kirche und ihrer Theologie,

Ich selbst interpretiere »Theologie« von ihrer ursprünglichen Gestalt her als den immer neuen Versuch, GOTT zur Sprache kommen zu lassen¹. Dabei muss man sich bewusst sein, dass das Wort »Theologie« vorchristlich und der griechischen Sprachwelt entlehnt ist. Das besagt zugleich, dass sich Menschen – und das gilt für die ganze Welt – mit dem beschäftigen haben und beschäftigen, was wir »Gott« nennen, ja dass GOTT, was immer Menschen darunter verstehen und ob er eine unser Leben bestimmende und von uns anerkannte Realität ist oder nicht, aus den menschlichen Sprachen nicht zu tilgen ist. Denn das Wort »GOTT« finden wir überall in der Welt. Selbst Friedrich Nietzsche wusste: »Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben.«²

Es wird nicht einfacher, wenn wir in die Geschichte des Christentums schauen und die Vielzahl von Begriffen sehen, mit denen die Realität GOTT umgeben ist. Wir hören von »Heil« und »Gnade«, von »Sünde« und »Bekehrung«, von »Zeichen und Wundern«, von »Sakramenten« – für viele Zeitgenossen böhmische Dörfer. Das alles aber dreht sich christlich um den, den man GOTT nennt.

Wie wir wissen, hat das Christentum sehr früh Anleihen bei der griechischen Philosophie gemacht. »Substanz« und Akzidenz« sind aus dem Griechischen übernommene und ins Lateinische übersetzte Begriffe. Für den Menschen kam ein im Lateinischen beheimateter Begriff hinzu: »Person«. Schaut man heute auf seine Geschichte zurück, ergeben sich zwei wesentliche Probleme:

1 »Person« hat in seinem Verständnis einmal mit dem einzelnen Menschen zu tun, dem Individuum, aber dann auch mit der Beziehung zur Vielzahl anderer Menschen, also mit »Individualität« und »Relationalität« (aus dem Lateinischen *relatio* = Beziehung).

2 Die Theologie hat den Begriff »Person« nicht nur für den Menschen Jesus von Nazareth gebraucht, sondern spricht auch, wo sie von dem in Jesus von Nazareth sich offenbarenden und uns mitteilenden GOTT handelt, von drei Personen in GOTT bzw. der göttlichen »Dreifaltigkeit«.

1 Vgl. Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2005, 31.

2 Ebd., 141.

Wie schwierig die Vermittlung gerade des komplizierten abendländisch-christlichen Person-Verständnisses in andere Kulturen und Denksysteme ist, habe ich im indischen Bangalore in den Dharma Endowment Lectures 2011 vorgetragen³. Die theologische Problematik wird offenkundig, wenn man in China und Japan »Person« schreibt und bemerkt, dass die verwendeten Schriftzeichen eindeutig den Menschen meinen.

Dieser kleine Exkurs muss genügen, um zu zeigen, wie fremd wir nicht nur untereinander geworden sind, sondern wie sehr diese Fremdheit wächst, wenn sich in heutiger Zeit Menschen verschiedenster Kulturen und Ethnien begegnen und nicht zuletzt tagtäglich durch die modernen Kommunikationsmedien miteinander in Berührung kommen.

Aggiornamento nicht ohne Ressourcement

Die modernsten Formen der Kommunikation, Fernsehen und Mobilfunk, gab es noch nicht, als Papst Johannes XXIII. das II. Vatikanische Konzil einberief und mit einem Aufruf zum *Aggiornamento* verband. Das Wort stammt aus dem Italienischen und spricht von »Verheutigung«, das heißt: Die christliche Verkündigung des Christentums sollte den Menschen im jeweiligen Heute treffen. Das aber setzt voraus, dass die Verkündiger bewusster die unterschiedlichen Denk- und Lebensformen der Menschen, ihre Nöte, Sorgen und Fragen wahrnehmen und berücksichtigen. Zwar wurde die Diskussion auf dem Konzil noch stark von den Vertretern der westlichen Welt bestimmt. Doch in dem Maße, als nach dem Konzil auch in Afrika und Asien die Leitung der Ortskirchen in einheimische Hände übergang und in der Theologie einheimische Kräfte die Führung übernahmen, änderte sich in den folgenden Jahrzehnten die Gesamtsituation.

Eine eigene Rolle spielte dabei Lateinamerika, das früher als etwa Afrika den Charakter von Kolonialländern abgestreift hat und kirchlicherseits durch die verschiedenen Formen der Befreiungstheologien, aber auch die Generalkonferenzen des lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM geprägt wurde. Es waren die Konferenzen in Medellín, Kolumbien 1968, Puebla, Mexiko 1979, Santo Domingo, der Dominikanischen Republik 1992, bis hin zu Aparecido, Brasilien 2007, die bis heute in den Kirchen Lateinamerikas wirksam sind. Viel zu lange sind die Impulse, die von dort ausgingen, in römischen Kreisen mit Skepsis gesehen worden. Und heute, wo der erste Lateinamerikaner Bischof von Rom und somit Papst ist, halten sich weite Kreise Zentraleuropas gegenüber den von einem Lateinamerikaner vorgetragenen Impulsen nach wie vor stark zurück⁴.

³ Vgl. Hans WALDENFELS, *In-Between. Essays in Intercultural and Interreligious Dialogue*, Bangalore 2011.

⁴ Vgl. die zusammenfassende Darstellung von Papst Franziskus in seinem Werk: *FRANZISKUS, Im Angesicht des Herrn. Gedanken über Freiheit, Hoffnung, Liebe*, hg. von Antonio SPADARO, Bd. 2: Von 2005-2009, Freiburg 2018; unter dem Titel: *Kultur und Volksreligiosität* (182-227, auch 151-167); auch weitere Äußerungen sind hier einschlägig: zu Pfarrgemeinde und Familie (114-134), zur Erziehung (146-150) u. a. m.

⁵ Der Berliner evangelischen Theologe Christoph Marksches hält dagegen, »dass man sich bei Prognosen für die Zukunft täuschen kann, insbesondere dann, wenn man sich an den eigenen Visionen berauscht«: Und dann sagt er für seine Kirche: »Manches spricht dafür, dass die Zahl der Mitglieder von Landeskirchen bis 2030 voraussichtlich um ein Drittel und die Einnahmen um die Hälfte zurückgehen werden. Ob das allerdings bei einer insgesamt schrumpfenden Bevölkerung wirklich das Ende der Volkskirche in ihrer klassischen Gestalt bedeuten muss, steht noch dahin und ist für unterschiedliche Regionen in Deutschland und anderen Ländern Europas wahr-

scheinlich ganz unterschiedlich zu beantworten. In einem bestimmten Sinne muss die evangelische Kirche auch weiter Volkskirche bleiben, weil sie auftragsgemäß die Botschaft von der freien Gnade Gottes ausrichten soll an *alles* Volk. Daher muss sie sich bemühen, diese Botschaft zu kontextualisieren in unterschiedlichen Milieus, auf Menschen zugehen und sich gleichzeitig noch an der Form von Gemeinschaft orientieren, die Jesus von Nazareth mit seinen Jüngerinnen und Jüngern gelebt hat.« (Christoph MARKSCHIES, *Aufbruch oder Katerstimmung? Zur Lage nach dem Reformationsjubiläum*, Hamburg 2017, 136.137f.).

Ein gutes Beispiel ist der Umgang mit dem Begriff des »Volkes«. Die griechische Sprache hat, was zu wenig bedacht wird, zwei Wörter für »Volk«: *dēmos* und *laos*. Das eine findet sich wieder im politischen Begriff der »Demokratie«, das andere im theologischen Begriff des »Laien«. In unseren Breiten wird viel gesprochen von der »Demokratie in der Kirche«. Doch zugleich heißt es in katholischen Kreisen, das »Ende der Volkskirche« sei gekommen⁵. Papst Franziskus arbeitet im Anschluss an das 2. Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* mit dem theologischen Begriff des »Volkes« und sieht im ganzen Gottesvolk, in jedem Mitglied des Volkes Gottes (griechisch *laos tou theou*) das Subjekt missionarischen Handelns⁶.

Bei uns ist es an der Zeit, sich an die zweite das Konzil prägende Haltung zu erinnern, die Bedeutung des *Ressourcement*, der Frage, aus welchen Quellen sich der Glaube speist. Der aus dem Französischen stammende Begriff verdeutlicht, woher die Haltung der Erneuerung geschichtlich vor allem kommt. Wer heute bei uns nach einer »neuen Theologie« ruft, sollte sich erinnern, dass es in unserm Nachbarland in den Tagen des Konzils eine »*Nouvelle Théologie*« gab. Ihr Ziel war es, über die verbreitete Neuscholastik hinweg die Rückbindung an die alten Traditionen, an die Väterzeit und die Zeit der Heiligen Schrift zurückzugewinnen, eben an die wirklichen Quellen des Glaubens. Ihre führenden Vertreter waren lange umstritten und fanden erst im Konzil ihre Rehabilitierung.

Inzwischen ist darauf zu achten, dass beides zusammenbleibt: *aggiornamento* und *ressourcement*. Dass angesichts des sich ausweitenden historischen Materials der Umgang mit den Quellen und ihrer Weitergabe und Fortentwicklung schwieriger wird, ist unbestritten. Die damit gegebenen Aufgaben können immer weniger von einzelnen Autoren allein bewältigt werden. Umso wichtiger ist, dass über dem Reichtum möglicher Perspektiven die grundlegenden Prinzipien nicht verlorengehen. In diesem Sinne gehört zu den unverzichtbaren Fragen: Gibt es Unverzichtbares, das sich nicht ändern kann und das man nicht aufgeben darf – ja oder nein? Wenn ja, wo liegen die Grenzen zwischen dem, was in der Gestalt der Kirche veränderlich, und dem; was unveränderlich ist? Es fragt sich weiter: Wer verfügt und entscheidet in diesen Fragen? In der Kirche sind wir dann bei der Frage nach der Autorität. Autorität aber hat mit Macht und Vollmacht, aber auch mit Willkür und Gewalt zu tun. Das wiederum führt zu den Fragen, die sich in diesen Tagen weltweit aufdrängen, hier aber nicht im Vordergrund stehen. Doch so viel sei festgehalten: Die Kirche ist nicht nur eine Kirche von Sündern, sondern auch eine sündige Kirche. Papst Franziskus hat das bereits betont, lange bevor die Eiterblase des Missbrauchs platzte.⁷

⁶ Vgl. dazu ausführlicher Hans WALDENFELS, Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen, Paderborn 2014, 75-78. In seinem frühen Interview mit Antonio Spadaro sagt Papst Franziskus: »Das Volk ist das Subjekt. Und die Kirche ist das Volk Gottes auf dem Weg der Geschichte – mit seinen Freuden und Leiden« (Antonio SPADARO, Das Interview mit Papst Franziskus, Freiburg 2013, 43); ähnlich in *Evangelii gaudium* Nr. 111: »Die Evangelisierung ist Aufgabe der Kirche. Aber dieses Subjekt der Evangelisierung ist weit mehr als eine organische und hierarchische Institution, da es vor allem ein Volk auf dem Weg zu Gott ist. Gewiss

handelt es sich um ein Geheimnis, das in der Heiligsten Dreifaltigkeit verwurzelt ist, dessen historisch konkrete Gestalt aber ein pilgerndes und evangelisierendes Volk ist, das immer jeden, wenn auch notwendigen institutionellen Ausdrück übersteigt.«

⁷ Vgl. WALDENFELS, Sein Name (Anm. 6), 73-75.

Text und Kontext⁸

Ein wesentliches Medium, durch das uns die Quellen zugänglich werden, sind – wie gesagt – die biblischen Texte. Texte aber sind, humanwissenschaftlich gesehen, Literatur und können folglich nach den Regeln und mit den Methoden der Literaturwissenschaft analysiert und behandelt werden. Das geschieht mit der Bibel seit der Aufklärung. Die Methoden kommen in der so genannten Bibelkritik in wachsendem Maße zur Anwendung, und was sich zunächst in der protestantischen Exegese ausbreitete, fand in der Zeit Pius' XII. auch Eingang in die katholische Exegese. Kaum sonst sind die ökumenische Zusammenarbeit und der Austausch zwischen den Fachvertretern einer theologischen Disziplin so ausgeprägt wie in der Exegese.

Als von Menschen verfasste Texte wird die Bibel in ihren zahlreichen Büchern auch nach dem befragt, was sich nicht unmittelbar aufdrängt, aber ihren eher verborgenen Hintergrund darstellt und nicht unwesentlich zum besseren Verständnis der Schriften beiträgt. Wir sprechen hier vom »Kontext« und meinen das, was notwendig zum Text hinzugehört: den oder die Autoren, die Entstehungszeit und den Entstehungsort, die Adressaten, den literarischen Charakter der Texte, ob es sich um historische Berichte, fiktive Erzählungen, Briefe, Poesie oder anderes handelt, dann die Rezeption der Texte und ihre weitere Geschichte. Wie man leicht erkennt, spielt die Geschichte bei der Beschäftigung mit Texten eine große Rolle. Die Geschichte aber spricht in ihrem linearen Verständnis von der Vergangenheit und der Gegenwart und öffnet sich für die Zukunft. Damit befinden wir uns auch hier in einem Prozess des Wandels und der Veränderung, und es stellt sich die Frage: Was ändert sich nicht, kann sich und darf sich nicht ändern? Was bleibt als nicht zu leugnender Sachbestand der biblischen Texte, zumal wo sie beanspruchen, historische Fakten zu liefern?

Angesichts der humanwissenschaftlichen Sicht der Dinge darf aber der Anspruch, den die Kirche hinsichtlich ihrer Ursprungstexte erhebt, nicht übersehen werden. Für sie ist die Bibel von Anfang an GOTTES Wort im Menschenwort. Wie die Theologie sagt, haben die Autoren ihre Texte unter der Inspiration, der Eingebung des Heiligen Geistes GOTTES verfasst. Das wiederum hat zur Folge, dass sich die Texte in ihrem vollen Sinngehalt nur dem gläubigen Menschen erschließen. Das stellt an den Wissenschaftler, der sich als Theologen versteht, ungemein hohe Anforderungen, Die Gefahr, dass aus Theologie christliche Religionswissenschaft wird, ist groß.

Was über die biblische Exegese – Text und Kontexte – gesagt wird, findet seine Fortsetzung in den vielfältigen Versprachlichungsprozessen der Folgezeit bis in die Gegenwart. Es gilt für die Entwicklung der Lehre in den so genannten Dogmen, für die Ausformulierungen der Liturgie, für Texte der Glaubensunterweisung, für die Katechismen u. a. m. War das katholische Christentum im Westen sprachlich in der Folge des Römischen Reiches jahrhundertlang an die lateinische Sprache gebunden, so ist dieses Band mit der Öffnung für die einheimischen Sprachen in aller Welt zerbrochen. Was lange eine gewisse

8 Vgl. dazu auch meinen Beitrag: Text und Kontext in der Theologie. Rückblick und Ausblick, in: Günter RISSE/Klaus VELLGUTH (Hg.), Denken, das Weite atmet. Text und Kontext in der Theologie, Ostfildern 2017, 9–28.

9 Hier ist anzumerken, dass die Wahrheit keine rein theoretische Angelegenheit ist. Sie muss sich subjektiv mit der Wahrhaftigkeit als Grundhaltung verbinden. Wie sehr

Wahrhaftigkeit in der katholischen Kirche Deutschlands zum Problem geworden ist, zeigt ein Interview, das der Chefredakteur der ZEIT Giovanni di Lorenzo mit dem Kriminologen Christian Pfeiffer geführt hat; vgl. DIE ZEIT Nr. 17 (17.4.2019) 47f.

10 Mit guten Gründen spricht der Untertitel der Festschrift zum 90. Geburtstag von J. B. Metz von »Stichworten von nahen und fernen

Weggefährten«, vgl. Hans-Gerd JANSEN/Julia D. E. PRINZ/Michael J. RAINER (Hg.), Theologie in gefährdeter Zeit, Berlin 2018.

11 Vgl. FRANZISKUS, Im Angesicht des Herrn. Gedanken über Freiheit, Hoffnung und Liebe, hg. von Antonio SPADARO: Bd. 1: Von 1999–2004, Freiburg 2017; Bd. 2: Von 2005–2009, Freiburg 2018; Bd. 3: Von 2010–2013, Freiburg 2018.

Einförmigkeit im Leben der westlichen Christenheit katholisch bewirkte und als Einheitsgrund verstanden wurde, macht immer mehr Platz für eine wachsende Verschiedenheit und Pluralität. Hier stellt sich dann angesichts der sich aufdrängenden Vielstimmigkeit wieder die Frage nach dem bleibenden Fundament, aber auch nach der unverbrüchlichen Wahrheit⁹.

»Im Angesicht des Herrn«

Während die Kontextualität in ihren vielgestaltigen Forschungen das Wissensmaterial immer weiter ausdehnt, darf ein anderes Phänomen nicht übersehen werden. Die Zeitung, die Nachrichten des Fernsehens und die Werbung leben von kurzen, griffigen, einprägsamen Überschriften und Schlagzeilen, von Bildern und Karikaturen. Das gilt inzwischen auch für kirchliche und theologische Aussagen. So kennt man Karl Rahner mit seinen ersten beiden Buchtiteln: *Hörer des Wortes* und *Geist in Welt*, mit den *anonymen Christen* oder der *sündigen Kirche*, und dann mit dem *freien Wort in der Kirche*. Johann Baptist Metz hat sich eingepreßt mit der *weltlichen Welt*, der *politischen Theologie*, der *Mystik der offenen Augen*¹⁰. Beim jetzigen Papst Franziskus bietet sich u. a. der Titel seiner dreibändigen Predigtsammlung an: *Im Angesicht des Herrn*¹¹. Schon im Interview mit Antonio Spadaro sagt er von sich: »Ich bin ein Sünder, den der Herr angeschaut hat.«¹²

Die radikale Rückbindung an Jesus Christus verbindet ihn mit seinem Vorgänger: Benedikt XVI. So lesen wir in seinem programmatischen Schreiben *Evangelii gaudium* Nr. 7: »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.«¹³

Wichtig ist also: Es geht in erster Linie nicht um eine historische Person der Vergangenheit, oder – wie es in der Forschung heißt: – um den »historischen Jesus«. Vielmehr geht es um den lebenden Jesus, von dem die Zeugen und später die Blutzegen, die Märtyrer der Kirche sprechen. Von diesem lebenden Jesus spricht Paulus wiederholt. Dabei fühlt er sich nicht allein. Im 1. Korintherbrief 15,3-8 spricht er von einer großen Zahl von Zeugen mit ihm selbst am Ende einer langen Kette. Doch dann sind da die Frauen und zumal Maria von Magdala. Nach wie vor wird kaum beachtet, dass sie die erste Zeugin der Auferstehung Jesu ist (vgl. Mk 16,9)¹⁴

Wenn Franziskus über seine Predigten schreibt: *Im Angesicht des Herrn*, meint er den auferstandenen, lebendigen Herrn. Man ist geneigt, die drei Predigtbände mit der großen Jesus-Trilogie Papst Benedikts XVI. zu vergleichen¹⁵. Ein solcher Vergleich würde zeigen, wie nahe sich bei allen Unterschieden im Charakter die beiden in ihrer Verbundenheit mit Jesus stehen¹⁶. So akademisch die Sprache des emeritierten Papstes auch ist – sein Bekenntnis zu dem lebendigen Herrn ist unüberhörbar. Was besagt das für uns Christen? Hier stellt sich die Frage: Wo ereignet sich die Begegnung mit dem lebenden Herrn heute?

12 SPADARO, Interview (Anm. 6), 27f.

13 Vgl. PABST BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* (25.12.2005), Nr.1.

14 Zur Bedeutung der Maria von Magdala für die heutige theologische Diskussion vgl. Hans WALDENFELS, Wann, wenn nicht jetzt? Papst Franziskus in der Krise der Zeit, *Kevelaer* 2019, 41-44, 196f.; auch Johannes ECKERT, *Steht auf! Frauen*

im Markusevangelium als Provokation für heute, Freiburg 2018. Es ist an der Zeit, die Konsequenzen für die Amtstheologie zu erörtern.

15 Vgl. Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. I-III, Freiburg u. a. 2007-2012.

16 Das zeigt sich auch, wo der emeritierte Papst sich gedrängt sieht, seinem Nachfolger zur Seite zu stehen, als dieser mit seiner Schlussrede zum Missbrauchsgipfel in Deutschland weithin auf Unverständnis stieß. Über Details kann man stets miteinander sprechen. Doch der gebührende Respekt voreinander sollte gerade in innerkirchlichen und dazu akademischen Kreisen nicht fehlen.

Begegnung mit dem Fremden

Als Antwort drängt sich die Geschichte der Emmausjünger aus dem Lukasevangelium förmlich auf: (vgl. Lk 24,13-35). Zwei Jünger Jesu sind unterwegs nach Emmaus, als ein Fremder sich zu ihnen gesellt. Sie erreichen ihr Ziel und drängen den Fremden, bei ihnen zu bleiben und mit ihnen zu Abend zu essen. Als der Fremde dann das Brot bricht und den Segensgruß spricht, »gehen ihnen die Augen auf«, und sie erkennen: Es ist Jesus. Danach findet die Erzählung ein erstes Ende in den Worten: »Und dann sahen sie ihn nicht mehr.« Man fragt sich: Wo ist er hin? Die Antwort kann nur lauten. Er ist bei den Menschen.

Für Franziskus, aber auch für Benedikt XVI. ist der dichteste Ort seiner bleibenden Gegenwart die Feier der Eucharistie. So sagt Franziskus am 13. Juni 2009: »Der Herr begleitet uns auf dem Weg, auch wenn wir es nicht bemerken, und es gibt immer einen Moment, wo uns beim Austeilen des Brotes die Augen aufgehen und wir uns an seine Liebe erinnern. Das heißt Eucharistie feiern: uns an seine Liebe erinnern!«¹⁷

Ort ständiger Begegnung mit dem lebendigen Herrn aber ist für Franziskus die Begegnung mit dem Fremden in seiner Andersheit. Diese Begegnung beschreibt er als einen Dialog: »Wer in der Begegnung die Andersheit wiederentdeckt, beginnt einen Dialog, und Dialog bedeutet, dass man nicht nur hört, sondern zuhört: Diese Fähigkeit des Zuhörens wiederzuentdecken. Auch wenn der andere ideologisch, politisch oder soziologisch gesehen nicht auf meiner Seite ist, hat er immer etwas Gutes, das er geben kann, und ich habe etwas Gutes, das ich ihm geben kann. Bei dieser Begegnung, die Gutes zutage fördert, wird eine kreative und fruchtbare Synthese aufgebaut. Im Grunde ist der Dialog Fruchtbarkeit.«

»Der Dialog ist ... das Mittel der Wahl, um all das aufzubrechen, was uns abschottet, um die verschanzten Ideologien aufzubrechen und – durch die kleine Transzendenz, die darin besteht, dass wir dem anderen zuhören und der andere uns zuhört – Horizonte zu eröffnen. Dialog heißt, den Augenblick auf die Geschichte zu transzendieren. Dialog heißt, die Geschichte als Fundament für die Zukunft zu nutzen. Dialog heißt, dass man etwas vererben kann; in letzter Konsequenz heißt Dialog, es Gott nachzutun, der mit uns in Dialog getreten ist, indem er uns den Weg des Miteinanders lehrte.«

Papst Franziskus nennt hier einen Namen nicht, dem er aber in seinem Denken sehr verpflichtet ist: dem französischen Jesuiten Michel de Certeau¹⁸. Der Fremde, der im Titel eines seiner Hauptwerke steht, ist kein anderer als der Fremde auf dem Weg nach Emmaus¹⁹. Das aber zieht zwei Fragen nach sich:

- 1 Wie steht es um diesen Fremden Jesus von Nazareth in der heutigen Welt?
- 2 Was bedeutet die Fremdheit Jesu für den Umgang mit Fremden überhaupt?

Die Antwort auf die erste Frage ist erstaunlich. Denn geht man ihr nach, zeigt sich, dass die Beschäftigung mit Jesus seit langem weit über den Bereich der christlichen Kirchen hinausreicht. Wir finden sie, wenn wir bei den Juden und Moslems, den Hindus und Buddhisten,

¹⁷ FRANZISKUS, Im Angesicht (Anm. 11), 266; die folgenden Zitate ebd., 281 und 282.

¹⁸ Vgl. SPADARO, Das Interview (Anm. 6), 38-40.

¹⁹ Vgl. Michel DE CERTEAU, Der Fremde oder die Einheit in Verschiedenheit. Übersetzt und hg. von Andreas FALKNER, Stuttgart 2017.

²⁰ Vgl. zur Situation der 80er Jahre des 20. Jh.s Hans WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentaltheologie

(Anm. 1), 223-247; dann meine Arbeiten: Der Gekreuzigte und die Weltreligionen, Zürich u. a. 1983; Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I, Bonn 1990; meine Berliner Vorlesungen: Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen, Freiburg 1994; Neuauflage Bonn 2002; Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II, Bonn 1997; Christus und die Religionen, Regens-

burg 2002; amerikanische Neubearbeitung: Jesus Christ and the Religions. An Essay in Theology of Religions, Milwaukee, WI 2009; Auf den Spuren von Gottes Wort. Theologische Versuche III, Bonn 2004; Rückwärts blickend vorwärts schauen. Theologische Zeitbetrachtungen zu Christentum und Menschsein, Religionen, Kulturen und Gesellschaft. Theologische Versuche IV, Paderborn 2016.

bei Religiösen und Areligiösen, bei Denkern aller Art nachfragen²⁰. Dabei überwiegt die positive Einreihung Jesu unter die Großen der Weltgeschichte, auch wenn sein Verhältnis zu GOTT und dem Verständnis Gottes weithin verborgen bleibt.

Nun leben wir in einer Zeit, in der Millionen von Menschen unterwegs sind und danach verlangen, eine neue Heimat zu finden und in der Fremde eine neue Identität zu bekommen. Das wird, wie wir erfahren, zu einer Herausforderung für alle Beteiligten, die, die sich öffnen müssen für die Fremden, und für die Fremden, die sich neu orten wollen und müssen. Christen sind dabei herausgefordert, in den Fremden dem lebendigen Herrn zu begegnen. Denn wie es im Matthäusevangelium 25,40 heißt: »Was ihr einem meiner geringsten Brüder [und Schwestern] getan habt, habt ihr mir getan.« Christen sind eingeladen, in allen anderen Menschen, also auch in allen Fremden den lebendigen Herrn zu erkennen.

»Nostra aetate«

Hier lohnt es sich, auf das II. Vatikanische Konzil zurückzublicken. Bekanntlich gab es am Ende drei Arten von Dokumenten. Im Vordergrund standen die Dogmatischen Konstitutionen, grundlegende Lehrtexte, darunter eine neue Art von Konstitution, die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Sodann gab es Dekrete, Verordnungen für die Praxis. Schließlich verabschiedete man drei Deklarationen. Bei diesen handelte es sich gleichsam um Absichtserklärungen zu Themen, die in der Luft und doch noch eher am Rande lagen. Inzwischen rücken sie immer mehr ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Es waren drei Texte: zur Erziehung, zum Verhältnis zu den anderen Religionen und zur Religionsfreiheit.

Wir erinnern hier an die Erklärung *Nostra aetate*, *Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*. Ursprünglich geplant war eine Erklärung zum Judentum. Doch der Horizont weitete sich. Nach Nr. 1 besteht »in unserer Zeit« – *nostra aetate* – die ganze Menschheit einerseits aus einer Vielheit von Völkern. Doch diese Vielheit bildet andererseits eine gemeinsame Schicksalsgemeinschaft, weil all die Vielen auf der einen Erde leben. Die Menschen sind folglich in Herkunft und Ziel alle miteinander verbunden. Gerade darum bestehen ungelöste Grundsatzfragen. Deren Beantwortung erwarten die Menschen von dem, was »Religionen« genannt wird. Was »Religionen« sind, wird eher als bekannt vorausgesetzt.

Nr. 2 nennt in der Geschichte ausdrücklich die Hindus, beschreibt aber dann die grundsätzliche Einstellung der Kirche zu den anderen Religionen: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ (*Joh 14,6*), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat. Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.«

Zweierlei bleibt hier zusammen: der Respekt für die anderen, Dialog und Kooperation auf der einen Seite, das Bekenntnis zu Jesus Christus auf der anderen Seite. Dieses Miteinander aber steht im Dienst an der Welt.

Der Weltsituation entsprechend kommt es in den Nr. 3 und 4 zur Hinwendung zum Islam und zum Judentum. Für den Islam werden vor allem die Übereinstimmungen betont: die

Anbetung des alleinigen GOTTES, des Schöpfers Himmels und der Erde und seines Gerichts, aber auch das Wissen um Jesus und seine Mutter Maria.

Ausführlicher fällt das Bekenntnis zum gemeinsamen Erbe von Juden und Christen aus. Die drei Religionen haben einen Bezug zu Abraham. Die Nähe zueinander hat aber im Laufe der Geschichte auf unterschiedliche Weise zu Hass und Feindschaft geführt. Hier kann man sich heute einige Jahrzehnte nach dem Konzil fragen, ob das dort Gesagte ausreicht, wenn man den Umgang zwischen Christen und Juden, Christen und Muslimen beobachtet. Hat nicht der Antisemitismus eher noch zugenommen? Und wird nicht der Islam von vielen sehr pauschal abgelehnt? Grundsätzlich war die vom Konzil eingeschlagene Richtung richtig; sie muss wegweisend bleiben.

Nostra aetate endet in der Nr.5 mit einem Aufruf zur universalen Brüderlichkeit, wir würden heute sagen: Geschwisterlichkeit. Der Grund ist klar: Alle Menschen sind Ebenbild GOTTES: Damit »wird also jeder Theorie oder Praxis das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht. Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht.«

»Im Licht des Evangeliums«

Fragen wir im Anschluss an das Konzil nach den Handlungsprinzipien, die im Umgang miteinander zur Anwendung kommen müssen, bleiben die Aussagen der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* Nr. 4 zielführend:

♦ »Zur Erfüllung ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.

♦ So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.

♦ Einige Hauptzüge der Welt von heute lassen sich folgendermaßen umschreiben. Heute steht die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte, in der tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen. Vom Menschen, seiner Vernunft und schöpferischen Gestaltungskraft gehen sie aus; sie wirken auf ihn wieder zurück, auf seine persönlichen und kollektiven Urteile und Wünsche, auf seine Art und Weise, die Dinge und die Menschen zu sehen und mit ihnen umzugehen. So kann man schon von einer wirklichen sozialen und kulturellen Umgestaltung sprechen, die sich auch auf das religiöse Leben auswirkt.«

21 Vgl. Hans WALDENFELS, Zeichen der Zeit, in: Mariano DELGADO / Michael SIEVERNICH (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg 2013, 101-119.

22 Papst Franziskus zitiert sich hier selbst aus seiner Ansprache an die römischen Universitäten am 10. April 2014.

Was wir im Text bewusst auseinandergezogen haben, lässt in den beiden ersten Punkten die drei Handlungsanweisungen erkennen: *Sehen – urteilen – handeln*. Dabei ist Folgendes zu beachten:

1 Die »Zeichen der Zeit« kommen zwar in der Heiligen Schrift vor, betreffen aber dann das Sehen unserer Zeit²¹. Dabei spielen humanwissenschaftliche Methoden, die Soziologie, Psychologie, vor allem die Geschichts- und Kulturwissenschaften, eine bedeutende Rolle. Doch dürfen alle diese Wissenschaften nicht die Theologie ersetzen und am Ende zur entscheidenden Norm der Urteilsfindung werden. Dieser Gefahr unterliegen manche Formen der kontextuellen Theologie

2 Theologisches Urteilkriterium ist allein das »Licht des Evangeliums«; es darf nicht unter der Hand durch das »Licht der Wissenschaften« ersetzt werden. »Licht des Evangeliums« können wir aber mit Papst Franziskus als »im Angesicht des Herrn« verstehen.

3 Leider zitiert man den ersten Satz der Nr.4 zumeist losgelöst von seiner Fortsetzung, Das führt leicht dahin, dass der dritte und entscheidende Punkt der Handlungsanweisung – das Handeln – übersehen wird. Der Text meint aber keine rein theoretische Erörterung der Zeit, sondern will zur Praxis anleiten. Das Handeln aber ist responsorisch angelegt, das heißt: Es geht wesentlich darum, dass der Mensch als ein fragendes Wesen wahrgenommen wird, das auf Antworten und Hilfen wartet.

In der sich wandelnden Zeit tut die Theologie gut daran, nicht gleichsam geschichtslos auf den Anfang des Christentums zu schauen, sondern das Verhältnis der christlichen Botschaft für jede Zeit neu zu bedenken und zu formulieren. Dabei muss sie die Balance halten zwischen der Hinwendung zur Zeit und der Rückbindung an ihren ursprünglichen Sendungsauftrag. Es geht um das Spannungsfeld von Sendung und Dialog.

Was *Gaudium et spes* für die Pastoral der ganzen Kirche ausführt, hat Papst Franziskus in der Einleitung seiner Apostolischen Konstitution *Veritatis gaudium* vom 8. Dezember 2017 für die kirchlichen Universitäten und Fakultäten wiederholt. Auch hier betont der Papst, dass all unser Tun aus der »Begegnung mit Jesus und der Verkündigung seines Evangeliums« (Nr. 1) erwachsen muss.

Die Theologie nennt er dann »eine Art günstiges kulturelles Laboratorium, in dem die Kirche jene performative Interpretation der Wirklichkeit ausübt, die dem Christuseignis entspringt und sich aus den Gaben der Weisheit und der Wissenschaft speist, durch die der Heilige Geist in verschiedener Weise das ganze Volk Gottes bereichert: vom *sensus fidei fidelium* zum Lehramt der Hirten, vom Charisma der Propheten zu dem der Lehrer und der Theologen« (Nr. 3)

In einer Zeit, die geprägt ist von »Symptomen eines Bruchs« und einen »radikalen Paradigmenwechsel« fordert, folgt: »Es wird heute immer deutlicher sichtbar, dass es einer wahren Hermeneutik im Einklang mit dem Evangelium [bedarf], um das Leben, die Welt, die Menschen besser zu verstehen. Keine Synthese ist nötig, sondern eine geistige Atmosphäre der Suche und der Gewissheit, gegründet auf die Wahrheiten der Vernunft und des Glaubens. Philosophie und Theologie erlauben es, Überzeugungen zu erwerben, die die Intelligenz strukturieren und stärken sowie den Willen erhellen ... aber all dies ist nur fruchtbar, wenn man es mit einem offenen Geist und auf Knien tut. Der Theologe, der sich an seinem vollständigen und abgeschlossenen Denken ergötzt, ist mittelmäßig. Der gute Theologe und Philosoph hat ein offenes Denken, das heißt es ist nicht abgeschlossen, immer offen für das »*maius*« Gottes und der Wahrheit, immer in Entwicklung begriffen, jenem Gesetz entsprechend, das der heilige Vinzenz von Lérins folgendermaßen beschreibt: »*annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*« (*Commonitorium primum*, 23: PL 50, 668).«²² (Nr. 3)

Franziskus fordert dann im Hinblick auf eine Erneuerung und Wiederbelebung des Beitrags der kirchlichen Studien für eine missionarische Kirche im Aufbruch die Beachtung folgender vier Grundkriterien:

1 »das der Kontemplation und der geistlichen, intellektuellen und existentiellen Einführung ins Herz des Kerygma, also der immer neuen und faszinierenden Frohbotschaft des Evangeliums Jesu«,

2 »das des Dialogs auf allen Gebieten: nicht als rein taktische Vorgehensweise, sondern aus dem inneren Bedürfnis heraus, gemeinsam die Erfahrung der Freude der Wahrheit zu machen und ihre Bedeutung sowie die praktischen Auswirkungen gründlich zu untersuchen«,

3 »eine im Licht der Offenbarung mit Weisheit und Kreativität ausgeübte Inter- und Transdisziplinarität«,

4 »die Notwendigkeit, ein ›Netzwerk‹ zwischen all den verschiedenen Einrichtungen zu bilden, die auf der ganzen Welt die kirchlichen Studien pflegen und fördern. Dabei sollen auch die geeigneten Synergien mit den akademischen Einrichtungen der verschiedenen Länder und den Studienzentren verschiedener kultureller und religiöser Traditionen unterschieden gefördert werden. Gleichzeitig sollen Forschungseinrichtungen ins Leben gerufen werden, die sich auf das Studium der epochalen Probleme, welche die Menschheit heute bedrücken, spezialisieren und geeignete, realistische Lösungsvorschläge machen.« (Nr. 4)

Der starke Eindruck, den die Einleitung des Schreibens hinterlassen hat, ist leider durch die im Hauptteil des Schreibens aufgeführten Normen stark konterkariert worden. Diese passen nicht in eine Bildungslandschaft wie die deutsche, die im öffentlich-rechtlichen Raum angesiedelt ist, tragen aber auch den Namen des Papstes²³.

»Erzähl mir von GOTT!«²⁴

Vor 25 Jahren starb am 23. Januar 1994 der Fundamentaltheologe und spätere Bischof von Aachen Klaus Hemmerle. In seinem letzten Hirtenbrief, der als Fastenhirtenbrief erst nach seinem Tode verlesen wurde²⁵, erzählt der Bischof von einer befreundeten Familie. Dort sei eines Tages der jüngste Sohn nach Hause gekommen und habe unvermittelt den Vater gebeten: »Erzähle mir von GOTT!«

Diese Frage des Kindes lässt den Bischof nicht los. »Immer wieder war mir, als komme jenes Kind an meinen Schreibtisch und rufe mir zu: Erzähle von GOTT!« Und dann fragt sich der Bischof:

23 Vgl. dazu die Erklärung der Vollversammlung des Katholisch-Theologischen Fakultätentags vom 2.2.2019: https://www.google.com/search?ei=sl6gXJfXKZCvkwWuJlGwBq&q=veritatis+gaudium+fakultät+entag&oq=veritatis+gaudium+fakultät+entag&gs_l=psyab.12.331160.6336.16795.22112..0.0.0.226.3274.0j2j2...0..1.gws-wiz.o19joi2i3oi19joi2i3

24 Vgl. zum Folgenden das Nachwort in: Hans WALDENFELS, *Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund*, Leipzig 1995 und: Wann, wenn nicht jetzt (Anm. 14), 152-154; auch Johannes RÖSER (Hg.), *Gott? Die religiöse Frage heute*, Freiburg u. a. 2018.

25 Wir zitieren den Fastenhirtenbrief nach: *Kirchenzeitung für das Bistum Aachen* 49 (20.2.1994) Nr.8, 221.

26 Man fragt sich, warum ein Buch wie Johannes HARTL/Karl WALLNER/Bernhard MEUSER (Hg.), *Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche*, Freiburg 2018, auf manche Theologen so ärgerlich wirkt.

♦ »Wird das Einmalige, Andersartige der Botschaft Jesu nicht von uns verwaltet statt bezeugt? Sprechen wir so von GOTT, dass wir dabei über uns persönlich, sprechen wir so von uns persönlich, dass wir dabei von GOTT sprechen? Wenn Kirche Erzählgemeinschaft von GOTT würde, dann könnte sie der Welt etwas geben, was andere ihr nicht geben können.«

Und er fährt fort:

♦ »Erzähle von GOTT! Das heißt nicht, sich vor den Problemen in harmlos fromme Geschichten flüchten. Aber es heißt: mit Gottes Wort leben, so dass es unser Leben, unsere Maßstäbe, unser Verhalten ändert – und dann darüber miteinander reden. Es heißt auch: das einander anvertrauen, was uns GOTT fern und fremd erscheinen lässt.«

♦ »Erzählen von GOTT heißt: aufmerksam sein auf die großen Dinge, die GOTT in aller Stille bei den kleinen Leuten wirkt. Ich habe in der Tat nie so viele Gottesgeschichten erfahren wie bei meinen Besuchen in Elendsquartieren und Basisgemeinschaften in der Dritten Welt. Aber ich muss da auch die Begegnungen mit den Armen bei uns, mit den Kindern bei uns, mit den Ausländern bei uns nennen.«

♦ »Erzählen von GOTT heißt: sich ›ergreifen‹ lassen von der Botschaft der Bibel. Wenn uns die Geschichte vom barmherzigen Vater und dem verlorenen Sohn packt, wenn uns jener GOTT anrührt, der dem Arbeiter der letzten Stunde so viel Lohn gibt wie dem der ersten, wenn uns die Liebe Jesu zur Sünderin als Offenbarung des GOTTES bewegt, der Liebe ist, wenn wir uns auf den Gang nach Emmaus mitnehmen lassen: dann geht GOTT auf – und unser Handeln wird anders.«

♦ »Bleibt die bedrängende Frage: Was aber, wenn es einfach nicht ›geht‹, von GOTT zu erzählen, weil er für uns so stumm bleibt wie damals über dem Schrei seines Sohnes am Kreuz? Diese Ohnmacht aushalten und nicht von ihr weglaufen: kann nicht auch dies Anfang einer neuen Geschichte von und mit GOTT sein?«

♦ »Erzähle von GOTT: Lassen wir diesen Anruf des Kindes an unser Sprechen und an unser Schweigen heran. Er kann mehr anstoßen als viele Aktionen und Programme.«

Christliche Theologie lebt wie die ganze Kirche aus der Sendung zu den Menschen, im Dienst²⁶. Deshalb gehören Mission und Dialog zusammen. Theologie hat im Sinne des Auftrags stets die Menschen im Blick, die Zeit und die Räume, in denen sie leben, die Sprachen, die sie sprechen, die Kulturen, in denen sie zu Hause sind, die Wege, die sie gehen, aber auch die Nöte, die sie bedrücken, die Irrwege und Abgründe, die sich auftun.

Schmerzvoll ist die Erkenntnis, dass selbst die, die ausdrücklich von der Christusbotschaft und der Christusförmigkeit wissen oder doch wissen sollten, nicht besser sind als alle anderen Zeitgenossen, dass die Kirche der Heiligen nicht nur eine Kirche der Sünder, sondern eine sündige Kirche ist. Unglaubwürdigkeit und Unwahrhaftigkeit der offiziellen Amtsträger der Kirche sind destruktiver als entsprechende Verbrechen in der Welt und rufen nach einer grundlegenden Überprüfung.

Die Antwort kann nicht in ständiger Selbstbemitleidung und wechselseitiger Anklage bestehen, sondern nur in gelebter Umkehr und Einkehr. Dabei hilft ein Blick auf das Leben des Petrus, das wie das der anderen Jünger seine zwei Seiten hatte. Viel zu lange wird einseitig seine Lichtseite hervorgekehrt und die dunkle Seite vertuscht. Doch der Herr musste auch ihn retten, als er unterzugehen drohte.

Jesus selbst hat seine Jünger vor die Frage gestellt: »Wollt auch ihr weggehen« (Joh 6,67). Damals fand Petrus die richtigen Worte: »Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens.« (Joh 6,68) Zwar lief er erst nach dieser Szene wirklich fort vom Kreuz des Meisters, und er verleugnete ihn, doch seine letzte Tat blieb das Martyrium in Rom. ♦

»... am Ende der Tage wird es geschehen ...«

Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie der Religionen als Zeichen der Hoffnung auf eine eschatologische Versöhnung und Erneuerung der ganzen Schöpfung

von Roman A. Siebenrock

Zusammenfassung

Der Beitrag erläutert zunächst, wie christliche Theologie unter den Bedingungen der Gegenwart zu verantworten ist. Dann werden die speziellen Themenfelder, Dimensionen, Perspektiven und Motive bzw. Bilder und Intuitionen einer christlichen Theologie der Religionen so angesprochen, dass sie zu Grundperspektiven jeder möglichen christlichen Theologie der Zukunft werden können. Jede Theologie, und damit auch eine Theologie der Religionen, entfaltet sich in vier Themenfeldern; diese entsprechen den vier Grundrelationen der menschlichen Existenz: Ich – Du – Wir; Anthropologie; (Universal-) Geschichte – Kosmos – Ontologie/Metaphysik. Das vierte Themenfeld, das implizit immer mitgespielt hat, kann als »Anspruch der Idealität« in allen diesen Feldern gelten. Diese vier grundlegenden Themenfelder jeder Theologie werden in den Fachgruppen mit ihren Traktaten und Einzelfächern bearbeitet. Ein Plädoyer für eine »apophatische Theologie der Religionen« fasst die Überlegungen über den Weg zu einer christlichen Theologie der Religionen abschließend zusammen.

Schlüsselbegriffe

→ apophatische Theologie
→ Bekehrung
→ polyedrischer Polylog
→ Themenfelder der Theologie
→ Theologie der Religionen
→ Wissenschaftlichkeit der Theologie
→ Wort Gottes in menschlicher Sprache

Abstract

The article first of all explains how Christian theology can account for itself under the conditions of the present. Then the author addresses the special thematic fields, dimensions, perspectives and motifs or images and intuitions of a Christian theology of religions in such a way that they can become the fundamental perspectives of every possible Christian theology of the future. Every theology, and thus also a theology of religions, has expressed itself in four thematic fields. These correspond to the four basic relations of human existence: first, I – you – we; second, anthropology; third, (universal) history – cosmos – ontology/metaphysics. The fourth thematic field which has always implicitly played a role can be regarded as a »claim to ideality« in all these fields. These four fundamental thematic fields of every theology are worked on in the specialized sections. In conclusion, an argument for an »apophatic theology of religions« summarizes the reflections concerning the path to a Christian theology of religions.

Keywords

→ apophatic theology
→ conversion
→ polyedric polylogue
→ thematic fields of theology
→ theology of religions
→ scientific nature of theology
→ word of God in human language

Sumario

El artículo se ocupa primero de la cuestión de la teología cristiana en el mundo de hoy. Después presente los campos de trabajo especiales, las dimensiones, perspectivas y motivos o imágenes e intuiciones de una teología cristiana de las religiones, de forma que puedan ser las perspectivas fundamentales de cualquier posible teología cristiana del futuro. Cualquier teología, y por tanto también la teología de las religiones, se ha desarrollado en cuatro campos temáticos que se corresponden con las cuatro dimensiones fundamentales de la existencia humana: yo – tú – nosotros; los otros son la antropología, la historia (universal), el cosmos y la ontología o metafísica. El cuarto campo, que de forma implícita siempre ha estado presente, se puede ver como »la pretensión de lo ideal« en todos esos campos. Estos cuatro campos de trabajo fundamentales se tratan en los grupos de las disciplinas teológicas. El artículo aboga al final por una »teología apofática de las religiones«, resumiendo así las reflexiones sobre el camino de una teología cristiana de las religiones.

Palabras Clave

→ teología apofática
→ conversión
→ polilogo poliédrico
→ campos de trabajo de
→ la teología
→ teología de las religiones
→ teología y teoría de la ciencia
→ palabra de Dios en lenguaje humano

»Theologie der Religionen« wird hier verstanden als ein theologisches Fach, das in seiner Thematik immer auch als strukturierende Perspektive der christlichen Theologie als ganzer in den »Zeichen der Zeit« entfaltet werden sollte. Was derzeit noch als einzelnes Fach ausdifferenziert ist, wird, wie die ökumenische Theologie, zu einem Lehr- und Forschungsprinzip der Theologie auch deshalb werden müssen, weil der interreligiöse Dialog das Leben der christlichen Kirchen und Gemeinschaften als Form ihres Auftrags und ihrer Sendung, früher »Mission« genannt, grundlegend bestimmen sollte.¹ Deshalb wird es unausweichlich werden, unter dieser Perspektive das Leben jener Glaubensgemeinschaften, die den Pilgerweg des Lebens im Licht des Evangeliums Christi gehen, ebenso zu betrachten wie die ganze Theologie aus dieser Erfahrung heraus zu erneuern. Auch wenn diese Vorstellung in einem kleinen Aufsatz nur stenographisch skizziert werden kann, sollten hier wenigstens die wichtigsten Orientierungen dazu vorgestellt werden.

Daher ist zunächst zu erläutern, wie christliche Theologie unter den Bedingungen der Gegenwart zu verantworten ist. Dann sollen die speziellen Themenfelder, Dimensionen, Perspektiven und Motive bzw. Bilder und Intuitionen einer christlichen Theologie der Religionen so angesprochen werden, dass sie zu Grundperspektiven jeder möglichen christlichen Theologie der Zukunft werden können. Da allem Dialog und aller Reflexion von uns Menschen vorrationale Bedingungen in Motiv und Zielsetzung eigen sind, ist es notwendig, das Anliegen der »geistlichen Theologie« wiederzugewinnen. Deshalb ist jene Form der »Unterscheidung der Geister« zu entwickeln, die einer Erneuerung der Herzen aus der Mitte des Evangeliums dient, damit wir nicht auf scheinbar fromme Weise den Namen des über alles Reden, Denken und alle Vorstellungen Erhabenen missbrauchen. Grundsätzlich muss ja »Theologie« der Kultivierung des Heiligen dienen. Dazu sind nach der Bibel zwei Grundorientierungen absolut unerlässlich. Negativ muss im Sinne des zweiten Gebots (Ex 20,7; Dtn 5,11) dezidiert begründet und geklärt werden, welche Handlungen und Überzeugungen mit dem Wort G//T² nicht gerechtfertigt werden können. Diese Form einer »strikt negativen Theologie« muss zum zentralen Thema des interreligiösen Dialogs und jeder Theologie der Religionen werden. Die zweite, diesem Verbot inhärente biblische Orientierung wird in der Aufforderung vernehmbar, den Namen des Herrn zu heiligen. Weil die Thora als gute Gabe des Heiligen Israels für das Leben gegeben ist (Lev 18,3), besteht die Heiligung des Namens im Dienst und der Ermöglichung von Leben inmitten von Feldern des Todes (Dtn 30,15-20). Für die christliche Tradition, die gerade in dieser Grundunterscheidung auf die Gestalt Jesu von Nazareth als dem Christus verwiesen bleibt, gilt in dieser Hinsicht die Option des Irenäus von Lyon: »gloria dei vivens homo«³. Die Heiligung des Namens als Dienst am Leben der Menschen und aller Geschöpfe erachte ich als die

1 Grundlegend hierfür ist die Antrittsenzyklika von PAUL VI. *Ecclesiam suam* (Enzyklika vom 6. August 1964. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung. AAS 56 [1964] 609-659. Leipzig 1964) mit ihrer Leitbestimmung, die auch das Zweite Vatikanische Konzil prägte, dass sich die Kirche selbst zum Dialog machen würde.

2 Mit dieser Zeichenfolge soll jene Bestimmung, die in der monotheistischen Tradition vor allem im Judentum und Islam als Bilderverbot bekannt ist, in Sprache und Text übersetzt werden. Das Bilderverbot unter-

bricht die Normalität unseres Sehens und damit auch Umgehens mit der uns prägenden Wirklichkeit mit dem Hinweis darauf, dass die letzte Wirklichkeit von uns offengehalten werden muss. Semantisch bedeutet das: Auch wenn das Wort G//T wie ein Nomen im grammatikalischen Gefüge unserer Sprache fungiert, darf es nicht wie ein normales Nomen verwendet werden. Denn die mit dem Wort angezeigte Wirklichkeit überschreitet und unterbricht jene Formen, mit denen wir die Wirklichkeit zu fassen suchen. Insofern ist diese Zeichenfolge eine Erinnerung an die Erhabenheit und

Heiligkeit jener Wirklichkeit, die wir mit diesem Wort anzurufen wagen dürfen. Der Name des HERRN ist ja nicht geoffenbart, um mit ihm in unserem Sinne hantieren zu können. Durch die Offenbarung des Namens wird seine Gegenwart anrufbar (Ex 3,14), der merkwürdige Name selbst aber entzieht sie sofort wieder unserem Zugriff.

3 IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haereses* – Gegen die Häresien. Bücher I-IV. Übersetzt und eingeleitet von Norbert BROX, *Fontes Christiani*, 8, 1-4; Freiburg/Basel/Wien 1993-2001, Bd. IV, 166-167 (IV, 20,7).

Grundlage nicht nur des interreligiösen Dialogs, sondern der Sendung der Kirche. Denn der Einsatz für das gute Leben aller ist in allen Differenzen, die zwischen den Religionen und Weltanschauungen immer bestehen werden, immer möglich.

Vorrationalen Bedingungen – deshalb ist Bildern, Motiven und Intuitionen hohe Aufmerksamkeit zu schenken – prägen nicht nur die »Haltung der TheologInnen«, sondern wie eine kaum bemerkbare Matrix die jeweiligen Glaubensgemeinschaften. Deshalb begleitet eine Theologie der Religionen die jeweilige Glaubensgemeinschaft immer auf ihrem Weg aus den Bildern und Archetypen der Vergangenheit in eine mögliche neue und andere Zukunft. »Bekehrung« ist daher ein Zentralthema auf diesem Weg, wie es im Prozess des Zweiten Vatikanischen Konzils, das das bleibende Fundament der katholischen Kirche auf diesem Weg sein wird, erkennbar wird. Besonders durch die ökumenische Öffnung und die erklärte Bereitschaft, Menschen anderen Glaubens, vor allem des Judentums, in einer neuen Weise zu begegnen⁴, hat das Zweite Vatikanische Konzil zu einer tiefgehenden Erneuerung der Kirche selbst beigetragen. Solche Erfahrungen bezeugen auch unzählige Menschen im ganzheitlichen Dialog⁵ durch ihre Erfahrung, dass sie in der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens radikal nach dem eigenen Verständnis des Evangeliums und der Nachfolge Christi gefragt werden. Welche Glaubensvorstellung, d. h. welches Bild vom Evangelium Jesu Christi, ja von Christus selbst aber kann die Herausforderungen eines »polyedrischen Polylogs der Religionen und Weltanschauungen«⁶ tragen und inspirieren?

Christliche Theologie als kirchliche Glaubenswissenschaft

»Theologie« verweist in ihrer Wortbedeutung auf fünf, sich oftmals durchdringende, aber unterscheidbare Äußerungsformen des Menschen, in denen das Wort G//T vorkommen kann.⁷ Darunter sind alltägliche sprachliche Gebilde zu verstehen, in denen das Wort und seine Derivate unbedacht und zufällig angetroffen werden. Davon sind zweitens solche Verwendungen zu unterscheiden, in denen mehr oder weniger bewusst das Wort verwendet wird. Ein religiöses Orientierungsgespräch, katechetischer Unterricht oder die Debatte um Themen der Religion im privaten oder öffentlichen Bereich können damit gemeint sein. Eine dritte Möglichkeit ist in Verwendungen zu entdecken, in denen sich Menschen ausdrücklich und bewusst in die Gegenwart G//Ttes begeben und zur Gottheit z. B. in Gebet

4 Dafür stehen bis heute die Konzilsdokumente *Unitatis redintegratio* und *Nostra aetate*.

5 Lebensbilder von Pionierinnen des interreligiösen Dialogs sind zu finden in: Petrus BSTEH, Wegbereiter des interreligiösen Dialogs, Wien u. a. 2012. Im universalkirchlichen Dokument *Dialog und Verkündigung* werden vier Formen des Dialogs unterschieden: »a) Der Dialog des Lebens, in dem Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, indem sie Freude und Leid, ihre menschlichen Probleme und Beschwerden miteinander teilen. b) Der Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwicklung und Befrei-

ung der Menschen zusammenarbeiten. c) Der Dialog des theologischen Austausches, in dem Spezialisten ihr Verständnis ihres jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und die gegenseitigen Werte zu schätzen lernen. d) Der Dialog der religiösen Erfahrung, in dem Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, z. B. was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht« (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog; Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und Verkündigung des Evangeliums Jesu

Christi. 19. Mai 1991. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102, Bonn, Art. 42).

6 Dieser Begriff ist von zwei theologischen Inspirationen getragen. Franz GMAINER-PRANZL spricht in seinem interkulturellen und interreligiösen Ansatz von einem polylogischen Minimalregel, Wien 2018). Mit ihm bin ich davon überzeugt, dass der eine Logos des Evangeliums in der Geschichte mit vielen »Logoi« in Beziehung steht. PAPA FRANZISKUS liebt auf der anderen Seite das Bild vom Polyeder, das er dem Kreis deshalb vorzieht, weil es die Eigenart der

und Liturgie sprechen, also mit ihr zu kommunizieren suchen. Aber auch Sprachformen wie das Stoßgebet in unzähligen Zeichenvarianten wären hier zu nennen. Die beiden letztgenannten Redeweisen hängen in besonderer Weise mit den Glaubensüberzeugungen der Menschen zusammen, tragen diese und prägen die Alltagspraxis der jeweiligen Religions-traditionen. Unter diesen sprachlichen Gebilden kann eines unterschieden werden, in dem für die jeweilige Glaubensgemeinschaft die Überzeugung zum Ausdruck gebracht wird, dass in diesen Worten und Zeichen G//T selbst spreche. Der »genitivus objectivus« (»Rede über«) der ersten Typen wandelt sich hier zum »genitivus subjectivus«, der Rede G//Tes selbst. Für diese vierte Form der »Theo-logie« hat sich in der christlichen Tradition der Neuzeit als Unterscheidungskriterium der Begriff »Offenbarung« eingebürgert.⁸ Mit dem Begriff »Offenbarung« ist aber nicht nur eine bestimmte religionsgeschichtliche Tradition charakterisiert, sondern auch das bleibend gültige Kriterium aller »Theologie« gefunden. Weil alle Redeweisen von G//T ihr letztgültiges Wahrheitskriterium an G//T selbst finden müssen, können jene Redeweisen von G//T als wahr oder gerechtfertigt angesehen werden, die an der bezeichneten Wirklichkeit selbst Anhalt und ihre Begründung finden. Wie aber verhält sich Offenbarung, die immer einen komplexen geschichtlichen Prozess umgreift, zu diesem Kriterium des Wortes G//Tes selbst?

In der Unterscheidung von vier Sprachformen der »theologisch relevanten Rede« ist bereits die fünfte mit im Spiel: »Theologie« als Reflexion der so vielfältigen Reden von Menschen über, von und zu G//T stellt sich die Aufgabe, diese unzähligen, widersprechenden und mitunter höchst komplexen Sprechakte auf ihren Anspruch hin zu prüfen, die Wahrheit G//Tes selbst, sein authentisches Wort und Wesen in den vielen Worten und Vorstellungen zu entziffern. Diese normative und nicht nur deskriptive Bestimmung reflexiver Theologie impliziert, dass die Theologietreibenden sich selbst in diesen Prozess involvieren. Deshalb ist Theologie nur in Teilhabe und Differenz möglich und setzt deshalb den Glauben als subjektives Erkenntnisprinzip in der Form des mystisch-spirituellen Erfahrens und der personalen Zustimmung zum Bezeugten und dessen kirchlicher Interpretation, Lehre genannt, voraus.

Wird diese Form der Theologie mit methodisch ausgewiesenem Anspruch und der Bereitschaft zur möglichen radikalen Falsifikation im Kontext des Denkens ihrer jeweiligen Zeit vollzogen, kann von einer wissenschaftlichen Theologie im engeren Sinne gesprochen werden. Ich vertrete – das ist für eine Theologie der Religionen eine essentielle Voraussetzung – die Überzeugung, dass die »wissenschaftliche Theologie« aufgrund ihrer impliziten

unterschiedlichen Teile im Zusammenhalt wahr und selbst die Irregularitäten als wichtig zu erachten vermag (Evangelii gaudium, Apostolisches Schreiben vom 23. November 2013, Nr. 236). Weil die »Theologie der Religionen« ein neues Feld der Theologie und der Erfahrung der Kirche aufarbeitet, sind auch die abweichenden und ungewohnten und oft deshalb als häretisch verdächtigten Ansätze für die Theologie auf ihrem Weg »not-wendig«. Konkret gesprochen: Ich halte die Ermahnung von Jacques Dupuis und die Ausgrenzung von Perry Schmidt-Leukel für höchst unglücklich.

7 Max SECKLER, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Walter KERN/Hermann Josef POTTMEYER/Max SECKLER (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Band IV. Traktat 4: Theologische Erkenntnislehre; Reflexion auf Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 1988, 179-241.
8 Peter EICHER, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977.

Glaubenszustimmung die einzige Wissenschaft ist, die sich selbst riskiert und deshalb auch so vollzogen werden muss, dass sie radikal widerlegt werden kann. Denn die Personen, die diese Wissenschaft treiben, können nicht nur ihre persönliche Überzeugung, ihren Glauben entweder als ganzen oder in bestimmten Ausfaltungen verlieren, sondern im Prozess des Theologietreibens selbst kann sich die Überzeugung herausbilden, dass entweder dieser Gegenstand, G//T selbst oder die mit dieser Erkenntnis notwendig verbundenen Voraussetzungen in einer spezifischen Tradition nicht gegeben sind,⁹ oder dass es keine Möglichkeit gibt, die verschiedensten Meinungen in irgendeiner Weise nachprüfbar zu rechtfertigen.¹⁰

Ist aber nicht durch den Verweis auf das inspirierte Offenbarungszeugnis der Heiligen Schrift wenigstens für die christliche Theologie der gordische Knoten des religionsgeschichtlichen Pluralismus mit seiner Falsifizierungsgefahr zerschlagen? Ist nicht die Wahrheit G//Tes selbst in der Schrift unmissverständlich und absolut in der Geschichte präsent gesetzt, die es nur noch zu glauben gilt? Ohne diese offenbarungspositivistischen Positionen im Einzelnen zu diskutieren, erscheint mir aus drei Gründen die damit verbundene Flucht aus der Hermeneutik eine Sackgasse zu sein.¹¹ Erstens ist die Heilige Schrift nicht die Offenbarung selbst, sondern das verbindliche Zeugnis des Offenbarungsgeschehens, das der Schrift in Wort und Tat vorausgeht und in der Gestalt Jesu von Nazareth als des Christus nach christlicher Überzeugung seine Mitte findet. Insofern ist die Schrift bereits ein Teil, wenn auch ein herausgehobener, jener Tradition, die die Kirche selbst ist oder besser sein sollte. Die Kirche ist und bleibt auf ihrer Pilgerschaft durch die Zeit ebenso Zeugnis- wie Auslegungsgemeinschaft.¹² Als Zeugnis ist die Schrift selbst Interpretation und dadurch bis in alle Details menschliche Rede, und damit »menschliches Werk«.¹³ Aus diesem Grund ist auch das Christentum ein Teil der Religionsgeschichte und somit Teil der allgemeinen Kulturgeschichte. Weil zweitens der Heilige Israels sich durch eine eigentümliche Form von Gegenwart und Entzug auszeichnet, die vor allem im Bilderverbot zum Ausdruck kommt, ist festzuhalten, dass das letzte Geheimnis aller Wirklichkeit (*Nostra aetate* 1) nicht unmittelbar und direkt in unserem Erfahrungsraum »objektiv« angetroffen werden kann. Deshalb bleibt der Glaubensgemeinschaft und ihrer Theologie aufgegeben, alle religiösen Äußerungen und Ansprüche mit einem Kriterium zu prüfen, das in der Schrift bezeugt, aber nicht mit dem Text der Schrift identisch sein kann. Im Unterschied zum Reflexionsbegriff »Offenbarung« ist dieses »Wort Gottes« nicht identisch mit dem Text der Schrift, aber in ihr und aus ihr zu erheben. Weil drittens »G//T« nur mit »G//T« erkannt werden

9 Für die christliche Tradition bedeutet dies schon seit Paulus (1 Kor 13,14) und Petrus (2 Petr 1,16): Wenn ich zur Überzeugung kommen sollte, dass Jesus von Nazareth nicht gelebt haben oder die Botschaft von Kreuz und Auferstehung bloße Erzählung sein sollte, dass der christliche Glaube widerlegt ist. Dann müssten TheologInnen die Konsequenz ziehen, bevor sie zu betrogenen Betrügnern werden (2 Tim 3,10).

10 Um diese Gefahr zu vermeiden haben die sich mit solchen Themen sonst beschäftigenden Wissenschaften Sicherungen eingebaut, um auch dann noch als Wissenschaften bestehen zu können, wenn G//T nicht sein sollte. Die aktuellen Religionswissenschaften bestimmen sich funktional, suspendieren die eigentliche theologische Wahrheitsfrage und interpretieren daher die religiösen Akte als anthropologische Überzeugungs- oder Handlungsformen ohne unbedingten Transzendenzanspruch (beispielhaft: Klaus HOCK, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002). Die Religionsphilosophie analytischer Prägung konzentriert sich zumeist auf die Frage der logischen Prüfung der Begründungsformen und zielt

auf mehr oder weniger klärende Argumentationsabwägungen ab (Winfried LÖFFLER, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2013). Dabei sehen sie von der personalen Zustimmung ab oder interpretieren unter dem Gesichtspunkt, ob das darin sichtbare Entscheidungsverfahren als »rational« angesehen werden kann. Aber auch: Das Theologische in der Theologie ist nur in der von mir umschriebenen Gefährdung zu finden.

Um der hier angesprochenen Gefahr zu entgehen, können auch TheologInnen ihr Fach in dieser Weise verstehen. Mit dieser Abgrenzung ist nicht die Meinung verbunden, dass von diesen Zugangsweisen die Theologie nichts lernen müsste; ganz im Gegenteil.

kann, müssen wir voraussetzen, dass ein »Göttliches« unser Erkennen, das immer auf Phänomene der menschlichen Geschichte rekurriert, trägt und leitet. Das neue theologische Fach »Theologie der Religionen« weist darauf hin, dass unter der Bedingung der einen Menschheit das Zeugnis der Schrift auf vielfältige Weise den Menschen aller Kulturen auf neue Weise begegnet. Das Evangelium Jesu Christi erwacht in den Herzen aller Kulturen.

Aus dieser Perspektive ist die Frage zu klären, mit welchen konkreten Gegenständen es die Theologie zu tun hat. Wenn die genannte Gefahr durch einen entsprechenden Wissenschaftsbegriff, der nicht nur die »Erste-Person-Perspektive« ausschließt, sondern auch das einzig mögliche Wahrheitskriterium der Theologie (»die Rede Gottes selbst«) umgeht, zu vermeiden gesucht wird, dann wird auch jene tiefe Transformation selbst ausgeschlossen, die in allen heiligen Texten und mystisch-spirituellen Prozessen bezeugt wird: G//T ist zu verlieren, wenn die Chance überhaupt bestehen sollte, diese Wirklichkeit zu finden. In den Heiligen Texten selbst, so meine prinzipielle Herangehensweise, wird auf vielfältige und immer auch sehr heterogenen Weise von G//T gesprochen. Die Schriften bezeugen selbst eine »polyedrischen Polylog«. In dem darauf basierenden interreligiösen Polylog, wenn er ehrlich sein sollte, darf die Möglichkeit, den Glauben zu verlieren, jedenfalls von wirklich Christgläubigen nicht ausgeschlossen werden. Vielmehr, wir werden es noch sehen, ist dieser Prozess bewusst als Auftrag des Evangeliums selbst einzugehen. Dem ehrlichen interreligiösen Dialog ist ein hohes Risiko notwendigerweise eingeschrieben. Wenn nach Pannenberg die Religionsgeschichte den Falsifikationsort religiöser Überzeugungen darstellt¹⁴, dann ist der interreligiöse Dialog ihre Verdichtung im Präsens.

Deshalb lautet meine These: Weil alle Texte, in denen ein Offenbarungsanspruch von Glaubenden in ihren unterschiedlichen Traditionen erhoben wird, Zeugnisse und Texte von Menschen sind, also Glaubenstexte darstellen, und uns in dieser Geschichte das unmittelbare und ewig gültige Wort G//Tes nur in der Sprache von Menschen eröffnet ist¹⁵, wird die Wirklichkeit G//Tes nur in und durch Erfahrungen und Sprache von Menschen sagbar. Nach der christlichen Tradition kann dies das »inkarnatorische Prinzip« aller Theologie und allen Glaubens genannt werden. Damit aber wird deutlich, dass alle religiöse Erkenntnis eine triadische Struktur aufweist. Die verborgene und über alles Denken und Sprechen erhabene Wirklichkeit G//Tes kann nur in Beziehung zu Erfahrungen und Begebenheiten der menschlichen Geschichte bedacht und im Rekurs auf die Gegenwart des Erhabenen selbst in unserem Erkennen und Denken unterschieden werden. Den Bezug zu Erfahrung und

11 In diesem Kontext stehe ich in jener Tradition, die Wolfhart PANNENBERG überzeugend dargelegt hat (Systematische Theologie, Band 1, Göttingen 1998).

12 So die Grundüberzeugung der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dei verbum*. Deshalb kann auch mit dem Rekurs auf das unfehlbare Lehramt der hermeneutische Zirkel nicht aufgelöst werden. Denn auch die notwendigen Orientierungen des Lehramtes unterliegen dem Lauf der Geschichte und damit der notwendigen Interpretation. Der Traum vieler Ultramontanisten des 19. Jahrhunderts, mit dem Dogma (der Unfehlbarkeit des Papstes) die Geschichte überwinden zu können, hat sich nicht erfüllt.

13 Wir benutzen bis in die Liturgie hinein Texte, die Produkte der historisch-kritischen Methode sind, beginnend mit der Textgewinnung aus den zahlreichen Handschriften bis zur aktualisierten Übersetzung, die auch in Zukunft immer wieder erneuert werden muss.

14 PANNENBERG, Systematische Theologie (Anm. 11), 187-188.

15 Die Bibel verdeutlicht diese Einsicht mit den zwei Tafeln des Dekalogs, die Moses vom Berg des Bundes zum Volk bringt. Jene Tafeln, die Gott selbst geschrieben hat (Ex 32,19), zerschlägt der zornige und rachsüchtige Mose am Felsen, obwohl, wie die Rabbinen immer betont haben, der Heilige Israels dem Volk seine Untreue mit dem Goldenen Kalb schon vergeben hatte. Die Tafeln, die schließlich in die

Lade gelegt worden sind, musste Mose selber schreiben (34,28). Diese Erzählung verdeutlicht nicht nur die Einsicht, dass uns die Handschrift und unmittelbare Sicht Gottes prinzipiell entzogen ist (siehe auch: Ex 33,20), sie verweist auch auf die Gefahr des frommen Eifers. Zudem verdeutlicht sie nach jüdischer Tradition, weil Moses die Tafeln nach 40 Tagen auf dem Berg mit G//T geschrieben hatte, dass das geschriebene Wort immer auf die mündliche Überlieferung angewiesen ist, die sich nach dem Talmud in den Diskursen der Rabbinen findet.

menschlicher Geschichte nenne ich das christologisch-inkarnatorische Prinzip, den Bezug zur Erhellung unseres Denkens in der Unterscheidung der Geister das pneumatologische Prinzip aller religiösen Erkenntnis, in die auch die Theologie einbezogen ist.¹⁶

Um hinreichend für die Herausforderungen des interreligiösen Dialogs vorbereitet zu sein, müssen noch zwei immer wieder verwendete Begriffe verdeutlicht werden. Was bedeutet in diesem Zusammenhang »Religion« und wie lässt sich, weil immer mit der eigenen Überzeugung in der Theologie begonnen werden muss, das Wort G//T so als formal-offener Suchbegriff einführen, dass wir andere Traditionen nicht apriori den eigenen Kategorien unterwerfen? Ohne den Religionsbegriff hier in Länge und Breite diskutieren zu können, reicht für unseren Zweck eine pragmatisch-negative Bestimmung. Als »Religion« bezeichne ich in einer ersten semantischen Klärung eine von einer Gruppe von Menschen auf längere Zeit implizit und / oder explizit gelebte Weltanschauung, die sich dadurch von anderen Weltanschauungen unterscheidet, dass sie ausdrücklich oder inwendig eine »nicht-naturalistische Ontologie« annimmt. Unter einer »nicht-naturalistischen Ontologie« verstehe ich eine Gesamtsicht der Wirklichkeit, die die Überzeugung als gerechtfertigt ansieht, dass die Gesamtwirklichkeit nicht vollständig und hinreichend mit den Mitteln der modernen Natur- und Sozialwissenschaften erfasst werden kann.¹⁷ In diesem Sinne nehmen alle »Religionen« eine als »transzendent« zu bezeichnenden Wirklichkeit an, die notwendigerweise sehr unterschiedlich sprachlich ausgedrückt werden kann und deshalb auch unterschiedliche Vorstellungen hervorruft. Unter »Weltanschauung« verstehe ich in der Tradition von Otto Muck dabei folgendes: »›Weltanschauung‹ wird hier verstanden als persönliche, gelebte Haltung, aus der heraus das im Leben Begegnende spontan aufgefasst und bewertet wird. Sie ist oft nicht ausdrücklich formuliert, sondern wird erst interpretierend erschlossen. Dabei kann die gelebte Weltanschauung in Spannung stehen zum Versuch ihrer expliziten Formulierung. Auch ist sie nicht mit einer ›offiziellen‹ Weltanschauung oder Doktrin zu verwechseln. Wohl aber enthält eine gelebte Weltanschauung oft ein ganzes oder teilweises Akzeptieren oder Ablehnen von derartigen formulierten Lebensauffassungen, z. B. der Grundlehren eines bestimmten religiösen Bekenntnisses. Dabei werden diese formulierten Auffassungen in einer bestimmten Interpretation verstanden!«¹⁸ Eine Weltanschauung gibt also eine Deutung und Handlungsorientierung, die beansprucht, alles im Leben Begegnende zu integrieren, um so zur Sinnstiftung durch lebenstragende Überzeugungen anzuleiten. Mit diesem formal-offenen Suchbegriff kann im interreligiösen Dialog deshalb hilfreich operiert werden, weil die nähere Bestimmung und Deutung der Begriffe und Geltungsansprüche dem Dialog, zum dem immer auch alle Formen des Diskurses gehören, anvertraut und ausgesetzt wird.

16 Was als Trinitätstheologie reflektiert wird, ist zuerst eine Glaubensweise und dann ein Gegenstand des Glaubens. Glaubensvollzug und Glaubensgegenstand zu trennen, ist in diesem Bereich immer eine gefährliche Versuchung.

17 Zum Begriff »Naturalismus« siehe die Darstellung und Diskussion bei: Josef QUITTERER/Edmund RUNG-GALDIER, *Der neue Naturalismus. Eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Stuttgart 1999. Zusammengefasst in: Georg GASSER/Josef QUITTERER, *Naturalismus und christliches*

Menschenbild, in: Patrick BECKER/Ursula DIEWALD (Hg.), *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*, Göttingen 2011, 178-192.

18 Otto MUCK, *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*. Unter Mitarbeit von Winfried LÖFFLER. Innsbruck/Wien 1999, 132. Vielfach feststellbare Aspekte einer Weltanschauung sind: epistemische Überzeugungen mit Anspruch auf Gültigkeit und Zustimmung aufgrund ihres Wahrheitsgehaltes, ethische Überzeugungen von guter und falscher

Lebensführung, rituelle Praktiken, die eine ausdrückliche Kommunikation mit der letzten Wirklichkeit zu vermitteln versprechen und, bei Traditionen mit längerer Geschichte, ein institutionell geformtes kulturelles Gedächtnis mit den entsprechenden Instanzen. Zu diesen Instanzen gehört zumeist auch die Kraft, aller Formen künstlerischer Tätigkeiten zu inspirieren.

Wie kann aber die Chiffre G//T in diesem Kontext wiederum formal-offen eingeführt werden? Schon in der Explikation des Religionsbegriffs habe ich den Begriff G//T vermieden und von Transzendenz gesprochen, deren Bedeutung das negative Kriterium von Religion trägt, eine »nicht-naturalistische Weltanschauung« darzustellen. Diese erste Übersetzung ist noch zu operationalisieren, damit sie in einer Theologie der Religionen verwendet werden kann.¹⁹ Als anfängliche Bestimmung des Begriffs G//T scheint folgende Explikation hilfreich zu sein: Von G//T ist in unterschiedlichsten menschlichen Äußerungsformen dann die Rede, wenn das Ganze der Welt und meiner selbst in wechselseitiger Verschränkung zur Sprache kommt, und zwar im »Globe«²⁰ der Erfahrung scheinbar prinzipiellen Scheiterns, infolge der bleibenden Kontingenz und Ambivalenz menschlicher Erfahrungen, und dem unbedingten Interesse menschlicher Lebenshoffnung auf mögliches Heil. G//T verweist nie auf eine Einzelwirklichkeit, sondern immer auf das Ganze von Mensch, Welt und Geschichte. G//T verweist auf eine tief ambivalenten Geschichte, mit viel Licht und noch mehr Nacht.

Nach diesen elementaren Explikationen kann nun der Begriff »christliche Theologie« näher bestimmt werden. »Christliche Theologie« reflektiert jene Religions- und Glaubensformen, die G//T in konstitutiver Beziehung zu Jesus von Nazareth, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, als dem Messias Israels, dem Christus auslegt. Weil eine »Christliche Theologie« nicht nur in ihrem Gegenstand, sondern durch ihre notwendig-vorausgesetzte Haltung in der christlichen Glaubens- und Lebensgemeinschaft verwurzelt ist, ist sie in radikalem Sinne »kirchliche Glaubenswissenschaft«.²¹ Sie ist »Glaubenswissenschaft«, weil ihr Ausgangs- und Referenzpunkt alle Praktiken und Überzeugungen von glaubenden Menschen sind, die als Gemeinschaft »Kirche« genannt werden. Sie ist aber vor allem deshalb »Glaubenswissenschaft«, weil der Glaube subjektives Erkenntnisprinzip der TheologInnen deshalb ist, weil erst durch den Glauben jene »Erste-Person-Perspektive« möglich wird, ohne die das oben geschilderte Risiko der Theologie umgangen würde. Drittens aber ist sie »Glaubenswissenschaft«, insofern sie als letztes Kriterium, um von G//T zu sprechen, sich auf die Lebensgestalt und damit auch den Glauben eines Menschen bezieht, nämlich auf Jesus Christus als Heiland und *das* Wort. Mit dieser Glaubensüberzeugung tritt Kirche und christliche Theologie in den »polyedrischen Dialog der Religionen und Weltanschauungen« ein; und zwar mit der Bereitschaft, den eigenen Glauben prüfen und transformieren zu lassen. Das Neue Testament und die ganze Christentumsgeschichte ist ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, wie in der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens und fremder Kulturen das Verständnis des Glaubens sich selbst gewandelt hat. Dass diese Geschichte nicht eine Siegesgeschichte ist, sondern immer auch eine Geschichte der verpassten Chancen und des Versagens, muss das kulturelle Gedächtnis der Kirche im Dialog tief prägen.

19 Mit dieser Bestimmung werden auch alle jene Philosophien und Lebensauffassungen erfasst, die beanspruchen, den Gesamthorizont aller Wirklichkeit deuten zu können. Deshalb hat jede reflexive Theologie eine Nähe zur Metaphysik, bzw. Ontologie. Unter diesen Fächern wird hier nicht ein System verstanden oder der Anspruch verbunden, alles zu wissen. Diese philosophischen Fächer versuchen vielmehr die Frage zu beantworten, was es denn alles gibt und wie wir dieses erkennen und wie wir darüber sprechen können.

20 Ich verwende den von Ruth Cohn in der »Themenzentrierten Interaktion« entwickelten Begriff »Globe«, weil dadurch im Unterschied zum Terminus »Kontext« verdeutlicht wird, dass die jeweilige Situation uns Menschen nicht äußerlich bleibt, sondern uns selbst durch und durch wie eine hintergründige Matrix prägt. Siehe: Bernd Jochen HILBERATH / Matthias SCHARER, Kommunikative Theologie. Grundlagen – Erfahrungen – Klärungen, 2. Aufl., Ostfildern 2012, 90–111.

21 Siehe vom Autor: Die Kirchlichkeit der Theologie. Orientierungen, in: Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa 10 (1999) 117–137.

Themenfelder einer Theologie der Religionen und die dafür notwendigen Voraussetzungen

Die Themenfelder jeder Theologie, und damit auch einer Theologie der Religionen, entsprechen den vier Grundrelationen der menschlichen Existenz, die in jeder Kultur interpretiert und symbolisch repräsentiert werden, weil der Mensch nicht einfach in der Welt vorkommt, sondern sich sinnstiftend darin zu beheimaten sucht. Diese Grundrelationen als Ausdruck der »*conditio humana*« werden deshalb mehr oder weniger ausdrücklich zu Grundthemen des interreligiösen Dialogs und damit auch einer jeden Theologie der Religionen, die eine Glaubensgemeinschaft auf ihrem Pilgerweg kritisch zu begleiten sucht.²² Sie sollen kurz genannt und exemplarisch auch in ihrer Rückfrage an das Christentum skizziert werden. Nie ist aber zu vergessen, dass das Evangelium eine Heilswahrheit, eine frohmachende Botschaft für alle Menschen darstellt. Wenn die Form des Dialogs dieses Herz des Evangeliums nicht erfahrbar werden lässt, dann ist das Evangelium verraten, auch wenn alle gesagten Sätze »*orthodox*« sein sollten.²³

Als erstes Themenfeld ist die Urzelle allen Menschseins zu nennen, die Individualität und Sozialität in gleich ursprünglicher Weise prägen: »Ich – Du – Wir«. In kritischer Reflexion auf die europäische Ambivalenz von Individualismus und Kollektivismus mit ihren katastrophalen Folgen ist es ratsam, die Anthropologie einer Theologie der Religionen durch das »*Ubuntu-Prinzip*« zu bestimmen. Dieses Wort der Bantu-Sprache bedeutet: »Ich bin, weil wir sind.«²⁴ Alle Themen der Anthropologie sind deshalb Hauptthemenfelder des interreligiösen Dialogs, weil diese in ihren sozialen Auswirkungen unterschiedliche Kulturen prägen. Dass für eine europäisch verwurzelte Theologie in diesem Feld die Frage nach Freiheit, Emanzipation und Gender heute prägend wird, ist nicht erstaunlich. Aber sind wir bereit, unsere Begriffe und Vorstellungen an den Erfahrungen der anderen transformieren zu lassen? Unzählige Diskurse erwachsen auf diesem Feld, die in der Perspektive einer christlichen Theologie immer um das Thema »Sünde und Erlösung« kreisen.

Die Anthropologie ist die Grundlage des zweiten Themenfelds, die als die gesellschaftliche, wirtschaftliche, wissenschaftliche, mediale, politische und kulturelle Gestaltung des menschlichen Lebensraumes beschrieben werden kann und das Feld der Sozialwissenschaften betrifft. Fragen der Menschenrechte und der gerechten Gestaltung des Lebensraumes, der heute nur global und menschheitlich gedacht werden kann, müssen diesen Dialog ebenso bestimmen wie das Verhältnis von religiösen Ansprüchen und der Freiheit der Einzelnen in ihrer weltanschaulichen Selbstbestimmung. Das Verhältnis, wieder europäisch gesprochen, von geistlicher und weltlicher Macht bzw. Staat und Religion oder göttliches und menschliches Recht im Horizont der Säkularität sind deshalb Hauptthemen in diesem Bereich. In ihm ist auch das Anliegen einer universalen Geschwisterlichkeit zu verorten. Dieses Feld unterscheidet sich vom ersten durch, europäisch gesprochen, die institutionelle Form der

²² Siehe Anm. 4.

²³ Auch und gerade für den interreligiösen Dialog ist das Hohe Lied der Liebe als Orientierung vor Augen zu stellen (1 Kor 13). Für mich ist dieser Hymnus wie ein Kompass für jede theologische Erkenntnislehre.

²⁴ Siehe: [https://de.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_\(Philosophie\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_(Philosophie)). Dieses Prinzip kann ebenso in der dia-logischen Philosophie von Ferdinand Ebner und Martin Buber wie in den anthropologischen Voraussetzungen der themenzentrierten Interaktion von Ruth Cohn gefunden werden (siehe Anm. 20). Entscheidend ist die Erkenntnis, dass Individualität und Sozialität gleich ursprünglich sind und sich wechselseitig tragen und fördern oder blockieren und verwunden.

Kommunikation mittels Gesetzen und allgemein anerkannter Regeln und Rollen sowie die systemische Logik der gesellschaftlichen Teilbereiche. Im interreligiösen Dialog stellt sich neben den Rechtsfragen vor allem die Frage, ob eine gerechtere Form der globalen Organisation der gesellschaftlichen Teilbereiche gedacht und anfänglich erprobt werden kann als die derzeit vorherrschende. Eine christliche Theologie wird dieses Themenfeld immer auf die Frage nach der Gegenwart und Zukunft des Reiches Gottes hin ausloten.

Das dritte Themenfeld rückt die letzten Horizonte menschlicher Existenz und menschlichen Denkens ins Bewusstsein: (Universal-)Geschichte – Kosmos – Ontologie/Metaphysik. Da menschliches Denken nur als dynamisch überschreitend beschrieben werden kann, und deshalb nicht nur immer wieder alle Traditionen in Frage stellt, steht der interreligiöse Dialog hier ausdrücklich mit jenen Weltanschauungen und Philosophien in Dialog und Auseinandersetzung, die ebenfalls beanspruchen, alle Wirklichkeit letztgültig deuten zu können. Wenn der interreligiöse Dialog nicht als Kampf der Frommen gegen die Naturalisten, Agnostiker und Skeptiker missverstanden werden soll, dann muss sich in diesem Feld das Gespräch auf die Einsichten der Naturwissenschaften hin öffnen, die eine bestimmte Normativität in der Theologie mit gutem Recht einfordern können. Angesichts der Erkenntnisse der gegenwärtigen Astrophysik wird z. B. die zuerst genannte Anthropologie radikal relativiert. Wer sind wir Menschen, was ist die Erde in Beziehung zu den Milliarden von Galaxien? Sind wir nicht mehr als »Nano-Sekundennichtse«? Wie lässt sich angesichts solcher unbestreitbarer Einsichten die grundlegende Überzeugung der Bibel rechtfertigen, dass sich jene letzte Wirklichkeit, die der Grund alle Wirklichkeit ist, essentiell für diese »Fast-Nichtse« interessiert? Weil alle monotheistischen Traditionen, ja alle sogenannten »Weltreligionen« vor der naturwissenschaftlichen Beschreibung der Wirklichkeit und des Menschen entstanden sind, sind sie in einer radikalen Weise angefragt. Angesichts mancher Ratlosigkeit auf diesem Feld ist die Flucht in die fundamentalistische Verdrängung an dieser Stelle ebenso verständlich wie letztlich abwegig. Wenn sich die Wahrheit einer Religion angesichts dieser Erkenntnisse nicht reformulieren kann, dann ist sie faktisch widerlegt und trotz aller Techniken fundamentalistischer Verweigerung zum Verschwinden verurteilt.

Das vierte Themenfeld, das implizit immer mitgespielt hat, kann als »Anspruch der Idealität« in allen diesen Feldern umschrieben werden. Damit kommt jetzt ausdrücklich die Frage nach G//T ins Spiel, weil es in diesem Feld um Geltungsansprüche bzw. die Wahrheitsanfrage ebenso geht wie um jene Erschließungserfahrungen, die einer »Religion« letztlich zu Grund liegen. In diesem Austausch der spirituellen Erfahrung werden nicht nur die prägenden Gestalten des Ursprungs und der Tradition angesprochen, sondern auch die alltäglichen Erfahrungen, die Menschen in den verschiedenen Traditionen tragen. Dann stellen sich Fragen ein wie: Was nimmt uns mit Recht unbedingt in Anspruch: die universale Gültigkeit der Mathematik, das Gedächtnis des Leidens anderer, die unbedingte Erfahrung des Gewissens im Handeln als Unterscheidung von gut und böse, die Erfahrung unbedingten Vertrauens und Liebe, das Geschenk der Vergebung usw.? Oder: Was wäre es wert, ewig zu wahren? Woraufhin kann, ja muss ich leben und sterben? Wem oder was muss ich unbedingt widerstehen, wenn es sein muss bis zum Martyrium? Erst in diesen unbedingten Erfahrungen, die nie nur mein individuelles Menschsein unausweichlich in allen Erfahrungen angehen, betreten wir den Boden, auf dem die Frage nach G//T überhaupt möglicherweise eine Antwort finden kann. Denn alle Religionen und Heiligen Schriften rechtfertigen ihre Handlungen und Überzeugungen durch den Verweis auf G//T. Um diese Aufgabe bewältigen zu können, hat die sich ausdifferenzierende theologische Wissenschaft die verschiedensten Aspekte dieser Aufgabe in Fächern und Traktaten zu ordnen versucht.

Die vier fachspezifischen Perspektiven der Theologie

Diese vier grundlegenden Themenfelder jeder Theologie werden in den Fachgruppen mit ihren Traktaten und Einzelfächern bearbeitet und fließen mit kritisch-unterscheidenden Blick in die aktuellen Begegnungen der Religionen ein. Zwei Fachgruppen kann ich hier nur sehr elementar ansprechen. Den Aufgabenbereich der Systematischen Theologie in Arbeitsgemeinschaft mit der Philosophie möchte ich wenigstens etwas skizzieren.

Die Historische Theologie erinnert z. B. an die Entwicklung des Christentums in der Begegnung mit anderen Religionen und ihren Kulturen seit seinen Anfängen im Mittelmeerraum in allen Schattierungen. Dabei rückt das Missionsverständnis in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.²⁵ Vor allem die neueren Entwicklungen im Kontext der ersten Globalisierung im 16. Jahrhundert verweisen auf zwei sehr unterschiedliche Modelle. Während die Missionsgeschichte in Amerika im Schatten des europäischen Kolonialismus zu tief mit Gewalt verquickt war, auch wenn die Erinnerung an den prophetischen Protest und Widerstand einiger Gruppen und Bischöfe nicht unterschlagen werden sollte, ist die Begegnung mit den Kulturen Asiens, wenn sie wie in China außerhalb des europäischen Einflussbereiches erfolgte, von ganz anderer Qualität. Mariano Delgado, der vor allem die Geschichte der Missionierung Lateinamerikas aufgearbeitet hat, spricht im Bewusstsein dieser ambivalenten Geschichte von einem »aufgeklärten Inklusivismus«²⁶, den eine Theologie der Religionen sich zu eigen machen sollte. Für eine heutige Theologie muss die Frage beantwortet werden, wie es dazu kommen konnte, dass das Evangelium wie selbstverständlich als Begründung von Gewalt dienen konnte. Hier werden Themen zentral wie: die Gnadentheologie in Verbindung mit einer ekklesiologisch verschlüsselten Soteriologie; die Frage nach der konkreten Form der Sendung der Kirche und die Frage, welche Christologie den Habitus der Glaubenden in der Begegnung mit den anderen bestimmen muss, sowie die Frage nach dem Verhältnis von Politik, staatlicher Ordnung und deren Begründung einerseits und Religion andererseits.

Die Praktische Theologie als Reflexion der Gestaltung der Zukunft in der jeweiligen Gegenwart ist entscheidend für die Frage, was einmal Tradition werden soll. Die Impulse von Johannes Paul II., die mit Assisi 1986 beginnen und sich in unzähligen Begegnungen mit Menschen anderen Glaubens fortsetzten, haben bereits eine selbstverständliche Tradition des gemeinsamen Einsatzes für den Frieden inaugurieren, der weiterhin gepflegt und entwickelt werden sollte. Zu den bleibenden Inspirationen dieses Papstes gehört auch

25 Siehe: Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

26 Mariano DELGADO, *Das Christentum in der Religionsgeschichte*. Unterwegs zu einem aufgeklärten Inklusivismus, in: Mariano DELGADO / Gregor Maria HOFF / Günter RISSE (Hg.), *Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert*. Festschrift für Hans Waldenfels, Fribourg/Stuttgart 2011, 15–31. Aus der kaum überschaubaren Literatur zu diesem Thema sei auf jene Reihen hier verwiesen, die Mariano DELGADO mitherausgibt: *Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums/Etudes*

d'histoire interculturelle du christianisme/Studies in the Intercultural History of Christianity; Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte.

27 Aus den vielen Initiativen im deutschen Sprachraum sei aus naheliegenden Gründen auf die Entwicklungen in Innsbruck verwiesen, eine interreligiöse Religionspädagogik und Religionsdidaktik zu entwickeln (<https://www.uibk.ac.at/projects/irrp/>). Dieses Projekt steht in der Tradition der Kommunikativen Theologie (Zekirija SEJDINI / Martina KRAML / Matthias SCHARER, *Mensch werden. Grundlagen einer interreligiösen Religionspädagogik und -didaktik aus*

muslimisch-christlicher Perspektive, Stuttgart 2017). Zweifelsohne muss und wird Europa in dieser Hinsicht von jenen Kirchen lernen, die seit Jahrhunderten als Minderheiten in multikulturellen Gesellschaften leben und ihre Sendung im Licht des Evangeliums zu verwirklichen suchen.

28 Zur Gesamtentwicklung siehe vom Autor: »Suchet zuerst das Reich Gottes ...«. Theologische Grundoptionen und pastorale Prinzipien der Katholischen Kirche im Dialog mit allen Menschen guten Willens, in: *Münchener theologische Zeitschrift* 69 (2018) 113–133.

sein Schuldbekennnis aus dem Jahre 2000. Angesichts dessen, was derzeit als Erinnerung dieses Papstes wachgehalten wird, muss eine katholische Theologie der Religionen die Erinnerung an seine ersten Schritte nicht wach halten, sondern diese kreativ weiterführen. Eine unumgehbare Herausforderung liegt in der Weiterentwicklung des Religionsunterrichts und der Katechese im Licht eines »polyedrischen Polylogs«. ²⁷ Da jede Theologie lebensweltliche Voraussetzungen hat, bleibt es wichtig, diese soweit als möglich offenzulegen. Neben der Verbindung mit den Initiativen der Gesellschaft Jesu prägen mich die Gemeinde von Sant' Egidio und vor allem das Lebenszeugnis der Fokolar-Bewegung, mit der ich seit vielen Jahren unterwegs sein darf.

Die Systematische Theologie hat in Zusammenarbeit mit der Philosophie die Voraussetzungen und Ziele der interreligiösen Begegnung ebenso zu reflektieren, wie die Axiomatik der entscheidenden systematischen Optionen zu entfalten. Die Voraussetzungen einer katholischen Theologie der Religionen ist ihre Verortung im Leben der Kirche selbst und deren verbindliche Reflexion in den entsprechenden Organen des Lehramtes auf allen Ebenen. Gerade in diesem Themenbereich kann und sollte auch eine deutschsprachige Theologie mit höchster Aufmerksamkeit auf ausgewählte Bischofskonferenzen und das universalkirchliche Lehramt mit seinen verschiedenen Organen achten. ²⁸ Die Initiativen von Papst Johannes Paul II. wurden schon erwähnt, und bei allen retardierenden Momenten liegt in dieser Entwicklung in meiner Sicht eine der entscheidenden dogmengeschichtlichen Entwicklungen der Gegenwart. Weil *Nostra aetate* ²⁹ direkt auf die Bildung einer neuen »Grundhaltung/habitus« abzielte, ist die traditionelle Ausbildung des »intellectus fidei« in seiner kontroverstheologischen Brechung, die auf Widerlegung im Kampf gegen die anderen seit der Neubestimmung der »Loci theologici« durch Melchior Cano abzielte, zu transformieren. ³⁰ Diese Haltung muss mit der entsprechenden Christologie korrespondieren und kann wissenschaftstheoretisch und methodisch wohl am fruchtbarsten mit dem Modell der Komparativen Theologie ³¹ deshalb verwirklicht werden, weil epistemische Demut, Bereitschaft zum Lernen, hermeneutischer Optimismus und die Bereitschaft, der Wahrheit des anderen in sich jenen Raum einzuräumen, eine Transformation der eigenen Kategorien prinzipiell möglich werden lässt. So kann es gelingen, den Gefahren des kolonialen Denkens, das auch in der europäischen Aufklärung zu finden ist, nicht zu verfallen, ohne deshalb die Bereitschaft zur Kontroverse und zum Widerspruch aufzugeben.

Als notwendige Bedingung für einen interreligiösen Dialog scheinen mir eine dogmatische und eine gesellschaftspolitische Voraussetzung, die bereits im Zweiten Vatikanischen Konzil prinzipiell herausgearbeitet worden sind, unabdingbar zu sein. Die

29 Siehe zur Entwicklung, Interpretation und Wirkungsgeschichte der »Magna Charta« des interreligiösen Dialogs vom Autor: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, in: Peter HÜNERMANN/Berndjochen HILBERATH (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte, Kommentare, Zusammenschau. Sonderausgabe, Bd. 3, Freiburg/Basel/Wien 2009, 591-693.

30 Deshalb lese ich die Topik des Aristoteles als Anweisung, kontroverse und niemals apodiktisch entscheidbare Fragen so zu diskutieren,

dass so Klarheit über die Kraft der Argumente gewonnen werden kann, dass die Polis, das gemeinsame Zusammenleben, nicht zerstört wird. Von dieser Topik ist die Episteme als das notwendige Wissen ebenso abzugrenzen wie die sophistischen Fehlschlüsse, d. h. die politische Propaganda. Da ich nicht, wie die frühe aristotelische Tradition in allen monotheistischen Traditionen, davon überzeugt bin, dass ein metaphysischer Gottesbegriff mit epistemischem Anspruch entwickelt werden kann, gehört die gesamte Theologie wissenschaftstheoretisch gesprochen zur Topik.

31 Klaus VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012. Ich sehe keinen wirklichen Widerspruch zwischen dieser Methode und den verschiedenen Ansätzen »einer Theologie im Angesicht von ...«, wie sie von Felix Körner und Tobias Specker entwickelt wird.

dogmatische Voraussetzung, die als Universalität der Gnade schon genannt worden ist, hat ihren Grund im uneingeschränkten Bekenntnis zum universalen Heilswillen Gottes, der nicht nur die Heilsmöglichkeit aller Menschen trägt, sondern zu einer prinzipiell positiven Bestimmung des religiösen Pluralismus führt, wie ihn theologisch vorbildlich Jacques Dupuis begründet hat.³² Deshalb legt sich eine maximal inklusivistische Soteriologie nahe, die in der Unterscheidung von »logos asarkos« und »logos ensarkos« ihr Fundament findet und von der Einsicht getragen ist, dass allein die Liebe uns rettet. Diese Liebe ist aber nicht unsere Leistung, sondern zu verankern in der kenotischen Hingabe Jesu Christi, der nach dem Zeugnis zweier Evangelien mit jenem Psalm in das Geheimnis Gottes hinein stirbt, der mit der Frage, ja dem Schrei eines von Gott verlassenen Menschen beginnt. Chiara Lubich³³ wird in diesem verlassenen Jesus (»Gesù abbandonato«) jener Weg gezeigt, den wir selber in der Nachfolge des demütigen Christus gehen sollen, damit wir aus Liebe zu Jesus, dem Verlassenen, den Gott in uns verlieren, um den Gott in den anderen zu entdecken. In einem solchen Verlieren Gottes aus Einheit mit der reinen Liebe Gottes in der Hingabe Jesu Christi und seiner Mutter Maria erwächst jene neue Einheit, die von jener Liebe getragen und gespeist wird, die wir Christgläubige als das Wesen des dreieinen Gottes glauben. Rahners Idee der suchenden Christologie erhält z. B. dadurch eine fruchtbare Inspiration, weil wir dazu aufgefordert werden, dieses Sterben und Verlieren G//Tes um der anderen willen auch in anderen Traditionen zu suchen. Nicht nur im Licht dieses mystischen Weges erweisen sich die »loci theologici« nicht zuerst als Orte, um Argumente für den eigenen Standpunkt gegen die anderen zu finden, sondern als Orte, an denen wir den »verborgenen Gott« (Apg 17,23) und den unbekanntem Christus (Mt 25, 37-40) suchen und entdecken sollen. Aus diesem Verlieren und Finden wird eine neue Gemeinschaft, die den anderen in seiner Unterschiedenheit anerkennt und so für ihn lebt.

Die alte kontroverstheologische Theologie, so scheint es mir, wollte in der Tradition der »ecclesia triumphans« den Sieg an Ostern, ohne die Erfahrung des Kreuzes aus Liebe zu den anderen auch im eigenen Denken und Erfahren unter der Haut zu erleben. Aber nur in solcher Entleerung kann es geschehen, dass das Herz zum Herzen spricht.³⁴ Wenn aber der interreligiöse Dialog diese Tiefe nicht berührt, bleibt er letztlich leer und folgenlos. Denn wir dürfen, wie Jean-Mohamed Abd el-Jalil sagt, nur an die Seelen rühren mit von Kreuzenägeln durchbohrten Händen.³⁵ Deshalb müssen wir im interreligiösen Dialog nicht weniger, sondern tiefer und radikaler Christgläubige werden. Für mich ist dieser Jesus von Nazareth die verkörperte und lebendige Thora, weshalb jede christliche Theologie der Religionen in der anerkennenden und dankbaren Beziehung zum glaubenden Israel wurzeln muss. Die Gestalt Jesus von Nazareth, der Messias Gottes und der Christus aller

32 Jacques DUPUIS, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*. Vorwort: Hans WALDENFELS. Übersetzt von Sigrid RETTENBACHER. Unter Mitarbeit von Ulrich WINKLER, Innsbruck/Wien 2010.

33 Siehe dazu: Roberto CATALANO, *Spiritualità di Comunione e dialogo interreligioso. L'esperienza di Chiara Lubich e del movimento dei Focolari*. Prefazione di Felix MACHADO, Roma 2010.

34 John Henry Cardinal Newman hat als Kardinal das Motto gewählt, das sein ganzes Leben zum Ausdruck bringt: »cor ad cor loquitur«.

35 À la rencontre de l'âme musulmane, in: R. P. SHEEN, u. a. (Hg.), *Approche du non-chrétien. XXXIVe semaine de missiologie de Louvain*, Leuven 1964, 84-100.

36 Siehe: Boris REPSCHINSKI, *Vier Bilder von Jesus. Die Evangelien – alt, doch aktuell*, Würzburg 2016.

Menschen, ist für mich der wahre Exeget Gottes (Joh 1,18), der durch sein Leben, Sterben und Auferstehen uns in seinem »Lebens-Sprechakt« den Heiligen Israels als Schöpfer und Retter aller vergegenwärtigt. Diese Wiederherstellung aller Wirklichkeit (Eph 1,10) ist aber die Voraussetzung für den Dialog aus christlicher Sicht. Gottes Liebe und Geist ist ausgegossen über alles Fleisch.

In diesem Sinne kann Jesus von Nazareth als prophetischer Aktionskünstler verstanden werden, dessen »Gottes-Performance« als anhaltende reale Gegenwart in den Evangelien in ihrer ersten Wirkung vielfältig bezeugt wird. Diese Vielfalt und scheinbare Widersprüchlichkeit der vier Evangelien³⁶, zu denen ich als fünftes auch das Evangelium des Paulus zähle, ist nicht historisch-kritisch auf eine Einheitlichkeit hin zu reduzieren. Vielmehr sollte sie uns dazu inspirieren, diese »Gottes-Performance« in der Gegenwart durch uns selbst lebendig werden zu lassen. Deren Höhepunkt in der menschlichen Geschichte sind aber nicht die Machttaten, sondern jene Gottesverlassenheit, deren für mich neu zu gewinnendes Symbol das sich selbst schenkende Herz des toten und dadurch lebendigen Jesus Christus darstellt. Diese überraschende Neuheit und Gegenwart Christi wird von allen Texten des Neuen Testaments bezeugt und im ersten Überschwang besungen. Es ist unverzichtbar, diesen Anfang immer treu im Herzen zu bewahren, und es ist wichtig, die Wirkungsgeschichte in der Tradition zu schätzen, aber es ist heute noch notwendiger, die überraschende Gegenwart des erhöhten und unter uns gegenwärtigen Christus zu begrüßen. Die Kirche muss nicht nur die vergangene Gestalt des Herren zu bewahren suchen, sondern darf vor allem den Advent, die Ankunft des Herrn in unserer Zeit nicht verschlafen. Wir gehen alle dem kommenden Christus entgegen, dem universalen Herrn, dessen Leib die ganze Menschheit, ja das ganze Universum sein wird. Der interreligiöse Dialog ist ein hervorragender Ort, dieses überraschende Kommen Christi zu erfahren und zu bezeugen.

Die zweite, gesellschaftspolitische Voraussetzung und unerlässliche Bedingung drängt sich einerseits aus der Erfahrung der Geschichte vieler gescheiterter Dialoge auf und ist andererseits als Implikation der für den Dialog notwendigen wechselseitigen Anerkennung zu verstehen: die uneingeschränkte Anerkennung der Religionsfreiheit als Verfassungswert. Ohne diese Voraussetzung wird jeder Dialog deshalb irgendwann zur Farce, weil jemand um seine Freiheit und sein Leben fürchten wird. Christgläubige können diese Voraussetzung aus der Praxis Jesu und der ersten Jüngerinnen begründen und als Umsetzung des Gebots der Liebe ansehen.³⁷ Dass das Eintreten für die Religionsfreiheit aller Menschen integraler Bestandteil der Mission sehr vieler christlicher Kirchen und Gemeinschaften ist, zeigt, wie entscheidend sich in diesem Thema die Einschätzungen gewandelt haben.³⁸ Deshalb ist die Frage nach der Säkularität des Staates ein implizites Thema jeden Dialogs.

37 Siehe dazu vom Autor: Mehr als ein Dekret. Zur Bedeutung der Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Mariano DELGADO/Michael SIEVERICH (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg/Basel/Wien 2013, 389-404. Es ist im deutschsprachigen Raum kaum bekannt, dass das Liebesgebot in der ersten modernen europäischen Verfassung, in der Verfassung von Polen 1791, die Gewissens- und Religionsfreiheit begründet.

38 Dazu vom Autor: Mission als Lernprozess der bleibenden Neuheit des Evangeliums Christi. Eine systematische Perspektive aus der Perspektive einer »Theologie in den Zeichen der Zeit«, in: Martin HOCHHOLZER/Markus LUBER/Hubertus SCHÖNEMANN (Hg.), Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg 2017, 37-57.

Den Namen des Herrn nicht missbrauchen: Plädoyer für eine »apophatische Theologie der Religionen«

Eine Theologie der Religionen hätte auch dazu zu inspirieren, die traditionelle Typologie der theologischen Rede zu transformieren. Mir scheint, dass es an der Zeit ist, der traditionellen Analogielehre eine »strikt negative Theologie« voranzustellen. In dieser strikt negativen Theologie muss mit kritischem Blick auf die Praktik der christlichen Glaubensgemeinschaften in ihrer Geschichte herausgearbeitet werden, welche Überzeugungen und Handlungen nie und nimmer mit dem Wort G//T gerechtfertigt werden dürfen. Sie können deshalb auch nie in analoger Weise verstanden werden. In einer solchen »strikt negativen Theologie« werden die Erfahrungen aus der Geschichte des Christentums zu negativen Optionen für die Zukunft. Eine zentrale Orientierung wird dabei sicherlich die Option sein: »Gewalt ist kein Name Gottes«. ³⁹ Außerdem wird es notwendig sein, strikt zwischen allen menschlichen Zeugnissen und der eschatologischen und endgültigen Wahrheit klar zu unterscheiden, damit kirchliche Urteile nicht mit dem Urteil des HERRN am Ende der Geschichte verwechselt werden können. Die Differenz zwischen unserem gegenwärtigen Bild Christi und der kommenden eschatologischen Gestalt ist der Raum, den eine Theologie der Religionen mit den Glaubensgemeinschaften erkunden und in den sie das je neue Bild Christi eintragen sollte. Denn im Dialog mit den Kulturen und Religionen ereignet sich jene Inkulturation, ohne die ein kommendes Christentum nicht möglich sein wird. So wird das europäische Christentum sterben, um in einer kommenden Weltkirche neu geboren zu werden.

Eine solche strikt negative Theologie, die ihre Inspiration aus den vier Verneinungen des Dogmas von Chalkedon gewinnt, öffnet den Raum jener Analogie, die aber nicht zuerst als Interpretation der Eigenschaften einzuführen ist, sondern als Anerkennung der vielfältigen menschlichen Weise, von dem einen Geheimnis der Welt im eigenen Leben Zeugnis zu geben. Wenn wir also von der Liebe, Barmherzigkeit und Güte G//Tes sprechen wollen, müssen wir erst auf jene Erfahrungen und Ereignisse unserer Geschichte Bezug nehmen, von denen her wir meinen, davon sprechen zu können und zu müssen. Und ihre Gegenwart ist, wenn wir dem Versprechen Jesu wirklich trauen, überall zu entdecken. Dass in diesem Kontext konkrete Negation und Überbietung wieder wichtig werden, ist deshalb einsichtig, weil alle Menschen den großen Schatz der Gegenwart nur in irdenen Gefäßen bergen können. Christgläubige können in dieser Entdeckung vielleicht erfahren, dass das Versprechen Jesu, das das letzte Wort Jesus im Matthäusevangelium ist, auf alle Menschen hin gesprochen worden ist (Mt 28,20). Denn alle Menschen können Lernende des Reiches Gottes werden, weil sie immer schon daraufhin angelegt sind.

39 Siehe vom Autor: »Gewalt ist kein Name Gottes!«. Gewaltverwindung als Grundthema einer christlichen Theologie in Zeiten apokalyptischer Verschärfung, in: Joachim NEGL/Karl PINGGÉRA (Hg.), *Urkatastrophe. Die Erfahrung des Krieges 1914-1918 im Spiegel zeitgenössischer Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2016, 515-538.

40 Diese Orientierung betont Paul WESS unablässig in seinem Denken und seelsorgerlichen Sein (Glaube aus Erfahrung und Deutung. *Christliche Praxis statt Fundamentalismus*, Salzburg 2010).

41 Hans Urs VON BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972.

42 Die älteste christliche Schrift, die eine solche Vision des Zusammenklangs aller Riten in der einen Religion, die als Rückbindung der Schöpfung an die über alles erhabene Wirklichkeit der unsagbaren Gottheit gedacht wird, enthält, ist: NIKOLAUS VON KUES, *Textauswahl in deutscher Übersetzung*, 1. *De pace fidei. Der Friede im Glauben*. Deutsche Übersetzung von Rudolf HAUBST, verbesserte Auflage, bearbeitet am Institut für Cusanus-Forschung, Trier 2003.

43 Joseph RATZINGER, *Salz der Erde*, Stuttgart 1996, 14.

Weil wir nur auf G//T hin denken und leben können⁴⁰, kann die traditionelle apophatische Theologie als symphonischer Klang der Wahrheit⁴¹ transformiert werden. Apophatische Theologie bedeutet nicht einfach Verstummen und Unsagbarkeit, sondern bedeutet zunächst einen radikalen Wandel des Modus unseres Sprechens, vor allem der gewohnten Theologie, also eine »Be-Kehring«. Die Weise der Behauptung und Widerlegung wandelt sich in die Begründung wechselseitiger Anerkennung als Doxologie und Lobpreis vor dem verborgenen Antlitz des HERRN.⁴² Eine solche apophatische Theologie, die das Bewusstsein des »deus semper maior« in der Anerkennung und Liebe zum Nächsten, vor allem der Armen und Bedrängten aller Art (*Gaudium et spes* 1) realisiert, ist die konkrete Gestalt jener allen Dialog tragenden Hoffnung, dass es so viele Wege zu Gott gibt, wie es Menschen gibt.⁴³

Auf dem Weg des Dialogs gibt es immer wieder Dunkelheiten, Irritationen und Ermüdungserscheinungen. Wenn wir auf diesem Weg nicht mehr wissen sollten, was zu tun sei, dann können wir tun, was Christgläubige immer tun können: beten und lieben. Immer und in allem sind auch die Christgläubigen dazu berufen, die Verheißung Abrahams zu realisieren: allen Völkern und allen Geschöpfen zum Segen zu werden (Gen 12,3); und ich füge hinzu, zuerst Israel. So wird der interreligiöse und universale Dialog zum Herzen der Sendung der Kirche, in Christus gleichsam wie ein Sakrament der innigsten Verbindung mit Gott und der Einheit der Menschen untereinander zu dienen (*Lumen gentium* 1). ♦

Methoden der Komparativen Theologie

von Klaus von Stosch

Zusammenfassung

Der Beitrag verortet den Ansatz des Verfassers zur Komparativen Theologie in der gegenwärtigen Diskussion um die Theologie der Religionen. Er präzisiert seine These von der Komparativen Theologie als Ausweg aus dem Grunddilemma der Theologie der Religionen dahingehend, dass Komparative Theologie lediglich auf der Ebene der dogmatischen Metafrage nach der Wahrheit von Religion insgesamt die bisherigen Diskurse grundlegend transformieren möchte. Wie diese Transformation aussehen sollte, erläutert er im zweiten Schritt mittels eines Durchgangs durch die Methoden Komparativer Theologie. Hierbei baut er seine bisher als sechsten Methodenschritt festgehaltene Selbstbegrenzung erstmals in den zweiten Schritt der geforderten Problemorientierung ein und präzisiert so seinen bisherigen Vorschlag zur Methodologie Komparativer Theologie. Im letzten Schritt verteidigt er die Komparative Theologie gegen Kritik. Dabei lässt er erkennen, dass er keinen Gegensatz Komparativer Theologie zu einem rein hermeneutischen Inklusivismus sieht, wohl aber eine bleibende Divergenz zu pluralistischen Auffassungen und zum umfassenden Inklusivismus. Er beharrt darauf, dass Komparative Theologie keiner religionstheologischen Begründung bedarf, zumal der hermeneutische Inklusivismus ein philosophisches Modell darstellt und kein religionstheologisches.

Schlüsselbegriffe

→ Komparative Theologie
→ Theologie der Religionen
→ Wahrheitsfrage
→ Geltungsansprüche

Abstract

The article presented here locates the author's approach to comparative theology in the current discussion concerning the theology of religions. In the process he clarifies his hitherto advocated thesis about comparative theology being the way out of the basic dilemma of the theology of religions insofar as comparative theology only seeks to fundamentally transform the past discourse on the level of the dogmatic meta-question about the truth of religion overall. The author explains what this transformation is supposed to look like in a second step by means of sifting through the methods of comparative theology. Here, for the first time, he builds the self-limitation, which up to now was retained as the sixth step of the method, into the second step of the required problem orientation and thus clarifies his previous proposal concerning the methodology of comparative theology. In a final step he defends comparative theology against its critics. He shows that he sees no opposition of comparative theology to a purely hermeneutical inclusivism, but nonetheless an abiding divergence from pluralist views and from a comprehensive inclusivism. He insists that comparative theology does not need a religion-theological justification, especially since hermeneutical inclusivism represents a philosophical, not a religion-theological model.

Keywords

→ comparative theology
→ theology of religions
→ question of truth
→ claims of validity

Sumario

El artículo presenta el concepto del autor para una teología comparativa en la discusión actual sobre la teología de las religiones. Al hacerlo, precisa su tesis de la teología comparativa como una salida del dilema fundamental de la teología de las religiones, diciendo que la teología comparativa sólo quiere transformar los discursos existentes en el nivel de la cuestión fundamental dogmática por la verdad de la religión. Dicha transformación es explicada a través de un recorrido por los métodos de la teología comparativa. Para ello entronca por primera vez el sexto paso metodológico anterior en el segundo paso de la orientación necesaria a los problemas y precisa así su propuesta anterior para la metodología de la teología comparativa. Finalmente, el autor defiende la teología comparativa contra sus críticas y deja entrever que no ve una contraposición entre la teología comparativa y un inclusivismo meramente hermenéutico, pero sí una divergencia con las concepciones pluralistas y el inclusivismo general. Al mismo tiempo, el autor insiste en que la teología comparativa no necesita una fundamentación en el sentido de una teología de las religiones, pues el inclusivismo hermenéutico es un modelo filosófico y no uno de la teología de las religiones.

Palabras clave

→ teología comparativa
→ teología de las religiones
→ cuestión de la verdad
→ pretensiones de validez

1 Zur Debattenlage in der Theologie der Religionen

Die religionstheologische Debatte der letzten Jahrzehnte hat ein Dreierschema zur Unterscheidung religionstheologischer Modelle hervorgebracht, das die Frage, ob und in welchem Umfang es Heil und Wahrheit in den Religionen gibt, als Unterscheidungskriterium verwendet, um unterschiedliche Ansätze den Modellen des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus zuzuordnen.¹ Diese Form der Modellbildung basiert also zentral auf der Annahme, dass man Hypothesen darüber aufstellen muss, wie sich die Wahrheitswerte unterschiedlicher Religionen zueinander verhalten. Man soll also überlegen, ob es in einer anderen Religion genauso viel Wahrheit und Heil gibt wie in der eigenen Religion (Pluralismus) oder weniger Wahrheit und Heil (Inklusivismus) oder aber gar keine Wahrheit und Heil (Exklusivismus). Mittlerweile gibt es eine solche Vielzahl von Differenzierungen und Abstufungen zwischen den Modellen, dass ich hierzu allein schon einen eigenen Beitrag schreiben könnte.² Ich will das aber schon deswegen nicht tun, weil ich die grundlegende Frage, die zur Ausdifferenzierung des Dreierschemas geführt hat, für unsinnig halte. Ich glaube also nicht, dass man sinnvoll fragen kann, wieviel heilsrelevante Wahrheit in einer Religion ist.

Grundlage dieser Einschätzung ist die Beobachtung der großen Komplexität von Religionen. Die Religionen sind derart heterogene Phänomene, dass sie sich unmöglich jeweils in ihrer Ganzheit auf bestimmte Geltungsansprüche und Annäherungen an den Gedanken des Heils festlegen lassen. Zwar gibt es sicherlich in den meisten Religionen propositional explizierbare Aussagen, die wohl alle Anhängerinnen und Anhänger dieser Religionen unterschreiben würden. Im Christentum wären das etwa Aussagen wie »Jesus Christus ist der Sohn Gottes« oder »Jesus wurde von der Jungfrau Maria geboren«. Aber damit ist wenig gewonnen, weil diese Sätze oft genug mit gegensätzlichen propositionalen Gehalten verbunden werden. So würden es liberale Christinnen und Christen ablehnen, bei der Jungfräulichkeit Mariens an einen biologisch relevanten Sachverhalt zu denken, während genau dieser Punkt für konservativere Christinnen und Christen der alles Entscheidende ist. Aus dieser Einsicht ergibt sich, dass ich keinen sinnvollen Vergleich zwischen dem Christentum und einer anderen Religion hinsichtlich ihrer heilsrelevanten Wahrheit treffen kann. Denn um die Wahrheit des Christentums mit der Wahrheit einer anderen Religion vergleichen zu können, bräuchte es eine allgemein gültige Festlegung darüber, was das Christentum eigentlich in Wahrheit ist und welche Geltungsansprüche es stellt.

Natürlich ist es eine wissenschaftlich sinnvolle Frage, was das Christentum in Wahrheit ist. Sie wird von der Dogmatik gestellt und sie wird in diesem Rahmen auch sinnvoll diskutiert. Nur leider gibt es nicht einmal innerhalb der jeweiligen Konfessionen einheitliche Antworten auf diese Frage. Das gilt für andere Religionen als das Christentum sogar in noch größerem Ausmaß, weil es im Christentum zumindest ein starkes Streben nach propositional explizierbaren Kernpunkten des Glaubens gibt. Man kann also nicht sinnvoll fragen, wieviel heilsrelevante Wahrheit in einer bestimmten Religion ist, weil Religionen sehr unterschiedlich verstanden werden.

¹ Vgl. zur Begründung des Dreierschemas Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, 65–97, sowie die anschauliche Graphik in Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 66.

² Vgl. zur Übersicht und Kritik Klaus VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u. a. 2012, 9–131.

Auch die klassischen Vertreter des Dreierschemas scheinen dieses Problem allmählich einzusehen. Perry Schmidt-Leukel und Bernhard Nitsche beispielsweise reagieren je in ihrer Weise auf das Problem dadurch, dass sie innerhalb der Religionen unterschiedliche Formen des Transzendenzbezugs unterscheiden, die jeweils quer zur Unterscheidung der Religionen stehen.³ Und in der Tat kann man versuchen, Muster in menschlichen Bezügen auf die letzte Wirklichkeit zu entdecken und diese dann miteinander verglichen. In religionswissenschaftlicher Perspektive mag es sogar ausgesprochen interessant sein, hier nach Familienähnlichkeiten zu suchen und die heterogene Landschaft der Welt der Religionen zu ordnen. Aber sobald man aus diesen Ordnungsversuchen religionstheologisch Kapital zu schlagen versucht, wird man doch wieder in das Dreierschema zurückfallen und dann eben für ein bestimmtes Modell des Transzendenzbezugs werben oder aber all diese Modelle in pluralistischer Manier nebeneinander stehen lassen wollen. Auch hier stellt sich wieder das Problem, dass auch ein bestimmtes Modell des Transzendenzbezuges sehr unterschiedlich verstanden wird – gerade dann, wenn es über Religionsgrenzen hinweg gültig sein soll, so dass sich hier wieder die Frage stellt, wie man seinen Wahrheitswert bestimmen und bewerten soll.

Von daher scheint es mir nach wie vor erforderlich zu sein, die Diskussion um Wahrheit und Heil auf der Systemebene zu verlassen – unabhängig davon, ob Religionen oder Typen des Transzendenzbezugs verglichen werden – und stattdessen auf konkrete, begrenzte Probleme und Aufgaben auf der Elementenebene zu schauen.⁴ Eine Theologie, die sich in diesem Sinne Einzelfällen zuwendet und begrenzte Probleme in religionsübergreifenden Zusammenhängen zu lösen versucht, bezeichne ich als Komparative Theologie. Ich verstehe Komparative Theologie dabei nicht als globale, interreligiöse Theologie⁵, sondern als eine Theologie, die aus einer bestimmten Religion und Konfession bzw. aus einem bestimmten Weltbild heraus betrieben wird und aus dieser Perspektive heraus andere Religionen produktiv in das eigene Denken einzubeziehen versucht.⁶ Im Folgenden will ich versuchen, die Grundgedanken Komparativer Theologie dadurch zu beschreiben, dass ich ihre Methoden vorstelle (2.). Anschließend will ich sie gegen einige Kritikpunkte verteidigen (3.).

2 Methoden Komparativer Theologie

2.1 Mikrokologische Wende

Da Religionen sehr unterschiedlich verstanden und gelebt werden und selbst wortgleiche religiöse Überzeugungen mit gegensätzlichen propositionalen Gehalten verbunden werden können, muss sich eine religionsübergreifende Theologie auf die Untersuchung von

3 Vgl. Bernhard NITSCHKE, Formen des menschlichen Transzendenzbezuges (1. Teil): Hypothese, in: Bernhard NITSCHKE/Klaus VON STOSCH/Muna TATARI (Hg.), Gott – jenseits von Monismus und Theismus?, Paderborn 2017, 25–61; Bernhard NITSCHKE, Formen des menschlichen Transzendenzbezuges (2. Teil): Phänomene und Reflexionen, in: Bernhard NITSCHKE/Florian BAAB (Hg.), Dimensionen des Menschseins – Wege der Transzendenz, Paderborn 2018, 31–87; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Religious Pluralism and interreligious theology. The Gifford Lectures – an extended version, Maryknoll/New York 2017, Kap. 14.

Beide Zugänge sehen im menschlichen Selbstbewusstsein die Grundlage für ihre Ordnungsvorschläge – eine Einsicht, die es nicht unbedingt leichter macht, dem Projektionseinwand Feuerbachs gut begründet entgegenzutreten.

4 Vgl. zur hier verwendeten Unterscheidung von System- und Elementenebene und der Unmöglichkeit der Anwendung des Dreierschemas auf der Systemebene Andreas GRÜNSCHLOSS, Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Tübingen 1999, 27f.

5 Die genaue Verhältnisbestimmung zwischen komparativer und interreligiöser Theologie ist derzeit umstritten. Ich selbst vertrete eine Form von Komparativer Theologie, die genauso wie interreligiöse Theologien interpersonale und interaktive Momente in ihre Arbeit einbaut (gegen Oddbjørn LEIRVIK, Comparative or interreligious theology?, in: Ulrich WINKLER [Hg.], Komparative Theologie, Berlin 2017 [Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-theologische Studien], 11–23, hier 14). Zugleich lehne ich aber die metakonfessionelle Attitüde interreligiöser Theologie strikt ab. Es ist sicher kein Zufall, dass Leirvik in seiner Konzep-

Einzelfällen beschränken, die jeweils auf konkrete Kontexte hin gedeutet und so auf ihre Bedeutung und Wahrheit befragt werden können.⁷

Komparative Theologie ist also erkennbar an ihrer Konzentration auf den religionsübergreifenden Vergleich genau spezifizierter theologischer, literarischer oder konfessorischer Texte, konkreter Rituale, Kunstformen oder Symbolhandlungen jeweils in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen. Jeder Vergleichsakt hat dabei seine besondere Logik und kann erst durch diese Bindung an Konkrete interessante Einsichten für die Theologie insgesamt generieren. Fortschritt kann in dieser Form von Theologie also nur durch sehr spezifische Forschungsbemühungen erzielt werden, nicht durch allgemeine Relationierungen, wie sie in der Theologie der Religionen immer noch gerne diskutiert werden. Wichtig ist, dass bei der mikrologischen Vorgehensweise nicht vergessen wird, dass man Theologie treibt und der Wahrheitsfrage in einer Weise auf der Spur bleibt, die den Menschen in seinen Nöten, Ängsten und Fragen ernst nimmt.

2.2 Problembezogener Ausgangspunkt

Ausgangspunkt jeder komparativ theologischen Arbeit sollten zentralen Fragestellungen der Menschen unserer Zeit sein. Sie hat sich an theologischen Problemen zu orientieren⁸ und die Sinn-, Heils- und Wahrheitssuche der Menschen, aber auch deren religionskritische Infragestellung im Blick zu behalten. Das heißt, Ausgangspunkt einer Forschungsbemühung innerhalb der Komparativen Theologie sollte zunächst einmal ein Problem sein, das innerhalb der eigenen Tradition als Problem wahrgenommen wird. Es kann sich dabei genauso um binnentheologische Probleme handeln wie um Problemkonstellationen, die religiöse Menschen von außen herausfordern. Wichtig scheint mir zunächst einmal einfach nur zu sein, die Wahrnehmung einer eigenen Schwäche zum Ausgangspunkt der komparativen Bemühungen zu machen.

Eine solche Vorgehensweise bietet den Vorteil, dass man auf diese Weise mit echter Neugierde und Lernbereitschaft auf die andere Religion zugeht. Außerdem wird die Gefahr geringer, im Dialog immer Recht behalten zu wollen. Christlich gesprochen geht es also darum, Gottes Schwäche für den Menschen⁹ und seine am Kreuz offenbar gewordene Verwundbarkeit dadurch zu bezeugen, dass ich mich selbst nicht zuerst von den stärksten Seiten präsentiere, sondern den Dialog mit meiner eigenen Schwäche beginne. So wie Gott uns in Jesus Christus zeigt, dass er in verletzlicher Weise auf unsere Bedürfnisse reagiert und in ein dialogisches Verhältnis zu uns eintritt, in dem er auch erst nach und nach seine Pläne realisiert, gilt es auch in unserem Zeugnis für ihn empfindsam und verwundbar für den anderen und seine Ansprüche zu sein.

tion interreligiöser Theologie mehrfach betont, dass er komparative und konfessionelle Ansätze der Theologie hinter sich lassen will (vgl. ebd., 15). Offenbar ahnt er, dass Komparative Theologie zwar die Kooperation über Religionsgrenzen hinweg anstrebt, aber eben nicht die Verschmelzung zu einer einzigen globalen Theologie. Entsprechend bleibt sie auf ein konfessorisches Verständnis von Theologie festgelegt, auch wenn sie sich kooperativ weitert.

6 Zur genaueren Unterscheidung zwischen konfessionell gebundenen und überkonfessionellen Zugängen zur Komparativen Theologie vgl. Catherine CORNILLE, *Meaning and method in comparative theology*, Malden/MA 2019, Kap. 1.

7 Ich greife in diesem Kapitel immer wieder auf Formulierungen aus meinem Buch VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser* (Anm. 2), 193–215, zurück. Diese Formulierungen werden allerdings in geraffter Form wiedergegeben und an vielen Stellen aktualisiert und modifiziert.

8 Vgl. Ulrich WINKLER, *Grundlegungen Komparativer Theologie(n)* – Keith Ward und Robert C. Neville, in: Reinhold BERNHARDT/Klaus VON STOSCH (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 69–98, hier 80, 85, 95.

9 FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung* (Ausgewählte Werke; 2), Darmstadt 1974, 26.

Man kann an dieser Stelle sicher auch die Wunden der Geschichte ins Feld führen, an denen die Theologie krankt und die immer wieder Anlass für interreligiöse Verständigungsbemühungen waren und sind.¹⁰ Bereits Johann Baptist Metz hat bekanntermaßen ja immer wieder gefordert, dass die Theologie sich mehr von diesen Wunden affizieren lassen sollte, um die ihr eigene »Verblüffungsfestigkeit«¹¹ zu überwinden. Statt sich durch ein theologisches System in der Gegenwart einzurichten und sich mit der Leidensgeschichte der Welt zu arrangieren, gelte es der Theologie zumindest einen »Hauch von Unversöhnlichkeit« und »eschatologische Unruhe« zu bewahren.¹² Theologie muss sich deswegen eine Grundempfindsamkeit für den anderen und seine Geschichte bewahren und darf sich nicht gegen ihn und sein Denken und Sehen abschotten.

Ausgangspunkt der Komparativen Theologie sollten also eigene Schwächen und Beunruhigungen, aber auch konkrete Probleme und Herausforderungen sein. Anlass des Gesprächs mit Elementen anderer religiöser Traditionen sollte der Wunsch sein, neue Inspirationen zu erhalten, um bei diesen Problemen weiterzukommen. Deshalb ist es wichtig, dass in der Komparativen Theologie aus den verschiedenen religiösen und nicht-religiösen Traditionen heraus erst einmal Fragen und Probleme formuliert werden. Dabei kommt der Religionskritik eine große Bedeutung zu.

Eine wichtige Hilfestellung für die Verknüpfung komparativ-theologischer Forschung mit tatsächlichen theologischen Problemen kann Komparative Theologie auch durch den Dialog mit der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie erhalten. Derartige theologische Strömungen können Komparative Theologie dafür sensibilisieren, die Nöte Marginalisierter und Benachteiligter in den Blick zu nehmen und sensibel zu werden für die Schattenseiten der eigenen Theorien.¹³ Bei einer Zentrierung auf klassische Texte der religiösen Traditionen wird man darauf achten müssen, wie sich diese Traditionen auf Außenseiter und Marginalisierte auswirken.¹⁴ Feministisches Denken kann – so der entsprechende Gedanke von Michelle Voss Roberts – als Prophylaxe gegen jede Form des Hegemonialstrebens und des Essentialismus in der Komparativen Theologie wirken.¹⁵ Aber auch jede Form der Befreiungstheologie und der neueren Politischen Theologie kann zu einer ideologiekritischen Überprüfung der Problemorientierung Komparativer Theologie beitragen. Insbesondere eine interreligiös perspektivierte Befreiungstheologie könnte Instrumente bereitstellen, die die Komparative Theologie davor bewahren, wieder in einen neuen Imperialismus des Westens hineinzuführen.

Farid Esack schildert immer wieder bewegend, wie der gemeinsame Einsatz religiös motivierter Menschen im Kampf gegen die Apartheid in Südafrika zu einer neuen Wahrnehmung im Umgang der Religionen untereinander geführt hat.¹⁶ Natürlich ist es auch legitim, sich an theologischen Problemen abzuarbeiten. Aber auch hier ist es hilfreich, den religiös anderen als Mitstreiter und nicht als Gegner anzusehen. Wichtig ist, dass eine solche Problemlösung nur aus der Mitte der jeweiligen theologischen Traditionen möglich ist, wenn sie nachhaltig auf die beteiligten Glaubensgemeinschaften wirken soll. Von daher ist es unerlässlich, den hierzu erforderlichen traditionsgebundenen Reflexionen einen angemessenen Ort in der Komparativen Theologie zu geben, dabei aber auch den Reflexionen des je anderen Raum zu geben.

10 Vgl. Hans Jochen MARGULL, Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog, in: Ulrich DEHN (Hg.), Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, Frankfurt a.M. 2008, 174–187, hier 179: »Der Genozid an der europäischen Judenheit, der Antisemitismus in der Christenheit, die Ausrottungs-

mentalität zwischen Kommunismus und Christentum, der westliche Imperialismus, die Geringschätzung, wenn nicht Verachtung der nicht-christlichen Traditionen, die globale Friedensbedrohung, Sünde und Gericht wenigstens für die Christen. Dialoge entstanden an diesen Wunden, mit diesen Wunden, zur Verbindung der Wunden, zur Verhinderung

weiterer Wunden.« Man kann hier sicher hinzufügen, dass das derzeitige Erstarren eines gewaltbereiten islamischen Fundamentalismus innerhalb des Islams Wunden verursacht, die auch Muslime für das Unternehmen Komparativer Theologie öffnen.

2.3 Perspektivwechsel

Komparative Theologie geht vom Eigenen aus, bemüht sich aber den Blick auf das Eigene vom anderen aus in die eigene Theologie einzubeziehen. Sie räumt auch dem anderen den Raum ein, meine Perspektive in seine Theologie einzubeziehen.

Voraussetzung dafür ist natürlich eine detaillierte Kenntnis nicht nur der eigenen, sondern auch der theologischen Position des bzw. der anderen. Das hierfür erforderliche Hineingehen in die Perspektive der anderen, das Gehen in ihren Schuhen wird mir nie ganz gelingen.¹⁷ Von daher kann eine gleichwertige Kompetenz in mehreren Religionen nicht die Voraussetzung Komparativer Theologie sein. Zugleich müsste Komparative Theologie allerdings darauf bestehen, dass ich die andere Religion nicht nur vor dem Horizont meiner Frage kennenlernen möchte, sondern bereit bin, mich einem ganz anderen Weltbild auszusetzen, um so zu erleben, wie sich auch meine Fragen und Wahrnehmungen der Wirklichkeit verschieben, wenn ich in den komparativen und dialogischen Prozess eintrete.

Ich muss also bereit sein, einen echten Perspektivwechsel zu vollziehen. Das bedeutet nicht, dass ich die Sprache des anderen wie meine Muttersprache lernen und beherrschen muss. Aber ich sollte schon versuchen, sie zu lernen und in ihr zu denken. Schon nach nur leidlichen Kenntnissen in einer fremden Sprache kann man anfangen, in ihr zu denken und zu träumen, wenn man bereit ist, an der Lebensform von Menschen dieser fremden Sprache teilzunehmen und sich ihnen auszusetzen. Entsprechend sollte man bereit sein, an der Lebensform von Menschen anderer Religionen teilzuhaben und sich auch von ihren lebenstragenden Prinzipien affizieren zu lassen. Deshalb ist im Kontext Komparativer Theologie Freundschaft über Religionsgrenzen hinweg so hilfreich.

Freundschaft lässt sich allerdings eben so wenig methodisch verordnen wie das Affiziertsein durch die Religion der anderen. Methodisch anleiten kann man aber zu einer Haltung der Gastfreundschaft. Hier geht es darum, der anderen einen Ort in meinem Denken einzuräumen. Bei der Tugend der Gastfreundschaft ist es geboten, der anderen zu ermöglichen, sich bei mir wie zu Hause zu fühlen. Eben diese Haltung lässt sich einüben. Es geht dann darum, die andere in meiner Theologie so zu porträtieren, dass sie sich durch mich richtig verstanden fühlt. Sie sollte den Eindruck gewinnen, dass ich ihre leitenden theologischen Anliegen nachvollziehen und ohne jede Abwertung würdigen kann. Das bedeutet nicht, dass ich mir diese Anliegen zu eigen machen muss. Aber es bedeutet, dass ich mein Denken so umgestalte, dass die andere in ihm sein darf, wie sie ist. Ich sollte sie eben würdigen, wie sie sich selbst versteht und nicht wie sie mir aus der Perspektive meiner Religion erscheint. In der Freundschaft wird eine solche Würdigung der Andersheit der anderen zum tragenden Moment der Beziehung; in der Gastfreundschaft lässt sie sich einüben.

Um der Binnenperspektive der anderen einen Ort in meinem Denken geben zu können, ist es unverzichtbar, mich auch in diese Perspektive einzufühlen, gewissermaßen in diese

11 Johann Baptist METZ, *Theologie als Theodizee?*, in: Willi OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* Mit Beiträgen von C.-F. Geyer u. a., München 1990, 103–118, hier 103.

12 Ebd., 105.

13 Vgl. Klaus VON STOSCH/Muna TATARI (Hg.), *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in*

Islam und Christentum, Paderborn u. a. 2012.

14 Vgl. Michelle VOSS ROBERTS, *Gendering comparative theology*, in: Francis X. CLOONEY (Hg.), *The new comparative theology. Interreligious insights from the next generation*, London/New York 2010, 109–128, hier 127.

15 Vgl. ebd., 128.

16 Vgl. Farid ESACK, *Qur'an, liberation and pluralism. An Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression*, Oxford 1997.

17 Vgl. Paul F. KNITTER, *Introducing theology of religions*, Maryknoll/N.Y. 2004, 217: »One of the moccasins remains our old one. In passing over, part of us stays behind.«

Perspektive einzuschlüpfen, wie Reinhold Bernhardt das ausdrückt.¹⁸ Natürlich ist ein solches Sich-hinein-Versetzen in die theologische Position der anderen äußerst schwierig, und das Ergebnis dieser Tätigkeit ist nicht voraussehbar. Dennoch bleibt sie unverzichtbar, will Komparative Theologie die Bedeutung fremder Überzeugungen angemessen würdigen. Hermeneutisch steht sie dabei vor demselben Problem, vor dem jede apologetische Theologie steht, die sich das Ziel setzt, die eigenen Ansprüche auch über die Grenzen der eigenen Sprachspiele hinaus verständlich machen zu wollen¹⁹ – eine Aufgabe, der sich eine Theologie, die noch von Wahrheit sprechen will, schlechterdings nicht entziehen darf.

Komparative Theologie betreiben heißt also – so eine Formulierung bei Fredericks – herauszugehen aus dem Sessel der eigenen Tradition und in die fremde Welt der anderen hineinzufinden, um sich von den dort gefundenen Wahrheiten verwandeln und bereichern zu lassen.²⁰ Sich dem anderen auszusetzen und sich in ihn hineinzufühlen, um ihn zu würdigen, bedeutet im Übrigen kein pauschales, auf der Metaebene behauptetes pluralistisches Gleichheitsgebot. »Das Fremde schätzen lernen bedeutet nicht, ihm pauschal Gleichwertigkeit zuzubilligen. Es bedeutet, konkret wahrzunehmen, wie man das mir Wichtige auch anders wichtig nehmen kann, so dass ich meine Weise des Wichtignehmens genauer einordnen und dabei doch zugleich die andere Weise des Wichtignehmens wertschätzen kann.«²¹

Gerade wenn dieses Wichtignehmen des anderen gelingt und man sich über Religionsgrenzen hinweg nahekommmt und sich von dem Reichtum der religiösen Tradition des anderen berühren lässt, besteht die Gefahr, die religionsexternen Perspektiven nicht ernst genug zu nehmen. Deswegen scheint mir die Instanz des Dritten für die Komparative Theologie so wichtig zu sein.

2.4 Instanz des Dritten

Bei mutual inklusiven Verstehensprozessen, wie sie auch der Komparativen Theologie eigen sind, besteht die Gefahr der wechselseitigen Verabredung auf eine Stillstellung bestimmter Probleme. Wenn zwei konfessionelle Innenansichten sich an einem Problem abarbeiten, droht die Gefahr, dass sie das Problem auf der Basis gemeinsam geteilter Grundüberzeugungen trivialisieren. An dieser Stelle scheint es mir wichtig zu sein, eine Kontrollinstanz einzuführen, die noch einmal aus einer Außensicht die Ergebnisse des dialogischen Verständigungsprozesses in Frage stellt. Anders als bei einer ausschließlich dialogisch ausgerichteten Theologie würde ich den Versuch einer solchen externen Überprüfung auch als Teil des Bemühens Komparativer Theologie ansehen wollen. Die spannende Frage ist allerdings, wer diese Instanz des Dritten jeweils repräsentieren und in den Prozess wissenschaftlicher Verständigung einbringen kann.

In meiner Konzeption ist die Dritte zunächst einmal die konkrete Dritte, die als Kontrollinstanz auf den Dialog der zwei ersten zu schauen vermag. Sie muss so gewählt sein,

18 Vgl. Reinhold BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005, 164.

19 Vgl. Klaus von STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontinenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001, 307-320.

20 Vgl. James L. FREDERICKS, *Buddhists and Christians*, Maryknoll/ New York 2004, xiif.

21 Jürgen WERBICK, *Ver-gewisserungen im interreligiösen Feld*, Münster 2011, 190.

22 Vgl. Elizabeth MCKEOWN, *Inside out and in between. Comparing the comparativists*, in: *Method and theory of in the study of religion* 20 (2008) 259-269, 260, mit Verweis auf Jonathan Z. SMITH, *Relating religion. Essays in the study of religion*, Chicago 2004, 239.

dass sie ein bleibendes Moment der Kritik bei dem bearbeiteten Problem aufrechterhält. Diese Dritte kann deshalb eine Atheistin oder Agnostikerin sein – je nach Gesprächslage ist aber auch einfach eine Angehörige einer dritten religiösen Tradition hinzuzuziehen, wenn diese in der behandelten Frage eine hinreichend verschiedene Grundidee hat und diese mit entsprechend religionskritisch geschulten Argumenten vertreten kann. So kann es beispielsweise schon ein großer Fortschritt sein, wenn eine muslimisch-christliche Verständigung die jüdische Perspektive wach hält und am Gespräch beteiligt. Wichtig ist es jedenfalls, dass Forschungseinrichtungen zur Komparativen Theologie institutionell darauf achten, dass jeweils externe Perspektiven anderer Religionen, aber auch verschiedener Kulturwissenschaften in die dialogischen Prozesse der komparativ arbeitenden Theologen eingespeist werden.

Nur bei einer entsprechenden Sensibilität für die Außenansichten auf das im dialogischen Prozess Erreichte kann sichergestellt werden, dass nicht neue blinde Flecken der über Religionsgrenzen hinweg geteilten Grammatik erkenntnisleitend werden. Nicht umsonst wird deshalb ja auch in der neueren komparatistischen Forschung in anderen Fachbereichen festgestellt, dass schon beim Vergleichen selbst ein dritter Vergleichspunkt helfen kann, um sich vor Einseitigkeiten zu bewahren.²² Dieser dritte Vergleichspunkt und die Instanz des Dritten meint also keinen privilegierten Standpunkt eines Aufsehers für die Prozesse Komparativer Theologie, der beispielsweise durch einen besonders religionskritischen Philosophen eingenommen wird, auch wenn solche Philosophen in dieser Instanz wichtig sein können. Auch die Religionswissenschaft ist von daher nicht automatisch mit der Instanz des Dritten zu identifizieren, auch wenn sie hier wertvolle Dienste zu leisten vermag.²³ Vielmehr geht es um die Rückbindung der Komparativen Theologie an dialogexterne wissenschaftliche Prozesse, die das jeweils Erreichte je neu kritisch auf die Probe stellen.

Robert C. Neville spricht an dieser Stelle treffend von einer »kritischen Wolke der Zeugen«, die aus sehr unterschiedlichen Ansätzen bestehen und die nur insgesamt die Rolle einer kritischen Begleitung komparativ theologischer Prozesse gewährleisten kann.²⁴ Letztlich wird man niemals alle Mitglieder dieser »Wolke der Zeugen« zufriedenstellen können.²⁵ Wichtig ist aber, dass Komparative Theologinnen und Theologen immer neu bereit sind, ihre Ergebnisse je neuen akademischen Infragestellungen anderer Fächer und Religionen auszusetzen und sich an keiner Stelle gegenüber Einsprüchen zu immunisieren versuchen. Darüber hinaus sollte in den komparativen Prozess die aktive Einbeziehung einer für das jeweilige Problem bedeutsamen externen Kontrollinstanz vorgenommen werden.

Die Instanz des Dritten bzw. die »Wolke der Zeugen« sollte dabei nicht nur außerhalb der eigenen Religion gesucht werden, sondern kann auch durch die Vielfalt innerhalb der eigenen Religion repräsentiert werden. Denn nur durch die Beteiligung vieler unterschiedlicher theologischer Ansätze aus den verschiedenen Religionen kann die ganze Vielfalt an Verständigungsmöglichkeiten, aber auch die Begrenztheit und Kontingenz jeder

23 Insbesondere dann, wenn sich Religionswissenschaft für solche Dienstleistungen anbietet und ihr Know-How entsprechend zur Verfügung stellt. Vgl. etwa als besonders hilfreichen Zugang Wolfram REISS, *Anwendungsorientierte Religionswissenschaft – statt eines Vorwortes*, in: DERS./Ulrike BECHMANN (Hg.), *Anwendungsorientierte Religionswissenschaft Bd. 1*, Marburg 2012, 5–21.

24 Robert C. NEVILLE, *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie*, in: Reinhold BERNHARDT/Klaus VON STOSCH (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 35–54, hier 42.

25 »Deshalb muss man mit einer gewissen Gelassenheit die Begrenztheit des eigenen Zugangs zum Vergleich in Rechnung stellen und sich vom Anspruch freimachen, jedwede Kritik aufnehmen zu können.« (NEVILLE, *Philosophische Grundlagen* [Anm. 24], 43).

erfolgreichen Bemühung verdeutlicht werden. Die Einsicht in die innere Heterogenität der eigenen Glaubensgemeinschaft kann zudem Motor für Verstehensbemühungen im Blick auf fremde Vorstellungen anderer Religionen sein. Und die Erkenntnis von Differenzen in der eigenen Glaubensgemeinschaft kann auch eine Hilfestellung zur Neubewertung von bleibenden Differenzen zwischen den Glaubensgemeinschaften sein.²⁶

2.5 Rückbindung an die Praxis

Angesichts der Offenheit, mit der sich Komparative Theologie der Heterogenität der eigenen Glaubensgemeinschaft und akademischen Anfragen anderer Disziplinen stellt, braucht sie die Rückbindung an die Glaubenspraxis der je eigenen Glaubensgemeinschaft, um nicht zu einem akademischen Glasperlenspiel religiöser Eliten zu werden. In einer Zeit, in der immer mehr Menschen nur zweifelnd und suchend vom Glauben Zeugnis geben und in der feste Abgrenzungen fraglich werden, ist dieser Rückgriff auf die eigene Glaubenspraxis selbst in die tastende eigene Identitätssuche zurückgeworfen. Wichtig ist einfach nur, dass Theologie nicht einfach aus privatem Interesse von Individuen betrieben wird, sondern in Verantwortung für konkrete Gemeinschaften von Glaubenden und Suchenden. Verständigungen, die in der Komparativen Theologie über Religionsgrenzen hinweg erzielt werden, sind deshalb nur dann von größerem Wert für die Stärkung der Friedenspotenziale von Religionen, wenn die in die Verständigungsprozesse verwickelten Theologinnen und Theologen jeweils in der Praxis ihrer Glaubensgemeinschaft verankert bleiben.

Von daher ist es gut, wenn Komparative Theologie im Rahmen konfessioneller Theologien betrieben wird und die jeweiligen Verständigungsversuche von klar erkennbaren konfessorischen Standpunkten aus entwickelt werden. Denn ein wesentlicher Teil der Arbeit Komparativer Theologie besteht darin, die lebenspraktische Bedeutung religiöser Überzeugungen zu verstehen und Spielräume bei ihrer je neuen Erhandlung auszuloten. Deshalb braucht sie immer wieder den Rückbezug auf die Praxis der verschiedenen religiösen Traditionen bzw. ihrer gebrochenen Formen von Aneignung in der Spätmoderne.

Der vielfältige, lebendige Dialog mit spezifischen Traditionen, Personen und Theologien wird damit als Grundlage und Korrektiv Komparativer Theologie erkennbar. Komparative Theologie ist keine Theologie für den Dialog, sondern aus dem Dialog heraus.²⁷ Sie ist von daher ein kooperatives Unternehmen, in das es Anhängerinnen und Anhänger anderer Religionen und Weltbilder einzubeziehen gilt.²⁸ Sie ist nicht auf die Arbeit an Texten oder Ritualen zu beschränken, sondern braucht auch den konkreten Dialog mit Menschen anderer Weltbilder, um einen adäquaten Zugang zur eigenen und fremden Weltbildebene entwickeln zu können.²⁹ Dabei ist immer wieder der Rückbezug und die Rückbesinnung auf die zentralen Elemente der religiösen Praxis in den verschiedenen Traditionen unerlässlich.

26 Vgl. Sigrid RETTENBACHER, Grenzen des Sagbaren. Zur Konstruktion von Theologien im Angesicht anderer religiöser Traditionen. Eine Fallstudie, in: SaThZ 14 (2010) 110-124, hier 122.

27 Es geht also um »a theology of dialogue« statt einer »theology for dialogue« (Michael BARNES, Theology and the Dialogue of Religions, in: The Month 28 [1994] 270-274, 325-330).

28 Vgl. Keith WARD, Religion and community, Oxford 2000, 339: »Comparative theology is a co-operative enterprise. It is a way of doing theology in which scholars holding different world-views share together in the investigation of concepts of ultimate reality, the final human goal, and the way to achieve it.«

29 Vgl. KNITTER, Introducing theologies of religions (Anm. 17), 210: »The comparativists want people to avoid working only with books. It's impossible, they say, into a deep

comparison with another tradition without getting to know and appreciate and perhaps love some of the followers of that tradition.« Ich hatte bereits weiter oben darauf hingewiesen, dass insbesondere James Fredericks diesen Aspekt besonders stark macht.

30 Reinhold BERNHARDT, Komparative Theologie, in: THR 78 (2013) 187-200, hier 190.

31 Vgl. ebd., 191.

32 Vgl. ebd., 192.

3 Komparative Theologie in der Kritik

Wenigstens stichwortartig will ich zum Abschluss noch einige typische Vorwürfe gegen die Komparative Theologie einer Überprüfung unterziehen. Ich greife dabei nur solche Vorwürfe auf, die ich nicht bereits an anderer Stelle diskutiert habe, um mich nicht zu wiederholen.

3.1 Zum Verhältnis von Theologie der Religionen und Komparativer Theologie

Ein bleibender Anstoß an meinem Zugang zur Komparativen Theologie besteht darin, dass er sich als Alternative zur klassischen Gestalt der Theologie der Religionen versteht. So wirft mir Reinhold Bernhardt etwa eine unangemessen »Planierung des Bodens«³⁰ vor, die in Widerspruch zu der sonst von mir geforderten epistemischen Demut stehe. Im Übrigen sei es so, dass ich meine Überwindung der Theologie der Religionen auch gar nicht durchhalte, weil sich in meinen Ausführungen sehr wohl eine ganze Reihe von religionstheologischen Elementen fänden. In Wahrheit sei mein Modell deshalb keine Alternative zur Theologie der Religionen, sondern führe sie weiter, insbesondere in meiner Israeltheologie.³¹

An dieser Kritik ist richtig, dass ich von den klassischen fünf Aufgabengebieten der Theologie der Religionen faktisch vier weiterführe. In der Tat denke auch ich darüber nach, in welcher Haltung man anderen Religionen begegnen sollte, und führe somit in gewisser Weise den Diskurs über das praktische Problem der Theologie der Religionen fort. Wenn ich an dieser Stelle beispielsweise die Haltung der Empathie einfordere, handelt es sich allerdings nicht um die unzulässige Eintragung ethischer Forderungen in die Methodologie der Religionstheologie, sondern einfach um ein Erfordernis der Hermeneutik.³² Religiöse Überzeugungen sind auf so komplexe Weise mit unseren Handlungen verwoben, dass wir sie nur verstehen, wenn wir empathisch mit ihnen umgehen. Damit ist bereits deutlich, wie stark mich auch das hermeneutische Problem der Theologie der Religionen beschäftigt. Auch über das kriteriologische Problem denke ich nach und suche – anders als Bernhardt – sogar nach Wegen zu einer religionsexternen Kriteriologie und lasse eben deshalb den religionstheologischen Inklusivismus hinter mir. Und schließlich will ich mit meiner Komparativen Theologie auch das apologetische Problem bearbeiten, das sich durch die Vielzahl im Widerstreit liegender Geltungsansprüche in der Welt der Religionen stellt. Auf allen vier Ebenen betreibe ich also weiterhin Theologie der Religionen.

Die einzige Frage, die ich für unsinnig halte, ist die Frage nach der heilshaften Wahrheits-erkenntnis durch Religionen. Die Begründung für diese Feststellung will ich hier nicht noch einmal wiederholen, weil ich das bereits zu Beginn dieses Artikels getan habe. Das damit angesprochene dogmatische Problem ist nun aber nicht ein beliebiges Einzelproblem der Religionstheologie, sondern ihre entscheidende Grundlage. Denn die zentrale Aufgabe der Religionstheologie ist doch gerade die Frage nach der Wahrheit der anderen Religionen. Fast alle anderen genannten Themenfelder betreffen ja beispielsweise auch die Religionswissenschaft, und doch käme niemand auf die Idee, Religionswissenschaftlern vorzuwerfen, dass sie heimlich Religionstheologie betreiben. Um praktische, hermeneutische und kriteriologische Fragen im Blick auf Religionen zu stellen, braucht es noch keine Theologie. Und die Bearbeitung der apologetischen Frage ist erst dann als Religionstheologie zu bezeichnen, wenn sie mit Hilfe von spezifisch religionstheologischen Überlegungen Apologetik betreibt. Sonst ist Apologetik ja erst einmal Auftrag der Fundamentaltheologie und kann auch ohne religionstheologische Hypothesen betrieben werden. Ich tue das übrigens in einem Großteil meiner Bücher sehr ausführlich, sodass ich einigermäßen ratlos

bin, wie man mir vorwerfen kann, dass in meiner Komparativen Theologie Apologetik nur als »Konglomerat von polemischer Verzerrung« in den Blick kommt.³³

Im Blick auf das Verhältnis von Theologie der Religionen und Komparativer Theologie vertrete ich weiterhin die Auffassung, dass man erst dann von einer Theologie der Religionen sprechen sollte, wenn das dogmatische Problem aufgeworfen wird und gefragt wird, welche Religion, wieviel heilshafte Wahrheitserkenntnis vermittelt. Ich selbst möchte zwar weiterhin die Wahrheitsfrage stellen, aber eben nicht bezogen auf Religionen als Ganze, sondern im Blick auf Einzelfragen. So erkenne ich die Schönheit Gottes in der Rezitation des Korans und erkenne die damit verbundenen Geltungsansprüche an, ohne dadurch festzulegen, ob der Koran das Wort Gottes ist oder nicht. Und ich lehne strikt die Idee ab, dass es wahr sein könnte, dass Jesus nicht am Kreuz gestorben ist, auch wenn ein bestimmter Koranvers das zu insinuieren scheint. Meine Theologie ist so voller normativer Urteile, dass ich nicht nachvollziehen kann, wie Reinhold Bernhardt auf die Idee kommt, dass es in meiner Komparativen Theologie nie zu Urteilen kommt und ich immer beim Vergleich stehen bleibe.³⁴ Ich verzichte lediglich auf Beurteilungen der Religionen insgesamt.

3.2 Braucht es eine theologische Begründung Komparativer Theologie?

Ulrich Winkler behauptet weiterhin hartnäckig, dass die Komparative Theologie eine religionstheologische Begründung braucht, um begründen zu können, dass man sich mit einer empathischen Hermeneutik auf andere Religionen zubewegen sollte.³⁵ Er favorisiert dabei offenkundig eine pluralistische Theologie der Religionen und will diese als Basismodell der Komparativen Theologie verwenden. Auch Moritz Fischer sieht die große Schwäche meines Ansatzes darin, dass ich meine Analysemethodik zu sehr in der Philosophie und zu wenig in christlich-theologischer Tradition begründe.³⁶

Dagegen scheint es mir offensichtlich zu sein, dass sich eine offene, empathische und lernbereite Haltung im Blick auf andere Religionen auch ohne theologische Überlegungen begründen lässt. Hier genügt die innerhalb von vielen hermeneutischen Modellen begründbare Einsicht, dass man niemals die Wahrheit ganz erkennen kann und die eigene Wahrheitserkenntnis durch jede mitmenschliche Begegnung wachsen kann. Eben deshalb tritt die Theologie mit jeder anderen Wissenschaft in Kontakt und sondiert, ob sie von ihr lernen kann. Entsprechend sollte sie auch die Theologien anderer Religionen ernst nehmen und an sich heranlassen. Um Komparative Theologie zu betreiben, brauche ich also nicht die Vorannahme, dass im Islam mehr Wahrheit zu finden ist als bei Nietzsche oder in der Physik. Mir geht es nur darum, dass Theologinnen und Theologen endlich auch die anderen Religionen als Herausforderung ernst nehmen – wie sie es im Blick auf andere Wissenschaften und Wirklichkeitszugänge schon lange tun.

33 Friedmann EISSLER, *Komparative Theologie. Eine Alternative zu bisherigen religionstheologischen Konzepten*, in: *Materialdienst der EZW* 74 (2011) 449-455, hier 451. Wenn Eißler dann im weiteren Verlauf allerdings bei mir die Klarheit vermisst, »dass eine andere Religion – doch wohl in ihrem Wahrheitsanspruch – nicht anerkannt werden kann, ohne dass man die eigene verlässt, was man üblicherweise als Konversion be-

zeichnet« (ebd., 453), wird deutlich, dass er meine Position nicht so recht wahrnehmen will. Ich würde eben behaupten, dass es den Wahrheitsanspruch der anderen Religion als ganzer gar nicht gibt. Und die Wahrheitsansprüche, die mir in theologischen Theorien anderer Religionen begegnen, sind keineswegs immer mit denen meiner eigenen Theologie im Widerspruch. Manchmal kann ich sogar von ihnen lernen.

34 Vgl. BERNHARDT, *Komparative Theologie* (Anm. 30), 193.

35 Vgl. zuletzt Ulrich WINKLER, *Debating Muslim-Christian Comparative Theology. An introduction*, in: DERS., *Comparative theology* (Anm. 5), 7-10.

36 Vgl. Moritz FISCHER, *Komparative Theologie: Alternative zur pluralistischen Religionstheologie?*, in: *Interkulturelle Theologie* 39 (2013) 99-115, 113.

Anders stellt sich die Lage nur dann dar, wenn sich aus der Selbstbeschreibung der eigenen Religionen bereits Aussagen über eine andere Religion ergeben. Das scheint mir in der Perspektive der christlichen Theologie aber nur im Blick auf das Judentum der Fall zu sein, so dass ich eine spezielle Israeltheologie für wichtig und sinnvoll halte. Eine solche aus der christlichen Dogmatik abgeleitete Theologie ist aber nicht zu verwechseln mit einer allgemeinen Theologie der Religionen.

3.3 Jenseits von Inklusivismus und Pluralismus?

Zunächst einmal will ich wenigstens kurz festhalten, dass mir weiterhin ungefähr gleich oft vorgeworfen wird, dass es sich bei meiner Version einer Komparativen Theologie eigentlich um eine verkappte Version des Inklusivismus handelt, wie mir vorgeworfen wird, dass ich ein verkappter Pluralist sei. Wenn mir jetzt auch Friedhelm Eißler wie schon vorher Helmut Hoving und Karlheinz Menke vorwirft, dass ich durch meine Wittgensteinrezeption in einen relativistischen Pluralismus abgleite³⁷, kann ich nur daran erinnern, dass die immer bestehende Sprachspielabhängigkeit und Relativität der Bedeutung nicht dazu führt, dass Geltungsansprüche obsolet werden. Nur weil ich einsehe, dass ich nur innerhalb von Sprachspielen erkennen kann, dass Barack Obama der erste schwarze Präsident der USA war, bedeutet das nicht, dass ich die Geltung dieses Satzes ernsthaft bezweifle. Gerne will ich in Zukunft vorsichtiger mit der Rede von Wahrheits- oder Unbedingtheitsansprüchen sein – schon allein deshalb, weil ich lieber davon spreche, dass wir von Gottes Wahrheit beansprucht sind, als zu sagen, dass wir sie beanspruchen. Aber zu denken, dass die Preisgabe eines Bedeutungsplatonismus in den Relativismus führt, scheint mir wenig überzeugend.³⁸

Nicht ganz von der Hand zu weisen ist dagegen die Behauptung, dass auch ich aus einem Inklusivismus der Denkstruktur nicht herausfinde. Allerdings ist gerade meine Suche nach einer religionsexternen Kriteriologie die Gewähr dafür, dass aus dieser hermeneutischen Tatsache kein religionstheologischer Inklusivismus folgt. Mein Blick auf die regulative und lebenspraktische Verankerung religiöser Überzeugungen eröffnet zudem die Möglichkeit, auch angesichts von offensichtlichen Gegensätzen auf der kognitiv-propositionalen Ebene nach tiefer liegenden Konvergenzen zu suchen. Auf diese Weise kann eine begründete Anerkennung von Alterität gewährleistet werden, die gleichwohl nicht auf einer religions-theologischen Vereinnahmung beruht. Wenn Thomas Schärtl und Thomas Fernet-Ponse mich darauf aufmerksam machen, dass ich auch dann noch mit Hilfe meiner Kriterien urteile, wenn ich Kriterien durch den Dialog hindurch entwickle und mich auf die Suche nach funktionalen Äquivalenzen mache³⁹, so sei dies zugestanden. Allerdings folgt daraus mitnichten, dass ich Theologie nur mit angezogener Handbremse betreiben kann.⁴⁰ Denn das Eigene ist hier kein statischer Begriff und schon gar kein theologisch aufgeladener. Er

37 Vgl. EISSLER, *Komparative Theologie* (Anm. 33), 453.

38 Vgl. zur ausführlicheren Begründung Klaus VON STOSCH, *Streitfall Komparative Theologie. Eine Erwiderung auf Karl-Heinz Menke*, in: *IkaZ* 44 (2015) 658–666.

39 Thomas FERNET-PONSE, *Komparative Theologie und/ oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung*, in: *ZMR* 96 (2012) 226–240, hier 232; Thomas SCHÄRTL, *Rez. zu von Stosch: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz*, in: *ThRv* 100 (2004) 42–50.

40 Vgl. FISCHER, *Komparative Theologie* (Anm. 36), 114.

kennzeichnet lediglich die Tatsache, dass ich im Sinne des konzeptuellen Egozentrismus Nicholas Reschers eben keine anderen Kriterien habe, als diejenigen, die mir nach reiflicher Erklärung als die besten erscheinen.⁴¹ Hier scheint es mir für die Komparative Theologie einfach nur wichtig zu sein, nicht die Kriterien der eigenen Religion zur Grundlage der komparativen Hermeneutik zu machen, weil sonst die Andersheit der anderen Religion nur als negative Abweichung in den Blick kommen kann.

Thomas Fornet-Ponse meint mir an dieser Stelle Eurozentrismus vorwerfen zu müssen und empfiehlt der Komparativen Theologie eine interkulturelle Verflüssigung ihrer Rationalitätsstandards.⁴² Ich befürchte allerdings, dass die Rede von dem westlich geprägten Rationalitätsverständnis, das wir anderen Kulturen nicht aufdrängen dürfen, zu einer gefährlichen Infragestellung der Grundwerte unserer freiheitlich demokratischen Grundordnung führt. In Zeiten des grassierenden Rechtspopulismus lasse ich mir dann lieber Eurozentrismus vorwerfen als die emanzipatorischen Potenziale der Aufklärung wegzurelativieren. Als Mitglied einer Universität in Europa erwarte ich von universitärer Theologie aller Religionen, dass sie sich so artikuliert, dass sie die an Universitäten in allen Fächern beachteten Diskursregeln und Rationalitätsstandards anerkennt. Das scheint mir auch notwendig zu sein, wenn Theologie Wissenschaft sein will. Und ich jedenfalls verstehe Theologie und ebenso Komparative Theologie als Wissenschaft.⁴³ Natürlich wird Theologie auch in einem advokatorischen Sinne Weltdeutungen zu rekonstruieren versuchen, die sich nicht im System der Wissenschaft artikulieren. Allerdings darf sie dabei die ihr aufgegebenen Rationalitätsstandards nicht aufgeben. Sonst verdient sie nicht mehr den Namen Theologie. ♦

41 Vgl. Nicholas RESCHER, *Rationalität. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen und die Rechtfertigung von Vernunft*, Würzburg 1993, 160ff.

42 Vgl. FORNET-PONSE, *Komparative Theologie* (Anm. 39), 233.

43 Vgl. zur näheren Erläuterung Klaus VON STOSCH, *Theologie als Wissenschaft*, in: *ET-Studies* 7 (2016) 3-26.

Pluralistische Religionstheologie: Begründung und Perspektiven

von Perry Schmidt-Leukel

Zusammenfassung

Das Bewusstsein und die konkrete Erfahrung in einer religiös pluralen Welt zu leben, nehmen heute immer mehr zu. Sie sind geeignet, die generelle Glaubwürdigkeit von Religion zu untergraben. Der religionstheologische Pluralismus wird vorgestellt als ein Ansatz, dem es gelingt, diesem skeptischen Trend entgegenzuwirken, indem religiöse Vielfalt, zumindest in großen Teilen, als Ausdruck unterschiedlicher, aber im Prinzip gleichermaßen gültiger Erfahrungen mit einer transzendenten Wirklichkeit gedeutet wird. Gegenüber kritischen Anfragen wird die Eigenart der pluralistischen Option sowohl hinsichtlich ihres theoretischen Gehalts als auch ihrer praktischen Implikationen präzisiert. Schließlich wird gezeigt, dass die pluralistische Option ein neues Verständnis von Theologie im Sinne einer interreligiösen Theologie begründet. Komparative Theologie wird dabei nicht als Alternative zur Religions-theologie verstanden, sondern als eine mit den Fragen der Religionstheologie verzahnte Form von interreligiöser Theologie.

Schlüsselbegriffe

- Herausforderung religiöser Vielfalt
- Theologie der Religionen
- Komparative Theologie
- pluralistische Religions-theologie
- interreligiöse Theologie

Abstract

Today, the awareness and the firsthand experience of living in a religiously plural world are persistently on the rise. Both aspects are capable of undermining the credibility of religion in general. The essay presents the pluralist option in the theology of religions as a theological concept that succeeds in counteracting this skeptical tendency by interpreting religious diversity as – to a large extent – an expression of basically different, yet equally valid experiences with a transcendent reality. In the face of various critical inquiries the specific character of the pluralist option is clarified both with respect to its theoretical substance as well as to its practical implications. Finally the essay shows that the pluralist option constitutes a new understanding of theology in terms of an interreligious theology. From this perspective, comparative theology is not regarded as an alternative to the theology of religions, but as interconnected with it in being one type of interreligious theology.

Keywords

- challenge of religious diversity
- theology of religions
- comparative theology
- pluralist theology of religions
- interreligious theology

Sumario

Aumenta hoy a diario la conciencia y la experiencia concreta de estar viviendo en un mundo de pluralidad religiosa, lo que puede conducir a minar la credibilidad general de la religión. El pluralismo en el campo de la teología de las religiones es presentado en el artículo como una forma de contrarrestar esa tendencia escéptica, al interpretar el pluralismo religioso por lo menos en gran parte como experiencia diversa, pero en principio igualmente válida, de una realidad transcendente. Frente a cuestionamientos críticos, la singularidad de la opción pluralista es precisada tanto en lo que concierne a su contenido teórico como en sus implicaciones prácticas. Finalmente, se muestra que la opción pluralista fundamenta una nueva comprensión de la teología en el sentido de una teología interreligiosa. La teología comparativa no es vista como una alternativa a la teología de las religiones, sino como una forma de teología interreligiosa enlazada con las cuestiones de la teología de las religiones.

Palabras clave

- desafío de la diversidad religiosa
- teología de las religiones
- teología comparativa
- teología pluralista de las religiones
- teología interreligiosa

1 Religiöse Vielfalt als theologische Herausforderung

Dass unsere Welt eine immense Vielfalt von Religionen beherbergt, war bis zum Beginn der Neuzeit der großen Mehrzahl der Menschen nicht bewusst. Selbst herausragende Gelehrte kannten hiervon bestenfalls nur einen kleinen Ausschnitt und auch diesen zumeist nicht besonders gut. Heute ist in einer wachsenden Zahl von Ländern das Wissen um die religiöse Vielfalt fast schon Teil der Allgemeinbildung. Zugleich hat ein Prozess begonnen, bei dem sich die religiöse Vielfalt in jedem einzelnen Land reproduziert. Das heißt, die Begegnung mit religiöser Vielfalt ereignet sich in vielen Metropolen der modernen Welt vor Ort. Natürlich hat es auch früher schon Erfahrung mit religiöser Vielfalt gegeben. Doch nichts von dem, was wir in der Vergangenheit finden, gleicht an Umfang und Intensität der heutigen Situation.

Es gibt keine Anzeichen dafür, dass sich dies auf absehbare Zeit ändert. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass in vielen Ländern der Prozess der religiösen Pluralisierung weiter zunehmen wird. Es ist auch schwer vorstellbar, dass auf lange Sicht wieder so etwas wie monoreligiöse Kulturräume entstehen. Selbst wenn es in bestimmten Teilen der Welt Bemühungen gibt, religiöse Vielfalt zu reduzieren, dürften solche Anstrengungen auf Dauer kaum erfolgreich sein. Schon gar nicht wird sich das Wissen um die religiöse Vielfalt beseitigen lassen. Vielmehr wird sich das Bewusstsein, in einer religiös pluralen Welt zu leben, weiterhin verstärken. Dies hat Konsequenzen für das Selbstverständnis einer jeden einzelnen Religion. Die Frage wie sich jede Religion zu den jeweils anderen Religionen verhält – und zwar sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht – ist kein vorübergehendes Problem. Vielmehr wird sie die theologische Reflexion in allen Religionsgemeinschaften auf Dauer begleiten und verändern. Auch wenn es vielen Religions- und Kirchenführern nicht gefällt: Dieses Problem geht nicht wieder weg und wird wohl kaum in ein paar Jahrzehnten gelöst sein. Es lässt sich nicht »aussitzen«. Aus genau diesem Grund ist die religionstheologische Debatte keine Modewelle, sondern eine bleibende und an Bedeutung weiter zunehmende Dimension von Theologie.

Doch worin genau besteht die von der religiösen Vielfalt ausgehende Herausforderung? Es empfiehlt sich, in dieser Hinsicht zwei Ebenen zu unterscheiden: eine *gesellschaftlich-politische* und eine *religiös-theologische* Ebene. Auf der gesellschaftlich-politischen Ebene geht es um die faire (gerade auch rechtlich faire), möglichst konfliktfreie und konstruktive Organisation des multi-religiösen Zusammenlebens. Auf der religiös-theologischen Ebene geht es darum, wie jede einzelne Religion die Existenz der anderen Religionen deutet. Letzteres umfasst wiederum zwei Aspekte: die *grundsätzliche* Frage,

1 Zumindest für jene Religionen, die aus den Umbrüchen der sogenannten »Achszeit« (ca. 800-200 v.Chr.) und den nachfolgenden religiösen Entwicklungen hervorgegangen sind, gilt, dass sie alle auf je eigene Art einen Heilsweg verkünden.

2 W. C. SMITH, *The Faith of Other Men*, New York 1963, 133. Das Zitat entstammt einer Vorlesung, die Smith 1961 in Montreal gehalten hatte.

3 Für eine detaillierte Diskussion der gegen diese Einteilung erhobenen Einwände siehe Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 62-87.

4 Klaus von Stoschs erklärtes Ziel ist es jedoch, die Theologie der Religionen von genau solchen Fragen zu befreien. Es sei »geradezu zwingend«, so von Stosch, die Frage, ob in den Religionen heilshafte Erkenntnis/Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit geschehe, nicht mehr zu stellen (Klaus VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012, 217). Gilt dies nach von Stosch auch für die je eigene Religion? Darf ich als Christ nicht glauben, dass sich in Jesus transzendente Wirklichkeit auf heilstiftende Weise offenbart? Das wäre absurd. Aber warum soll ich

dann nicht mit derselben Ernsthaftigkeit die Frage nach der Wahrheit der Heilsbotschaften anderer Religionen stellen dürfen, noch dazu wo deren Wahrheit ja von den Anhängern dieser Religionen ebenfalls positiv bezeugt wird. Darf ich nach von Stosch dieses Zeugnis nicht ernst nehmen, indem die Frage nach der möglichen Wahrheit ihres Zeugnisses verboten wird? Um nun eine solche Auseinandersetzung mit den Heils- und Wahrheitsansprüchen der Religionen zu verabschieden, schlägt von Stosch eine Reihe unterschiedlicher, allerdings kaum miteinander vereinbarer Strategien vor. Zum einen bezweifelt

warum es überhaupt mehr als eine Religion gibt, und die *spezifische* Frage, wie man sich inhaltlich zu den konkreten Lehren der anderen Religionen verhält. Beide Fragen, die nach dem Grund religiöser Vielfalt und die nach den konkreten Inhalten anderer Religionen, sind unausweichlich. Denn Religionen beanspruchen, im Besitz von solchen Wahrheiten zu sein, denen für das Verständnis des Menschen und das rechte Leben höchste Priorität zukommt. Mit anderen Worten, Religionen erheben auf je eigene Weise den Anspruch, Menschen den Weg zum Heil zu weisen.¹ Damit stehen sie vor der Herausforderung, wechselseitig zu diesen Ansprüchen Stellung zu nehmen und zu klären, was es mit ihnen auf sich hat. Der Religionswissenschaftler und Theologe Wilfred Cantwell Smith (1916–2000) hat dies bereits 1961 treffend in dem Wort zusammengefasst: »Die Existenz der Milchstraße erklären wir durch die Lehre von der Schöpfung. Aber wie aber erklären wir die Existenz der Bhagavad Gita?«²

2 Interpretationen religiöser Vielfalt

Angesichts der Ansprüche der Religionen auf die Vermittlung heilsrelevanter Wahrheit besteht die theologische Herausforderung somit vor allem in der Frage, wie es um die Wahrheit dieser Ansprüche bestellt ist. Vereinfacht gesagt, bieten sich hierauf vier – und nur vier – logisch mögliche Antworten an: (1) Die Heilsbotschaften aller Religionen sind falsch. (2) Nur die einer einzigen Religion ist wahr. (3) Die Heilsbotschaften mehrerer Religionen enthalten Wahrheit, aber nur eine einzige ist in dieser Hinsicht allen anderen überlegen. (4) Die Heilsbotschaften mehrerer Religionen sind wahr, ohne dass eine einzige allen anderen überlegen wäre. Vielmehr sind einige in ihrem Wahrheitsgehalt einander gleichwertig.

Dass mit diesen vier Antworten tatsächlich alle logischen Möglichkeiten abgedeckt sind, resultiert aus dem streng disjunktiven Charakter der Einteilung: Entweder alle sind falsch (Option 1) oder nicht. Wenn nicht, dann ist entweder nur eine wahr (Option 2) oder mehr als eine. Wenn mehr als eine wahr ist, dann kommt der Heilsbotschaft einer einzigen Religion entweder mehr Wahrheit zu als denen aller anderen (Option 3) oder nicht. Wenn nicht, dann sind zumindest einige Religionen hinsichtlich der Wahrheit ihrer Heilsbotschaften einander gleichwertig (Option 4).³

Es geht bei dieser Einteilung nicht darum, ob alle in den Religionen jemals aufgestellten Behauptungen wahr sind. Vielmehr bezieht sich die Einteilung auf den zentralen Anspruch der Religionen, einen Heilsweg zu weisen.⁴ Die erste Option, wonach alle religiösen Heils-

er, dass in nicht-christlichen Religionen die Kategorie des Heils überhaupt von besonderer Bedeutung sei (ebd., 20). Ein solcher Zweifel kann freilich nur auf einem entweder begrifflich sehr eng geführten Heilsverständnis beruhen oder aber auf Unkenntnis anderer Religionen. Hinduismus und Buddhismus sprechen explizit vom Ziel der Befreiung (*mokṣa*, *vimukti*) und einem letzten Heil (*ānanda*, *sukkhā*). Die im Islam fundamentale Bitte um Rechtleitung lässt sich ungezwungen als Bitte um Leitung auf dem Weg des Heils verstehen. Hierzu muss keine Erbsündenlehre oder Ähnliches

postuliert werden. Zum anderen wendet sich von Stosch – mit Berufung auf Kant – dagegen, überhaupt noch von der Existenz einer transzendenten Wirklichkeit im metaphysischen Sinn auszugehen (ebd., 40, 225f.). Ein solches Ansinnen dürfte freilich weder Kant noch der Mehrzahl der Gläubigen gerecht werden. Dass sich (wie Kant m. E. zu Recht behauptet) die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit nicht zwingend beweisen lässt, ist etwas völlig anderes als die Ansicht, man habe einen »metaphysischen Realismus« (ebd., 226) aufzugeben, d. h. man

dürfe nicht länger an die Existenz einer metaphysischen Letztwirklichkeit glauben. Wollte von Stosch ernsthaft das Letztere vertreten, dann begäbe er sich auf den Pfad einer naturalistischen Religionsdeutung, bei der dann mit Wittgenstein und von Stosch natürlich immer noch sinnvoll nach der praktischen Relevanz religiöser Überzeugungen im Kontext religiöser Sprachspiele gefragt werden kann. Allerdings ist ein »Gott«, der nur mehr als Funktion eines menschlichen Sprachspiels existiert, kein Gott im traditionellen Sinn der Religionen. Andererseits spricht von Stosch jedoch wiederum in einem durchaus meta-

botschaften falsch sind, scheidet als religiöse Interpretation aus. Sie repräsentiert vielmehr die *atheistische* oder genauer gesagt *naturalistische* Deutung religiöser Vielfalt.⁵ Für die Religionen bleiben daher allein drei Optionen übrig: die *exklusivistische* Option, wonach nur die Heilsbotschaft einer einzigen Religion (der eigenen) wahr ist; die *inklusive* Option, wonach es Elemente der Wahrheit in den Botschaften mehrerer Religionen gibt, aber nur eine (wiederum die eigene) alle anderen an Wahrheit überbietet; und schließlich die *pluralistische* Option, wonach die Heilsbotschaften mehrerer Religionen trotz ihrer Verschiedenheit gleichermaßen wahr sind.

Prima facie stellt die religiöse Vielfalt ein Argument zugunsten ihrer *naturalistischen* Interpretation dar. Und zwar aus drei miteinander verzahnten Gründen: *Erstens*, wenn die Heilsbotschaften der Religionen einander im Kern widersprechen, dann können sie nicht gleichermaßen wahr bzw. gültig sein. Dass sie einander widersprechen, wird *zweitens* durch die Religionen selber bekräftigt, insofern diese häufig die Falschheit aller anderen Religionen behaupten. Es gibt nun aber *drittens* keinen rationalen Grund, einer bestimmten Religion mehr zu vertrauen als den anderen, da sich die zentralen Inhalte keiner Religion im strengen Sinn beweisen lassen, sondern alle auf religiöser Erfahrung bzw. Glaubenserfahrung aufrufen. Die Vielfalt der Religionen untergräbt somit die Glaubwürdigkeit einer jeden einzelnen von ihnen. Wie es John Leslie Mackie (1917-1981) im Anschluss an David Hume (1711-1776) formuliert: Die Situation gleicht einer Gerichtsverhandlung mit mehreren Zeugen, deren Zeugnis das aller anderen widerlegt.⁶ Keinem wird man daher Glauben schenken können.

Damit verschärft sich gleichzeitig die Herausforderung, die von der religiösen Vielfalt für jede einzelne Religion ausgeht. Indem die Vielfalt der Religionen eine atheistische Deutung nahe-zulegen scheint, muss es im Interesse der Religionen liegen, dem eine glaubwürdige Alternative, eben eine religiöse Interpretation religiöser Vielfalt, entgegenzustellen. Die drei Optionen einer exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Interpretation religiöser Vielfalt stehen dabei grundsätzlich jeder Religion zu Verfügung. Das heißt, jede von ihnen kann ihr Verhältnis zu allen anderen entweder auf exklusivistische, inklusivistische oder pluralistische Weise deuten.

Im Christentum⁷ war die exklusivistische Deutung anderer Religionen über Jahrhunderte hinweg die vorherrschende Position: *extra ecclesiam nulla salus* – »außerhalb der Kirche kein Heil«; oder protestantisch formuliert: außerhalb des Evangeliums kein Heil.⁸ Im Vergleich zu den beiden anderen Optionen stellt der Exklusivismus jedoch die schwächste Option dar und findet heute insgesamt nicht mehr so viel theologische Unterstützung wie

Fortsetzung FN 4

physisch realistisch klingenden Sinn vom »Bezug auf die *letzte Wirklichkeit*« und weist, gut pluralistisch, die Gottesrede als nur eine Form dieses Bezugs aus (ebd., 170). Eine anti-realistiche, nicht-metaphysische Interpretation transzendenter Wirklichkeit würde wohl auch kaum dem von von Stosch immer wieder betonten Kriterium der »Treue zum [...] Wahrheitsanspruch« der eigenen religiösen Tradition (ebd., 154) bzw. »zu den eigenen Geltungsansprüchen« (ebd., 155) gerecht werden. Doch auch diesbezüglich ist von Stosch nicht konsistent. Während er der pluralistischen Religionstheologie durchgängig die Preisgabe dieser Treue zum Vorwurf macht, behauptet er für die Komparative Theologie, sie

sei »angesichts der Radikalität ihrer Wahrheitsuche bereit, alle überkommenen Traditionen in Frage zu stellen« (ebd., 148). Des Weiteren behauptet von Stosch, man könne Religionen aufgrund ihrer erheblichen internen Vielgestaltigkeit nicht länger auf ihren Wahrheitswert hin vergleichen (ebd., 217-219). Die interne Vielfalt der Religionen ist zweifellos ernst zu nehmen. Doch bedeutet das keineswegs, dass man sich nicht mehr mit den in dieser Vielfalt erhobenen Heilsbotschaften auseinandersetzen müsste oder könnte. So fügt denn auch von Stosch selber an, das von ihm aufgestellte Gebot eines Verzichts auf den Vergleich von Wahrheitswerten besage »nicht, dass es unsinnig wäre, angesichts bestimmter religiöser Überzeugungen die Wahr-

heitsfrage zu stellen« (ebd., 219). Doch wenn dieses weiterhin sinnvoll bleibt, dann erhebt sich nach wie vor die Frage, wie dann die Wahrheitsansprüche anderer Religionen angesichts der Wahrheitsansprüche der eigenen Tradition einzuschätzen sind. Von Stosch verfehlt somit auch auf diesem Weg sein Ziel, genau jene Fragen nicht mehr zu stellen, die zu den religionstheologischen Grundoptionen führen. So muss er schließlich selber einräumen, es gehe letztlich gar nicht darum, die »Fragen der Theologie der Religionen« völlig aufzugeben, sondern lediglich »darum, den aprioristischen Zugang und das abstrakte Theorielayout in der Theologie der Religionen zu kritisieren« (ebd., 227). Doch genau dieser Vorwurf des Apriorismus trifft auf viele

früher, auch wenn er in evangelikal- fundamentalistischen Kreisen sowie in der von Karl Barth beeinflussten Theologie und im katholischen Traditionalismus immer noch weit verbreitet ist. *Erstens* läuft der Exklusivismus dem atheistischen Einwand ins offene Messer: Indem er die Glaubwürdigkeit der anderen bestreitet, untergräbt er zugleich seine eigene Basis. *Zweitens* krankt der christliche Exklusivismus an einer nur schwer zu behebenden Spannung zwischen dem Glauben an einen allen Menschen bedingungslos zugewandten Gott und der Behauptung, dass dieser Gott die Erlangung des Heils an die Bedingung des Christseins geknüpft habe. *Drittens* schließlich vermag der Exklusivismus die zahlreichen Parallelen in Glaubensinhalt und Glaubensvollzug zwischen den Religionen nicht hinreichend zu erklären. Warum sollte beispielsweise der Satz »Gott ist Liebe« als Kernsatz der Offenbarung gelten, wenn er sich im Neuen Testament findet, aber als Ausdruck von Unglaube, wenn wir ihm in den Lehren anderer Religionen begegnen? Mit der Aussage Karl Barths, dass es allein der Name Jesus Christus ist (und zwar »in der ganzen formalen Simplizität dieses Namens«), der »über Wahrheit und Lüge zwischen den Religionen entscheidet«,⁹ wird die irrationale Willkür dieser Position auf die Spitze getrieben.¹⁰

Der Inklusivismus bietet gegenüber dem Exklusivismus insofern einen Fortschritt, als er die Parallelen zwischen Christentum und anderen Religionen nicht herunterspielt, sondern sie als Zeichen einer alle Menschen umfassenden Heilswirksamkeit Gottes wertet. Den Höhepunkt dieser Heilswirksamkeit und den Höhepunkt göttlicher Offenbarung stellt jedoch nach christlicher inklusivistischer Überzeugung die Inkarnation Gottes in Jesus Christus dar. Das hebt die christliche Heilsbotschaft über alle anderen hinaus. Nach dem inklusivistischen Modell finden sich in den anderen Religionen lediglich Fragmente der Wahrheit, Samenkörner des Wortes oder Strahlen des Lichts, bei Jesus Christus und damit im Christentum jedoch die ganze Fülle. Nun spricht das Neue Testament allerdings davon, dass es existentielle Zeichen einer heilshaften Gottesbeziehung gibt (die sogenannte »Frucht des Heiligen Geistes«), die ethische und spirituelle Tugenden umfassen. Wenn Offenbarung heilshafte Gottesbeziehung ermöglicht, dann müsste sich der inklusivistische Anspruch auf eine allen anderen überlegene Offenbarung unter anderem auch daran zeigen, dass diese Zeichen heilshafter Gottesbeziehung im Umkreis des Christentums weitaus stärker und intensiver auftreten als in allen anderen Religionen. Doch bei einigermaßen unvoreingenommener Betrachtung lässt sich dies nicht bestätigen. Vielmehr scheinen sich Gutes und Böses, Heiliges und Dämonisches in allen großen Religionen in etwa die Waage zu halten.

Vertreter eines pluralistischen Ansatzes gerade nicht zu (siehe hierzu unten S.253). In einem m. E. unvereinbaren Gegensatz zu diesem letzten Manöver behauptet von Stosch dann jedoch wiederum, Theologie der Religionen und Komparative Theologie dürften nicht als zwei ergänzungsfähige Unternehmungen verstanden werden (ebd., 224-226). So sehr ich die Arbeiten von Stoschs zum christlich-islamischen Dialog schätze (sie gehören m. E. zum Besten, was sich diesbezüglich in der deutschsprachigen Theologie findet), so wenig kann ich mit seinen Aussagen zur Systematik einer Theologie der Religionen und einer Komparativen Theologie anfangen, da diese voller ungelöster Widersprüche sind.

5 Während der Atheismus (im strengen Sinn) lediglich die Existenz einer theistisch gedachten Transzendenz leugnet, bestreitet der Naturalismus jegliche Form von transzendenter Wirklichkeit.

6 Vgl. John L. MACKIE, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985, 30.

7 Für eine ausführliche Diskussion der religionstheologischen Optionen im Kontext des Christentums vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme – Optionen – Argumente*, Neuried 1997; SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen* (Anm. 3).

8 Vgl. Konzil von Florenz (1438-1445) (DS 1351) und Martin LUTHER, *Der Große Katechismus* (Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Nummer 743 u. 751).

9 Karl BARTH, *Die Lehre vom Wort Gottes* (Kirchliche Dogmatik I/2), Zollikon/Zürich 1960, 376.

10 Zur detaillierten Auseinandersetzung mit Barths Position siehe SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen* (Anm. 7), 131-146.

Ein zweites Problem des Inklusivismus besteht in seiner Unfähigkeit, religiöse Vielfalt positiv zu werten. Zwar kann er, wie gesagt, Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und anderen Religionen bis zu einem gewissen Grad würdigen, doch macht er die behauptete Überlegenheit des Christentums vor allem an den Unterschieden fest. Nur wenn andere Religionen dem Christentum in jeder Hinsicht gleichkämen, wären sie diesem auch gleichwertig. Ihre Verschiedenheit vom Christentum, ihre Andersheit, ist damit das entscheidende Indiz ihrer Inferiorität. Indem aber religiöse Andersheit negativ besetzt ist, ist es auch die religiöse Vielfalt an sich. Wie der Exklusivist muss auch der Inklusivist nach der inneren Logik seiner Position davon ausgehen, dass idealerweise alle Menschen Mitglied der eigenen Religion oder Konfession werden sollten, da diese eben die einzig wahre oder doch die beste Religion für alle Menschen ist. Das aber bedeutet, dass idealerweise alle anderen Religionen verschwinden sollten. Religiöse Vielfalt ist somit sowohl für den Exklusivismus als auch für den Inklusivismus im Grunde ein Übel.¹¹

Für den Exklusivisten sind, vereinfacht gesagt, andere Religionen deswegen falsch, weil sie sich von der eigenen Religion unterscheiden. Für den Inklusivisten sind sie falsch, *in dem Maß*, in dem sie sich von der eigenen Religion unterscheiden. In beiden Ansätzen ist daher Andersheit und somit religiöse Vielfalt negativ besetzt. Demgegenüber versucht der religionstheologische Pluralismus, Vielfalt mit Gleichwertigkeit zu verbinden. Der pluralistische Grundgedanke besagt, dass den unterschiedlichen Religionen verschiedene, aber gleichermaßen gültige Erfahrungen mit derselben transzendenten Wirklichkeit zugrunde liegen. Die Religionen sind also nicht einfach ein Ausdruck desselben. Sie sind vielmehr Ausdruck unterschiedlicher Erfahrungen – aber eben solcher Erfahrungen, die sich als unterschiedliche Erfahrungen mit *derselben Wirklichkeit* deuten lassen.

Diese Wirklichkeit übersteigt nach Auskunft der Religionen alle endliche Wirklichkeit und damit auch alles endliche Erkennen. Im Rückgriff auf diese traditionelle Überzeugung deutet die pluralistische Religionstheologie die für die Religionen konstitutiven Erfahrungen als endliche Erfahrungseindrücke einer unendlichen Wirklichkeit, die in ihrer Unendlichkeit jeder menschlichen Begreifbarkeit entzogen ist. Genau dieser Unterschied (zwischen der unendlichen göttlichen Wirklichkeit und den endlichen, begrenzten menschlichen Erfahrungen) lässt eine Vielfalt verschiedener, aber prinzipiell gleichberechtigter Bilder und Begriffe für das Transzendente zu. Dabei vermag kein Bild und kein Begriff die transzendente Wirklichkeit in ihrer Unendlichkeit zu erfassen. Die konkreten Gottesbilder und Transzendenzkonzepte der Religionen haben daher ihren unmittelbaren Bezugspunkt nicht in der transzendenten Wirklichkeit selbst, sondern in den unterschiedlichen Erfahrungsweisen. Die Vorstellungen von letzter Wirklichkeit als einer göttlichen Person oder die Vorstellungen von letzter Wirklichkeit als einer nicht-personalen Wirklichkeit (z. B. das Sein selbst, die allumfassende Harmonie, ein unbedingter Bereich usw.) sind jeweils eingebettet in die verschiedenen Heilswege. Sie dürfen nicht als direkte Beschreibungen der letzten Wirk-

11 Für eine detaillierte Kritik christlich-inklusive Argumente siehe auch meine Auseinandersetzung mit Bernd Irlenborn in: Perry SCHMIDT-LEUKEL, Transzendenz und die Vielfalt ihrer Erfahrung, in: Georg GASSE / Ludwig JASKOLLA/Thomas SCHÄRTL (Hg.), Handbuch für analytische Theologie, Münster 2017, 749-779.

12 Peter L. BERGER, *The Many Altars of Modernity*, Boston/Berlin 2014. Hier zitiert nach der deutschen Übersetzung: *Altäre der Moderne*, Frankfurt a. M./New York 2015, 25.

13 Vgl. ebd., 39 und 54. Siehe hierzu auch Perry SCHMIDT-LEUKEL, Peter Bergers »Viele Altäre« und die Theologie der Religionen, in: Peter L. BERGER/Silke STREETS/Wolfram WEISSE (Hg.), *Zwei Pluralismen*, Münster/New York 2017, 81-89.

14 Thomas R. McFAUL, *The Future of God in the Global Village*, Bloomington 2011, 163 (meine Übersetzung).

15 Für eine kritische Auseinandersetzung mit Joseph Ratzingers Missverständnis des religionstheologischen Pluralismus als Relativismus siehe: Perry SCHMIDT-LEUKEL, Theologische Normativität und religiöser Pluralismus, in: Nils JANSEN/Peter OESTMANN (Hg.), *Gewohnheit, Gebot, Gesetz*, Tübingen 2011, 329-354.

lichkeit – die den Religionen ja als unbeschreibbar gilt – missverstanden werden, sondern erhalten ihren jeweiligen Sinn im Kontext der spezifischen Glaubenserfahrungen und Glaubensvollzüge einer konkreten Religion. Sie sind quasi Wegweiser, die den Menschen auf die letzte Wirklichkeit hin ausrichten wollen. Wenn sich diese Heilswege jedoch, gemessen an der Frucht des Geistes, als gleichermaßen wirksam erweisen, dann können auch die mit ihnen verbundenen Transzendenzvorstellungen, die Wegweiser, trotz ihrer Verschiedenheit als gleichermaßen gültig angenommen werden: Sie weisen quasi verschiedene Wege zum gleichen transzendenten Ziel.

Der religiöse Pluralismus kann damit der atheistischen Interpretation der religiösen Vielfalt in allen drei der oben genannten Aspekte etwas entgegensetzen: *Erstens* muss die religiöse Verschiedenheit nicht zwangsläufig im Sinne unvereinbarer Gegensätzlichkeit gedeutet werden. *Zweitens* sind auch die Religionen selber nicht darauf festgelegt, eine solche Gegensätzlichkeit zu behaupten. Und folglich unterminieren sie *drittens* auch nicht wechselseitig ihre Glaubwürdigkeit. Unter der Voraussetzung einer pluralistischen Religionstheologie spricht das Faktum der sozio-kulturell gewachsenen Ausprägungen unterschiedlicher religiöser Erfahrungen daher nicht grundsätzlich gegen deren Zuverlässigkeit.

Ich empfinde es als erstaunlich und zugleich erschreckend, dass der Aspekt der naturalistischen Herausforderung in den diversen Debatten über die Religionstheologie so gut wie keine Rolle spielt. Offensichtlich wird von weiten Kreisen der Theologie überhaupt nicht (mehr?) wahrgenommen, wie sehr das Bewusstsein der religiösen Vielfalt geeignet ist, die Glaubwürdigkeit einer jeden Religion und damit einer religiösen Weltinterpretation insgesamt zu untergraben, wenn die Religionen selber für diese Vielfalt keine befriedigende Erklärung geben können. Soziologen sehen hier sehr viel klarer. Die in der Moderne intensiviert Wahrnehmung der religiösen Vielfalt »unterminiert so viele der Gewissheiten, nach denen die Menschen früher lebten«, wie Peter Berger (1929-2017) mit Recht in seiner letzten Monographie feststellt.¹² Sie beraubt die Religionen ihrer unhinterfragten Selbstverständlichkeit und wird daher für jede von ihnen zum Problem.¹³ Aber wie ernsthaft stellt sich die akademische Theologie diesem Problem? Der teilweise krude Synkretismus und die oft naiv und hilflos wirkenden Versuche einer Harmonisierung von religiösem und naturwissenschaftlichem Weltbild, wie wir sie beispielsweise in der sogenannten »New Age«-Spiritualität und zahlreichen verwandten Spiritualitäten sehen, lassen sich auch als Zeichen dafür deuten, dass religiöse Menschen nach Antworten auf die Herausforderungen suchen, die von der religiösen Vielfalt und von naturwissenschaftlich geprägten Welt- und Menschenbildern ausgehen – eine Suche, in der sie von den Theologien vielfach allein gelassen werden. Wenn die Theologien in den verschiedenen Religionen, sich weiterhin nur »stur um die Verteidigung ihrer begrenzten Wahrnehmung der Wahrheit bemühen« und sich einem ernsthaften Einlassen auf die religiöse Vielfalt verweigern, dann, so der Soziologe Thomas McFaul, werden sie den Trend zum globalen Atheismus weiter fördern.¹⁴

3 Merkmale des religionstheologischen Pluralismus

Der religionstheologische Pluralismus, wie ich ihn oben skizziert habe, darf nicht mit Relativismus verwechselt werden, auch wenn dies in der Kritik häufig geschieht.¹⁵ Beide sind grundverschieden: Ein konsequenter Relativismus bestreitet den Überlegenheitsanspruch der Religionen mit dem Argument, dass es keine gültigen universalen Normen gibt, die einen solchen Überlegenheitsanspruch stützen könnten. Der Pluralismus hingegen akzeptiert universal gültige Normen und bekräftigt auf deren Basis die Möglichkeit echter religiöser Gleich-

wertigkeit. Das bedeutet auch, dass der Pluralismus nicht alles, was in den Religionen geglaubt und praktiziert wird, als gleichermaßen gültig betrachtet. Gerade weil das Gleichwertigkeitsurteil ein normatives, von Kriterien gestütztes Urteil ist, wird es immer auch zahlreiche religiöse Überzeugungen und Praktiken geben, die sich nicht als gleichwertig betrachten lassen. Der Pluralismus vermeidet also nicht nur die Probleme von Exklusivismus und Inklusivismus. Er führt auch nicht in die bekannten Aporien eines konsequenten Relativismus: Ein Relativismus, der behauptet, dass alle Positionen nur relativ gültig seien, muss ja für sich selber eine unbedingte, nicht-relative Gültigkeit beanspruchen und widerspricht sich daher selbst.

Aber relativiert der Pluralismus denn nicht die von allen Religionen erhobenen Absolutheits- bzw. Überlegenheitsansprüche? Setzt er sich nicht in einen fundamentalen Gegensatz zu allen Religionen? In der Tat haben alle nach-achsenzeitlichen Religionen ihr Verhältnis zur religiösen Vielfalt entweder exklusivistisch oder inklusivistisch bestimmt.¹⁶ Insofern widerspricht der Pluralismus tatsächlich dem bisherigen Selbstverständnis der Religionen. Aber das tun auch der Exklusivismus und der Inklusivismus. Sie widersprechen dem Selbstverständnis aller *anderen* Religionen. Kein Anhänger der Religion A wird den Alleingeltungsanspruch oder Überlegenheitsanspruch von Religion B teilen. Demgegenüber kann die pluralistische Position der Gleichwertigkeit, unbeschadet ihrer religionspezifischen Formulierung, grundsätzlich von Anhängern unterschiedlicher Religionen geteilt werden. Christliche, buddhistische und islamische Pluralisten können im Prinzip ihre Positionen wechselseitig anerkennen, wohingegen das für christliche, buddhistische und islamische Exklusivisten oder Inklusivisten ausgeschlossen ist. Der religiöse Pluralismus widerspricht den Religionen damit letztlich weniger, als es die traditionellen Positionen des Exklusivismus und des Inklusivismus tun.

Die wichtigste Voraussetzung der pluralistischen Position, die Unterscheidung zwischen der unendlichen transzendenten Wirklichkeit selbst und den hinter dieser Wirklichkeit unvermeidlich zurückbleibenden menschlichen Bildern und Vorstellungen, gehört zum Grundbestand der Überzeugungen aller nach-achsenzeitlichen Religionen. Religiöser Pluralismus kann daher in jeweils religionspezifischer Weise formuliert werden, das heißt als christlicher, jüdischer, islamischer, hinduistischer, buddhistischer, usw. Pluralismus. Was in den Religionen variiert, sind die Gründe, mit denen diese traditionell ihre jeweiligen Ansprüche auf exklusive Allein- bzw. inklusive Höchstgeltung formulieren. Da sich Pluralisten mit diesen Gründen kritisch auseinandersetzen, nimmt die pluralistische Position in jeder Religion eine eigene Gestalt an. Sie kann daher nicht nur, sie *muss* vielmehr religionspezifisch formuliert werden.¹⁷ Pluralistische Ansätze erheben sich

16 Für Übersichten siehe: Chad MEISTER (Hg.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford 2011; David CHEETHAM / Douglas PRATT / David THOMAS (Hg.), *Understanding Interreligious Relations*, Oxford 2013; Kevin SCHILBRACK (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Religious Diversity*, Oxford (im Erscheinen). Zu einzelnen Religionen siehe beispielsweise: Dan COHN-SHERBOK, *Judaism and Other Faiths*, Basingstoke 1994; Alan BRILL, *Judaism and Other Religions. Models of Understanding*, New York 2010; Lloyd RIDGEON (Hg.), *Islam and Religious Diversity*, 4 vols., London/New York 2012; Mohammad Hassan KHALIL (Hg.), *Between*

Heaven and Hell. Islam, Salvation, and the Fate of Others, Oxford 2013; Gerhard OBERHAMMER (Hg.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Wien 1983; Wilhem HALBFASS, *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Albany 1991, 51-85; Harold G. COWARD (Hg.), *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*, Albany 1987; Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Buddhist Attitudes to Other Religions*, St. Ottilien 2008; DERS. (Hg.), *Buddhism and Religious Diversity*, 4. Vols., London/New York 2013; DERS./Joachim GENTZ (Hg.), *Religious Diversity in Chinese Thought*, New York 2013.

17 Für eine Übersicht zu pluralistischen Positionen in Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus und chinesischen Religionen, siehe: Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Wahrheit in Vielfalt. Vom religiösen Pluralismus zur interreligiösen Theologie*, Gütersloh 2019, 62-169.

18 Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen* (Anm. 3), 43-53; Reinhold BERNHARDT/Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, Zürich 2005.

somit keineswegs über die bestehenden Religionen, wie ihnen immer wieder vorgeworfen wird, sondern werden in den Religionen auf jeweils charakteristische Weise formuliert. Auch die Kriterien, mittels deren Pluralisten das Urteil der Gleichwertigkeit fällen, werden daher einen religionsspezifischen Charakter tragen. Da die grundlegendsten unter diesen Kriterien jedoch zugleich auch die Akzeptanz der jeweils eigenen Religionen stützen, kann die Gültigkeit dieser Kriterien nicht in einem logisch exklusiven Sinn von der jeweiligen Religion abhängen. Im Verlauf der Entwicklung einer interreligiösen Theologie dürfte es somit auch zur Entwicklung einer interreligiösen Kriterienlogik kommen, bei der es um die Kompatibilität und Komplementarität unterschiedlicher religiöser Urteilsnormen geht.¹⁸

Einige Vertreter der Komparativen Theologie haben der Theologie der Religionen den Vorwurf gemacht, dass ihre drei Grundoptionen aprioristisch, ohne Ansehen der konkreten Verfasstheit anderer Religion entwickelt und begründet würden.¹⁹ In diesem Sinn kritisiert Francis Clooney, die Theologie der Religionen könne sehr detailliert sein, wenn es um ihre Grundlagen in der je eigenen Religion gehe, bleibe »aber meist recht allgemein hinsichtlich der anderen Traditionen.«²⁰ Weniger vorsichtig formuliert Hugh Nicholson, demzufolge die Vertreter einer Theologie der Religionen zu ihrem Urteil über andere religiöse Traditionen »unabhängig von einem empirischen Studium dieser Traditionen« gelangen.²¹ Diese Art von Kritik mag auf einige Vertreter exklusivistischer und inklusivistischer Ansätze zutreffen. Karl Barth und Karl Rahner haben sich beispielweise ausdrücklich dazu bekannt, dass sie ihre religionstheologischen Konzeptionen aus ihrem eigenen Verständnis christlicher Glaubenslehren heraus entwickelt haben – auch wenn Rahner im Unterschied zu Barth durchaus die Notwendigkeit einer religionsgeschichtlichen Überprüfung seiner Annahmen betonte.²² Doch auf führende Pioniere einer pluralistischen Position, wie Raimon Panikkar, Wilfred Cantwell Smith, John Hick, Paul Knitter und andere, trifft dies gerade nicht zu. Sie haben die Abkehr von ihren vormals exklusivistischen (Smith, Hick) oder inklusivistischen (Panikkar, Knitter) Positionen zu einer pluralistischen Position als das Ergebnis ihrer konkreten Begegnung mit Menschen anderer Religionen und der vertieften Auseinandersetzung mit deren Überzeugungen und Lebensweisen ausgewiesen.²³ Einige komparative Studien von Pluralisten sind Meisterwerke Komparativer Theologie, die jedem Vergleich mit den Arbeiten der neueren Komparativen Theologie mühelos standhalten.²⁴ Der Vorwurf des Apriorismus ist – wenn er gegen pluralistische Religionstheologie vorgebracht wird – haltlose Negativpropaganda, wovon man sich mühelos selber überzeugen kann.

Aber wie steht es um den ebenfalls häufig in der Komparativen Theologie erhobenen Vorwurf, die Theologie der Religionen beruhe auf der unrealistischen Idee, man könne

19 Vgl. zu dieser oft geäußerten Kritik auch Marianne MOYAERT, *Christianity as the Measure of Religion? Materializing the Theology of Religions*, in: Elizabeth J. HARRIS/Paul HEDGES/Shanthikumar HETTIARACHCHI (Hg.), *Twenty-First Century Theologies of Religions. Retrospection and Future Prospects*, Leiden/Boston 2016, 239–266, bes. 245–249; sowie zur Gegenkritik: Kristin Beise KIBLINGER, *Relating Theology of Religions and Comparative Theology*, in: Francis X. CLOONEY (Hg.), *The New Comparative Theology*, London/New York 2010, 21–42.

20 Francis X. CLOONEY, *Komparative Theologie*, Paderborn 2013, 21.

21 Hugh NICHOLSON, *The Reunification of Theology and Comparison in the New Comparative Theology*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 77 (2009) 609–646, 619 (meine Übersetzung).

22 Zu Barths eingestandenem dogmatischem Apriorismus siehe D.T. NILES, *Karl Barth – A Personal Memory*, in: *The South East Asia Journal of Theology* 11 (1969) 10–11. Zu Rahner siehe Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien 1977, 304f.

23 Das gilt im Übrigen auch für meinen eigenen religionstheologischen Werdegang. Vgl. hierzu: Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Abenteuer Theologie*, in: Armin KREINER (Hg.), *Lebenswege*. Heinrich Döring zum 80. Geburtstag, Neuried 2013, 10–24.

24 Vgl. beispielsweise John HICK, *Death and Eternal Life*, Basingstoke 1985 [1. Aufl. 1976]; Wilfred Cantwell SMITH, *Faith and Belief*, Princeton 1979; W.C. SMITH, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, London 1993.

»die Religionen als ganze vergleichen und bewerten.«²⁵ Der Komparativen Theologie, so Marianne Moyaert, gehe es um das Besondere,²⁶ nicht um das Allgemeine, sie verwerfe »ein reifiziertes Verständnis von Religion und arbeite stattdessen mit einem hybriden und fluiden Verständnis von Tradition.«²⁷ Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass weder von Stosch noch Moyaert bewusst zu sein scheint, dass genau diese Einsicht eine wesentliche Rolle bei der Entwicklung der pluralistischen Option gespielt hat. In seiner klassischen, bereits 1963 erschienen Studie *The Meaning and End of Religion* hat Wilfred Cantwell Smith, einer der »Väter« pluralistischer Religionstheologie, ein reifiziertes Verständnis von Religion einer detaillierten Kritik unterzogen und dafür plädiert, das Konzept »einer Religion« durch das »Begriffspaar« der subjektiven persönlichen Glaubenshaltung (*faith*) einerseits und andererseits der objektiven kumulativen Tradition (*cumulative tradition*), die in sich extrem vielfältig, hybride und fluide ist, zu ersetzen.²⁸ Genau dies wurde für John Hick zu einem wesentlichen Ansatzpunkt in seiner Kritik christlicher Superioritätsansprüche.²⁹ Dementsprechend hat auch John Hick wiederholt die Unmöglichkeit betont, religiöse Traditionen als Ganze zu beurteilen.³⁰ So schreibt Hick zum Beispiel über die ethische Beurteilung: »Betrachtet man die großen Welttraditionen als Ganze, dann lässt sich lediglich sagen, dass jede von ihnen eine jeweils einzigartige Mischung aus Gut und Böse darstellt. [...] Im Sinne eines unvoreingenommen Urteils, mit dem alle vernünftigen Menschen einverstanden sein könnten, ist es jedoch unmöglich zu behaupten, dass irgendeiner der großen religiösen Traditionen der Welt insgesamt eine moralische Überlegenheit zukäme.«³¹ Mit anderen Worten, für eine religionstheologische Urteilsbildung ist es gar nicht erforderlich, religiöse Traditionen als Ganze zu beurteilen. Ein exklusivistischer Anspruch wird bereits dadurch hinreichend infrage gestellt, dass sich in anderen Religionen nur ein Phänomen findet, das einen heilshaften Transzendenzbezug nahelegt.³² Und ein inklusivistischer Anspruch wird unter anderem schon dadurch fraglich, dass sich die unter inklusivistischen Prämissen zu erwartende Überlegenheit auf der Ebene der »Frucht des Geistes« gerade nicht mit jener Deutlichkeit zeigt, die der inklusivistischen Annahme entspräche. Wenn gleichzeitig zu dem, was innerhalb des Christentums (bzw. bestimmter Ausprägungen desselben) als Ausdruck höchster Gotteserkenntnis gilt, recht eindeutige Parallelen in anderen Traditionen nachweisbar sind, so reicht dies aus, um eine pluralistische Position kriteriologisch abzustützen – auch bei allen nach wie vor berechtigten Vorbehalten hinsichtlich der Fehlbarkeit menschlicher Urteilskraft.

25 VON STOSCH, *Komparative Theologie* (Anm. 4), 216–230, hier 230.

26 MOYAERT, *Christianity as the Measure* (Anm. 19), 251 (meine Übersetzung).

27 Ebd., 252

28 Wilfred Cantwell SMITH, *The Meaning and End of Religion*, Neuausgabe: San Francisco/New York 1978 (1. Aufl. 1963). Weder von Stosch noch Moyaert erwähnen an den genannten Stellen diese Arbeit von Smith. Bei von Stosch kommt sie auch im Literaturverzeichnis nicht vor. Die Kritik eines reifizierten Religionsbegriffs schreibt er stattdessen John Cobb zu (vgl. VON STOSCH, *Komparative Theologie* [Anm. 4], 223).

29 Vgl. das Vorwort von Hick in der Neuausgabe von SMITH, *The Meaning and End of Religion*, ix–xviii. Siehe auch: JOHN HICK, *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 45 (1994) 304–318, bes. 304ff.

30 Vgl. beispielsweise J. HICK, *The Non-Absoluteness of Christianity*, in: J. HICK/P. KNITTER (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987, 16–36; J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Basingstoke 1989, 307f., 336f.

31 HICK, *An Interpretation* (Anm. 30), 337. Ich habe hier die deutsche Übersetzung (J. HICK, *Religion*, München 1996, 362f.) aufgrund des Originals korrigiert.

32 Ganz in diesem Sinn räumt denn auch Francis Clooney ein, dass ein Christ, der sich eingehend mit den Ansprüchen des Advaita-Vedānta über das Brahman auseinandergesetzt hat, nicht mehr länger in der Lage sein dürfte, die Behauptung aufzustellen, die Erkenntnis Brahman sei nicht erlösend. Vgl. F. X. CLOONEY, *Theology After Vedānta. An Experiment in Comparative Theology*, Albany 1993, 192.

33 Vgl. hierzu auch Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Drei Kalkins und die Frage nach den Wurzeln religiöser Gewalt*, in: *ZMR* 97 (2013) 91–101.

34 Vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Transformation by Integration*, London 2009, 30–45.

4 Zur praktischen Relevanz des religionstheologischen Pluralismus

Dass unter den drei religionstheologisch möglichen Optionen allein der Pluralismus versucht, religiöse Vielfalt mit dem Gedanken der Gleichwertigkeit zu verbinden und daher zumindest einen Teil dieser Vielfalt positiv zu werten, verleiht dieser Option eine hohe praktische Relevanz, insbesondere im Hinblick auf das religiöse Konfliktpotenzial. Diese Relevanz gilt es kurz näher zu bestimmen, dabei zugleich aber auch ihre Grenzen aufzuzeigen.

Religiöse Konflikte beruhen keineswegs nur auf Missbrauch von Religion. Wenn es kein genuin religiöses Konfliktpotenzial gäbe, wäre es schwer vorstellbar, dass sich Religionen überhaupt zur Verschärfung anders motivierter Konflikte missbrauchen ließen. Das religiöse Konfliktpotenzial lässt sich zu einem erheblichen Teil aus der Dominanz exklusivistischer und inklusivistischer Optionen erklären.³³ Denn wenn gemäß dem Exklusivismus und Inklusivismus die religiöse Vielfalt idealerweise durch die eigene Religion zu ersetzen ist, dann stellen die Religionen wechselseitig eine ernsthafte existentielle Bedrohung dar, gegen die sie sich schützen müssen. Eine pluralistische Position behebt dieses Konfliktpotenzial quasi an seiner Wurzel. Wer eine andere Religion in religiöser Hinsicht als gleichwertig erachtet, wird nicht länger nach ihrer Überwindung trachten. Im Verhältnis des Christentums zum Judentum haben viele Christen dies inzwischen eingesehen. Im Verhältnis zu den anderen Religionen steht diese Einsicht jedoch noch weitgehend aus.

Insofern besitzt die pluralistische Deutung religiöser Vielfalt durchaus eine gewichtige politische Implikation. Doch die pluralistische Position besagt nicht, dass in undifferenzierter Weise *alle* Religionen und *alle* religiösen Phänomene als gleichwertig zu erachten wären. Auch ein Pluralist wird bestimmte Ausprägungen von Religion (in der eigenen wie in anderen) als nicht wünschenswert und als idealerweise zu überwinden betrachten. Zudem ist kaum zu erwarten, dass sich kurzfristig die große Mehrzahl der Menschen aller Religionen eine pluralistische Interpretation religiöser Vielfalt aneignen wird. Und es wird wohl auch weiterhin atheistische Interpretationen religiöser Vielfalt geben, die mit einer religiösen Interpretation unvereinbar sind. Religiöses und weltanschauliches Konfliktpotenzial bleibt somit weiterhin bestehen. Daher gilt, dass auf der *gesellschaftlichen Ebene* die Priorität nicht einem religionstheologischen Pluralismus zukommt, sondern der Toleranzforderung. »Toleranz« ist dabei im Sinne der Aufklärung als »Duldung« zu verstehen, das heißt, als die Duldung dessen, was man nicht schätzt und was man selber für falsch hält. Gerade darin liegen der Wert und die Bedeutung des Toleranzideals. Beim religionstheologischen Pluralismus geht es demgegenüber nicht um die Forderung nach Toleranz, nach Duldung des Nicht-Geschätzten, sondern um die Möglichkeit echter Wertschätzung gegenüber anderen Religionen. Was ich als wertvoll erachte, das muss ich nicht tolerieren. Genau deshalb aber kann die pluralistische Religionstheologie die Forderung nach Toleranz gegenüber dem, was man nicht schätzt, keineswegs ersetzen. Auf der gesellschaftlichen Ebene hat somit die Forderung nach Toleranz Vorrang. Und eine pluralistische Position kann nicht durch die Notwendigkeit von Toleranz begründet werden. Vielmehr ist auch der Pluralist gehalten, Toleranz zu üben gegenüber dem, was sich nicht im pluralistischen Sinn als gleichwertig betrachten lässt.³⁴

5 Religionstheologischer Pluralismus als Basis interreligiöser Theologie

Auch wenn der religionstheologische Pluralismus somit nicht ohne gewichtige praktische Implikationen ist, so liegt seine eigentliche Relevanz nicht auf gesellschaftlichem, sondern auf genuin theologischem Terrain. Denn religiöser Pluralismus begründet ein neues Verständnis von Theologie als interreligiöser Theologie.³⁵

Theologie sollte nicht zur Ethnologie einer bestimmten Religionsgemeinschaft verkommen. Von ihrem mittelalterlichen Ideal her ist sie vielmehr die nach wissenschaftlichen Regeln vorgehende Frage nach der Rationalität eines Glaubens, der sich auf Transzendenzerfahrung stützt: christlich gesprochen, auf göttliche Offenbarung bzw. göttliche Selbsterschließung für den Menschen. Nach pluralistischer Auffassung ist Gott nicht der Stammesgott der Christen, sondern der Gott aller Menschen. Wohlgermerkt: Gott *ist* der Gott aller Menschen – nicht etwa ein Stammesgott, der erst der Gott aller Menschen *werden* soll. Wenn demnach die Selbsterschließung dieses Gottes die gesamte Menschheit umfasst und in den großen Religionen unterschiedliche, aber gleichermaßen gültige Ausprägungen gefunden hat, dann muss die Materialbasis zukünftiger Theologie auf die gesamte Religionsgeschichte ausgeweitet werden. Theologische Reflexion wird sich dann primär im Austausch unterschiedlicher religiöser Perspektiven vollziehen, das heißt, in einem interreligiösen, multilateralen Kolloquium. Die Theologie der Religionen wird, wie es Wilfred Cantwell Smith vorausschauend formulierte, im Sinne eines *genitivus subiectivus* zu verstehen sein, das heißt, als eine Theologie, die die Menschen verschiedener Religionen gemeinsam betreiben, um den Glauben aller Menschen, in seiner ganzen Vielfalt, zu reflektieren und ihm intellektuellen Ausdruck zu verleihen.³⁶ Bei einer interreligiösen Theologie geht es jedoch nicht darum, den konfessionellen Hintergrund der daran Beteiligten auszublenden. Vielmehr wird dieser im Zuge des theologischen Reflexionsprozesses erweitert. Komparative Theologie lässt sich als *eine* Form von interreligiöser Theologie verstehen, insbesondere dann, wenn sie ihre Arbeit wirklich dialogisch begreift, das heißt als ein »Geben und Nehmen« von theologischer Einsicht und nicht allein als ein rein innerchristliches Unterfangen, das sich mit anderen religiösen Traditionen nur im Interesse einer innerchristlichen Glaubensvertiefung befasst.³⁷ Doch gerade wenn Komparative Theologie voraussetzt (oder zumindest nicht ausschließt), dass sich auch

35 Zum Konzept interreligiöser Theologie siehe SCHMIDT-LEUKEL, Wahrheit in Vielfalt (Anm. 17). Zur Diskussion interreligiöser Theologie siehe Reinhold BERNHARDT/Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013; Ephraim MEIR, *Interreligiöse Theologie. Eine Sichtweise aus der jüdischen Dialogphilosophie*, Berlin/Boston/Jerusalem 2016.

36 Wilfred Cantwell SMITH, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Maryknoll 1989 (1. Aufl. 1981), 124f.

37 Als Beispiel für diese Art von Komparativer Theologie siehe Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Buddha Mind – Christ Mind. A Christian Commentary on the Bodhicaryāvatāra*, Leuven 2019.

38 Catherine CORNILLE, *Discipleship in Hindu-Christian Comparative Theology*, in: *Theological Studies* 77 (2016) 869–885.

39 Vgl. hierzu Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Eine fraktale Interpretation religiöser Vielfalt*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 69 (2018) 134–150. Für eine Diskussion dieses Ansatzes aus multireligiöser und multidisziplinärer Perspektive siehe: Paul KNITTER/Alan RACE (Hg.), *New Paths for Interreligious Theology: Perry Schmidt-Leukel's Fractal Interpretation of Religious Diversity*, Maryknoll 2019.

40 Vgl. Hans KÜNG/Julia CHING, *Christentum und Weltreligionen. Chinesische Religion*, München/Zürich (TB-Ausgabe) 1999 (1. Aufl. 1988), 15f.

41 Alle Zitate auf der Website des Vatikans: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/urbi/documents/papa-francesco_20181225_urbi-et-orbi-natale.html.

42 Für die Analyse von Papst Franziskus' Verständnis von und Einstellung zu religiöser Vielfalt siehe Harold KASIMOW/Alan RACE (Hg.), *Pope Francis and Interreligious Dialogue. Religious Thinkers Engage with Recent Papal Initiatives*, Cham 2018.

in anderen religiösen Traditionen Offenbarungswahrheit findet, also echte und heilsame Erkenntnis transzendenter Wirklichkeit bezeugt wird, sind dialogisches Lernen und interreligiös betriebene Theologie möglich. Damit bewegt sich Komparative Theologie jedoch im Rahmen inklusivistischer oder pluralistischer Optionen, wie Catherine Cornille (im Einklang mit zahlreichen anderen Stimmen) erst jüngst wieder gezeigt hat.³⁸ Komparative Theologie dispensiert somit keineswegs von den Fragestellungen einer Theologie der Religionen, sondern interagiert mit diesen.

Gerade im Kontext interreligiös konzipierter Theologie gewinnt nun aber das Bewusstsein der enormen *internen* Vielfalt der einzelnen religiösen Traditionen, das, wie gezeigt, bereits bei der Geburt der pluralistischen Religionstheologie Pate stand, erneut an besonderer Bedeutung. Denn erste Arbeiten, die sich in interreligiös-theologischer Absicht mit der konkreten Vielfalt innerhalb der Religionen befassen, verweisen auf eine aufregende Entdeckung, die sich bereits bei einigen früheren Vertretern der Religionsphänomenologie bzw. der vergleichenden Religionswissenschaft angedeutet hatte: Die interreligiöse und die intrareligiöse Vielfalt scheinen nicht völlig wahllos und unstrukturiert zu sein. Vielmehr lassen sich in ihnen bestimmte typologische Muster und Strukturen erkennen, die einen fraktalen Charakter tragen. Das heißt, typologische Unterschiede zwischen größeren religiösen Traditionen replizieren sich als Unterschiede innerhalb der jeweiligen Traditionen und teilweise sogar auf der Ebene subjektiver Frömmigkeit.³⁹ Wenn man beispielsweise mit Hans Küng und Julia Ching prophetische (Judentum, Christentum, Islam), mystische (Hinduismus, Buddhismus) und weisheitliche Religionen (Daoismus, Konfuzianismus) unterscheidet, dann gilt zugleich, dass sich in jeder der großen religiösen Traditionen die Merkmale derselben drei Typen aufweisen lassen, wenn auch in jeweils unterschiedlicher Gestalt und mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung.⁴⁰ Ähnliches gilt für eine ganze Anzahl weiterer typologischer Unterscheidungen. Das aber bedeutet, dass zwischen ökumenischer Theologie und interreligiöser Theologie weitaus mehr Kontinuität besteht als gemeinhin angenommen. So wie die ökumenische Theologie versucht, der intrareligiösen Vielfalt einen positiven Sinn abzugewinnen, indem sie zumindest einen Teil dieser Vielfalt im Sinne komplementärer und gleichwertiger Ausdrucksformen des Glaubens interpretiert, fragt interreligiöse Theologie danach, ob sich das, was zwischen den Religionen zunächst als unversöhnlicher Gegensatz erscheinen mag, in vergleichbarer Weise als komplementäre Unterschiede verstehen lässt. Und die These fraktaler Strukturen besagt, dass zwischen diesen beiden Ebenen der Vielfalt inhaltlich-strukturell signifikante Parallelen bestehen. Das wiederum entspricht der pluralistischen Hypothese, die auf diesem Weg weitere Bestätigung erhalten kann.

In seiner Weihnachtsbotschaft von 2018 betonte Papst Franziskus den Wert der Vielfalt in der einen Menschheitsfamilie. »Unsere Verschiedenheit«, so der Papst, »ist [...] ein Reichtum. Es ist wie bei einem Künstler, der ein Mosaik gestalten will: Es ist besser, Steine mit vielen Farben zur Verfügung zu haben, als nur mit wenigen Farben zu arbeiten!« Der Papst bezog dieses Bild keineswegs nur auf die »Vielfalt der Ethnien, der Sprachen, der Kulturen«. Vielmehr sprach er in demselben Zusammenhang auch von der »Brüderlichkeit zwischen Menschen verschiedener Religionen.«⁴¹ Ich halte es für unwahrscheinlich, dass Franziskus ein religionstheologischer Pluralist ist.⁴² Aber der Herzschlag solcher Worte verweist doch deutlich in eine Richtung, die weder der offizielle Inklusivismus des römischen Magisteriums und schon gar nicht die in Teilen geradezu exklusivistisch retardierende Position von *Dominus Iesus* (2000) theologisch einzuholen vermöchten. In einer pluralistischen Religionstheologie hingegen erhält das Bild vom großen Mosaik eine reiche, lebendige und konsistente Bedeutung. ♦

Theologie Interreligiöser Beziehungen

Thesen zu einem Neuanatz theologischer Wertschätzung des religiös Anderen

von Henning Wrogemann

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird zunächst vorgeschlagen, für den Begriff des interreligiösen Dialogs zwischen einem Kontakt- und einem Kompromissdialog als nicht-theologischen Varianten, sowie Kenntnis-, Konsens- und Kontroversitäts-Dialog als theologischen Varianten zu unterscheiden, da verschiedene Dialogintentionen unterschiedliche Profile bedingen. Nach Reflexionen zu einem gegenüber kognitivistischen Engführungen angemesseneren Verständnis des Phänomens interreligiöser Beziehungen werden sodann Vorschläge zu einer christlichen Theologie Interreligiöser Beziehungen entwickelt, die nach Ansicht des Verfassers eine verheißungsvolle Alternative zu herkömmlichen Religionstheologien darstellt.

Schlüsselbegriffe

- interreligiöser Dialog
- Theologie der Religionen
- interreligiöse Beziehungen
- Pluralismus
- Mission und Dialog

Abstract

With respect to the term interreligious dialogue this article first of all proposes that a distinction be made between dialogues for contact and compromise as non-theological variants and dialogues for knowledge, consensus and controversy as theological variants since different dialogue intentions determine different profiles. Following his reflections on a more suitable understanding of the phenomenon of interreligious relations in the face of cognitivist constrictions, the author develops proposals for a Christian theology of interreligious relations which, in his opinion, represent a promising alternative to conventional theologies of religions.

Keywords

- interreligious dialogue
- theology of religions
- interreligious relations
- pluralism
- mission and dialogue

Sumario

El artículo propone primero para el diálogo interreligioso diferenciar entre un diálogo de contacto y otro de compromiso, así como también entre un diálogo de conocimiento, de consenso y de controversia como variantes no-teológicas, pues diferentes intenciones de diálogo condicionan los diversos perfiles. Después de algunas reflexiones sobre una comprensión adecuada del fenómeno de las relaciones interreligiosas frente a las estrecheces cognitivas, el artículo presenta proposiciones para una teología cristiana de las relaciones interreligiosas que, según el autor, representan una prometedora alternativa a las teologías de las religiones conocidas.

Palabras clave

- diálogo interreligioso
- teología de las religiones
- relaciones interreligiosas
- pluralismo
- misión y diálogo

Das Thema interreligiöser Beziehungen erfährt gegenwärtig große mediale Aufmerksamkeit. Dazu haben Ereignisse beigetragen, die von Medien primär religiös gedeutet werden, etwa die Vertreibung der muslimischen Rohingya aus dem mehrheitlich buddhistischen Myanmar, die Ermordung von Jeziden durch islamistische Extremisten des so genannten Islamischen Staates (IS) oder das Auftreten von so genannten Hasspredigern in Moscheen europäischer Länder. Gleichzeitig gerät damit leicht aus dem Blick, dass die überwiegende Mehrheit von Menschen gleich welcher Religionszugehörigkeit ein friedliches Leben führt. Dass Dialoge zwischen Menschen und Menschengruppen verschiedener Religion und Weltanschauung für eine plurale Gesellschaft notwendig sind, wird von den wenigsten bestritten. Es stellt sich jedoch die Frage, was genau unter einem Dialog zu verstehen ist und welchem konkreten Ziel ein Dialog dienen soll. Der vorliegende Beitrag wird sich auf christliche Ansätze eines interreligiösen Dialogs konzentrieren und nach deren religionstheologischen Konsequenzen fragen. Die These lautet, dass herkömmliche dialogtheoretische und religionstheologische Muster nicht ausreichen, um ein vertieftes Verständnis interreligiöser Beziehungen zu entwickeln.

In gesellschaftlichen Diskursen wird darum gestritten, welches Verständnis von Dialog wünschenswert ist. Der Vergleich zwischen verschiedenen Gesellschaften, etwa zwischen Ägypten und Deutschland, zeigt dabei leicht, dass je nach gesellschaftlicher Situation, was Mehrheitsverhältnisse, geschichtliche Erfahrungen oder das Einhalten menschenrechtlicher Standards wie Meinungs- und Religionsfreiheit betrifft, im Blick auf die Dialogthematik sehr unterschiedliche Dinge als selbstverständlich, erlaubt oder erstrebenswert erscheinen. Es erscheint geboten, den Dialogbegriff zu differenzieren. Im Folgenden werden daher zunächst verschiedene Dialogverständnisse unterschieden und gesellschaftlichen Räumen zugeordnet, sodann werden herkömmliche religionstheologische Ansätze kritisch beleuchtet, bevor abschließend die Umriss einer Theologie Interreligiöser Beziehungen zu skizzieren sind.

1 Fünf Dialogverständnisse und ihre religionstheologischen Konsequenzen

Für das Thema Interreligiöser Beziehungen ist der Zusammenhang von Dialogverständnis und Religionstheologie zu bedenken. Die hier vertretene These lautet, dass verschiedene Dialogbegriffe ganz unterschiedliche religionstheologische Zugänge ergeben. Für Dialogverständnisse kann man nach pragmatischen und theologischen Ansätzen unterscheiden. Als pragmatische Ansätze wird im Folgenden von Kontakt- und Kompromiss-Dialogen, als theologische Ansätze von Kenntnis-, Konsens- und Kontroversitäts-Dialogen die Rede sein.¹

Zunächst zu den pragmatischen Ansätzen. Bei *Kontakt-Dialogen* geht es kurz gesagt um inszenierte, ausdrücklich nicht theologische Dialoge zwischen offiziellen Vertretern verschiedener Religionsgemeinschaften, um öffentlichkeitswirksam auf nationaler oder regionaler Ebene den beiderseitigen Willen der Akteure zu friedlicher Zusammenarbeit zu bekunden. Hier geht es um eine Hermeneutik der Symbole: Wer redet wo bei welcher Gelegenheit mit wem? Etwa für Ägypten nach problematischen Ereignissen der koptische Papst mit Vertretern der Al-Azhar Universität und der Regierung.

¹ Vgl. ausführlicher: Henning WROGEMANN, Kenntnis – Konsens – Kontroversität. Kirchliche Papiere zum Verhältnis Christen und Muslime und der Begriff des Dialogs, in: *Evangelische Theologie* 79 (2019) 179-192.

Bei *Kompromiss-Dialogen* geht es auf der lokalen Ebene um soziale Anliegen (etwa medizinische Versorgung, Bildung, Zugang zu Wasser), die zwischen Angehörigen verschiedener religiöser Bevölkerungssteile ausdrücklich nichttheologisch in Gestalt problemlösender Kommunikation angegangen werden. Hier kann man von einer Hermeneutik des Ausgleichs sprechen. In außereuropäischen Ländern wie Ägypten oder Indonesien sind solche pragmatischen Dialoge im Zusammenhang einer unentrinnbar gegebenen religiösen Pluralität der Versuch, etliche Bereiche des Zusammenlebens von religiösen Deutungen freizuhalten und gerade nicht religiös zu konnotieren.

Anders verhält es sich bei theologischen Dialogen, wie sie etwa in Deutschland zu beobachten sind. Der *Kenntnis-Dialog* dient dazu, das religiöse und theologische Profil des jeweils anderen besser kennenzulernen, Missverständnisse auszuräumen und Stereotypisierungen zu entlarven. Hier kommt eine *investigative Hermeneutik* zum Einsatz, die davon ausgeht, dass bleibende Unterschiede ein Faktum darstellen. Kenntnis-Dialoge haben ihren Ort vor allem im Bildungssystem oder in Gesprächen zwischen Mitgliedern christlicher und islamischer Gemeinden.

Der *Konsens-Dialog* hat ein anderes Anliegen. Die theologische Differenz der Profile wird nicht als Gegebenheit, sondern als Problem gedeutet. Die implizite These lautet, dass interreligiöse Spannungen in dem Maße abnehmen werden, wie sich die theologischen Profile annähern. Im Sinne einer *assimilativen Hermeneutik* wird aktiv nach einem Konsens gefahndet, wobei die Tendenz besteht, aufgrund einer postulierten gemeinsamen Basis (etwa der These, alle glaubten an »denselben« Gott) die theologisch-religiösen Unterschiede als unerheblich zu erklären. Diese Form des Dialogs ist vor allem in bestimmten Kreisen religiöser Experten oder Funktionäre zu finden.

Demgegenüber versteht der *Kontroversitäts-Dialog* die Unterschiede der religiösen Profile weder als bloße Gegebenheit, wie im Kenntnis-Dialog, noch als Problem, wie im Konsens-Dialog, sondern als Auftrag. Hier kommt eine *argumentative Hermeneutik* zum Tragen, die davon ausgeht, dass sich die göttliche Wahrheit, die in der eigenen Tradition als letztgültig gegeben betrachtet wird, selbst durchsetzen werde. Der Dialog wird als performatives Geschehen gedeutet: Dem eigenen Selbstverständnis nach ist der Beitrag der Dialogisierenden lediglich relativ zu der Überzeugungskraft, die der bezeugten Botschaft zugesprochen wird. Der gesellschaftliche Ort dieser Art des argumentativ-bezeugenden Dialogs ist weniger das Bildungssystem, wie beim Kenntnis-Dialog, auch nicht die akademische Auseinandersetzung, wie beim Konsens-Dialog, sondern die Alltagswelt, das heißt das lebensweltliche Miteinander mit anderen Menschen in Nachbarschaft, am Arbeitsplatz oder im öffentlichen Raum.

In gesellschaftlichen Diskursen werden, je nach Gesellschaft, jeweils spezifische Dialogverständnisse privilegiert. In Ägypten etwa gelten Kontakt- und Kompromissdialoge als unverzichtbar, lebensweltliche Kontroversitäts-Dialoge sind eine Alltäglichkeit. Konsensdialogen indes wird von großen Akteuren wie etwa von Vertretern der Al-Azhar Universität oder der Koptisch-Orthodoxen Kirche eine Absage erteilt, da man sich, so die These, auf praktische Fragen konzentrieren und theologische Streifragen beiseitelassen solle. Dies wurde bisweilen unter den Slogan *Kein Dialog zu Glaubensfragen!* (arab. *lā hiwār fi-l-aqā'id*)

2 Hussein HAMDAN, Der christlich-islamische Dialog der Azhar-Universität, Freiburg i. Br. 2014, 135ff. – Vgl. auch S. S. HASAN, Christians versus Muslims in Modern Egypt. The Century-Long Struggle for Coptic Equality, Oxford/New York 2003.

gefasst.² In Deutschland liegen die Dinge deutlich anders, da hier Formen eines Kontroversitäts-Dialogs allgemein mit Misstrauen begegnet wird, weil die Vorstellung vorherrscht, argumentative Dialoge dieser Art würden den gesellschaftlichen Frieden stören. Während andere Dialogarten als unverdächtig gelten, werden von manchen Kreisen Auffassungen eines Konsens-Dialogs vertreten, die den Eindruck erwecken, als würden die betreffenden Personen Konsens-Dialoge für den Königsweg zur Befriedung interreligiöser Beziehungen halten. Damit stellt sich die Frage: Wie ist diese Sicht zu verstehen? Genauer: Woran wird der Erfolg eines Dialogs festgemacht?

2 Wann eigentlich war ein Dialog erfolgreich?

Mit der Dialogthematik ist die Frage verbunden, woran man eigentlich einen erfolgreichen Dialog erkennen kann. In westlichen Gesellschaften wird dabei oft auf Charakteristika verwiesen wie das Dialogisieren auf *gleicher Augenhöhe*, es wird *Einfühlungsvermögen* gefordert, die Fähigkeit und der Wille betont, von anderen *zu lernen*, sowie die Bereitschaft gefordert, die eigenen Ansichten in Frage zu stellen. Erst wenn die Religion des Anderen einem zur Versuchung geworden ist, sei man wahrhaft dialogisch gewesen, so eine These. Diese auch in deutschen Dialogkreisen oft zu hörenden Ansichten erscheinen im interkulturellen Vergleich als Spiegelbild der bundesdeutschen Gesellschaft. In einer Wohlstandsgesellschaft, in der eine Abhängigkeit von anderen (Familie, Nachbarschaft, Patronagenetzwerke) aufgrund des funktionierenden staatlichen Sozialsystems vergleichsweise wenig gegeben ist, in einem Rechtsstaat, der die Meinungs- und Religionsfreiheit garantiert und durchsetzt und in einer immer noch religiös relativ homogenen Gesellschaft, in einer hochgradig individualisierten Gesellschaft, in der Familien-, Clan- oder Dorfzugehörigkeit keine Rolle spielt, in einer noch immer christlich geprägten Gesellschaft, in der die eigene religiöse Praxis kaum angefochten wird, in einer solchen Gesellschaft geraten im Blick auf das Thema interreligiöser Dialog leicht Dimensionen aus dem Blickfeld, die in anderen Gesellschaften grundlegend sind.

Die Leichtigkeit, mit der insbesondere Vertreter/innen eines Konsens-Dialogs meinen, christliche Letztbegründungsansprüche in Frage stellen zu können, spiegelt den gesellschaftlichen Kontext Deutschlands, in dem christliche Positionierungen weder etwas zu kosten noch etwas zu bewirken scheinen. Im Kontext eines säkularen *common sense*, nach dem es auf Religion ohnehin nicht wirklich ankomme, sondern Religion eher als störend betrachtet wird, erscheint eine assimilative Hermeneutik als Versuch, Konflikte dadurch zu vermeiden, dass man die eigenen theologischen Geltungsansprüche weitgehend zur Disposition stellt. Ist also ein Dialog dann gelungen, wenn man sich selbst relativiert hat? Christlichen Selbstrelativierungen vergleichbare Bemühungen jedenfalls sind dem Verfasser aus buddhistischen wie muslimischen Zusammenhängen nicht bekannt.

Damit noch einmal zurück zu der Frage, woran man einen gelungenen Dialog meint messen zu können. Je nach Dialogverständnis sind andere Antworten zu erwarten. Ein *Kontakt*-Dialog war erfolgreich, wenn keine der beiden Seiten ihr Gesicht verloren hat und das Zusammentreffen zur Befriedung beigetragen hat. Ein *Kompromiss*-Dialog war erfolgreich, wenn im lokalen Nahbereich Fragen des praktischen Zusammenlebens mit beiderseitiger Zustimmung gelöst werden konnten. Ein *Kenntnis*-Dialog war erfolgreich, wenn sich der Kenntnisstand und die Einstellung von Menschen geändert haben, wenn eigene Vorurteile revidiert oder entschärft wurden und damit ein unvoreingenommeneres Miteinander ein wenig wahrscheinlicher geworden ist. Ein *Konsens*-Dialog war erfolgreich, wenn es gelungen ist, die anfänglich attestierten religiösen Unterschiede so weit als möglich

interpretatorisch zu minimieren. Ein *Kontroversitäts*-Dialog war erfolgreich, wenn es gelungen ist, dem jeweils anderen den Mehrwert derjenigen religiösen Option, in die man selbst sich hineingestellt sieht (passiv!), nahezubringen.

Es zeigt sich bei dieser – zugegeben schematischen und verkürzenden – Übersicht, dass es in Dialogen keineswegs immer und noch nicht einmal vornehmlich um das Einfühlen in Andere oder das Sich-selbst-in-Frage-Stellen geht, sondern dass Dialoge im interreligiösen Bereich auch etwas mit handfesten Interessen zu tun haben sowie mit dem Thema Macht. Diese Aspekte auszublenden, ist besonders solchen Dialogbegriffen eigen, die die gesellschaftlichen Bedingungen Deutschlands unbewusst universalisieren. Diese Kritik betrifft vor allem Vertreter/innen des Konsens-Dialogs.

3 Konsens-Dialog als reduktionistisches Verständnis interreligiöser Beziehungen

Als Beispiel für einen Konsens-Dialog mit assimilativer Hermeneutik sei im Folgenden auf Ansätze einer pluralistischen Religionstheologie (wie von John Hick, Paul Knitter und anderen vertreten) verwiesen.³ Diese Ansätze betrachten religiöse Letztbegründungsansprüche als zu überwindendes Problem. Würden alle Anhänger/innen verschiedener Religionen eingestehen, dass es sich bei dem, was sie glauben und als religiöse Praxis leben, nur um etwas Relatives handelt, so die These, werde dies zu einer friedlichen Gesellschaft führen. Ansätze aus dem christlichen Bereich argumentieren daher, die theologischen Letztgültigkeits-Aussagen der biblischen Schriften (allen voran die Inkarnation betreffend) seien nicht *wörtlich* zu nehmen, es handele sich um sprachliche Übertreibungen einer verfolgten Minderheit, um eine nur metaphorische Sprache der Liebe oder um einen nachträglichen Divinisierungs-Prozess der Gestalt Jesu. Hier mag man einwenden, dass solche Argumente auf einer ebenso veralteten Metapherntheorie basieren wie auf exegetisch überholten Ansichten einer liberalen Exegese des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.

Andere Ansätze suchen den göttlichen Logos von der Gestalt des Jesus von Nazareth abzulösen und ein universal-soteriologisches Wirken des Logos zu postulieren, wieder andere universalisieren die Trinitätslehre und erklären sie zu einem Prinzip. Nochmals anders argumentieren diejenigen, die eine universale und alle Religionen einschließende Heilsgeschichte zu konstruieren trachten. Kritisch zu bemerken ist dazu, dass solche Vorschläge nur um den Preis der Aufgabe entscheidender dogmatischer Traditionsbestände, wie trinitätstheologisch etwa der Lehre von den Appropriationen, zu haben sind. Mit diesen Bemerkungen ist auf Ansätze angespielt wie die von John Hick, Paul Knitter oder Michael von Brück.

Neuerdings sind vereinzelt auch kirchliche Papiere greifbar, die einen religionspluralistischen Duktus erkennen lassen.⁴ Hier wird als christlich-theologische Basis für den Dialog zwischen Christen und Muslimen nicht viel mehr vorgeschlagen als ein dürrer Aufklärungsmonotheismus, der vorsichtshalber alle wichtigen christliche Lehrstücke

³ Zum Ganzen in Darstellung und Kritik: Henning WROGEMANN, *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz*, Gütersloh 2015, 69–142.

⁴ Zu Darstellung und Kritik vgl. Henning WROGEMANN, »Wir glauben doch alle an denselben Gott ...« – wirklich? Zur Kritik einer Floskel am Beispiel Liebe Gottes in Koran und Neuem Testament, in: *Theologische Beiträge* 49 (2018) 332–347.

⁵ WROGEMANN, *Theologie Interreligiöser Beziehungen* (Anm. 3), 336–343.

ausblendet. Es geht um das Abschleifen von Unterschieden im Sinne einer assimilativen Hermeneutik, und zwar ganz offensichtlich in der Meinung, damit dem Frieden zu dienen. Trägt aber eine solche Positionierung zu einer dauerhaften Pluralität bei oder handelt es sich nicht eher um eine theologische Selbstaufgabe? In Ägypten koexistieren Christen und Muslime seit etwa 1400 Jahren, ohne dass sich die beiden Seiten theologisch aneinander assimiliert hätten. Religiöse Pluralität als einen Wert zu betrachten, bedeutet, von dauerhafter Pluralität auszugehen. Damit stellt sich dann die Herausforderung, wie die jeweils eigenen theologischen Traditionen dazu verhelfen können, einen konstruktiven Beitrag zur Gestaltung solcher Beziehungen zu leisten. Dies leitet zu der Frage über, wie genau interreligiöse Beziehungen eigentlich zu denken sind und was genau in ihnen eine Rolle spielt. Zunächst jedoch sind Hinweise zu einer *Theorie* Interreligiöser Beziehungen zu geben. Es geht um die Frage, wie interreligiöse Beziehungen grundsätzlich zu denken sind. Auf dieser Grundlage wird nach den Umrissen einer christlichen *Theologie* Interreligiöser Beziehungen zu fragen sein.

4 Thesen zu einer Theorie Interreligiöser Beziehungen

Das Problem etlicher religionstheologischer Ansätze, besonders in religionspluralistischer Diktion, besteht darin, dass sie ein defizitäres Verständnis interreligiöser Beziehungen unterlegen. Beziehungen werden so gedacht, als spiele hier vor allem eine theologisch-kognitive Anerkennung eine Rolle. Kurz gesagt sollen andere Religionen als vollgültige Heilswege anerkannt werden, dann werde interreligiös »alles gut«. Allerdings sollten Beispiele etwa innerhalb sunnitischer Strömungen (zum Beispiel Konflikte zwischen den Richtungen der Barelwis und Deobandis in Indien und Pakistan) oder zwischen christlichen Bevölkerungen wie den katholischen Kroaten und den orthodoxen Serben, die sich jeweils theologisch ohne Zweifel gegenseitig zugestehen, »Heilswege« zu sein, zu denken geben. Kognitiv-theologische und flächige Aussagen sind das eine, real existierende interreligiöse Beziehungen das andere. Hier spielen Symbole, Geschichten und Emotionen eine Rolle, hier wird im Medium des Raumes miteinander konkurriert, ebenso im Medium religiöser Deutungsmuster (Stichwort: theologische Depotenzierung der jeweils anderen Tradition), Symboliken und religiös-politischer Geltungsansprüche (Stichwort: Gestaltung des öffentlichen Raumes).

Sicherlich werden religionstheologische Positionierungen auch in Zukunft von Bedeutung sein, sie werden allerdings in ein umfassenderes Verständnis dessen einzuzeichnen sein, was in interreligiösen Beziehungen neben theologischen Aussagen von Bedeutung ist, oder aber, in welchen Medien sich theologische Geltungsansprüche manifestieren. Es ist zu fragen, was Beziehungen konstituiert und welche Formen von Anerkennung oder aber Wertschätzung genau gemeint sind, wenn pauschal gefordert wird, man solle einander doch endlich »anerkennen«. Nach diesen Vorbemerkungen nun einige Thesen.⁵

These 1 – Polyrelationalität: Interreligiöse Beziehungen sind nicht monorelational, sondern polyrelational. In menschlichen Beziehungen kommen gleichzeitig (!) mehrere Relationierungen zum Tragen.

In etlichen religionstheologischen Ansätzen wird unterstellt, eine Beziehung werde sich positiv entwickeln, wenn der jeweils andere *theologisch* voll anerkannt werde. Dies kann als kognitive Fehl Wahrnehmung bezeichnet werden, da in Beziehungen oft ganz andere Dinge, aus Sicht theologischer Theoriebildung womöglich als »nebensächlich« oder »uneigentlich«

eingestufte Dinge (»Das ist doch keine richtige Theologie!«), eine entscheidende Rolle spielen. Studien zur Vorurteils-Theorie zum Beispiel zeigen, dass für die Stigmatisierung anderer nur ganz wenige symbolische Formen ausgewählt werden. Dies sollte zu denken geben. Ebenso ist von Bedeutung, dass das Verhalten von Menschen, auch und gerade das dialogische Verhalten von Menschen, oft von ganz anderen Parametern abhängt als der Theologie, etwa die verwandtschaftliche, religiöse, ethnische, kulturelle oder nationale Solidarität oder schlicht der eigene Status im Setting sozialer und wirtschaftlicher Machtverhältnisse.

These 2 – Dreistelliges Muster: In den Relationierungen geht es nicht um das zwei-stellige Muster von Anerkennung versus Ablehnung, sondern um das dreistellige Muster von Anerkennung, Tolerierung und Zurückweisung.⁶ In einer Beziehung kann es gleichzeitig auf einer ersten Ebene zu Anerkennung, auf einer zweiten zu (schmerzhafter) Tolerierung und auf einer dritten zu Zurückweisung kommen.

Religionstheologische Ansätze denken oft in binären Schemata wie Wahrheit/Unwahrheit oder Heil/Nichtheil, was sich auch in simplifizierenden Kategorisierungen, etwa die polemische Rede gegen Exklusivismen oder Fundamentalismen (was genau ist gemeint?) zeigt. In Wirklichkeit jedoch gilt, dass Beziehungen aus mehrere Relationierungen »bestehen«, die gleichzeitig wirken. Eine deutsche Christin kann etwa einen US-amerikanischen Evangelikalen aus dem Bible-Belt im Blick auf den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus anerkennen, seine Unterstützung des gegenwärtigen US-Präsidenten lediglich schmerzhaft tolerieren, seine Rechtfertigung bestimmter politischer Maßnahmen der Regierung jedoch zurückweisen. Welche Komponente auf welcher Ebene, theologisch-christliche Weltdeutung allgemein (Anerkennung), Unterstützung der Person eines Politikers (Tolerierung), bestimmte politische Maßnahmen der US-Regierung (Zurückweisung) wird also die Beziehung auf eine besondere Belastungsprobe stellen oder diese gar zerstören? Dieses bewusst aus dem intrareligiösen Bereich gewählte Beispiel mag verdeutlichen, dass die Dinge sich im interreligiösen wie interkulturellen Bereich bei weitem komplizierter darstellen.

These 3 – Pluralität von Anerkennung: In interreligiösen Beziehungen geht es nicht allein um die Frage theologischer Anerkennung, da unter den Begriffen Liebe, Leistung, Recht und Gestik mehrere Anerkennungsbegriffe zu unterscheiden sind.

Für Beziehungen, verstanden als polyrelationales Phänomen dreistelliger Positionierung von Anerkennung, Tolerierung und Zurückweisung ist darauf zu verweisen, dass es gänzlich unterschiedliche Formen von Anerkennung gibt. Dies ist theologisch zu reflektieren, indem zu den Phänomenen Liebe, Leistung, Recht und Alltagsverhalten jeweils nach spezifisch theologischen Begründungszusammenhängen zu fragen ist.⁷ Demnach gibt es nicht *die* (generelle) theologische Anerkennung des religiös Anderen, sondern es kann nur jeweils spezifische Formen von Anerkennung geben.

Dazu nur wenige Hinweise. Liebe kann nicht verordnet werden, da sie sich von selbst einstellt und eben nicht machbar ist. Wer jemanden liebt, der erkennt ihn / sie bedingungslos an. Aus christlich-theologischer Sicht wäre nach biblisch-neutestamentlichen Begriffen und Motiven zu fragen, die für ein christliches Verständnis von Liebe, Nächstenliebe und

⁶ Vgl. Rainer FORST, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/M. 2003.

⁷ Zu den verschiedenen Begriffen von Anerkennung vgl. Axel HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. 2012.

Feindesliebe maßgeblich sind. Anerkennung aufgrund von Leistung lebt vom Vergleich, denn Leistung wird gemessen und bewertet. Was also zählt theologisch betrachtet als »Leistung« und welche Arten von Leistung (aufgrund welcher Wertmuster) verdienen besondere Anerkennung, oder aber, welche Phänomene, die von anderen als Leistung betrachtet werden, können aus eigener Perspektive nur toleriert oder zurückgewiesen werden? Man denke etwa an das religiös begründete Züchtigungsrecht, welches von manchen religiösen Akteuren zur Aufrechterhaltung dessen, was sie als Moral verstehen, gerechtfertigt und praktiziert wird. Sie sehen darin ausdrücklich ihre besondere religiöse Leistung im Blick auf eine moralische Gesellschaft. Selbst bei genereller theologischer Anerkennung (in der These, man glaube an »denselben« Gott) würde sich hier also eine möglicherweise konfliktive Zurückweisung ergeben, wenn aus christlicher Sicht diesem Verständnis von Moral und Züchtigungsgebot nicht zugestimmt würde.

Anerkennung des jeweils anderen als eines Rechtssubjektes muss gegenüber der Anerkennung aus Liebe oder aufgrund von Leistung von der Individualität des Gegenübers (Geschlecht, Nationalität, Hautfarbe usw.) absehen. Wie steht es mit der theologischen Rechtfertigung der Menschenrechte? Anerkennung als Alltagsgeste bedeutet, eine innere Haltung zu entwickeln, der zufolge auch solchen Menschen mit respektvollem Grüßen begegnet wird, die einem als fremd oder unangenehm erscheinen. Anerkennung aus Liebe ist unbedingt und persönlich, Aberkennung aufgrund von Leistung ist bedingt und persönlich, Anerkennung im Sinne des Rechts ist unbedingt und unpersönlich, Anerkennung als wertschätzende Alltagsgeste ist eher unbedingt und unpersönlich. Soweit einige Hinweise zu einer Theorie Interreligiöser Beziehungen. Eine Theologie Interreligiöser Beziehungen fragt konkret nach theologischen Potentialen, die für die Gestaltung von real existierenden Beziehungen konstruktive Bedeutung haben können. Nicht eine flächig-religionstheologische Aussage ist im Blick, sondern konkrete und an der Medialität der Beziehungen orientierte theologische Motive.

These 4 – Medialität und Emotionalität: Interreligiöse Beziehungen werden nicht ausschließlich und wohl auch nicht vornehmlich durch kognitive Akte der Anerkennung positiv bestimmt, da mediale und emotionale Aspekte von erheblicher Bedeutung sind.

Religiöses Denken und Handeln geht auf die performative Kraft religiöser Traditionen zurück. Menschen werden durch das Medium der religiösen Verkündigung für einen Glauben und damit eine religiöse Weltsicht gewonnen, die auch ein bestimmtes Handeln bewirkt. Diese Zusammenhänge sind zu bedenken, wenn es um die Reflexion auf interreligiöse Beziehungen geht. Das Mediale und die Emotionalität sind zu beachten, rein kognitive Zugänge reichen hier nicht aus.

These 5 – Distanz und Geheimnis: Interreligiöse Beziehungen leben nicht nur von Nähe, sondern auch von Distanz, sie leben davon, dass Schutzräume des Geheimnisses bleiben, der eine also nicht danach strebt, alles vom anderen wissen zu wollen, sondern das Geheimnis des anderen respektiert.

Im alltäglichen Leben ist bekannt, dass eine zu große Nähe in einer Beziehung bedrückend wirken kann, und, dass Wissen im sprichwörtlichen Sinne Macht bedeutet. Entgegen kognitiv ausgerichteten Religionstheologien, die danach trachten, genau zu wissen, wie Gott in anderen Religionen wirkt, wäre darauf zu insistieren, dass in dauerhaften interreligiösen Beziehungen das Geheimnis und das Nicht-Aussprechen von Dingen eine große Bedeutung hat, damit beide Seiten das Gesicht wahren können. Hier helfen Einsichten aus der Psychologie weiter, etwa aus der Partnerschaftsforschung, die besagen, dass es gut

ist, wenn Menschen nicht wissen, was sie voneinander nicht wissen. Das Nichtwissen stellt einen Wert an sich dar. Die Erkenntnis, dass ein gewisses Maß an Nichtwissen über das im Blick auf den anderen nicht Gewusste lebensförderlich wirkt, kann dazu helfen, sich als Ausdruck des Respekts in einem taktvollen Verhalten zu üben.

These 6 – Differenz und Beziehung: Interreligiöse Beziehungen zu leben, bedeutet, auch dann beieinander zu bleiben, wenn zu bestimmten Themen die Argumente ausgetauscht sind, keine Synthese erreicht wird und demnach konkurrierende religiöse Weltdeutungen auf Dauer bestehen bleiben.

In vielen Zusammenhängen wirft dies die Frage auf, in welcher Weise die interreligiöse Koexistenz zukünftig zu gestalten ist. Vielfach wird dann darauf abgehoben, sich zur Bearbeitung praktischer Herausforderungen zusammenzufinden, was in Ländern wie Indonesien neuerdings mit dem Begriff der Diapraxis zum Ausdruck gebracht wird.

These 7 – Macht und Raum: Interreligiöse Beziehungen ereignen sich in Räumen, die durch Handeln entstehen und Macht einerseits repräsentieren und andererseits ausüben.

Interaktionen von Anhängern verschiedener Religionen werden nicht nur durch kognitive Geltungsansprüche in Gestalt theologischer Lehrsätze bestimmt, sondern durch die mediale Umsetzung religiöser Geltungsansprüche in alltäglichem Verhalten, in Raumordnungen (etwa repräsentative religiöse Bauten von geradezu einschüchternder Größe) oder Ansprüchen, wie der öffentliche Raum zu prägen sei (etwa die Geschlechterrollen oder die Freiheit der Kunst betreffend). Gegenüber religionstheologischen Ansätzen, die auf rein kognitive Gehalte fokussieren, weist eine Theorie und Theologie Interreligiöser Beziehungen auf die Bedeutung von Medialität und medial artikulierten Machtansprüchen hin. Da religiöse Traditionen als gemeinschaftliche Gebilde nicht nur miteinander um Deutungshoheit, sondern auch um gesellschaftlichen Einfluss konkurrieren, kann das Thema Medialität und Macht nicht ausgeblendet werden. Vielmehr ist auf Grundlage des biblisch-neutestamentlichen Zeugnisses nach den Machtwirkungen von Gottes Handeln zu fragen, und zwar im Erwartungshorizont einer konstruktiven Gestaltung des Zusammenlebens von Menschen verschiedener Religion und Weltanschauung.

These 8 – Interreligiöser Mehrwert von Letztbegründungsmustern: Die grundlegende These einer Theologie Interreligiöser Beziehungen lautet, dass gerade von christlichen Letztbegründungsmustern her ein christlicher Beitrag zur konstruktiven Gestaltung interreligiöser Beziehungen entwickelt werden kann.

Nicht religionstheologische Selbstrelativierung ist der Weg, sondern das Selbst-Enthoben-Sein im performativen Geschehen der Verherrlichung des dreieinigen Gottes, der sich in Leben, Sterben und Auferweckung von Jesus von Nazareth, dem Sohn Gottes, in der Kraft des Heiligen Geistes als Gott der Liebe offenbart hat. Aus dem Erfahrungsraum dieses Gottesverständnisses ergibt sich ein spezifisch christlicher Erwartungshorizont im Blick auf die Welt.

8 Michael MEYER-BLANCK, Das trinitarische Bekenntnis im Spiegel des ›Evangelischen Gottesdienstbuches‹, in: Bert GROEN/Benedikt KRANEMANN (Hg.), Liturgie und Trinität, Freiburg u. a. 2008, 231-245, 235.

9 Eberhard JÜNGEL, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens, in: DERS., Wertlose Wahrheit. [...] Theologische Erörterungen III, Tübingen 1990, 163-182, 170.

10 Reinhard MESSNER, Was ist eine Doxologie?, in: GROEN/KRANEMANN, Liturgie und Trinität (Anm. 8), 129-160, 146.

11 JÜNGEL, Die Offenbarung (Anm. 9), 172f.

5 Bausteine zur einer Theologie Interreligiöser Beziehungen

Eine Theologie Interreligiöser Beziehungen formuliert Deutungsmuster, aus denen sich wertschätzendes Handeln im Blick auf Menschen anderen Glaubens entwickeln lässt. Dies sei am Beispiel von Gedanken zu Trinitätslehre, Kreuzestheologie, Rechtfertigungslehre, Pneumatologie und Ekklesiologie erläutert. In der Trinitätslehre geht es darum, das Handeln des Gottes Israels in Jesus Christus und dem Heiligen Geist theologisch zu deuten, was konkret heißt, »die Geschichtlichkeit und Lebendigkeit von Gottes Liebe nachzubuchstabieren.«⁸ Dabei handelt es sich jedoch nicht um ein trinitarisches Prinzip, sondern um die Einheit und Einzigkeit Gottes, die in der Geschichte und im Namen des Jesus von Nazareth zugänglich wird. Christlich gesehen ist Gott in mehrfacher Weise verborgen, nämlich erstens in seiner Herrlichkeit, zweitens in seinem Welthandeln, sowie drittens in seinem Heilshandeln, insofern er am Kreuz von Golgatha *sub specie contraria* handelt, sich also im Gegenteil dessen offenbart, was der sündige Mensch von Gott erwarten würde.

Eberhard Jüngel stellt heraus, dass hier die »primäre Verborgenheit Gottes [...] identifizierbar [werde]. Aber [...] nur in der sekundären, in der weltlichen Verborgenheit eines ganz bestimmten Menschenlebens.«⁹ Hier geht es daher um etwas anderes als die religionspluralistische Behauptung, Gottes Handeln sei insgesamt verborgen, was begründen soll, dass keine Religion einer anderen etwas voraus haben könne. Eine solche Sicht kann sich weder auf das Neue Testament noch auf die christliche Lehrtradition berufen. Worum es vielmehr geht, ist, dass das Angefochten-Sein des christlichen Glaubens durch Gottes Welthandeln einen Ort hat, an den es adressiert wird. Nicht nur negative Erfahrungen wie Krankheit, Krieg, Gewalt oder Tod lassen nach Gottes Welthandeln fragen, sondern auch die positiven Phänomene, wie das gelingende Leben von Menschen, die nicht an Gott glauben oder die faszinierenden Lebensausdrücke anderer Religionen, etwa die Ernsthaftigkeit des Gebets, die Schönheit religiöser Praxis oder das selbstlose Engagement bei Anhängern anderer Religionen.

Christlich gesehen können diese Dinge als Anfrage an den Gott adressiert werden, der im gemeinschaftlichen Gebet in der trinitarischen Formel *Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste* verehrt wird, in einer *nominalen Form* also, die das Zurücktreten des Subjektes des Glaubenden in der Anbetung, das *Selbst-Enthoben-Sein* im Glauben zum Ausdruck bringt und darin »reine Hingabe« (Meßner) ist.¹⁰ In der geistlichen Praxis wird deutlich, dass der christliche Glaube nicht alles wissen muss und daher die Frage eschatologisch an Gott weitergeben kann, wie Gott in der Geschichte und der Welt der Religionen und Weltanschauungen am Werke ist. Mag in vielen Phänomenen auch ein *opus Dei absconditi* gesehen werden, so kann dies doch die letztgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht in Frage stellen, des Gottes, der Liebe ist (1. Joh. 4,18). Denn bei diesem Satz handelt es sich nicht um eine neutrale theologische Sachaussage, sondern um eine *Entscheidungsinstanz* (Jüngel).¹¹

Das Selbst-Enthoben-Sein bedeutet, Dinge in anderen Religionstraditionen wertschätzen zu können, ohne diese theologisch anerkennen zu müssen. Das eingestandene Nicht-Wissen um Gottes Wirken in der Welt (inklusive der Religionen) bedeutet eine heilsame Selbstrelativierung in zwei Richtungen, einerseits gegenüber Überheblichkeit und Triumphalismus, andererseits gegen Kleinmut und Resignation. *Dies ist jedoch vor allem geistlich als performativ-doxologisches Geschehen erfahrbar. Es geht nicht um kognitive Akte wie das flächige Postulat, alle Religionen enthielten Offenbarung, Heil oder Wahrheit, sondern es geht um einen Orientierungsrahmen, der in doxologischer Praxis begründet ist und bleibt.*

Es sind die christlichen Letztbegründungsmuster, die ein wertschätzendes Handeln im Blick auf Menschen anderen Glaubens ermöglichen, allen voran im Geschehen von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi gegeben. Nicht um intellektuelle Formen der Selbstrelativierung geht es also, sondern um die doxologische Bejahung der Botschaft vom Kreuz in der Perspektive der Auferweckung Jesu Christi. Das Kreuzesgeschehen bedeutet die »konzentrierte Inversion der geltenden Maßstäbe« dieser Welt, etwa von Ehre und Schande.¹² Im schmerzhaften und verstörenden Kreuzesgeschehen Gottes Handeln zum Heil der Welt zu entdecken, bedeutet, sich der performativen Kraft der Kreuzesbotschaft auszusetzen, die Wertmaßstäbe der Welt in Frage zu stellen, eine neue Identität zu gewinnen und in eine neue Gemeinschaft einzutreten. »Die eminent performative Kraft der Kreuzespredigt deutet sich bei Paulus nicht zuletzt auch darin an, dass er das Evangelium und den Logos vom Kreuz ausdrücklich als ›Kraft Gottes zur Rettung‹ (Röm 1, 16; 1 Kor 1, 18; vgl. 1 Thess 1,5) charakterisiert.«¹³ Gottes Offenbarung im Geschehen von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ist das zentrale christliche Letztbegründungsmuster, das nicht zur Disposition gestellt werden kann, da die christliche Weltdeutung auf diesem Geschehen gründet.

Für interreligiöse Beziehungen lassen sich von hier her Potentiale wertschätzenden und kritischen Handelns erheben. Dazu zählt die Ermutigung zu einer Nächstenliebe, die bis zu radikaler Feindesliebe gehen kann, da Gott als ein Gott offenbar wird, der durch die Auferweckung Jesu von den Toten den Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt durchbricht, da er den Mord an seinem Sohn nicht mit Rache, sondern mit einer letzten und unüberbietbaren Zuwendung seiner Liebe beantwortet. Dazu zählt auch die sich daraus ableitende Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben, die besagt, dass der einzige und dreieinige Gott das Heil der Menschen nicht abhängig macht von deren Einhaltung religiöser Observanzen, was eine kritische Relativierung von religiösen Geltungsansprüchen bedeutet, wenn Menschen im Namen der Religion anderen Menschen ihren Willen aufzuzwingen trachten. Auch hier gilt, dass es in interreligiösen Beziehungen nicht um die simple Feststellung angeblicher religiöser Überlegenheit geht, sondern um die Bezugnahme auf Letztbegründungsmuster wie das Geschehen von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi, um konstruktive Potentiale interreligiösen Handelns zu benennen und sich der Kraft dieser Botschaft auszusetzen.

Dem christlichen Glaubenszeugnis liegt ein Verständnis des einen Gottes als eines von Ewigkeit her relationalen Wesens zugrunde, eines Gottes, der sich in Jesus von Nazareth und in der Kraft des Heiligen Geistes als ein Gott der Liebe offenbart hat. Die Liebe Gottes dem sündigen Menschen gegenüber wird als eine *vorauslaufende* Liebe erfahrbar (1. Joh. 4,9-10), darin als eine *bedingungslose* Liebe und in Leiden und Kreuzestod als eine *hingebungsvolle* Liebe erkennbar. Das Geschehen der Auferweckung Jesu macht Gottes Liebe darüber hinaus als *radikale Feindesliebe* und darin als eine für Menschen *überraschende* Liebe erkennbar. Diese Liebe vergegenwärtigt in der christlichen Gemeinschaft das Wirken des Heiligen Geistes, was einen *Erfahrungsraum* schafft, von dem her sich ein bestimmter christlicher *Erwartungshorizont* im Blick auf Welt und Menschen eröffnet.

In der Frage nach dem Wirken des dreieinigen Gottes in der Welt werden daher die genannten Aspekte eine grundlegende Rolle spielen, denn es darf nach der vorauslaufenden, bedingungslosen, hingebungsvollen, Feindschaft überwindenden und darin überraschenden

¹² Christian STRECKER, Performanzforschung und Neues Testament, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 40 (2014) 357-376, 372.

¹³ Ebd., 373.

Liebe Gottes auch im Blick auf Welt und Menschen gefragt werden, indes nur so, dass damit die Basis eben dieser Perspektive nicht in Frage gestellt wird. Hier geht es nicht um konstatierende, flächige, zeitlose und statische Aussagen etwa in der Art: *Das Heil X ist im Quantum Y am Ort Z zu finden*. Vielmehr geht es, nach dem Vorbild des Offenbarungsgeschehens selbst, um in ihrer Selbst-Enthobenheit fragende Aussagen, partielle, zeitlich begrenzte und dynamische Aussagen. Das tastende Fragen des Glaubenden spürt gewissermaßen dem als überraschend erfahrenen Geisteswirken nach, was bedeutet, dass der/die Glaubende an dieses Wirken gebunden bleibt und nicht selbstmächtig die Welt seiner/ihrer eigenen Interpretation unterwirft. Gerade weil sich der christliche Glaube dem performativen Geschehen der Kreuzesbotschaft verdankt, bleibt er als doxologische Lebensform an dieses Geschehen gebunden. Damit kann neben die Gewissheit des Glaubens durchaus ein Angefochten-Sein des Glaubens treten, das jedoch wiederum an Gott als Frage, Klage oder Lobpreis adressiert wird.

In Zusammenhängen interreligiöser Beziehungen kann es dabei durchaus nicht nur zu einem wertschätzenden Handeln, sondern auch zu einem interreligiösen Lerngewinn kommen. Dieser Lerngewinn besteht jedoch nicht darin, christliche Letztbegründungsmuster zu relativieren, sondern in den Werten, Haltungen und Handlungen von Menschen anderen Glaubens Resonanzen des Gottes zu erspüren, den der / die Glaubende als Gott der Liebe kennengelernt hat und bekennt. Auf diese Weise können etwa religiöse Riten anderer Religionen (etwa Initiations- oder Trauerriten) als Ausdruck des bewahrenden Handelns Gottes wertgeschätzt werden, jedoch nicht in deren *eigener* Interpretation, soweit sie dem christlichen Gottesbild widerspricht. Es können die Logiken der Weltdeutung anderer Religionen in ihrer Kohärenz wertgeschätzt werden, wenn auch der christliche Glaube nicht behaupten kann, diese enthielten die letztgültige Wahrheit über Welt und Menschen. Damit bleibt eine unhintergehbare Pluralität erhalten, die nicht eingegeben werden kann und soll, da dies im Modus des Selbst-Enthoben-Seins erstens gar nicht möglich wäre und zweitens dadurch den religiös Anderen der Respekt gezollt wird, in ihrer Andersheit ernst genommen zu werden. Es ist diese Ehrlichkeit, Differenzen nicht zu übergehen oder kleinzureden, die dauerhaft plurale interreligiöse Beziehungen konstruktiv gestalten lässt, soweit aus der eigenen Glaubensgewissheit die Zartheit eines taktvollen Umgangs mit den religiös Anderen gewonnen werden kann. ♦

Glaubende, Andersglaubende, Nichtglaubende

Eine religionstheologische Besinnung in zehn Thesen

von Franz Gmainer-Pranzl

Zusammenfassung

Nach einer Phase großer Kontroversen ist es verhältnismäßig ruhig geworden um die Religionstheologie. Religionswissenschaftliche Studien finden größeres Interesse als die Debatte um die Relevanz religiöser Heils- und Wahrheitsansprüche. Dennoch ist die religionstheologische Fragestellung unumgänglich; die Pluralität und Heterogenität von Heilswegen fordert zu einer theologischen Stellungnahme heraus. Die bisherige Auseinandersetzung der Religionstheologie brachte wichtige Klärungen, ist aber auch weiterzuentwickeln, vor allem, was das Verständnis von »Inklusivismus«, die Unhintergebarkeit des religiösen Pluralismus, die gesellschaftlichen Bedingungen von Religion(en) sowie die Einbeziehung Nichtglaubender betrifft.

Schlüsselbegriffe

- Religionstheologie
- Wahrheitsanspruch
- interreligiöser Dialog
- religiöse Pluralität
- Globalisierung

Abstract

After a phase of major controversies it has become relatively quiet with respect to the theology of religions. Investigations in the field of religious studies attract greater interest than the debate about the relevance of religious claims to salvation and truth. The issue posed by the theology of religions is nonetheless unavoidable; the plurality and heterogeneity of paths of salvation call for a theological response. The prior controversial discussion of the theology of religions provided important clarifications, but it also needs to be developed further, above all concerning the understanding of »inclusivism«, the ineluctability of religious pluralism, the social conditions of religion(s) as well as the inclusion of non-believers.

Keywords

- theology of religions
- claim to truth
- interreligious dialogue
- religious plurality
- globalization

Sumario

Después de una fase de grandes controversias reina una cierta calma en lo que concierne a la teología de las religiones. Estudios en la perspectiva de las ciencias de la religión despiertan un mayor interés que los debates sobre la pertinencia de las pretensiones de salvación y de verdad de otras religiones. Pero la cuestión de la teología de las religiones no se puede soslayar. La pluralidad y la heterogeneidad de las vías de salvación exige una toma de posición teológica. Las controversias sobre la teología de las religiones han aportado algunas clarificaciones, pero deben continuar, sobre todo en lo que respecta a la comprensión del »inclusivismo«, de la facticidad del pluralismo religioso, de las condiciones sociales de las religiones y de la inclusión de los no creyentes en la discusión.

Palabras clave

- teología de las religiones
- pretensión de verdad
- diálogo interreligioso
- pluralidad religiosa
- globalización

Die vergleichsweise kurze Geschichte einer explizit religionstheologischen Auseinandersetzung im deutschen Sprachraum begann – abgesehen von einigen Beiträgen in unmittelbarem Anschluss an *Nostra aetate*¹ – mit der Rezeption der angloamerikanischen Debatte Anfang der 1990er Jahre und erfuhr durch die lehramtliche Stellungnahme *Dominus Iesus* (2000) einen bedeutenden Schub an Aufmerksamkeit.² Die mitunter heftig geführte Diskussion – vor allem das »pluralistische« Modell der Religionstheologie betreffend – flaute allerdings nach einigen Jahren wieder ab und verlor angesichts des steigenden Interesses an religionswissenschaftlichen Studien wieder an Dynamik. Studierende belegen vermehrt Lehrveranstaltungen, die unterschiedliche Religionen, ihre Glaubenspraxis, Symbole und Rituale zum Thema haben, interessieren sich aber immer weniger für religionstheologische Debatten. Mitunter entsteht der Eindruck, als wäre Religionstheologie ein Binnendiskurs geworden, der nur noch für einige wenige Spezialisten attraktiv, ja überhaupt verständlich ist. Religionspolitische Themen wie das Verhältnis von Islam und westlicher Gesellschaft, Antisemitismus oder die rechtspopulistische Instrumentalisierung des Christentums erscheinen gegenüber der religionstheologischen Fragestellung nach der Bedeutung fremder Heils- und Wahrheitsansprüche als viel spannender, gesellschaftlich drängender und interdisziplinär anschlussfähiger. Die Herausforderung, dass ein theologischer Arbeitsbereich, der vor wenigen Jahren noch zu höchst kontroversen Debatten führte, gegenwärtig offenbar zur Bedeutungslosigkeit tendiert, ist Anlass zu einigen Überlegungen, die eine »religionstheologische Besinnung« anstoßen wollen. Das Ziel der folgenden zehn Thesen ist bescheiden: es soll aufgezeigt werden, dass »Religionstheologie« ein integraler und unaufgebbarer Bestandteil gegenwärtiger christlicher Glaubensverantwortung ist. Die Frage nach der Bedeutung alternativer Heils- und Wahrheitsansprüche ist kein Luxus, sondern ein Stachel, der christliche Theologie in einer Gesellschaft, in der Glaubende, Andersglaubende und Nichtglaubende zusammenleben, herausfordern muss.³ Ein Verzicht auf Religionstheologie würde letztlich bedeuten, dem christlichen Glauben die Fähigkeit abzuspochen, eine selbstreflexive Haltung gegenüber anderen Religionen oder nichtreligiösen Positionen einzunehmen – was allerdings sowohl dem Befund der Theologiegeschichte⁴ als auch aktuellen Beiträgen zur religionstheologischen Auseinandersetzung in aller Welt widerspricht.⁵

1 Vgl. Bernhard STOECKLE, Die außerbiblische Menschheit und die Weltreligionen, in: Johannes FEINER / Magnus LÖHRER (Hg.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band II: Die Heilsgeschichte vor Christus, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 1049–1075; Adolf DARLAP, Religionstheologie, in: Karl RAHNER u. a. (Hg.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. 4, Freiburg im Breisgau 1969, Sp. 264–272.

2 »Nehmen wir *Dominus Iesus* als den Anstoß wahr, um die Regeln des religiösen Dialogs in dieser Zeit neu zu ringen, so ist die Absicht erreicht: Offenbar bewegt das Dokument die Gemüter weit mehr als viele anderen hochkomplexeren Themen unserer Tage [...]. Selbst religionsdistanzierte oder kirchenferne Zeitgenossen haben sich zu oder durch *Dominus Iesus* eine Meinung gebildet« (Michael J. RAINER, *Römische Leitkultur oder Geist des Evangeliums?*

Editorische Vorbemerkung, in: DERS. [Red.], »*Dominus Iesus*«. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster 2001, V–VII, hier VI).

3 Ich schließe inhaltlich an einige Überlegungen aus den vergangenen Jahren an; vgl. Franz GMAINER-PRANZL, Religiöse Identitäten im globalen Diskurs. Eine systematisch-theologische Perspektive auf den Polylog der Religionen heute, in: Chibueze C. UDEANI / Daniel GREB (Hg.), *Einander begegnen. Chancen und Grenzen im Dialog der Religionen heute*, Würzburg 2016, 95–132; DERS., *Wege des Heils in einer globalisierten Welt. Religionstheologische Suchbewegungen*, in: *Theologie aktuell. Die Zeitschrift der Theologischen Kurse* 32 (2016/17) 2, 144–155; DERS., Die »Wahrheit« von Religion(en) und die »Freiheit« der Gesellschaft. Eine systematisch-theologische Analyse, in: Arno STROHMEYER / Lena OETZEL

(Hg.), *Historische und systematische Fallstudien in Religion und Politik vom Mittelalter bis ins 21. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2017, 23–48; DERS., Religiöse Vielfalt in (post-)säkularer Gesellschaft. Umbrüche – Herausforderungen – Lernprozesse, in: *Momentum Quarterly. Zeitschrift für Sozialen Fortschritt* 7 (2018/3) 112–123; DERS., *Inklusivismus/Exklusivismus. Religionspolitische Dynamiken und religionstheologische Diskurse*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Inklusion/Exklusion. Aktuelle gesellschaftliche Dynamiken*, Berlin 2018, 183–212.

4 Vgl. Werner LÖSER, *Bausteine für eine Theologie der Religionen. Blicke und Schritte über die Grenzen*, Würzburg 2016, 27–130.

5 Vgl. Bernhard NITSCHKE, *Religiosität und Religionen. Der Dialog als Zeichen der Zeit*, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006, 146–160; Josef SINKOVITS / Ulrich WINKLER (Hg.), *Weltkirche und*

1 These:

Die religionstheologische Fragestellung ist unausweichlich.

Perry Schmidt-Leukel hat die »religionstheologische Doppelfrage« bereits vor geraumer Zeit präzise auf den Punkt gebracht: »Wie versteht und beurteilt das Christentum andere Religionen? Wie versteht und beurteilt das Christentum sich selbst angesichts der anderen Religionen?«⁶ Festzuhalten ist hier, dass das »Verstehen« nicht die »diskursive Einverleibung fremder religiöser Traditionen in den eigenen theologischen Horizont meint, sondern eine aufmerksame, differenzierte und (selbst-)kritische Wahrnehmung (bisher) unbekannter religiöser Überzeugungen, Symbole, Rituale, Praxen usw. Und die »Beurteilung« anderer Religionen ist nicht als »Verurteilung« gedacht bzw. als Anmaßung, über »Wahrheit« und »Irrtum« anderer Religionen entscheiden zu können, sondern als selbstreflexives Sich-in-Beziehung-Setzen zu dem, was als Fremdreli­giöses begegnet. Andere Glaubens-traditionen religionstheologisch zu »verstehen« und zu »beurteilen« bedeutet, das Gelingen interreligiöser Beziehungen nicht bloß von zufälligen Einschätzungen, Sympathien oder Machtkonstellationen abhängig zu machen, sondern von einer intellektuell verantworteten Entscheidung.

Inwiefern kommt nun dem religionstheologischen »Verstehen« und »Beurteilen« anderer Religionen eine *unausweichliche* Notwendigkeit zu? Und was genau an diesen Religionen fordert zu einer religionstheologischen Stellungnahme heraus? Schließlich begegnen Religionen nicht als fixe Größen, die wie Äpfel und Birnen zu vergleichen sind, sondern als komplexe, hybride sowie kulturell und sozial kontextualisierte Traditionen, in denen sich verschiedene Komponenten ausmachen lassen.⁷ Von daher erweisen sich Versuche einer »eindeutigen« Definition von »Religion« bzw. Religionen – sei es aus einer Beobachter- oder Teilnehmerperspektive – als Identitätskonstruktionen, die bestimmten Interessen folgen.⁸ Dass sich religiöse Traditionen allerdings – bei aller Vielfalt, Kontextualität und Wandelbarkeit – nicht in Beliebigkeit auflösen, hängt mit einem Charakteristikum zusammen, das Religionen zu dem macht, was sie sind: nämlich mit ihrem Anspruch, einen Heilsweg zu eröffnen, mehr noch: *den* entscheidenden Heilsweg zu repräsentieren. »[...] in allen Religionen geht es darum, etwas Unheiles heil zu machen, zu heilen«⁹, betonte Rainer Flasche. Mit diesem »Heilen« ist letztlich nicht nur eine von mehreren Praktiken des Religiösen gemeint, sondern der Anspruch, *die* entscheidende Antwort auf die Kontingenz (d. h. Zerbrechlichkeit, Sinnlosigkeit und Endlichkeit) des menschlichen Lebens zu vertreten. Martin Riesebrodt sah im Anspruch, Heil zu verheißeln und zu vermitteln, die zentrale Bestimmung von Religion: »Religion stellt demnach primär ein Heilsversprechen dar. Es ist dieses Heilsversprechen der Religionen und ihre Fähigkeit, den Glauben an ihre Kontrolle der Heilmittel und Heilswege zu erzeugen, das die Voraussetzung ihres Herrschaftspotentials bildet. Das Heilsversprechen stellt keine latente Funktion religiöser Praktiken dar, sondern den in sie eingeschriebenen Sinn.«¹⁰

Fortsetzung FN 5

Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate*, Innsbruck 2007.

6 Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 34.

7 Vgl. Thomas G. KIRSCH/Rudolf SCHLÖGL/Dorothea WELTACKE (Hg.), *Religion als Prozess. Kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung*, Paderborn 2015.

8 Vgl. Michael STAUSBERG, *Religion: Begriff, Definitionen, Theorien*, in: DERS. (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, 33-47.

9 Rainer FLASCHE, *Religionswissenschaft-Treiben. Versuch einer Grundlegung der Religionswissenschaft*, Berlin 2008, 164.

10 Martin RIESEBRODT, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007, 132.

Religionen repräsentieren allerdings unterschiedliche Heilswege; sie bieten je eigene Möglichkeiten an, von der Kontingenz des Lebens zur »Fülle des Lebens« zu gelangen, und tragen dadurch zur paradoxen Situation bei, dass es eine Pluralität von Heilswegen gibt, die sich als »letzte Orientierung« verstehen. Die Mitglieder einer Religionsgemeinschaft bzw. Anhänger einer religiösen Überzeugung sind unweigerlich mit der Tatsache konfrontiert, dass es andere Menschen gibt, die von einem alternativen religiösen Heilsweg überzeugt sind und unterschiedlichen Wahrheitsansprüchen folgen. Genau darin liegt die Unausweichlichkeit einer religionstheologischen Stellungnahme: Die Anhänger einer Religion A können nicht ignorieren, dass der Heils- und Wahrheitsanspruch, den sie als »den Weg« ansehen, von den Anhängern anderer Religionen de facto nicht anerkannt wird, weil sie eine andere religiöse Praxis leben, die von anderen Heils- und Wahrheitsansprüchen konstituiert wird.¹¹ Diese Pluralität religiöser Heilswege muss in keiner Weise Konkurrenz oder Feindseligkeit zwischen Anhängern unterschiedlicher religiöser Traditionen zur Folge haben, ganz im Gegenteil: in vielen Ländern dieser Welt leben Menschen, die unterschiedlichen Religionen angehören, in Frieden, gegenseitigem Respekt und Verbundenheit zusammen (sofern nicht politische Extremismen religiöse Symbole und Zugehörigkeiten für ihre Zwecke missbrauchen); dennoch muss sich die Frage stellen, was es bedeutet, dass andere Menschen nicht jener »Wahrheit« folgen und jenes »Heil« anstreben, das für die eigene religiöse Zugehörigkeit zentral und konstitutiv ist. Genau darin besteht die religionstheologische Frage: Welche *theologische* Bedeutung hat die Religion B für den Anhänger der Religion A, und wie versteht der Anhänger / die Anhängerin der Religion A sich selbst und seine / ihre Tradition im Licht der Religion B? Um diese Frage kommt niemand umhin, der den Anspruch seiner eigenen Religion ernst nimmt.

2 These:

Religionstheologie ist Teil einer systematisch-theologischen Auseinandersetzung.

So unausweichlich die religionstheologische Fragestellung ist – so »schmal« ist sie auch. Es geht weder um allgemeine Vergleiche von Religionen, um die religionswissenschaftliche Erforschung bestimmter Aspekte des Religiösen, um eine Phänomenologie der Religion(en) noch um eine Analyse interreligiöser Dialoge (auch wenn diese Themen die religionstheologische Auseinandersetzung berühren), sondern um die präzise Frage, ob und inwiefern fremden Religionen aus der Perspektive der eigenen religiösen Praxis und Überzeugung Heilsbedeutung zugesprochen werden kann. Falls ja: warum, und falls nein: warum nicht. Ganz zu Recht hat Perry Schmidt-Leukel die religionstheologische Fragestellung als »dogmatisches Problem« bezeichnet: »*Können Christen den Anspruch nichtchristlicher Religionen, Heilswege zu sein, bejahen, oder müssen sie diesen bestreiten?*«¹² Mit anderen Worten: Religionstheologie ist Teil der systematisch-theologischen Auseinandersetzung, gehört also – wenn man sie traditionellen Disziplinen

¹¹ Die Möglichkeit einer doppelten Religionszugehörigkeit erscheint im Licht dieser Überlegungen fragwürdig bzw. müsste geklärt werden, ob »multiple religiöse Identität« (vgl. Reinhold BERNHARDT/Perry SCHMIDT-LEUKEL [Hg.], *Multiple religiöse Identität*. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008) entweder (a) das gründliche Kennenlernen einer anderen kulturellen/

religiösen Tradition meint oder (b) eine Lebenspraxis, die zwei unterschiedlichen Heils- und Wahrheitsansprüchen folgt. Die theologisch entscheidende Frage besteht nicht darin, ob die Möglichkeit (b) »erlaubt« ist, sondern ob sie überhaupt lebbar ist, ob also ein Mensch gleichzeitig zwei Heilswegen folgen kann.

¹² SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen* (Anm. 6), 37.

zuordnen will – zur »*demonstratio christiana*« der Fundamentaltheologie bzw. zum Aufgabengebiet interkultureller Theologie.¹³

Andere Zugänge, die sich mit religiöser Pluralität bzw. den Beziehungen zwischen den Religionen auseinandersetzen, wie etwa religionswissenschaftliche Vergleiche, religionssoziologische Studien oder religionsphilosophische Analysen, tragen viel Wertvolles zum Verständnis der Wechselwirkungen zwischen Religion(en) und Gesellschaft bzw. interreligiöser Begegnungen bei, verstehen ihre Methoden aber als deskriptiv. Sie beschreiben Religionen und die von ihnen vertretenen Heils- und Wahrheitsansprüche, ohne ihren Diskurs in der von ihnen beschriebenen religiösen Praxis zu verorten. Diese Beobachterperspektive ist natürlich nicht in der Weise »neutral«¹⁴, als könnte sie Religionen völlig unvoreingenommen wahrnehmen, aber sie kann gesellschaftliche Zusammenhänge, soziale Einflüsse oder Erkenntnisgrenzen aufzeigen, die sich möglicherweise von einer engagierten Teilnehmerperspektive her nicht oder nur teilweise erschließen. Nichtsdestoweniger verfährt die Religionstheologie normativ: sie nimmt an jener religiösen Praxis teil, die sie kritisch-diskursiv verantwortet, und stellt die Frage nach der Bedeutung fremder religiöser Heils- und Wahrheitsansprüche nicht als »Unbeteiligte«, sondern als »Engagierte«. Sie muss von der normativen Vorgabe jenes Heils- und Wahrheitsanspruchs ausgehen, der die eigene religiöse Praxis und die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubensgemeinschaft begründet, und von daher eine (intellektuell verantwortbare) Haltung zu anderen Religionen entwickeln. Darin besteht die Aufgabe einer systematisch-theologischen Auseinandersetzung, die sich der vermutlich anspruchsvollsten Herausforderung theologischen Denkens überhaupt stellt: fremde religiöse Heils- und Wahrheitsansprüche im Licht der eigenen Überzeugung so wahrzunehmen, dass sie weder apologetisch bekämpft, hermeneutisch vereinnahmt noch relativistisch entwertet werden.

3 These: Israeltheologie ist kein bloßer Anwendungsfall der allgemeinen Religionstheologie.

Die Magna Charta der katholischen Religionstheologie, die Konzilerklärung *Nostra aetate*, entstand bekanntlich aus dem ursprünglichen Plan von Papst Johannes XXIII., ein *Decretum de Iudaeis* zu publizieren.¹⁵ Das Anliegen, die antijudaistische Theologie, von der die Katholische Kirche lange Zeit geprägt war, kritisch aufzuarbeiten und eine auf den biblischen Zeugnissen gründende und den aktuellen Herausforderungen entsprechende

¹³ Ich habe vorgeschlagen, Religionstheologie als eines der vier zentralen Arbeitsgebiete interkultureller Theologie wahrzunehmen, in dem die Beziehungen des Christentums zu anderen Religionen auf einer grundsätzlichen Ebene reflektiert werden; vgl. Franz GMAINER-PRANZL, »Theologie Interkulturell«: Diskurs des Christlichen im Horizont des Globalen. Forschungsstand – Arbeitsbereiche – neue Perspektiven, in: Franz GMAINER-PRANZL/Beate KOWALSKI/Tony NEELANKAVIL (Hg.), Herausforderungen Interkultureller Theologie, Paderborn 2016, 11–32; hier 13–14.

¹⁴ Diese Einsicht ist spätestens seit der »Krise der ethnographischen Repräsentation« und der »*Writing Culture*-Debatte« in der Religionsethnologie bewusst und führte zu einer problembewussten und selbstkritischen Sicht auf die Genese von Wissen in den religionsbezogenen Wissenschaften; vgl. Frank HEIDEMANN, Ethnologie. Eine Einführung, Göttingen/Oakville 2011, 120–128.

¹⁵ Vgl. Andreas RENZ, Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 50 Jahre »*Nostra aetate*« – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014, 63–76.

¹⁶ Vgl. die berühmte Formulierung von Papst Johannes Paul II. in einer Ansprache vor der jüdischen Gemeinde in Rom: »Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen: unsere älteren Brüder« (JOHANNES PAUL II., Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom, 4. Nissan 5746/13. April 1986, in: Ernst FÜRLINGER [Hg.], Der Dialog muss weitergehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog [1964–2008], Freiburg i. Br. 2009, 171–178, hier 175).

Israeltheologie zu entwerfen, wird durch die religionstheologische Neuorientierung von *Nostra aetate* allerdings nicht überflüssig – ganz im Gegenteil: Die Beziehung der Kirche zum Judentum ist eine qualitativ andere als zu allen anderen Religionen; Israel ist und bleibt die Wurzel des Christentums; das Judentum ist nicht bloß historischer Vorläufer oder einer von vielen Dialogpartnern, sondern Gottes Volk, an dessen Bund »die Völker« teilnehmen dürfen. Zu den »älteren Geschwistern«¹⁶ pflegt man eine andere Beziehung als zu den »entfernten Verwandten« – und das hat auch Konsequenzen für die Religionstheologie.

Eine kirchlich-institutionelle Folge dieser Einsicht ist die Verortung des christlich-jüdischen Dialogs im Bereich der Ökumene¹⁷ bzw. das jährliche Begehen des »Tages des Judentums« am Beginn der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen; die religionstheologische Folge der besonderen Beziehung der Kirche zum Judentum ist das Bewusstsein, dass die Kirche – bevor sie einen Dialog mit anderen Religionen führt – je schon aus der konstitutiven Begegnung mit Israel kommt und in gewissem Sinn »Religion nur in zweiter Potenz«¹⁸ ist, die einen wesentlichen Teil ihrer Heiligen Schriften und des damit verbundenen Glaubensgutes von Israel empfangen hat. Auch wenn die Kirche diese Heilige Schrift aus ihrer Perspektive auslegt (Stichwort »Altes Testament«), ist und bleibt sie die Empfangende, die sich einer anderen Tradition verdankt. Diese »israeltheologische Relation« bildet das konstitutive Vorzeichen der religionstheologischen Theorie und interreligiösen Praxis des Christentums. Dass dieser konstitutive Bezug auf Israel in der katholischen Theologie noch längst nicht entsprechend eingeholt wurde, stellt leider eine Realität der theologischen Arbeit dar¹⁹ – lässt aber gerade deshalb den Auftrag umso dringlicher erscheinen, nicht nur den Antijudaismus früherer Zeiten aufzuarbeiten, sondern auch die bleibende Verwiesenheit des Christentums auf seine »große Schwester« theologisch ernst zu nehmen.²⁰

Damit verbindet sich ein wichtiges gesellschaftspolitisches Anliegen: Das intellektuelle Engagement für eine verantwortbare Israeltheologie muss verbunden sein mit dem Mut, gegen Antisemitismus Stellung zu beziehen, und zugleich mit der Achtsamkeit, in der öffentlichen politischen Auseinandersetzung nicht auseinanderreißen zu lassen, was zusammengehört: Israeltheologie und Religionstheologie, Dialog mit dem Judentum und interreligiöser Dialog, Kritik an Antisemitismus sowie Kritik an Islamophobie oder jeglichen sonstigen Angriffen auf eine ethnische, soziale oder religiöse Gruppe. Auf der Grundlage von *Nostra aetate* 5 kann es keine Alternative zwischen der »Solidarität mit Juden« oder der »Solidarität mit Muslimen« oder mit sonst jemandem geben; die Menschenrechte sind unteilbar, und die wertschätzende Haltung der Kirche allen Religionen gegenüber sowie der konstitutive Bezug der »aufgepfropften Zweige« zum »edlen Ölbaum« (vgl. Röm 11,17-18) sind nicht verhandelbar.²¹

17 So ist etwa für die Aufgaben, die mit den Beziehungen der Kirche zum Judentum verbunden sind, der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen zuständig (genauer: die »Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden«, deren Präsident in Personalunion auch Präsident des Einheitsrates ist), nicht der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog.

18 Gerhard GÄDE, *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*, Paderborn 2003, 137.

19 Vgl. Gerhard LANGER/Gregor Maria HOFF (Hg.), *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009.

20 Vgl. Hans Hermann HENRIX, *Nostra aetate – Weg der Entstehung und Weisung für die Zukunft: Das Konzil und die christlich-jüdischen Beziehungen*, in: Dirk ANSORGE (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven*, Münster 2013, 228-245; Ulrich WINKLER, *Von Gotteskindern, Heiden und Teufelskindern. Religionstheologie versus Israeltheologie – ein neuer Diskurs des Vergessens?*, in: DERS., *Wege der*

Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie, Innsbruck 2013, 101-149.

21 »[...] Die Kirche verwirft folglich jedwede Diskriminierung oder Miss-handlung von Menschen, die um ihrer Rasse oder Farbe, ihres Standes oder ihrer Religion willen geschieht, als dem Geiste Christi fremd [...]« (*Nostra aetate* 5,3). – Die Konzilsdokumente werden zitiert nach: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Freiburg i. Br. 2004.

4 These:

Das bisher gewohnte religionstheologische Klassifikationsschema muss weiterentwickelt werden.

Seit geraumer Zeit ist es in der religionstheologischen Diskussion üblich, mögliche Positionierungen in der religionstheologischen Diskussion in drei Modellen darzustellen: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus. Diese Systematisierung hat in erheblichem Maß zu einer Klärung der oft nur assoziativ oder emotional geführten Debatte beigetragen und das spezifisch religionstheologische Anliegen gestärkt. Perry Schmidt-Leukel sieht dieses Dreierschema als »logisch umfassende Klassifikation«²² an; ausgehend von der Frage, ob es in den Religionen eine »Vermittlung / Bezeugung heilshafter Erkenntnis / Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit«²³ gibt, entwickelt er vier Möglichkeiten: 1) In keiner Religion, 2) exklusiv in einer Religion, 3) in mehr als einer Religion, aber in einer Religion auf eine überbietende Weise, oder 4) in mehr als einer Religion, ohne dass eine einzige Religion als »überbietend« angesehen wird.

Hintergrund dieses Schemas ist zum einen die Methodik analytischen Philosophierens, zum anderen der Versuch, dem Vorwurf zu begegnen, eine atheistische Position sei die einzige »vernünftige« Antwort auf den offenkundigen religiösen Pluralismus.²⁴ Das Bemühen, unterschiedliche Frage- und Analyseebenen zu differenzieren und die religionstheologische Fragestellung konsequent durchzudenken, ist das große Verdienst dieses Dreierschemas.²⁵ Zugleich wirft die Präzision dieser Logik einige Fragen auf: Hat die (Religions-)Theologie *erstens* nicht auch die Bedeutung der Praxis, der Symbole, der Rituale, der Ethik usw. zu berücksichtigen – und nicht nur der kognitiven Dimension, ob »Erkenntnis / Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit« gegeben sei? Gemeint ist hier nicht ein Ersatz dieses theologisch-theoretischen Aspekts durch religiöse Praxis, sondern der Blick darauf, dass auch gelebte Frömmigkeit, ethische Tugenden, die Verwendung von Symbolen usw. »Erkenntniswert« haben und deshalb in einer Religion »transzendente Wirklichkeit« auf vielfältige Weise gegeben sein kann. Ist das Klassifikationsschema also möglicherweise nicht zu kognitiv ausgerichtet? *Zweitens* ist das Selbst- und Fremdverständnis von Religionen oft unlösbar mit dem sozialen, kulturellen und politischen Kontext einer Gesellschaft verwoben und zum Beispiel der »Exklusivismus« einer Religion eher als Folge kultureller Normen oder politischer Zwänge anzusehen denn als Ausdruck einer selbstreflexiven religionspolitischen Position. Von daher wird so etwas wie eine gesellschaftliche Kontextualisierung religionstheologischer Reflexion erforderlich sein, um nicht einer »religionistischen Fehl-wahrnehmung«²⁶ aufzusitzen. Und *drittens* ist zu fragen, ob dieses religionstheologische Klassifikationsschema nicht von der Logik gesteuert ist, dass es »hinter« allen Religionen »eine transzendente Wirklichkeit« geben müsse. Ist der Begriff »transzendente Wirklichkeit« überhaupt eine Kategorie, mit der alle religiösen Traditionen etwas anfangen können? Ist das Schema Exklusivismus / Inklusivismus / Pluralismus mit seinem Plausibilitätsgefälle

22 SCHMIDT-LEUKEL, Gott ohne Grenzen (Anm. 6), 64.

23 Ebd., 66.

24 Schmidt-Leukel bezeichnet diese Herausforderung als »apologetisches Problem«, das sich mit der Frage auseinandersetzen hat, »ob sich die Ansprüche der Religionen durch ihre Verschiedenartigkeit und Widersprüchlichkeit nicht selbst widerlegen« (ebd., 59).

25 Die (vierte) Möglichkeit der atheistischen Position ist denkbar, aber nicht Bestandteil eines religions-theologischen Diskurses.

26 Henning WROGEMANN, Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuanfang, Gütersloh 2015, 214. – Mit »Religionismus« meint Wrogemann eine religionstheologische Auseinandersetzung, die den gesellschaftlichen Kontext von Religion(en) nicht entsprechend wahrnimmt.

hin zu einer pluralistischen Position in der Lage, die irreversible Pluralität, Heterogenität und Inkompatibilität von Religionen ernst zu nehmen? Sollte Religionstheologie von einer »Logik der Einheit« oder einer »Logik der Vielheit« geprägt sein – diese und andere Fragen wirft das religionstheologische Klassifikationsschema auf, das zwar auf hervorragende Weise zur Klärung und Weiterentwicklung der religionstheologischen Diskussion beigetragen hat, aber möglicherweise rein erkenntnistheoretische Kategorien voraussetzt, zu wenig gesellschaftlich verortet ist und von der Plausibilität eines metareligiösen Einheitsmodells ausgeht.

5 These: Die Konzeption des Inklusivismus ist responsiv zu rekonstruieren.

In der religionstheologischen Debatte hat sich ein eher schwammiges, von quantitativen Kategorien geprägtes Verständnis von »Inklusivismus« etabliert. »Heil« und »Wahrheit« sind dieser Vorstellung zufolge »größtenteils« in einer bestimmten Religion gegeben, aber »ein wenig« auch in anderen Religionen. Oft ist von »Spuren« und »Teilelementen« des Heils bzw. der Wahrheit die Rede, die »ansatzweise« in anderen Religionen gegeben seien – eine Konzeption, die sich anlehnt an die Formulierung in *Nostra aetate* 2, dass die Kirche nichts von dem ablehne, was in den Religionen »wahr und heilig« sei. Dieser viel zitierte Abschnitt der Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen geht aber nicht von »Teilmengen des Heils« aus, die irgendwo anders gegeben seien, sondern denkt relational. Es geht nicht um die Aufteilung von »Wahrheitsportionen«, sondern um eine »Wahrheit [...], die alle Menschen erleuchtet«. Die Grundlogik von *Nostra aetate* 2 besteht im Bekenntnis zur Universalität des Heils, dessen Anspruch an alle Menschen ergeht. Das, was »inkludiert« wird – und dieser religionstheologischen Position somit auch ihre Bezeichnung gibt –, ist die gesamte Menschheit. Die Position des »Inklusivismus« zu vertreten bedeutet primär, die Hoffnung zu vertreten, dass das Heil und die Wahrheit, das jemand in seiner Religion bekennt, allen Menschen zugutekommen. Damit ist in erster Linie nicht ein Auf- und Abwerten gemeint oder die Vorstellung, dass alle anderen Menschen eine bestimmte Religion übernehmen sollten, sondern vor allem ein Heilsuniversalismus und -optimismus.²⁷ Zugleich erfahren sich die Gläubigen jener Religionsgemeinschaft, die in anderen Religionen »Wahres« und »Heiliges« erkennt, selbst von diesem Heils- und Wahrheitsanspruch angegangen – »erleuchtet«, wie *Nostra aetate* 2 sagt. Es wäre eine Karikatur, »Inklusivismus« als selbstgefällige Position zu sehen, die entprechend dem Bild von Mt 15,27 einige »Brotreste« für die anderen Religionen »vom Tisch herabfallen lässt«, während das »eigentliche Mahl« oben auf dem Tisch der eigenen Religion stattfindet. Vielmehr bezieht sich die Position des Inklusivismus auf einen universal gültigen Heils- und Wahrheitsanspruch, der alle Menschen zu einer Antwort heraus-

²⁷ Hier ist vor allem auf Karl Rahners Überlegungen zur Bedeutung Jesu Christi in den nichtchristlichen Religionen hinzuweisen, die sowohl vom »Bekenntnis einer universalen Heilsbedeutung Jesu« (Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 304) ausgeht als auch von der Überzeugung, dass »die nichtchristlichen Religionen nicht so

gedacht werden [können], dass sie bei diesem Rechtfertigungs- und Heilserwerb gar keine oder nur eine negative Rolle spielen« (ebd., 306). Jesus Christus, so die These Rahners, sei durch seinen Geist, der »immer und überall von vornherein die Entelechie der Offenbarungs- und Heilsgeschichte ist« (ebd., 309), auch »im nichtchristlichen Glaubenden (und somit in den nichtchristlichen

Religionen)« (ebd., 308) gegenwärtig. Grundvoraussetzung dieses – wenn man so will: inklusivistischen – Ansatzes ist eine »Theologie der Heilsgeschichte, die den universalen Heils-willen Gottes ernst nimmt« (ebd., 306).

fordert – auch jene, die diesen Heils- und Wahrheitsanspruch in ihrer eigenen Religion repräsentiert sehen. *Nostra aetate* 2 ist keine Selbstbestätigung für die christliche Theologie, sondern eine Herausforderung, mit Aufmerksamkeit und Offenheit anderen Religionen zu begegnen und sich zugleich auch selbst immer wieder zu fragen, ob die Antwort, die eine Person bzw. eine Gemeinschaft auf den an sie ergehenden Anspruch gibt, auch tatsächlich angemessen ist – auch wenn die Antwort niemals den Anspruch einholen kann.²⁸

Ob der Begriff und das Konzept »Inklusivismus« überhaupt für die weitere religions-theologische Diskussion maßgeblich sein werden, lässt sich heute noch nicht sagen; es ist jedenfalls dringend erforderlich, eine Neuorientierung – weg von der Vorstellung eines »quantitativen« / selbstzufriedenen Inklusivismus, die zu Recht in Frage gestellt wurde²⁹ – hin zu einem responsiv orientierten (d. h. von einem Anspruch zu einer Antwort herausgeforderten) Konzept von Inklusivismus vorzunehmen, das den interreligiösen Dialog nicht nur als Strategie der Selbstbestätigung führt, sondern als Begegnung mit dem, was der (angeblich bereits »bekannte«) Heils- und Wahrheitsanspruch des eigenen Religionsbekenntnisses in der Begegnung mit fremden Religionen zu sagen hat.³⁰

6 These:

De religionstheologische Reflexion muss einen »praktizierten Exklusivismus« ernst nehmen.

Nach Jahrhunderten religionspolitischer Gewalt und Intoleranz, aber auch mit Blick auf gegenwärtige Formen von Zwang in Sachen Religion / Religionsfreiheit in vielen Teilen der Welt vertreten die Praxis des interreligiösen Dialogs sowie die Theorie der Religionstheologie eine Haltung der Anerkennung und Wertschätzung anderer Religionen, die außer Frage steht. Niemand darf, wie dies die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils eindrücklich festhält, zu einer Form religiöser Praxis gezwungen werden oder an der Ausübung einer Religion gehindert werden.³¹ Diese Positionierung hat zum einen Konsequenzen für die Missionstheologie, die auf dem Hintergrund eines kolonialen Erbes, aber auch angesichts aktueller evangelikaler / (neo-)pentekostaler Expansionsstrategien deutlich macht, dass »Mission« niemals die Gewissens- und Entscheidungsfreiheit von Menschen unterlaufen oder gar überwältigen darf,³² aber auch für das Studium der Theologie insgesamt, insofern sich viele Studierende für fremde Religionen interessieren und dadurch ein deutlich höherer Anteil an religionswissenschaftlicher Expertise ins Theologiestudium einfließt bzw. neue religionswissenschaftliche Studiengänge eingeführt werden.³³

Diese wichtige und erfreuliche Entwicklung hat allerdings im interreligiösen Dialog und auch in der religionstheologischen Theoriebildung mitunter dazu geführt, die Differenzen

28 Nach Bernhard Waldenfels, der in seiner »Phänomenologie des Fremden« eine umfassende Theorie der Responsivität ausgearbeitet hat, »klafft zwischen Anspruch und Antwortgeben (response) eine unüberbrückbare Kluft« (Bernhard WALDENFELS, Antwortregister, Frankfurt a. M. 1994, 242).

29 Vgl. z. B. Paul F. KNITTER, Christentum und Weltreligionen. Eine neue Epoche der Begegnung und des Wachstums, in: DERS., Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, hg. v. Bernd JASPERT, Frankfurt a. M./Paderborn 1997, 93-107, mit bedenkenswerten Anfragen an einen unreflektierten Inklusivismus.

30 Als bedenkenswerte Ansätze in diese Richtung vgl. den Vorschlag einer »Transversalen Theologie der Religionen« in: Hans-Joachim HÖHN, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentalthologie, Würzburg 2011, 333-348, sowie das Konzept eines »aufgeklärten Inklusivismus« bei Mariano DELGADO, Adolf Darlaps »Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte« im Licht eines »aufgeklärten« Inklusivismus, in: ZKTh 140 (2018) 49-69, bes. 61-67.

zwischen den Religionen, ihren Heilsvorstellungen, Wahrheitskonzepten, ethischen Ansätzen und Ritualen tendenziell auszublenden – was angesichts einer langen Geschichte des Exklusivismus und der Intoleranz verständlich ist, aber die Kritik hervorruft, dass dadurch das konkrete Selbstverständnis religiöser Traditionen übersprungen werde. Der interreligiöse Dialog sei ein Nischen- oder Elitenprojekt, so ist zu hören, welches mit den realen (religions-)politischen Entwicklungen nichts zu tun habe bzw. von einer »Einheit« träume, die entweder illusorisch sei oder die religiöse Praxis von Menschen mit ihren historischen Prägungen, gesellschaftlichen Bezügen und materiellen Bedingungen nicht ernst nehme. Um es auf den Punkt zu bringen: Die berechtigte Sorge, im Umgang mit Menschen, die anderen Religionen angehören, in eine Haltung der Apologetik oder Diskriminierung zurückzufallen, kann zum Ausblenden dessen führen, was die Religionsphilosophin Anita Renusch als eine Art »praktizierten Exklusivismus« bezeichnet: »[...] wenn es um ultimative Fragen geht, dann dürfen und sollen religiöse Menschen an ihren eigenen Überzeugungen festhalten, selbst wenn sie von anderen Personen wissen, die ihnen widersprechen. Das heißt, religiöse Menschen dürfen Exklusivisten hinsichtlich der Wahrheit ihrer religiösen Überzeugungen sein. Exklusivist zu sein, ist zumindest in diesem Sinne keine schlimme Sache. Wer glaubt, positioniert sich – nichts anderes besagt der religiöse Exklusivismus an dieser Stelle; das heißt, wer glaubt, hält die Grundfesten des eigenen religiösen Glaubens für wahr und inkompatible Überzeugungen für falsch.«³⁴

Diese These, die sehr provokant klingt, expliziert letztlich nur die Konsequenzen gelebter religiöser Praxis: wer einer Religion angehört, begreift sich selbst und die anderen im Licht seiner eigenen religiösen Überzeugung – und genau das ist die Voraussetzung für interreligiösen Dialog und religionstheologische Reflexion. Gläubige gehen davon aus, »dass eine bestimmte Religion die wahre Art zu leben ist«³⁵. Ein Anhänger der Religion A praktiziert nicht die Rituale der Religion B und hält ihre Überzeugungen nicht für wahr – zumindest nicht für so ansprechend, dass er zu dieser Religion B übertritt. Aus diesem »praktizierten Exklusivismus«³⁶ ist *keinesfalls* eine Form der Ablehnung, Abwertung oder Ausgrenzung anderer Religionen abzuleiten; Angehörige der Religion X müssen damit umgehen können, dass ihre Überzeugungen von Angehörigen der Religion Y als falsch angesehen werden – und umgekehrt. Die Voraussetzung für eine Haltung der Anerkennung besteht nicht in der Annahme, dass unterschiedliche Religionen keine Differenzen aufweisen würden, sondern in der Fähigkeit, mit einer fremden Religion, die *nicht* dem eigenen Verständnis entspricht, in einen Prozess des Kennenlernens, des Austausches und der gegenseitigen Herausforderung einzutreten. Vielleicht lässt sich diese Einsicht auch so ausdrücken: die Anerkennung dessen, dass Religion faktisch »exklusiv« gelebt wird, verhindert einen ideologischen Exklusivismus, der andere religiöse Lebensformen nicht gelten lassen kann.

31 Vgl. Karl GABRIEL/Christian SPIESS/Katja WINKLER (Hg.), *Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses*, Paderborn 2013.

32 Vgl. Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis*, Freiburg i. Br. 2012.

33 Vgl. Steffen FÜHRDING/AG LEHRFORSCHUNGSPROJEKT, *Warum Religionswissenschaft? Eine empirische Studie über die Gründe, Religionswissenschaft zu studieren*, Marburg 2009.

34 Anita RENUSCH, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt*, Freiburg/München 2014, 321.

35 Miroslav VOLF, *Religionen, Identitäten und Konflikte*, in: *Concilium* 51 (2015/1) 11-17, hier 13.

36 Wobei der Begriff »Exklusivismus« hier analog zu verstehen ist: nicht als religionstheologisches Modell, sondern als Reflexion einer gelebten Praxis.

7 These: Religiöse Pluralität stellt eine irreduzible und irreversible Größe dar.

Die Überzeugung, dass religiöse Pluralität nicht nur als Faktum hingenommen werden sollte, sondern als Prinzip religionstheologischer Diskurse anzuerkennen ist, kam in den bisherigen Überlegungen bereits mehrmals zur Geltung. Der eigentliche Stachel religiöser Pluralität kann nur dann wahrgenommen werden, wenn Religionen auch tatsächlich als »letzte Orientierungen« und »Heilswege« angenommen werden. Dass es verschiedene Stile von Frömmigkeit, unterschiedliche Formen von Spiritualität oder eine Vielzahl von Konfessionen oder Richtungen innerhalb einer religiösen Tradition gibt, ist eine weniger radikale Herausforderung als die Zumutung, dass Angehörige einer Religionsgemeinschaft, die die Welt und den Menschen im Licht einer bestimmten Heils- und Erlösungsbotschaft interpretieren und ihr Leben danach ausrichten, damit konfrontiert werden, dass es auch andere solche »letzten Orientierungen« gibt und Menschen danach leben – und diese ihre religiöse Tradition nicht bloß als »Variation« einer anderen Religion oder uneigentliche Realisierung einer »eigentlichen, letzten transzendenten Größe« sehen, sondern als »den Heilsweg«. Die manchmal (zustimmend oder ablehnend) geäußerte Meinung, interreligiöse Dialoge bzw. Religionstheologie dienen der Konstruktion einer »gemeinsamen Überreligion«, nimmt religiöse Pluralität nicht ernst bzw. übersieht die unvergleichliche Konstellation interreligiöser Dialoge/Polyloge, die sich nicht damit beruhigt, dass »letztlich alle dasselbe glauben«, sondern mit der bedrängenden existentiellen und intellektuellen Erfahrung lebt, dass sich jeder religiöse Weg mit seinen Lehren und Ritualen von anderen religiösen Wegen in Frage gestellt sieht. Um es zuzuspitzen: wer religiöse Pluralität nicht als Krise erfährt (was nicht heißt: als Bedrohung oder Defizit!), hat sie möglicherweise noch gar nicht an sich herangelassen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Jürgen Habermas in seinen Überlegungen zur postsäkularen Gesellschaft davon spricht, dass religiöse Bürger »eine epistemische Einstellung zu fremden Religionen und Weltanschauungen finden [müssen], die ihnen innerhalb des bisher von der eigenen Religion eingenommenen Diskursuniversums begegnen. Das gelingt in dem Maße, wie sie ihre religiösen Auffassungen selbstreflexiv zu den Aussagen konkurrierender Heilslehren in ein Verhältnis setzen, das den eigenen exklusiven Wahrheitsanspruch nicht gefährdet«³⁷. Habermas hätte die »Bearbeitung kognitiver Dissonanzen« als Elimination religiöser Vielfalt verstehen und die Heterogenität und Widersprüchlichkeit der unterschiedlichen Religionen als unaufgeklärten Traditionalismus bezeichnen können – stattdessen nimmt er die Präsenz »fremder Religionen« als Herausforderung zu differenzierten Lernprozessen wahr und zeigt damit auf, worin die Aufgabe religionstheologischer Reflexion besteht: religiöse Pluralität nicht zu »bewältigen«, sondern sich von ihrer »unmöglichen Möglichkeit« zu einem anspruchsvolleren Verständnis eigener und fremden Glaubensformen inspirieren zu lassen.

37 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, hier 143.

38 Vgl. diese wichtige Differenzierung des interreligiösen Dialogs, der oft nur als intellektuelle Diskussion unter Experten oder offizielle Veranstaltung von Repräsentanten von Religionsgemeinschaften gesehen wird, in: SEKRETARIAT FÜR DIE NICHT-CHRISTEN, Die Haltung der Kirche

gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission, Rom 1984, Nr. 28-35; PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG/KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und

8 These:**Nichtglaubende sind in den interreligiösen Dialog
sowie in den religionstheologischen Diskurs mit einzubeziehen.**

Es ist zweifellos ein großer Fortschritt, wenn Menschen, die unterschiedlichen Religionsbekenntnissen angehören, miteinander in einen Austausch treten, sei es auf der Ebene des alltäglichen Lebens, der gesellschaftlichen Engagements, der theologischen Diskussion oder der spirituellen Erfahrung.³⁸ Zu den Gründen, die solche interreligiöse Dialoge und religionstheologische Diskurse als dringlich erscheinen lassen, zählen neben dem geistlichen Zeugnis und dem ethischen Potential der Religionen sowie der Anstrengung, Extremismus und Gewalt im Ansatz zu überwinden, auch die Bemühung, dem Atheismus gewissermaßen den Wind aus den Segeln zu nehmen. Tatsächlich war und ist die Erfahrung religiöser Pluralität und Heterogenität für viele Menschen anstößig und wird als Grund für die Unglaubwürdigkeit jeglicher Religion angesehen. Wenn sich diese irritierende Vielfalt von Religionen noch dazu mit der Erfahrung von Gewalt verbindet, kann dies zu einer grundsätzlichen Ablehnung religiösen Glaubens führen. Ein eindrückliches Beispiel dafür gab die aus Bangladesh stammende Ärztin Taslima Nasrin in ihrem Roman *Scham*, in dem sie den jungen Mann Suranjan sagen lässt: »Stampft die Monumente der Religion in Grund und Boden, zerreibt in himmlischer Zerstörungswut Tempel, Moscheen, Gurudvaras und Kirchen, und lasst uns auf diesen Trümmerhaufen Sandelduft verbreiten und einen Blumengarten errichten, eine Kinderschule oder ein College. Gebetsorte sollen zum Wohl der Menschen von nun an Krankenhäuser, Waisenhäuser, Schulen und Universitäten sein. An die Stelle der religiösen Stätten sollen die Akademie für Kunst und Gewerbe, die Kunsthochschule, die Naturwissenschaftsinstitute treten oder die goldenen Reisfelder im Licht der aufgehenden Sonne, die offenen Wiesen, die Flüsse, das stürmische Meer. Der andere Name von Religion sei von nun an Menschlichkeit.«³⁹

Solche Zeugnisse machen nachdenklich, und es steht tatsächlich außer Zweifel, dass ein gemeinsames Auftreten der Religionen – in all ihrer Unterschiedlichkeit – und eine entschiedene Option für Gerechtigkeit, Frieden und Humanität in hohem Maß religionskritischen Anfragen und atheistischen Tendenzen zuvorgekommen wären. Diese Erfahrung sollte allerdings nicht dazu führen, dass die Religionen eine Art »Allianz gegen den Atheismus« bilden; vielmehr sollte die Stimme von Menschen ohne Religion auch innerhalb des interreligiösen Dialogs vernehmbar sein, ihre Erfahrung eines Lebens ohne Religion sollte im Austausch unter religiösen Menschen präsent sein. Dass Papst Benedikt XVI. am 27.10.2011 anlässlich des 25. Jahrestages des Weltgebetstreffens in Assisi, das damals Papst Johannes Paul II. einberufen hatte, neben vielen Repräsentanten der Religionen auch vier Nichtglaubende – darunter die Philosophin Julia Kristeva – einlud, war kein Zufall; in einer Gesellschaft, in der Glaubende, Andersglaubende und Nichtglaubende miteinander leben, braucht es auch den Dialog mit den Nichtglaubenden. Jürgen Habermas' Konzeption einer post-säkularen Gesellschaft, der zufolge »die religiösen und die säkularen Bürger *komplementäre* Lernprozesse durchlaufen«⁴⁰, bedeutet für den interreligiösen Dialog, dass Glaubende aus

Orientierungen zum Interreligiösen
Dialog und zur Verkündigung des
Evangeliums Jesu Christi vom 19. Mai
1991, Bonn 1991, Nr. 42.

39 Taslima NASRIN, *Scham*. Lajja.
Roman, Hamburg 1993, 221.

40 HABERMAS, Religion in der
Öffentlichkeit (Anm. 37), 146.

unterschiedlichen Traditionen von Nichtglaubenden lernen, und für die Religionstheologie, dass die Position, in den religiösen Traditionen keinen Heilsweg zu erkennen, als Ausdruck menschlicher Lebenserfahrung und intellektueller Auseinandersetzung ernst zu nehmen ist – auch wenn sie von religiösen Menschen nicht geteilt wird. Eine paternalistische Einstellung, die mit Selbstverständlichkeit davon ausgeht, dass Menschen »im Tiefsten religiös seien«, verkennt die Tatsache, dass viele Menschen sehr gut ohne religiöses Bekenntnis und auch ohne Spiritualität auskommen. Gewiss haben die religiösen Traditionen der Menschheit viel Wertvolles anzubieten, und interreligiöse Lernprozesse sind eine wichtige Form der Auseinandersetzung mit einer pluralen Gesellschaft – nur sollte die Religionslosigkeit nicht nur als zu vermeidende, zu »entwickelnde« oder zu überwindende Größe wahrgenommen werden, sondern als authentischer Ausdruck der Lebensgestaltung, der den Religionen im Allgemeinen sowie der Religionstheologie im Besonderen zu denken geben sollte.

9 These:

Religionstheologische Urteile bedürfen einer religionswissenschaftlichen Expertise.

Die bereits vor geraumer Zeit geäußerte Kritik komparativer Theologie an der Religionstheologie, sie erfasse mit ihren grundsätzlichen Theorien nicht die Konkretheit religiöser Praxis, sowie die komplementäre Kritik, religionstheologische Theoriebildung dürfe unter keinen Umständen vernachlässigt werden und könne nicht durch Religionsvergleiche ersetzt werden,⁴¹ weisen auf die schwierige und kontroverse Verhältnisbestimmung von religionstheologischen Urteilen und komparativ-theologischen bzw. religionswissenschaftlichen Analysen hin. Es ist auf der einen Seite nachvollziehbar, wenn nach einer jahrhundertelangen Erfahrung der Abwertung und Ausgrenzung fremder Religionen sowie einer bloß theologisch-theoretischen (und oft auch ideologisch bedingten) Verurteilung nichtchristlicher Heils- und Wahrheitsansprüche ein viel größeres Interesse an einem nicht-wertenden, empirisch nachvollziehbaren Vergleich zwischen Religionen bzw. einzelnen Elementen von Religionen als an normativen Konzepten der Religionstheologie besteht. Auf der anderen Seite vertreten Religionen den Anspruch, Heilswege zu sein, und machen somit religionstheologische Stellungnahmen unausweichlich, wie schon in der ersten These aufgezeigt.

Das eigentliche Problem besteht allerdings nicht in einer angeblichen Unvereinbarkeit von religionstheologischer und komparativer bzw. religionswissenschaftlicher Perspektive, sondern viel eher in einer Form von (Religions-)Theologie, die völlig unabhängig von historischen Entwicklungen, sozialen Kontexten, kulturellen Zusammenhängen und gesellschaftlichen Bedingungen betrieben wird, sowie in einem religionswissenschaftlichen Positivismus, der den Praxis-, Bedeutungs-, Transformations- und Heilscharakter von Religion völlig außer Acht lässt. Doch die empirische Zugangsweise der Religionswissenschaft meint nicht die Ablehnung von Theorien oder normativen Konzepten, sondern die methodische Erfassung von Daten im Licht falsifizierbarer Theorien.⁴² Religionstheologie ist gut beraten, sich mit solchen Methoden empirischer Religionsforschung auseinander-

⁴¹ Vgl. Sigrid RETTENBACHER, *Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religions- theologie*, in: ZMR 89 (2005/3) 181-

194; Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012; Moritz FISCHER, *Komparative Theologie: Alternative zur pluralistischen Religionstheologie*, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missions-*

wissenschaft 39 (2013/1-2) 99-115.

⁴² Vgl. exemplarisch Gert PICKEL, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden 2011, 317-337.

⁴³ Vgl. bereits Gilles KEPPEL, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems*,

zusetzen – nicht, um diese zu imitieren oder um die eigene theologische Theorie mit Versatzstücken aus soziologischen oder psychologischen Studien zu schmücken, sondern um die normativen religionstheologischen Überlegungen immer wieder im Licht deskriptiver Beschreibung dessen, was an »Religion« empirisch messbar und analysierbar ist, selbstkritisch zu reformulieren. So macht es zum Beispiel in der theologischen Debatte und im Dialog zwischen einer Religion A und B wenig Sinn, von einer abstrakten Heilswahrheit auszugehen; es müssen auch die historischen Hintergründe, der gesellschaftliche Kontext sowie der alltägliche Erfahrungsbezug gelebter Religion ernst genommen werden – sonst gleicht eine religionstheologische Theorie einem Anzug, der zwar aus teurem Stoff geschneidert, aber drei Nummern zu groß oder zu klein ist. Religionstheologische Kompetenz erweist sich letztlich nicht in der Abwertung religionswissenschaftlicher Methodik, sondern in der reflektierten Vermittlung theologischer und empirisch-sozial- bzw. kulturwissenschaftlicher Ansätze.

10 These: Theorien des Globalen sind wichtige Gesprächspartner der Religionstheologie.

Diese letzte These möchte einen Bezug zu kritischen Globalisierungs- und Entwicklungstheorien herstellen, um unreflektierte Konzepte religiöser »Globalisierung« in Frage zu stellen. Seit Beginn des 21. Jahrhunderts erzeugen die Angst vor Extremismus und Terrorismus, ein rechtspopulistischer Migrationsdiskurs sowie die Rede von einer »Wiederkehr der Religionen«⁴³ Vorstellungen, die sowohl mit essentialistischen Religionsbegriffen als auch mit den Kategorien von Expansion und Subversion arbeiten. »Der Islam« bedrohe die westliche Gesellschaft, sagen die einen; »das Christentum« führe einen Kreuzzug gegen bestimmte Bevölkerungsgruppen, behaupten die anderen. »Die westliche Gesellschaft« sei moralisch verdorben und verkommen, stellen manche fest; »die arabischen Männer« seien eine Bedrohung für die Frauen und ihre Rechte, so eine andere Meinung. Nur Hindus seien authentisch »indisch«; nur ein »islamischer Staat« sei die Rettung aus allem Übel; und das »christliche Abendland« sei zu verteidigen – so einige aktuelle religionspolitische Positionen. Länder, die auf die Versprechungen einer neo-liberalen ökonomischen Globalisierung setzen, folgen zugleich den Strategien einer restriktiven Migrations- und Abschottungspolitik und versuchen dabei auch, Religion(en) unter ihre Kontrolle zu bringen. Einen wichtigen Anstoß zu solchen identitären, xenophoben und letztlich naiven Vorstellungen von (religiöser) Globalisierung gab Samuel Huntingtons *Clash of Civilizations* – ein Buch, das »Kulturen« als fixe und geographisch lokalisierbare Größen ansah, die Welt in »Kulturkreise« einteilte und in diesem Zusammenhang auch von »hinduistischen« und »islamischen« Kulturkreisen sprach.⁴⁴ Mit zum Teil drastischen Formulierungen⁴⁵ zeichnete Huntington das Bild globaler Kämpfe, die aus »kulturellen« und »religiösen« Zivilisations- und Sprachzonen resultieren und ständig die Befürchtung nähren, eine »Kultur« oder »Religion« könnte ihre »Grenzen« überschreiten und andere Menschen bedrohen.

Eine religionstheologische Auseinandersetzung, die sich von solchen identitären Logiken beeinflussen ließe, würde zum Spielzeug rechtspopulistischer Machtpolitik und verlöre

Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991; Heinrich Wilhelm SCHÄFER, Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne, Frankfurt a. M./Leipzig 2008.

44 Vgl. Samuel P. HUNTINGTON, Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien 1996, 58.

45 Zum Beispiel: »Was bei der Bewältigung einer Identitätskrise für die Menschen zählt, sind Blut und Überzeugung, Glaube und Familie« (ebd., 194).

ihren kritischen Anspruch. »Wahrheit« und »Heil« einer religiösen Überzeugung zu verantworten, hat nichts mit kulturalistischen Zuschreibungen oder geopolitischen Einordnungen zu tun, sondern mit der Frage, welche Bedeutung eine fremde religiöse Praxis, die sich einem bestimmten Anspruch verdankt, für das Selbstverständnis einer anderen Religion hat. Aus diesem Grund ist die Religionstheologie gut beraten, den Dialog mit kritischen Globalisierungs- und Entwicklungstheorien zu suchen, welche globale Dynamiken sowohl von ihren ökonomischen, politischen und sozialen Bedingungen her als auch im Licht der mit ihnen verbundenen Diskurse analysieren.⁴⁶ Wichtig ist dieser kritisch-interdisziplinäre Bezug für die Religionstheologie erstens deshalb, weil er die Reflexion auf Religion(en) mit Themen in Kontakt bringt, die für den größten Teil der Menschheit von großer, wenn nicht sogar von dramatischer Bedeutung sind (Armut, Marginalisierung, ethnische Spannungen, Demokratiedefizite usw.);⁴⁷ zweitens, weil kritische Entwicklungstheorien wie zum Beispiel der *Post-Development-Ansatz*⁴⁸ auch der (Religions-)Theologie die Augen für Machtstrukturen öffnen, die unsichtbar bleiben und sich nicht selten hinter dem Versprechen von »Hilfe« verstecken; und drittens, weil Globalisierungs- und Entwicklungstheorien vor allem der katholischen Religionstheologie eine an sich grundsätzliche Überzeugung, mit der auch die Erklärung *Nostra aetate* ansetzt, wieder bewusst machen: dass der interreligiöse Dialog sowie die religionstheologische Debatte im Licht der Aufgabe der Kirche zu sehen ist, »Einheit und Liebe unter den Menschen, ja sogar unter den Völkern zu fördern« (NA 1,1). Ohne diese globale Perspektive dreht sich die Religionstheologie nur um sich selbst und verliert ihre »Katholizität« – den Bezug auf das Ganze, das heißt konkret: die Welt, in der wir leben. Es kann als gutes Zeichen gedeutet werden, dass allmählich ein Dialog zwischen (Religions-)Theologie bzw. Interkultureller Theologie und Entwicklungstheorie beginnt⁴⁹ bzw. dass das Thema »Religion«, das bisher in kritischen Globalisierungs- und Entwicklungstheorien nur wenig präsent war, neues Interesse findet.⁵⁰

Wie die weitere religionstheologische Debatte verlaufen wird und welche Modelle und Positionen zukünftig entwickelt werden, ist offen – ebenso, welchen Stellenwert die Religionstheologie künftig einnehmen wird. Ob es zu einer neuen Blüte der religionstheologischen Reflexion kommen wird, zu großen Kontroversen oder auch zu einem Bedeutungsverlust, vermag niemand vorherzusagen. Klar ist nur, dass Glaubende, Andersglaubende und Nichtglaubende in praktisch allen Gesellschaften dieser Welt zusammenleben werden – und dass diese Konvivenz sowohl praktisch gestaltet als theologisch verantwortet werden muss. Darin besteht die Verantwortung der Religionstheologie. ♦

46 Vgl. exemplarisch Boike REHBEIN / Hermann SCHWENDEL, Theorien der Globalisierung, Konstanz 2008; Franziska MÜLLER u. a. (Hg.), Entwicklungstheorien. Weltgesellschaftliche Transformationen, entwicklungspolitische Herausforderungen, theoretische Innovationen, Baden-Baden 2014.

47 Hier ist auch auf die befreiungstheologische Reformulierung der Religionstheologie hinzuweisen; vgl. Stefan SILBER, Befreiungstheologie des religiösen Pluralismus. Kritik der pluralistischen Religionstheologie aus der Perspektive der Armen, in: Mariano DELGADO / Michael SIEVERNICH (Hg.), Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität. Festschrift

zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911–2011 (Sonderband ZMR 95 [2011]), St. Ottilien 2011, 220–233.

48 Vgl. Christine M. KLAPEER, Post-Development, in: Karin FISCHER / Gerhard HAUCK / Manuela BOATCĂ (Hg.), Handbuch Entwicklungsforschung, Wiesbaden 2016, 125–136.

49 Vgl. Claudia JAHNEL, »Entwicklung«: ein säkulares Heilsversprechen? Religion und Entwicklung post-säkular denken und interpretieren, in: Berliner Theologische Zeitschrift 32 (2015/2) 319–342; Franz GMAINER-PRANZL, Missionstheologie und Entwicklungstheorie. Skizze eines interdisziplinären Projekts, in: Mariano DELGADO /

Michael SIEVERNICH / Klaus VELLGUTH (Hg.), Transformationen der Missionswissenschaft. Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR (Sonderband ZMR 100 [2016]), St. Ottilien 2016, 128–137; DERS., Interkulturelle Theologie im Licht entwicklungstheoretischer Forschung, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 43 (2017/3) 168–183.

50 Vgl. exemplarisch Gerald FASCHINGEDER / Clemens SIX (Hg.), Religion und Entwicklung. Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft, Wien 2007; Bernhard FELMBERG, Das Potenzial des Glaubens für Frieden. Entwicklungszusammenarbeit mit den Religionen, in: HerKorr 72 (2018/12) 38–41.

Missionarische Spiritualität in ignatianisch- jesuitischer Perspektive

von Michael Sievernich SJ

»**M**issionarische Spiritualität« lässt sich gut veranschaulichen an zwei Heiligen der Kirche, Mann und Frau, die in der Frühen Neuzeit und in der späten Neuzeit das Binom je auf ihre Weise realisierten: der hl. Franz Xaver (1506-1552) als Missionar in Asien und die hl. Therese von Lisieux (1873-1897) als klaustrierte Ordensfrau in Europa. Beide wurden von der Kirche zum Patron und zur Patronin der Weltmission ernannt. War der Jesuit der aktiven Mission hingegeben, so die Karmelitin der kontemplativen Mission. Die Geschlechter könnten auch umgekehrt verteilt sein, doch gilt in jedem Fall: Keine Mission ohne spirituelle Dimension, keine Spiritualität ohne missionarische Weite.

1 Ignatianische Spiritualität

Bei aller Verschiedenheit zeichnen sich die spirituellen Bewegungen in den Ordensgemeinschaften und in der gesamten Kirche vor allem dadurch aus, dass sie immer mit der Evangelisierung beginnen, und zwar mit der eigenen, der Selbst-Evangelisierung und Selbstheiligung. Nur wer den Zuspruch und Anspruch des Evangeliums auf sich selbst bezieht und sein Leben entsprechend ausrichtet, ist in der Lage, aus dieser Erfahrung heraus durch sein Selbstzeugnis auch anderen das Evangeliums mitzueilen und es mit ihnen zu teilen.

Das gilt auch für die ignatianische Spiritualität, die Ignatius von Loyola aufgrund seiner geistlichen Erfahrungen im Lauf der Zeit entwarf.¹ Die Selbstevangelisierung des Íñigo, wie Ignatius von Loyola ursprünglich hieß, begann mit 26 Jahren, als er in der höfischen, martialischen und literarischen Welt seiner Zeit, der beginnenden Neuzeit aufwuchs. Er schätzte Ritterromane wie den *Amadis de Gaula*, eine Literatur, die später Miguel Cervantes in seinem *Don Quijote de la Mancha* aufs Korn nahm.

Bei der Belagerung von Pamplona wird der Offizier Íñigo schwer verwundet (1521) und kuriert seine schmerzhafteste Beinverletzung auf seiner Wohnburg Loyola im Baskenland aus. Doch aus Mangel an abenteuerlichem Lesestoff greift er zu frommen Erbauungsbüchern seiner Zeit wie der *Vita Christi* Ludwigs von Sachsen oder der *Legenda Aurea*, einer Sammlung von Heiligenviten. Das brachte ihn auf eine neue Idee: Sich nicht an ritterlichen Heldentaten zu ergötzen, sondern Heiligtaten nachzuvollziehen. Hierbei entdeckte er den Unterschied zwischen beiden Lektüren, über den er in seinem »Bericht des Pilgers« (BP 8)² berichtet. Diese Differenz sollte ihn zur »Unterscheidung der Geister« führen. Das Kriterium der Unterscheidung war für Íñigo der »Trost« oder die »Tröstung« (consolación). Dieser Erfahrung (por experiencia) traute er, wie er auch mystischen Erfahrungen traute. So erzählt er von einem neuen Verständnis der Wirklichkeit, das er am Fluss Cardoner bei Manresa erfahren habe. Ihm hätten sich die Augen des Verstandes geöffnet und durch eine »Erleuchtung« (ilustración) seien ihm »alle Dinge neu erschienen«, was sein Leben lang angehalten habe (BP 30).

Nachdem er im Heiligtum von Montserrat bei Barcelona vor der Schwarzen Muttergottes eine rituelle Wandlung zum armen »Pilger« (peregrino) vollzogen und wie ein geistlicher Don Quichote auf Pilgerfahrt gegangen war, die ihn auch ins Heilige Land führte, blieb er seinen geistlichen Erfahrungen treu und

leitete nach seiner Methode andere Personen geistlich an. Doch das erregte das Misstrauen der kirchlichen Obrigkeit, zumal er nicht studiert hatte, und führt zu einer Reihe von Prozessen vor der Inquisition, die jedoch alle im Sande verliefen und keine Verurteilung nach sich zogen. Wohl aber bemerkte er, dass ihm eine über die höfische Ausbildung hinausgehende intellektuelle Bildung fehlte und es mit spiritueller Erfahrung allein nicht getan war.

Also beginnt er im Alter von 33 Jahren Latein zu lernen und dann an Hochschulen zu studieren. Künftig besser »den Seelen helfen zu können« (BP 50), das war sein ursprüngliches und bleibendes pastorales Ziel. Er studiert an den besten humanistischen Ausbildungsstätten seiner Zeit, in Alcalá de Henares und an der Universität von Paris. Dort erwirbt er den Titel eines Lizentiaten und eines *Magister Artium* (1535); künftig wird er sich Magister Ignatius nennen. An der Universität lernt er unter den Komilitonen auch seine späteren Gefährten kennen, darunter die beiden Magistri Franz Xaver und Peter Faber. Die gesamte Zehnergruppe der »Freunde im Herrn« wollte schließlich nach Jerusalem oder widrigenfalls nach Rom reisen, um sich dem Papst zur Verfügung zu stellen. Inzwischen zum Priester geweiht, hatte Ignatius zahlreiche Visionen und Tröstungen, die auf dem Weg nach Rom darin gipfelten, dass er durch innere Bewegung »schaute« (visto), dass er nicht mehr daran zweifelte, Gott habe ihn seinem Sohn zugesellt (BP 96).

Seine spirituellen Erfahrungen wird Ignatius in einem Büchlein der »Geistlichen Übungen« (Exerziten)³ systematisieren, das für Männer und Frauen, Klerus und Laien geistliche Wege eröffnet und damit eine Spiritualität ausbildet, die in der gesamten Kirche rezipiert werden sollte und bis heute ausgeübt wird. Eine bloße Lektüre des Exerzitenbuchs macht freilich geistlich nicht satt, sondern nur der Vollzug der Übungen, die im Gespräch mit Christus zu einer persönlichen Lebensentscheidung führen. Diese

Schule der Freiheit ist methodisch in vier »Wochen« eingeteilt, in denen es um die anthropologisch bedeutsamen Fragen von Konflikt (Sünde) und Entscheidung (Lebenswahl) im Licht der biblischen Betrachtung von Leiden (Passion Jesu) und Leben (Auferstehung Jesu) geht. Letztlich geht es um die »Erlangung der Liebe«, die mehr in Werke als in Worte zu legen ist. In dieser Betrachtung lernt er, »wie alle Güter und Gaben herabsteigen von oben« (de arriba) (Ex 230 und 237). Die geistlichen Übungen der Exerzitien sind einerseits von Regeln für die Unterscheidung der Geister, das Urgestein der ignatianischen Spiritualität, durchzogen (Ex 314-327 und 328-336) und andererseits von dem zentralen Prinzip des spirituellen »Trostes« geprägt, das sich durch mehrere Merkmale auszeichnet, wie die Liebe zum Schöpfer, die Gabe der Tränen oder die Zunahme an Glaube, Hoffnung und Liebe (Ex 310).⁴

2 Jesuitische Mission

Die ignatianische Spiritualität wurde zur gestaltenden Kraft der neu gegründeten Gesellschaft Jesu (*Compañía de Jesús*), die von kleinsten Anfängen schnell wuchs; im Todesjahr des Ignatius 1556 hatten sich ihr schon an die 1000 *followers* angeschlossen, die in zahlreichen Weltgegenden wirkten, von Japan bis Brasilien. Allein an dieser Ursprungsdynamik ist ablesbar, dass die ignatianische Spiritualität einen missionarischen Charakter hat.

Hatte schon die eigene Pilgerschaft, die der Pilger Íñigo in seinem autobiographischen Bericht festhält, missionarische Züge, so nehmen diese Züge mit der Gründung der Gesellschaft Jesu mannigfache Formen an, je nach Orten und Zeiten. Schon 1534 legten Ignatius und seine Gefährten in der Dionysius-Kapelle am Montmartre in Paris ein Gelübde ab, missionarisch ins Heilige Land zu ziehen; sollte dies aber nicht möglich sein, würden

sie sich dem »Stellvertreter Christi anbieten« in Rom anbieten, dorthin gesandt zu werden, wo es der Ehre Gottes und den Seelen nutze (BP 85). 1538 setzten sie das Gelübde in die Tat um und gingen nach Rom.

Schon bald approbierte Papst Paul III. mit dem Schreiben *Regimini militantis ecclesiae* vom 27. September 1540, die Gesellschaft Jesu, die ein Jahrzehnt später durch ein weiteres päpstliches Schreiben ergänzt wurde (Julius III., *Exposcit debitum* vom 21. Juli 1550). Diese jesuitischen Gründungsurkunden, auch »Formula Instituti« genannt, zeigten deutliche missionarischen Züge. Demnach sind die Hauptziele der neu entstandenen Gesellschaft, unter dem »Banner des Kreuzes« dem Herrn [Christus] und seinem Stellvertreter, dem Römischen Papst zu dienen. Dieses allgemeine Ziel konkretisiert sich in der Aufgabe, »auf den Fortschritt der Seelen in Leben und christlicher Lehre und auf die Verbreitung des Glaubens abzielen«, etwa durch Predigt, Exerzitien, caritative Werke und Unterweisung von Kindern und einfachen Leuten und durch geistliche Tröstung; später ergänzt durch Verwaltung der Sakramente, Versöhnung Zerstrittener, Besuch von Gefangenen und Kranken. Hier sind die gewöhnlichen pastoralen Dienste der Jesuiten in ihrer Frühzeit zusammengefasst, nämlich die

1 Zur Entwicklung vom mundanen *Íñigo* zum spirituellen *peregrino* und zum globalen *Ignacio* siehe: Michael SIEVERNICH, Von Gott gesandt. Zum Selbstverständnis des Ignatius von Loyola, in: Mariano DELGADO / Volker LEPPIN (Hg.), Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums, Fribourg/Stuttgart 2013, 271-288.

2 IGNATIUS VON LOYOLA, Bericht des Pilgers, hg. und eingel. von Michael SIEVERNICH, mit Kupferstichen von Peter Paul Rubens und Jean-Baptiste Barbé, Wiesbaden 2006 (zit. nach BP und Nummern im laufenden Text).

3 IGNATIUS VON LOYOLA, Die Exerzitien, übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1965 (im Text zit. nach Ex und Nummern).

4 Vgl. zur Praxis der ignatianischen Spiritualität: Willi LAMBERT, Beten im Pulsschlag des Lebens. Gottsuche mit Ignatius von Loyola, Freiburg i. Br. 1997.

pastorale Triade von Dienst am Wort Gottes, Dienst an den Sakramenten und Werke der Barmherzigkeit.⁵

Doch dieselbe *Formula Instituti* weitet ihren Blick über die genannten Dienste mit lokaler Reichweite hinaus, indem sie geographisch weit entfernte Länder einbezieht und religionsbezogen auch andere christliche Konfessionen sowie Ungläubige (*infieles*) in den Fokus nimmt. Überdies haben die Jesuiten sich mit einem Sondergelübde an Weisungen oder Sendungen (*circa misiones*) der jeweiligen Päpste gebunden, »ob sie uns zu den Türken senden oder zu welchen anderen Ungläubigen auch immer, auch in die Gegenden, die man die Indien nennt, oder zu Häretikern und Schismatikern oder zu welchen Gläubigen auch immer.«⁶ Aus diesem programmatischen Gründungsdokument ergab sich eine globale Dynamik des spirituell verwurzelten missionarischen Anliegens, das sehr schnell realisiert wurde.

Schon im Gründungsjahr 1540 entsandte Ignatius auf Wunsch von Papst Paul III. und des portugiesischen Königs João III. den Gefährten Franz Xaver auf den langen Schiffsweg um Afrika herum nach Indien und Japan. Ignatius' Biograph Pedro de Ribadeneira berichtet davon, Ignatius habe Xaver mit den Worten verabschiedet: »Das ist Euer Unternehmen; diese Mission geht Euch an.« (*Esta es vuestra empresa; a vos toca esta misión.*)⁷ Mit der Bezeichnung »Mission«, die im Mittelalter unüblich war, kommt ein neuer Begriff zum Vorschein, der im jesuitischen Milieu der Zeit als Neologismus entstanden war. Er geht auf die Gewohnheit im Orden zurück, durch eine Sendung des Papstes oder des Generaloberen als einzelner oder als Gruppe eine persönliche Mission zu erhalten.

Dies spiegelt sich auch in den *Konstitutionen* (Satzungen) der Gesellschaft Jesu wider, deren wichtiger siebenter Teil nicht nur von den Sendungen durch die verschiedenen Autoritäten handelt (Papst, General), sondern auch von der Vertei-

lung der Arbeiter im »Weinberg Christi unseres Herrn«, eine bei Ignatius beliebte Metapher, um das weltweite missionarische und pastorale Feld zu benennen. Um nun eine effektive Auswahl treffen zu können, arbeitet Ignatius mit dem wiederkehrenden komparativen Binom vom »größeren göttlichen Dienst und dem größeren universalen Wohl«, aus dem er *ceteris paribus* als Vorzugsregel ableitet: »Je größer das universale Wohl ist, desto göttlicher ist es« (Satzungen Nr. 622).⁸

In diesem Text springen zum einen die Kriterien für die Auswahl eines Ortes oder einer Tätigkeit ins Auge, wie etwa die größere Not, die größere Frucht, die größere Verpflichtung oder die geeigneteren Personen; zum anderen fallen die Präferenzen für bestimmte Orte auf, und zwar solche Orte, an denen sich mehr Personen zusammenfinden, an denen man mehr helfen kann und wo die anderen helfen können. Ignatius präferiert drei solcher Orte: Große Nationen und Völker wie die Indien, bedeutende Städte, wichtige Universitäten. Übersetzt man diese Orte in die dort angesprochenen jesuitischen Tätigkeiten, dann handelt es sich erstens um die Mission unter den überseeischen Völkern in Ost und West, zweitens um die Pastoral in den Städten im Sinn der seelsorglichen Triade und drittens um die Bildung in höheren Schulen (Kollegien) und Universitäten. Diese Hilfe (*ayuda*) gilt nicht allein für die genannten drei Orte, sondern auch für die »geistliche Hilfe«, die großen und öffentlichen Personen weltlicher oder geistlicher Art geleistet wird, aber auch anderen einflussreichen Personen in Wissenschaft und Recht. Nach diesen Prinzipien entfaltete sich eine globale Missionsarbeit, über die unzählige Werke erschienen und die heute intensiv erforscht wird. Exemplarisch sei auf eine neuere gehaltvolle Darstellung der Jesuitenmission in aller Welt aufmerksam gemacht.⁹

Die Geistlichen Übungen des Ignatius, die im Lauf der Jahrhunderte zum spirituellen

Schatz der gesamten Kirche geworden sind, werden regelmäßig von allen Mitgliedern des Jesuitenordens gemacht. Daher werden alle auch vom missionarischen Moment der Exerzitien ein Leben lang geprägt. Da jedoch weit über die Jesuiten hinaus auch andere Ordenleute, zahlreiche Laien und selbst andere christliche Konfessionen in diese ignatianische Schule der Freiheit gehen, partizipieren auch sie am missionarischen Moment.

Wie kommt das missionarische Moment der Geistlichen Übungen zum Tragen? Das Exerzitienbüchlein, erstmals 1548 anonym gedruckt, ist bekanntlich ein funktionaler Text, der nicht durch literarischen Stil beeindruckt. Vielmehr kann es seine Dynamik nur dann entfalten, wenn man aus existentieller Motivation die vorgeschlagenen Übungen in einem geregelten Prozess unter Anleitung eines Begleiters oder einer Begleiterin vollzieht. Dafür bedarf es der nötigen Einbildungskraft und des Unterscheidungsvermögens im Umgang mit den Bildern und Metaphern, deren sich die Sprache der Exerzitien bedient.

In der »zweiten Woche« dieses Prozesses geht es um das Generalthema des Rufes in die Nachfolge Christi und um eine »Wahl«, d. h. um eine grundlegende Lebensentscheidung oder um eine andere persönliche Entscheidung von Gewicht. Diese exemplifiziert Ignatius an den Bildern eines irdischen Königs, der dazu aufruft, »das ganze Land der Ungläubigen zu erobern« (conquistar) (EB 93), wie es auch um den Ruf des ewigen Königs Christus geht: »Mein Wille ist es, die ganze Welt und sämtliche Feinde zu unterwerfen (conquistar)« (EB 95). Diese königlich-martialische Bilderwelt, die an die Kultur und Sprache der Zeit anknüpft und imaginiert wird, muss natürlich metaphorisch gelesen werden, da Ignatius solche Bildwelten in einem spirituellen Sinn versteht. Wie man vergleichsweise in der Frühen Neuzeit Missionsunternehmen als »Geistliche Eroberung« (Conquista espiritual)

bezeichnete.¹⁰ In sachlicher Terminologie geht es in der obigen Betrachtung um die Universalität des Christentums, um die christliche Durchdringung der Welt als einen spirituell-missionarischen Prozess und um die persönliche Entscheidung, daran mitzuwirken.

An anderer Stelle in der »zweiten Woche« kommt Ignatius in einer Betrachtung über die »zwei Banner« auf den Ruf zurück, den er wiederum in die martialische Bildwelt eines Heerlagers mit zwei Anführern, Christus, dem »Oberbefehlshaber der Guten«, und Luzifer, dem Anführer der Feinde (caudillo) (EB 138), ausdrückt. Hier geht es darum, dem Ruf Christi zu folgen, der als »Herr der ganzen Welt« (Señor de todo el mundo) so viele Personen »erwählt und sie in die ganze Welt sendet (envía), damit sie seine heilige Lehre durch alle Stände und Lebenslagen hin ausstreuen.« (EB 154) Auch in der Betrachtung ist, durch Imagination, Distinktion und Applikation hindurch, die missionarische Zielrichtung unschwer zu erkennen.

Besonders gilt dies auch für eine weitere Betrachtung über die Menschwerdung, ebenfalls in der »zweiten Woche« der Exerzitien. Doch hier ändert sich der Schauplatz

5 Vgl. John W. O'MALLEY, Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995, 113-232.

6 IGNATIUS VON LOYOLA, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übersetzt von Peter Knauer (Werkausgabe Bd. 2), Würzburg 1998, 304 und 309. Unter den »Indien« verstand man sowohl die westlichen als auch die östlichen Indien, also Amerika und Asien.

7 Petrus RIBADENEYRA, Vita Ignatii Loyolae (Fontes narrativi IV, MHSI 93), hg. v. Cándido DE DALMASES, Rom 1965, 303.

8 IGNATIUS VON LOYOLA, Gründungstexte (Anm. 6), 763. Zu diesem Binom vgl.: Thomas M. LUCAS (Hg.), Saint, Site, and Sacred Strategy. Ignatius, Rome, and Jesuit Urbanism, Rom 1990, 122-125.

9 Einen guten Überblick bietet: Markus FRIEDRICH, Die Jesuiten, Aufstieg, Niedergang, Neubeginn, München/Berlin 2016, 393-513.

10 So nannte etwa der in Lima geborene Mitgründer der Jesuiten-Reduktionen, Antonio Ruiz de Montoya, seine Geschichte dieser Ansiedlungen in Südamerika: Conquista espiritual (Madrid 1636).

und wechselt die Perspektive. Denn hier lenkt die Betrachtung den Blick zuerst auf die Völker auf dem Erdkreis und ihre Verschiedenartigkeit, »die einen weiß und die anderen schwarz, die einen im Frieden und die anderen im Krieg, die einen weinend und die anderen lachend, die einen gesund und die anderen krank ...« (EB 106). Doch dann lenkt die Betrachtung den Blick auf die Personen der Dreifaltigkeit und ihr innertrinitarisches Kolloquium über das, was sie auf der Erde sehen, nämlich die die Bosheit des Menschen, wenn diese lästern oder einander »schlagen und töten« (EB 108). Daraufhin beschließen die göttlichen Personen, die zweite Person zum Menschen zu machen und so die »Erlösung des Menschengeschlechts« zu bewirken (EB 102 und 107). Durch dieses imaginative Narrativ der Trinität, an dem der Exerzitant durch seine geistliche Übung existentiell teilnimmt, ermöglicht Ignatius einen Perspektivenwechsel, der eine innere Teilhabe an der göttlichen Empathie für die Menschheit gewährt und dadurch eine neue Weltbetrachtung gewinnt, gleichsam mit den Augen Gottes. Karl Rahner bringt die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit auf diesen Punkt: »Ignatius kommt von Gott zur Welt. Nicht umgekehrt.«¹¹ Dies gilt nicht allein für die Spiritualität, sondern auch für die missionarische Aktion der Gesellschaft Jesu, deren lange Missionsgeschichte auf allen Kontinenten hier nicht aufgeblättert werden kann, aber eine exemplarische Lektüre lohnt.¹²

3 Inkulturation in der Gegenwart

Durch ihre typisch ignatianisch geprägte missionarische Spiritualität hat die Gesellschaft Jesu über Jahrhunderte nicht nur ihre eigenen Missionspraxen ausgebildet, sondern in erheblichem Maß auch die missionarischen Bemühungen der Kirche mitgeprägt, die natürlich auch vielfältige Einflüsse anderer Orden aufgenommen und

verarbeitet hat. Generell lässt sich feststellen, dass die Jesuiten gegenüber andere Kulturen, auf die sie bei der missionarischen Ausbreitung stießen, in der Regel Formen der respektvollen Begegnung entwickelt haben, ob es sich um asiatische Hochkulturen wie Japan und China handelte, um Reiche der Azteken und Inka oder um halbnomadische Kulturen im südlichen und nördlichen Amerika. Hier entstanden Modelle der friedlichen Akkomodation (Anpassung) im fernen Osten, aber auch Modelle friedlichen Kulturwandels in den Amerikas.

Solche Innovationen waren zu ihrer Zeit keineswegs unumstritten, weder im Orden noch in der Weltkirche; man denke an die kirchenpolitischen Kontroversen im chinesischen »Ritenstreit«.¹³ Doch nicht nur die Frühe Neuzeit kannte Innovationen und neue Entwicklungen, darum wird auch in der Gegenwart gerungen. Insbesondere nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1963-1965), in der zweiten Hälfte des 20. und den bisherigen Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts hat die Gesellschaft Jesu ein neues Idearium missionarischer und spiritueller Ansätze hervorgebracht, die nicht nur für den Orden weltweite Bedeutung erlangten.

Wir betrachten diese Entwicklungen der Gesellschaft Jesu im Spiegel ihrer »General-kongregationen«, jener unregelmäßig stattfindenden, gesetzgebenden Versammlungen von gewählten und ernannten Vertretern aus allen Ordensprovinzen, die sich in Rom versammeln, wenn ein neuer Generaloberer zu wählen ist oder Angelegenheiten von größerer Bedeutung beraten und entschieden werden müssen. In den bald fünfhundert Jahren von der Gründung des Jesuitenordens bis heute haben insgesamt nur sechsendreißig Generalkongregationen stattgefunden.

Während des Konzils und danach fand die 31. Generalkongregation (1965/66) statt, da ein neuer Generaloberer zu wählen war. Aus der Wahl ging der Baske Pedro Arrupe S.J. (1907-1991) hervor, der als Missionar in Japan gewirkt und dort den Abwurf

der Atombombe über Hiroshima miterlebt hatte. Heute ist seine Seligsprechung anhängig.¹⁴ Das umfangreiche Dokument mit 56 einzelnen Dekreten (=D) greift auch die »Sendung der Gesellschaft Jesu heute« auf und setzt in der neuen geschichtlichen Lage der Menschheit auf geistliche Erneuerung (GK 31, D1), behandelt aber auch den »missionarischen Dienst«, der eher knapp und in traditioneller Terminologie über Missionsländer, Einpflanzung der Kirche und junge Kirchen handelt (GK 31, D24).¹⁵

Etwa ein Jahrzehnt später wurde die 1974/75 tagende 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu einberufen, nicht um eine Wahl durchzuführen, sondern um neue Ideen zu implementieren und anstehende Problemstellungen zu lösen. So hat die Generalkongregation entschieden, »dass die Teilnahme am Kampf für Glaube und Gerechtigkeit das ist, was den Jesuiten in unserer Zeit ausmacht« (GK 32, D2, 3), eine Grundentscheidung, die ausführlich begründet wird mit strukturellen Überlegungen, dem ausdrücklichen sozialen Einsatz und der Solidarität mit den Armen (GK 32, D4). Dieser Zusammenhang reflektiert, ohne ausdrücklich Nennung der zeitgleich virulenten Befreiungstheologie lateinamerikanischer Provenienz, vor allem auf die soziale Dimension.

Durch das Binom von Glaube und Gerechtigkeit stärker auf die soziale Dimension und von den vietnamesischen *boat people* auf die Flüchtlingssituation aufmerksam geworden, begründete Pedro Arrupe 1980 den *Jesuit Refugee Service*, der sich inzwischen zu einer weltweit agierenden Hilfsorganisation entwickelt hat. Auch nahm Pedro Arrupe ein Thema auf, das die Versammlung bewegte (GK 32, D4, 53-56). Es war die virulente Frage der »Inkulturation«, damals ein Neologismus, der sich sehr schnell in missionarischen Kontexten verbreitete und weltkirchlich rezipiert wurde. In der ursprünglichen Fassung von Pedro Arrupe lautet die Definition: »Inkulturation ist die Gestaltung des christlichen Lebens

und der christlichen Botschaft in einem gegebenen kulturellen Milieu, in solcher Weise, dass diese Erfahrung nicht nur in Elementen zum Ausdruck kommt, die der betreffenden Kultur eigen sind (das allein wäre nur eine oberflächliche Anpassung), sondern dass sie ein Prinzip wird, das die Kultur beseelt und zur Einheit bringt, indem sie diese umwandelt und erneuert, so dass eine ›neue Schöpfung‹ daraus wird.«¹⁶ Dieses Inkulturationsparadigma dürfte für die späte Neuzeit eine ähnlich prägende Bedeutung erlangt haben wie das Akkomodationsparadigma in der frühen Neuzeit, das Alessandro Valignano (†1606) in Asien installiert hatte.¹⁷

11 Karl RAHNER, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: Schriften zur Theologie. Zur Theologie des geistlichen Lebens, Bd. 3, Einsiedeln/Zürich/Köln, 1962, 329-348, hier 344.

12 Vgl. hierzu Philippe LÉCRIVAIN, *Pour une plus grande gloire de Dieu. Les missions jésuites*, Paris 1991; John W. O'MALLEY / Gauvin Alexander BAIRLEY / T. Frank KENNEDY (ed.), *The Jesuits. Culture, Sciences, and Arts*, Toronto/Buffalo/London 1999; Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009; Thomas BANCHOFF / José CASANOVA (ed.), *The Jesuits and Globalisation. Historical Legacies and Contemporary Challenges*, Washington DC 2016.

13 Hierbei ging es um die Frage, ob die Riten der Ahnenverehrung und des Konfuziuskults profaner oder religiöser Natur sind und dementsprechend kirchlich erlaubt oder verboten sind; seitens Roms kam es zu einem Ritenverbot, das bis 1939 andauerte und erst von Pius XII. aufgehoben wurde.

14 Vgl. Pedro Arrupe, Generaloberer der Gesellschaft Jesu. Neue biographische Perspektiven, hg. von Gianni LA BELLA / Martin MAIER, Freiburg i. Br. 2008.

15 Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, hg. von der Provinzialsynode der Zentraleuropäischen Assistenz, München 1997. – Im Folgenden werden die Generalkongregationen und die Dekrete abgekürzt im laufenden Text zitiert: GK 31 usw.; D und Nr.

16 Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ, Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965-1983), hg. und eingel. von Hans ZWIEFELHOFER SJ, München 1987 (240-248: Über die Inkulturation).

17 Vgl. *Portrait of a Jesuit*. Alessandro Valignano 1539-1606, Macao 2013.

Nach der schweren Erkrankung von Pater Pedro Arrupe musste die 33. Generalkongregation dessen Rücktritt annehmen und einen neuen Generaloberen wählen. Die Wahl fiel auf den Niederländer Peter-Hans Kolvenbach S.J., der 1983 gewählt wurde und 25 Jahre im Amt war. Die Friktionen mit der Römischen Kurie am Ende der Arrupe-Ära schlugen sich in einem Dokument der 33. Generalkongregation nieder. Denn diese Versammlung bekräftigte zwar das programmatische Binom von Glaube und Gerechtigkeit, kritisierte aber auch eine bisweilen unvollständige, einseitige und unausgewogene Auslegung. So beklagte die Versammlung, »dass wir nicht immer klar vor Augen hatten, dass wir die soziale Gerechtigkeit im Licht der ›Gerechtigkeit des Evangeliums‹ anstreben müssen, die gleichsam ein Sakrament der Liebe und Barmherzigkeit Gottes ist.« (G 33, D1, 32) Damit war eine neue Richtung eingeschlagen, die stärkere Rückbindung der sozialen Gerechtigkeit an die Gerechtigkeit des Reiches Gottes (vgl. Mt6, 33).

Der 34. Generalkongregation (1995) sollte es dann obliegen, das Binom von Glaube und Gerechtigkeit biblisch auf die Gerechtigkeit des Evangeliums hin zu vertiefen und überdies das missionarische Leitbild der Gesellschaft Jesu zu erweitern. Dies erfolgte durch Integration der Leitidee der Inkulturation in das Binom von Glaube und Gerechtigkeit und durch Verknüpfung mit dem interreligiösen Dialog, so dass die nach dem Ideal des ignatianischen Pilgers reformulierte Sendung der Diener Christi zu einer neuen Formel des missionarischen Selbstverständnisses des Ordens gelangte. »Also steht das Ziel unserer Sendung (Dienst am Glauben) und ihr besonderes Merkmal (Glaube, der die Gerechtigkeit des Gottesreiches sucht) in dynamischer Verbindung mit der inkulturierten Verkündigung des Evangeliums und dem Dialog mit anderen religiösen Traditionen als integralen Dimensionen

der Evangelisierung.« (GK34, D2, 15). Die verschränkte Formel lautet dann:

»Kein Dienst am Glauben ohne Förderung der Gerechtigkeit, Eintritt in die Kulturen, Offenheit für andere religiöse Erfahrungen.

Keine Förderung der Gerechtigkeit ohne Glauben mitzuteilen, Kulturen umzuwandeln, mit anderen Traditionen zusammenzuarbeiten.

Keine Inkulturation ohne sich über den Glauben auszutauschen, mit anderen Traditionen in Dialog zu treten, sich einzusetzen für Gerechtigkeit,

Kein Dialog ohne den Glauben mit anderen zu teilen, Kulturen zu untersuchen, Sorge tragen für Gerechtigkeit.« (GK 34, D2, 19) Damit fanden die missionarischen Grundideen, welche die Jesuiten auf dem Hintergrund des Konzils entwickelt hatten, zu einer neuen Synthese.

Die beiden folgenden Generalkongregationen dienten vor allem dem Zweck, Neuwahlen der Generaloberen durchzuführen, aber auch spirituelle und missionarische Grundfragen zu vertiefen. So wählte die 35. Generalkongregation (2008)¹⁸ den Spanier P. Adolfo Nicolás S.J. und die 36. Generalkongregation (2016) erstmals einen Lateinamerikaner, P. Arturo Sosa S.J. aus Venezuela. Man nutzte die Gelegenheit, das bisherige missionarische Denken des Ordens weiterzuführen. Dabei ging es um die heutigen Herausforderungen im Kontext einer globalisierten Welt, auf die man die apostolische Antwort einer dreifachen Versöhnung mit Gott, miteinander und mit der Schöpfung gab. Diese dreifache Versöhnung wiederholte auch die 36. Generalkongregation (GK36, D1, 22-30). Im jüngsten Generalat von P. Sosa änderten sich auch die globalen apostolischen Prioritäten. Galten bis dahin die Länder Afrikas und China, sowie Migration und Flüchtlinge und das intellektuelle Apostolat als vorrangige missionarische Ziele, so gelten ab Februar 2019 andere Ziele. Nicht mehr Länder werden prioritär genannt, sondern

vier Arbeitsbereiche in all jenen Ländern, in denen der Einsatz prioritär erforderlich erscheint. Diese auf zehn Jahre begrenzten Präferenzen sind folgende:

- 1 Einen Weg zu Gott finden helfen durch Unterscheidung und Geistliche Übungen;
- 2 An der Seite der Benachteiligten stehen durch Sorge um Gerechtigkeit und Versöhnung;
- 3 Junge Menschen bei der Gestaltung einer hoffnungsvollen Zukunft begleiten;
- 4 In der Sorge um das Gemeinsame Haus der Erde schöpferisch zusammenarbeiten (vgl. Enzyklika *Laudato si'*).

Damit wird deutlich, dass die Präferenzen der Gesellschaft Jesu mit den apostolischen Prioritäten der Kirche in Einklang stehen, wie Papst Franziskus in einem Schreiben an den Generaloberen vom 06. Februar 2019 betont. Und es wird deutlich, wie eng missionarische Optionen und Spiritualität zusammengehören.

Eine neue Dimension hat die missionarische Spiritualität schließlich dadurch bekommen, dass mit Papst Franziskus erstmals ein Mitglied der Gesellschaft Jesu zum Papst gewählt worden ist (2013). Er kennt ihre spirituelle Verfassung und Praxis von Grund auf, so dass auch die missionarische Spiritualität des Jesuitenordens von ihm mitgeprägt wird.

In der Grundstimmung der Freude gehalten, wie auch seine sonstigen päpstlichen Schreiben, betont er in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (2013)¹⁹ »die innige und tröstliche Freude der Verkündigung des Evangeliums« (EG 9), bei der – ganz ignatianisch – »der Vorrang immer bei Gott« liegt (EG 12). Franziskus weitet in seinem Schreiben das Missionsfeld der Evangelisierung auf drei Bereiche, nämlich auf die Gläubigen in gewöhnlichen Verhältnissen (Pfarrgemeinden); auf Getaufte, aber kirchlich Fernstehende; sowie auf diejenigen, die Christus nicht kennen oder ablehnen. Dabei gilt das Prinzip: »Alle haben das Recht, das Evangelium zu empfangen. Die Christen haben die Pflicht, es

ausnahmslos allen zu verkünden.« (EG 14) Für den Papst ist die missionarische Umgestaltung der Kirche eng verbunden mit dem Projekt der kirchlichen Erneuerung, die ihn geradezu enthusiastisch werden lässt: »Ich träume von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jegliche kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient.« (EG 27).

Schon als Pater Jorge Mario Bergoglio in Argentinien war ihm an einer missionarischen Spiritualität gelegen sowie auch an den großen Fragen der Evangelisierung und Inkulturation, die in der Arrupe-Epoche weltweit diskutiert wurden. Unter dem Titel *Evangelización de la Cultura e Inculturación del Evangelio* veranstaltete der Kollegsrektor Bergoglio 1985 einen Kongress an der Theologischen Fakultät in San Miguel (Buenos Aires), dem er als Präsident vorstand.²⁰ Wie an eine unerledigte Sache erinnert er nun in seinem päpstlichen Schreiben *Evangelii gaudium* an den Titel des Kongresses: Es sei dringend notwendig, »die Kulturen zu evangelisieren, um das Evangelium zu inkulturieren« (EG 69). Diese große Aufgabe wird auch künftig die Weltkirche, die Lokalkirchen, die Theologien und die Missionare und Missionarinnen des 21. Jahrhunderts noch über lange Zeit herausfordern. ♦

¹⁸ Dekrete der 35. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, herausgegeben im Namen der Deutschen, Österreichischen und Schweizer Provinz der Jesuiten, München 2008 (zit. nach Dekret und Nummer).

¹⁹ Papst FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Bonn 2013 (Abk. EG und Nr. im laufenden Text).

²⁰ Der Kongress und die Inauguralrede Bergoglios sind dokumentiert in der argentinischen Zeitschrift: *Stromata* 41 Nr. 3/4 (1985); vgl. hierzu Papst Franziskus liest Jorge Mario Bergoglio, in: *Stimmen der Zeit* 234 (2016) 80–86.

» ... sei es auch zu Gläubigen«

Das Missionarische in der Spiritualität der Congregatio Jesu

von Hililtrud Wendorff CJ

Die »religiöse Landschaft« und darin Rolle und Ort der Kirche, ihr Selbstbild – das ist seit jeher Veränderungen unterworfen gewesen, scheint aber seit etwa Mitte des 20. Jahrhunderts in besonderer Weise Transformationsprozessen ausgesetzt zu sein. Die Idee von christlicher »Mission« ist davon in erst anfänglich sich klärender Weise betroffen. Auf zwei unterschiedliche Arten stehen Ordensgemeinschaften vor dieser Herausforderung. Haben sie sich in ihrer Gründung einem bestimmten, definierten Anliegen verschrieben, kann es sein, dass sich dieses als »erledigt« erweist oder die Bedingungen neue Wege erfordern, z. B. wenn postkoloniale Perspektiven Afrikamission sich neu zu erfinden zwingen. Je weniger »festgeschrieben« das Ziel einer missionarischen Gemeinschaft ist, umso weniger geht es nur um neue Bedingungen. Stattdessen liegt die Herausforderung darin, den Kern der Mission neu zu fassen, im Gespür der vielzitierten »Zeichen der Zeit«.

Zu der zweiten Art von Gemeinschaften gehört gemäß ihrer vollständig flexibel gehaltenen »Festschreibung« in den Konstitutionen die Congregatio Jesu. Ihre missionarische Ausrichtung befindet sich seit dem ersten Tag ihres Bestehens in Bewegung. Mehr als drei Jahrhunderte lang wurde die Congregatio Jesu unter verschiedenen Bezeichnungen (in Deutschland vor allem: Englische Fräulein, Maria-Ward-Schwestern) zwar in erster Linie als Schulorden wahrgenommen, gemäß ihrer faktischen

Tätigkeit. Und Bildung, insbesondere Mädchenbildung, gehört bis heute zu den wichtigsten Aufgaben, denen sich die Gemeinschaft verpflichtet weiß. Ein Blick in ihre Geschichte zeigt jedoch das Ringen um ihre missionarische Identität. Weil dabei die besondere Art des Suchens so entscheidend und letztlich das einzige »Festgeschriebene« ist, bleibt als Orientierung die erste Suche – die der Mary Ward, der Gründerin.

Von der monastischen zur missionarischen Spiritualität – Der Berufungsweg Mary Wards

Mary Ward (1585-1645) wuchs in England in einer Zeit schwerer Katholikenverfolgung auf. In ihrem Elternhaus und bei Verwandten erlebte sie Untergrundkirche, die maßgeblich von Jesuiten geprägt war.¹

Als sie sich ihrer Berufung zum Ordensleben bewusst wurde, wollte sie in den strengsten Orden, den sie finden könnte, weil sie das gut tun wollte, was ihr als Ordensfrau erlaubt war, nämlich das eigene Leben zu heiligen. »Ich liebte den Ordensstand im allgemeinen; doch fühlte ich keine Vorliebe für einen bestimmten Orden. Nur hatte ich mich innerlich entschlossen, den strengsten und abgeschlossensten zu wählen; denn ich dachte und sprach es auch wiederholt aus, dass ich aus Verpflichtung das tun möchte, was ich vorhatte, da ja die Frauen nur sich selbst Gutes tun könnten; diese Einschränkung empfand ich damals sehr stark.«²

Mit 21 Jahren verließ sie gegen den Widerstand ihrer Familie England, wo es zu diesem Zeitpunkt keine Klöster mehr gab, und trat im heute belgischen St. Omer bei den Klarissen ein. Ein kluger Visitator erkannte, dass die junge Frau hier als Bettelschwester am falschen Ort war. Mary verließ nach einem Jahr den Orden und gründete einen Klarissinnenkonvent für Engländerinnen, wo sie das Leben einer echten Chorschwester

hätte leben können, und wähnte sich am Ziel. Doch 1608 erfuhr sie in einer Vision, dass sie noch »zu etwas anderem«³ berufen sei. Was dies sein sollte, blieb ihr zunächst verborgen. Sie verließ erneut den Orden und kehrte »nach England zurück, um dort einige Monate für andere zu arbeiten«⁴. Dort unterstützte sie im Untergrund die seelsorgliche Arbeit katholischer Priester. Eine weitere Vision (1609) zeigte ihr den nächsten Schritt. Sie schreibt: »... ich erkannte klar und mit unsagbarer Sicherheit, dass ich nicht zur Karmelitin, sondern für etwas anders bestimmt sei, was der Ehre Gottes ungleich mehr dienen würde als mein Eintritt in jenen Orden.«⁵ Hier klingen das ignatianische »mehr« (*magis*) und »zur größeren Ehre Gottes« (*ad maiorem Dei gloriam*) erstmals an.

Ende 1609 setzte sie wieder über in die bereits vertraute Bischofsstadt St. Omer, diesmal in Begleitung von fünf gleichgesinnten Gefährtinnen, zwei weitere folgten wenige Monate später. Die jungen Frauen gehörten – wie Mary selbst – dem gut vernetzten katholischen Landadel von England an. Sie gründeten eine Schule zunächst für Mädchen englischer Emigrantinnen, bald aber auch für die Mädchen aus der Stadt. Sie lebten, unterstützt vom Bischof, klostergemeinschaftsähnlich zusammen – weiter auf der Suche nach der von Gott für sie gewollten Lebensform.

Unumstößliche Klarheit, wenn auch in höchst spannungsgeladener Formulierung, wurde Mary Ward in einer dritten Vision 1611 geschenkt, in der sie die Worte vernahm: »Nimm das Gleiche von der Gesellschaft. Pater General wird es nie erlauben. Geh zu ihm.«⁶ Das bedeutete nichts geringeres, als die Konstitutionen und die Lebensform der Gesellschaft Jesu in einer für Frauen möglichen Weise zu übernehmen. Mary Ward wurde bewusst, dass ihr Platz, der Platz ihres Instituts, nicht ein Kloster, sondern mitten in der offenen Welt ist.

In einem Brief führte sie später aus, wie sie den Auftrag Gottes verstanden hatte:

»Nimm das Gleiche von der Gesellschaft. So verstanden, dass wir das Gleiche nehmen sollten dem Inhalt wie der Art und Weise nach, einzig das ausgenommen was Gott durch die Verschiedenheit des Geschlechtes verboten hatte. Diese wenigen Worte gaben so viel Licht über dieses Institut, sie verliehen Trost und Kraft und verwandelten die Seele derart, dass ich unmöglich daran zweifeln konnte, sie kämen nicht von dem, dessen Worte Taten sind.«⁷

Missionarische Spiritualität nach Plänen – Mary Ward als Institutsgründerin

Sehr bald nach dieser herausfordernden Vision entstanden erste Institutspläne. Drei sind uns erhalten. Die ersten beiden lassen den Einfluss ihres eher vorsichtigen und diplomatischen Beichtvaters und Beraters P. Roger Lee SJ erkennen, der nicht zu viel Neues auf einmal empfahl, der dritte ist von dieser Vorsicht nicht mehr einschränkend gezeichnet.

1 Zu Mary Ward vgl. Ursula DIRMEIER, *Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645*, 4 Bde., Münster 2007 (folgend zitiert hieraus: D = Dokument [plus Nummer], AB = Autobiographisches Fragment [plus Nummer] oder Vita E = Englische Vita); Immolata WETTER, *Schulungsbriefe. Annäherungen an Maria Ward mit ausgewählten Quellentexten*, hg. vom Geistlichen Zentrum Maria Ward, St. Ottilien 2005 (folgend zitiert: SB); Mary WRIGTH, *Mary Wards Institut. Das Ringen um Identität*, aus dem Englischen von Hedwig Fritzen, Bamberg 2004; Mary Ward, *Zum 400jährigen Gründungsjubiläum der Congregatio Jesu*, Münchner Theologische Zeitschrift 2 (2009) Sonderheft; Henriette PETERS, *Mary Ward. Ihre Persönlichkeit und ihr Institut*, Innsbruck/Wien 1991; Alfredo LÓPEZ AMAT, *Mary Ward. Das Drama einer Vorkämpferin*. Aus dem Spanischen von M. Pia Feßler und Nobert Behringer, o. Ort 1990.

2 AB 6, dt.: SB, 26 (beides Anm. 1).

3 AB 6; dt.: SB, 42.

4 AB 6; dt.: SB, 44.

5 AB 6; dt.: SB, 45.

6 D 197; dt.: SB, 227 (beides Anm. 1).

7 D 245; dt.: SB, 98.

Im 1611/12 entstandenen ersten Plan⁸, der vermutlich dem Bischof von St. Omer zur Bestätigung vorgelegt wurde, ist als Ziel die Vervollkommnung des eigenen Lebens in der Hingabe an Gott und gleichzeitig das Mühen um das Heil der anderen – vor allem der verfolgten Kirche in England – durch christliche Erziehung genannt. Die charakteristischen Züge einer ignatianischen Gründung sind noch wenig erkennbar.

Die *Ratio Instituti* von 1615, der zweite Plan, nennt als missionarische Aktivitäten des zu gründenden Ordens nicht mehr ausschließlich die Mädchenerziehung, sondern öffnet das Spektrum hin auf »jede beliebige andere Weise, in der wir, wie zu der entsprechenden Zeit feststeht oder geurteilt wird, durch unsere Anstrengungen etwas beitragen können zum größeren Dienst für Gott und zur Ausbreitung unserer heiligen Mutter, der katholischen Kirche, wo auch immer«⁹. Um das zu ermöglichen, wurde die Befreiung von der Jurisdiktion des Ortsordinarius oder eines Ordensmannes sowie von der Klausur – beides war für Frauenorden der damaligen Zeit vorgeschrieben – erbeten. Dieser Plan wurde zusammen mit einem Empfehlungsschreiben des Bischofs von St. Omer nach Rom geschickt, mit der Bitte um Bestätigung des Instituts. Diese wurde in Aussicht gestellt¹⁰, blieb aber aus.

Noch deutlicher wird die missionarische Dimension des zu gründenden Ordens im dritten Plan *Institutum* von 1621.¹¹ In ihm erhielt die Gründung Mary Wards ihre ganz spezifische Ausrichtung, indem er »das Gleiche«, das sie in der Vision von 1611 als Wille Gottes erkannt hatte, konkretisiert. Der Text übernimmt in weiten Teilen wörtlich die *Formula Instituti*, die Ignatius von Loyola als erste Regel zur päpstlichen Bestätigung vorlegte, ehe er die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu ausarbeitete. Der dritte Plan schreibt der Gründung vor, »dass sie sich als nützlich erweist zur Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens und zum Fort-

schrift der Seelen im Leben und in der christlichen Lehre«, und zwar – hier geht der Text unter dem Eindruck der Situation in England noch weiter als die *Formula Instituti* – »indem sie hilft, dass sie von Häresie und schlechtem Lebenswandel zu Glauben und zur Frömmigkeit und zum besonderen Gehorsam gegen den Apostolischen Stuhl zurückgeführt werden, indem sie das Volk zu öffentlichen Predigten, Vorträgen, anderem Dienst am Wort Gottes und Geistlichen Übungen, die Mädchen und das einfache Volk zur Unterrichtung im Christentum versammelt und darauf vorbereitet, indem sie den Katechismus und den ehrfürchtigen Gebrauch heiliger Dinge lehrt und jenen die Erziehung in Schulen und Internaten gibt, die für das allgemeine Wohl der Kirche und für ihr einzelnes, persönliches am geeignetsten zu sein scheint, [...] indem sie ferner zum geistlichen Trost der Christgläubigen solche zur Beichte und zu anderen Sakramenten heranzuführt und darauf vorbereitet und dafür sorgt, dass Prediger und geistliche Väter in Dörfer und abgelegene Orte gesandt werden, indem sie sodann Frauen, deren Leben verdorben ist, ausfindig macht und sie darauf vorbereitet, durch die Sakramente Gnade zu empfangen [...] und nicht weniger bei der Versöhnung derer, die sich von der Kirche entfernt haben, und bei der frommen Unterstützung und dem Dienst für die Gefangenen oder Kranken und bei den übrigen Werken der Liebe, je nachdem es zur Ehre Gottes und zum gemeinsamen Wohl dienlich erscheint.«¹²

Um die weitreichende Vision weiblicher pastoraler Tätigkeit realisieren zu können, wollte Mary Ward, genau wie bei den Jesuiten, eine zentrale Leitung durch eine Generaloberin und die Abhängigkeit ihrer Gemeinschaft allein vom Papst, dem sich die Mitglieder auch durch ein spezielles Gelübde in Bezug auf die Sendungen verpflichten sollen: »...Und seine kluge Liebe wird darüber urteilen, was förderlich ist, sei es, dass er meint, uns zu den Türken oder zu

welchen anderen Ungläubigen auch immer, auch in die Gegenden, die man Indien nennt, sei es zu irgendwelchen Häretikern, Schismatikern, sei es auch zu Gläubigen zu schicken.«¹³

Zweimal ging Mary Ward 1621 und 1629 selbst nach Rom, um ihren Plan persönlich dem Papst zur Genehmigung vorzulegen. Paul V. starb, bevor sie in Rom eintraf. Urban VIII. verhielt sich zunächst uneindeutig, verbot aber mit der sehr scharf formulierten Bulle *Pastoralis Romani Pontificis* vom 13. Januar 1631 das zur Gründung beantragte Institut.

Der tiefste Grund für das Verbot war die zeitbedingte Unvorstellbarkeit genau jener missionarischen Tätigkeit von Ordensfrauen, um derentwillen sich Mary Ward weigerte, die Klausur, die auf dem Konzil von Trient für Frauenorden gerade verschärft verbindlich gemacht worden war, in ihre Lebensregel aufzunehmen. Von daher ist verständlich, dass die römischen Behörden monierten, die »sogenannten Jesuitinnen« hätten sich angewöhnt, »durch keine Klausurgesetze gebunden nach Belieben herumzuwandern, und unter dem Anschein, das Seelenheil zu fördern viele Arbeiten in Angriff zu nehmen und auszuüben [...], Arbeiten, die dem Geschlecht und der geistigen Schwäche, der fraulichen Bescheidenheit und besonders der jungfräulichen Schamhaftigkeit nicht im geringsten angemessen sind.«¹⁴

Zu diesem Zeitpunkt hatte die Gemeinschaft bereits Niederlassungen in Lüttich, Köln und Trier, in Rom, Neapel und Perugia, auf Wunsch von Kurfürst Maximilian I von Bayern in München, unter Mitwirkung Kaiser Ferdinands I in Wien, sowie in Preßburg. Die Bulle setzte dem aufblühenden Werk ein jähes Ende. Doch Mary Ward gab nicht auf – trotz mehrwöchiger Inquisitionshaft, Krankheit, der Schließung der meisten Häuser, dem Austritt vieler Schwestern. Aus dem Gefängnis schrieb sie am 20. Februar 1631: »Lassen wir Gott tun, was er will; ... Gott weiß, wie sein Wille ans Ziel kommt.«¹⁵

Im Jahr 1632 wurde Mary Ward vom Vorwurf der Häresie freigesprochen. Unter dem Schutz des Papstes lebte sie zunächst in Rom mit einer Gruppe von Gefährtinnen, die nach der Schließung der dortigen Schule wohnen geblieben waren, ehe sie 1639 mit einigen Frauen nach England zurückkehrte, wo sie ihre apostolische Tätigkeit, in weltlicher Kleidung, mit privaten Gelübden, fortsetzten. Am Morgen ihres Todestags empfahl Mary Ward den in England befindlichen Gefährtinnen: »Haltet fest an eurer Berufung, damit sie von Dauer, wirksam und liebevoll sei.«¹⁶ Auf dem Grabstein hielten ihre Gefährtinnen ihr Vermächtnis fest: »Die Armen zu lieben – im selben zu verharren – mit ihnen zu leben, zu sterben und aufzuerstehen – war das ganze Ziel von Mary Ward [...].«¹⁷

Das Ringen um Identität in der Zeit zwischen Verbot und Bestätigung der Gemeinschaft

Die Beharrlichkeit in der Flexibilität, wenn man es einmal so paradox formulieren kann, war der Gemeinschaft nicht folgenlos ins Stammbuch geschrieben. Die Geschichte des Überlebens, des Wachstums und der kirchlichen Anerkennung von Mary Wards Gründungsvision ist lang und kompliziert.

8 D 77.

9 D 126; für die Übersetzung danke ich Ursula Garnhartner CJ und Ursula Dirmeier CJ.

10 D 136.

11 D 323; dt. in: Konstitutionen der Congregatio Jesu und Ergänzende Normen, veröffentlicht durch die Casa Generalizia, Rom 2003.

12 Ebd.

13 Ebd., 36.

14 *Pastoralis Romani Pontificis*, §2, dt. in: WRIGHT, Mary Wards Institut (Anm. 1), 212.

15 D 1162 (Anm. 1).

16 *Vita E* (Anm. 1), übers. von Verf.

17 Originalinschrift: »To love the poore persever in the same live dy and rise with them was all the ayme of Mary Ward who having lived 60 years and 8 days dyed the 20 of Jan 1645« (nach dem gregorianischen Kalender 30. Jan. 1645).

Die Gemeinschaft existierte erst als lose Gruppe, dann als weltliches Institut. Die Erziehungsarbeit blieb erlaubt und wurde ausgeübt, aber mehrere Versuche, die Konstitutionen und damit das Institut kirchlich bestätigen zu lassen, scheiterten. Genehmigt wurden 1703 schließlich die *81 Regeln*, ein Extrakt aus jesuitischen Schriften. Die Regeln beschränkten das Apostolat auf »Unterricht und Erziehung der weiblichen Jugend«. 1749 wurde per Dekret von Benedikt XIV. präzisiert, dass keine weiteren Konstitutionen genehmigt würden. Außerdem wurde verboten, Mary Ward als Gründerin zu nennen. Viele ihrer Briefe und anderes geschichtliche Material wurden damals zerstört, aber die Erinnerung an das, was sie gewollt hatte, lebte weiter.

Ein wichtiger Schritt für die räumliche und inhaltliche Ausweitung der Tätigkeit erfolgte, als im 19. Jahrhundert auf Einladung des damaligen Bischofs von Patna, Anastasius Hartmann, auch Schwestern der »Englischen Fräulein«, wie sie meist genannt wurden, aufbrachen, um in Indien zu missionieren. Ein zweiter Schritt in dieselbe Richtung, die zugleich neben Bildung die caritativen Einsätze verstärkten, kam in der Zeit des Nationalsozialismus, wo sämtliche Schulen der Gemeinschaft in Deutschland geschlossen wurden. Manche Schwestern arbeiteten übergangsweise mit in Pfarreien und Lazaretten, andere gingen nach Indien, Brasilien, Chile, Rumänien – Missionarinnen im Sinne Mary Wards.

Die wachsende Wertschätzung gegenüber der Kirchengeschichte machte auch vor der Gemeinschaft nicht Halt: Seit 1909 durfte Mary Ward wieder als Gründerin genannt werden. Einzelne Forscher nahmen sich ihrer an und die Mitglieder der Gemeinschaft entdeckten sie neu für sich. Ermutigt durch das Zweite Vatikanische Konzil, beschloss die Generalkongregation des nun weltweit verbreiteten Instituts im Jahr 1968 wieder, die Ignatianischen Konstitutionen zu übernehmen. Das geschah zunächst in einer 1978 approbierten Auswahl. Der vollständige Text,

ausgenommen das, was das Priestertum betrifft, wurde zusammen mit dem dritten Plan Mary Wards von 1621 (*Institutum*) und den Ergänzenden Normen – einer die Konstitutionen auf die jeweilige Zeit hin konkretisierenden Normensammlung – im Jahr 2003 bestätigt.¹⁸ Zeitgleich erfolgte auch die Namensänderung in »Congregatio Jesu«. Damit kam man einem Wunsch Mary Wards nach, die ihre Gemeinschaft ausdrücklich »mit dem Namen Jesu zu bezeichnen« gewünscht hatte.¹⁹

Missionarische Spiritualität im heutigen Selbstverständnis der Congregatio Jesu

Heute ist die Congregatio Jesu eine ignatianische Frauengemeinschaft mit rund 1500 Mitgliedern in 24 Ländern auf vier Kontinenten. Der Name ist Programm: Die *Congregatio Jesu* – die Versammlung Jesu – hat teil an der Sendung Jesu in die Welt. Universale Sendungsbereitschaft, wie sie auch durch ein spezielles viertes Gelübde zum Ausdruck kommt, ist ein wesentliches Merkmal der Congregatio Jesu. Die Sendung führt Schwestern zum Beispiel in die Steppen Russlands, zu von AIDS betroffenen Menschen in Afrika, zu indigenen Völkern im Nordosten Indiens und am Amazonas, nach Kuba, aber auch in die Städte Koreas, Chinas, Lateinamerikas und Europas.

Die Ergänzenden Normen formulieren: »Angesichts der großen Not und Armut vieler Völker drängt uns die Liebe Christi, uns mehr als bisher den Verlassenen zuzuwenden, ›den Armen die Heilsbotschaft zu bringen und den Gefangenen die Befreiung zu verkünden‹ (Lk 4,18). [...] Ohne den Einsatz für die Gerechtigkeit ist die Botschaft des Evangeliums heute in vielen Ländern unglaubwürdig.«²⁰ Die Inschrift von Mary Wards Grabstein »Die Armen zu lieben [...]«²¹ ernst nehmen heißt, nicht nur die Option FÜR die Armen, sondern die Option DER Armen als wichtiges Kriterium

für die Wahl der Tätigkeiten anzusehen, verfügbar für die Nöte der Zeit, zur Verherrlichung Gottes und zum »größeren Wohl der Seelen«²². Es setzte sich die Erkenntnis durch, dass dies über Sozialarbeit hinaus »das mutige und kreative Engagement für Gerechtigkeit und den Kampf gegen die Strukturen, durch die Menschen in die Armut getrieben werden«,²³ erfordert.

Schwerpunkte der Tätigkeiten liegen heute in der Seelsorge (Exerzitien, geistliche Begleitung, Gemeindepastoral, Jugendarbeit, Klinik- und Gefängnisseelsorge) und im Bereich Erziehung und Bildung, vom Kindergarten bis zur Universität. Wachsende Bedeutung erlangen die Arbeit mit und für benachteiligte Frauen, mit Frauen, die zur Prostitution gezwungen werden, der Einsatz für rechtlose Menschen, Arbeit in den Medien und Mitarbeit in nationalen und internationalen Netzwerken. Aber das kann sich auch schnell einmal wieder ändern. Denn »festgeschrieben« ist letztlich nicht ein Programm, ein Kontinent, ein bestimmtes Tätigkeitsfeld. Festgeschrieben ist die Bereitschaft, je neu miteinander zu suchen »den Seelen zu helfen«, als Frauen in der Kirche. ◆

18 Vgl. Konstitutionen (Anm. 11).

Zur Geschichte: Mechtild MECKL, Vorwort, in: ebd., 25-27.

19 Institutum 1, in: Konstitutionen (Anm. 11), 33.

20 EN 7,25, in: Konstitutionen (Anm. 11), 376.

21 Vgl. Anm. 18.

22 Konstitutionen (Anm. 11), 603.

23 Martha ZECHMEISTER, »Die Armen lieben« – Mitte des Charismas Mary Wards, in: Mary Ward. Zum 400-jährigen Bestehen (Anm. 1), 152-167, hier 159.

Das Missionarische aus der Sicht der Herz-Jesu-Priester (Dehonianer)

von Stefan Tertünte SCJ

Konfliktpotential von Beginn an

Der Ordensgemeinschaft der Herz-Jesu-Priester war gleich zu Beginn ihrer noch nicht allzu langen Geschichte ein Identitätsproblem mit auf den Weg gegeben worden. Zwar wurde gleich mit den Ersten Gelübden des Ordensgründers Leo Dehon, also im Jahre 1878 in Nordfrankreich, mit der zeitgleichen Gründung einer Schule, des Johannes-Kollegs in Saint-Quentin, ein sehr konkretes Apostolat mit der Ordensgemeinschaft verbunden. Zwar setzte der Ordensgründer Mitbrüder in sozial akzentuierte Projekte und schließlich recht zügig in der Mission ein. Was jedoch fehlte, war eine von der breiten Mehrheit der Mitbrüder getragene und das Apostolat fundierende Spiritualität. Während der Ordensgründer diese immer mehr in einer Auffassung der Herz-Jesu-Verehrung sah, die sich dem »Reich des Herzens Jesu in den Seelen und Gesellschaften« verpflichtet wusste, beharrten nicht wenige Mitbrüder auf einer vom Reparations-Gedanken bestimmten Herz-Jesu-Spiritualität die fromm intensiv, aber nicht unbedingt apostolisch expansiv war. Die daraus entstandenen Konflikte innerhalb der Kongregation, die bis zu Abspaltungsdrohungen gingen, überstanden sowohl der Ordensgründer als Ordensoberer sowie die Kongregation. Fakt ist, dass zum Zeitpunkt des Todes von Léon Dehon die Ordensgemeinschaft außer in Pfarreien,

nachwuchsorientierten Schuleinrichtungen bereits in zahlreichen Ländern zur Mission und Migrantenseelsorge tätig war, eine Entwicklung, die im Jahre 1906 wesentlich zur lang ersehnten und erstrebten Anerkennung durch den Vatikan beigetragen hatte.¹

Akzentverschiebung in Inhalt und Begründung des Missionarischen

Unter dem direkten Nachfolger von Léon Dehon als Ordensoberer, P. Joseph Philippe (1926-1935) wurde statt auf Expansion auf Konsolidierung gesetzt. Massiver taucht das Thema Mission und seine Begründung erst unter dem nächsten Ordensgeneral, P. Wilhelm Govaart (1935-1953), wieder auf. Konkreter Anlass ist im Jahre 1947 der 50. Jahrestag des Beginns der Mission im Kongo. In einem Brief an die gesamte Kongregation mit dem eindeutigen Titel »Ignem veni mittere«² ist die alte Identitätsfrage deutlich als Hintergrundfolie vorhanden: »So ist es eine rein spekulative Frage, ob P. Dehon seit Beginn der Ordensgemeinschaft das missionarische Apostolat gewollt hat. Wir haben dazu positive Hinweise von 1882 an«³. Es folgen dann einige Zitate des Ordensgründers, der Verweis auf die »indirekte Legitimierung« durch die allgemeinen Aussagen der Konstitutionen, denen zufolge die Herz-Jesu-Priester »sich zum Ziele setzen, allgemein die Verbreitung der Herrschaft Jesu Christi zu fördern« (Nr. 7)⁴, um dann um Konsens bemüht zu schlussfolgern: »Unsere Kongregation, obwohl sie nicht exklusiv missionarisch ist, ist mit größter Gewissheit missionarisch«⁵. Die ordenseigene Spiritualität wird in Einklang mit dieser Tätigkeit gesehen: »P. Dehon hatte keine Kongregation vor Augen, die einem bestimmten Werk gewidmet wäre, sondern eine Kongregation, die die unterschiedlichen Werke des Apostolates in einem spezifischen Geist ausübe: unserem Geist der Liebe, der Selbsthingabe (immolazione),

der Wiedergutmachung (riparazione). Was uns vereint, ist nicht eine Art spezifischer Tätigkeit, sondern die Spiritualität, die die Seele jeder Tätigkeit ist. Diese Spiritualität bereitet zu jedem Werk des heiligen Dienstes Menschen unterschiedlicher Nationalität, Gebräuche, Temperamente, Talente und Studien«⁶. Da ist zum einen der immer noch vorhandene Legitimierungsdruck zu spüren, zum anderen wird offensiv der Standpunkt der apostolischen Unbestimmtheit vertreten, während eine formelhaft dargestellte ordenseigene Spiritualität den jeweils gewählten Aktivitäten – oder auch bereits deren Auswahl? – eine Eigenheit geben soll.

Die 1950er Jahre, zunächst noch unter P. Govaart, dann mit P. Alphonse Lellig (1954-1958) als Generaloberer sind von Akzentverschiebungen gekennzeichnet. In den Fokus rücken Veränderungen im Missionsbegriff und der zunehmende Personalmangel für die Mission, die Frage einer spirituellen Fundierung des Apostolates wird nur am Rand gestreift. 1952 stellt Govaart fest: »Neue Probleme zeigen sich, eine Veränderung des Vorgehens drängt sich auf...«⁷. Das bedeutet konkret, sich auf die Städte zu konzentrieren statt wie bisher auf ländliche Gebiete. Damit einher gehen neue Aktivitäten in der Mission: die Einrichtung von Mittelschulen wird angeregt, das Engagement von Laien in der Katholischen Aktion soll gestärkt werden. »Eine junge Kongregation muss ihre Zeit verstehen und vor allem ihre gegenwärtige Situation«⁸.

Während seiner kurzen Zeit als Generaloberer – P. Alphons Lellig stirbt vor der Vollendung des ersten Sexenniums – wendet er sich zweimal ausführlich zum Thema Mission an die Kongregation. Er kritisiert indirekt ein zurückgehendes missionarisches Engagement: »Es wäre tatsächlich ein Hinweis darauf, dass der ursprüngliche Geist der Kongregation ermattete, sollte in unseren Provinzen das Missionsideal verblassen«⁹. Hierbei sieht er durchaus ein,

dass missionarischer Eifer nunmehr auch in den traditionellen Entsendernationen gefordert ist: »Hier und da ist auch Europa Missionserde geworden«¹⁰. Sein Schreiben zum 70. Jahrestag der Kongregation 1958 ist in seinem ersten Kapitel sofort der Mission gewidmet, mit einem besonderen Augenmerk für die Situation in Afrika. Der Wandel der Herausforderungen und damit des Verständnisses von Mission wird fortgeschrieben: Atheismus, soziale, ökonomische und politische Veränderungen, materialistischer Atheismus werden hier genannt. Angesichts des besorgniserregenden Nachlassens im Missionseifer betont der Generaloberer: »Die Missionen entsprechen auf vollkommene Weise unserem Geist ... Was könnte dem Heiligsten Herzen mehr gefallen, als sein Reich in aller Welt verkündet und bekräftigt zu sehen?«¹¹

Die 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts spiegeln auf der höchsten ordentlichen Ebene des Lehramtes der Kongregation eine deutliche Zäsur: Mission wird kaum thematisiert. Zu sehr ist die Kongregation mit der vom II. Vatikanischen Konzil geforderten Erneuerung des Ordenslebens beschäftigt, die sich auf der Ebene der Generalleitung vor allem in dem langwierigen und einfordernden Prozess der Ausarbeitung und Verabschiedung neuer Konstitutionen ausdrückt.

Horizontenerweiterungen nach dem Konzil

Mit Antonio Panteghini als Generaloberem (1979-1991) vollziehen sich bedeutende Veränderungen. Zum einen wird der Missionsbegriff derart geweitet, dass von einer Neubestimmung gesprochen werden kann. Zum anderen wird die spezifisch dehonianisch spirituelle, also charismatische Durchdringung des Missionsverständnisses ausführlich vollzogen. Bedeutsame Impulsgeber für diese Entwicklungen sind die

1 Vgl. Stefan TERTÜNTE SCJ und David NEUHOLD, Mission als Konsolidierungs- und Profilierungsfaktor einer jungen Kongregation. Zu den Anfängen der Missionstätigkeit der Herz-Jesu-Priester, in: Mariano DELGADO/Michael SIEVERNICH/Klaus VELLGUTH, Transformationen der Missionswissenschaft, Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR, St. Ottilien 2016, 254-265.

2 A. TESSAROLO/G. CARRARA (Hg.), Lettere circolari di P. Teodoro G. Govaart, terzo Superiore Generale dei Sacerdoti del S. Cuore (Dehoniani), Bologna 1958, 454ff. [künftig: Govaart (Anm. 2)].

3 »Perciò rimane solo una questione puramente speculativa, quella se il P. Dehon agli inizi dell'istituto abbia voluto l'apostolato missionario. Noi abbiamo indizi positivi fin dal 1882«, Govaart (Anm. 2), 455.

4 »Le costituzioni al n. 7 ci propongono genericamente la dilatazione del regno di Gesù Cristo«, Govaart (Anm. 2), 457.

5 »La nostra Congregazione, benchè non sia esclusivamente missionaria, è certissimamente missionaria.«, Govaart (Anm. 2), 457.

6 »Il P. Dehon aveva in mente non una congregazione dedita ad un'opera particolare, ma una congregazione che esercitasse le varie opere di apostolato con uno spirito particolare: il nostro spirito di amore, d'immolazione e di riparazione. Quello che ci unisce non è una forma di attività speciale, ma la spiritualità, che è l'anima di ogni azione. Questa spiritualità rende atte a ogni opera del sacro ministero persone diverse di nazione, di costumi, di temperamento, di ingegno e di studi«, Govaart (Anm. 2), 457.

7 »Nuovi problemi si affacciano, un cambiamento di metodo si impone«, Govaart (Anm. 2), 759.

8 »Une congrégation jeune doit comprendre son temps et surtout sa situation présente dans le monde«, Govaart (Anm. 2), 762.

9 »Sarebbe davvero indizio che lo spirito genuino della congregazione languisce, se nelle nostre province la forma dell'ideale missionario impallidisse«, I. MORA (Hg.), Lettere Circolari di P. Alfonso Lellig, quarto superiore Generale dei Sacerdoti del S. Cuore (Dehoniani), Bologna 1967, 85 [künftig: Lellig (Anm. 9)].

10 »E vero: qua e là anche l'Europa è diventata terra di missione«, Lellig (Anm. 9), 87.

11 »Le missioni corrispondono perfettamente al nostro spirito. Che cosa può piacere di più al Cuore divino, che vedere il suo regno annunciato e confermato in tutto il mondo?«, Lellig (Anm. 9), 233.

zunehmend zur Verfügung stehenden lehr-
amtlichen Äußerungen, insbesondere das
Missionsdekret des II. Vatikanischen Konzils
Ad gentes von 1965 und das Apostolische
Schreiben *Evangelii nuntiandi* im Jahre 1975
von Papst Paul VI. Insbesondere in zwei
Schreiben, 1980 und 1989 geht der General-
obere der Kongregation ausführlich auf das
Thema »Mission« ein.

Im Anschluss an *Ad gentes* 2 wird eine
Entgrenzung des Missionsbegriffes vorge-
nommen: »die Grenzen der Mission sind
die Horizonte der Menschheit geworden«¹².
Wenn derart die gesamte Menschheit Objekt
der Missionstätigkeit geworden ist, ist es
nur konsequent zu behaupten »Der Begriff
»Mission« wird vom geographischen zum
kulturellen«¹³. Denn noch immer gibt es
»zahlreiche Bereiche der aktuellen Gesell-
schaft, die evangelisiert oder reevangelisiert
werden müssen«¹⁴. Mission wird nicht nur
geographisch entgrenzt, alles Handeln der
Dehonianer wird missionarisches Handeln:
»Nicht nur Grenzgebiete sind heute Mis-
sionsgebiet, sondern jedes Handeln unserer-
seits«¹⁵ (443). »Wo immer wir unsere Mis-
sion verwirklichen können ...: Zeugen und
Verkünder der Barmherzigkeit und der
Liebe Gottes zu sein«¹⁶.

Während also der Missionsbegriff jedes
Handeln und jede Präsenz der Dehonianer
betrifft, wird dennoch die Notwendigkeit
 gespürt, etwas zum herkömmlichen Mis-
sionsprofil zu sagen, denn: »Missionare
sind auch heute notwendig«¹⁷, darunter
sind Mitbrüder zu verstehen, die »Land
und Leute verlassen haben, um sich auf
neue Länder und Leute einlassen, für
die sie jede Art Apostolat vollbringen«¹⁸.
»Darauf möchten wir mit Nachdruck
hinweisen ... das eigene Land, die eigene
Ortskirche, die eigene Kultur hinter sich
lassen, um anderen Kirchen zu helfen,
die entweder in Entwicklung oder in
Not sind – das bleibt eine Verpflichtung
auch heute«¹⁹. Gegenüber mancher Er-
scheinung von Bequemlichkeit und
Routine, »von denen man nicht sagen

kann, dass sie eine großherzige Antwort
auf die großen heutigen Nöte sind«,²⁰ gilt:
»Der missionarische Geist, der unsere
gesamte Geschichte kennzeichnet, der inter-
nationale Charakter der Kongregation müs-
ten überall, auch in Afrika und Asien, Mis-
sionsberufungen hervorrufen, weil die
Sorge um die weltweite Kirche uns alle
betrifft und in Anspruch nimmt«²¹. Die
notwendigen Haltungen sind u. a. »Liebe
für diejenigen, zu denen man gesandt ist,
positive Annahme, Hinhören, offensein
für alle, die Menschen vor Ort annehmen,
wie sie sind, tiefer Respekt für das Land, die
Menschen, die Traditionen ..., eine große
Geduld, Akzeptanz des Pluralismus, eine
klare Identität«²².

Die Begründung der Missionstätigkeit
erfolgt zum einen über die Gründergestalt,
dessen missionarische Initiative quasi legi-
timierende Bedeutung erhalten und »der
die Missionen als weites Feld angesehen hat,
in denen die charakteristische Spiritualität
der Kongregation zur Geltung kommen
kann: Die Liebe zu Gott und zum Nächsten,
die Wiedergutmachung, um die Seelen dem
Heil zuzuführen, in einem großherzigen
Apostolat, in dem nach und nach, Tag für
Tag, das eigene Leben hingegeben wird«²³.
Zum anderen wird die »Übereinstimmung
von missionarischer Haltung und unserer
Spiritualität«²⁴ (68) mit Verweis auf AG 7
dreifach begründet: Zunächst ist die Mis-
sion eine Antwort auf den Willen des Vaters,
dass alle Menschen gerettet werden und
am durch Christus vollbrachten Heil teil-
nehmen. Sie ist dann ein Erfordernis der
Liebe, die die Kirche mit Leben erfüllt: Was
wir von Gottes Liebe empfangen haben,
möchten wir großherzig anderen wei-
tergeben (Mt 10,17). Mission lässt schließ-
lich das Geheimnis der *recapitolatio in
Cristo* schon auf Erden sichtbar werden.
Für alle drei Beweggründe zur Mission sind
die Herz-Jesu-Priester in der Nachkonzils-
zeit durch ihre Lebensregel in besonderer
Weise sensibilisiert, wie gleich zu sehen
sein wird.

Eine Rückkehr ›ad gentes‹?

2006, während der Amtszeit von José Ornelas de Carvalho als Generaloberer (2003-2015) fand in Warschau eine Generalkonferenz der Ordensgemeinschaft mit dem Titel »Dehonianer in der Mission ad gentes« statt²⁵. Dies mag nach der genannten Entwicklung in der Beschreibung des Missionarischen eine überraschende Rückkehr zu vergangenen Horizonten klingen. Ein Jahr vor Aparecida taucht in den Beiträgen zur Generalkonferenz eine Rede auf, die sich explizit dem Thema der missionarischen Spiritualität widmet, gehalten von Bischof Marcello Palentini, aus der Diözese Jujuy in Argentinien. Der Beitrag, der sich explizit vor allem auf *Evangelii nuntiandi* und *Redemptoris missio* stützt, beschreibt in seinen Konkretionen die Grenzen neu, an denen im Sinne einer missionarischen Spiritualität gearbeitet werden muss: Armut, kulturelle und religiöse Verschiedenheit, das Verhältnis zu Laien und Jugendlichen. Entscheidend werde die Qualität des Missionars sein. In den Leitlinien der Generalkonferenz taucht der Begriff »Missionarische Spiritualität« nicht mehr auf. Das entscheidende Wort-Partikel im Abschlussdokument ist »inter«: Ausbildung zur Interkulturalität, Stärkung der internationalen Erfahrung von der Erst-Ausbildung an bis hin zur Durchführung von Missionsprojekten, die jeweils von Mitgliedern verschiedener Provinzen getragen sein und vermehrt durch die Generalleitung koordiniert werden sollen. Von der in den 70er und 80er Jahren entwickelten Weite im Verständnis des Missionarischen geht es hier de facto zum klassischen *ad gentes* zurück. In ihrem Dienst sollen sich unter dem Stichwort »inter« die Strukturen und Vorgehensweisen der Kongregation verändern.

12 »... i confini della missione sono diventati gli orizzonti dell'umanità«, A. TESSAROLO (Hg.), Lettere Circolari di P. Antonio Gv. Panteghini, settimo Superiore Generale dei Sacerdoti del S. Cuore (Dehoniani), Bologna 2003, 439 [künftig: Panteghini (Anm. 12)].

13 »Il termine ›missione‹ da geografico diventa culturale«, Panteghini (Anm. 12), 441.

14 »... restano tanti settori, della società attuale, da evangelizzare o da rievangelizzare«, Panteghini (Anm. 12), 441.

15 »Non solo zone di frontiera sono oggi terreno di missione, ma ogni nostra attività«, Panteghini (Anm. 12), 443.

16 »Ovunque possiamo compiere la missione ... essere testimoni e propagatori della misericordia e dell'amore di Dio«, Panteghini (Anm. 12), 445.

17 »I missionari sono necessari anche oggi«, Panteghini (Anm. 12), 447.

18 »... confratelli che hanno lasciato la loro terra, la loro gente, per adottarne un'altra, per la quale svolgono ogni attività di apostolato«, Panteghini (Anm. 12), 447.

19 »Ed è su questo che vorremmo insistere un poco ... partire dalla propria terra, dalla propria Chiesa locale, dalla propria cultura, per andare ad aiutare altre Chiese o in formazione o in necessità, rimane un dovere anche oggi«, Panteghini (Anm. 12), 447.

20 »... vediamo in giro altri, comodamente installati in una routine, che si può sempre giustificare dicendo che il bene si può fare ovunque, ma che non si può dire sia una risposta generosa ai grandi bisogni attuali«, Panteghini (Anm. 12), 449.

21 »Lo spirito missionario che impregna tutta la nostra storia, il carattere internazionale della Congregazione, dovrebbe favorire vocazioni missionarie ovunque, anche in Africa e in Asia, perché l'ansia per la Chiesa universale ci coinvolge tutti«, Panteghini (Anm. 12), 451.

22 »Innanzitutto un sincero amore verso coloro ai quali si dirige, una volontà profonda di comunione e di fraternità. Un atteggiamento di accoglienza, di ascolto, di apertura a tutti. Una disponibilità ad accettare la gente del posto come è. Un rispetto profondo del paese, della gente, delle tradizioni. Una grande pazienza. Accettazione del pluralismo. Una chiara identità«, Panteghini (Anm. 12), 455.

23 »Fin dall'inizio della Congregazione, il P. Dehon ha visto le missioni come un campo vastissimo ove valorizzare lo spirito caratteristico della Congregazione dei Sacerdoti del Sacro Cuore: l'amore verso Dio e verso il prossimo, la riparazione, portando le anime alla salvezza, nell'apostolato praticato con generosità donando la vita, a poco a poco, giorno per giorno«, Panteghini (Anm. 12), 59.

24 »tra l'atteggiamento profondo che esige in permanenza l'impegno missionario e la spiritualità che ci è caratteristica, c'è una convergenza molto stretta«, Panteghini (Anm. 12), 69.

25 Vgl. Documenta XX: Septima Conferentia Generalis, Roma 2007.

Missionarische Spiritualität beim Gründer und in der Lebensregel

Dem Gründer der Herz-Jesu-Priester, P. Léon Dehon, werden gerne von den eigenen Mitbrüdern die Worte in den Mund gelegt, die Priester müssten »raus aus den Sakristeien« und »zum Volk gehen«. Es ist hier nicht der Ort, in die Textkritik einer in der Ordensgemeinschaft gewachsenen Tradition einzusteigen²⁶. Explizit macht sich Dehon das Zitat von Ozanam zu eigen: »Die Zeit ist gekommen zu denen zu gehen, die Euch nicht rufen.«²⁷ Wichtig ist zweierlei: Dass besagte Schlagworte tatsächlich den pastoralen Prinzipien von Léon Dehon entsprachen und dass andererseits die von ihm gegründete Ordensgemeinschaft sich bis heute in diesen Grundsätzen wieder erkennt. Beide Ausdrücke sind richtungsweisend, beschreiben Abbrüche und Aufbrüche. Insgesamt ist das Wirken Dehons eingeschrieben in eine Zeit epochaler Veränderungen – für die er außergewöhnlich sensibel war: Léon Dehon »nimmt mit außergewöhnlicher Schärfe die Veränderungen in der französischen Gesellschaft, vor allem den Aufstieg der Arbeiterklasse, wahr, aber auch die Entfernung, die Ohnmacht der kirchlichen Pastoral angesichts der sozialen und kulturellen Realitäten dieser Epoche«²⁸

Die Konstitutionen in ihrer heutigen Form sind die gültige, von der Kirche anerkannte Kodifizierung des dehonianischen Charismas²⁹. Sie ergeben zusammen mit dem Generaldirektorium die sogenannte Lebensregel der Herz-Jesu-Priester, auch Dehonianer genannt. Als Antwort auf den Ruf zur Erneuerung des Ordenslebens entstanden, 1973 ad experimentum verabschiedet, mit Änderungen 1979 auf dem Generalkapitel angenommen, treten sie nach Feinabstimmung mit dem Vatikan 1986 in Kraft, eine adaptierte, aber nicht wesentlich veränderte neue *editio tipica* wird 2008 approbiert.

Die Konstitutionen der Herz-Jesu-Priester besagen, dass P. Dehon die Gemeinschaft nicht mit Blick auf ein bestimmtes Werk hin gründete, nicht einmal mit Blick auf die Mission. Was immer wieder auch als Manko empfunden wird, gibt andererseits eine apostolische Flexibilität, deren missionarische Optionen sich von der dehonianischen Spiritualität her definieren müssen.

Die Konstitutionen sprechen an keiner Stelle von einer missionarischen Spiritualität, jedoch: die ganze mit den Konstitutionen vorgetragene Dynamik dehonianischer Spiritualität kann nicht anders als missionarisch bezeichnet werden.

Die Urform dehonianischer Glaubenserfahrung ist jene, die der Apostel Paulus im Brief an die Galater beschreibt »Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat (Gal 2,20)« (Kst 2). Von Beginn an hat die dehonianische Auffassung von Liebe einen oblativen Charakter, sie ist Pro-Existenz. Dieses Sein für den Anderen erhält für Pater Dehon in der geöffneten Seite und dem durchbohrten Herzen des Heilandes den »sprechendsten Ausdruck einer Liebe, deren wirkende Gegenwart er in seinem eigenen Leben erfahren hat« (Kst 2). Die Kontemplation jedoch hat für Dehon und für die Dehonianer mehrere Konsequenzen. Dehon macht sie »empfindsam gegenüber der Sünde« (Kst 4), sei es in der Kirche, sei es in gesellschaftlichen Missständen (ibid.) »Ergriffen von dieser verkannten Liebe will er ihr durch eine innige Vereinigung mit dem Herzen Christi und durch den Aufbau seines Reiches in den Seelen und in der Gesellschaft antworten« (Kst 4). Wort- und Antwortcharakter der christlichen Berufung sind hier grundlegend gezeichnet. Wiedergutmachung ist das Wort, das nicht nur dem pastoralen Handeln einen spezifisch dehonianischen und missionarischen Impetus gibt. Der von Dehon vorgelebten

Glaubens-Lebens-Dynamik sind seine geistlichen Söhne verpflichtet. »Als Schüler Pater Dehons möchten wir die Vereinigung mit Christus in seiner Liebe zum Vater und zu den Menschen zum Grundsatz und zur Mitte unseres Lebens machen« (Kst 17). Immer wieder wird die innere Zusammengehörigkeit von Kontemplation und Aktion beschrieben, so z. B. mit Rückgriff auf die Weinstockrede (Joh 15,4), die die Dehonianer »mit Vorliebe betrachten« (Kst 17). Ihrerseits aufgerufen, die geöffnete Seite des Gekreuzigten als Zeichen der Liebe zu betrachten, um sich »einzulassen in diese Bewegung der erlösenden Liebe, indem wir uns für unsere Brüder und Schwestern mit und wie Christus hingeben« (Kst 21), denn grundsätzlich gilt: »Sein Weg ist unser Weg« (Kst 12).

»Indem unsere Liebe so alles belebt, was wir sind, was wir tun und was wir leiden für den Dienst des Evangeliums, heilt sie die Menschheit durch unsere Teilnahme am Werk der Versöhnung, führt sie zusammen zum Leib Christi und heiligt sie zur Ehre und zur Freude Gottes« (Kst 25). ♦

26 Nur soviel sei gesagt: Die Aufforderung »zum Volk zu gehen« findet sich tatsächlich sehr häufig in den Schriften Dehons, der sich damit explizit auf Papst Leo XIII. beruft. Die Aufforderung »die Sakristeien zu verlassen« findet sich jedoch nur einmal im gesamten Schrifttum des Ordensgründers und wird auch in diesem Fall Leo XIII. zugeschrieben. Das allerdings ist kaum zu verifizieren. Um so wichtiger ist es, dass sich die Kongregation bis in offizielle Dokumente hinein auf diesen Ausdruck beruft.

27 »Le temps est venu d'aller chercher ceux qui ne vous appellent pas«, REV 8031076, Chronique du Sud-Est, Juillet 1900.

28 »... perçoit avec une particulière acuité les mutations de la société française – notamment la montée de la classe ouvrière – et aussi le décalage, voire l'impuissance, de la pastorale de l'Église par rapport aux réalités sociales et culturelles de l'époque«, Pierre PIERRARD/Nicolas PIGASSE, *Ces croyants qui ont fait le siècle*, Paris 1999, 132.

29 Vgl. unsere Lebensregel. Konstitutionen und Generaldirektorium der Kongregation der Herz-Jesu-Priester SCJ (Dehonianer), Bonn 2013.

2019 – Ein vielfaches Gedenkjahr

Franziskus beim Sultan

Eine Begegnung
am Rande des Kreuzzugs

von Volker Leppin

Seit den grundlegenden Arbeiten Paul Sabatiers¹ ist die Forschung zu Franz von Assisi von der »franziskanischen Frage« bestimmt²: In dieser äußert sich die Einsicht, dass selbst und gerade eine so tief im kulturellen Gedächtnis verankerte Gestalt wie Franz von Assisi mit historischen Mitteln nur schwer zu greifen ist. Von seiner eigenen Hand ist nur wenig erhalten – darunter, außer einem kurzen Rückblick zu Beginn seines Testaments³, kaum etwas

1 Paul SABATIER, *Leben des Heiligen Franz von Assisi*, Berlin 1895.

2 Hilfreiche Zusammenfassungen bieten Leonhard LEHMANN, *Die franziskanische Frage*, in: *Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden*, hg. v. Dieter BERG/Leonhard LEHMANN, Kevelaer 2014, 165–179; Franz Xaver BISCHOF, *Der Stand der »Franziskanischen Frage«*, in: Dieter A. BAUER/Helmut FELD/Ulrich KÖPF (Hg.), *Franziskus von Assisi. Das Bild des Heiligen aus neuer Sicht*, Köln u. a. 2005, 1–16.

3 Test 1–3 (*Fontes Franciscani*, hg. v. Enrico MENESTÒ/Stefano BRUFANI, Assisi 1995, 227; *Franziskus-Quellen* 59). Die Abkürzungen der Schriften von Franziskus selbst wie der über ihn verfassten Quellen folgen dem Gebrauch in *Franziskus-Quellen*, d. h.:

autobiographisch Aussagekräftiges. Die zahlreichen Viten ihrerseits sind seit den ersten Darstellungen aus der Feder von Thomas von Celano (†1260) immer auch Ausdruck eines Bemühens um Deutung der je eigenen Gegenwart und – besonders deutlich beim Ordensgeneral Bonaventura (†1274) – um die Formung franziskanischer Lebensführung. Wissenschaftliche Biographien können daher nicht ohne ein erhebliches Maß an Quellenkritik auskommen⁴ – und nicht ohne die Einsicht, dass bei allem Bemühen das Leben des Heiligen aus Assisi uns Heutigen zu großen Teilen verborgen bleibt⁵.

Vor diesem Hintergrund ist es zunächst bemerkenswert, dass man den Besuch des Franziskus im Heerlager des Sultans al-Malik al-Kamil (1218-1238) bei Damiette im Sommer 1219 getrost als das bestbezeugte Geschehen im Leben von Franz bezeichnen darf. Denn hier handelt es sich nicht um eine Episode, die – wie etwa die Stigmatisierung – allein in franziskanischen, biographisch interessierten Quellen berichtet würde, sondern die auch bei anderen Erwähnung fand. Besonders interessant ist dabei das Zeugnis des Bischofs von Akko Jakob von Vitry (†1240), der schon vor seiner Abreise ins Heilige Land die junge franziskanische Bewegung interessiert beobachtet hatte⁶ und nun zeit- und ortsnahe von der Begegnung ihres Gründers mit dem Sultan berichtete. Schon im Februar oder März 1220, also wenige Monate nach dem Geschehen, verfasste er von Damiette

aus einen Rundbrief, in welchem er unter anderem davon erzählte, dass Franz in das Heerlager der Sarazenen gegangen und dort mehrere Tage geblieben sei⁷. Etwas ausführlicher schilderte er die Episode wenig später in seiner *Historia Occidentalis*⁸. Hinzu treten weitere Zeugnisse wie die in den späten zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts entstandene Chronik des Franzosen Ernoul⁹, dessen Fortsetzung durch Bernhard den Schatzmeister¹⁰ oder auch die um 1230 von einem unbekanntem Franzosen verfasste Chronik des Heraklius¹¹ – vermutlich sind sogar die arabischen Quellen, die von einer Begegnung al-Kamils mit einem Mönch sprechen, Reflex auf dieses Geschehen¹². Dass Franz von Assisi 1219 in Damiette war, von dort in das Lager des Sultans ging und dort einige Tage blieb, dürfte also außer Frage stehen. Anders verhält es sich mit der Frage, was genau sich zwischen ihm und dem Sultan zugetragen hat.

1 Wirkmächtige Tradition – und Seitenstränge

Das Bild von Franz' Begegnung mit dem Sultan ist, wie die meisten Vorstellungen von dem Heiligen durch Bonaventuras große Lebensdarstellung sowie durch die *Fioretti* geprägt. Der Ordensgeneral berichtet von dem Geschehen ausführlich im neunten Kapitel seiner *Legenda maior*¹³. Er stellt es in den Horizont der früh in der Biographik verankerten Erzählung von mehreren Versuchen des Franz, in das Heilige Land zu gelangen, und nimmt es als Ausdruck der Martyriumssehnsucht und des Missionsanliegens des Heiligen¹⁴. Die Gefahren hebt er durch Ausmalung der Grausamkeit des Sultans besonders hervor, der einen Lohn auf die Häupter von Christen ausgesetzt habe. Franz sei dennoch, oder aus Martyriumssehnsucht gerade deswegen, begleitet von seinem Bruder Illuminatus – der in früheren Quellen nicht namentlich genannt wird –, vom christlichen Heerlager in das

Fortsetzung FN 3

1 C = Thomas von Celano, *Vita prima*

Ern = Chronik von Ernoul

Erob = Bernhard, Eroberung des Heiligen Landes

Fior = Fioretti des Hl. Franziskus

Herak = Chronik des Heraklius

Illum = Br. Illuminatus

Jord = Jordan von Giano, Chronik

LM = Bonaventura, *Legenda maior*

Test = Franziskus, Testamentum

1 Vitry = Jakob von Vitry, Brief aus Genua

2 Vitry = Jakob von Vitry, Brief aus Damiette

3 Vitry = Jakob von Vitry, *Historia occidentalis*

arabische gegangen und dort von den Wachen ergriffen und misshandelt, schließlich aber zum Sultan gebracht worden: »Gottes Vorsehung lenkte es so, wie es Franziskus gewünscht hatte.«¹⁵ Der Sultan habe ihn dann befragt, wobei Bonaventura sich so wenig wie die meisten anderen Quellen mit der Frage der sprachlichen Vermittlung befasst¹⁶, die, nimmt man ein Gespräch an, wohl durch einen *tarjumān* oder Dragoman als Dolmetscher erfolgt wäre¹⁷. Die einfache Frage nach seinem Auftrag habe Franz mit einer Bekehrungspredigt beantwortet, die der Sultan jedenfalls mit großem Interesse und innerer Bewegung aufgenommen habe. Um alle Zweifel an der Wahrheit seiner Rede zu zerstreuen, habe Franz eine Art Ordal angeboten: Er sei bereit, gemeinsam mit – genau genommen: in Konkurrenz zu – den Priestern (die im Erzählverlauf erst hier begegnen) in ein Feuer zu gehen. Gott, so der Heilige, werde darin den bewahren, der im Recht sei. Er verstärkte dies, als die arabischen Geistlichen Scheu zeigten, durch das Feuer zu gehen, sogar durch das Angebot, allein hindurch zu gehen, wenn der Sultan bereit sei, aufgrund des Erweises, dass er überlebe, das Christentum anzunehmen – doch auch dies wagte der Sultan, wie es bei Bonaventura heißt: aus Angst vor seinem Volk nicht. Er entließ aber Franz friedlich, bot ihm sogar reiche Geschenke an, die der Poverello jedoch nicht annahm. Die ganze Erzählung erscheint so als Demonstration der Glaubensstärke von Franz und der überwältigenden Ausstrahlung des christlichen Gottes.

Das wird in den Fioretti sogar noch gesteigert¹⁸, die den Hintergrund im Kreuzzugsgeschehen fortlassen und allein die Gefahren im Lande ausmalen. Auch hier predigt Franz vor dem Sultan und überzeugt ihn so weit, dass dieser ihm gar erlaubt haben soll, Missionare in den Orient zu schicken – die Erzählung gerät so zur Begründungsgeschichte für die franziskanische Verantwortung für die Mission im Heiligen Land. Nach den Fioretti findet

4 S. etwa die ausführlichen Darlegungen zur Quellenproblematik bei Helmut FELD, *Franziskus von Assisi. Der Namenspatron des Papstes*, Darmstadt ²2014, 9–58, sowie meinen Versuch, das Leben des Franz im steten Gespräch mit der Quellenproblematik darzustellen: Volker LEPPIN, *Franziskus von Assisi*, Darmstadt 2018.

5 Entsprechend konzentriert sich Galen K. JOHNSON, *Francis and the Sultan. An Historical and Critical Reassessment*, in: *MisSt* 18 (2001) 146–164 ganz auf die Rekonstruktion der Aussageabsicht der jeweiligen Berichte.

6 ¹ Vitry (Lettres de Jacques de Vitry [1169/70–1240]. *Edition Critique*, hg. v. R. B. C. HUYGENS, Leiden 1960, 75, 103–76, 135; *Franziskus-Quellen* 1534f.).

7 ² Vitry 2 (Lettres de Jacques de Vitry 131b, 242–133b, 269; *Franziskus-Quellen* 1536f.).

8 ³ Vitry 14 (Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, hg. v. Heinrich BOEHMER, durchgesehen von Friedrich Wiegand, mit einem Nachwort von Carl Andresen, Tübingen ³1961 [SQS. NF 4], 69–72; *Franziskus-Quellen* 1541).

9 Ern c. 37 (Girolamo GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Franciscano*, Bd. 1 [1215–1300], Quaracchi 1906, 12f; *Franziskus-Quellen* 1544f.).

10 Erob (*Biblioteca bio-bibliografica* 13f; *Franziskus-Quellen* 1546f.).

11 Herak (*Biblioteca bio-bibliografica* 14; *Franziskus-Quellen* 1548).

12 Leonhard LEHMANN, *Franziskanische Mission als Friedensmission. Ein Vergleich der frühen Quellen*, in: *ZMR* 92 (2008) 238–271, 256f.

13 Zur Fraglichkeit dieser mehrfachen Reisen s. LEPPIN, *Franziskus* (Anm. 4), 187–190.

14 LM IX, 7–9 (*Fontes Franciscani* 859–862; *Franziskus-Quellen* 745–747).

15 LM IX, 8: »divina disponente providentia, iuxta viri Dei desiderium.« (*Fontes Franciscani* 860; *Franziskus-Quellen* 745).

16 Vgl. allerdings Jord 10, 2, der erklärt, Franz habe bei der Ergreifung durch die Wächter »Soldan, soldan« gerufen, weil er ihre Sprache nicht kannte (»linguam ipsorum ignorans«: Die *Chronica* des Bruders Jordan von Giano. Einführung und kritische Edition nach den bisher bekannten Handschriften, hg. v. Johannes SCHLAGETER, in: *AFH* 104 [2011] 3–63, 37; *Franziskus-Quellen* 975). Auch in der *Franziskus-Literatur* wird dieses Problem wenig behandelt; vgl. aber Augustine THOMPSON, *Francis of Assisi. A new biography*, Ithaca/London 2012, 68, der hierauf hinweist.

17 Für diesen Hinweis danke ich Herrn Kollegen Albrecht Fuess, Marburg.

18 Fior 24 (I *Fioretti di San Francesco*, hg. v. Riccardo PRATESI, Florenz 1958, 103–106; *Franziskus-Quellen* 1385f.).

sie ihr Ziel darin, dass Franz nach seinem Tode zwei Brüdern in einer Vision gebot, noch einmal zum Sultan zu gehen, der sehnsüchtig auf ihn wartete. Das taten sie, und kurz ehe er selbst starb, empfing der Sultan durch sie die Taufe¹⁹.

Die Formung der Erinnerung durch die franziskanische Tradition sieht das Gespräch also als ein Beispiel erfolgreicher Mission²⁰ – heutige Versuche, Franz als Vertreter eines dialogischen Umgangs der Religionen miteinander zu verstehen, haben in ihnen so wenig Anhalt wie in den weiter unten noch zu behandelnden früheren Quellen. Vielmehr bot das offenkundig geringe Wissen über die tatsächlichen Geschehnisse sogar die Möglichkeit, in weiteren literarischen Ausgestaltungen Franz nicht nur, wie bei Bonaventura und in den Fioretti, als gewinnenden Verkünder des Evangeliums auftreten zu lassen, sondern auch als aggressiven Kritiker des Islams: Dem Minoritenbruder Illuminatus zugeschriebene Erzählungen berichten, wie Franz zugleich trickreich und voll scharfer Kritik eine List des Sultans umgangen habe: Al-Malik al-Kamil habe vor sich einen Teppich mit Kreuzen ausgebreitet, damit Franz nur zu ihm kommen könne, indem er durch das Treten auf die Kreuze seinen eigenen Glauben lästere. Als Franz erschrocken über die Kreuze ging und der Sultan ihn darüber befragte, antwortete er:

»Ihr müsst wissen, dass man zusammen mit unserem Herrn auch Räuber gekreuzigt hat. Wir besitzen das wahre Kreuz unseres Gottes und Erlösers Jesus Christus, und das beten wir an und umfassen es mit tiefster Verehrung. Da folglich das heilige Kreuz Gottes uns gegeben ist, bleiben für euch nur die Kreuze der Räuber übrig; darum habe ich mich nicht gescheut, auf die Zeichen der Räuber meine Füße zu setzen. Bei euch und unter euch gibt es nichts vom heiligen Kreuz des Erlösers.«²¹

Allein schon der Umstand, dass der Name des Illuminatus erst bei Bonaventura mit dem Sultansgespräch verbunden

ist, lässt diese Überlieferung als sekundär erscheinen. Interessant ist sie vor allem als Indiz dafür, dass der Inhalt des Gesprächs als formbar und variabel galt und jeweils an den gegenwärtigen Interessen der Berichtenden ausgerichtet wurde. Das gilt für die Illuminatus-Überlieferung. Es gilt aber wohl auch für die Vita des Bonaventura. Und auch der Blick auf die frühesten Quellen gibt keine große Sicherheit über die Inhalte jener berühmten Begegnung.

2 Rekonstruktionsversuch aufgrund der frühen Quellen

Als Anhaltspunkt für einen historischen Grund bleiben zunächst die Berichte Jakobs von Vitry. Für deren Authentizität spricht gewiss, dass sie ein externes Zeugnis sind. Allerdings gilt dies auch nur begrenzt, denn was immer Jakob über Ablauf und Inhalt des Gesprächs wusste, konnte er nur den Mitteilungen von Franz selbst beziehungsweise von dessen Gefährten, der seit Ernoul bezeugt ist²², verdanken. Weitere Zeugen, die mit Jakob in Kontakt gestanden hätten, wird man sinnvollerweise ausschließen können. Da Jakob sich nicht auf direkte Mitteilungen durch Franz beruft, liegt es zudem nahe, dass er diese aus zweiter Hand erhalten hat. Es handelt sich hier also um den indirekten Niederschlag von Franz' eigenen Berichten – oder um Vermutungen Jakobs. Quellenkritisch sind schon die frühesten Belege damit als heikel anzusehen, und die Vermutung einer bewussten oder unbewussten Bearbeitung bzw. Stilisierung ist außerordentlich hoch.

Unter diesem Vorbehalt ist zunächst zu erwägen, ob Franz seinen Weg in das Lager des Sultans vollzogen hat. Diesen Eindruck erweckt Ernoul, wenn er von einem Ersuchen an den Kardinallegaten Pelagius berichtet, der den Versuch, zum Sultan zu gehen, als päpstlicher Legat im Heiligen Land zunächst zu verhindern versucht, dann aber unter Betonung, dass es sich nicht um

eine Sendung durch ihn handle, zugelassen habe²³. Da Franz seinen Versuch überlebt hat und sein Gespräch mit dem Sultan bei Ernoul jedenfalls nicht einfach als Fehlschlag erscheint, besteht kein gewichtiger Grund zu der Annahme, dass hier eine Distanzierung kirchlicher Vertreter zum Geschehen nachträglich konstruiert worden sei. Es kann also sein, dass der zeitnahe Bericht von Ernoul zu dieser Frage zutreffende Informationen enthält, zumal der Bericht zur ehrerbietigen Haltung des Franz gegenüber kirchlichen Autoritäten passt²⁴.

Nicht ganz einfach ist zu erklären, wie Franz überhaupt in das Lager der Araber gelangt ist. Nach Jakobs Bericht habe er erklärt, er sei Christ und hinzugefügt: »Führt mich zu eurem Herrn!«²⁵ Die Selbstidentifikation als Christ wird für den Fortgang weniger entscheidend gewesen sein als die Forderung zum Sultan gebracht zu werden. Angesichts der schon angesprochenen Sprachschwierigkeiten wird man sich aber wohl weniger einen lateinischen oder italienischen Satz vorstellen dürfen als in etwa das, was später der Biograph Jordan von Giano – wohl auch nur vermutungsweise – angibt: dass Franz laut »Sultan, Sultan«²⁶ gerufen habe. Mehr an Verständigungsmöglichkeiten dürften beide Seiten nicht gehabt haben. Dabei hat sicher auch das bloße Rufen des Sultanstitels noch nicht selbstverständlich den Weg zu diesem geebnet. Die Wächter müssen den Eindruck bekommen haben, entweder einen Spion²⁷ ergriffen zu haben – oder auf einen Emissär der Christen gestoßen zu sein. Die Wahrnehmung von arabischer Seite dürfte also zunächst keineswegs eine religiöse gewesen sein.

Über die Begegnung mit dem Sultan sagt Jakob in beiden Berichten nur, dass Franz ihm Predigten gehalten habe, wobei er in seinem Brief von 1220 betonte, dass diese erfolglos geblieben seien²⁸. Dem widerspricht er in der *Historia occidentalis* nicht direkt, erweckt aber durch die Notiz, der Sultan habe befürchtet, sein Volk möge

sich aufgrund der »Wirksamkeit seiner Worte« (»verborum eius efficacit«)²⁹ zum Christentum bekehren, den Eindruck einer wenn nicht erfolgreichen, so doch beeindruckenden Predigt. Keinen Anhalt hat die in den späteren Berichten so wichtige Konfrontation mit den Gelehrten des Sultans in diesen allerersten Berichten. Diese ist erst bei Ernoul belegt³⁰ – hier nun allerdings in einer erstaunlichen Wendung des Geschehens: Der Sultan erklärte Franz zunächst, dass er mit ihm nicht über Religion sprechen könne, ohne dass seine »Erzbischöfe, Bischöfe und guten Kleriker« (»archeveques et vesques et bons clers«³¹) anwesend seien. Mit Zustimmung von Franz ruft er sie also herbei – sie aber verweigern sich jeglichem Gespräch und ziehen von dannen. Erzählerisch kommt ihnen eine verstärkende Funktion für den schon bei

19 Fior 24 (Fioretti, 106; Franziskus-Quellen 1387).

20 Auch LEHMANN, Mission (Anm. 12), 256, betont, dass die franziskanischen Quellen dem Anliegen folgten, den faktischen Misserfolg von Franz zu überspielen.

21 Illum 1 (Biblioteca bio-bibliografica 37; Franziskus-Quellen 1507): »debetis, inquit, scire, quod cum Domino nostro crucifixi fuerunt et latrones; veram crucem Domini et Salvatoris nostri Ihesu Christi nos habemus et illam adoramus totaque devotione complectimur; data igitur nobis sancta Domini cruce, vobis latronum cruces relictae sunt; et ideo super latronum signacula non sum veritus transire. Ad vos enim aut inter vos nichil de sancta cruce«.

22 Ern c. 37 (Biblioteca bio-bibliografica 12; Franziskus-Quellen 1544).

23 Ern c. 37,1 (Biblioteca bio-bibliografica 12; Franziskus-Quellen 1544).

24 Vgl. LEPPIN, Franziskus (Anm. 4), 212–217.

25 »Christianus sum, ducite me ad dominum vestrum« (3 Vitry 14 [Analekten 71, 25f.; Franziskus-Quellen 1541]).

26 Jord 10, 2: »Soldan, soldan« (Chronica des Bruders Jordan von Giano 37; Franziskus-Quellen 975).

27 Gwénolé JEUSSET, François d'Assise et les Musulmans, in: ChDia 30 (2007) 33–46, 35.

28 2 Vitry 2 (Lettres de Jacques de Vitry 133b, 263f.; Franziskus-Quellen 1537): »modicum profecit«.

29 3 Vitry 14 (BOEHMER, Analekten [Anm. 8], 71, 29; Franziskus-Quellen 1541).

30 Ern c. 37, 2–4 (Biblioteca bio-bibliografica 12f; Franziskus-Quellen 1544f).

31 Ern c. 37, 2–4 (Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa, 12; Franziskus-Quellen 1544f).

Jakob begehrenden Gedanken zu, dass der Sultan mit seiner bedingt positiven Haltung zu Franz in seinem Volk isoliert gewesen sei. In einem historisch plausiblen Ablauf, in welchem es wie erwähnt um politische Geschehnisse, nicht aber um Religionsfragen gegangen sein dürfte, haben sie kaum einen Platz und dürften mithin trotz der großen zeitlichen Nähe Ernouls zum Geschehen auf literarische Ausschmückung durch diesen selbst oder, wahrscheinlicher, die ihm zuliefernden Tradenten zurückgehen.

Einen solchen Zuwachs wird man sogar bereits bei Jakob annehmen dürfen: Seine schon 1220 erfolgte Mitteilung, der Sultan habe Franz gebeten für ihn zu beten, »damit er auf göttliche Erleuchtung hin derjenigen Religion anhangen könnte, die Gott mehr gefalle«³², ist allein schon wegen des erklärenden Zusatzes, dies sei »insgeheim« (»secreto«) geschehen, wenig plausibel, da dieser eine direkte sprachliche Verständigung voraussetzt, die schwerlich anzunehmen ist. Vor allem aber ist kaum anzunehmen, dass der Sultan tatsächlich derart ins Schwanken gekommen sei, dass er von der festen Überzeugung, im rechten Glauben zu stehen, abgewichen sei. Hier liegt der Keim für die berichteten hagiographischen Ausschmückungen mit der Bekehrung des Sultans durch Franz. Dass Franz am Ende aus dem Gewahrsam des Sultans entlassen wurde, dürfte weniger daran gelegen haben, dass dieser Sympathien für den christlichen Glauben entwickelt hätte, als daran, dass er Franz für harmlos gehalten hat und meinte, von einer schärferen Bestrafung absehen zu können.

3 Historische Einordnung

Nach der Analyse der frühesten Quellen bleibt von der Begegnung zwischen Franz und Sultan Al-Malik al-Kamil nicht viel. Dass sie stattgefunden hat, wird man annehmen dürfen. Vermutlich hat Franz in der Tat, als er zum Sultan geführt wurde, diesem

gepredigt. Das dürfte nicht mehrere Tage hindurch erfolgt sein, sondern die längere Dauer seines Aufenthalts im feindlichen Lager war wohl eine Arrestzeit, in welcher über sein Schicksal befunden wurde. Am Ende ging alles glimpflich für ihn aus. Es handelte sich also aufs Ganze gesehen um einen Missionsversuch³³, vielleicht, wie es in den Biographien durchklingt, mit dem bewussten Risiko, ja der Sehnsucht nach dem Martyrium verbunden³⁴.

Bei all den friedlichen Aussagen hier gilt: André Vauchez hat im Blick auf die impliziten Ziele zu Recht von einer »logique parallèle« zwischen Franz' Predigt und den Kreuzzügen gesprochen³⁵. Es war das Kreuzfahrerlager, von dem Franz ausging und in das er zurückkehrte. Sein Weg der Auseinandersetzung mit dem Islam war kein kriegerischer, aber die Missionspredigt folgte letztlich demselben Ziel wie die Kreuzzüge: den Nahen Osten für das Christentum zurückzugewinnen. Gleichwohl wird man Franz nicht für aggressive Anliegen beanspruchen dürfen. Wer nach Impulsen für die Gegenwart sucht, wird auch dessen zu gedenken haben, was er seinen Brüdern von früh an als Gruß mitgab: »Der Herr gebe dir Frieden.«³⁶ ◆

32 2 Vitry 2: »quatinus religioni, que magis deo placeret, divinitus inspiratus adheret« (Lettres de Jacques de Vitry 133b, 264-269; Franziskus-Quellen 1537).

33 Von dem Interesse des Franz an der Mission zeugen auch die entsprechenden Anweisungen in der nichtbullierten (c. 16: Fontes Franciscani 198-200; Franziskus-Quellen 81-83) und der bullierten Regel (c. 12: Fontes Franciscani 180f.; Franziskus-Quellen 101f.); s. zu Franz' Verständnis von Mission: Jan HOEBERICHTS, Francis' Understanding of Mission. Living the Gospel, going through the world, bringing peace, in: ZMR 92 (2008) 280-297.

34 Vgl. bereits 1 C 55,2: »sacri martyrii desiderio« (Fontes Franciscani 329; Franziskus-Quellen 232). LEHMANN, Mission (Anm. 12), 254, betont allerdings zu Recht, dass es sich hier um ein Motiv handelt, das in den frühen außerfranziskanischen Quellen keinen Anhalt hat.

35 André VAUCHEZ, François d'Assise. Entre histoire et mémoire, Paris 2009, 153.

36 Test 23: »Dominus det tibi pacem« (Fontes Franciscani 229; Franziskus-Quellen 61).

Die ethnographische und missions-historische Bedeutung der ersten Weltumsegelung (1519-1522)

von Mariano Delgado

In seinem Werk *Historia de las Indias* berichtet Bartolomé de Las Casas, wie er im März 1518 in Valladolid Zeuge des Gesprächs von Ferdinand Magellan mit Jean de Sauvage, dem Großkanzler Karls I. von Spanien (ab 1519 auch Kaiser Karl V.) wurde. Der Portugiese war gekommen, um dem König die Finanzierung einer Expedition schmackhaft zu machen, mit der man dank einer geheimen Meerenge einen Seeweg am Ende Amerikas zu den sagenhaften Gewürzinseln, den Molukken, finden würde, die, so Magellan, um die Spanier für sein Projekt zu gewinnen, nach dem Vertrag von Tordesillas (7.6.1494) zwischen Spanien und Portugal im Anschluss an die Bulle *Inter cetera* Alexanders VI. (4.5.1493) zur spanischen Einflussosphäre gehörten, was die Portugiesen bezweifelten. Die Portugiesen hatten verständlicherweise kein Interesse an seinem Plan, da sie um Afrika herum viel leichter dahin gelangen konnten, und darüber hinaus war ihnen der Weg nach Westen verboten, da dieser durch »spanische« Gewässer verlief. So wechselte der ehrgeizige Magellan die Seiten, zumal er bei den Portugiesen in Ungnade gefallen war, weil sie verhindern wollten, dass er eine solche Expedition überhaupt unternimmt. »Er kam aus Portugal fliehend«, schreibt Las Casas. Magellan, so Las Casas weiter, »hatte dabei

einen gut bemalten Globus mit, auf dem man den gesamten Erdkreis sehen konnte, und er zeigte darin den Weg, den er wählen würde, aber die Zone mit der Meerenge war klugerweise ganz weiß, damit andere nicht vor ihm auf den Gedanken kämen.«¹ Las Casas fragte Magellan, welchen Weg er nehmen würde; und dieser antwortete, zunächst von den Kanaren bis Rio de la Plata und dann der Küste entlang nach Süden. Der Großkanzler ließ sich von Bischof Fonseca, Vizepräsident des Kronrates, und Guillaume II. de Croÿ, Seigneur de Chièvres, einem einflussreichen burgundisch-flämischen Rat Karls, beraten, bevor am 28. März die »Kapitulationen« zwischen diesem und Magellan unterschrieben wurden. Las Casas berichtet, wie Magellan »alles bekam, was er erbat, d. h.: fünf Schiffe gut ausgerüstet mit Verpflegung, Waffen und Tauschware, 230 Männer, und einige mehr bis etwa 240, wenn man Matrosen und Reisende und vier königliche Offiziere zusammenzählt. Dafür wurden, glaube ich, aus der königlichen Finanzkammer 21 000 bis 25 000 Golddukatn ausgegeben.«²

Las Casas berichtet getreu, auch bei den Zahlen, denn es waren genau 239 Personen, die auf die fünf Schiffe mit heiligen Namen verteilt wurden: »Santiago« erlitt Schiffbruch in Patagonien am 3.5.1520; »San Antonio« kam am 6.5.1521 nach Sevilla zurück, nachdem die Mannschaft sich am 1.11.1520 gegen Magellan erhoben hatte und von Patagonien zurücksegelte; »Concepción« (Unsere Liebfrau von der Unbefleckten Empfängnis) wurde im Mai 1521 vor der Insel Bohol (Philippinen) verbrannt und aufgegeben, weil es im schlechten Zustand war und die verbleibenden 108 Männer auf die anderen zwei Schiffe verteilt werden konnten; das Kapitänsschiff (Santísima) »Trinidad« versuchte, wie in den »Kapitulationen« verein-

1 Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias* (Obras completas 5), Madrid 1994, 2187 (Buch III, cap. 101).

2 Ebd., 2430 (Buch III, cap. 154).

bart, am 6.4.1522 auf dem Pazifik zurück zu segeln, musste aber bei einem Unwetter in der Nähe der Molukken die Hilfe der Portugiesen in Anspruch nehmen, die anschließend die 17-köpfige Mannschaft gefangen nahmen (und erst 1527 wieder frei ließen); (Santa María de la) »Victoria« schließlich, das am 21.12.1521 unter der Leitung des Spaniers Juan Sebastián Elcano (Magellan starb am 27.4.1521 auf einem Strand der Insel Mactan, Philippinen, bei einem Scharmützel) von den Molukken durch den indischen Ozean, d. h. durch die verbotenen »portugiesischen« Gewässer, den Weg nach Spanien gewagt hatte, kam am 8.9.1522 in Sevilla an. Aus der Wirtschaftsexpedition zu den Gewürzinseln wurde so die erste »Weltumsegelung« mit dem empirischen Nachweis der Kugelform der Erde.

Vor der Ausfahrt aus Sevilla am 10.8.1519 betete die Mannschaft beim Marienbild »Virgen de la Antigua« in einer Seitenkapelle der Kathedrale. Die 18 abgemagerten Seeleute – quasi lebendige Leichen –, die zurückkamen, gingen zunächst zu dieser Kapelle, um der Jungfrau zu danken. Auf dem Boden vor dem Eingang erinnert eine Gedenktafel mit den Namen und den Herkunftsländern der Überlebenden an dieses Ereignis. Darunter befindet sich der Italiener Antonio Lombardo, aus Vicenza, besser bekannt unter dem Namen Antonio Pigafetta, dem wir die Chronik der Expedition verdanken. Er machte Notizen, aus denen 1524 ein umfassender Reisebericht nach dem Geschmack der Zeit wurde. Das Original ist verschollen, aber die drei vorhandenen Kopien auf Französisch und eine italienische Handschrift gelten als zuverlässige Wiedergabe desselben.³ Pigafetta war ein Bewunderer Magellans und ein Verächter Elcanos. Nicht zuletzt aus diesem Grund wird der erste immer in ein besonderes, quasi heilsgeschichtliches Licht gestellt, während vom zweiten überhaupt nicht die Rede ist. Auch scheint Pigafetta seine eigene Rolle über Gebühr hervorheben zu wollen, etwa als alleiniger Unterhändler mit einem

Stammesfürsten oder wenn er manchmal schreibt »ich und ein anderer«. Ungeachtet dieser Schwächen ist sein Bericht für die Hermeneutik des Fremden besonders wichtig, weil er uns den »ersten Blick« auf Fauna, Flora, Menschen, Religionen und Bräuche einer bis anhin für die Europäer unbekanntem Welt bietet.

Fauna, Flora, Geographie

»Dieses Tier hat den Kopf und Ohren eines Maultiers, den Leib eines Kamels, die Beine eines Hirsches und einen Pferdeschweif. Auch wiehert es wie ein Pferd« (S. 70). Viele Leser werden schon ahnen, um welches Tier es sich bei dieser Beschreibung handelt, weil sie es bereits gesehen haben und ihre Vorstellungskraft mit einem konkreten Inhalt füllen können. Hätten wir aber in den 1520er Jahren Europäer gebeten, auf einem Blatt Papier ihre Vorstellung zu zeichnen, wäre das Ergebnis vermutlich sehr erheiternd ausgefallen. Aus dieser banalen Anekdote geht eines hervor, das zur Hermeneutik des Fremden im Entdeckungszeitalter – auch bei Pigafetta, der uns hier die »Guanacos« oder wilden Lamas Patagoniens beschreibt – wesentlich gehört: Zum einen staunten die Europäer über alles, was sie sahen. Zum anderen deuteten sie das Neue in Analogie zum Alten und Vertrauten, wie es auch nicht anders sein konnte. Dabei liefen sie oft Gefahr, das Neue als solches nicht zu verstehen. So etwa, wenn Pigafetta eine Pinguinart als besondere »Gänse« beschreibt: »Gänse leben hier in großen Scharen. Sie sind so zahm, dass wir uns innerhalb einer Stunde genug Proviant für die Mannschaft der fünf Schiffe verschaffen konnten. Sie sind schwarz, und ihr ganzer Körper ist gleichmäßig von kleinen Federn bedeckt. Da sie an den Flügeln keine Schwungfedern haben, können sie nicht fliegen. Sie nähren sich von Fischen und sind so fett, dass wir ihnen beim Rupfen die ganze Haut abziehen

mussten« (S. 68). Oder wenn er, um ein Beispiel von der Flora zu nennen, die Ananas als »eine den Tannenzapfen ähnliche Frucht von süßem, vortrefflichem Geschmack« anpreist (S. 60).

Die bedeutendste geographische Entdeckung ist die der Meerenge, die heute Magellanstraße genannt wird, aber Magellan selbst auf »Canal de todos los santos« (Allerheiligenkanal) taufte, weil dies am 1.11.1520 geschah. Pigafetta unterstreicht die Bedeutung der historischen Stunde: »Nun sanken wir alle in die Knie und dankten Gott und der heiligen Maria« (S. 83). Und er fügt hinzu: »Auf unserem Schiff waren nun alle wieder guten Mutes, wohl deshalb allein schon, weil wir eine Meeresstraße gefunden hatten, die vor uns von vielen vergeblich gesucht worden war. Auch mich, Euer Hochwohlgeboren, erfüllte es mit Stolz, unter jenen zu sein, welche diese ruhmreiche und bedeutungsvolle Tat vollbracht hatten« (S. 90).

Menschen, Religion, Mission

Die Beschreibung der Einwohner vom »Land Verzin« (Brasilien) folgt den bereits bekannten Schilderungen dieser Gegend aus anderen Entdeckungsberichten: Sie sind zwar keine Christen, »aber sie beten auch keine Götzenbilder« an (S. 61). So dachten die Europäer der Renaissance allgemein, wenn sie auf Völker stießen, die keine sichtbaren Zeichen der ihnen bekannten religiösen Formen (Tempel, Priester, öffentliche Riten) hatten.⁴ Zum Topos gehört auch, dass betont wird, wie gut gebaut diese Männer und Frauen sind, dass sie völlig nackt herumlaufen, auf Netzen aus Baumwolle (Hamaka) schlafen. Idealisierend klingt, dass sie nur dem Naturtrieb als Gesetz folgen und dabei viele von ihnen »ein Alter von 125 bis 140 Jahren« erreichen (S. 61). Es fehlt nicht die Bemerkung, dass sie bisweilen Menschenfleisch essen, »aber nur das ihrer Feinde« (S. 63).

Wirklich neu war die Begegnung mit den Einwohnern Patagoniens. Nach zwei Monaten in der Gegend ohne einen Menschen gesehen zu haben, erblickten sie »an der Küste einen Mann von Riesengröße, der unbekleidet tanzte und sang und sich dabei Sand über den Kopf warf« (S. 69f.). Nach näherer Bekanntschaft konnten sie feststellen: »Der Mann war so groß, dass ihm der Kopf des Größten von uns nur bis zum Gürtel reichte« (S. 70). Von den Frauen heißt es, dass sie nicht so groß waren, »aber außerordentlich dick. Ihr Anblick versetzte uns in nicht geringe Verwunderung. Ihre herabhängenden Brüste sind über einen Fuß lang« (S. 71f.). In der Folge gingen Magellan und seine Begleiter mit diesen Menschen (sie nannten sie wegen ihrer großen Füße »Patagonier«, S. 78) wie schon Kolumbus in der Karibik um: mit List nahmen sie einen gefangen an Bord und bei einem Scharmützel verbrannten sie »die Hütte der Wilden« (S. 75).

Einen Patagonier, der »noch größer und schöner gewachsen als die anderen« war und »ein sanftes Wesen« besaß, lehrten sie »den Namen Jesus und das ›Vaterunser‹ nachzusprechen«, bevor sie ihn auf den Namen Johannes taufte (S. 73). Die Europäer wissen die »Arzneiwissenschaft« der Patagonier zu schätzen, aber für ihre Religion haben sie kein Verständnis: »Ihr Gottesdienst besteht aus der Anbetung des Teufels« (S. 76).

Als sie im Süden der Meerenge des Nachts viele Feuer erblickten, gaben sie dem Land

³ Vgl. Leoncio CABRERO, *Introducción*, in: Antonio PIGAFETTA, *Primer viaje alrededor del mundo*. Ed. Leoncio CABRERO, Madrid 1985, 5-39, hier 34. Wir zitieren hier nach dieser deutschen Ausgabe: Antonio PIGAFETTA, *Die erste Reise um die Erde. Ein Augenzeugenbericht von der Weltumsegelung Magellans 1519-1522*. Hg. und übersetzt von Robert GRÜN, Luzern 1970. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

⁴ Mariano DELGADO, *Religion in der Renaissance und die Innovation des Bartolomé de Las Casas*, in: DERS./Hans WALDENFELS (Hg.), *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche*. Festschrift für Michael Sievernich, Freiburg Schweiz/Stuttgart 2010, 397-410.

den Namen »Tierra de los fuegos« (S. 87, Feuerland). Ein Kreuz zu errichten, das Land neu zu benennen und von ihm im Namen des Königs von Spanien Besitz zu ergreifen, ist von hier aus ein überall durchgängiges Handlungsmuster (vgl. u. a. S. 80). Pigafetta scheint sich mit dem gefangenen Patagonier mit Hilfe der Gebärdensprache unterhalten zu haben. Dieser erklärte ihm, wie man in seinem Land Feuer entfacht: »Man reibt ein zugespitztes Holz gegen ein anderes, bis ein Stück Baummark, das zwischen den Hölzern liegt, Feuer fängt« (S. 90). Nach wenigen Wochen fühlte sich der Patagonier todkrank und »erbat« die Taufe, so dass er auf den Namen Paul getauft wurde.

Über die Bewohner der Diebinseln – so genannt, weil die Eingeborenen den Europäern ein Boot klauten und Magellan mit vierzig bewaffneten Männern an Land gehen musste, um es zurück zu holen, wobei sie mindestens fünfzig Hütten verbrannten und sieben Menschen töteten – ist das Urteil natürlich nicht sehr freundlich: Sie »kennen kein Gesetz und handeln, wie es ihnen gutdünkt. Sie gehorchen weder einem König noch einem anderen Oberhaupt, beten nichts an und gehen nackt« (S. 100).⁵

Anders ist der Tenor, wenn sie in Samar, einer der heutigen philippinischen Inseln ankommen. Weil Magellan und seine Leute nach allen Regeln der Gastfreundschaft (Geschenke, Tauschhandel) gut empfangen wurden, ist von der friedlichen Gesinnung der Eingeborenen die Rede. Bald bemerkten die Europäer, dass einige Gefäße und Schmuckgegenstände aus purem Gold waren, und Pigafetta vermerkt: »Gold findet sich im Überfluss« (S. 124). Hier und bei den anderen Inseln des Archipels ist von Königspalästen und Zivilisationsformen die Rede, die den Europäern vertraut waren.

Auf der Insel Massao (Limasawa) wurde Magellan vom König so freundlich empfangen, dass er am Ostertag (31.3.1521) mit insgesamt 50 Mann und einem Priester (Pedro de Valderrama) an Land ging, um eine Messe mit den Eingeborenen zu

feiern – die erste Messe auf den späteren »Philippinen«: »Als die Hostie gezeigt wurde, beteten sie diese mit gefalteten Händen an, wie sie überhaupt alle unsere Bewegungen nachahmten. In diesem Augenblick ertönte von den Schiffen her – das war verabredet worden – eine Salve aus allen Kanonen« (S. 120). Nach demselben Muster hatten die Portugiesen am 26.4.1500 die erste Messe in Brasilien gefeiert.⁶ Anschließend ließ Magellan auf dem höchsten Punkt der Insel ein Kreuz errichten, damit die Schiffe, die aus Spanien kommen, wissen, »dass sie es mit guten Freunden zu tun hätten und so davon absehen, sich die Güter der Eingeborenen anzueignen«. Zudem würden die Bewohner für alle Zukunft »von Blitz und Donner« verschont sein, wenn sie das Kreuz jeden Morgen anbeten (S. 121).

Bald darauf steuerte Magellan mit Hilfe des Königs von Massao die sicherere Bucht von Zubu (Cebú) mitten im Archipel an, wo er am 7.4.1521 ankam und wo ein Bruder dieses Königs herrschte. Pigafetta beschreibt, wie Magellan auf seinem Schiff und »auf einem Armstuhl aus rotem Samt sitzend« mit der Gesandtschaft der Insulaner einen Bündnisvertrag abschloss, nicht ohne einige Worte hinzuzufügen, »die angetan waren, unseren Gästen Achtung vor uns und unserer Religion einzufößen« (S. 131). Magellan ließ die Gesandten auch wissen, »dass es für sie unerlässlich sei, sich taufen zu lassen« (S. 132). Nach einer Erklärung der Vorteile, die ihnen das Christentum brächte, sollen alle ausgerufen haben, »dass sie weder aus Angst noch uns zu Gefallen unsere Religion annehmen wollten, sondern einzig und allein aus freien Stücken« (S. 133). Hinter diesen kryptischen Worten versteckt sich die Requerimiento-Methode,⁷ die Las Casas in Amerika so sehr kritisierte, d. h. die Aufforderung zur freiwilligen Anerkennung der spanischen Oberherrschaft, wenn sie nicht mit Feuer und Schwert bekriegt werden wollen.

Zur Taufe des Königs von Zubu (auf Karl) und des Königs von Massao (auf Johannes)

mit Gefolge kommt es dann am Sonntag, den 14.4.1521. Nach der Mittagsmahlzeit wurden noch die Königin (auf Johanna) und ihr Gefolge getauft. Die Königin bekam als Geschenk eine kleine Statue, »welche die Heilige Jungfrau mit dem Jesuskinde darstellte«, und sie versprach, »sie an die Stelle der Götzenbilder« zu setzen (S.146). Beinahe achthundert Menschen wurden an diesem Tag getauft. Und in acht Tagen waren alle Bewohner Zubus und der benachbarten Inseln getauft – mit der expeditiven Requerimiento-Methode: »Auf einer dieser Inseln befand sich ein Dorf, dessen Bewohner sich weigerten, dem König und uns zu gehorchen. Wir brannten dieses Dorf nieder und errichteten auf dem öffentlichen Platz ein Kreuz, zum Zeichen, dass die Bewohner Heiden waren. Wären sie Mauren gewesen, würden wir eine Säule aus Stein errichtet haben, um die Härte ihrer Herzen zu bezeichnen. Denn die Mauren sind viel schwerer zu bekehren als die Heiden« (S.148).

Magellan soll sogar einen Katechismus entworfen haben, um die Neuchristen zu unterweisen. Und es gab auch dazu Anreize: »Besonders eifrige Zuhörer erhielten Glasperlen zum Geschenk« (S.148). Dabei scheint Magellan quasi als Priester fungiert zu haben: Er selbst besprenkte immer wieder die Vornehmen mit Weihwasser, die Königin von Zubu auch mit Rosenwasser, »dessen Duft die Frauen dieses Landes besonders lieben« (S.148). Er schenkte ihr nicht nur die oben genannte Statue, sondern auch eine des »Jesuskinde« (S.149), die am Anfang der besonders intensiven Jesuskind-Verehrung auf den Philippinen stehen wird. Die Taufe hatte für den König von Zubu zur Folge, »dass er dem König von Spanien immer gehorchen und treu bleiben werde« (S.149).

Wenige Tage später musste Magellan aber feststellen, dass die Insulaner das feierliche Versprechen, »ihre Götzenbilder zu verbrennen«, nicht eingelöst hatten. Sie behielten nicht nur die Bilder, sondern brachten ihnen weiterhin Opfer dar. Als sie

sagten, sie täten dies für den kranken Bruder des Königs, erwiderte ihnen Magellan, dass dieser nur wieder gesund werden könne, wenn sie die Götzenbilder endlich verbrennen. Magellan ließ eine feierliche Prozession zum Kranken organisieren, der weder sprechen noch seine Glieder gebrauchen konnte. Nachdem der Priester den Raum mit Weihwasser besprengt und seine zwei Frauen und seine zehn Töchter getauft hatte, fragte Magellan den Kranken, wie er sich fühle: »Der Kranke antwortete sofort, dass er sich besser fühle«. Pigafetta, der aus Magellan nicht nur einen Entdecker und Eroberer, sondern auch einen von der Vorsehung auserwählten Missionar machen möchte, kommentiert es so: »Das war ein wirkliches Wunder, ein Wunder unserer Zeit« (S.151). Die erste Tat des Prinzen, als er fünf Tage nach der Taufe das Krankenlager verlassen konnte, war, die Götzenbilder »in Gegenwart des Königs und des gesamten Volkes« verbrennen und die am Ufer des Meeres gelegenen Tempel zerstören zu lassen, wobei die Menschen gerufen haben sollen: »Es lebe Kastilien« (S.152).

Erst danach schildert uns Pigafetta kurz die Götzenbilder und die »abergläubischen Zeremonien«, zu denen »die Einsegnung eines Schweins« gehört (S.153), ebenso das Begräbnis eines Häuptlings oder die Penisinfibulation (Durchbohrung des Gliedes entweder mit einer goldenen Nadel oder einer Gänsefeder) der Männer, die offenbar die Frauen selbst von ihnen verlangten. Pigafetta kommentiert es mit diesen süffisanten Worten: »Trotz dieser seltsamen Vorkehrungen zogen uns die Frauen dieses Stammes ihren eigenen Männern gegenüber bei weitem vor« (S.156).

5 Diese Inseln wurden später auch Lazarusinseln und Mariannen genannt.

6 Vgl. den Bericht des Pero VAZ DE CAMINHA in: Mariano DELGADO (Hg.), Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten, Düsseldorf 1991, 48-51.

7 Vgl. den Text des Requerimiento in: DELGADO, Gott in Lateinamerika (Anm.6), 72-74. Zur juristischen und theologischen Kritik des Las Casas vgl. ebd., 74-77.

Anschließend beschreibt Pigafetta den Angriff Magellans – der seine Verbündeten von Zubu offenbar beeindrucken wollte, ohne deren Hilfe in Anspruch zu nehmen – am Samstag, den 27.4.1521, auf die benachbarte Insel Matan (Mactan) nach der *Requerimiento*-Methode: Magellan ließ verkünden, »dass wir sie als Freunde ansehen wollten, wenn sie die Oberherrschaft des Königs von Spanien anerkannten und sich dem christlichen König von Zubu unterwürfen. Andernfalls allerdings würden wir sie die Macht unserer Lanzen fühlen lassen« (S.157f.). Da die Insulaner sich aus diesen Drohungen nichts machten, kam es alsbald zum Kampf, der aufgrund der Überzahl der Eingeborenen und der unklugen Vorgehensweise Magellans mit dessen Tod und dem Rückzug seiner Begleiter endete. Pigafetta beschreibt Magellans Tod mit heldenhaften Tönen: »Da sie unseren Befehlshaber kannten, richtete sich der Angriff vor allem gegen ihn. Zweimal wurde ihm der Helm vom Kopf gerissen. Aber er wich nicht, obwohl nur noch wenige an seiner Seite kämpften. Länger als eine Stunde dauerte dieser ungleiche Kampf«. Aber Magellan wich noch immer nicht, »und so gelang es einem Insulaner, ihn mit der Spitze seiner Lanze im Gesicht zu verwunden. Der Generalkapitän durchbohrte seinen Gegner sofort mit seiner Lanze, die im Körper des Getöteten stecken blieb. Er wollte nun seinen Degen ziehen, vermochte ihn aber nur noch halb aus der Scheide zu bringen, weil ihm der verwundete rechte Arm kaum mehr gehorchte. Als die Insulaner dies sahen, drangen sie alle auf ihn ein, und einer von ihnen stieß unserem Generalkapitän die Lanze so heftig in den linken Schenkel, dass er aufs Gesicht fiel. In demselben Augenblick warfen sich alle Feinde auf ihn und hieben mit ihren Waffen auf ihn ein. So kam unser treuer Führer, unser Licht, unsere Stütze, ums Leben« (S.161f.). Für Pigafetta besaß Magellan »alle Tugenden« (S.162).

Der »christliche« König von Zubu weinte, so Pigafetta, als er den Tod Magellans ver-

nahm. Aber später musste Pigafetta einsehen, wie sehr er sich bei der Taufe dieses Königs und seines Volkes getäuscht hatte. Denn der König lockte mit Hilfe des Dolmetschers Magellans vierundzwanzig Mann zu sich nach Hause mit dem Versprechen, ihnen kostbare Geschenke für den König von Spanien zu geben. Und er ließ dann alle erschlagen. Die restliche Mannschaft, die auf den Schiffen geblieben war, segelte schnell zu den Molukken weiter. Als sie sich von der Küste ein Stück entfernt hatten, mussten sie sehen, wie »das Kreuz, das wir auf einem Hügel errichtet hatten, von den Insulanern in Stücke geschlagen worden war« (S.168). So endete das erste Kapitel des Christentums auf den Philippinen.

Ähnlich gehen die Expeditionäre auf den Molukken und den anderen Orten vor, aber das ist missionshistorisch nicht so bedeutsam. Von der Mentalität der Zeit, die von einer Auserwählung der Christen und einer Verdammung der Heiden ausging, zeugt diese Anekdote, die Pigafetta am 8.7.1522 nach der Umschiffung des Kaps der Guten Hoffnung festhält: »Wir waren nun ganze zwei Monate lang immer nordwärts gefahren, ohne ausruhen zu können, und in diesem Zeitraum starben 21 von uns, teils Christen, teils Inder. Wenn die Leichname ins Meer geworfen wurden, machten wir eine seltsame Beobachtung: Die Leichen der Christen kehrten das Gesicht gegen den Himmel, die der Heiden gegen das Wasser« (S.259).

Abschließende Überlegungen

Die ethnographische und missionshistorische Bedeutung der ersten Weltumsegelung liegt zunächst in der Hermeneutik des Fremden nach dem Prinzip des ersten Blickes. Dieser verband das Staunen über das Neue mit einem Vorverständnis über fremde Religionen und Kulturen, das von einem negativen Vorurteil geprägt war. Darüber hinaus ist die Tätigkeit

Magellans als Eroberer und »Missionar« nach der Requerimiento-Methode mit der Massentaufe auf der Insel Cebú hervorzuheben. Geblieben von diesen misslungenen Anfängen des Christentums auf den Philippinen ist nur die Statue des Jesuskindes, die Magellan der Königin geschenkt hatte. Als nach der Eroberung der Philippinen durch die Spanier 1565-1571 die Missionare kamen, haben sie, so die Legende, das Jesuskind in einer der Hütten in der Bucht von Cebú gefunden. Um dieses Jesuskind entstand dann im 17. Jh. eine große Volksfrömmigkeit. Die Basilika des Heiligen Kindes in der Stadt Cebú ist einer der größten Wallfahrtsorte des Landes. Und die Evangelisierung der Philippinen hat man bezeichnet als »wahrscheinlich die vollständigste und systematischste Evangelisierung eines Volkes in der christlichen Missionsgeschichte«. ⁸

Als Ironie der Geschichte kann man noch anmerken, dass Spanien im Vertrag von Zaragoza (22.4.1529) auf seine Ansprüche auf die Molukken zugunsten Portugals verzichtete. Der Weg bis dahin über den Pazifik lohnte sich nicht, zumal die windgünstige Rückreise-Route von Asien nach Mexiko noch nicht gefunden worden war. Dies gelang erst dem Augustiner und ehemaligen Piloten Andrés de Urdaneta im Sommer/Herbst 1565, der damit indirekt die Eroberung und Evangelisierung der Philippinen sowie den spanischen Pazifikhandel ermöglichte. ♦

8 John N. SCHUMACHER / Horacio del COSTA, *The Filipino Clergy. Historical Studies and Future Perspectives*, Manila 1980, 1. Ähnlich, wenn auch ein wenig differenzierter, ist das Urteil von John Leddy Phelan (*The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700*, Madison 1959) ausgefallen.

100 Jahre *Maximum illud* (1919)

Das epochale Missionschreiben
von Benedikt XV.

von Michael Sievernich SJ

Es hat sich gefügt, dass eine jüngere Papstgeschichte in ihrem letzten Kapitel die Pontifikate von Benedikt XV. bis Papst Franziskus (von 1914 bis heute) überblickt.¹ Diese Päpste vom Anfang des 20. und vom Anfang des 21. Jahrhunderts waren mit sehr unterschiedlichen weltpolitischen, kulturellen und technisch-zivilisatorischen Entwicklungen konfrontiert, kommen in ihren weitsichtigen Perspektiven aber darin überein, dass sie beide der Missionsaufgabe der Kirche einen besonderen Rang einräumen: Benedikt XV. in seinem Schreiben *Maximum illud* (1919) und Papst Franziskus in seinem Schreiben *Evangelii gaudium* (2013).

Dies zeigt sich auch darin, dass einerseits Franziskus seinen Vorgänger im Amt in Erinnerung ruft und anlässlich des 100. Jahrestages dessen Missionschreiben *Maximum illud* würdigt², indem er im Oktober 2019 zu einem Außerordentlichen Monat der Weltmission aufrief. Andererseits nahm auch die Deutsche Bischofskonferenz das Jubiläum von *Maximum illud*

1 Volker REINHARDT, *Pontifex*.

Die Geschichte der Päpste. Von Petrus bis Franziskus, München 2017, 821-872.

2 PAPST FRANZISKUS, Botschaft zum 100. Jahrestag des Apostolischen Schreibens *Maximum illud* über das Werk der Missionare in aller Welt (22. Oktober 2017); http://w2.vatican.va/content/francesco/de/letters/2017/documents/papa-francesco_20171022_lettera-filoni-mese-missionario.html

zum Anlass, mit dem neuen Bischofswort *Evangelisierung und Globalisierung* (2019) die missionarische Aufgabe zu betonen, die im Kontext von Globalisierung und Säkularisierung eine neue Herausforderung darstellt.³

1 Im Kontext von Krieg und Frieden

Nach dem Tod von Papst Pius X. am 21. August 1914, der in seinem Pontifikat auf der Ebene der Kultur den Kampf um den Antimodernismus der Zeit geführt hatte, stieß im neuen Pontifikat Papst Benedikt XV. auf ein ganz anderes »Schlachtfeld«, denn jetzt tobte der Kampf um Krieg und Frieden. Begann doch am 1. August 1914 der Erste Weltkrieg. Während Anfang September 1914 in Frankreich die äußerst verlustreiche Marneschlacht ausgetragen wurde, fand in Rom das Konklave statt, aus dem am 3. September der aus Genua stammende Giacomo Della Chiesa (1854-1922) hervorging, der sich Benedikt XV. nannte. Angesichts der Kriegslage forderte der neue Papst unverzüglich ein Ende des Blutvergießens und widmete seine erste Enzyklika vom 1. November 1914 einem eindringlichen Appell zum Frieden. Ohne als neutraler Vermittler die Schuldigen unter den kriegführenden Parteien zu benennen, machte er wohl geistige und religiöse Kriegsursachen namhaft. Benedikt XV. war also, wenngleich noch als »Gefangener« im Vatikan residierend, sofort in die neue weltpolitische Lage in Europa involviert und konnte nur hoffen, dass seine Appelle auf fruchtbaren Boden fallen würden. Dass diese Hoffnung sich leider nicht erfüllte, kann man am Schicksal seiner Friedenspolitik ablesen, die sein kurzes Pontifikat (1914-1922) prägen sollte.⁴

Bei seinen weiteren Bemühungen um den Frieden bleibt Benedikt XV. nicht bei Aufrufen stehen, sondern entwirft mit seinem Kardinalstaatssekretär Pietro Gas-

parri (1825-1934), der auch Architekt des neuen Codex Iuris Canonici (1917) war, eine Friedensnote vom 1. August 1917, um sich in der beängstigenden Situation eines immer ausufernderen Krieges, der Hekatomben von Opfern forderte, nicht tatenlos zuzusehen, sondern eine Verhandlungslösung vorzuschlagen. Die Vorschläge betrafen etwa eine gleichzeitige Abrüstung, die Einrichtung eines internationalen Schiedsgerichts, die Freiheit der Meere, Verzicht auf Kriegskosten, Rückgabe der besetzten Gebiete, Wiederherstellung Belgiens. Doch dieser Vorstoß des Papstes fand aus verschiedenen Gründen keine Akzeptanz, sondern wurde abgelehnt oder gar nicht erst beantwortet.⁵ Wenn auch seine Politik scheiterte, so gewann sie doch zunehmend Anerkennung, nicht zuletzt durch die vielfältige humanitäre Hilfe, die der Heilige Stuhl durch seine Vermittlung leistete, etwa durch die Versorgung von Verwundeten in neutralen Ländern, durch den Austausch von Kriegsgefangenen und die Suche nach Vermissten. Das Ende des Ersten Weltkriegs und der Friedensvertrag von Versailles von 1919 stellte auch Papst Benedikt XV. nicht nur vor eine politische Neuordnung, sondern auch vor das Schicksal der überseeischen Missionen, so in den ehemals deutschen Kolonialgebiete. Hier wurden etwa die Pallotiner aus Kamerun, die Steyler aus Togo und die Benediktiner aus Ostafrika vertrieben. Überdies stand die Verquickung von Religion und Politik in der Kolonialzeit als Problem der Mission auf der Agenda, später auch die Neuordnung der bisherigen Missionsvereine und ihre Umwandlung in päpstliche Missionswerke.

Mit der Unterzeichnung des Friedensvertrags am 28. Juni 1919 im Spiegelsaal von Versailles und nach dessen Inkrafttreten am 10. Januar 1920 war der Friede unter den Völkern noch lange nicht gewonnen. Daher unternahm Benedikt XV. einen weiteren Vorstoß mit seinem Apostolischen Schreiben *Pacem, Dei munus* vom 23. Mai 1920 über die Wiederherstellung des Friedens unter den

Völkern (de pace inter gentes componenda).⁶ Mit Blick auf die christliche Pflicht zur Liebe und zur Versöhnung verweist er auf die Not der Zivilbevölkerung in den Nachkriegsjahren (S. 12/13), erwähnt aber auch die Verantwortung der (christlichen) Medien, keine falschen Beschuldigungen und keine Beleidigungen in die Welt zu setzen (S. 14/15). Auch fordert er die Wiedererrichtung einer Ordnung in »Gerechtigkeit und Liebe« und erinnert im Bild des barmherzigen Samariters an die christliche Wohltätigkeit. Es gehe um das Zusammenwachsen der Völker zu »einer Art Familie« (S. 18/19). Schließlich appelliert er, »Feindschaften und Kränkungen in freiwilliger Vergessenheit zu begraben«, und mahnt die Völker einen wahren Frieden zu schließen, indem sie »zu einem einem bleibenden Bündnis im Geist der Gerechtigkeit zusammentreten« (coeuntes in unum foedus auspice iustitia) (S. 22/23), womit der Papst an die Idee des Völkerbunds anknüpft.

2 Das Missionsschreiben *Maximum illud*

Das Pontifikat von Papst Benedikt XV. war also zweifellos vom Ersten Weltkrieg geprägt und überschattet, ja geradezu in diese Frage um Krieg und Frieden eingebettet, so dass er zwar auch andere größere Aufgaben wie den neuen CIC und selbst den 600. Todestag des Dante Alighieri mit einer Enzyklika *Sacra propedierem* (1921) in Angriff nahm, doch blieben die nachhaltigen Kriegsfolgen und die künftige Aufgabe eines gerechten Friedens unübersehbar.

Wenige Monate nach dem Großen Krieg und den Friedensverhandlungen veröffentlichte Papst Benedikt XV., der als Friedensvermittler eine wichtige Rolle gespielt hatte, sein Apostolisches Schreiben *Maximum illud* vom 30. November 1919, mit dem er ein neues Kapitel im Verständnis der Mission aufschlagen sollte. Die Vorbereitung dieses päpstlichen Dokuments geht noch

auf die Kriegszeit zurück, und am Ende des Schreibens gibt der Papst der Hoffnung Ausdruck, dass sich »die Missionen von den gewaltigen Wunden und Schäden des Krieges erholen und rasch wieder aufblühen« (S. 25).⁷

An der Erstellung dieses Schreibens waren direkt oder indirekt zahlreiche Personen beteiligt. An zentraler Stelle ist hier der Präfekt der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens (*Propaganda fide*) zu nennen, der niederländische Kardinal Willem van Rossum (†1932), der das Amt des Präfekten 1918 übernahm und nicht nur eine Reorganisation der Kongregation in Angriff nahm, sondern auch eine neue Missionspolitik entwarf, die in *Maximum illud* zum Tragen kam. Darüber hinaus gab es eine ganze Reihe von weiteren Personen, die durch außerordentliche Initiativen und praktische missionarische Tätigkeit zu Hause und in Übersee zu finden waren. So

3 Evangelisierung und Globalisierung (Die deutschen Bischöfe Nr. 106), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2019.

4 Zu Biographie und Pontifikat vgl. John F. POLLARD, *Benedict XV: The unknown Pope and the pursuit of peace*, London 1999, reissued 2005; Jörg ERNESTI, *Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten*, Freiburg 2016.

5 Vgl. Christoph GOLDT, Die päpstliche Friedenspolitik Benedikt XV. Zwischen Idealismus und internationalen Machtinteressen, in: *Die neue Ordnung 70* (2016) 253–261, hier bes. 257.

6 BENEDIKT XV., Rundschreiben über die Wiederherstellung des Friedens unter den Völkern vom 23. Mai 1920, Freiburg i. Br. 1921 (Seitenzahlen im laufenden Text).

7 BENEDIKT XV., Rundschreiben über die Ausbreitung des katholischen Glaubens auf dem Erdkreis (»Maximum illud«, 30. November 1919), autorisierte Ausgabe, lat. und dt. Text, Freiburg i. Br. 1920. Lat. Text: AAS 11 (1919) 440–455; leicht modernisierte deutsche Übersetzungen in: *Päpstliche Rundschreiben über die Mission von Leo XIII. bis Johannes XXIII.* Hg. von Josef GLAZIK, Münsterschwarzach 1961; sowie in: *Geht in alle Welt ...*, Die Missionsenzykliken der Päpste Benedikt XV., Pius XI. und Johannes XXIII. Hg. von E. MARMY und I. AUF DER MAUR, Freiburg (Schweiz) 1961, 7–25; diese Ausgabe wird im laufenden Text nach Seitenzahl im Fließtext zitiert.

ist etwa Guido Maria Conforti zu nennen, dessen Begeisterung für die Mission zur Gründung des Seminars *Emiliano* für die auswärtigen Missionen führte und ihn zum Gründer einer *pia societas* werden ließ, die sich *Societas Xaveriana (SX)* nannte. Als Erzbischof von Parma starb er 1931, doch seine Ideen verbreiteten sich weiter. Er wurde 2011 heiliggesprochen. Des Weiteren gehört zu den Influenten der Italiener Paolo Manna (†1952), der in Birma missionarisch unterwegs war und später die Vereinigung *Pontifical Missionary Union (PMU) (Priestermissionsbund)* gründete (1916). 2001 wurde er seliggesprochen. Schließlich sind auch zwei Missionare zu erwähnen, die in China wirkten und mit ihren Memoranden in Rom Aufmerksamkeit erregten. Dazu gehörten zum einen der in Ägypten geborene Antoine Cotta, der in Frankreich Lazarist wurde, um dann als Missionar nach Madagaskar und später, von 1906-1919, nach China zu gehen. Schließlich verließ er den Lazaristenorden und wurde Mitglied der US-amerikanischen Missionsgesellschaft Maryknoll und lehrte dort. Er schrieb 1916/1917 aus China ein Memorandum an den damaligen Präfekten der *Propaganda*, den benediktinischen Kardinal Domenico Serafini (†1918), so dass dort die Erfahrungsberichte wahrgenommen und für die Missionsarbeit im Vorfeld des Missionsschreibens reflektiert wurden, zumal auch Kardinal van Rossum die Fragen aufnahm. Einen erheblichen Einfluss übte zum anderen der Belgier Vincent-Frédéric Lebbe (†1940) aus. Er inkulturierte sich sprachlich und kulturell in China, gründete eine chinesische Ordensgemeinschaft und setzte sich, auch durch seine Schriften und Briefe, für die Schaffung eines indigenen Klerus ein, was sich in *Maximum illud* niederschlug. Überdies hatte Papst Benedikt XV. nicht nur die formelle Letztverantwortung für sein Apostolisches Schreiben, sondern auch persönlich ein großes Interesse an Fragen der Mission, zumal diese in Kriegszeiten bedroht war. Seine missionsbezogenen

Aktivitäten, einschließlich seines Apostolischen Schreibens, zeigen während seines Pontifikats das dauernde Interesse.⁸

Gliederung des päpstlichen Schreibens

Der offizielle lateinische Text hat keine Gliederungsmerkmale wie Ordnungszahlen oder Kapitelüberschriften, lässt aber eine implizite Gliederung von drei Teilen erkennen: i) Aufgaben der verantwortlichen Vorsteher (Vikare, Präfekten), ii) Pflichten der aktiven Missionare, iii) Aufgaben der Christen (Gebet, Berufungen, Geldmittel).

Die Einleitung gibt einen kleinen geschichtlichen Überblick über die Mission sowohl in ihrer Geographie bis nach Australien und zum Pazifik als auch mit Nennung berühmter Missionare wie Gregor der Erleuchter, Bonifatius, Cyrill und Method, Franz Xaver und Bartolomé de las Casas. Das Schreiben richtet sich an die Bischöfe und Apostolischen Vikare, die in Verantwortung stehen für die eine Milliarde von »Heiden« (ethnici), die noch auf das Licht Christi warten. Angesichts dieser Situation mahnt das Schreiben die Intensivierung und Ausdehnung der Mission an. Das soll quantitativ durch mehr Missionsstationen, mehr Missionsinstitutionen und durch territoriale Kooperation bewerkstelligt werden, sowie durch verstärkte Mitarbeit von Schwestern, vor allem aber durch angemessene Ausbildung eines autochthonen Klerus.

Im zweiten Teil geht es um die Pflichten der Missionare, zu denen außer der Missionsarbeit die Ausbildung einer politisch übernationalen Einstellung gehört. Diese verbiete jede Allianz mit dem Kolonialismus und gebiete moralisch die Uneigennützigkeit, die keine Gewinn- oder Habsucht zulasse. Kulturell seien eine solide Ausbildung erforderlich, gute Sprachenkenntnisse, kulturelles Wissen und entsprechende Studien, übrigens auch Kenntnisse in Missionswissenschaft.

Schließlich geht es im dritten Teil um die Pflichten aller Christen, auch der Laien, durch Gebet für die Missionare, durch Stärkung missionarischer Berufe und durch materielle Hilfe zu helfen, was durch den Krieg dringender geworden sei. Zum Schluss empfiehlt das päpstliche Schreiben dem Klerus und den Ordenspriestern die Mitgliedschaft im neu gegründeten Priestermissionsbund (s. o.).

Benedikt XV. erkannte in der Aufgabe des Weltfriedens auch die neue Aufgabe der Weltmission. Doch konnte er auch auf Vorgänger zurückblicken, die das Missions-thema vertieft hatten. Dazu gehörte weniger Pius X., der auf eine Erneuerung nach innen schaute, sondern mehr Leo XIII. (1810-1903), der unter seinen zahlreichen Enzykliken auch solche zur Missionsaufgabe listet: So *Sancta Dei civitas* vom 3. Dezember 1880 über die Missionsgesellschaften und *Ad extremas* vom 24. Juni 1893 über den einheimischen Klerus. Baumgartner macht auf folgenden theologisch-ekkesiologischen Punkt dieses Papstes aufmerksam: So »holte er die Mission gleichsam in die Kirche zurück, integrierte aber die Lehre von der Mission in die Lehre von der Kirche«. ⁹ Damit arbeitete er der Zukunft vor, wenn man nur an die »neuen Kirchen« in *Maximum illud* denkt.

Neue kirchliche Akzente

Im Apostolischen Schreiben *Maximum illud* finden sich konventionelle Positionen, aber auch neue und zukunftsweisende Aussagen, die das Dokument wie eine *Charta magna* der Mission in dieser Zeit erscheinen lassen, ihm aber überdies eine besondere historische und prophetische Bedeutung geben. ¹⁰

Von zentraler Bedeutung sind drei Momente, die missionarisch auf die Stärkung indigener Priester und die Beteiligung der Frauen abzielen, politisch aber das Ende von Kolonialismus und Nationalismus fordern.

♦ Erstens besteht der Papst auf einem zunehmend *indigenen* Klerus, der aus den

eigenen Ländern stammt und allmählich die europäischen Missionare ablöst, so verdienstvoll deren Tätigkeit war und im Sinn einer Weltkirche bleibt. Daher fordert der Papst ausdrücklich die Ausbildung eines einheimischen Klerus (*clerus indigena*), da darauf die Zukunft der »jungen Kirchen« (*novae ecclesiae*) baue. Denn der einheimische Priester (*indigena sacerdos*) sei durch Herkunft, Geistesanlage und Empfinden mit seinem Volk verbunden und befähigt, am besten Zugang zum Glauben zu verschaffen. Diese Indigenisierung des Klerus, die schon bei Gründung der *Propaganda fide* 1622 von Francesco Ingoli († 1649) gefordert und gefördert wurde, fand freilich historisch eine sehr unterschiedliche Handhabung: War etwa in Lateinamerika die Weihe einheimischer Priester lange von Provinzialsynoden verboten, so gab es in Japan schon schnell einheimischer Priester. Hier führte nun Benedikt XV. eine klare und generelle positive Regelung ein, die in der Folgezeit auch praktisch und bald realisiert wurde. So weihte Papst Pius XI., der Nachfolger von Benedikt XV., 1926 in Rom erstmals sechs chinesische Bischöfe. Für die Kirche, die sich als katholisch versteht, kann kein Volk theologisch fremd sein. ¹¹

⁸ Andrzej MIOTK, Das Missionsverständnis im historischen Wandel am Beispiel der Enzyklika »Maximum illud«, Nettetal 1999; zu den einflussreichen Personen vgl. S. 67-82, zur Rolle des Papstes S. 83-90. Vgl. auch die ältere Darstellung zur Missionsthematik: Josef SCHMIDLIN, Papstgeschichte der neuesten Zeit Bd. 3: Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert, Pius X. und Benedikt XV. (1903-1922), München 1936, 247-258.

⁹ Jakob BAUMGARTNER, Die Ausweitung der katholischen Mission von Leo XIII. bis zum Weltkrieg, in: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. IV/2: Die Kirche in der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1973 546-597, hier 581.

¹⁰ Vgl. zu dieser doppelten Bedeutung und zur neueren Literatur zu Benedikt XV. und zu seinem Schreiben: Andrzej MIOTK, The historical significance and the prophetic resonance of the Apostolic letter *Maximum illud* on the centenary of its publication, in: *Verbum SVD* 60 (2019) 1-2, 11-41.

¹¹ Vgl. hierzu Michael SIEVERNICH, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, hier 101f.

♦ Zweitens betont der Papst mehrfach die *Beteiligung der Frauen* in der Mission. Erst im 19. Jahrhundert wurde klar, nicht zuletzt durch die Frauenbeteiligung der protestantischen Mission, dass die Evangelisierung auch ein weibliches Gesicht hat und haben sollte. Es war die Stunde der Ordensschwwestern, die in auffälliger Weise die soziale Seite der Mission prägten, da sie vielfach in den Bereichen von Bildung, Gesundheit und Fürsorge tätig wurden, also nahe bei den Leuten waren (vgl. S. 13). Auch bei den Schwestern kam erst allmählich die Idee der indigenen Schwester zum Tragen, die heute die Regel darstellt. »An dieser Stelle dürfen wir die Frauen (mulieres) nicht stillschweigend übergehen«, heißt es in *Maximum illud*, die schon seit den ersten Anfängen des Christentums an der Verkündigung des Evangeliums beteiligt gewesen seien und eine entsprechende Anerkennung verdienten (vgl. S. 21).

♦ Drittens legt der Papst größten Wert auf die Unterscheidung und Trennung von Politik und Kirche, da sonst die Gefahr bestehe, beide zu verwechseln, nämlich ein Menschenreich zu verbreiten (*imperium hominum propagare*), statt das Reich Christi. Das sei für das Apostolat eine »abscheuliche Pest« (*pestis*) und könnte zur Meinung führen, »die christliche Religion sei Angelegenheit einer ausländischen Nation, und könne den Schein erwecken, diese Religion anzunehmen, bedeute, sich der Schutzherrschaft eines auswärtigen Staates zu unterwerfen und auf die eigene Staatsangehörigkeit zu verzichten« (S. 16). Auch müsse sich jeder katholische Missionar bewusst sein, »dass er auf keinen Fall seine eigene Nation vertrete, sondern Gesandter Christi (*pro Christo legationem*) ist« (S. 16). Nach dem Ersten Weltkrieg waren Nationalismus und Kolonialismus keineswegs erledigt, vielmehr schwelten sie derart weiter, dass der Nachfolger Benedikt XV., Papst Pius XI., in deutlicherer Sprache fest-

hielt, es sei eine Kalamität für die Mission, »indeed it would be no exaggeration to say it is a curse«. ¹² Die Bedeutung der päpstlichen Missionspolitik, die eine postkoloniale und postnationalistische Zukunft vordachte, kann politisch nicht hoch genug eingeschätzt werden, zumal die Dekolonisierung erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts erfolgte.

3 Barbarei, Zivilisation, Inkulturation

So zukunftsweisend der missionarische Wandel von *Maximum illud* auch sein mag, so problematisch sind doch bei genauer Lektüre des Texts bestimmte Terminologien und Kulturmuster, die auf eine mangelnde Überwindung des Eurozentrismus hindeuten. So fällt, insbesondere beim normativen lateinischen Text, eine negative Bewertung des Anderen und seiner Kultur auf, welche auf typische Weise eine koloniale Diskreditierung widerspiegelt. Da sich das Missionsverständnis der Kirche auch davon zu befreien hatte, wird das Manko deutlich. So betont *Maximum illud* die kulturelle Diastase von europäischer Zivilisation und fremder Barbarei, wenn es heißt, dass sich manche Völker »von der Barbarei zu einem solchen Grad der Zivilisation emporgearbeitet haben« (*qui ex barbaria ad eum iam humanitatis gradum emerserint*), dass sie zwar hervorragend gebildete Männer, doch noch keine Bischöfe hervorgebracht hätten (S. 15).

Die Barbarei gilt zwar nicht als anthropologisches Merkmal, da man sich aus ihr »emporarbeiten« kann, doch faktisch stecken indigene Menschen per se in der Barbarei, auch wenn sie sich – mit Hilfe der Europäer – auf den Weg zur Zivilisation machen können. Die Barbarei des damals gerade beendeten Kriegs mit Millionen Toten unter den europäischen »Kulturvölkern« findet übrigens keine Aufmerksamkeit, da die Barbarei nur bei

den »Anderen« vorkommt. Man könnte meinen, im Apostolischen Schreiben waren mehrere widerstreitende Hände am Werk gewesen.

Die Bezeichnung der »Anderen« hat in aller Regel negative Konnotationen, ein Erbe der Neuzeit, da von Heiden (ethnici), Ungläubigen (infideles) oder unzivilisierten Völkern (gentibus ab humanitate remotissimis) sowie von ihrem »unlauteren Aberglauben« (impura superstitio) die Rede ist, auch wenn die Anderen durch Christus erlöste »Kinder Gottes« genannt werden. Der Missionar stigmatisierte bei allem guten Willen die fremden Barbaren: »Ein Missionar, der nach dem Vorbild Jesu, unseres Herrn, von Liebe brennt, wird also selbst die verkommensten der Heiden (perditissimos ethnicorum) unter die Kinder Gottes zählen (inter filios Dei), da sie ja um den gleichen Preis des göttlichen Blutes erkaufte sind. Er läßt sich durch ihren Mangel an Gesittung (inhumanitate) nicht reizen, durch ihre Sittenverderbnis (morum perversitate) nicht niederschlagen. Er verachtet sie nicht, noch wird er ihrer überdrüssig, behandelt sie nicht mit bitterer Härte« (S. 19f.).

Wenn man nun die Bezeichnungen ein wenig systematisiert, zeichnet *Maximum illud* ein Bild des Anderen, der auf dreifache Weise diskreditiert wird: kulturell als unzivilisierter Barbar; moralisch als verkommenes Subjekt ohne Gesittung und religiös als Ungläubiger oder Abergläubischer. Das gilt natürlich für Frauen und Männer gleichermaßen. Die Anderen sind also zwar zum Heil berufen und sollen als künftige Christen gut behandelt werden, doch sie bleiben einem inferioren Status zugeordnet. Die (europäischen) Missionare können durch kulturelle Erziehung, moralische Besserung und religiöse Bekehrung dazu beitragen, dass die Anderen dem Schicksal des Unheils entkommen. Es wird ihnen aber nicht der anthropologisch gleiche Status zugestanden.

Trotz dieser Kritik steht jedoch die historische und bleibende Bedeutung dieses

Missionsschreibens des zu früh verstorbenen Papstes außer Frage: »Benedict's missionary strategy was more radical than simple seeking to escape the intanglements of nationalism and colonialism, it was designed to prepare them for nothing less than post-colonial future of the Church in Africa, Asia, and Oceania.«¹³

Der missionstheoretische und -praktische Vorstoß von Benedikt XV. sollte im folgenden Jahrhundert ein reiches Erbe hinterlassen und die kulturell problematischen Anschauungen der Zeit allmählich abbauen. Auch die konzeptionelle Zuspitzung der missionarischen Tätigkeit auf die »Bekehrung der Seelen zum Heil« (S. 17) (ad salutarem animorum conversionem) sollte im Lauf der Zeit eine Erweiterung erfahren.

Das auf *Maximum illud* folgende Jahrhundert und seine pastoralen und theologischen Innovationen finden sich einerseits in den Missionszyklen oder Apostolischen Schreiben der Päpste: Pius XI. (*Rerum ecclesiae*, 1929), Pius XII. (*Evangelii praecones*, 1951; *Fidei donum*, 1957;) sowie zwei kleinere Enzykliken gegen die Nationalisierung der Kirche in der Volksrepublik China (1954 und 1958). Es folgen Johannes XXIII. (*Princeps pastorum*, 1959); Paul VI. (*Evangelii nuntiandi*, 1975); Johannes Paul II. (*Redemptoris missio*, 1990) und schließlich Papst Franziskus (*Evangelii gaudium*, 2013).¹⁴

Eine entscheidende Zäsur im Verständnis der Mission, die heute eher den Namen der Evangelisierung bevorzugt, war das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965), das nicht nur ein zentrales

¹² Zit. nach POLLARD, Benedict XV (Anm. 4), 202.

¹³ John POLLARD, The papacy in the age of totalitarianism 1914-1958, Oxford 2014, 114.

¹⁴ Zum unterschiedlichen missionarischen Profil vgl. Michael SIEVERNICH, Missionspolitik der Päpste im 20. und 21. Jahrhundert. Entwicklungen von Benedikt XV. bis Papst Franziskus, in: Transformationen der Missionswissenschaft, Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR, hg. von Mariano DELGADO / Michael SIEVERNICH / Klaus VELLGUTH, St. Ottilien 2016, 201-209.

Dokument zum neuen Missionsverständnis hervorbrachte (*Ad gentes*), sondern auch eine neue Grundlage für das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen legte (*Nostra aetate*) sowie für die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*).

Schließlich sind in diesem Jahrhundert neue Dimensionen aufgebrochen, die in der missionarischen Praxis und Reflexion zu bearbeiten sind. Dazu zählen die Missionstheologien und ihre Kontexte, die neue Elemente ins Spiel bringen, wie Freiheit und Befreiung, Ökologie und Schöpfung, Migration und Diaspora. Der interreligiöse Dialog, die spirituelle Dimension und vor allem die Fragen der Inkulturation und der Interkulturalität stehen auf der Tagesordnung.¹⁵ Mission und Evangelisierung unterlagen in diesen einhundert Jahren gewiss einem Formenwandel und einer Transformation, nicht jedoch einem Ende der biblischen Aufgabe, welche die vier Evangelien als Auftrag Christi verbinden. ◆

15 Vgl. Giancarlo COLLET, »... bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg i. Br. 2002; Stephan B. BEVANS (ed.), *A century of Catholic mission. Roman Catholic missiology 1910 to the present*, Eugene OR 2013.

KLEINE BEITRÄGE

Afrikanische orale Kulturen und Evangelisation

Sechstes Treffen des afrikanischen
Netzwerks Pastoral in Äthiopien

von Klaus Vellguth

Die Geschichte des Christentums beginnt mit dem Aufbau eines ersten kommunikativen Netzwerks. Maria Magdalena machte sich auf zu den anderen Frauen, diese berichteten Petrus, Petrus und Johannes kommunizierten mit Jakobus, und Jakobus überlieferte wiederum Thomas die Botschaft der Auferstehung. Wenn sie damals geschwiegen hätten ... Ohne Kommunikation wäre das Christentum erst gar nicht entstanden. Kommunikation ist das Konstruktionsprinzip von Religion – als performatives Geschehen lässt die Kommunikation das entstehen, was sie kommuniziert. Dabei vollzieht sich die Kommunikation in Netzwerken. Dies gilt gerade auch mit Blick auf die Mission. »Mission is networking«,¹ formulierte Heinz Hunke mit Blick auf die Relevanz der Netzwerkfunktion für die Evangelisierung. Netzwerke sind aber nicht nur wesentlich für die Weitergabe des christlichen Glaubens – ihnen kommt gerade auch im akademischen Diskurs christlicher Bildungseinrichtungen eine wachsende Bedeutung zu. Darauf hat zuletzt Papst

Franziskus in der Konstitution *Veritatis gaudium* hingewiesen, als er in der Präambel der Bildungskonstitution fragte, was die »Grundkriterien im Hinblick auf eine Erneuerung und Wiederbelebung des Beitrags der kirchlichen Studien für eine missionarische Kirche im Aufbruch« sind. Als viertes Kriterium betont Papst Franziskus »die Notwendigkeit, ein ›Netzwerk‹ zwischen all den verschiedenen Einrichtungen zu bilden, die auf der ganzen Welt die kirchlichen Studien pflegen und fördern. Dabei sollen auch die geeigneten Synergien mit den akademischen Einrichtungen der verschiedenen Länder und den Studienzentren verschiedener kultureller und religiöser Traditionen entschieden gefördert werden.«

Solche Netzwerke von kirchlichen Einrichtungen entstehen seit einigen Jahren auf Initiative von missio Aachen sowohl in Asien als auch in Afrika mit dem Ziel, Orte internationaler pastoraltheologischer Reflexion zu etablieren sowie als Foren für den internationalen Austausch pastoraler Impulse ein Ferment pastoraler Innovationen zu sein.² In diesen Netzwerken kommen die Direktoren von führenden Pastoralinstituten zusammen, um sich über die jeweiligen Erfahrungen regelmäßig auszutauschen, sich gegenseitig zu stärken und einander zu inspirieren.

Sechstes Netzwerktreffen in Äthiopien

Bereits zu einem sechsten Treffen des afrikanischen Netzwerks Pastoral³ kamen im Februar 2019 insgesamt 14 Direktoren afrikanischer Pastoralinstitute aus Äthiopien,

¹ Heinz HUNKE, Archive and Bibliography Network (DAB). Documentation for a New Millennium of Mission, in: *Mission Studies* 6 (1989) 1, 73-86, 81.

² Vgl. Klaus VELLGUTH, Pastorales Netzwerk wächst in Asien. Pastoralinstitute suchen gemeinsam nach neuen Perspektiven, in: *Verbum SVD* 55 (2014) 1, 26-44.

³ Vgl. <https://www.missio-hilft.de/informieren/wofuer-wir-uns-einsetzen/weltkirchlich-inspirierte-pastoral/netzwerk-pastoral-afrika/> (7.11.2019).

Ghana, Kenia, Mali, Malawi, Mosambik, Nigeria, Sambia, Simbabwe, Südafrika, Tansania und Togo in Addis Abeba (Äthiopien) zusammen.⁴ Das Netzwerktreffen widmete sich der Bedeutung oraler Kulturen in Afrika und ihrer Relevanz insbesondere mit Blick auf die Evangelisation. Konkretisiert wurde dies am Beispiel der oralen Dichtkunst (Oral Poetry) in Äthiopien. Dabei griff das afrikanische pastorale Netzwerk ein Forschungsgebiet auf, zu dem am Capuchin Franciscan Research and Retreat Center⁵ unter der Leitung von Daniel Assefa seit einigen Jahren im äthiopischen Kontext systematisch geforscht wird.⁶ Assefa ist die Beschäftigung mit dieser Thematik wichtig, da er Oralität als Spezifikum afrikanischer Theologie betrachtet.⁷ Im Rahmen des von ihm verantworteten Forschungsprojektes werden kulturelle Schätze des äthiopischen Christentums zugänglich gemacht, die angesichts der Dominanz eines westlich geprägten Bildungssystems auch in Ostafrika zunehmend in Vergessenheit zu geraten drohen. Assefa geht davon aus, dass der oralen Dichtkunst und Überlieferung eine eigene Hermeneutik innewohnt, wobei die metaphorische Semantik auf einem analogen und nicht auf einem univoken Sprachansatz basiert. Sein Forschungsprojekt besitzt einen konfessionsverbindenden Ansatz, da er das äthiopisch-orthodoxe mit dem katholischen Christentum in einen Dialog bringt. Zudem beinhaltet es transreligiöses Potential, da die ostafrikanische Realität einer oralen Dichtkunst zum korrelativen Vergleich der Geschichte, Praxis und Relevanz der Griots in Westafrika einlädt.

Im Rahmen des Netzwerktreffens in Addis Abeba stellten neben Assefa auch dessen Projektmitarbeiter Tsehhye Ademe und Tekletsadik Belachew verschiedene Schulen der äthiopischen Dichtkunst (Poetry Schools) vor, die sie im Rahmen ihrer Forschungen besucht und untersucht hatten und bei der sich das äthiopische Forschungsteam auf schriftliche ebenso wie auf mündliche Überlieferungen und Beob-

achtungen vor Ort bezog. Darüber hinaus wurden unterschiedliche Perspektiven beleuchtet: Die orale Tradition der Dichtung (amharisch: *Quinea*) in der Geschichte des Christentums von Äthiopien, die Bedeutung der oralen Dichtung für Kirche und Gesellschaft in der Gegenwart, aber auch Fragen der oralen Dichtung und Kreativität sowie der Zusammenhang von oraler Kultur und Evangelisation bzw. oraler Kultur und theologischer Reflexion wurden untersucht.

Tradition der oralen Dichtkunst

Orale Dichtung ist eine Kommunikationsform, durch die kulturelle Narrative, Traditionen, Weisheit und Wertesysteme überliefert werden. Sie lässt sich der oralen Literatur zuordnen mit ihren »Äußerungen, ob gesprochen, gespielt oder gesungen, deren Komposition und Darbietung bemerkenswerte künstlerische Merkmale genauer Beobachter aufweisen und die in ihrer Vorstellungskraft und ihrer kontextuellen Ausdrucksform lebendig sind.«⁸ Durch die während des Netzwerktreffens präsentierten Referate wurde deutlich: Die Traditionen der oralen Dichtkunst werden in zahlreichen Regionen Äthiopiens intensiv gepflegt. Die in den Gedichten behandelten Inhalte sind vielfältig. Im Zentrum der Gedichte steht oft eine Redensart, ein Sprichwort, ein einzelnes Wort, ein Zitat, eine Legende, ein Mythos, ein Zungenbrecher, ein spezifisches Erlebnis, eine typische Alltagssituation, ein Hochzeits- oder Begräbnisritus, ein Traum.⁹ Darüber hinaus geht es aber auch oft um die Themen Leben und Tod, Versöhnung, Konflikte in der Gemeinschaft, Liebe, Einsamkeit, Gerechtigkeit, Dankbarkeit etc. Immer wieder werden in den Gedichten die Traditionen, Narrative und Werte aufgegriffen, die für das Zusammenleben der Gesellschaft wesentlich sind: Gemeinschaft, Kreativität, Vereinbarkeit von Tradition und Innovation, Spontanität, Freiheit, Gastfreundschaft, Beziehungsfähigkeit etc.

Gesellschaftsrelevante bzw. gesellschaftskritische Themen werden in den Gedichten ebenso thematisiert wie Gegensätze (gut/böse, lebendig/nicht lebendig, männlich/weiblich, Individuum/Gesellschaft), von denen die menschliche Identität sowie das Zusammenleben geprägt sind.

Die Tradition der mündlichen Dichtung in Äthiopien wird in traditionellen Schulen weitergegeben, und bereits im »Grundschulalter« werden Kinder von ihren Eltern zu einer entsprechenden, oft weit entfernten Schule geschickt. Auch wenn sie dadurch häufig von den eigenen Eltern und der eigenen Familie isoliert aufwachsen, nehmen die Eltern in Kauf, dass ihre Kinder mitunter monatelang von ihnen getrennt sind. Sie werden von einer der in der Nähe der traditionellen Schulen lebenden Familien aufgenommen und begleitet. In dieser Ausbildungszeit prägt eine einfache – vielleicht sogar asketische – Lebensweise den Alltag vieler Schüler.

Während die angehenden Dichter von ihrer biologischen Familie getrennt aufwachsen, entsteht zwischen den Schülern und ihren Lehrern oftmals eine Beziehung, die von Respekt und emotionaler Nähe geprägt ist. Dabei nimmt der Lehrer die Funktion eines »Ersatzvaters« ein. Die Schüler, die sich der oralen Dichtung widmen, besuchen verschiedene Schulen: Elementar ist zunächst einmal für alle Schüler der Besuch einer sogenannten »Schule des Lesens« (School of Reading). Anschließend entscheiden sich die Schüler für eine Fortsetzung ihrer Ausbildung auf einer liturgischen Musikschule (School of Zema), einer Schule zur Einführung in den sakralen Tanz (Aquaquam), einer »Schule der Dichtung« (Qine School) oder einer sogenannten »Schule der Überlieferung« (School of Books). Auf einer liturgischen Musikschule lernen sie die äthiopischen Antiphone (Degua) und die Lieder des Kirchenjahres ebenso kennen wie die bei Begräbnissen und anderen Gedenkveranstaltungen vorgetragenen Gesänge. Auch

die liturgischen Gesänge der Eucharistiefeier (Qeddassie) werden vermittelt. In der Schule der Überlieferung werden sie schließlich in die Schriften des Ersten und Zweiten Testaments sowie in die klassische monastische und patristische Literatur eingeführt. Mit dem Erwerb der Gedichtskunst wächst das Ansehen der Schüler in ihrer Gemeinschaft, und insbesondere die Meister-Dichter (Master-Poets) genießen in ihren Gemeinschaften hohen Respekt.

Eine besondere Bedeutung kommt der Ausbildung der Schüler in der Schule der Dichtung zu. Während dieser Phase nehmen die Schüler an liturgischen Feiern und den Hochfesten teil und haben dort die Möglichkeit, ihre Fähigkeiten als angehende Dichter erstmals zu präsentieren bzw. auszuprobieren. Auch bei gesellschaftlichen

4 Das sechste Treffen des Netzwerk Pastoral in Afrika fand vom 08.-11. Februar 2019 am Capuchin Franciscan Research and Retreat Center in Addis Abeba (Äthiopien) statt. Vgl. Marita WAGNER, Äthiopische Dichtkunst und Pastoral, <https://weltkirche-blog.katholisch.de/on-tour/2019/02/19/aethiopische-dichtkunst-und-pastoral/> (29.7.2019).

5 Vgl. Daniel ASSEFA, The Capuchin Franciscan Research and Retreat Center, in: Christine OUME/Klaus VELLGUTH/Stefan VOGES (Hg.), Creative Collaboration in Ministry: Network of Pastoral Institutes in Africa, Eldoret 2016, 31-38.

6 Vgl. Proceedings of the First International Conference on Ethiopian Texts, 27.-30. Mai 2013, Addis Abeba 2016; Proceedings of the Second International Conference on Ethiopian Texts, 03.-05. Februar 2016, Addis Abeba 2016.

7 Vgl. John LUKWATA, Oral Literature and Evangelisation in Africa, in: African Christian Studies. The Journal of the Faculty of Theology 29 (2013) 3, 23-39, 23. Bereits John S. Mbiti hat immer wieder darauf hingewiesen, dass die afrikanische Theologie sich für orale Traditionen öffnen und eine orale Theologie entwickeln muss. Vgl. John S. MBITI, »Cattles are Born with Ears, their Horns Grow Later«: Towards an Appreciation of African Oral Theology, in: All Lutheran Consultation on Christian Theology and Christian Education for the African Context, Genf 1978, 35-51.

8 J. NANDWA/A. BUKENYA, African Oral Literature for Schools, Nairobi 1983, 1.

9 Vgl. John HEALEY, African Proverbs. Collections, Studies, Bibliographies, in: African Christian Studies 13 (1997) 3, 77-84.

Anlässen wie Hochzeiten, Beerdigungen etc. werden die Schüler eingeladen, Gedichte vorzutragen, um so die Kunst der oralen Dichtung zu praktizieren. Die Ausbildung besitzt eine hierarchische Struktur. Im Rahmen seiner Ausbildung durchläuft ein Schüler verschiedene Stufen. Er beginnt als Anfänger und erreicht dann über die Stufe eines »Tutors« (amharisch »Asketsaye«) sowie eines Hilfslehrers (Asnegari) schließlich selbst die Stufe eines Lehrers (Zerafi), bevor er schließlich die »oberste Stufe« des Meister-Dichters (Master-Poet) erreicht.

Orale Dichtung und Theologie

Im liturgischen Kontext sind die vorge-tragenen Gedichte mit ihrem doxologischen und theologischen Charakter beheimatet. In den Gedichten, die häufig metaphorischen Charakter besitzen, drückt sich eine eigene Theologie aus, die sowohl von der Dichter-Schule als auch von den vor-tragenden Poeten selbst geprägt wird. Daniel Assefa verweist auf die Forschungen des griechischen Philosophen Christos Yannaras, der die Unterschiede zwischen der griechischen und der westeuropäischen Philosophie und Tradition systematisch erforscht hat, und weist darauf hin, dass sich in der oralen Dichtung eine apophatische christliche Theologie realisiert, in der für die Interpretation von Glaubensinhalten bzw. Glaubenssätzen die Sprache der Poesie und der Bilder stärker verwendet wird als die in der westlich geprägten Kultur übliche Sprache der konventionellen Logik und der semantischen Diskurse.

Die in Äthiopien untersuchte orale Dichtung ist voller Metaphern und Symbole,¹⁰ wobei diese sowohl in der Welt des Kosmos als auch in der Welt der Träume verortet sind. Eine wichtige Inspirationsquelle für die orale Dichtung in Äthiopien ist neben den Überlieferungen der Schrift stets das »Buch der Natur«. Gerade der metaphorischen Sprache scheint es

zu gelingen, die Welt des Sichtbaren mit der Welt der Transzendenz zu verbinden. Berühmte Dichter-Schulen sind die Chegode-Schule, die Gonji-Chilalo-Schule, die Wadla-Delanta-Schule sowie die Washera-Schule. Während die Mehrheit der Dichter zwar männlich ist, werden auch Mädchen von ihren Eltern auf Schulen geschickt, wo sie zusammen mit anderen Mädchen bzw. jungen Frauen in die Dichtkunst eingewiesen werden. Eine der bekanntesten Institutionen, die sich der Förderung der Dichtkunst unter Mädchen widmet, ist die Female School of Poetry Dima Giorgis.

Relevanz der Dichtung für Kirche und Gesellschaft

Mit Blick auf die Funktionen der oralen Dichtung für die Kirche und Gesellschaft in Äthiopien hat Katsela Mengistu herausgearbeitet, dass die Dichtung sowohl zur Schulung rhetorischer Qualitäten beiträgt als auch die Fähigkeit fördert, sich in die Gedanken anderer hineinzusetzen. Darüber hinaus realisiert sich in der Dichtung eine Interpretation der biblischen Überlieferung sowie die Vermittlung eines ethischen Bewusstseins in der Bevölkerung. Ein Spezifikum der oralen poetischen Tradition in Äthiopien besteht darin, dass die Gedichte nicht in der amharischen Sprache vorgetragen werden – der Umgangssprache in Äthiopien – sondern dass die Dichter ihre Werke in Ge'ez¹¹ präsentieren. Ihr besonderer Anspruch bzw. Ehrgeiz ist es, dass jedes von ihnen vorgetragene Gedicht ein »Original« ist. Es ist verpönt, Gedichte anderer Dichter oder bereits vorgetragene Gedichte zu rezitieren. Stattdessen wird von einem »Oral Poet« erwartet, dass er im Moment seiner Dichtung »improvisiert« und den Zuhörern quasi »im Stehgreif« ein im Moment der Präsentation entstehendes Original-Gedicht vorträgt. Dies setzt erhebliche sprachliche Fähigkeiten voraus, die im Rahmen der mehrjäh-

rigen Ausbildung erworben werden. Unter anderem wird den Schülern ein System von Endreimen vermittelt, damit sie spontan sowohl einen inhaltlichen klar fokussierten Beitrag formulieren als auch einen sprachlich in Gedichtform gestalteten Text präsentieren können. Die Zuhörer, denen ein Improvisationsgedicht vorgetragen wird, reagieren mit Applaus, wenn ihnen einzelne Passagen besonders zusagen. Durch diese Form der Akklamation realisiert sich ein dialogisches Geschehen zwischen dem Dichter und seinen Zuhörern, das eine eigene hermeneutische Relevanz besitzt. So entsteht bei jeder Präsentation eines Gedichtes eine spezifische Dynamik, die sich wiederum auf die Gestaltung des Gedichtes auswirkt.

In der oralen Dichtung Äthiopiens kommt stärker ein assoziatives, narratives Denken zum Ausdruck als eine diskursive, konzeptuelle Reflexion. Somit realisiert sich in der traditionellen äthiopischen Dichtung eine Form der Betrachtung bzw. Überlegung, die weniger in abstrakten Ideen wurzelt, sondern im konkreten Leben des Dichters sowie seiner Zuhörer verortet ist.¹² Dies begünstigt andere Formen der Rezeption als ein akademischer Vortrag, der stärker auf angenommene Wahrheiten setzt und weniger zum Finden »eigener Wahrheiten« einlädt. Letztlich ermöglichen orale Überlieferungen eine alternative Form der Kommunikation, wobei die formale Gestaltung unmittelbaren Einfluss auf das Materialobjekt der Kommunikation nimmt.¹³

Die orale Dichtkunst stellt einen inkulturnierten Ansatz der Kommunikation dar, die gerade auch im Zeitalter der Interkulturalität von Ethnologen, Kulturwissenschaftlern und Theologen etc. sensibel wahrgenommen werden muss. Immer wieder haben Religionswissenschaftler und Theologen in der Vergangenheit betont, dass die Würdigung der oralen Kultur und Kommunikation in Afrika wesentlich für die Entwicklung angemessener Formen der Evan-

gelisierung ist.¹⁴ Patrick Kalilombe hatte die Bevölkerung gerade auch in ländlichen Gegenden Afrikas im Blick, als er anmerkte, dass eine Fixierung auf das geschriebene Wort nicht hilfreich ist. Es sei gerade für Menschen, die nicht lesen und schreiben können, nicht ausreichend, die biblische Botschaft in gedruckter Form zugänglich zu machen: »Das Wort Gottes muss

10 Jean-Marc Éla hat bereits betont, dass die afrikanische Gesellschaft eine Gesellschaft der Symbole ist und das Afrikaner in einem »Wald von Symbolen« leben, die auf eine einzigartige Weise ihre Beziehung zum Kosmos entfalten, wobei schließlich das Leben siegt.

11 Ge'ez (ግዕዝ) wurde im späantiken Reich von Aksum gesprochen und war bis ins 19. Jahrhundert die Hauptschriftsprache in Eritrea und Äthiopien. Bis heute wird Ge'ez in der Liturgie der äthiopisch-orthodoxen und der eritreisch-orthodoxen Kirche gesprochen.

12 Damit korreliert die orale äthiopische Dichtung mit einem Verständnis von Theologie, das Papst Franziskus immer wieder betont, wenn er vor dem Primat der Konkretion vor dem Allgemeinen hinweist. Wiederholt hat Papst Franziskus darauf verwiesen, dass für ihn die Realität bzw. die Konkretion vor dem Allgemeinen steht. Allein die Wortwahl des Papstes zeigt auf, in welchem ontologischen Verhältnis er die Idee und die Realität sieht. An insgesamt 24 Stellen taucht beispielsweise in der Exhortatio *Evangelii gaudium* der Begriff »konkret« auf. Franziskus geht es um den konkreten Ort, die konkrete Situation, das konkrete Leben – sie sind für ihn der Ausgangspunkt der theologischen Reflexion. »Die Wirklichkeit steht über der Idee« (EG 233), formuliert der Papst aus Argentinien in *Evangelii gaudium* und bezieht dies explizit auch auf die Kirche. Diese Grundauffassung wiederholt Papst Franziskus wortwörtlich u. a. in seiner Umweltenzyklika *Laudato si'* (LS 110) und weitet dieses Axiom seines Denkens auf zahlreiche Lebensbereiche aus.

13 Dies bezieht sich auf die Weltsicht ebenso wie auf die Wahrnehmung der Geschichte. Darauf hat Hans-Jürgen Becker in seinen Ausführungen zu den mündlichen Überlieferungen in Afrikanischer Kirchengeschichte verwiesen (vgl. Hans-Jürgen BECKER, Mündliche Überlieferung in Afrikanischer Kirchengeschichte, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 48 (1992) 1, 15–33).

14 Vgl. Raphael Cukwubunna ANASIUDU, Positive effects of orality on African Traditional religion and Implications for Contemporary Christian Evangelization, in: Bigard Theological Studies 17 (1997) 2, 5–22.

zuerst in ihrer eigenen Art zu hören und zu reagieren inkarniert werden.«¹⁵ Die erste Afrikasynode hat daran angeknüpft und auf die besondere Bedeutung der oralen Traditionen verwiesen, was dann im nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Africa* von Johannes Paul II. aufgegriffen wurde, als er schrieb: »Die herkömmlichen Formen der sozialen Kommunikation dürfen auf keinen Fall unterschätzt werden. Sie erweisen sich in zahlreichen Bereichen der afrikanischen Welt noch immer als sehr nützlich und wirksam. Außerdem sind sie ›nicht so kostspielig und leichter zugänglich‹. Sie erfassen die Gesänge und die Musik, die Mimik und das Theater, die Sprichwörter und die Erzählungen. Als Träger der Volksweisheit und des Volksgeistes stellen sie eine wertvolle Quelle von Inhalten und Inspiration für die modernen Medien dar.«¹⁶

Orale Kommunikation im Zeitalter der Globalisierung

Die Begegnung bzw. Auseinandersetzung mit der traditionellen äthiopischen Dichtung provoziert die Frage, welche Bedeutung der Volksfrömmigkeit im Zeitalter der Globalisierung in der Kirche zugestanden wird. Auf den ersten Blick könnte dabei der Eindruck entstehen, dass die traditionelle äthiopische Dichtung eine Form der Kommunikation ist, die in der Oralität des afrikanischen Kontinentes verwurzelt ist, während Kommunikation in anderen kulturellen Kontexten im Zeitalter der Globalisierung grundsätzlich anders strukturiert ist. Doch wäre eine solche isolierende Betrachtungsweise verkürzend und würde gerade auch wesentliche weltkirchliche Erfahrungen außer Acht lassen. Hier hilft ein Blick über den »afrikanischen Tellerrand«. In Asien gibt es zahlreiche Untersuchungen über orale Kulturen im 21. Jahrhundert. Exemplarisch sei auf die Untersuchungen von Gregor Neonbasu verwiesen, der in einer Fallstudie der Bedeutung

oraler Traditionen in Timor Leste nachging und dabei den oralen Traditionen insbesondere mit Blick auf die Identitätsstiftung, Vergemeinschaftung und soziale Interaktion zu Beginn des 21. Jahrhunderts zehn Funktionen zugeschrieben hat.¹⁷ Mit Blick auf Ozeanien hält Randall Prior fest, dass die orale Theologie gerade auch für die junge Generation im Südpazifik eine wesentliche Relevanz besitzt und zu einer neuen Form des Theologisierens einlädt.¹⁸ Und Philip Manuao fügt mit Blick auf die Relevanz oraler Traditionen in der Theologie Melanesiens hinzu: »Man kann zwar sagen, dass die orale Theologie nur in begrenztem Umfang anerkannt wird, aber das Thema scheint eindeutig auf der Tagesordnung der jüngeren Generation lokaler Inselbewohner im Südpazifik zu stehen. [...] Wenn eine Konfession in einer überwiegend oralen Kultur in erster Linie von schriftlichem Material für einen Großteil ihres Bibelstudiums und ihrer Lehre abhängt, dann ist eine solche Konfession letztlich nicht in der Kultur beheimatet.«¹⁹

Aber man muss gar nicht so weit in die Ferne schweifen, um die Relevanz oraler Traditionen zu würdigen. Gerade aus afrikanischer Perspektive ist offensichtlich, dass orale Kommunikationsformen auch in europäischen Kulturen existieren. John Lukwate fokussiert in seinen in Kenia publizierten Überlegungen zu oraler Literatur jenseits afrikanischer Kulturen bezeichnenderweise die mündliche Tradierung von Märchen in Deutschland.²⁰ Dann weitet er den Blick von der Überlieferung von Märchen auf die Geschichte des Christentums und merkt hinsichtlich früherer Epochen der Evangelisierung in Europa an: »Im Mittelalter zogen die Sänger in Europa von Haus zu Haus und sangen Weihnachtslieder, um den Menschen, die größtenteils Analphabeten waren, die frohe Botschaft von Jesus Christus zu überbringen. Dies war eine praktische Art der Evangelisierung.«²¹ Er betont, dass die Geschichte der Kirche auch in Europa eine Geschichte

der mündlich überlieferten Berichte, Erzählungen und Legenden – beispielsweise über das Leben von Märtyrern und anderen Heiligen – ist.

Oralität gehört (auch) zur Kulturgeschichte Europas – und ist dabei kein Phänomen der Vergangenheit, das mit dem Rückgang des Analphabetismus im 19. und 20. Jahrhundert verschwunden ist. So ist mit Blick auf die zunächst fremd anmutende Realität in Äthiopien erstaunlich, dass man im Zeitalter der Globalisierung im westlichen Kontext durchaus korrelative Bezüge zur Jugendkultur in Westeuropa herstellen kann. Hier trifft man im Zeitalter der Postmoderne auf Formate bzw. Phänomene wie den Poetry Slam, die erstaunliche Parallelen zur oralen Dichtung in Äthiopien aufweisen.

Neue Perspektiven eröffnet

Das sechste Treffen des Netzwerks Pastoral Afrika hat gezeigt: auch wenn die orale Dichtung ebenso wie die gesamte orale Kultur in Afrika an Bedeutung verliert, repräsentiert sie einen spezifischen kulturellen Reichtum des afrikanischen Kontinents. Und selbst wenn Afrikaner heute zunehmend einen Zugang zum geschriebenen Wort und modernen Kommunikationsmitteln haben, bleiben sie doch in einem ursprünglich oral geprägten Kontext beheimatet. Sie sind auch im Bereich der Kommunikation unterschiedlichen Realitäten ausgesetzt, die ihnen die Entwicklung hybrider Identitäten abverlangen. Dabei kommt trotz des rasanten kulturellen, von westlichen kulturellen Impulsen dominierten Wandels ihren traditionellen Wurzeln eine identitätsprägende Bedeutung zu, die auch mit Blick auf das missionarische Engagement der Kirche nicht außer Acht gelassen werden darf.²²

Deutlich wurde im Verlauf des Netzwerktreffens ebenfalls, dass ein kontextuelles Phänomen wie die traditionelle orale Dichtung in Äthiopien weit über den Kon-

text Äthiopiens hinaus eine Relevanz besitzt und insbesondere die Frage provoziert, welche Bedeutung der oralen Überlieferung bzw. oralen Kommunikation im Rahmen der Evangelisation in Afrika und darüber hinaus zukommt. Die Zusammenkunft der Direktoren afrikanischer Pastoralinstitute hat nochmals unterstrichen, wie wichtig die in *Veritatis gaudium* als Qualitätskriterium akademischer Tätigkeit benannte Vernetzung von Forschungs- und Ausbildungsinstituten ist, um über den eigenen Tellerrand hinaus zu schauen, das eigene Tun kritisch zu reflektieren und neue Inspirationen für die akademische Tätigkeit im Bereich der Forschung ebenso wie in den Bereichen der Aus- und Weiterbildung zu erhalten. ♦

15 Patrick KALILOMBE, A Malawian Example. The Bible in Non-Literate Communities, in: Rasiah S. SUGIRTHARAJAH (Hg.), *Voices from the Margin*, New York 1991, 402.

16 JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und alle gläubigen Laien über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000, 14. September 1995, 123.

17 Gregor NEONBASU, Hermeneutics and Our Mission, in: *Verbum SVD* 51 (2010) 4, 395-421.

18 Randall PRIOR, Orality: The Not-Silent Issue in Mission Theology, in: *International Bulletin of Missionary Research* 35 (2011) 3, 143-147, 147. Phil Gibbs schrieb nach der Konferenz »Doing Theology in Oceania« im Jahr 1996: »Es war auf dieser Konferenz offensichtlich, dass Theologie anders gemacht werden kann [...]. Die Fragen waren vielfältig und führten oft zu weiteren Fragen über die Natur des theologischen Unternehmens. [...] Die klassischen theologischen Quellen haben ihren Platz. Aber diejenigen, die an der Konferenz teilnahmen, waren von der Vielfalt der theologischen Ressourcen in Ozeanien beeindruckt.« (Phil GIBBS, Conference Report: Doing Theology in Oceania. Partners in Conversation, in: *Melanesian Journal of Theology* 12 [1996] 2, 62.)

19 Philip MANUAO, Communicating the Gospel in Meaningful Cultural Forms in Melanesia, in: *Melanesian Journal of Theology* 16 (1999) 1, 89.

20 Vgl. LUKWATA, Oral Literature and Evangelisation in Africa (Anm. 7), 31.

21 Ebd.

22 Vgl. ebd., 38.

**11. Freiburger Forum Weltkirche
10.-11. Oktober 2019
Universität Freiburg Schweiz**

Vom 10.-11. Oktober 2019 fand an der Universität Freiburg Schweiz das 11. Freiburger Forum Weltkirche statt. Anlässlich des außerordentlichen Monats der Weltmission war das Thema **»Getauft und gesandt: welches Evangelium und welche Kirche in der Welt von heute?«¹**

Aus dem gut besuchten und interessanten Forum dokumentieren wir hier den Kurzvortrag des Direktors desselben und Schriftleiters der ZMR.

Weitere ausgewählte Vorträge werden 2020 in der ZMR erscheinen.

Die Redaktion

»Wenn jemand mich liebt ...« Missionarisches Christsein heute

von Mariano Delgado

Welches Evangelium und welche Kirche in der Welt von heute? Diese Frage muss man vorgängig beantworten, bevor man missionarisch tätig wird. Ich möchte dazu einige Thesen über den kirchenhistorischen Wandel, das Evangeliums- bzw. Christentumsverständnis, das Kirchenverständnis, das Missionsverständnis und das Verständnis vom Christsein in der neuen Kirchenepoche vorstellen.

Kirchenhistorische These

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil befinden wir uns im Übergang zu einer neuen Kirchenepoche. Um diese gestalten zu können, müssen wir zunächst einsehen, dass wir uns in diesem Übergang befinden. Nur so können wir die neuen Schläuche suchen, die man für den neuen Wein benötigt (vgl. Mt 9,17). Diese neue Kirchenepoche ist gekennzeichnet vom Wegfall der soziologischen und politischen »Prothesen«, die die Kirche seit dem konstantinischen Zeitalter gestützt haben – gleich ob wir diese neue Kirchenepoche postkonstantinisches, postgregorianisches, postklerikales oder postverkirchlichtes bzw. postsozialreligiöses Christentum nennen. Ein wesentliches Problem besteht darin, dass viele diesen Übergang nicht einsehen und für die Kirche in der Welt von heute (z. B. in der Ämterfrage) die Lösungen der alten Kirchenepoche des 2. Jahrtausends befür-

worten, die im Konzil von Trient ihre paradigmatische Kirchengestalt fand und jetzt ihren Schwanengesang erlebt.

Um den Übergang zur neuen Kirchenepoche zu gestalten, brauchen wir einen dreifachen Mut: Erstens den Mut zu einer schöpferischen *relecture* oder Wiedergewinnung »der« Tradition, auf die es wirklich ankommt, den Glauben an den Gott des Lebens, den Gott Jesu Christi und die Verbreitung seiner guten Botschaft vom Reich Gottes (*Gaudium et spes* 10); gelegentlich wird dies zur Kritik an Einzeltraditionen führen, ja zum Bruch mit ihnen, wenn sie lebensfremd geworden und zum Zeugnis nicht mehr hilfreich sind. Zweitens den Mut – und ein Karl Rahner hat es immer wieder eingeklagt –, die unserer Zeit angemessenen Entwicklungen zu inaugrieren. Dazu ist die prophetische Tugend der *Parthesia*, der Redefreiheit, der Anklage von Missständen nötig. Und drittens den Mut, »kognitive Minderheiten« zu werden, die aber weltoffen bleiben und den Weg ins »Ghetto« der Gleichgesinnten nicht einschlagen. Dieser Rückzug ist für viele verlockend, er würde aber auf die Dauer die Kirche in eine gesellschaftlich marginale Sektenexistenz führen, was das Konzil mit seinem *Aggiornamento*-Programm gerade vermeiden wollte.

These zum Evangeliums- bzw. Christentumsverständnis

In der Bibel finden wir zwei Formen von Verständnis des Reiches Gottes und der Beziehung des Menschen dazu: eine mehr ontologisch-kultische und eine eher messianisch-prophetische. Die erste neigt zum Ritualismus, die andere zu einem Verständnis des Reiches Gottes als Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, der Wahrheit und der Freiheit. In der vergangenen Kirchenepoche haben die Vertreter und Vertreterinnen eines messianisch-prophetischen Christentums nicht

gefehlt, aber der Ritualismus hatte ein Übergewicht – und dagegen wandten sich Erasmaner, Reformatoren und Mystiker in der Renaissance. Das messianisch-prophetische Christentum in der Einheit von Mystik und Politik wird das Markenzeichen der neuen Kirchenepoche, der Kirche des 3. Jahrtausends sein müssen. Eine der Fragen, die in der neuen Kirchenepoche von zentraler Bedeutung sein werden, ist die Frage, wo der Herr wohnt und gesucht werden soll. Auf die Frage »Meister –, wo wohnst du?« (Joh 1,38) gibt die christliche Tradition – abgesehen von der sakramentalen Gegenwart in der Eucharistie – grundsätzlich zwei Antworten:

Eine Antwort beruft sich auf Joh 14,23: »Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen«. Demnach ist Gott in unserem Inneren, im »Seelengrund« zu suchen, denn hier hat er seine Wohnung aufgeschlagen und von hier aus lädt er zur Freundschaft ein, zum Liebesgespräch. Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis fallen hierbei zusammen. Für Johannes vom Kreuz war klar, dass »Gott in jeglicher Menschenseele, und sei es die des größten Sünders der Welt, wesenhaft wohnt und gegenwärtig ist«.² Mit diesem neuplatonisch-augustinischen Traditionsstrang setzt die »radikale Verjenseitigung« des Reiches Gottes und die Individualisierung der Geschichte an, die ein Adolf von Harnack um 1900 für das »Wesen des Christentums« gehalten hat. Einiges ist daran, aber es gilt grundsätzlich, wie bei vielen Fragen der Kirchengeschichte, das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten.

Eine andere Antwort will – im Anschluss an Mt 25,40 (»Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr

1 Programm: https://www3.unifr.ch/ird/de/assets/public/files/FFWeltkirche/A5_Forum_Fribourg_2019_1908_Web.pdf.

2 JOHANNES VOM KREUZ, *Aufstieg auf den Berg Karmel* (Gesammelte Werke 4), hg. und übersetzt von Ulrich DOBHAN/Elisabeth HENSE/Elisabeth PEETERS, Freiburg i. Br. 1999, 139 (25 5,3).

mir getan«) – Christus draußen, in den Armen und Leidenden suchen. Es ist das messianische, prophetische Christentum. Diese Tradition hat das Zweite Vatikanische Konzil in *Lumen gentium* 8 am Übergang zur neuen Kirchenepoche betont, wenn es dort heißt, dass die Kirche in den Armen und Leidenden das Bild dessen erkennt, »der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen«.

Diese zwei Formen der Gottesbegegnung sind nicht antithetisch, sondern komplementär. In der neuen Kirchenepoche wird man beide Antworten – die Liebesmystik zu Christus im Seelengrund und die Verbindung von Mystik und Politik bei der Suche des Herrn in den Armen und Leidenden im Kampf gegen jedes Unrecht, das wir ändern können – deutlicher als bisher miteinander verbinden müssen.

These zum Kirchenverständnis

Die Kirche hat sich mit dem Konzil selbst definiert als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*Lumen gentium*¹) und damit tendenziell den Ekklesiozentrismus der alten Kirchenepoche, der im Konzil von Florenz 1442 mit dem »Extra ecclesiam nulla salus« seinen Ausdruck fand, überwunden. In der neuen Kirchenepoche wird die Kirche nicht nur *Mater et Magistra*, sondern auch eine auf die Welt hörende und von ihr lernende (vgl. *Gaudium et spes* 44), eine dienende Kirche sein.

In Bezug auf den Menschen hat die Kirche mit dem Konzil am Übergang zur neuen Kirchenepoche nicht den Weg der dogmatischen Lehren und Verurteilungen gewählt, sondern den des »Dialogs mit ihm«, und zwar »mit der sanften und freundlichen Stimme der pastoralen Nächstenliebe«, um dabei »alle zu hören und zu

verstehen«, sowie mit dem Zweck, »dem Menschen zu dienen«. Denn die Kirche hat sich mit dem Konzil als »die Dienerin der Menschheit« (*l'ancella dell'umanità*) verstanden. Diese dienende Absicht habe beim Konzil, so Paul VI. in seiner Ansprache während der letzten Sitzung des Konzils am 7.12.1965 weiter,³ »eine zentrale Rolle« gespielt – auch und gerade im Hinblick auf »die anthropozentrische Richtung der modernen Kultur«. Dazu ist »Vertrauen in den Menschen« nötig, der trotz der Ambivalenz seiner Natur von Anfang an eine göttliche Berufung in sich trägt, die durch die Menschwerdung Jesu bestätigt und potenziert wurde, wie *Gaudium et spes* 22 sagt: »der Sohn Gottes hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt«, er ist »für alle gestorben« und es gibt »in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen ..., die göttliche«. Diese Berufung ist aber bei vielen Menschen verschüttet. Die Evangelisierung dient dazu, dass sie zu Bewusstsein kommt.

Missionarisch-mystagogische These

Wenn Gott in jedem Menschen seine Wohnung aufgeschlagen hat und ein menschenwürdiges Leben nach den Werten seines Reiches »für alle« will, dann besteht die Mission der Kirche heute nicht in der apodiktischen bzw. exklusivistischen Verkündigung der Heilsfrage nach Mk 16,16 (»Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden«), sondern in einer eher missionarisch-mystagogischen Bewusstmachung der Einwohnung Gottes in jedem Menschen und seiner Einladung an alle zur Hinwendung zu ihm in Liebe – unter Bezeugung eines messianisch-prophetischen Christentums in der Einheit des Weges nach Innen und nach Außen (Mystik und Politik). Ein mystagogisch-missionarisches Handeln, das zu dieser Bewusstmachung beitragen möchte, geht von diesen Prinzipien aus:

Jeder Mensch hat eine Gotteserfahrung. »Gott ist wie die Quelle, aus der sich jeder soviel schöpft, wie sein Gefäß fasst«, sagte Johannes vom Kreuz.⁴ Daher wäre die erste Aufgabe des mystagogisch-missionarischen Handelns die »Erfahrungs-Anamnese«, d. h. die Gotteserfahrung auszugraben, die in die Biographie eines jeden Menschen – in seine Hoffnungs- und Leidensgeschichte – »tief eingegraben« ist,⁵ wie der Synodenbeschluss »Unsere Hoffnung« der Würzburger Synode der deutschen Bistümer festgehalten hat. Dazu ist im Sinne einer hörenden Kirche eine Dialogkultur nötig, wie sie etwa der spanische Dichter Antonio Machado auf den Punkt gebracht hat: »Um einen Dialog zu führen, / fragt zuerst: / und dann ... hört auch gut zu.«⁶

Gott ist der Haupthandelnde. Er ist der erste Mystagoge, der den Menschen geheimnisvoll »belehrt«,⁷ um sein Werk in jedem Menschen zu verrichten, »wie und wann er will«⁸. Gott »führt jeden auf unterschiedlichen Wegen«,⁹ er formt unaufhörlich das Innere des Menschen zu seinem Bild und Gleichnis um und teilt ihm so seinen Geist und seine Weisheit mit. Die geheime Arbeit Gottes am Menschen und die verschiedenen Wege des Menschen zu ihm sind wie eine Straße durchs Meer, »deren Pfade und Spuren man nicht verfolgen kann«.¹⁰ Daher ist die zweite Aufgabe mystagogisch-missionarischen Handelns, die Menschen klug und geduldig zu begleiten und dem Handeln Gottes nicht im Wege zu stehen.

Zum Wagnis des Glaubens, d. h. der Hinwendung zu Jesus demütig einladen: so wie er das selbst tat, als er sagte: »Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele. Denn mein Joch drückt nicht und meine Last ist leicht« (Mt 11,28-30). Das will heißen, dass der mystagogische Missionar zunächst persönlich diese Einladung Jesu wahrgenommen haben muss.

Die Augen allein auf Christus richten. Denn als Selbstmitteilung und »letztes Wort« Gottes – als »Mittler und Fülle der ganzen Offenbarung« (*Dei verbum* 2) – ist er für Christen »der« historisch objektive Weg zu Gott, die einzige Leiter, wie alle Mystiker und Kirchenreformer wussten. Die vierte Aufgabe mystagogisch-missionarischen Handelns wäre, die Menschen zu Christus hinzuführen und in der Kirche das Prinzip des *solus Christus* für die Kirchenreform einzuklagen.

Freude an der Kirche fördern. Denn die Kirche hat den Glauben überliefert und nur der Glaube hilft uns, die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus sinngemäß zu interpretieren. Eine Seelsorge nach dem Motto »Jesus ja, Kirche nein« wäre dem Geist mystagogisch-missionarischen Handelns fremd. Daher wäre die fünfte Aufgabe, das richtige Gespür für die Kirche zu wecken, das die »Freude an der Kirche« – d. h. an der Gemeinschaft der Christinnen und Christen im Bewusstsein, dass der Herr mitten unter ihnen ist – mit konstruktiver Kirchenkritik und Kirchenreform verbindet, damit die Kirche christusförmiger wird.

3 Vgl. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.pdf (5.11.2019).

4 JOHANNES VOM KREUZ, *Aufstieg* (Anm. 2), 250 (25 21,2).

5 Unsere Hoffnung. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1978, 87.

6 Antonio MACHADO, *Obras completas*. Vol. I: *Poesías completas*, edición crítica Oreste MACRÍ, Madrid 1989, 626.

7 JOHANNES VOM KREUZ, *Die dunkle Nacht* (Gesammelte Werke 1), hg. und übersetzt von Ulrich DOBHAN/Elisabeth HENSE/Elisabeth PEETERS, Freiburg i. Br. 1995, 103 (2N 5,1).

8 JOHANNES VOM KREUZ, *Aufstieg* (Anm. 2), 292 (25 26,9).

9 JOHANNES VOM KREUZ, *Die lebendige Liebesflamme* (Gesammelte Werke 5), hg. und übersetzt von Ulrich DOBHAN/Elisabeth HENSE/Elisabeth PEETERS, Freiburg i. Br. 2000, 159 (LB 3,59).

10 JOHANNES VOM KREUZ, *Die dunkle Nacht* (Anm. 7), 170 (2N 17,8).

Um diesen fünf Prinzipien mystagogisch-missionarischen Handelns gerecht zu werden, müssten die Seelsorgenden als »Mystagogen« ausgebildet werden, als »Geburtshelfer und Geburtshelferinnen des Glaubens«. Ein wichtiges Element dazu ist, mit Karl Rahner gesagt, dass das Evangelium nur in einer sehr expliziten Einheit mit dem persönlichen Glaubenszeugnis des Missionars selbst verkündet werden kann.¹¹ Rührt die Krise der Weitergabe des Glaubens nicht auch daher, dass wir es im medialen Zeitalter mit einer tiefen Glaubwürdigkeitskrise der Kirche und der kirchlichen Akteure zu tun haben?

Gemeint ist die klare und einladende Präsentation des Evangeliums, wie es in der mystischen Tradition des Christentums verstanden wird: es geht um das zarte Liebeswerben eines Gottes, der, weil er die immer sprudelnde Quelle der Liebe und der Gnade ist und »uns zuerst geliebt« hat (1 Joh 4,19), die Initiative ergriffen hat, als guter Hirt bei uns zu wohnen und mit unendlicher Geduld und Barmherzigkeit auf die freiwillige Hingabe unserer Liebe zu warten. Denn als sein Ebenbild sind wir zur Freiheit und zur »Liebesheirat« mit ihm berufen! Gemeint ist ein Christentum, das um den Ernst der Nachfolge weiß und Gottesliebe mit Nächstenliebe verbindet. Gemeint ist ein Stil, der das Recht der Gläubigen respektiert, zunächst gehört und nicht belehrt zu werden, denn auch die »Schafe« wissen um Gott und haben ein Gespür für den Glaubenssinn. Gemeint ist schließlich ein Stil, der die Not der Menschen wahrnimmt und darauf nicht primär mit Doktrin und Kirchenrecht, sondern mit Barmherzigkeit antwortet. Das ist der bereits von Johannes XXIII. in seiner Ansprache zur Eröffnung des Konzils am 11.10.1962 angemahnte »pastorale« Stil der Kirche in der Welt von heute, und das ist der von Paul VI. in seiner Rede zur Klausur des Konzils am 8.12.1965 skizzierte Weg einer »samaritanischen« Kirche – und so ist auch die Vision von Papst Franziskus für

eine missionarische »Kirche im Aufbruch«, wie es aus *Evangelii gaudium* und seinem jüngsten Interviewbuch mit Gianni Valente hervorgeht.¹²

Gründe des Herzens fördern

Eine Religion braucht nicht nur Gründe des Verstandes, sondern auch des Herzens (Blaise Pascal), ja, letztere sind es, die uns eigentlich »fidelisieren« oder anbinden an Jesus und seine Kirche, auch wenn wir mit den Missständen oder den noch verbleibenden Formen der alten Kirchengestalt Schwierigkeiten haben.

Als Luther zu Pfingsten 1522 über das bereits zitierte Bibelwort »Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen« (Joh 14,23) predigen musste, hatte er Schwierigkeiten. Weil der Herr hier »wenn jemand mich liebt« sagt und nicht »wenn jemand an mich glaubt«. Luther dreht und wendet alles, vergisst für einen Augenblick sein Prinzip, wonach allein das in der Heiligen Schrift Gesagte gilt, und sagt am Ende: »Es ist praktisch eins. Denn Christus kann niemand lieben, er glaube denn an ihn und tröste sich seiner [...]. Den Glauben muss man zuvor haben [...]. Nach dem Glauben soll die Liebe folgen, dass uns nichts, weder im Himmel noch auf Erden, lieber sein soll, als der Mann Jesus Christus.«¹³ Der Umkehrschluss ist aber auch zulässig und vielleicht biblischer: lieben muss man erst den Herrn, um an ihn glauben zu können.

Mehr denn je wird ein Glaubenszeugnis in der Einheit von Mystik und Politik nötig sein, die das Konzil eindrucksvoll hervorhebt, wenn es die Liebe zu Gott wie zum Nächsten »das Siegel des wahren Jüngers Christi« nennt (*Lumen gentium* 42). Allerdings dürfte in der künftigen Gestalt des Christentums der »Welteinsatz« für Gerechtigkeit und Recht, für Wahrheit,

Freiheit und Frieden nicht das Problem sein, denn diese Werte sind – auch dank der Christentumsgeschichte – zentrale säkulare Werte geworden, die uns anziehen. Aber wie steht es mit dem berühmten Diktum Rahners, wonach der Fromme von morgen ein »Mystiker« sein werde, einer, der etwas »erfahren« habe, »oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann«.¹⁴

Sind wir uns wirklich dessen bewusst, dass »Missionare«, Seelsorgende, vor allem demütige »Mystagogen«, d. i. »Geburts-helfer« des Glaubens sein sollten und eine demütige missionarisch-mystagogische Glaubensvermittlung, um den Herrn zu suchen, der uns voraus gegangen ist, heute an der Zeit ist? Von der persönlichen Begegnung mit und der Entscheidung für den Gott und Vater Jesu Christi, von der Frömmigkeit des Herzens hängt letztlich alles ab. Dann werden der Christ und die Christin auch im dritten Jahrtausend nicht verzagen, sondern sich von Tag zu Tag von innen her erneuern (2 Kor 4,16). Dann werden sie mit Petrus sagen: »Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens« (Joh 6,68). ◆

11 Karl RAHNER, Über künftige Wege der Theologie, in: DERS., Schriften zur Theologie. Bd. 10, Einsiedeln 1972, 41–69, hier 49f.

12 Vgl. <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-11/ohne-jesus-koennen-nichts-vollbringen-papst-franziskus-mission.html>.

13 Luther Deutsch, hg. von Kurt ALAND, Göttingen 1991, Bd. 8, 250.

14 Karl RAHNER, Frömmigkeit früher und heute, in: DERS.: Schriften zur Theologie. Bd. 7, Einsiedeln 1971, 11–31, hier 22f.

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Prof. Dr. Reinhold Bernhardt

Theologische Fakultät
Universität Basel
Heuberg 33
CH-4051 Basel

Prof. DDr. Dr. h.c.

Mariano Delgado

Theologische Fakultät
Universität Freiburg
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg i. Ue.

Prof. DDr. Franz

Gmainer-Pranzl

Zentrum Theologie Interkulturell
und Studium der Religionen
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

Prof. Dr. Volker Leppin

Evg.-Theol. Fakultät
Institut für Spätmittelalter
und Reformation
Liebermeisterstraße 12
D-72076 Tübingen

Prof. Dr. Perry Schmidt-Leukel

Professur für
Religionswissenschaft
und interkulturelle Theologie
Universität Münster
Universitätsstraße 13-17
Raum 423
D-48143 Münster

Prof. Dr. Roman A. Siebenrock

Theologische Fakultät
Universität Innsbruck
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck

Prof. em. Dr. Dr. h.c.

Michael Sievernich SJ

Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Prof. Dr. Klaus von Stosch

Universität Paderborn
Fakultät für Kulturwissenschaften
Institut für Katholische Theologie
Warburger Straße 100
D-33098 Paderborn

P. Dr. Stefan Tertünte SCJ

Centro Studi Dehoniani
Via Leone XIII, 459
I-00165 Roma

Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth

Münsterstraße 319
D-52076 Aachen

Prof. em. DDr. Dr. h.c.

Hans Waldenfels SJ

Fischerstraße 8
D-45128 Essen

Hilmlrud Wendorff CJ

Keßlerplatz 2
D-90489 Nürnberg

Prof. Dr. Henning Wrogemann

Lehrstuhl für
Religionswissenschaft und
Interkulturelle Theologie
Kirchliche Hochschule
Wuppertal/Bethel
Missionsstraße 9 a/b
D-42285 Wuppertal

Vorschau

auf das nächste Heft
104. Jahrgang 2020

Variaheft

Hans Maier

Die katholische Kirche
und die Religionsfreiheit

Katja Nikles

Engagement für Religionsfreiheit

Marie-Hélène Robert

Le baptême: porte d'entrée
de l'annonce et du salut dans
une approche œcuménique?

Michael Sievernich SJ

Resonanz in der Mission
der Frühen Neuzeit.
Am Beispiel von Orden

Wolfgang Häde

»Der Glaube der anderen in den
Freitagspredigten in der Türkei« –
Eine Untersuchung der *hutbeler*
eines Jahres

Margit Eckholt

Eine interkontinentale
Kommentierung des Zweiten
Vatikanischen Konzils –
hermeneutische Fragen und
ekkesiologische Heraus-
forderungen

Gerhard Kruij

Migration und globale
Gerechtigkeit – Bischöfliche
Stimmen aus dem Süden

**Patrick Felix Krüger /
Martin Radermacher**

Der Blick auf ›das Fremde‹.
Anton Antweiler und die
religionskundliche Sammlung
der WWU Münster

Forum

Missionarische Spiritualität

Inhalt

103. Jahrgang

ZMR 2019

Inhaltsverzeichnisse

1
Inhalt Heft 1-2

185
Inhalt Heft 3-4

Editorial

3
**Mission und interreligiöser
Dialog in Dominikaner-
tradition**
Mariano Delgado

188
Aufgeklärter Inklusivismus
Mariano Delgado

Abhandlungen

191
Bernhardt, Reinhold
»Theologie der Religionen« –
Streit um eine Formel

86
Eggersperger, Thomas OP
Bartolomé de Las Casas
und Tomás de Berlanga.
Dominikanisches Engagement
für die Rechte der Völker und
der Menschen

53
Ellul, Joseph OP
Riccoldo da Montecroce and
his Encounter with Muslims.
Pilgrimage – Dialogue – Polemic

14
**Esponera Cerdán,
Alfonso OP**
Vicente Ferrer y los judíos

5
Füllenbach, Elias H. OP
Die »Hunde des Herrn«
auf der Jagd.
Dominikanische Judenmission
im 13. und 14. Jahrhundert

272
Gmainer-Pranzl, Franz
Glaubende, Andersglaubende,
Nichtglaubende.
Eine religionstheologische
Besinnung in zehn Thesen

127
**Humbrecht,
Thierry-Dominique OP**
La prédication dominicaine,
entre mission, invention et
savoir-faire

109
Lévy, Antoine OP
Judaïsme messianique.
La mission dominicaine
»ad Judeos« reconsidérée

zmr

Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber
Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.

137
Loiero, Salvatore
 »Der Mensch ist der Beweis,
 dass Gott existiert«
 (Heinrich Böll).
 Zur praktisch-theologischen
 bzw. missionswissenschaftlichen
 Bedeutung des theologischen
 Denkens von Edward
 Schillebeeckx OP

118
Monge, Claudio OP
 Le dialogue interreligieux en
 tant que dominicains, avec
 les musulmans, aujourd'hui

247
Schmidt-Leukel, Perry
 Pluralistische Religionstheologie:
 Begründung und Perspektiven

218
Siebenrock, Roman A.
 »... am Ende der Tage wird
 es geschehen ...«
 Auf dem Weg zu einer
 christlichen Theologie der
 Religionen als Zeichen der
 Hoffnung auf eine
 eschatologische Versöhnung
 und Erneuerung der ganzen
 Schöpfung

65
Sievernich, Michael SJ
 Frühe dominikanische
 Missionskatechismen in
 Amerika

34
Tischler, Matthias M.
 Die Dominikanermission
 unter den Muslimen im
 13. Jahrhundert.
 Warum der mallorquinische
 Laie, Universalgelehrte und
 Missionar Ramon Llull zum
 Fundamentalkritiker des
 Dominikanerordens wurde

96
von Collani, Claudia
 Die frühneuzeitliche China-
 mission der Dominikaner

234
von Stosch, Klaus
 Methoden der Komparativen
 Theologie

205
Waldenfels, Hans SJ
 Im Spannungsfeld von Mission
 und Dialog, zwischen Theorie
 und Praxis

260
Wrogemann, Henning
 Theologie Interreligiöser
 Beziehungen –
 Thesen zu einem Neuansatz
 theologischer Wertschätzung
 des religiös Anderen

FORUM Missionarische Spiritualität

162
Cavaglià, Piera FMA
 Die missionarische Spiritualität
 der Töchter Mariä Hilfe der
 Christen
 (Don Bosco Schwestern)

145
Heinemann, Christoph OMI
 Mit den Augen des
 Gekreuzigten sehen.
 Die Spiritualität der
 Oblatenfamilie

151
Schalk, Hans CSsR
 Erlösung in Fülle.
 Die missionarische Spiritualität
 der redemptoristischen Familie

287
Sievernich, Michael SJ
 Missionarische Spiritualität
 in ignatianisch-jesuitischer
 Perspektive

157
Spendel, Aurelia OP
 Missionarische Spiritualität
 konkret aus der Perspektive
 von Dominikanerinnen

301
Tertünte, Stefan SCJ
 Das Missionarische aus der
 Sicht der Herz-Jesu-Priester
 (Dehonianer)

296
Wendorff, Hilmtrud CJ
 »... sei es auch zu Gläubigen.«
 Das Missionarische in der
 Spiritualität der Congregatio
 Jesu

2019 – Ein vielfaches Gedenkjahr

313
Delgado, Mariano
 Die ethnographische und
 missionshistorische Bedeutung
 der ersten Weltumseglung
 (1519-1522)

307
Leppin, Volker
 Franziskus beim Sultan.
 Eine Begegnung am Rande
 des Kreuzzugs

319
Sievernich, Michael SJ
 100 Jahre *Maximum illud*
 (1919).
 Das epochale Missionsschreiben
 von Benedikt XV.

Kleine Beiträge

334
Delgado, Mariano
 »Wenn jemand mich liebt ...«
 Missionarisches Christsein
 heute

327
Vellguth, Klaus
 Afrikanische orale Kulturen
 und Evangelisation.
 Sechstes Treffen des afrika-
 nischen Netzwerks Pastoral
 in Äthiopien

Abschlussarbeiten

168
**Theologische
 Abschlussarbeiten**
 Zur Missionswissenschaft
 und Religionswissenschaft.
 Im akademischen Jahr
 2017/2018

Buchbesprechungen

176
Heschel, Susannah
 Jüdischer Islam.
 Aus dem Englischen von
 Dirk Hartwig, Moritz Buchner
 und Georges Khalil.
 Mit einem Nachwort von
 Georges Khalil
*Matthes & Seitz/
 Berlin 2018, 154 S.*
 (René Buchholz)

177
Miguel de Molinos
 Geistliches Weggeleit zur
 vollkommenen Kontemplation
 und zum inneren Frieden.
 Hg., mit einer Einführung
 versehen und kommentiert
 von Mariano Delgado.
 Aus dem Spanischen übersetzt
 von Michael Lauble
*Herder/
 Freiburg/Basel/Wien 2018, 252 S.*
 (Hans Waldenfels)

179
Piepkke, Joachim G.
 Ein befreiender Gott ist anders.
 Für Menschen, die an der Kirche
 verzweifeln
EOS/Sankt Ottilien 2017, 753 S.
 (Mariano Delgado)

180
Pittl, Sebastian
 Geschichtliche Realität und
 Kreuz.
 Der fundamentale Ort der
 Theologie bei Ignacio Ellacuría
 (ratio fidei 67)
Pustet/Regensburg 2018, 431 S.
 (Stefan Silber)

181
Rager, Günter
 Sri Aurobindo: Philosophie
 der Person
*Verlag Karl Alber/Freiburg/
 München 2018, 269 S.*
 (Wolfgang Gantke)

Anschriften

184, 340
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



Redaktion

Mariano Delgado

Fribourg

**verantwortlicher
Schriftleiter**

in Zusammenarbeit mit

Ulrike Bechmann

Graz

Claudia von Collani

Würzburg

Margit Eckholt

Osnabrück

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

€ 46,00 je Jahrgang

€ 30,00 für Studierende

€ 24,00 je Doppelheft

€ 19,20 für Studierende

jeweils zuzüglich Porto

im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen

Empfänger

›Internationales Institut

für missionswissenschaftliche Forschungen

Steyler Bank GmbH

Sankt Augustin

Blz 38621500

Kto-Nr 100394

IBAN

DE 42 3862 1500 0000 1003 94

BIC GENODED1STB

Der Verkaufspreis ist für Mitglieder des IIMF durch Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF

Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth

Münsterstraße 319

D-52076 Aachen

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. Dr. h.c.

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

eMail

rose@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.

ISSN 0044-3123