
Inhalt

Heft 3-4
107. Jahrgang
2023

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

Themenheft

Facetten des Religionsdialogs

Editorial

- Mariano Delgado**
243 Im Übergang zu einer neuen Kirchengestalt

Würdigung

- Klaus Vellguth**
246 Eine Ära geht zu Ende.
23 Jahre Schriftleiter der Zeitschrift
für Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft

Abhandlungen

- Gustavo Gutiérrez OP**
249 Befreiungstheologie – eine Tochter Chenus.
Oder: Ein Theologe der Zeichen der Zeit
- Volker Leppin**
259 Die Mystik und das Wort.
Oder: Was Frömmigkeitsgeschichte zur
ökumenischen Verständigung beitragen kann
- Johann Figl**
277 Toleranz des Buddhismus – Möglichkeiten
und Grenzen
- Rolf Kühn**
291 Leere und Fülle als Frage nach der Mystik
im Buddhismus
- Sabine Demel**
308 Der Auftrag zur Mission und das Recht auf
Religionsfreiheit – wie weit reicht die Toleranz
(in) der katholischen Kirche?
- Christoph Elsas**
317 Die Heilige Nacht im Christentum und
die Heilige Nacht im Islam: Feiern für die Koexistenz
-

		Christoph Gellner
	328	Islam im Gegenwartskino. Kommunikation über Religion in zeitgenössischen Filmwelten
		Peter Ramers
	342	Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) und die Religion(en)
		Joel Hofer Christof Sauer
	356	Zusammenhänge von Konversion und Verfolgung: Vorschlag einer Typologie
		Wolfgang Buchmüller OCist
	372	Bruder Jordanus und eine mittelalterliche Dominikanermission in Indien und Sri Lanka. Gab es bereits im 14. Jh. eine Diözese Colombo?
		Andreas C. Jansson
	384	Ein neuer alter Blick auf das Verhältnis von Mission und Diakonie. Vom Reiz der Wichern-Rezeption
Kleine Beiträge		Klaus Vellguth
	398	Kirche der Laien in Burundi. 125jährige Geschichte der Evangelisation, Gewalt und Hoffnung
		Berichte
		Markus Roser
	408	Tagungsbericht – Internationales Symposium: Jesus – Also the Messiah for Israel? Messianic Jewish Movement and Christianity in Dialogue vom 11. Juli bis 13. Juli 2022 Universität Wien
In Memoriam	411	Bénézet Bujo 1940-2023
	412	Hans-Waldenfels SJ 1931-2023
	418	Hans-Waldenfels-Preis 2024 Ausschreibung
HANS WALDENFELS PREIS	419	Buchbesprechungen
	434	Jahresinhaltsverzeichnis 107. Jahrgang ZMR 2023
	439	Anschriften Vorschau

Im Übergang zu einer neuen Kirchengestalt

von Mariano Delgado

»Wir müssen uns endlich eingestehen, dass das Christentum in der seit Jahrhunderten konservierten Form bei uns im Grunde nicht besser verstanden wird als in Asien und Afrika. Es ist nicht nur dort fremd, sondern auch bei uns, weil ein Schritt ausgefallen ist: der vom Mittelalter zur Neuzeit. Das Christentum lebt gerade auch bei uns selber nicht in unserer eigenen, sondern in einer uns weitgehend fremden Gestalt, der Gestalt des Mittelalters.«

So äußerte sich der junge Theologe Joseph Ratzinger 1960 am Vorabend des Konzils im Zusammenhang mit der Diskussion um die Akkommodation des europäischen Christentums in den »Missionsgebieten«. Und er fügte hinzu: »So ist die primäre Aufgabe, die sich Theologie im Hinblick auf die Mission stellt, nicht die ›Akkommodation‹ an östliche oder afrikanische Kulturen, sondern die ›Akkommodation‹ an unseren eigenen, gegenwärtigen Geist.«

Ratzinger brachte damit zur Sprache, was die vorkonziliare Aufbruchsbewegung dachte: Das katholische Christentum muss aufhören, die Gestalt des Mittelalters zu konservieren, die durch die tridentinische Reform und im Schatten des Ultramontanismus kaum verändert wurde. Heute aber muss das Christentum seine moderne Gestalt finden. In seiner Ansprache an die Kurie vom 21.12.2019 zitierte Papst Franziskus die Worte des Mailänder Kardinals Carlo Maria Martini in seinem letzten Interview im August 2012, wenige Tage vor seinem Tod: »Die Kirche ist zweihundert Jahre lang stehen geblieben. Warum bewegt sie sich nicht? Haben wir Angst? Angst statt Mut? Wo doch der Glaube das Fundament der Kirche ist. Der Glaube, das Vertrauen, der Mut. [...] Nur die Liebe überwindet die Müdigkeit.«

Ein wesentliches Problem besteht darin, dass viele die Notwendigkeit des Übergangs nicht einsehen und für die Kirche in der Welt von heute die Lösungen der alten Kirchenepoche des 2. Jahrtausends befürworten, die nun ihren Schwanengesang erlebt. Aber weder religionssoziologisch noch religionspolitisch noch im Hinblick auf die persönliche religiöse Erfahrung sind die Bedingungen heute wie zur Zeit des Konzils von Trient oder des Ultramontanismus. Zu meinen, man könne die Kirchenkrise wieder mit einer verstärkten Bemühung um mehr »Klerus« und mit einer erneuten Anstrengung zur Neuevangelisierung des »Volkes« meistern, ist ein Trugschluss.

Um den Übergang zur neuen Kirchenepoche zu gestalten, brauchen wir heute 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 (Joh 10,10), den Gott Jesu Christi und die Verbreitung seiner Botschaft vom Reich Gottes, das Unwandelbare, das allen Wandlungen zugrunde liegt (*Gaudium et spes* 10); gelegentlich wird dies zur Kritik an Einzeltraditionen führen, ja zum Bruch mit ihnen wie beim Apostelkonzil (Apg 15), wenn sie lebensfremd geworden und zur Evangelisierung nicht mehr hilfreich sind. Wie Gilbert Keith Chesterton sagte, besteht die lebendige Überlieferung in der Rettung des »Feuers«, nicht in der Bewahrung der »Asche«.

Zweitens brauchen wir den Mut (und ein Karl Rahner hat es immer wieder eingeklagt), die unserer Zeit angemessenen Entwicklungen zu inaugurieren und mit einem »Tutorismus des Wagnisses« zu begleiten. Dazu ist die prophetische Tugend der Parrhesia, der Redefreiheit, der Anklage von Missständen und Sackgassen nötig.

Und drittens brauchen wir auch den Mut, »kognitive Minderheiten« zu werden, die aber weltoffen bleiben und den Rückzug ins »Ghetto« der Gleichgesinnten nicht einschlagen. Dieser Rückzug, der mit dem Abschied vom »Kulturkatholizismus« der »Volkskirche« einherginge, ist für viele verlockend; er würde aber auf die Dauer die Kirche in eine gesellschaftlich marginale Sektensexistenz führen, was das Konzil mit seinem *Aggiornamento*-Programm gerade vermeiden wollte.

Viele verbinden mit der nötigen »Neuausrichtung« oder »Bekehrung« (*conversión*), von der Papst Franziskus im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* spricht, diesen dreifachen Mut, damit die neue Kirchenepoche Gestalt nimmt. Dass vieles im Fluss ist, aber noch nicht befriedigend gelöst wurde, kann man gerade anhand der Frage von Klerus und Laien zeigen. Am 11.2.1906 argumentierte Pius X. in seiner Enzyklika *Vehementer nos* noch auf dem Boden des Paradigmas der Gregorianischen Reform des 2. Jahrtausends. Er stellte z. B. klar, dass die Kirche »in Hinsicht auf ihre Gewalt und Beschaffenheit« eine »ungleiche« Gesellschaft mit den zwei Ständen, Hirten und Herde, ist: »Dabei sind diese Stände so voneinander unterschieden, dass das Recht und die Gewalt, die Mitglieder der Kirche zur Erstrebung ihres Zieles anzuregen und anzuleiten, bei der Hierarchie ruht, die Gläubigen aber die Pflicht haben, sich der Kirchenregierung zu unterwerfen und der Leitung ihrer Vorsteher gehorsam zu folgen.«

Spätestens seit dem Konzil sind wir nun in der Phase des Übergangs zu einer neuen Kirchengestalt, in der die Laiinnen und Laien im Namen des gemeinsamen Priestertums aller Christgläubigen selbstverständlich mehr Mitverantwortung und Mitbestimmung wahrnehmen sollten. Aber gerade in der Laienfrage merkt man, wie schwer sich die Bischöfe und die römische Kirchenleitung damit tun: Sie scheinen eher um die Identität des hierarchischen Priestertums als um die Förderung des gemeinsamen Priestertums und der laikalen Mitverantwortung besorgt zu sein. Denn auch beim Konzil heißt es: »Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es« (*Lumen gentium* 10). Der Abschied von der alten Kirchengestalt ist auf halbem Weg geblieben ... und nicht jede Theologische Fakultät ist bemüht, ein neues Priester- und Laienbild zu fördern, das die unterschiedlichen Aufgaben von beiden in der Kirche wahrnimmt, aber auf die sakrale Überhöhung eines Standes im priesterlichen Volk Gottes (1 Petr 2,9) endlich verzichtet.

Ähnliches ließe sich von der »Strukturreform« der Kirche sagen, die seit dem Konzil in der Luft steht, von diesem Papst besonders erwartet wird, aber letztlich kaum vom Fleck kommt. Franziskus weiß, dass die Dinge nicht so bleiben können, wie sie sind. Daher visiert er eine spirituelle Erneuerung und eine Kirchenreform an. Es geht ihm um eine spirituelle Einkehr und einen neuen Stil der Evangelisierung in den Fußspuren Jesu: um eine »samaritanische Kirche«, die sich um die Armen vorrangig kümmert und angesichts der Nöte der Gläubigen eher Barmherzigkeit als Kirchenrecht anbietet, weil sie verstanden hat, dass der Herr in die Welt kam, »zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen« (*Gaudium et spes* 3). Aber die Kirchenreform ist nur in Konturen erkennbar. Ihr Prinzip ist, von jenen kirchlichen Strukturen Abschied zu nehmen, »die eine Dynamik der Evangelisierung beeinträchtigen können« (*Evangelii gaudium* 26).

Wie weit Franziskus mit den Reformen gehen wird, wissen wir nicht. Einiges hat er aber angedeutet: weniger kurialer Hofstaat, größere Effizienz, stärkere Beteiligung der Laiinnen

und Laien, nicht zuletzt gerade der Frauen, und der Weltkirche, d. h. mehr Synodalität; eine Reform der Vatikanbank, die zu mehr Transparenz und zu ethischem Banking führen soll; eine Dezentralisierung im Sinne größerer Autonomie der Bischofskonferenzen und der Ortskirchen; Überwindung des Klerikalismus; und schließlich eine »Neuausrichtung des Papsttums« (*Evangelii gaudium* 32) im Sinne von mehr Kollegialität und einer Form der Primat-Ausübung, die der Ökumene dienlich ist.

Angesichts der Struktur der katholischen Kirche wird vieles von der eigenen »Kühnheit« des Papstes abhängen, von seinem Mut und seiner Entschlossenheit zum Wandel, von seiner Fähigkeit, den »Tutorismus des Wagnisses« zu übernehmen, von seinem Willen zur Konzentration auf das Wesentliche: die Rettung des »Feuers« der Evangelisierung, nicht die Bewahrung der »Asche« der Kirchengestalt des 2. Jahrtausends. ♦

Note des Schriftleiters

Mit Jahrgang 85 (2001) habe ich die Schriftleitung der ZMR übernommen. Nach dem Jahrgang 107 (2023) verabschiede ich mich aus dieser Aufgabe. Es waren 23 arbeitsintensive Jahrgänge, in denen die Jahrgänge 95 (2011), 100 (2016) und 106 (2022) als Festschrift in Buchform erschienen. Ich habe versucht, dem missionswissenschaftlichen und religionswissenschaftlichen Profil der ZMR unter Berücksichtigung der wichtigsten Aufgaben in Geschichte und Gegenwart zu entsprechen.

Mein Dank gilt den Vorsitzenden des IIMF in dieser Zeit (Prof. Dr. Günter Riße, Prof. Dr. Lothar Bily SDB, Prof. Dr. Dr. h.c. Michael Sievernich SJ und Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth), den Kolleginnen und Kollegen, die mich im Redaktionsbeirat unterstützten, den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der Schriftleitung in diesen Jahren (Dr. David Neuhold, Dr. Mirjam Kromer, Dr. Michael Lauble) – und nicht zuletzt den Leserinnen und Lesern der ZMR.

Ab Jahrgang 108 (2024) übernimmt Prof. Dr. Klaus von Stosch (Bonn) die Schriftleitung. Ich wünsche ihm eine gute Hand und viele gute Jahre im Dienste der ZMR und ihres Anliegens. Über den Wechsel in der Schriftleitung wird der Vorsitzende des IIMF im ersten Heft 2024 informieren.

Eine Ära geht zu Ende

**23 Jahre Schriftleiter
der Zeitschrift für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft**

von Klaus Vellguth

Ein Vergleich sei eingangs gestattet, um ein Gefühl für die Zeitspanne zu vermitteln, die das Wirken von Prof. DDr. Dr. h.c. Mariano Delgado als Schriftleiter der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) umfasst. Angela Merkel und Helmut Kohl waren als dienstälteste Amtsträger jeweils sechzehn Jahre lang Bundeskanzlerin bzw. Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland und prägten mit ihrer politischen Handschrift jeweils eine ganze Epoche. Wenn Mariano Delgado nun mit dem hier vorliegenden Heft die Schriftleitung der ZMR in jüngere Hände legt, hat er insgesamt 23 Jahre lang das Amt des Schriftleiters dieser Zeitschrift innegehabt (nur der Gründer der Zeitschrift, Josef Schmidlin, nahm die Schriftleitung länger wahr, nämlich 25 Jahre) und mit seiner theologischen Handschrift sowohl der Missionswissenschaft als auch der Religionswissenschaft im deutschsprachigen Bereich in dieser Zeit wesentliche Impulse verliehen. Kompetent hat er die Zeitschrift in all den Jahren neben seiner Tätigkeit als Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte und Direktor des Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog an der Universität Freiburg/Schweiz geprägt. Dabei hat er die ZMR als ein offenes Forum für den akademischen Diskurs verstanden und profiliert. Eines seiner großen Verdienste ist es, dass er Autorinnen und Autoren mit ganz unterschiedlicher missionswissenschaftlicher und religionswissenschaftlicher Ausrichtung wertschätzend zur Mitwirkung an der Zeitschrift eingeladen, sie gefördert, unterstützt und integriert hat.

Ein Glücksfall für die Entwicklung der ZMR waren in all den Jahren seiner Schriftleitung die theologische Kompetenz und missionswissenschaftliche Profilierung von Mariano Delgado. Grundgelegt wurden diese nicht zuletzt durch sein Studium der Theologie, Philosophie, Romanistik und Religionswissenschaft in Valladolid, Valencia, Innsbruck, Paris und Berlin. Von seiner beeindruckenden fachlichen missions- und religionswissenschaftlichen Expertise zeugen weit über neunhundert Publikationen (Bücher, Fachartikel und kleine Beiträge), die Mariano Delgado im Rahmen seines langjährigen akademischen Wirkens in großer inhaltlicher Weite veröffentlicht hat. Sie umfassen analytische Abhandlungen über Theologen und Philosophen, zeitgeschichtliche Themen der Vergangenheit und Gegenwart, missionstheologische Modelle in der Geschichte und ihre Herausforderung in der Gegenwart, Perspektiven einer interkulturellen Theologie in der Begegnung mit dem Fremden, Beiträge über Bartolomé de Las Casas und die Missionierung Lateinamerikas durch die Conquista-Mission und die gegenwärtige Theologie der Befreiung sowie Beiträge über die Bedeutung der Mystik in der spanischen Tradition und ihre Relevanz für die Gegenwart.

In der Zeit der Schriftleitung von Mariano Delgado erschien die ZMR in Form von insgesamt 38 Doppelausgaben, einem Jahresband und drei Festschriften: Zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF)

publizierte Mariano Delgado im Jahr 2011 den Band *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität*.¹ Fünf Jahre später veröffentlichte er anlässlich des hundertsten Jahrgangs der ZMR die Festschrift *Transformationen der Missionswissenschaft*.² Zuletzt widmete er dem 400jährigen Jubiläum der Propaganda Fide die Festschrift *Evangelisierung und Geschwisterlichkeit in der pluralen Welt*,³ die im vergangenen Jahr 2022 im Rahmen eines Festaktes in Mainz Kardinal Michael Czerny SJ überreicht werden konnte. Gerade diese Festschriften ragen als Leuchttürme im Wirken von Mariano Delgado als Schriftleiter der ZMR hervor. Für die Zeitschrift prägend waren aber auch seine zahlreichen inhaltlichen Akzentuierungen, beispielsweise durch die Einführung der Rubrik »Missionarische Spiritualität«. Sie verliehen der ZMR unübersehbar die Handschrift ihres langjährigen Schriftleiters.

Mariano Delgado übernahm die ZMR in stürmischen Zeiten im Jahr 2001. Als Schriftleiter bemühte er sich, die seinerzeit schwelenden Konflikte insbesondere in der missionswissenschaftlichen Zunft zu begrenzen und zu löschen. Niemals grenzte er aus, sondern lud Vertreterinnen und Vertreter der verschiedensten Richtungen ein, an der ZMR mitzuwirken. Mit seinem verbindlich-verbindenden Stil hat Mariano Delgado auch das IIMF geprägt, dessen Vorstand er seit dem Jahr 1999 angehört. Hilfreich war in all den Jahren, dass Mariano Delgado beeindruckend stark vernetzt war und ist: als Präsident der »Schweizerischen Theologischen Gesellschaft/Société Suisse de Théologie« (2000-2003), als Gründer und Herausgeber der Reihe »Studien zur Religions- und Kulturgeschichte« (seit 2003), als Mitglied im wissenschaftlichen Beirat des »Fördervereins der Forschungstiftung für vergleichende europäische Überseegeschichte« (seit 2003), als Leiter des »Religionsforums Universität Freiburg Schweiz« (seit 2005), als Gründer und Herausgeber der Reihe »Religionsforum« (seit 2006), als Mitglied im Kreis der Fachherausgeber des Forschungsprojektes des Instituts für Europäische Geschichte (2007), als Direktor des neu gegründeten »Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog« an der Universität Freiburg Schweiz (seit 2008), als Leiter der Sektion »Religionswissenschaft, Religionsgeschichte, Ethnologie« der Görres-Gesellschaft (seit 2009), als Gutachter für die »Schweizerische Akademie der Geisteswissenschaften«, den »Schweizerischen Nationalfonds«, die »Deutsche Forschungsgemeinschaft«, die »Studienstiftung des Deutschen Volkes«, die »Österreichische Akademie der Wissenschaften« und die »Deutsche Bischofskonferenz« und nicht zuletzt als Mitglied und Dekan der Klasse VII (Weltreligionen) in der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste.

Weit geschätzt war und ist Mariano Delgado in akademischen und kirchlichen Kreisen. Als ihm im Jahr 2018 die Ehrendoktorwürde der missionswissenschaftlich profilierten Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Augustin verliehen wurde, ging Joachim Piepke in seiner Laudatio auch auf das Wirken von Mariano Delgado als Schriftleiter der ZMR ein und betonte: »Durch seine wissenschaftliche Kompetenz, seine breit gefächerten

1 Mariano DELGADO/Michael SIEVERNICH (Hg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität*. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911-2011, St. Ottilien 2011.

2 Mariano DELGADO/Michael SIEVERNICH/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Transformationen der Missionswissenschaft*. Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 1911-2016, St. Ottilien 2016.

3 Mariano DELGADO/Margit ECKHOLT/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Evangelisierung und Geschwisterlichkeit in der pluralen Welt*. Festschrift 400 Jahre Propaganda Fide, St. Ottilien 2022.

Kontakte und seinen unermüdlichen Einsatz hat er der Zeitschrift ein neues und bereicherndes Profil verliehen.« Zwei Jahre später, im Jahr 2020, wurde Mariano Delgado anlässlich seines 65. Geburtstags eine Festschrift mit dem Titel *Christentum in der Neuzeit*⁴ gewidmet. Im Vorwort des 650seitigen Bandes schreiben die Herausgeber über den Jubilar: »International ausgewiesen, prägt er Geschichte und Theologie auf intradisziplinäre Weise. Zum einen interpretiert er die Kirchengeschichte auch als Missionsgeschichte sowie als christliche Religions- und Kulturgeschichte; zum anderen weiß er die Kirchengeschichte auch mit systematischen, praktischen und geistlichen Aspekten zu verbinden. Überdies arbeitet er mit interdisziplinären Perspektiven, die vor allem durch Interkulturalität und interreligiöse Fragestellungen zum Tragen kommen.«⁵

Eine akademische Zeitschrift als Schriftleiter zu verantworten, erfordert nicht so sehr die Mentalität eines Sprinters, sondern die eines Langstreckenläufers. Über 23 Jahre hinweg ist Mariano Delgado weite Wege gelaufen. Erwähnt werden soll an dieser Stelle nicht zuletzt sein Bemühen um eine umfassende Digitalisierung der ZMR: In Kürze werden alle Jahrgänge der Zeitschrift online zugänglich sein. Auch ist es Mariano Delgados Verdienst, dass seit dem Jahr 2019 der Hans-Waldenfels-Preis für Missionswissenschaft und Kontextuelle Theologie verliehen wird. Verlässlich und freundschaftlich arbeitete Mariano Delgado in all den Jahren mit den jeweiligen Vorsitzenden des IIMF zusammen: Mit Prof. Dr. Günter Riße, Prof. Dr. Lothar Bily SDB, Prof. Dr. Dr. h.c. Michael Sievernich SJ und Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth. Auch im Namen meiner Vorgänger als Vorsitzende des IIMF sowie im Namen des gesamten Vorstandes des IIMF danke ich Mariano Delgado für seinen langjährigen unermüdlichen Einsatz für die ZMR, deren Schriftleitung er zum Jahresende an Prof. Dr. Klaus von Stosch weitergeben wird. Ich freue mich, dass Mariano Delgado dem IIMF auch weiterhin als wichtiger Begleiter und der ZMR als Autor verbunden bleiben wird.

Seinen 65. Geburtstag hat Mariano Delgado im Jahr 2020 unter das Motto »Gracias a la vida« gestellt. In Anlehnung an das von ihm gewählte Motto darf ich nun zur Verabschiedung von Mariano Delgado als Schriftleiter der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft schreiben: Gracias, Mariano! ♦

4 Michael SIEVERNICH/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Christentum in der Neuzeit. Geschichte. Religion, Mission, Mystik* (FS Mariano Delgado), Freiburg 2020.

5 Ebd., 11.

Befreiungstheologie – eine Tochter Chenus

Oder: Ein Theologe der Zeichen der Zeit

von Gustavo Gutiérrez OP

Zusammenfassung

Gutiérrez hat diesen Vortrag 2004 in Tübingen anlässlich der Buchpräsentation der deutschen Übersetzung von M.-Dominique Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir* gehalten. Es ist sein Anliegen, die Bedeutung Chenus für die Theologie der Befreiung darzustellen, und er umschreibt dies mit der Formulierung: »Befreiungstheologie – eine Tochter Chenus« (in Absetzung etwaiger Vorstellungen, Chenu sei der »Vater« dieser theologischen Strömung gewesen). Die Quellen seiner Offenheit für Geschichte waren die dominikanische Spiritualität (u. a. Thomas von Aquin), die in Le Saulchoir konzipierte Methode der intellektuellen Arbeit sowie die Arbeit in der praktischen Pastoral. Gutiérrez betont in seiner eigenen Theologie die Sprache der Gratuität sowie die Sprache des Prophetischen der leidenden Armen. Diese beiden Sprachen sind zu verknüpfen. Die kontemplative Sprache und die Sprache der Armen sind zwei Dimensionen von einer Weise der Gottesrede. Hier sieht Gutiérrez in Chenu ein wirklich gutes Beispiel dieser beiden Sprachen.

Schlüsselbegriffe

→ M.-Dominique Chenu
→ Gustavo Gutiérrez
→ Befreiungstheologie
→ Le Saulchoir
→ Option für die Armen
→ Spiritualität der Befreiung

Abstract

Gutiérrez gave this lecture in Tübingen in 2004 on the occasion of the book launch of the German translation of M.-Dominique Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir*. His concern is to show the importance of Chenu for the theology of liberation and he paraphrases this with the formulation: »Liberation theology – a daughter of Chenu« (in dismissal of any notions that Chenu was the »father« of this theological movement). The sources of Chenu's openness to history were Dominican spirituality (Thomas Aquinas, among others), the method of intellectual work conceived in Le Saulchoir, and his work in practical pastoral ministry. Gutiérrez emphasizes in his own theology the language of gratuity as well as the language of the prophetic which is the language of the suffering poor. These two languages are to be linked. The contemplative language and the language of the poor are two dimensions of one way of talking about God. In Chenu Gutiérrez sees a really good example of these two languages.

Keywords

→ M.-Dominique Chenu
→ Gustavo Gutiérrez
→ Liberation Theology
→ Le Saulchoir
→ Option for the poor
→ Spirituality of liberation

Sumario

Gutiérrez pronunció esta conferencia en 2004 en Tübingen con motivo de la presentación del libro de la traducción alemana de M.-Dominique Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir*. Se preocupa de presentar la importancia de Chenu para la teología de la liberación y lo parafrasea con la formulación: »Teología de la liberación – una hija de Chenu« (en descargo de cualquier idea de que Chenu fuera el »padre« de esta corriente teológica). Las fuentes de su apertura a la historia fueron la espiritualidad dominicana (incluido Tomás de Aquino), el método de trabajo intelectual concebido en Le Saulchoir y el trabajo en la pastoral práctica. Gutiérrez destaca en su propia teología el lenguaje de la gratuidad, así como el lenguaje profético de los pobres que sufren. Estos dos lenguajes deben ir unidos. El lenguaje contemplativo y el lenguaje de los pobres son dos dimensiones de una misma manera de hablar de Dios. Aquí Gutiérrez ve en Chenu un ejemplo realmente bueno de estos dos lenguajes.

Palabras clave

→ M.-Dominique Chenu
→ Gustavo Gutiérrez
→ Teología de la liberación
→ Le Saulchoir
→ Opción por los pobres
→ Espiritualidad de la liberación

Zu Beginn möchte ich meiner Dankbarkeit für diese Einladung Ausdruck verleihen, dass ich die Gelegenheit erhalte, das theologische Programm des Klassikers M.-Dominique Chenu zu präsentieren, das zwischenzeitlich auf Deutsch übersetzt wurde.¹ Es ist wirklich eine große Ehre für mich, hier an der Universität Tübingen zu sein, nachdem ich seitens des Instituts M.-Dominique Chenu Berlin dazu eingeladen worden war. M.-Dominique Chenu war sicherlich ein großer Theologe und ganz gewiss auch ein sehr guter Freund. Ich wurde gebeten, über die Beziehung zwischen der Theologie Chenus und der Theologie der Befreiung zu sprechen.

Ich werde über Chenu und die Befreiungstheologie sprechen. Thomas Eggensperger, einer der Mitorganisatoren der Veranstaltung, schlug mir den Vortragstitel »Chenu – der Vater der Befreiungstheologie« vor. Ich denke, dass man ihm mit dem Titel hohen Respekt zollt, aber ich musste Nein sagen und ich möchte erklären, warum ich ablehnte. Ich scheue mich, ihn Vater der Befreiungstheologie zu nennen. Es ist evident, dass dies auch nicht die Absicht des Vorschlagenden war, aber es bestand das Risiko, dass es so verstanden werden würde. Es ist wichtig zu sehen, dass seine Befreiungstheologie nicht bereits vor ihrem eigentlichen Beginn ihren Anfang nahm, denn das glaube ich nicht. So hatte ich zunächst die großartige Absicht, einen anderen Titel vorzuschlagen, der lautet: »Befreiungstheologie – eine Tochter Chenus«. Das scheint das gleiche zu sein, aber dem ist nicht so. Der Akzent im zweiten Titel liegt auf Chenu. Nun gut, schlussendlich habe ich mich entschieden, den Vortrag mit »Ein Theologe der Zeichen der Zeit« zu betiteln.

Im Folgenden werde ich mich auf einige Punkte in der Beziehung zwischen Chenu und der Befreiungstheologie fokussieren. Der Beitrag besteht aus drei Teilen: Der erste Teil erinnert an die hauptsächlichen Intentionen Chenus. Der zweite Teil handelt von der Befreiungstheologie, und im dritten Teil werde ich die Lektionen Chenus betrachten und versuchen, in die Zukunft zu schauen.

1 Die primären Anliegen Chenus

Meines Erachtens war das große Anliegen Chenus sehr schlicht, nämlich die Relevanz von Geschichte des christlichen Lebens und von Theologie miteinander zu verbinden. Wir müssen das Anliegen in den Kontext der 1920er und 1930er Jahre stellen. Unter diesem Blickwinkel war er stets sehr treu. So schrieb er beispielsweise einen sehr kurzen Satz: »Wir können die Ewigkeit nicht erlangen, indem wir die Zeit unseres Lebens ausschließen.«² Das ist sehr einfach, gleichzeitig aber auch sehr dicht. Für ihn war dieses Studium nicht abstrakt, er sprach über historische Ereignisse, das heißt, das war für ihn Geschichte. Es handelte sich um eine sehr komplexe Weise, mit Geschichte umzugehen. Ereignisse sind, wie Yves Congar es gerne ausdrückt, »schwanger«, sie sind voll von Ideen. Und aus diesem Grund haben einige die Theologie Chenus als Theologie der Zeichen der Zeit oder auch Theologie der Inkarnation bezeichnet, weil es Gott ist, der Geschichte gemacht hat. Ich

¹ M.-Dominique CHENU, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*. Aus dem Französischen von Michael Lauble und mit einer Einführung von Christian Bauer, hg. von Christian BAUER/Thomas EGGENSBERGER/Ulrich ENGEL, Berlin 2003.

² Vgl. M.-Dominique CHENU, *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin*. Aus dem Französischen von O. M. Pesch, Graz/Wien/Köln 1982, 9: »Zeit« wird so zur theologischen Kategorie, denn sie ist »der menschliche Weg des Ewigen«.

³ »La loi de l'incarnation«, Marie-Dominique CHENU, *La Parole de Dieu*, in: *La Foi dans l'intelligence*, Paris 1964, 8.

denke, dass das korrekt ist und beide Bezeichnungen gut sind. Für Chenu waren historische Ereignisse eine Ableitung vom Wort Gottes, und Inkarnation war für ihn sicherlich sowohl Doktrin als auch Methode.

Inkarnation ist für ihn die Erfahrung der Liebe, weil Gott uns liebt. Aus diesem Grund ist er gemäß dem Johannesevangelium Mensch geworden. Aber ich denke, die Idee einer »Erfahrung der Liebe« ist eine Art und Weise, das Phänomen zu verstehen. Er spricht auch über das »Gesetz der Inkarnation«, ³ weil für ihn Inkarnation nicht die Menschwerdung der dreieinen Person war, sondern eine fortwährende Inkarnation. Es war ein Gesetz, die kritische Botschaft zu verstehen, um unsere Zeit zu verstehen.

Hinsichtlich seiner Sensibilität für Geschichte sind viele Bemühungen Chenus festzustellen, bestimmte Punkte herauszuarbeiten. Um ein Beispiel zu nennen: Er war sehr klassisch und studierte gründlich Thomas von Aquin. Er versuchte, ihn in dessen historischen Kontext zu stellen. Ein Teil des Werks Chenus bestand darin, Theologie und Philosophie des Mittelalters – und dabei besonders die des Aquinaten – zu erforschen. Aber er betonte immer die historische Perspektive. Er war Historiker und beharrte darauf, dass man Kirchengeschichte nicht ohne Profangeschichte studieren könne. Der Kontext der Menschheitsgeschichte ist außerordentlich wichtig, um die Kirchengeschichte zu verstehen. Und für ihn ist jeglicher Ausdruck von Glauben und folglich jegliche Art von Theologie historisch. Das klingt sehr einfach, ist aber wahre Affirmation und Sache der Theologien. Theologien wurden einst in der Geschichte der Christenheit geboren, und sie werden irgendwann auch wieder sterben. Das ist ein wesentliches Element von Theologien. Das Anliegen, historische Ereignisse zu studieren, ging mit seinem Interesse an der Geschichte des Heils einher. Diese Art des Studiums war in den 1920er und 1930er Jahren nicht geläufig, und noch viel weniger hinsichtlich der Frage nach der Beziehung zwischen einer Spiritualität des konkreten christlichen Lebens und der Theologie. Ich möchte später auf diese Frage zurückkommen, die einen zentralen Teil ausmacht. An dieser Stelle sei es nur erwähnt, um Chenus sensiblen Zugang zur Geschichte und sein Interesse an der Neuausarbeitung u. a. einer »Theologie der Arbeit« ⁴ aufzuzeigen. Die Offenheit für solche Fragen ist die Folge seiner zentralen Intuition. Aus dem gleichen Grund war er immer offen gegenüber neuen Theologien, er war sehr interessiert an neuen theologischen Perspektiven. M. E. war Chenu bis zu seinem Tod der jüngste Theologe der katholischen Kirche. Die Tatsache, spirituell und intellektuell jung zu sein, war sicherlich ein Schlüsselement im Ansatz seines Studiums.

Wenn wir nach den Quellen seiner Offenheit für Geschichte fragen, so ist m. E. mit der dominikanischen Spiritualität zu antworten. Das Wort Gottes zu predigen, zu verkündigen ist das Ziel des Dominikanerordens. Aber die Predigt, die Verkündigung ist immer eine historische Tatsache, weil sie an konkrete Personen gerichtet ist, die in bestimmten Zeiten innerhalb der Menschheitsgeschichte leben. Das klassische Motto des Dominikanerordens, »contemplata aliis tradere«, ⁵ das heißt, das in der Kontemplation Erfahrene anderen weitergeben, ist immer eine historische Perspektive, die in einen historischen Kontext eingebettet ist. All diese klassischen Ausdrücke aus dem Bereich der Spiritualität wie beispielsweise »zu Gott sprechen«, »beten« oder »ihn verehren« bedeuten ebenso, zu jeder konkreten Person

4 M.-Dominique CHENU, *Théologie de la matière*, Paris 1967; DERS. *Théologie du travail*, in: DERS., *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, 543-570 (deutsch in: DERS., *Theologie der Arbeit*, aus dem Französischen von Michael Lauble, Ostfildern 2016, 65-105).

5 Das Motto entstammt der *Summa theologiae* des Thomas v. Aquin: »Ita majus est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari« (dt.: »So ist es größer, das in der Beschauung Empfangene an andere weiterzugeben, als bloß in der Beschauung zu leben«; S.th. II-II 188, 6c).

zu sprechen. Meines Erachtens kommt bei ihm von daher eine sehr bedeutende und tiefe Quelle der Sensibilität für Geschichte; sie entspringt der dominikanischen Spiritualität. Eine andere Quelle, die mit der ersten verbunden ist, war das Buch *Le Saulchoir*. Chenu schreibt darin: »Wir konzipieren unsere Methode der intellektuellen Arbeit nicht außerhalb unseres Ordenslebens als Dominikaner.«⁶

Der Autor des sehr klassischen Buches »Le donné révélé et la théologie«, Ambroise Gardeil OP, stand historischen Aspekten und Fragen offen gegenüber.⁷ Noch bevor Chenu überhaupt damit begann, waren Gardeil ebenso wie Pierre Mandonnet OP und Marie-Joseph Lagrange OP bereits historischen Studien oder der historisch-kritischen Methode gegenüber offen, um die Bibel tiefer zu ergründen. Eine dritte Quelle war die pastorale Arbeit. In dieser Zeit war Chenu immer wieder in *Le Saulchoir* (Belgien) und hatte Kontakt mit den jungen Arbeitern der katholischen Jugendbewegung »Jeunesse Ouvrière Chrétienne« (JOC). Sowohl der Kontakt mit der Bewegung als auch deren Methode »Voir – juger – agir« (Sehen, Urteilen, Handeln) waren für ihn sehr wichtig. Die Methode ist recht schlicht, aber ich erlebe es persönlich in meiner pastoralen Arbeit, dass sie bis heute wichtig ist. Die Wirklichkeit sehen, im Lichte der christlichen Botschaft urteilen und konkrete Optionen wählen, das ist sehr wichtig. Später war Chenu in der Arbeiterpriester-Bewegung involviert, besonders während der Krisen der frühen 1950er Jahre. Er musste zwar einen sehr hohen Preis für die Auseinandersetzung mit dem Arbeiterpriestertum zahlen, aber gleichzeitig waren die spirituellen und theologischen Aspekte für ihn die Quellen seiner Sensibilität gegenüber der Offenheit und Dynamik von Geschichte.

Auf dem Konzil hatte er die Idee, die erste Botschaft an die Welt zu richten, etwas ganz zu Beginn zu sagen – und er tat es auch. Der Entwurf als Ganzer wurde nicht akzeptiert, aber zumindest die Idee. Am 20. Oktober 1962, neun Tage nach Konzilsbeginn, lag die Botschaft vor. Chenu wurde nicht zum »Konzilsexperten« ernannt, sondern er arbeitete mit Bischof Claude Roland⁸ zusammen. So war er also doch beim II. Vatikanum sehr präsent. Er war überall. Während der Sitzungen referierte er in Rom, schrieb Textentwürfe und Briefe an Bischöfe und Theologen. Und so waren seine Studien auch in Texten präsent. Ich denke, wann man über Beziehungen reden möchte, dann war Chenus Einfluss größer als der der Befreiungstheologie. Der Einfluss beispielsweise in der Theologie war deutlich wichtiger als die Befreiungstheologien eines Edward Schillebeeckx OP oder Yves Congar OP. Aber der Gewinn dieser Offenheit und Dynamik ist meines Erachtens der zentrale Punkt, um den Einfluss in der Befreiungstheologie zu verstehen.

2 Befreiungstheologie

Im zweiten Teil möchte ich auf die Befreiungstheologie eingehen. Zuallererst wurde diese Theologie mit dem Bestreben geboren, seriös der Herausforderung von Armut in der Welt zu begegnen. Das ist das Ziel ihrer theologischen Reflexionen. Armut ist eine große Herausforderung in den historischen Ereignissen, woraus zwei Aspekte resultieren – einerseits

6 CHENU, *Le Saulchoir* (Anm. 1), 101.

7 Ambroise GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1909.

8 Roland, Mitglied der Ordensgemeinschaft der Salettiner, war ehemaliger Schüler in *Le Saulchoir* und zur Zeit des Konzils Bischof von Antsirabe (Madagaskar).

9 Bei der Gregoriana handelt es sich um die Päpstliche Universität der Jesuiten in Rom.

10 Gutiérrez meint die Gruppe der Dominikaner um und mit Antonio Montesinos, der im Namen der Gemeinschaft in einer Predigt im Advent 1511 zum ersten Mal eindrücklich die spanische Siedlungspolitik in der

Neuen Welt kritisierte. Das war der Start eines langjährigen Kampfes gegen Ungerechtigkeit, dem sich auch Bartolomé de Las Casas anschloss.

unseren Weg als Christen in der Nachfolge Jesu ernsthaft zu gehen und andererseits die Frohbotschaft heute zu verkündigen. Beides ergibt sich aus der durch Armut entstehenden Herausforderung.

Ich möchte im Entwurf der Befreiungstheologie den Aspekt der Armut hervorheben. Im christlichen Bewusstsein handelt es bei ihr nicht nur um eine soziale oder ökonomische, sondern um eine globale Angelegenheit zur Verteidigung des menschlichen Seins, denn Armut ist eine theologische Angelegenheit. Ich sage das bewusst, weil in den christlichen Kirchen – nicht in allen oder von allen – die Armut als soziale Frage betrachtet wird. Oft wurde ich in meinem Leben nach dem Verhältnis von Befreiungstheologie und kirchlicher Soziallehre gefragt. Darauf antworte ich, dass wir gute Freunde seien, aber unterschiedlich angelegt sind. Die Dokumente der Soziallehre diskutieren weder Trinität noch Spiritualität, Gnade oder Freiheit. Niemals! Das sind aber Themen nicht nur der Befreiungstheologie, sondern der Theologie überhaupt! Ich erinnere mich an den frühen Anfang der Befreiungstheologie im Jahr 1972, als mir ein Jesuit aus Kolumbien bei einem Treffen sagte: »Ich freue mich, Sie treffen zu können, weil ich gerade daran denke, an der Gregoriana meine Doktorarbeit über Befreiungstheologie zu schreiben. Bitte sagen Sie mir, was die Hauptpunkte der Befreiungstheologie sind.«⁹ Ich antwortete ihm: »Kein Problem! Die Hauptpunkte sind: Gott, die Hl. Dreifaltigkeit, Jesus, der Hl. Geist, Spiritualität, Sakramente, Sünde und Gnade.« Er war ziemlich überrascht und notierte sich nichts. »Sie machen Witze!« Und ich antwortete ihm: »Sie sind es, der Witze macht, weil Theologien unterschiedliche Weisen des Umgangs mit den gleichen Gegenständen pflegen.« Der Unterschied zwischen den Theologien ist der Weg, neue Fragen in der Geschichte aufzuwerfen und zur Diskussion zu stellen, aber die Gegenstände sind immer die gleichen. Ich sagte meinem Freund – auch wenn ich nicht weiß, ob er danach immer noch mein Freund war: »Sie wissen, dass ich keine Privatoffenbarung hatte, Befreiungstheologie zu treiben. Es ist die gleiche Offenbarung, wie sie jedem Christen eignet. Ich weiß nicht, warum ich keine besondere Offenbarung erfahren habe, vielleicht weil ich nicht ein wahrer Heiliger bin oder weil ich psychisch ausgeglichen bin – aber ich hatte schlichtweg keine! Wissen Sie, die Frage ist meiner Meinung nach die folgende: der Unterschied zwischen den Theologien besteht jenseits des Umgangs mit der Liebe und Hoffnung, der allen gleich ist.«

Ich gehe also von der Armut aus, und das ist der Grund, warum ich erwähnt habe, dass sie ein theologisches Thema ist, und so haben wir wiederum über die Hauptpunkte der christlichen Botschaft zu reflektieren. Das ist gar nichts Besonderes, denn das, was wir moderne Theologie nennen, meint die Überprüfung moderner Freiheitstheorien und die Akzentverlagerung auf individuelle und kritische Begründungen. Das ist der Weg, sich mit der christlichen Botschaft auseinanderzusetzen. So ähnlich verhält es sich mit der Armut. Sie ist eine Herausforderung für unsere theologische Reflexion. Wie gesagt, Armut ist nicht nur eine ökonomische Angelegenheit, sondern sie führt schlussendlich zum Tod. Die Dominikanermissionare im 16. Jahrhundert sagten, dass die indigenas im ganzen amerikanischen Kontinent – nicht nur im Norden – vor der eigentlichen Zeit starben.¹⁰ Das ist heute auch noch wahr. Armut meint auf der einen Seite den physischen Tod durch Hunger und Krankheit, und auf der anderen Seite den kulturellen Tod. Wenn wir eine Kultur verachten, dann vernichten wir die Menschen, die zu dieser Kultur gehören. Anthropologen pflegen zu sagen: »Kultur ist Leben!« Wenn wir beispielsweise nicht die vollen Rechte von Frauen in unseren Gesellschaften anerkennen, dann – kulturell gesprochen – vernichten wir sie. Ich denke, dass dies Armut ist. Aus diesem Grund nennen wir die Armen – immer im Kontext der Befreiungstheologie – die Unbedeutenden, die Un-Personen. Sicherlich ist niemand für Gott unbedeutend, niemand ist Un-Person, aber eine arme Person ist für uns jemand, der nicht als Person betrachtet wird.

Jemand könnte aus ökonomischen, kulturellen oder ethnischen Gründen bzw. wegen der Hautfarbe oder aus Gender-Gründen unbedeutend sein – denn es gibt viele Gründe, als unbedeutend zu gelten. Das ist Armut. Wir betrachten Armut als globale und ökonomische Herausforderung, wir nennen es die Komplexität der Armut. Heute wird in internationalen Organisationen – ich denke u. a. an den Human Development Report der Vereinten Nationen – von der Multi-Dimensionalität der Armut gesprochen.

Die Befreiungstheologie versucht, der komplexen Herausforderung ernsthaft zu begegnen. Ich bin davon überzeugt, dass wir – wie jede andere Theologie auch – die christliche Botschaft zu überdenken haben. Armut und was aus ihr folgt, ist ein starkes Zeichen der Zeit. Es gilt diesen Punkt zu präzisieren: Die Zeichen der Zeit sind nicht einfach nur gute Zeichen, sondern sie sind ein großes historisches Ereignis. Zunächst war das noch nicht vollkommen ausgearbeitet, später wurde Chenu präziser. Die Zeichen der Zeit müssen entworfen werden. So wies Chenu beispielsweise darauf hin, dass das Treffen der asiatischen und afrikanischen Nationen (die lateinamerikanischen kamen erst später dazu) im indonesischen Bandung im Jahr 1955 ein ausgesprochen wichtiges Faktum gewesen war, denn das waren arme Nationen. Heute haben wir keine Zweite Welt. Oder sind wir die Zweite Welt? Wir waren die Dritte Welt und sind möglicherweise heute die Zweite Welt – eine Art Beförderung, die uns in der letzten Zeit zugeeignet wurde. Aber diese armen Länder in der Bandung-Konferenz waren – und da hatte Chenu recht – der Ausdruck der Zeichen der Zeit.

Der zweite Aspekt in der Befreiungstheologie fokussiert sich auf drei Punkte: die Wurzeln der Theologie und des Theologietreibens, die Ausrichtung auf die Perspektive des Armen und das hauptsächliche Moment, nämlich das Evangelium zu verkündigen. Dies waren, chronologisch gesehen, die ersten Punkte der Befreiungstheologie, bevor sie überhaupt diesen Namen bekam. Unser Bemühen des Theologietreibens, sich auf die Perspektive des Armen zu beziehen, existierte bereits vor 1968, als die Theologie mit dem Begriff der Befreiungstheologie bezeichnet wurde. Chenu war hinsichtlich dieser drei Punkte höchst präsent.

Was also ist über diese drei Punkte zu sagen? Ich möchte von meinem persönlichen Standpunkt ausgehen, wenngleich ich darin nicht gut bin, aber in diesem Fall lässt es sich nicht vermeiden. Als ich noch Student war, wurde mir die Erlaubnis erteilt, das Buch *Le Saulchoir* zu lesen. Nachdem ich es gelesen hatte, änderte ich meine Art und Weise, Theologie zu sehen und zu erwägen. Es war für mich eine Erleuchtung, denn das ist der zentrale Punkt, nach Spiritualität und Theologie zu fragen. Chenu sagt ganz einfach, aber auch sehr tiefsinnig an einer Stelle: »Wenn wir Thomas von Aquin verstehen wollen, müssen wir auf Dominikus schauen, wenn wir Bonaventura verstehen wollen, dann müssen wir zu Franziskus gehen.«¹¹ Und die Konsequenz ist klar: Oft rücken wir auf sehr intellektuelle Weise die Theologie hinter die Spiritualität. Die brennende Frage für Chenu war aber: Welche Spiritualität steht hinter der Theologie? Ist das der erste Kontakt mit Gott, der Erfahrung von Gottes Liebe in unserem Leben?

¹¹ Das Zitat selbst hat Gutiérrez zwar dem Buch *Le Saulchoir* zugeordnet, aber es findet sich in: M.-Dominique CHENU, Saint Thomas d'Aquin, fils de Saint Dominique, in: *Cahiers saint Dominique* 150 (July-August 1974) 507-513, 509. Allerdings findet sich der Gedankengang grundgelegt in CHENU, *Le Saulchoir* (Anm. 1), 146.

¹² M.-Dominique CHENU, *Les masses humaines, mon prochain?*, in: *Peuple* (1995) 99-128.

Chenu blieb in diesem Punkt immer treu und es war ihm wichtig, sich dergestalt mit den Begriffen der Spiritualität und der Theologie auseinanderzusetzen. Denn wenn bei ihm Spiritualität eine reflektierte Erfahrung ist, und Reflexion wahre Theologie ist, dann ist sie – die Theologie – ein spiritueller Weg zur Nachfolge Jesu. M.E. steckt in dieser Idee der luzide Punkt, dem zuzustimmen ist und den wir diskutieren können, denn er steckt zweifellos in der Befreiungstheologie. Theologie ist Reflexion der Praxis im Lichte der christlichen Botschaft. Wenn wir das im Kontext der Befreiungstheologie sagen, dann greifen wir damit die Idee Chenus auf. Spiritualität bewegt sich nicht nur auf der intellektuellen, sondern auf der praktischen Ebene, und die ganze Person ist dahingehend ausgerichtet. So hat diese Reflexion der Praxis im Lichte der christlichen Botschaft, die mit der Befreiungstheologie verbunden ist, ihren eigentlichen Ursprung in Chenu.

Die Praxis beinhaltet in der Befreiungstheologie zwei Aspekte: der eine ist Gebet und Kontemplation, der andere ist historische Verpflichtung. Theologie kommt danach – sie ist ein zweites Moment, eine zweite Stufe. Das ist keine Frage der Chronologie, aber Theologie ist Reflexion des christlichen Lebens. Christsein bedeutet, sowohl zu kontemplieren als auch sich immer wieder neu solidarisch mit allen Menschen zu verpflichten. Daraus entsteht Theologie. Das ist sehr schwierig, und sicherlich kann man hier auch Einwände vorbringen. Es stimmt, dass man das alles unter dem Blickwinkel der Theologie betrachtet. Ich denke, dass diese Art und Weise des Theologietreibens nicht ausreichend ist, aber es war in unserer Reflexion sehr wichtig. Aus dem gleichen Grund sage ich gerne, dass unsere Methode unsere Spiritualität ist. Die Praxisreflexion ist unsere Methode und unser Verständnis eines Weges, Christ zu sein – das ist Spiritualität. Das ist der erste Punkt in der Befreiungstheologie, ein Thema der frühen 1960er Jahre, und ich denke, dass hier sehr klar das Denken Chenus präsent ist. Es gibt die Vermutung, dass Chenu eine induktive Weise des Theologietreibens hatte, aber dem stimme ich nicht zur Gänze zu. Ich sage lieber ganz klassisch, dass dies ein Kreis ist, weil die Praxis der historische Ausgangspunkt ist, aber das *lumen fidei*, das Licht der christlichen Botschaft, deutlich ausdrückt, dass Theologie und Tradition aus der Hl. Schrift kommen.

Ein zweiter Schlüsselbegriff in der Befreiungstheologie ist die Perspektive des Armen. Als Christen sollen wir Zeugnis geben vom Leben, vom Sieg über jegliche Art des Todes und von der Auferstehung. Die Perspektive des Armen wurde zwischen den beiden Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (1968) und Puebla (1979) aufgezeigt. Dazu möchte ich zwei Anmerkungen machen: Zuallererst meint die bevorzugte Option für die Armen die bevorzugte Option für den real Armen. Es ist mir durchaus bewusst, dass es in der Hl. Schrift eine andere Bedeutung, die des geistlich Armen, gibt, aber in diesem Fall, wenn wir von der bevorzugten Option für den Armen sprechen, dann sprechen wir vom real Armen. Geistliche Armut meint, unser Leben in die Hände Gottes zu legen. Geistlich arm sind die Heiligen – das ist das Ideal. Das heißt, die Option für die Heiligen anzuwenden, ist nicht wirklich schwierig und es gibt auch nur wenige von ihnen. Aber es gibt die Option für die Abermillionen, die real Arme sind. Chenu hat einen berühmten Artikel über unsere Nächsten geschrieben – »Les masses humaines, mon prochain?«¹² Ich denke, dass diese Perspektive kein Vokabular der Befreiungstheologie ist, aber die grundsätzlichen Ideen finden sich dort schon. Die Relevanz des Armen besteht – nicht im messianischen Sinne, denn der Punkt ist nicht, dass die Armen in der gesamten Menschheit befreit sind –, und das ist meine zweite Anmerkung, zuerst in der Liebe zu Gott, dem Werk der Vorrangigkeit. Aus welchem Grund haben wir den Armen zu bevorzugen? Weil sie besser sind als die Nicht-Armen? Das ist nicht der Fall. Das deckt sich nicht mit meiner eigenen pastoralen Erfahrung. Ich habe 40 Jahre lang mit den Armen in Rimac,

einem Distrikt von Lima, gearbeitet. Man weiß doch, dass man in nicht-armen Personen jegliche Art von Menschen findet – sehr großzügige, aber auch sehr schlechte Menschen. Der Grund für den Vorrang der Armen liegt nicht darin, dass die Armen gut sind, sondern der Grund liegt darin, dass Gott gut ist. Das ist der wahre Grund. Zuweilen spreche ich über diese Fragen außerhalb meines Heimatlandes oder meines Kontinents, und die Menschen sagen mir, dass sie mich verstehen. Ich spräche so deutlich über Armut, weil ich Latein-amerikaner sei. Meine Antwort darauf ist immer die gleiche: »Mein Freund, verstehen Sie mich nicht zu schnell, denn der Hauptgrund liegt nicht darin, dass ich Lateinamerikaner bin. Das mag hilfreich sein oder auch nicht. Viele Lateinamerikaner sind hinsichtlich der Armut einfach blind. Der Hauptgrund liegt vielmehr darin, dass ich Christ bin. Ich glaube an den Gott Jesu Christi, und das ist auch dein Gott. Das hat nichts damit zu tun, dass ich von einem armen Kontinent komme.« Es ist zwar wichtig, die unmittelbare Erfahrung zu haben, aber der eigentliche Grund besteht darin, dass Gott den Schwächsten, den Kleinsten und den Letzten liebt. Das steht vor allem, und es ist eine umsonst gegebene Liebe oder, um es anders auszudrücken und um meinen zweiten Punkt zu schließen, die Option für den Armen ist keine egozentrische Option. Der Hauptgrund ist, dass wir an den Gott Jesu Christi glauben. Daran anschließend gibt es dann viele weitere Gründe. Ich denke, dass im Fall von Chenu – ohne ihm in allem zuzustimmen – dessen Gefühl für Kontemplation immer so eindeutig war, selbst wenn er in politische Aktivitäten oder Schwierigkeiten verwickelt war. Wir müssen die letzte Wurzel der Option verstehen, die darin liegt, sich des Glaubens an Gott zu vergegenwärtigen.

3 Lektionen Chenus

Der dritte Punkt in der Befreiungstheologie ist mein Hauptanliegen. Dies gilt nicht nur für die Theologie der Befreiung, sondern für uns alle. Theologie ist gemacht, um Christen zu helfen, dass sie Christen sind und Jesus nachfolgen. Zu Beginn nannte man es Spirituelle Theologie. Jede Theologie muss spirituell sein. Wäre sie es nicht, wäre es keine Theologie. Ich denke, dass in diesem Fall dieser Begriff in seiner Intuition sehr wichtig war. Nicht nur, um Christen zu helfen, Christen zu sein, sondern um der christlichen Gemeinde – der Kirche – zu helfen, das Reich Gottes zu verkünden. Das ist das Ziel, das Letztziel von Theologie, das heißt, es geht darum, Theologie als Dienst am christlichen Leben zu verstehen. Die Frohbotschaft zu verkünden, so wie Chenu es in seinem Buch mit dem Titel »L'Évangile dans le temps«¹³ beschreibt, gilt sicherlich auch für viele andere theologische Strömungen. Dabei ist die Verkündigung des Evangeliums, die Evangelisierung nicht das gleiche wie die Transformation von Geschichte. Chenu hat seinerzeit diesen Dualismus des Öfteren heftig bekämpft. In den 1940er Jahren diskutierte man besonders in Frankreich – gemeinsam mit einigen deutschen Theologen – die Frage des Natürlichen und Übernatürlichen und des Natürlichen in der Gnade. Großzügigerweise lautete das Angebot von einigen, konkret zu beweisen, dass wir den Link nicht trennen können – wobei niemand von Separierung sprach – und man sich der engen Verbindung sehr bewusst ist. Chenu bekämpfte in seiner

¹³ M.-Dominique CHENU, *L'Évangile dans le temps*. La Parole de Dieu II, Paris 1964.

¹⁴ 1 Petr 1,13: »Deshalb umgürtet euch und macht euch bereit! Seid nüchtern und setzt eure Hoffnung ganz auf die Gnade, die euch bei der Offenbarung Jesu Christi geschenkt wird!«

Zeit diese Dualität und den darin steckenden Dualismus mehrfach. Das Evangelium im Rahmen der Befreiungstheologie oder anderer Theologien aus Afrika oder Asien in einem armen Kontinent wie Lateinamerika zu verkünden ist für uns ein Versuch, Geschichte zu verändern und Menschen zu helfen. Nichtsdestotrotz sind wir uns des theologischen oder besser christlichen Faktors hinsichtlich der Veränderung konkreter Situationen bewusst.

4 Fazit

Chenu war ein Intellektueller, der Menschen zu stimulieren suchte, was sein Leben war. Die Hauptaufgabe Chenus war es, viele Berufungen – seien sie theologischer oder christlicher Art – zu wecken. Er wurde noch vor Beginn des 20. Jahrhunderts geboren und war seiner Zeit immer voraus. Er war wirklich eine Persönlichkeit voller Überraschungen. Denken wir an die Worte von Gilson: »Personen wie Chenu – die haben wir nur einmal im Jahrhundert«. Kann sein, dass er nicht der einzige ist, vielleicht gibt es zwei oder drei davon, aber er war als Person sicherlich ein besonderer Fall. Er hat niemals ein theologisches System entwickelt. Das war nicht seine Berufung. Das Systematische ist grundsätzlich wichtig, aber das war bei ihm nicht der Fall. Er hatte so viele Ideen hinsichtlich des theologischen Glaubens. Er versuchte, Geschichte – »historische Ereignisse« gemäß W. Benjamin – gegen den Strich zu bürsten. Chenu hat nicht nur versucht, Geschichte im Allgemeinen zu lesen, sondern er versuchte, die Geschichte von denen her zu lesen, die unter die Räder gekommen sind. Das ist eine Perspektive und ein bestimmter Blickwinkel. Er öffnete viele Türen und lud ein, einzutreten. So hat Chenu gerne Papst Paul VI. zitiert mit der Aussage, dass wir eine konkrete und historische Theologie brauchen. Chenu ging noch einen Schritt weiter, indem er Geschichte nicht nur im genannten Sinn betrachtete, sondern ebenso versuchte, aus den historischen Ereignissen etwas zu machen. Die Frage ist nicht, in die Zukunft zu schauen. Vorhersagen der Zukunft ist ein recht schwieriges Unterfangen und Chenu hat nicht versucht, das zu tun, aber er hat dem kommenden Jahr wirklich ins Auge geschaut. Er war ein Mann der Grenzen, ein Mann der Kirche in der Welt. Abgesehen von seiner Tätigkeit für unterschiedliche Menschen formulierte er das großartige Dokument im Rahmen des Konzils. Die Kirche in der Welt und die Grenzen der christlichen Gemeinden waren ihm so wichtig. Indem er dem Weg folgte, versuchte er all die ewigen Aspekte der Kirche zu verstehen. Ich denke, dass man diese Art Theologie – vielleicht auch jegliche Art Theologie – eine Hermeneutik der Hoffnung nennen kann. Wir wissen nur zu gut, dass der Text aus dem 1. Petrusbrief stammt, in dem auf unsere Hoffnung gesetzt wird.¹⁴ Chenu hat dies versucht. Das ist der Grund, warum er sich so sicher war und aus verschiedenen Gründen zuweilen ein wenig zu optimistisch. Er war hinsichtlich der Ursache von Armut kritisch, aber nicht kritisch genug. Sein Akzent lag auf der Hoffnung, und ich denke, dass jegliche Theologie eine Humanität der Hoffnung sein soll. Über die traurigen und peinvollen Wirklichkeiten von Menschen zu sprechen, ist nicht nur Sache der armen Länder. Ich halte es für sehr wichtig, die Gründe unserer Hoffnung als Christen vertieft zu betrachten. Wir haben Nationen oder Länder in so elenden Bedingungen und Situationen, dass wir uns der Notwendigkeit, nicht desillusioniert zu sein, bewusst sind und wir als Christen sagen sollen: »Hoffnung ist möglich«. Hoffnung ist sicherlich ein Geschenk, aber wir müssen die Gnade erhalten und den Grund dafür erklären.

Ein letztes: Chenu hat mehrfach wiederholt, dass Theologen Propheten sein sollen. Er gab selbst ein gutes Beispiel ab. Und er wurde misshandelt wie viele Propheten auch. Er hat einen hohen Preis dafür bezahlt, Theologie in dieser Weise

zu treiben. Hinsichtlich des Lebens Chenu bin ich mir nicht sicher, ob seine Lebensfreude nur das Ergebnis von Gnade war. Ich denke, dass dies auch Psychologie war. Er war so lebensfroh und offen gegenüber neuen Ideen und zweifellos außergewöhnlich in seiner Persönlichkeit. Im Jahr 1942 – er lehrte damals nicht mehr – wurde sein Buch auf den Index gesetzt. Das war unglaublich. Eine ebenso schlechte Zeit war 1954 hinsichtlich der Arbeiterpriesterfrage. Auf dem Konzil wirkte er als großer Theologe, aber er arbeitete als Berater für einen afrikanischen Bischof. Für ihn persönlich war das kein Problem, aber er wurde immer wieder marginalisiert. Das gilt auch für manche Propheten und zuweilen auch für die Befreiungstheologie. Im Sinne des Buches Job sage ich: Um Theologie zu treiben und um an Gott festzuhalten, müssen wir zwei Sprachen verknüpfen. Die Sprache der Gratuität, d. h. der gnädigen Liebe Gottes, und der Verehrung einerseits, und die Sprache des Prophetischen und des Gerechten und der leidenden Armen andererseits. Das ist prophetische Sprache. Wir müssen diese zwei Sprachen verknüpfen. Selbst wenn wir sie klar zu unterscheiden haben, sind letztlich die kontemplative Sprache und die Sprache der Armen zwei Dimensionen von einer Weise der Gottesrede. Ich glaube, dass Chenu ein wirklich gutes Beispiel dieser beiden Sprachen war. ♦

Übersetzung aus dem Englischen

(Bandaufzeichnung):

Thomas Eggensperger OP

Anmerkung zum Text

Gustavo Gutiérrez OP hat diesen Vortrag am 15. Juni 2004 in Tübingen gehalten. Anlässlich der Präsentation der Erstübersetzung des Buches von M.-Dominique CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir* (»pro manuscripto« 1937) ins Deutsche (*Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Collection Chenu Bd. 2, Ostfildern 2004), hat das Berliner Institut M.-Dominique Chenu gemeinsam mit der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen einen Actus durchgeführt und Gutiérrez gebeten, die Laudatio zu halten. Zum Hintergrund vgl. Thomas EGGENSBERGER, *Befreiungstheologie – eine Tochter Chenu?* Gustavo Gutiérrez rezipiert M.-Dominique Chenu, in: Michelle Becka/Franz Gmainer-Pranzl (Hg.), *Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021)*. Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers (Salzburger Theologische Studien Bd. 64), Innsbruck 2021, 63–70.

Die Mystik und das Wort

Oder: Was Frömmigkeitsgeschichte
zur ökumenischen Verständigung beitragen kann

von Volker Leppin

Zusammenfassung

Die protestantische Dialektische Theologie hat sich Anfang des 20. Jahrhunderts scharf von Mystik abgegrenzt. Zentral hierfür wurde die Kritik an Schleiermacher und den ihm zugeschriebenen mystischen Zügen. Auf Karl Barths deutliche Kritik folgte Emil Brunner mit seiner programmatischen Schrift *Die Mystik und das Wort*, die eine Abrechnung mit dem Berliner »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts« darstellte. Dass sich das in diesem Zuge von der Dialektischen Theologie gezeichnete negative Bild vom Verhältnis von Mystik und Protestantismus nachhaltig durchsetzen konnte, liegt nicht zuletzt daran, dass umgekehrt unter den Deutschen Christen die Verbindung von Mystik und Luthertum sehr populär war. In kritischem Umgang mit diesem Missbrauch hilft der Blick auf Schleiermacher, aber auch Johann Arndt, Johann Sebastian Bach und nicht zuletzt Martin Luther selbst, positive Potenziale der Mystik für den Protestantismus zu entdecken. Dies eröffnet dann auch ökumenische Perspektiven. In einem interdependenten kritischen Wechselspiel kann Mystik den Weg zum Wort eröffnen und das Wort den Raum der Mystik eröffnen.

Schlüsselbegriffe

→ Mystik
→ Worttheologie
→ Dialektische Theologie
→ Protestantismus

Abstract

At the beginning of the 20th century Protestant Dialectical Theology stridently distanced itself from mysticism. The criticism of Schleiermacher and the mystical traits attributed to him were a central part of this. Karl Barth's outspoken criticism was followed by Emil Brunner's programmatic monograph *Die Mystik und das Wort*, which was a reckoning with the Berlin »church father of the 19th century.« That the negative view of the relationship between mysticism and Protestantism depicted in this process by Dialectical Theology was able to gain lasting acceptance is not least due to the fact that the connection between mysticism and Lutheranism, conversely, was very popular among the German Christians. In a critical treatment of this abuse, a look at Schleiermacher, but also Johann Arndt, Johann Sebastian Bach, and not least Martin Luther himself helps one discover mysticism's positive potential for Protestantism. This also then opens ecumenical perspectives. In an interdependent critical interaction, mysticism can open the way to the Word and the Word can open the realm of mysticism.

Keywords

→ mysticism
→ theology of the Word
→ Dialectical Theology
→ Protestantism

Sumario

La teología dialéctica protestante se distinguió claramente del misticismo a principios del siglo XX. Para ello fue fundamental la crítica a Schleiermacher y a los rasgos místicos que se le atribuían. A la clara crítica de Karl Barth siguió el escrito programático de Emil Brunner *Die Mystik und das Wort* (La mística y la Palabra), que supuso un ajuste de cuentas con el »padre de la Iglesia del siglo XIX« berlinés. El hecho de que la imagen negativa de la relación entre misticismo y protestantismo dibujada en este curso por la teología dialéctica lograra una aceptación duradera se debe no en último término a que, a la inversa, la conexión entre misticismo y luteranismo gozaba de gran popularidad entre los Cristianos Alemanes. En una aproximación crítica a este abuso, una mirada a Schleiermacher, pero también a Johann Arndt, Johann Sebastian Bach y no en último término al propio Martín Lutero, ayuda a descubrir potenciales positivos del misticismo para el protestantismo. Esto abre también perspectivas ecuménicas. En una interacción crítica interdependiente, la mística puede abrir el camino a la Palabra y la Palabra puede abrir el espacio de la mística.

Palabras clave

→ Mística
→ Teología de la Palabra
→ Teología dialéctica
→ Protestantismo

Das Wort ist eindeutig, klar und rational. Mystik scheint von all dem nichts bieten zu können. Diffus erscheint sie, an Gefühl und Erfahrung orientiert, unklar, bestenfalls ambigue.

So scheinen die Titelworte dieses Beitrags miteinander zu verbinden, was nicht zusammengehört – und tatsächlich hat dasjenige Buch, dem der Titel entlehnt ist, Emil Brunners »Die Mystik und das Wort«,¹ beides in einen unauflösbaren Gegensatz gestellt – und zugleich den Anspruch erhoben, genau damit genuin evangelisches Selbstverständnis zum Ausdruck zu bringen. Dass dies alles anderes als eindeutig ist, soll im Folgenden Thema sein.

Dazu soll zunächst die intellektuelle Konstellation, in welcher diese Konstruktion entstanden ist, nachgezeichnet werden. Sie blickt tief in das 19. Jahrhundert zurück. Ein weiter in die historischen Tiefenschichten reichender Blick führt in einem zweiten Gedankengang zu den positiven Wurzeln von Mystik im protestantischen Raum – um schließlich in einem dritten Abschnitt den Weg zurück in die Gegenwart und zum ökumenischen Gespräch zu finden.

1 Die Mystik und das Wort: zur Ablehnung der Mystik im Protestantismus

Wer Neues erreichen will, muss sich vom Alten abgrenzen – manchmal auch überscharf. Das war auch bei der Dialektischen Theologie der Fall, der wohl wichtigsten theologischen Erneuerungsbewegung im Protestantismus im 20. Jahrhundert. Sie hatte einen starken Schwerpunkt in der Schweiz. Nicht nur die zentrale Gründergestalt, Karl Barth (1886-1968),² war Schweizer. Zu seinen Weggefährten gehörten mit Eduard Thurneysen (1888-1974) und dem schon erwähnten Emil Brunner (1889-1966) auch weitere bedeutende Theologen mit Schweizer Hintergrund. Ihm fiel es zu, für eine ganze Generation durch sein Buch »Die Mystik und das Wort« mit dem Kirchenvater des 19. Jahrhunderts abzurechnen, mit Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834)

Für die theologische Bewegung, die sich hier formierte, war es von Anfang an klar, dass sie sich nicht nur mit dem übermächtigen, vielfach vernetzten Adolf von Harnack (1851-1930) in Berlin³ und seinem Lehrer Albrecht Ritschl (1822-1889) auseinanderzusetzen hatte, sondern eben auch mit Schleiermacher selbst. Schon in der zweiten Auflage seines Römerbriefes von 1922, die als eine Art Fanal der dialektischen Theologie gilt, hatte Karl Barth »der protestantischen Theologie seit Schleiermacher« vorgeworfen, »Verrat an Christus« zu treiben, weil sie versuche, aus der Heilsbotschaft von diesem eine Religion zu machen,⁴ und er hatte ihn auch schon in Zusammenhang mit Mystik gesetzt: Ohne seinen Namen zu

¹ Emil BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1924, 9.

² Christiane TIETZ, *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch*, München 2018.

³ S. hierzu die aussagekräftige Debatte zwischen Harnack und Barth in: *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil 1: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, hg. v. Jürgen MOLT-MANN, München ⁶1995, 324-247.

⁴ Karl BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich ¹⁹1922, 207; Sung Hyun OH, *Karl Barth und Friedrich Schleiermacher*

1909-1930, Neukirchen-Vluyn 2005, 68, hat gezeigt, dass sich die zweite Auflage des Römerbriefkommentars als die Stelle identifizieren lässt, an welcher »Barths indirekte Distanzierung von Schleiermacher [...] in aktive Auseinandersetzung mit ihm« umschlägt.

⁵ Das gegenüber dem Originaltitel zum Maskulin veränderte Personalpronomen bezieht sich auf »Leben«.

⁶ BARTH, *Römerbrief* (Anm. 4), 35f.

⁷ Ebd., 34.

⁸ Karl Barth an Eduard Thurneysen, 18. Mai 1921 (Karl BARTH – Eduard THURNEISEN, Briefwechsel. Bd. 1: 1913-1921, bearb. u. hg. v. Eduard THURNEISEN, Zürich 1973 [Karl BARTH – Gesamtausgabe V, 2], 489).

⁹ Im Register der kritischen Ausgabe (Karl BARTH, Gesamtausgabe. II. Akademische Werke. 11: *Die Theologie Schleiermachers*. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24, hg. v. Dietrich RITSCHL, Zürich 1978) fehlt das Lemma »Mystik« sogar.

nennen, spielte er in seiner Kritik an einem bloßen »religiöse[n] Leben« auf die »Reden an seine Verächter«⁵ an und machte deutlich, was er von diesen und ihrer »romantischen Unglaubwürdigkeit« hielt: »Es entsteht aus der Gottesgerechtigkeit des Propheten die Menschengerechtigkeit des Pharisäers.«⁶ Dies tat er im Zusammenhang seiner Auslegung von Röm 2,3–5, in welcher er betonte, dass das Erkennen der Gottesgüte, die zur Buße treibt, nicht »Mystik, Intuition, Ekstase, Wunderwerk besonders veranlagter und geführter Menschen« sei,⁷ und unterstrich damit, dass er unter Mystik eben ein solches Tun des Menschen verstand. Diese Invektiven passten gut zu der schon im Mai 1921 von Barth angekündigten »Kriegserklärung« gegen Schleiermacher.⁸ Diese erfolgte, noch nicht öffentlich, in einer Vorlesung, die Karl Barth im Wintersemester 1923/24 über Schleiermacher hielt. Darin war nicht viel von Mystik die Rede,⁹ wo sie aber vorkam, geschah dies an einer zentralen Stelle und mit offenkundiger Absicherung durch Verweis auf den »Gewiß unverdächtige[n] Zeuge[n]« Rudolf Otto,¹⁰ der in seiner Ausgabe von Schleiermachers Reden über die Religion vermerkt hatte, dass dieser »ganz offenbar eine genuin mystische Veranlagung der menschlichen Seele« voraussetze.¹¹ Eben das griff Barth auf, um diese zum zentralen Scharnier von Schleiermachers Grundlegung zu machen, indem er erklärte, »daß eben diese Einheit von Anschauung und Gefühl [bei Schleiermacher; V.L.], in der die menschliche Seele, mystisch veranlagt, wie sie ist, ihr eigener Prophet wird, nachher schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl heißen und das Grundprinzip der angeblich christlichen Glaubenslehre werden wird.«¹²

Schon der Zusatz »angeblich« zu Schleiermachers Rede von der christlichen Glaubenslehre lässt erkennen, dass es Barth nicht um eine sachliche Deutung Schleiermachers ging, sondern um eben jene Abrechnung mit ihm in welcher er »die Mündung des Geschützes« auf ihn richten wollte.¹³ Diese martialische Begrifflichkeit spiegelt wider, dass Barths Kritik an der Befürwortung der deutschen Kriegspolitik nicht einem generellen und unkonditionierten Pazifismus entsprang¹⁴ – den Kriegsmetaphern zumindest stand er nicht fern.

Während der Erarbeitung seiner Vorlesung hatte Karl Barth bereits in Auszügen das Manuskript von Brunners »Mystik und das Wort« gelesen, das wenig später veröffentlicht werden sollte, und erklärte, dass er hiermit »einig gehe«.¹⁵ Brunners Buch zielte nun im Zentrum auf Mystik und deutete Schleiermacher als herausragenden Exponenten einer umfassend von Mystik geprägten Theologie.¹⁶ Wie der Titel seines Buches, der von einer Darstellung »an der Theologie Schleiermachers« sprach, deutlich macht, war Schleiermacher ihm dabei Repräsentant eines weiterreichenden Grundproblems, das er ebenso plakativ wie wirksam durch zwei Mottos charakterisierte: Dem so nicht nachweisbaren¹⁷ Lutherzitat: »Verbum est principium primum« stellte er das Zitat aus dem Faust: »Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch« gegenüber und kennzeichnete es, unter Übergehung der Frage von Rollensprache, als Goethezitat.

10 BARTH, Gesamtausgabe II,11 (Anm. 9), 451.

11 Friedrich SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. v. Rudolf OTT, Göttingen 21906, 47 Anm.

12 BARTH, Gesamtausgabe II,11 (Anm. 9), 452.

13 Karl Barth an Eduard Thurneysen, 20. Mai 1921 (BARTH/THURNEYSEN, Briefwechsel 1 [Anm. 8], 492).

14 Barth selbst hat später in der Kirchlichen Dogmatik deutlich zwischen – abgelehntem – »Absoluten Pazifismus« und der bejahten »relativen Kraft der pazifistischen These« unterschieden (Karl BARTH, Die Kirchliche Dogmatik: III: Die Lehre von der Schöpfung. Viertes Teil, Zollikon-Zürich 1957, 523).

15 BARTH, Gesamtausgabe II,11 (Anm. 9), 7.

16 BRUNNER, Mystik und Wort (Anm. 1), 9.

17 Nicht zuletzt aufgrund des Kontextes in *De servo arbitrio* ist wohl am ehesten zu denken an: »Verum quia in contrarium persuasi sumus iamdudum pestilenti illo Sophistarum verbo, Scripturas esse obscuras et ambiguas, cogimur primum probare illud ipsum primum principium nostrum, quo omnia alia probanda sunt, quod apud philosophos absurdum et impossibile factu videretur.« (WA18,653,31–35). Frank JEHLE, Emil Brunner: Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich 2006, 193 Anm. 67 verweist auf ein offenbar mündlich vorgetragenes einleuchten

Damit war der Duktus der Argumentation vorgegeben: Das Wort gehört zum reformatorischen Grunderbe, die Mystik hingegen, anders als das Wort im zugeordneten Motto nicht einmal verbal aufgenommen, gehört in den Bereich des äußerst diffusen Religionsbekenntnisses, mit welchem Faust auf die berühmte Gretchenfrage reagiert. Und genau so exponiert Brunner das Gegenüber dann auch in seiner Einleitung: der Mystik wird »Dämmerung« und »Schweigen« zugeordnet,¹⁸ ja, noch mehr, sie ist eigentlich »die feinste, sublimste Form der Naturvergötterung, des Heidentums, der Geistverdinglichung«.¹⁹ Ihr Gegenüber bildet der Glaube, der von allem Erlebnishaften, das Brunner der Mystik zuschreibt, fern ist.²⁰ Er ist hervorgerufen, von »der klaren, hellen Offenbarung Gottes im Wort«,²¹ und so gilt unumwunden: »Entweder die Mystik oder das Wort«.²² Die erstaunliche Wendung, dass nun die Mystik einerseits fernem Heidentum zugeordnet wird, andererseits der Moderne, findet Emil Brunner in ihrer Deutung als »Immanenzphilosophie« begründet.²³ Als solche ist sie dem Christentum fern und, so Brunners Gedankengang, den modernen, auf Transzendenz verzichtenden Philosophien nahe: Schleiermacher, so Brunners Fazit, sei »orientiert [...] am Gegebenen, am konstatierbaren Sein«, während reformatorisches Denken orientiert sei am »Nichtgegebenen, am nicht Daseienden«.²⁴ Brunner identifiziert hier offenkundig reformatorisches Denken mit einer massiv ausgeprägten Transzendenzphilosophie – ohne dabei zu merken, dass gerade die negative Theologie, die die Andersheit Gottes gegenüber aller begrifflichen Erfassbarkeit betont, ein Erbe der mystischen Theologie darstellt. Diese ist für ihn, letztlich durch die Schleiermacher-Brille hindurch gelesen, offenbar in eins mit romantischen Gefühlskonzeptionen zu sehen. Die lange Tradition christlicher Mystik nimmt Brunner gar nicht zur Kenntnis, ordnet sie vielmehr in ein Gesamtmuster von Verurteilung angesichts der Offenbarung ein, in welches dann auf dieselbe Seite wie die Mystik der »Rationalismus« zu stehen kommt,²⁵ so wie Barth sie wenig später in der Kirchlichen Dogmatik gleichfalls der Offenbarung gegenüber stellen und ihr als Schwester den Atheismus beigesellen sollte.²⁶ Auch in diesem Falle ist das Urteil nicht von allzu viel Kenntnis der Quellen beeinflusst, sondern folgt einer klaren offenbarungstheologischen Agenda. Der »Kampf«²⁷ gegen die Mystik war ein Kampf gegen Schleiermacher und damit, wie Karl Barth in Aufnahme einer Schrift von Christian Lülmann, ihn nannte: den »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts«.²⁸ Schleiermacher galt den Dialektikern als derjenige, der eben jene liberale Theologie geprägt hatte, gegen die sie sich mit ihrem Programm abhoben. Dabei ist es bemerkenswert, dass Barth in seiner Darstellung der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert, in welcher dieser Ausdruck

Fortsetzung FN 17

des Argument Pierre Bühlers: BRUNNER, *Mystik und Wort* (Anm. 1), 95, zitiert in einer Mischfassung aus Original und Übersetzung WA 44, 270, 13–15: »Omnia per verbum facta sunt et reficiuntur. Ex verbo conditum, in verbum oportet nos reverti. Sophistae etiam sic locuti sunt, Sed sine intellectu: Ad principium, a quo processimus est redeundum.« Das könnte in der Tat die Quelle für das zugespitzte Zitat auf der Titelseite darstellen.

18 BRUNNER, *Mystik und Wort* (Anm. 1), 5.

19 Ebd., 2.

20 Ebd., 4.

21 Ebd., 6.

22 Ebd., 5; 89.

23 Ebd., 11.

24 Ebd., 375.

25 Ebd., 384.

26 Karl BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*. 2. Halbbd., Zollikon/Zürich 1960, 344; vgl. Nicolaus KLIMEK, *Der Begriff »Mystik« in der Theologie Karl Barths*, Paderborn 1990, 105–107.

27 BRUNNER, *Mystik und Wort* (Anm. 1), 10.

28 Karl BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon/Zürich 1947, 379; vgl. Christian LÜLMANN, *Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1907.

29 BARTH, *Protestantische Theologie* (Anm. 28), 389f.

30 Karl Barth hat in einer Rezension an Brunners Buch gerade die Konzentration auf Mystik, aber auch insgesamt die plakative Einseitigkeit kritisiert (OH, Barth und Schleiermacher [Anm. 4], 162f).

fiel, Schleiermacher gerade nicht mehr der Mystik zuordnen wollte.²⁹ Dass er sich hier ausdrücklich gegen Brunners »Die Mystik und das Wort« wandte, hatte sich vorher schon abgezeichnet,³⁰ lässt aber auch bereits erahnen, dass im Hintergrund der Äußerungen nicht zuletzt auch die Veränderung des Verhältnisses zu Brunner stand, das 1934 in einen massiven Streit gemündet war.³¹

Mit dem Insistieren auf dem Gegensatz zwischen reformatorischer Theologie und Mystik konnte Brunner sicherlich Anhalt in einzelnen Schriften Luthers finden, insbesondere in dessen Auseinandersetzung mit Andreas Karlstadt in »Wider die himmlischen Propheten«.³² Luther hat sich hier 1525 deutlich gegen alle Versuche, theologische Erkenntnisse ohne Bindung an das Wort Gottes zu beanspruchen, gewandt. Karlstadt, einst sein Kollege in Wittenberg, hatte unter dem Druck Luthers und anderer die Universität verlassen und in Orlamünde an der mittleren Saale eine Gemeinde aufgebaut, die von Einfachheit und mystischer Glaubensauffassung bestimmt war.

In einer der in diesem Zusammenhang 1524 entstandenen Schriften, »Von dem Sabbat«, hatte Karlstadt den Sabbath ganz in mystischem Sinne gedeutet: Gott habe ihn eingerichtet, damit der Mensch »langeweylickeyt« erfahre und in dieser Zeit der Langeweile selbst in völlige Passivität gerate, ja, ganz im Leiden nur noch Gottes Wirken an ihm erfahre.³³ Noch im selben Jahr musste Karlstadt Orlamünde verlassen. Die fürstlichen Behörden wiesen ihn, unter Luthers Zustimmung, aus Kursachsen aus – und Luther begründete in der genannten Schrift diese Ablehnung: Ausdrücklich wandte er sich gegen das mystische Konzept der Langeweile und die von Karlstadt in seinem »Dialogus« über das Abendmahl angedeutete Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis durch eine Gottesstimme.³⁴ Dem stellte er eine klare Vorordnung von Wort und Sakrament entgegen:

»So nu Gott seyn heyliges Euangelion hat auslassen gehen, handelt er mit uns auff zweyerley weyse. Eyn mal eusserlich, das ander mal ynnerlich. Eusserlich handelt er mit uns durchs muendliche wort des Euangelij und durch leypliche zeychen, alls do ist Tauffe und Sacrament. Ynnerlich handelt er mit uns durch den heyligen geyst und glauben sampt andern gaben. Aber das alles, der massen und der ordenung, das die eusserlichen stücke sollen und muessen vorgehen. Und die ynnerlichen hernach und durch die eusserlichen komen, also das ers beschlossen hat, keinem menschen die ynnerlichen stuck zu geben on durch die eusserlichen stücke. Denn er will niemand den geyst noch glauben geben on das eusserliche wort und zeychen, so er dazu eyngesetzt hat.«³⁵

Auf den damit seit etwa 1523 von Luther in Auseinandersetzung mit den »Schwärmern« angeschlagenen Ton einer unbedingten Vorordnung des Wortes vor alle innerliche

31 S. Emil BRUNNER, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen 1934; Karl BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934; zu Barths insgesamt auch Wandlungen unterzogenem Verhältnis zur Mystik insgesamt s. Volker LEPPIN, *Karl Barth, die Mystik und das Wort*, in: Werner THIEDE (Hg.), *Karl Barths Theologie der Krise heute. Transfer-Versuche zum 50. Todestag*, Leipzig 2018, 103–117.

32 Martin LUTHER, *Wider die himmlischen Propheten* (WA18, 62–125).

33 Andreas KARLSTADT, *Von dem Sabbat c. 9* (Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–25. Teil 1, ausgew. v. Erich HERTZSCH, Halle/Saale 1956, 40, 16–41, 21).

34 LUTHER, *Wider die himmlischen Propheten* (Anm. 32), WA18, 137, 6–11; vgl. bei Andreas KARLSTADT, *Dialogus* (Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–25. Teil 2, ausgew. v. Erich HERTZSCH, Halle/Saale 1957, 17, 17–20): »Gems. Wer hat dichs gelert? Petr. Des stimm ich höret/vnd sahe jn doch nit/wist auch nit/wie er zu mir/und von mir ging. Gems. Wer ist der? Pet. Vnser vatter im himel«.

35 LUTHER, *Wider die himmlischen Propheten* (Anm. 32), WA18, 136, 9–18.

Berufung auf den Heiligen Geist, stützt Brunner sich also zu Recht – freilich fällt auf, dass die gleichfalls bei Luther genannten Sakramente bei ihm eine weit geringere Rolle spielen.

Darin erweist sich der eminent zeitgebundene Charakter seines Konzepts des Reformatorischen im Gegensatz zur Mystik. Die Betonung des Wortes Gottes gegen alle subjektiven Formen von Religion, zu welchen letztlich auch die Orientierung an Vernunft gehört, ist ein markantes Merkmal der aufkommenden Bewegung der dialektischen Theologie. Damit will sie sich zunächst gar nicht so sehr gegen Schleiermacher absetzen, sondern gegen die oben schon genannten Vertreter der Liberalen Theologie, die ihre Generation als die entscheidenden Autoritäten erfahren hatte: Albrecht Ritschl und, zu Zeiten der Formierung der dialektischen Theologie noch am Leben und in Amt und Würden, Adolf von Harnack. Eine besondere Merkwürdigkeit stellt es nun dar, dass Barth und seine Gefährten sich von diesen zwar vielfach abgrenzten – an dem hier interessierenden Punkt der Einschätzung der Mystik ihr Erbe aber ungebrochen fortsetzten und damit auch die mit der Ablehnung der Mystik verbundene antikatholische Tendenz aufnahmen.

Auf die Spur des Ritschl-Erbes führt eine kleine Nebenbemerkung Karl Barths in seinem Römerbriefkommentar: Als Beispiele für das Bemühen um eigene menschliche Gerechtigkeit führt er hier auf: »Buddhismus, Mystik, Pietismus«. ³⁶ In dieser eigenartigen Kombination lässt sich zumindest die Verbindung der beiden letzteren recht gut erklären, wenn man das Werk Albrecht Ritschls zu Rate zieht: Er war geradezu besessen von der Vorstellung, dass der Pietismus in der Gestalt, wie sie ihm im 19. Jahrhundert begegnete, einen unangemessenen Individualismus fördere, der noch dazu aufgrund »der willkürlichen Ausbreitung einzelner Schleiermacher'scher Sätze« weiter Boden in der evangelischen Kirche gewinne. ³⁷ Diese negative Haltung zum Pietismus war es, die Ritschl zur Anlage seiner dreibändigen Geschichte des Pietismus führte, denn in der mystischen Erfahrung sah er vor allem die Gefahr, dass »der Spielraum des gepredigten Wortes und der Gnadenverheißungen, also die notwendige Unterordnung unter die öffentliche Offenbarung in der Kirche überschritten sein soll und vergessen werden darf«. ³⁸ Den Hintergrund für diese scharfe Invektive bildete Ritschls Insistieren darauf, dass Rechtfertigung immer nur innerhalb einer Gemeinschaft erfolgen könne, nie aber als bloß individuelles Geschehen zwischen Gott und den Glaubenden. ³⁹

Hinter diesen Polemiken dürfte die zunehmend scharfe Auseinandersetzung Ritschls mit seinem einstigen, selbst scharfen Invektiven von pietistischer Seite ausgesetzten Lehrer Ferdinand Christian Baur (1792-1860) stehen. Tatsächlich hatte dieser die Pneumatologie des Paulus in einer nachgerade mystischen Weise beschrieben – auch wenn in den Formulierungen im Einzelnen eher Hegel durchdringt als mittelalterliche Frömmigkeit:

»[...] dieser das Göttliche wissende Geist ist der Geist aus Gott, er ist aber nicht bloß der von Gott mitgetheilte Geist, sondern als der Geist des christlichen Bewusstseins auch

³⁶ BARTH, Römerbrief (Anm. 4), 84.

³⁷ Albrecht RITSCHL, Geschichte des Pietismus. Bd. 2: Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts. Erste Abtheilung, Bonn 1894, 549.

³⁸ Albrecht RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 3: Die positive Entwicklung der Lehre, Bonn 1895, 109.

³⁹ Ebd., 107.

⁴⁰ Ferdinand Christian BAUR, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums, bearb. v. Eduard ZELLER. Zweiter Theil, Leipzig 1867, 138f.

⁴¹ Ebd., 139.

⁴² Ferdinand Christian BAUR, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2. Teil. Das Dogma des Mittelalters, Tübingen 1842, 897.

⁴³ Ferdinand Christian BAUR, Der Gegensatz des Catholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Hrn. Dr. Möhler's Symbolik, Tübingen 1834, 329.

⁴⁴ RITSCHL, Pietismus (Anm. 37), 11.

identisch mit dem Geiste Gottes selbst, demselben Geist, welcher auf dieselbe Weise, wie der Geist im Menschen das Princip des menschlichen Selbstbewusstseins ist, so in Gott das Princip des göttlichen Selbstbewusstseins ist, so dass in der Einheit desselben das Wissen des Menschen von dem Inhalt seines christlichen Bewusstseins das Wissen Gottes selbst ist. In dem Inhalt seines christlichen Bewusstseins, als einem wesentlich geistigen, weiss also der Christ sich identisch mit dem Geiste Gottes«. ⁴⁰

Gut paulinisch war dies dann für Baur auch ein Geist der Freiheit, der »Freiheit des Selbstbewusstseins«. ⁴¹ Wie nah er mit diesen Überlegungen bei der Mystik stand, dürfte Baur bewusst gewesen sein, denn er fand auch bei Meister Eckhart solche Freiheitsvorstellungen. ⁴² Eigentlich zielte er aber mit seiner Vorstellung von Geist und Freiheit auf eine antikatholische Konstitution des Protestantismus. Jene Freiheit nämlich machte nach seiner Darlegung des »Gegensatzes des Katholicismus und Protestantismus«, die er 1834 unmittelbar gegen die zwei Jahre zuvor erschienene »Symbolik« seines Tübinger katholischen Kollegen Johann Adam Möhler (1799-1838) gerichtet hatte, das Prinzip des Protestantismus aus. ⁴³

Eben die damit vorgetragene Berufung auf die Freiheit suchte Ritschl umzudeuten:

»Die Freiheit ist nach Luther die geistige Beherrschung der Welt, welche aus der Veröhnung mit Gott oder der Rechtfertigung durch Christus dem Gläubigen zusteht, als eine Bestimmung, die er nur durch seine Zuversicht auf Gott auszuüben braucht. Die Freiheit des Mystikers ist die Abgezogenheit von der Welt, welche seiner Vereinigung mit Gott entspricht; denn Gott ist eigentlich nur die Verneinung der Welt.« ⁴⁴

Mit seiner Wendung gegen Baur hat sich Ritschl keineswegs für ein besseres Verhältnis zum Katholizismus verwandt, sah aber offenkundig in dem Baurischen Modell eine zu weit reichende Aufgabe des gemeindlich-überindividuellen Moments im Christentum. Diese Gefahr witterte er ausdrücklich mehr in den Folgen des Pietismus als in dessen Gründergestalten: Lediglich Johann Arndt (1555-1621) ⁴⁵ attestierte er eine »Zersetzung« des Luthertums durch Aufnahme katholischen Erbes. ⁴⁶ Philipp Jakob Spener (1635-1705) hingegen ⁴⁷ und August Hermann Francke (1663-1727), ⁴⁸ die eigentlichen Begründer des Pietismus sprach er von dem Verdacht allzu intensiver Aufnahme der Mystik frei. Durchgängig ist dabei bei ihm die Zuordnung der Mystik zum Katholizismus leitend. Mystik sei geradezu »[...] nur die prononcirte Stufe der katholischen Frömmigkeit«. ⁴⁹ Dieses Muster der Identifikation von Mystik und Katholizismus setzte Ritschls prominentester Schüler Adolf von Harnack fort, der unter ausdrücklicher Berufung auf Albrecht Ritschl erklärte Mystik sei »die katholische Frömmigkeit« überhaupt, ⁵⁰ die man werde »[...] niemals protestantisch machen können, ohne der Geschichte und dem Katholicismus ins Gesicht zu schlagen«. ⁵¹

⁴⁵ Zu komplexen Zuordnung Arndts zum Pietismus s., im Ergebnis durchaus nicht weit voneinander entfernt Johannes WALLMANN, *Der Pietismus*, Göttingen 1990, 18f; Martin BRECHT, *Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland*, in: DERS. (Hg.), *Geschichte des Pietismus*. Bd. 1: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993, 113-203, 150f.

⁴⁶ RITSCHL, *Pietismus* (Anm. 37), 52.

⁴⁷ Ebd., 98.

⁴⁸ Ebd., 262f.

⁴⁹ Ebd., 28.

⁵⁰ Adolf VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen 1909, 375.

⁵¹ Ebd., 377, unter Berufung auf Ritschl in Anm. 1.

Die scharfe Ablehnung der Mystik als nicht genuin protestantisch, mit der Karl Barth und die anderen dialektischen Theologen die deutschsprachige Theologie des 20. Jahrhunderts prägten, war im Grunde hier, ausgerechnet bei den liberalen Theologen, von denen sie sich sonst plakativ absetzten, bereits geformt. Die Diastase von »Mystik« und »Wort«, wie sie Brunner auf den Punkt brachte, ist letztlich ein Produkt jener Auseinandersetzung Albrecht Ritschls mit Baur – wie sich oben in Ritschls Hinweis auf den »Spielraum des gepredigten Wortes« und die Offenbarung gezeigt hat, bis in die Begrifflichkeit und die mit dieser gesetzten Oppositionen hinein.⁵² Nicht allein das ist bemerkenswert – sondern viel mehr noch, dass das Pathos genuin reformatorischer Lehre, das bei Brunner mitschwang, sich historisch etwas geringer ausnimmt, wenn es nicht die vergangenen vier Jahrhunderte, sondern eher vier Jahrzehnte sind, die diese Vorstellung von einer Entgegensetzung von Protestantismus und Mystik geprägt haben.

2 Mystik: eine lutherische Geschichte

Dass sich das von der dialektischen Theologie gezeichnete Bild vom Verhältnis von Mystik und Protestantismus nachhaltig durchsetzen konnte, liegt nicht zuletzt daran, dass unter denjenigen, die ein positives Verhältnis zwischen beidem weiter lehrten, auffällig viele waren, die sich den Deutschen Christen und der von Alfred Rosenberg (1893-1946) propagierten Grundlegung nationalsozialistischer Ideologie in Meister Eckhart⁵³ zuordneten. Ihre kirchenpolitische Option desavouierte das Thema nachhaltig, und es bleibt eine Forschungsaufgabe, die Verquickung zwischen der Berufung auf Mystik und der Bejahung der nationalsozialistischen Herrschaft aufzuarbeiten.

Aufgabe bleibt es aber auch, die unter dieser ebenso oberflächlichen wie missbräuchlichen Verwendung verschütteten Potenziale protestantischer Mystik neu in den Blick zu nehmen. Dabei ist Brunners Hinweis auf die mystische Grundierung von Schleiermachers Theologie mehr als berechtigt, und dieser selbst hat sich sehr deutlich hierzu bekannt: In demselben Brief, in welchem er sich in einer oft zitierten Wendung als »Herrnhuter (nur von einer höheren Ordnung)« bezeichnete, sprach er auch davon, seiner Jugend entstamme jene »mystische Anlage die mir so wesentlich ist.«⁵⁴ Tatsächlich lassen sich mystische Spuren auch in seinem weiteren Werk, insbesondere in den oben schon erwähnten »Reden über die Religion« nachvollziehen, in denen er der Religion einen eigenen Bereich jenseits von Vernunft und Moral zuweist und in unverhohlener Aufnahme des mittelalterlichen Motivs vom Seelenfünklein erklärt: »Sobald der heilige Funken aufglüht in einer Seele, breitet er sich aus zu einer freien und lebendigen Flamme, die aus ihrer eigenen Atmosphäre sich ihre Nahrung saugt. Mehr oder weniger erleuchtet sie der Seele den ganzen Umfang des Universums.«⁵⁵

⁵² Zu der auffälligen Nähe von Ritschls Offenbarungsverständnis zu dem später von Karl Barth entwickelten s. Christine AXT-PISCALAR, *Kontinuität oder Abbruch? Karl Barths Prolegomena zur Dogmatik im Lichte der Theologie des 19. Jahrhunderts – eine Skizze*, in: ThZ 62 (2006) 433-451, 438.

⁵³ S. hierzu Ingeborg DEGENHARDT, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leiden 1967, 261-274; zur Rezeption in der evangelischen Theo-

logie Volker LEPPIN, In Rosenbergs Schatten. Zur Lutherdeutung Erich Vogelsangs, in: ThZ 61 (2005) 132-142; DERS., *Mystik und Neuzeit. Die Lutherinterpretationen der Holl-Schule in den theologischen Debatten der Weimarer Republik*, in: Volker LEPPIN/Andreas HOLZEM/Claus ARNOLD/Norbert HAAG (Hg.), *Martin Luther. Monument, Ketzer, Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther*, Freiburg 2017, 269-291.

⁵⁴ Schleiermacher an Georg Reimer, 30. April 1802 (Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Briefwechsel 1801-1802*, hg. v. Andreas ARNDT/Wolfgang VIRMOND, Berlin/New York 1999 [Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe V/5*], 393 [Nr. 1220, 17f. 20f]).

⁵⁵ SCHLEIERMACHER, *Reden* 3, in: SCHLEIERMACHER, *Über die Religion* (Anm. 3), 119, 20-22.

Die Anschauung des Universums, die Schleiermacher nun in den Mittelpunkt rückte, und aus der durch einige Transformationen hindurch in der Tat, wie von Barth konstatiert, später das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit als Grundfigur theologischen Denkens wurde, ist ohne die Geschichte der Mystik kaum erklärbar.

Das gilt im frühneuzeitlichen Protestantismus nicht nur für Schleiermacher, sondern auch und erst recht in älteren Schichten der Frömmigkeit. Ähnliches findet sich etwa bei jenem Komponisten, der seit einer entsprechenden Bemerkung Nathan Söderbloms (1866-1931) im Luthertum gerne als ein »Fünfter Evangelist« gesehen wird.⁵⁶ Johann Sebastian Bach (1685-1750). Methodisch ist die Frömmigkeitsgeschichtliche Deutung eines Musikers nicht ganz einfach, da die textliche Evidenz in der Regel nicht ihm zuzuschreiben ist, sondern eben den Librettisten seiner Kantaten oder den Autoren der Choräle, die er vertont hat. Zwar lässt sich die Vermutung, dass der gelehrte⁵⁷ Thomaskantor sich auch in ein inneres Verhältnis zu dem von ihm vertonten Stoff gesetzt hat, schwerlich von der Hand weisen,⁵⁸ aber über Gewissheit verfügt man hier nicht.

Doch kann gelegentlich auch die Weise der Komposition nahelegen, dass Bach die mystischen Stoffe, die er vertonte, sich sehr bewusst aneignete. Besonders deutlich ist dies in einer Passage aus der Kantate BWV 49 »Ich geh und suche mit Verlangen«. Hier ist der Choral, der üblicherweise am Ende einer Bach-Kantate zu erwarten ist, nicht als Chor gesetzt, sondern eine entsprechende Melodiestrophe wird vom Sopran gesungen und in ein Duett mit dem Jesus-Bass gesetzt:

- »[JESUS:] Dich hab ich je und je geliebet,
 [SEELE:] Wie bin ich doch so herzlich froh,
 Dass mein Schatz ist das A und O,
 Der Anfang und das Ende.
 [JESUS:] Und darum zieh ich dich zu mir.
 [SEELE:] Er wird mich doch zu seinem Preis
 Aufnehmen in das Paradeis;
 Des klopf ich in die Hände.
 [JESUS:] Ich komme bald,
 [SEELE:] Amen! Amen!
 [JESUS:] Ich stehe vor der Tür,
 [SEELE:] Komm, du schöne Freudenkrone, bleib nicht lange!
 [JESUS:] Mach auf, mein Aufenthalt!
 [SEELE:] Deiner wart ich mit Verlangen.
 [JESUS:] Dich hab ich je und je geliebet,
 Und darum zieh ich dich zu mir.«⁵⁹

⁵⁶ S. hierzu Jürgen HEIDRICH, Protestantische Kirchenmusikanschauung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Studien zur Ideengeschichte »wahrer« Kirchenmusik, Göttingen 2001, 32.

⁵⁷ S. die Rekonstruktion von Bachs Bibliothek bei Robin A. LEAVER, Bachs theologische Bibliothek. Bach's Theological Library, Neuhausen/Stuttgart 1983.

⁵⁸ Diese Vermutung nimmt als Grundlage für seine Untersuchung Wolfgang HERBST, Johann Sebastian Bach und die lutherische Mystik, Diss. Erlangen 1958.

⁵⁹ Text nach Alfred DÜRR, Johann Sebastian Bach. Die Kantaten, Kassel u. a. 1999, 659.

Kompositorisch antworten die beiden Singenden einander nicht einfach, sondern die Stimmen und Worte verschlingen sich mehr und mehr, aus der Zweiheit wird im Fortgang des Singens eine Einheit – die mystische Beziehung wird tonlich so deutlich umgesetzt, dass man den Lutheraner Bach hier durchaus als mystischen Komponisten bezeichnen darf.

Dass er dabei offenkundig Anleihen an der Brautmystik macht, bedeutet keinen unmittelbaren Rückgriff auf Bernhard von Clairvaux. Vielmehr dürfte ihm diese Art der Mystik im »Paradiesgärtlein« des schon oben erwähnten Johann Arndt⁶⁰ begegnet sein. Arndt galt nicht erst Albrecht Ritschl als verdächtig. Er sah sich vielmehr bereits in seiner Tätigkeit an der Braunschweiger Martinikirche heftigen Vorwürfen seines unmittelbaren Kollegen Hermann Denecke ausgesetzt, der seine Rechtgläubigkeit in Frage stellte.⁶¹ Aber Arndt blieb dem Luthertum verbunden und konnte in seinen letzten Lebensjahren sogar noch die Stelle des Generalsuperintendenten in Celle versehen,⁶² die hervorgehobene geistliche Stellung innerhalb der welfischen Herzogtümer.

Vor allem aber hat er im Luthertum literarisch gewirkt – durch seine viel gelesenen »Vier Bücher vom wahren Christentum« und eben durch das Gebetbüchlein unter dem Namen »Paradiesgärtlein«. Dort fand sich beispielsweise eine brautmystische Auslegung der Felsklüfte aus Hld 2,14, wenn der Beter Christus ansprach:

»Du bist meiner Seele Ursprung, darum kann sie nirgend ruhen, denn in dir. Darum rufe meine Seele und sprich zu ihr: Komm, meine Taube, meine Taube in den Steinritzen und Felslöchern; das sind deine Wunden, Herr Jesu, o du Fels des Heils, in welchen meine Seele ruhet.«⁶³

Noch deutlicher nahm Arndt die erotische Sprache bernhardinischer Mystik in seinen Vier Büchern vom Wahren Christentum auf:

»Wie ein Bräut'gam pflegt zu küssen
Im Verborg'nen seine Braut,
Läßt es niemand gerne wissen,
Wenn er ihr sein Herz vertraut,
So giebst du, wenn wir allein.
Deiner Brüste süßen Wein.«⁶⁴

Dieses Maß an Sinnlichkeit, diese Intensität der Mystik – das ist nicht das, was üblicherweise mit dem Luthertum verbunden wird, und es ist gewiss auch nicht das, was Ritschl für protestantisch hielt: Eben dies sind offenbar die Stellen, an die er dachte, wenn er Arndt vorwarf, allzu viel Katholisches aufgenommen zu haben. Gewiss ist es auch für die Zeitgenossen, wie nicht zuletzt Denneckes Reaktion zeigt, eher ungewöhnlich gewesen, im Luthertum so deutlich mystische Bilder zu gebrauchen – nur eine Generation später sollte Johannes

60 Die *Specificatio* von Bachs Hinterlassenschaft erwähnte eine Ausgabe der Bücher vom wahren Christentum; diesen war vielfach das Paradiesgärtlein beigegeben (LEAVER, Bibliothek [Anm. 57], 38.185).

61 S. den Bericht in HISTORIAE ECCLESIASTICAE | INCLYTAE URBIS BRUNSVIGÆ | PARS IV. | Oder: | Der berühmten | Stadt Braunschweig | Kirchen-Historie | Vierter Theil [...] Mit Fleiss verfasst von | PHILIPPO JULIO Rehtmeyer, Braunschweig: Ludolph Schröder 1715, 323, der gleich

kritisch vermerkt, Denecke habe sich gegen Arndt gewandt, »weil er mehr Liebe bey den Leuten hatte«.

62 BRECHT, Aufkommen (Anm. 45), 134.

63 Johann ARNDT, Paradies-Gärtlein voller christlichen Tugenden, wie solche zur Hebung des wahren Christenthums durch andächtige, lehrhafte und trostreiche Gebete in die Seele zu pflanzen, Schaffhausen 1859, 50; vgl. zur Bedeutung der Brautmystik im Paradiesgärtlein Jeung Keun PARK, Johann Arndts Paradiesgärtlein. Eine

Untersuchung zu Entstehung, Quellen, Rezeption und Wirkung, Göttingen 2018, 153.

64 Johann ARNDT, Vier Bücher III c.6 (Johann ARNDT, Sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradies-Gärtlein, Schaffhausen 1860, 600).

65 Johannis Schefflers | [...] Gründliche Vrsachen vnd Motiven, | Warumb er | Von dem Luthertumb abgetreten/ | Vnd sich zu der | Catholischen Kyrchen | bekennet hat, Ingolstadt 1653, B1v.

Scheffler, der Angelus Silesius, seinen Übertritt vom Luthertum zum Katholizismus unter Verweis auf die bei den Lutheranern zu findende »frequentliche verwerffung der jhnen [...] gantz vnerkandten geheimen mit Gott gemeinschaftt Kunst (Theologiae Mysticae) welche doch der Christen höchste Weißheit ist«, begründen.⁶⁵

Auch für das 17. Jahrhundert also scheint zu gelten, dass Mystik im Luthertum eher ungewöhnlich war – und doch ist Schefflers Urteil ungerecht angesichts dessen, dass sich selbst in dem wohl wichtigsten Werk der lutherischen Orthodoxie, den *Loci theologici* des Jenaer Theologen Johann Gerhard (1582-1637), die Rede von der *unio mystica* zwischen Christus und der Kirche, ja, zwischen Gott und jedem einzelnen Glaubenden findet.⁶⁶ Die Forschung über diese mystischen Spuren in der lutherischen Konfessionskultur ist noch nicht so weit, dass man ein geschlossenes Gesamtbild zeichnen könnte. Selbstbilder und Fremdbilder weisen jeweils in sich im Blick auf die Wertung der Mystik eine enorme Spannung auf, die sich nicht ohne Weiteres lösen lässt. Es gibt nicht einfach die mystische lutherische Orthodoxie, so wie es auch nicht einfach ein mystikabstinentes Luthertum gibt. Offenkundig hat das Luthertum – oder, blickt man auf so bedeutende Vertreter der Mystik im reformierten Raum wie Gerhard Tersteegen (1689-1769), der Protestantismus insgesamt – eine Ambivalenz in sich aufgesogen, die sich schon bei Luther selbst findet.

Oben wurde schon darauf verwiesen, dass sich Gegner der Mystik im Protestantismus durchaus mit einem gewissen Recht auf Luthers Angriffe gegen die berufen können, die er als Schwärmer diskreditiert hat. Doch trifft das nicht die gesamte Breite von Luthers Denken. Zunächst bleibt festzuhalten, dass die Schärfe der Abgrenzung Luthers von Karlstadt auch damit zu tun hatte, dass beide aus denselben Quellen spätmittelalterlicher Mystik schöpften, nämlich aus der intensiven Lektüre Johannes Taulers.⁶⁷ Nicht um Bejahung oder Bestreitung von Mystik ging es, sondern darum, wie mit ihr zu verfahren sei. Ohne hier die Argumentation zu wiederholen, mit der aufgewiesen werden kann, dass Luthers Thesen gegen den Ablass sich im Kern seiner Beschäftigung mit Johannes Tauler verdanken,⁶⁸ sei an dieser Stelle nur eine markante Notiz aus den Randbemerkungen hervorgehoben, mit denen Luther die ihm zugängliche Ausgabe der Tauler-Predigten versehen hat: »Also besteht das ganze Heil in der Aufgabe des Willens in allen Dingen, wie er hier lehrt, den geistlichen wie den weltlichen. Und im nackten Glauben an Gott.«⁶⁹ Der nackte Glaube an Gott, *nuda fides in Deum* – hier klingt offenbar schon an, was später zu den zentralen Formeln der Reformatoren in Abgrenzung vom alten Glauben gehören sollte: *sola fide*. Gewiss wäre die kleine Randbemerkungen völlig überfrachtet, wollte man hier schon jenes rechtfertigungs-theologische Glaubensprinzip sehen, das die Eigenheit lutherischer Theologie ausmacht. Aber die Bemerkung macht deutlich, dass der Weg von der Liebe zum Glauben als zentrale theologische Tugend, den Berndt Hamm beim frühen Luther nachgezeichnet hat,⁷⁰ über die Mystik ging.

66 Johann GERHARD, *Locus 4*, in: Ioannis Gerhardi *Loci theologici*, hg. v. Fr. FRANK. Bd. 1, Leipzig 1885, 543: »ad unionem illam mysticam, quae ecclesiae cum Christo et cuique fideli animae cum Deo intercedit.«

67 Zu Karlstadt s. Hans-Peter HASSE, *Karlstadt und Tauler. Untersuchungen zur Kreuzestheologie*, Gütersloh 1991; Henrik OTTO, *Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 2003, 241-254; zu Luther: Volker LEPPIN, *Die*

fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2017; OTTO, *Tauler-Rezeption*, 183-214.

68 S. hierzu Volker LEPPIN, »*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*«. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablass- these, in: DERS., *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, Tübingen 2018, 261-277.

69 Martin LUTHER, *Randbemerkungen zu Taulers Predigten*, in: WA 9,102,34-36: »Igitur tota salus est resignatio voluntatis in omnibus ut hic docet sive in spiritualibus sive temporalibus. Et nuda fides in deum.«

70 Berndt HAMM, *Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers – ein Beitrag zur Bußgeschichte*, in: DERS., *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, 1-24.

Die zitierte Notiz findet sich in einem längeren Abschnitt, in welchem Luther sich auf die Erwähnung der Gottesgeburt in der Seele bei Tauler bezog: »die geburt ist nahe. Vnn sol in dir geboren werden.«⁷¹ Eben diesen Vorgang, der nach dem Kontext Finsternis weichen ließ und das Licht brachte, deutete Luther nun also als Glauben um – und tat dies noch einige Jahre später, als er, nun definitiv zum Reformator geworden und in Bann und Acht gesetzt, 1521/22 auf der Wartburg die Perikopen der Advents- und Weihnachtszeit auslegte, schrieb:

»Da hatt der Euangelist aber eyn maltzeychen gesteckt, das er hie schweygt der namen Joseph und Maria, nennet sie vatter und mutter, uns ursach tzu geben an die geystliche bedeutung. [...] So ists nu klar, das die Christliche kirche, das ist: alle glewbige menschen sind Christus geystliche mutter, und alle Apostel und lerer ym volck, ßo sie das Euangelium predigen, sind seyn geystlicher vatter. Und ßo oft eyn mensch von new glawbig wirt, ßo oft wirt Christus geporn von yhnen.«⁷²

Glaube als Gottesgeburt in der Seele: Das hat sich von den frühen Bemerkungen zu Tauler 1515 oder 1516 durchgehalten bis zu dieser Bibeldeutung, die unzweifelhaft in reformatorischen Kontext zu setzen ist – und auf Jahrhunderte hinaus prägend für das Luthertum bleiben sollte: Die Wartburgpostille, der das Textstück entstammt, ging als Teil der Kirchenpostille in das lutherische Gedächtnis ein, und wo immer sie genutzt wurde, konnte man in den folgenden Jahrhunderten von lutherischen Kanzeln von der mittelalterlichen Idee der Gottesgeburt in der Seele hören.

Das war nicht der einzige Gedanke aus der mittelalterlichen Mystik, der sich in weit verbreiteten Schriften Luthers fand. Im Zentrum der Freiheitsschrift, in welcher Luther 1520 dem Papst eine »gantz summa einiß Christlichen leben«⁷³ vorzulegen gedachte, stand die vor allem aus der Mystik Bernhards von Clairvaux bekannte Metapher von der Ehe zwischen Christus und der Seele:

»Nit allein gibt der glaub ßovil, das die seel dem gottlichen wort gleych wirt aller gnaden voll, frey und selig, sondern voreynigt auch die seele mit Christo, als eyne brawt mit yhrem breudgam. Auß wilcher ehe folget, wie S. Paulus sagt, das Christus und die seel eyn leyb werden, ßo werden auch beyder gutter fall, unfall und alle ding gemeyn, das was Christus hatt, das ist eygen der glaubigen seele, was die seele hatt, wirt eygen Christi. So hatt Christus alle guetter und seligkeit, die seyn der seelen eygen. So hatt die seel alle untugent und sund auff yhr, die werden Christi eygen.«⁷⁴

Die Rede vom »voreynigt« Werden, die Vorstellung von der Ehe einschließlich ihrer wirtschaftlichen Folgen durch den Austausch der Güter: All dies lässt Luther als Erben der mystischen Frömmigkeit erscheinen, freilich mit jener charakteristischen Transformation,⁷⁵

71 Sermones: des hoch | geleerten in gnaden erleuchten doctoris Johannis Thaulerii sannt | dominici ordens die da weißend | auff den nächsten waren weg im | gaist zů wandern durch überswe | bendenn syn. Von latein in teütsch | gewendt manchem menschen zů | sáliger fruchtbarkeitt, Augsburg: Hans Otmar 1508, 111^v.

72 Martin LUTHER, Wartburgpostille, in: WA 10/I/1, 387, 3–15.

73 Martin LUTHER, Sendbrief an Papst Leo X., in: WA 7, 11, 9f.

74 Martin LUTHER, Von der Freiheit, in: WA 7, 25, 26–34.

75 Zum Konzept der Transformation in diesem Zusammenhang s. Volker LEPPIN, Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten, in: DERS., Transformationen (Anm. 68), 31–68.

76 Martin LUTHER, Predigt zum Gründonnerstag, in: WA 12, 485, 1–4.

77 Zur Einzelargumentation s. Volker LEPPIN, Ein Kuchen werden. Mystische Züge in Luthers Abendmahlslehre, in: DERS./Freimut LÖSER (Hg.), Von Meister Eckhart bis Martin Luther, Stuttgart 2019, 205–219, 207–210.

78 Martin LUTHER, Predigt zum Gründonnerstag, in: WA 12, 486, 8–10.

die schon seine Randbemerkungen zu Tauler ausgezeichnet hat: Das, was in mystischen Kontexten sehr allgemein als passive Aufnahmefähigkeit des Menschen für Gott beschrieben wurde, gewinnt bei Luther im augustinisch-paulinischen Horizont die konkrete Gestalt als Glaube.

Damit war der Transformationsprozess freilich bei weitem noch nicht abgeschlossen. Die oben angesprochene Auseinandersetzung mit Karlstadt nämlich führte nicht, wie es auf den ersten Anschein aussehen mag, zu einer Absage Luthers an die Mystik. Die Vorordnung von Wort und Sakrament vor der Innerlichkeit formte vielmehr das, was Luther fortan als Mystik vertrat: eine sakramentale und worttheologische Mystik.

Die Entwicklung der sakramentalen Dimension kann man unmittelbar mit seiner Auseinandersetzung mit Karlstadt verbinden: Eben in der Zeit, in welcher diese ihrem Höhepunkt zustrebte, als Karlstadt schon nicht mehr in Wittenberg, aber auch noch nicht an seiner bald hervorgehobenen Wirkungsstätte in Orlamünde war, hielt Martin Luther am Gründonnerstag, den 2. April 1523, dem Tagesanlass entsprechend, eine Predigt über 1 Kor 10 und das Abendmahl. Als einen herausragenden Nutzen des Sakraments stellte er hier heraus, dass die Glaubenden »werden eyne kuchen mit Christo« und dass sie »werden eyne kuchen mit einander als mit dem nehisten«. ⁷⁶ Diese Formulierung ist vielleicht eines der eingängigsten Bilder aus der Geschichte der Mystik – es beruht darauf, dass im Frühneuhochdeutschen Kuchen auch für Brot stehen konnte, und dass eher an den Teig gedacht ist als an das fertige Produkt. So wird eine massive Verschmelzung ausgedrückt, die, denkt man das Bild zu Ende, sogar die Frage stellen lässt, ob die entstehende Einheit sich überhaupt noch auflösen lässt – ein Teig lässt sich ja nicht mehr in seine Einzelteile zerlegen.

Der Zusammenhang mit der Mystik wird aber noch markanter, wenn man beobachtet, dass das, was Luther hierzu weiter ausführt, sich sprachlich aufs engste mit seinen brautmystischen Ausführungen in der Freiheitsschrift berührt. ⁷⁷ So begegnet fast wörtlich jene Rede vom Gütertausch wieder, der bildlich eigentlich zur Wirtschaftsgemeinschaft der Ehe gehört: »Sihe, so wirstu denn eyne kuchen mit Christo, das wir treten mit yhm ynn eyne gemeynschafft seyner gutter, und er ynn eyne gemeynschafft unßer gutter.« ⁷⁸

Die zeitliche Kongruenz mit der Auseinandersetzung mit Karlstadt legt die Vermutung nahe, dass Luther hier in dem Bemühen, eine spiritualistisch-individualistische Form von Mystik abzuweisen, eine sakramentale Form von Mystik zu etablieren suchte. Mystik also änderte ihre Form und Funktion. Verschwunden ist sie nicht.

Sie verband sich naheliegenderweise nicht allein mit dem Sakrament, sondern auch mit dem Wort, und dies noch bei dem reifen Luther, der wenige Jahre vor seinem Tode eine, wie er behauptete, gegen seinen anfänglichen Willen vorgenommene Sammlung seiner deutschen Schriften mit einer Vorrede versah, in welcher er Grundlinien für die Weise entwarf, wie Theologie getrieben werden soll und kann. Tatsächlich knüpfte er mit der Trias von *oratio*, *meditatio* und *tentatio* ganz offenkundig – und wiederum transformierend – an das an, was das Mittelalter als *lectio divina* kannte. Dem Schema von *lectio*, *meditatio*, *oratio* und *contemplatio* hat Guigo (II.) der Kartäuser im 12. Jahrhundert Gestalt gegeben. Es konnte stets leicht variiert werden. Bei Luther ist nun deutlich, dass aufgrund der zentralen Rolle der Schrift in seiner Theologie die *lectio* nicht als eigene, von anderen unterschiedene Stufe erscheint, sondern als durchgängige Grundierung der drei Schritte. Auffällig ist auch, dass das Gebet als Bitte an die Sinnerschließung durch Gott den hermeneutischen Vorgang eröffnet – und dass den Abschluss mit der Anfechtung ein Vorgang bildet, dessen Verwurzelung in der mystischen Theologie Johannes Taulers Luther selbst sehr bewusst war. Schon in den 1519-1521 entstandenen *Operationes in Psalmos*, seiner zweiten Psalmenvorlesung, hatte Luther Tauler als einen *homo dei* bezeichnet, der zeige, »dass Gott seinen Kindern niemals lieblicher, liebenswerter, süßer und vertrauter ist als nach der Prüfung durch

Anfechtung (*tribulationis*)«. ⁷⁹Wiederum ist es frappierend, wie sich bestimmte Wendungen bei Luther über Jahrzehnte halten, denn ganz ähnlich tritt die Reihung nun auch in jener Vorrede auf, in welcher Luther von der Anfechtung sagt: »die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie warhafftig, wie suesse, wie lieblich, wie mechtig, wie troestlich Gottes wort sey, weisheit über alle weisheit«. ⁸⁰

Nicht nur die im Luthertum »geradezu »kanonisch[...]« ⁸¹gewordene Trias der Schriftaneignung insgesamt stellt sich so als transformierende Fortschreibung der monastischen Kultur des Mittelalters dar, sondern auch speziell und eigens ihre dritte Stufe, die Anfechtung. Die von Veit Dietrich in einer Tischrede überlieferte Aussage Luthers: »Sola autem experientia facit theologum« ⁸² gewinnt hier als erfahrender Umgang mit dem Wort Gottes in mystischer Perspektive eigene Gestalt.

Und Luther beschreibt sogar, wie dieser Aneignungsprozess sich vollziehen kann:

»Zum andern soltu meditirn, das ist: Nicht allein im hertzen, sondern auch eusserlich die muendliche rede und buchstabische wort im Buch jmer treiben und reiben lesen und widerlesen, mit vleissigem auffmercken und nachdencken, was der heilige Geist damit meint.« ⁸³

Lautes Lesen und Aneignung im Herzen, vor allem aber stete Wiederholung, ganz wie die *ruminatio in corde*, Wiederkäuen im Herzen, als welches in der *Devotio moderna* Meditation bezeichnet werden konnte. ⁸⁴ Das führt den Weg zu jener mystischen Aneignung durch die *tentatio*. Luther ist mit dieser hermeneutischen Anleitung gewiss um einiges näher bei den monastischen Autoren des Mittelalters als bei seinen Erben in der Exegese seit der Aufklärung. ⁸⁵ Aber so wie diese durchaus Gründe aufbringen können, sich auf eine ihrerseits transformierende Aneignung des reformatorischen Schriftprinzips zu berufen, erscheint auch Luthers Haltung zur Mystik insgesamt ambig: Die scharfen Invektiven gegen Karlstadt haben Bestand – aber die Transformationen der Mystik in der Lehre von Schrift und Sakrament ebenso. Jene Eindeutigkeit des Gegensatzes zwischen Wort oder auch nur reformatorischem Wortverständnis und Mystik, wie Emil Brunner sie behauptete, geht über Luther weit hinaus.

⁷⁹ Martin LUTHER, Operationes in Psalmos, in: WA 2,301,17-20: »Hinc Taulerus homo dei, et experti dicunt deum suis filiis non esse unquam gratiorem, amabiliorem et dulciorem ac familiariorem quam post tribulationis probationem«; vgl. auch Martin LUTHER, Adventspsittile, in: WA 10/1/2,105,26-106,1: »Wer aber diße leutt sind, kan ich noch nit sagen, es were denn, das es die seyn sollten, die mit der hohen anfechtung des todts und der hellen tzu schaffen haben, da der Taulerus von schreybt, denn dieselbige anfechtung vortzehret fleysch und blutt, ia marck und beyn, und ist der todts selbs, das sie niemant ertragen kan, er werde denn wunderbarlich erhalten«; zur Bedeutung des Begriffes Anfechtung bei Tauler s. Thorsten DIETZ, Der Begriff der Furcht bei Martin Luther, Tübingen 2009, 149-153.

⁸⁰ Martin LUTHER, Vorrede deutsche Werke, in: WA 50,660,1-4; zur grundlegenden Bedeutung der Anfechtung für den Zugang Luthers zur Theologie s. Michael WEINRICH, Die Anfechtung des Glaubens. Die Spannung zwischen Gewisheit und Erfahrung bei Martin Luther, in: Christof LANDMESSER/Hans-Joachim ECKSTEIN/Hermann LICHTENBERGER (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, Berlin/New York 1997, 127-158, 134-140; s. insbesondere Martin LUTHER, Auslegung des 118. Psalms, in: WA 31/1,95,10-15: »Sonst lerneten wir nimer mehr nicht, was glaube, Wort, geist, gnade, sunde, tod odder teufel were, wo es ymer friede, vnd on anfechtung solte zugehen, damit wurden wir denn Gott selbs nimer mehr kennen lernen, kurtz vmb, wir wurden nimer mehr rechte | Christen, kundten auch nicht Christen bleiben, Not vnd angst zwingt vns da zu vnd behellt vns fein

ym Christenthum« (vgl. WEINRICH, Die Anfechtung des Glaubens, 147). Nach wie vor wegen ihres Materialreichtums sehr nützliche Darstellungen zum Thema sind: Paul BÜHLER, Die Anfechtung bei Martin Luther, Zürich 1942; Horst BEINTKER, Die Überwindung der Anfechtung bei Luther, Berlin 1954; vgl. auch den biographisch orientierten Durchgang bei Albrecht PETERS, Die Anfechtung in Martin Luthers Leben und Theologie, in: Quatember 47 (1983) 19-25, sowie die systematisierende Sammlung bei David P. SCAER, The concept of Anfechtung in Luther's Thought, in: Concordia Theological Quarterly 47 (1983) 15-30.

⁸¹ Marcel NIEDEN, Die Erfindung des Theologen. Wittenberger Anwendungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung, Tübingen 2006, 81.

3 Mystik: eine ökumenische Perspektive

Mystik als »die katholische Frömmigkeit« schlechthin? Das gilt in eben dieser Ausschließlichkeit nach dem Dargelegten nicht. Dass Mystik ihren Ort im Katholizismus der Neuzeit behalten hat, muss hier nicht eigens nachgewiesen werden. Und darauf, dass selbst ein Ignatius zum Teil aus denselben mystischen Quellen – nämlich Zerbolt von Zutphen (1367-1398) – schöpfte wie Luther,⁸⁶ kann hier nur verwiesen werden. Die Bewältigung des Problems, dass der spanischen Mystik auch gelegentlich – etwa von Hans Urs von Balthasar – vorgeworfen wird, »fernab von der Mystik der Bibel« zu stehen,⁸⁷ muss schließlich Kompetenteren überlassen bleiben: Ulrich Dobhan hat in einer grundlegenden Studie gezeigt, wie intensiv der Bezug Teresas von Ávila auf die Heilige Schrift ist.⁸⁸ All dies kann nur die Selbstverständlichkeit weiter unterstreichen, dass Mystik, wenn sie auch Teil der protestantischen Konfessionskultur ist, einen Strang gemeinsamen christlichen Erbes darstellt.

Wenn sie zudem in protestantischer Perspektive nicht einfach in einen Gegensatz zum Wort zu stellen ist, sondern seine Vertiefung darstellt, so bedeutet dies für evangelische Theologie vor allem, sich darauf zu besinnen, dass das Wort im biblischen Sinne weit mehr ist als das Medium sprachlicher Mitteilung. Gerade Karl Barth hat mit seiner Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes hieran erinnert: Die grundlegende Gestalt des Wortes Gottes ist gemäß Joh 1 die Offenbarung in Jesus Christus.⁸⁹ Ihr gegenüber sind die geschriebene Gestalt der Bibel und die verkündigte der Predigt abgeleitet im Sinne eines Zeugnischarakter. Eben dies entspricht zutiefst der mystischen Grundüberzeugung von einer Begegnung mit Jesus Christus selbst, wie sie erkennbar wird, wenn man Mariano Delgado in seinem Vergleich Teresas von Ávila mit Martin Luther folgt:

»Das Christentum ist nicht eine bloße Schriftreligion, Gottes Wort ist in der Nacht zu Bethlehem nicht als ›Wort‹ vom Himmel hinabgestiegen [...], um in einer Sprache sakralisiert zu werden. Für Christen ist das Wort Gottes Fleisch/Mensch in Jesus Christus geworden. Er ist das lebendige Wort Gottes – und er teilt es den Seinen selbst unmittelbar mit.«⁹⁰

82 WA. TR 1,16,13 (Nr. 46); zur Bedeutung der *experientia* für Luthers Theologieverständnis s. Oswald BAYER, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, 20f. 34; Ralf STOLINA, Gebet – Meditation – Anfechtung. Wegmarken einer *theologia experimentalis*, in: ZThK 98 (2001) 81-100, hat angesichts der Vorrede von 1539 ein ganzes Konzept einer *theologia experimentalis* bei Luther identifiziert.

83 Martin LUTHER, Vorrede deutsche Werke, in: WA 50,659,22-25.

84 Gérard ZERBOLT, De spiritualibus ascensionibus c. 45, in: Gérard ZERBOLT DE ZUTPHEN, La montée du cœur/De spiritualibus ascensionibus, hg. v. Francis Joseph LEGRAND, Turnhout 2006).

85 Für die systematisch-theologische Reflexion ist es wichtig, dass STOLINA, Gebet (Anm. 82), 87, hervorhebt, dass diese Schriftaneignung die historisch-kritische Exegese einschließt. Für Luther stellte sich die Frage nach dieser allerdings allein schon aus historischen Gründen gar nicht.

86 Zur Aufnahme Zerbolds bei Luther s. seine Römerbriefvorlesung (WA 56,313,13-16); bei Ignatius ALBERT HYMA, The Brethren of the Common Life, Grand Rapids 1950, 169-172.

87 Hans Urs VON BALTHASAR, Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 206.

88 Ulrich DOBHAN, Ist Mystik objektiv? Überlegungen zur mystischen Erfahrung Teresas von Ávila, in: Dietlind LANGNER u. a. (Hg.), Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch, Fribourg/Stuttgart 2008, 195-202.

89 KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I/1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Zürich 1964, 119.

90 Mariano DELGADO, Teresa von Ávila und Martin Luther. Gemeinsamkeiten und Unterschiede, in: Catholica (M) 20 (2016) 1-22, 19.

Für beide aber gilt, auf je unterschiedliche Weise, dass sie menschliches Wort sind, und als »menschliche Rede von Gott« stehen sie immer auch in einer unüberbrückbaren Differenz zum Wort Gottes selbst in seiner Gestalt in Jesus Christus.⁹¹

Auch eine an der Offenbarung orientierte evangelische Theologie also kann nicht anders, als der göttlichen Wirklichkeit eine die verbale Mitteilung in menschlicher Rede überschreitende Wirklichkeit zuzumessen. Die Wirklichkeit der Fleischwerdung des Wortes Gottes ist als historische Realität für uns Heutige nur durch solche verbalisierte Zeugnisse erfassbar, die ihrerseits hermeneutisch immer schon als »Deutungen des Geschehens« zu verstehen sind.⁹² Soll der Glaube aber im Sinne Luthers von der bloß historischen Erfassung in der *fides historica* voranschreiten zu einer tatsächlichen *fides apprehensiva Christi*,⁹³ so entsteht eine Spannung zwischen dem Wissen um die Begrenztheit der historischen Erfassbarkeit Jesu Christi und der Bezogenheit auf Christus selbst, um welche es Martin Luther ging, wenn er seit seinen frühen Vorlesungen einschärfte, dass Auslegung der Schrift auf die *pro nobis* ziele.

Mit diesen Überlegungen zur Schrifthermeneutik drücken Barth wie Luther grundlegende Dimensionen der mystischen Tradition aus, die in einer vereinseitigend intellektualisierenden Anwendung des protestantischen Schriftprinzips verloren zu gehen drohen. Die erste wichtige Einsicht ist die, die ihren Ausdruck in der *theologia negativa*, die Ps.-Dionysius Areopagita aus dem neuplatonischen Denken in das Christentum eingebracht hat, gefunden hat. Diese Überlegungen betreffen eben nicht allein alle Formen philosophischer Begriffsbildung, sondern sie betreffen, schon bei Ps.-Dionysius selbst die Benennungen Gottes, die dieser selbst offenbart hat:

»Noch weiter emporsteigend, sagen wir, dass er weder Seele ist, noch Denkkraft, noch Vorstellung, Meinen, Sagen oder Denken hat, noch auch Sagen oder Denken ist, und auch nicht gesagt oder gedacht werden kann. Dass er nicht Zahl ist, nicht Ordnung, nicht Größe, nicht Kleinheit, nicht Gleichheit, nicht Ungleichheit, nicht Ähnlichkeit, nicht Unähnlichkeit. [...] Dass er keines von den nichtseienden und keines von den seienden Dingen ist, und dass keines der Dinge ihn erkennt, insoweit er ist, noch dass er die Dinge erkennt, insoweit sie sind; dass es kein Wort, keinen Namen, kein Wissen von ihm gibt.«⁹⁴

Gott hat sich in Christus offenbart – und doch hat er sich zugleich auch wieder entzogen. Die Auferstehung ist ein umfassender Erweis der Göttlichkeit Gottes in Jesus Christus – aber in diesem Erweis schafft sie doch zugleich auch die Verlassenheit. Der Auferstandene verlässt die Welt des Irdischen. Das damit gegebene Problem hat Michel der Certeau in seinem Versuch, die spanische Mystik zu verstehen, scharf erfasst:

⁹¹ BARTH, Kirchliche Dogmatik I/1 (Anm. 89), 92.

⁹² Jörg LAUSTER, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004, 442.

⁹³ Vgl. zu dieser Gegenüberstellung Martin LUTHER, Thesen De fide 2.12, in: WA 39/1,44,5f; 45,21f.

⁹⁴ PS.DIONYSIOS, De mystica theologia 5, in: Corpus Dionysiacum. Bd. 2, hg. v. Günter HEIL/Adolf Martin RITTER, Berlin 2012, 149,1-4; 150,2-4:

»Αὐθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὐτε ψυχὴ ἐστὶν οὐτε νοῦς, οὐτε φαντασίαν ἢ δόξαν ἢ λόγον ἢ νόησιν ἔχει. οὐδὲ λόγος ἐστὶν οὐτε νόησις, οὐτε λέγεται οὐτε νοεῖται. οὐτε ἀριθμὸς ἐστὶν οὐτε τάξις, οὐτε μέγεθος οὐτε σμικρότης, οὐτε ἰσότης οὐτε ἀνισότης, οὐτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης. [...] οὐδε τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὐτε τὰ ὄντα αὐτῇ

γινώσκει, ἢ αὐτὴ ἐστίν, οὐτε αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα, ἢ ὄντα ἐστίν · οὐτε λόγος αὐτῆς ἐστίν οὐτε ὄνομα οὐτε γνῶσις.«; Übers. nach DIONYSIUS AREOPAGITA, Von den Namen zum unnennbaren, ausgew. u. eingel. von Endre von Ivánka, Einsiedeln 2002, 96f.

»In der christlichen Tradition ruft ein uranfänglicher Mangel an Körper unaufhörlich Institutionen und Diskurse hervor, die die Wirkungen und Substitute dieser Abwesenheit sind: kirchliche Körper, doktrinelles Körper usw. Wie kann man im Ausgang vom Wort, vom Sprechen, Körper bilden, Körper sein? Diese Frage ruft die unvergessliche Frage voll unbeschreiblicher Trauer herauf: »Wo bist du?« Diese Fragen sind es, die die Mystiker bewegen.«⁹⁵

Zu jenen Diskursen gehören auch die biblischen Reden von Christus in all der ihnen eigenen Gegensätzlichkeit. Sofern sie verbalisiertes Wort Gottes sind, stehen sie unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit – und damit unter einem Vorbehalt, der erst recht alle dogmatischen Erfassungen der wesentlichen biblischen Inhalte erfasst. Gleichwohl leitet eine *pro nobis* gelesene Schrift auf religiöse Erfahrung hin, macht sie möglich und baut sie auf.⁹⁶

Wo die Einsicht in die Vorläufigkeit nicht der Offenbarung Gottes selbst, wohl aber jeder sprachlich-begrifflichen Erfassung dieser Offenbarung beachtet wird, ist der Setzung jeder konfessionellen Identität, sei es in einem Konzilstext oder, wie im protestantischen Raum üblich, in einer Bekenntnisschrift, immer schon eine Negation dieser Setzung inhärent, insofern jede dieser Setzungen unter dem Vorbehalt der Nichtbegreifbarkeit Gottes steht. Jeder zeitlichen Artikulation des Wortes Gottes eignet so eine »Verhüllung, Verborgtheit des Verhüllten«,⁹⁷ oder, mit Luther gedacht: Der *Deus revelatus* oder *praedicatus* ist die dem Menschen zugewandte Seite Gottes, und doch ist er stets bezogen auf den *Deus absconditus*, den Gott *in maiestate et natura sua*⁹⁸ – es ist kaum erstaunlich, dass Albrecht Ritschl genau den Traktat »De servo arbitrio«, in welchem sich diese Unterscheidung findet, als »unglückliches Machwerk« abgetan hat;⁹⁹ er fand darin »die nominalistische Anschauung von Gott als der übergesetzlichen Willkür«.¹⁰⁰ Dabei wurzelt die Rede vom *Deus absconditus* kaum in der *potentia*-Lehre der Scholastik, sondern viel eher in der Seelsorge, die Martin Luther durch seinen Beichtvater Staupitz erfahren hat,¹⁰¹ und damit wiederum in der monastisch-mystischen Tradition des späten Mittelalters.

An dieser Stelle kann nur angedeutet werden, dass man aus diesen Überlegungen weitreichende Folgerungen zum Dialog der Religionen insgesamt ziehen kann – und dass diesen die Orientierung am Wort Gottes nicht entgegensteht, sofern man sieht, dass Christus nicht allein als der Gekreuzigte das Wort Gottes ist, sondern dass er auch »das Wort ist, durch das Gott die Schöpfung vollzogen hat und durch das er sie fort und fort erhält und regiert.«¹⁰² Für den christlichen Glauben gibt es auch dort, wo der Glaube an Jesus Christus nicht geteilt wird, eine Präsenzweise Gottes in und durch Jesus Christus, die es dem christlichen Glauben ermöglicht, in der je anderen Religion nicht allein das andere ihrer selbst zu erkennen, sondern Spiegelungen eben desselben Gottes, zu dem Christinnen und Christen sich bekennen. Die Hermeneutik der Demut ermöglicht es dabei,

95 Michel DE CERTEAU, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble. Mit einem Nachwort von Daniel Bögner, Frankfurt/M. 2010, 127f. Angesichts des Aufkommens des Mystikbegriffs erst in der Neuzeit – und wohl auch seiner eigenen jesuitischen Prägung, konzentriert sich Certeau auf die Frühe Neuzeit. Die zitierte Aussage aber hat eine weit darüber hinausreichende Bedeutung für das Verständnis christlicher Mystik.

96 LAUSTER, *Prinzip und Methode* (Anm. 92), 447.

97 BARTH, *Kirchliche Dogmatik I/1* (Anm. 89), 122.

98 Martin LUTHER, *De servo arbitrio*, in: WA 18, 685, 2–24.

99 Albrecht RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Bd. 1: *Die Geschichte der Lehre*, Bonn 1889, 221; zur Debatte um den *Deus absconditus* im 19. Jahrhundert s. Hellmut BANDT, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie*, Berlin 1958, 9–18.

100 RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung* (Anm. 99), 221.

101 S. zur Begründung Volker LEPPIN, *Deus absconditus und Deus revelatus. Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von »De servo arbitrio«*, in: DERS., *Transformationen* (Anm. 68), 443–458, 455–457.

102 Karl BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*. 3/1: *Die Lehre von der Schöpfung*, Zollikon/Zürich 31957, 29.

in dem Bewusstsein, dass auch Mystik nie ohne Verbindung mit einer je konkreten Religion gelebt wird,¹⁰³ auf die anderen Religionen im Modus der Frage und der Lernbereitschaft zuzugehen, ohne das eigene Bekenntnis zu verhehlen.

Denn die Einsicht, dass jede Rede von Gott, vorläufig ist, führt nicht zu einer völligen Aufhebung religiöser Schranken und auch nicht, das ist das primäre Thema an dieser Stelle, zur Bestreitung konfessioneller Unterschiede. Solange Menschen auf sprachliche Verständigung angewiesen sind, bedürfen sie der Benennung, der begrifflichen Erfassung dessen, was Gott ist, und sie dürfen und müssen sich hierzu der Worte bedienen, die ihnen in der Bibel als in aller Begrenztheit zuverlässigste Zeugnisse der Wirklichkeit Gottes gelten. Aber auch diese Rede steht unter einem Vorbehalt, den Karl Barth in seiner frühen Zeit deutlicher ausgedrückt hat als in jener Phase, in welcher der die Kirchliche Dogmatik schrieb: »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben«,¹⁰⁴ so hat er 1922 in seinem Vortrag »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie« formuliert. Und diese Beschreibung der Mühen der theologischen Ausgabe hat seitdem ihre Gültigkeit nicht verloren.

Das Dilemma, das Barth damit beschrieben hat, ist ökumenisch gesehen aber auch eine Chance. Es ist die Chance für eine Ökumene der Demut und der Spiritualität. Denn wenn die Begrenztheit des menschlichen Wortes auch die grundlegenden Schriften der Konfessionen betrifft, so evoziert die Spannung zwischen Christus als dem einen wahren Wort Gottes und den menschlichen Worten über ihn eine stete Herausforderung zum Überdenken der eigenen konfessionellen Verfestigung und zu ihrer je neuen Verflüssigung angesichts der Wirklichkeit Gottes, die in anderen Konfessionen auf andere, darum aber nicht einfach weniger zureichende Weise beschrieben wird. Die letzte Erfassung Gottes erfolgt nicht durch den Horizont sprachlicher Bestimmungen, sondern in einer Unmittelbarkeit der *fides apprehensiva* oder der mystischen Gotteserfahrung. Vor aller begrifflichen Erfassung schenkt sie eine Erfahrung der Wirklichkeit Gottes. Diese ist, da Christus durch die Bibel begegnet, durch diese vermittelt und daher immer neu an ihrer Entsprechung zum biblischen Wort zu messen. Aber sie eröffnet als subjektive Disposition Offenheit für Gott wie auch für den je anderen. Mystik eröffnet den Weg zum Wort – und das Wort eröffnet den Raum der Mystik. Kommt beides zusammen, können christliche Konfessionen miteinander den Gott suchen, der sie in Jesus Christus immer schon gefunden hat. ♦

103 Vgl. die entsprechenden Mahnungen bei Hans-Martin BARTH, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2008, 434.

104 Karl BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, zit. nach Matthias FREUDENBERG/Georg PLASGER (Hg.), Barth lesen. Zentrale Texte seines Denkens, Zürich 2019, 73.

Toleranz des Buddhismus – Möglichkeiten und Grenzen

von Johann Figl

Zusammenfassung

Im vorliegenden Beitrag soll vor allem das Verständnis der Toleranz im Buddhismus aus westlicher Perspektive sowie im interreligiösen Kontext erfasst werden. Dabei ist zuerst auf die Wahrnehmung des Buddhismus als einer durchwegs toleranten Religion einzugehen, wie sie seit Beginn seiner Rezeption in westlichen Ländern anzutreffen war und ist. In einem zweiten Schritt wendet sich der Beitrag den Anfragen an einer einseitigen Sicht dieser Thematik zu, die in neueren Studien exemplarisch zur Sprache gebracht werden, und die zugleich Grenzen der buddhistischen Toleranz aufzeigen. Schließlich wird mit Bezug auf zentrale innerbuddhistische Motive und Lehrinhalte nach der Bedeutung der Toleranz im buddhistisch-christlichen Dialog gefragt.

Schlüsselbegriffe

- Toleranz im Buddhismus
- Kritik christlicher Intoleranz
- Gewalt und Intoleranz
- Interreligiöser Dialog

Abstract

This paper deals with the understanding of tolerance in Buddhism from a ›Western‹ perspective as well as in an interreligious context. First of all the perception of Buddhism as a consistently tolerant religion is delineated – a perception which has been present since the reception of Buddhism in ›Western‹ countries. Secondly, the paper addresses the inquiries about a one-sided view of this topic, which are being raised in recent studies by way of example and which point out limits of Buddhist tolerance. Finally, with reference to central inner-Buddhist motives and doctrinal content, the paper deals with the question concerning the relevance of tolerance in the Buddhist-Christian dialogue.

Keywords

- Tolerance in Buddhism
- Criticism of Christian intolerance
- Violence and intolerance
- Interreligious dialogue

Sumario

Este documento se centra en la comprensión de la tolerancia en el budismo desde una perspectiva occidental y en un contexto interreligioso. En primer lugar, se analiza la percepción del budismo como una religión totalmente tolerante, tal y como ha sido desde el principio de su recepción en los países occidentales. En un segundo paso, el artículo se centra en las cuestiones sobre una visión unilateral de este tema, que se plantean en estudios recientes de forma ejemplar, y que al mismo tiempo muestran límites de la tolerancia budista. Por último, haciendo referencia a motivos budistas internos centrales y a contenidos doctrinales, se indaga sobre el significado de la tolerancia en el diálogo budista-cristiano.

Palabras clave

- Tolerancia en el budismo
- Crítica a la intolerancia cristiana
- Violencia e intolerancia
- Diálogo interreligioso

Die generelle Toleranz des Buddhismus ist für viele Menschen eine fast selbstverständliche Vorgabe, nicht allein für die Angehörigen dieser Religion, sondern ebenso für Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften und auch für Menschen, die keiner Religion angehören. Infolge davon wird die große Toleranz dieser Religion sowohl generell als auch im Besonderen hinsichtlich anderer Religionen meist ohne weitere Rückfragen angenommen. Diese Situation versucht der folgende Beitrag zu thematisieren und teils zu klären.

Vor diesem Hintergrund soll in den Darlegungen zunächst auf die Wahrnehmung des Buddhismus seit dessen früher Rezeption in *westlichen Ländern* eingegangen werden. Dabei ist einleitend auf die philosophische Sichtweise Schopenhauers hinzuweisen, und dann insbesondere auf das Selbstverständnis der frühen Konvertiten, wie es sich vor allem in ›Buddhistischen Katechismen‹ zeigt, sowie auf weitere öffentlichkeitsrelevante Positionen von Repräsentanten dieser Religion.

1 Frühe Wahrnehmung des Buddhismus als besonders tolerante Religion

1.1 Schopenhauers Urteil über den Buddhismus

Eine wirkungsgeschichtlich wichtige Rolle für die Wertung des Buddhismus in der westlichen Kultur kommt dem Verständnis des Buddhismus bei *Arthur Schopenhauer* zu. In dem Dialog ›Ueber Religion‹ kommt seine Sicht klar zum Ausdruck. Dort weist er auf die Aussage von *Spence Hardy* in dessen Buch *Eastern Monasticism* hin, der »die außerordentliche Toleranz der Buddhisten [lobt]«, und die Versicherung hinzufügt, »daß die Annalen des Buddhaismus wenigere Beispiele von Religionsverfolgung liefern, als die irgend einer andern Religion«.¹ Zugleich aber fügt Schopenhauer seine eindeutige Kritik am Monotheismus hinzu: »in der That ist Intoleranz nur dem Monotheismus wesentlich: ein alleiniger Gott ist, seiner Natur nach, ein eifersüchtiger Gott, der keinem andern das Leben gönnt. Hingegen sind polytheistische Götter, ihrer Natur nach, tolerant [...]«.² Schon hier zeigt sich die klare Entgegensetzung von Toleranz und Intoleranz von Religionen und ihrer Vorstellung vom Absoluten, die eindeutig zu Ungunsten monotheistischer Religionen ausfällt: »Wahrlich Dies ist die schlimmste Seite der Religionen, daß die Gläubigen einer jeden gegen die aller andern sich alles erlaubt halten und daher mit der äußersten Ruchlosigkeit und Grausamkeit gegen sie verfahren [...]«. Diese Aussage aber treffe nicht auf alle Religionen zu, sondern solche Vorkommnisse seien uns »eigentlich doch nur von den Anhängern der monotheistischen Religionen, also allein des Judenthums und seiner zwei Verzweigungen, Christenthum und Islam, bekannt. Von Hindu und Budhaisten wird dergleichen uns nicht berichtet«.³

¹ Arthur SCHOPENHAUER, Ueber Religion, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 6, Wiesbaden 1972, 343–419, Zitat 380; das Buch Hardy, der als Mitglied der methodistischen Mission über 20 Jahre in Ceylon lebte, ist zu einer Zeit erschienen, in der – im Unterschied zum ›Brahmanismus‹, wie er sagt, – Buddhismus bei Europäern wenig bekannt gewesen ist: Spence HARDY, *Eastern Monasticism: an account of the origin, laws, discipline, sacred writings, mysterious rites,*

religious ceremonies, and present circumstances, of the order of mendicants founded by Gôtama Budha, London/Edinburgh 1860, III: Preface.

² SCHOPENHAUER, Ueber Religion (Anm. 1), 380.

³ Ebd., 379f.

⁴ Siehe Dorothea LÜDDECKENS, *Asiatische Kritik am Westen auf dem Weltparlament der Religionen 1893*, in: DIES. (Hg.), *Begegnungen von Religionen und Kulturen. Festschrift für Norbert Klaes*, Dettelbach 1998, 291–314, 307.

**1.2 Kritik christlicher Intoleranz durch Gelehrte
und von Repräsentanten östlicher Religionen**
**a Die Thematik von Toleranz und Intoleranz
auf dem ›Weltparlament der Religionen‹ (1893)**

Anagarika Dharmapala ist ein bedeutender singhalesischer Reformator des Buddhismus im 19. Jahrhundert, der – wie auch eine Reihe buddhistischer Gelehrter und Mönche aus Japan – am Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 teilgenommen hat. Dort kommt auch »die Intoleranz des Westens gegenüber der Toleranz des Ostens« zur Sprache.⁴ Schon in der Eröffnungssitzung betont der hinduistische Reformator *Vivekananda*, dass sich selbst in sprachlicher Hinsicht diese Differenz zum Westen zeige, da es im Sanskrit – das als heilige Sprache des Hinduismus gilt, und in dem auch zahlreiche kanonische Schriften des Buddhismus überliefert sind – gar kein Wort für »exclusion« gebe; Indien habe die Welt Toleranz gelehrt, und es sei Zufluchtsort für Verfolgte verschiedener Religionen gewesen.⁵ Ihm gehe es darum, den verschieden Ländern »the idea of toleration« zu bringen, nicht um Konversion. *Dharmapala* wendet sich ebenfalls gegen das Verständnis von Mission im christlichen Sinn, zugleich hebt er in seiner Rede vor dem Weltparlament »the Compassionateness Shown by Buddhist Missionaries« hervor,⁶ wodurch deren tolerante Art zum Ausdruck komme.

**b »ultra-tolerance« –
Essenz des Buddhismus (und Brahmanismus)**

Ein bedeutendes Werk in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in dem ebenfalls die vorbehaltlose Toleranz Buddhas hervorgehoben wird, stammt von dem Professor für Sanskrit *Monier-Williams* an der Universität Oxford, und ist 1889 erschienen.⁷ Er gibt in einem fiktiven Dialog zu, dass der Buddhismus dem bevölkerungsreichsten Teil Asiens viele Vorteile gebracht hat: er hat physischen, moralischen und intellektuellen Fortschritt bis zu einem gewissen Punkt gebracht, er proklamierte Frieden, Wohlwollen und Brüderlichkeit unter den Menschen, er gab den Frauen viel Unabhängigkeit zurück, und generell wird hervorgehoben, dass er Wohltätigkeit, Toleranz, Liebe und Mitleid mit allen Lebewesen verkündet hat.⁸ Er spricht sogar von »ultra-tolerance«, die die Essenz beider Religionen, des Brahmanismus und Buddhismus, sei.⁹ Der für die Geschichte des Buddhismus bedeutende Kaiser Ashoka, der von 268 bis 232 v. Chr. herrschte, gilt sozusagen als der ideale und schlechthin tolerante Herrscher, nachdem er sich dem Buddhismus – nach blutigen Kriegen – zugewandt hatte: das 12. Edikt Ashokas bezeichnet Monier-Williams als Dokument »universaler Toleranz«.¹⁰

⁵ Vgl. Dorothea LÜDDECKENS, Das Weltparlament von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert, Berlin/New York 2002, 210.

⁶ Vgl. ebd., 219, mit Anm. 925. Zur Thematik der buddhistischen Mission vgl. meinen Beitrag »Buddhistische ›Mission‹ in Begegnung und Dialog mit dem Christentum«, in: ZMR 106 (2022) 251–258.

⁷ Monier MONIER-WILLIAMS, Buddhism in its Connexion with Brāhmanism and Hindūism and in its contrast with christianity, London 1889.

⁸ Ebd., 551.

⁹ Ebd., 171, Anm. 1.

¹⁰ Ebd., 90.

1.3 Toleranz in der Darstellung buddhistischer Katechismen

a Verbreitung solcher Katechismen

In Analogie zur Form christlicher Katechismen haben Autoren, die zum Buddhismus konvertiert sind, auch für die für sie »neue« Religion »Katechismen« verfasst. Der Hinweis auf diese religiöse Literaturgattung ist m. E. deshalb wichtig, weil durch sie eine große Anzahl von Menschen angesprochen wird, die am Buddhismus Interesse haben. Die kurzen und prägnanten Antworten auf die real oder fiktiv gestellten Fragen vermitteln ein relativ einheitliches Bild von den Auffassungen der betreffenden Religion. Katechismen erreichen einen weitaus größeren Leserkreis als spezielle wissenschaftliche Abhandlungen oder Einführungen für den engeren Kreis von Mitgliedern, besonders in Ländern, wo der Buddhismus als »neue« Religion allmählich Anhänger/innen findet. Einer der ersten buddhistischen Katechismen ist jedoch in britischer Kolonialzeit für singalesische Schulen erschienen, und es war *Steven Olcott*, der als erster westlicher Konvertit gilt und 1881 diesen *Buddhist Catchism* verfasst hat. Dieser Katechismus erlangte schon in den ersten beiden Jahrzehnten seines Erscheinens eine Anzahl von über 30 Auflagen, was seine große Verbreitung zum Ausdruck bringt.

Der deutsche Buddhist *Friedrich Zimmermann* erstellte unter dem Pseudonym *Subhadra Bhickshu* dann einen weiteren *Buddhistischen Katechismus*, der erstmals 1888 in deutscher Sprache publiziert wurde,¹¹ und der bis 1921 in 14 Auflagen erschien, dann wurde eine revidierte Fassung durch *Karl Seidenstücker* herausgegeben. Zimmermanns Katechismus ist in viele Sprachen übersetzt worden, noch 1980 erschien die englische Übersetzung in der »Buddhist Publication Society« in Sri Lanka (Kandy). Für die Darstellung des Toleranzverständnisses wird im Folgenden auf die erste Auflage des Katechismus von Subhadra Bhickshu Bezug genommen.

b Generelle Vorgaben für das ethische Verhalten: Nicht-Verletzen

In dem Teil des Katechismus von Zimmermann, in dem es über die »Lehre Buddhas« geht, ist eine starke ethische Ausrichtung gegeben. Grundlegend gehören zu dieser Lehre die »Fünf Gelübde« bzw. Ethischen Vorschriften, die für alle Buddhisten/Buddhistinnen gelten. Deren erstes, das für die Grundlegung von Toleranz in der Lehre des Buddhismus sehr wichtig ist, lautet: »kein lebendes Wesen zu töten oder zu verletzen« (Nr. 105). Vor diesem Hintergrund ergibt sich auch die Beantwortung der Frage, ob es *Unrecht* ist, dem Feinde, der uns Leid angetan hat, mit Gleichem zu vergelten. Die Antwort lautet: »Ja. Der rechte Buddhist wird nicht Böses mit Bösem vergelten« (Nr. 123). Eine böse Handlung nämlich ist es, absichtlich »andere lebende Wesen zu verletzen, zu schädigen oder denselben Leid zuzufügen.« Erklärend wird ein Wort aus dem *Dhammapada* hinzugefügt: »Denn Hass wird nicht durch Hass überwunden. Hass wird durch Liebe überwunden, so ist es die Ordnung von Ewigkeit her.«¹² Damit kommt eine klare Absage an das Prinzip der Talion zum Ausdruck, nach dem Gleiches mit Gleichem vergolten werden soll.

¹¹ Subhadra BHIKSHU, Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gāutama, Braunschweig 1888.

¹² Anm. zu Nr. 123 mit Verweis auf das *Dhammapada*, 5. Strophe.

¹³ Vgl. dazu Nr. 113, wo der Kern der ganzen Lehre Buddhas »am kürzesten« in dem einen Wort *Gerechtigkeit* ausgedrückt wird.

¹⁴ Ebd.

c Duldung der Andersgläubigen durch den Buddhismus

Im ethischen Kontext ist es eine wichtige Frage wie der Buddha *andere Religionen* im Hinblick auf die Erlangung des Heils bewertet. Sie lautet: »Lehrte der Buddha, dass nur Anhänger seiner Religion zur Erlösung gelangen können?« (Nr. 141). Die Antwort wird aus der Perspektive des Karma-Gesetzes gegeben, das für alle Menschen gleich sei und die von Buddha verkündigte »Herrschaft der *moralischen Weltordnung* und der *ewigen Gerechtigkeit*« darstelle, die nicht danach fragt, was der Einzelne tut, sondern auf seine innere Gesinnung abzielt, daher komme es auf »reinen oder bösen Willen« an.¹³ Darum können auch Andersgläubige zur Erlösung gelangen – allerdings sei es »für sie viel schwieriger, und die Gefahr, das Ziel zu verfehlen, sehr groß«; des Weiteren wird deutlich ausgesprochen, dass es falsche Wegweiser gebe, die in die Irre führen, und abschließend thetisch betont: »Der richtige Wegweiser ist allein (!) der Buddha.«¹⁴ Dem Stifter der Religion, zu der man konvertiert ist, kommt somit eine herausragende Sonderstellung zu, während in anderen Glaubensformen zwar auch die Erlösung erreicht werden kann, jedoch nur unter großen Schwierigkeiten und Gefahren, da deren »Wegweiser« auch in die Irre führen könnten.

In der folgenden Nummer des Katechismus geht es direkt um die buddhistische Toleranz gegenüber Gläubigen anderer Religionen: »Gebietet der Buddhismus Andersgläubige zu hassen, verachten oder zu verfolgen?« (Nr. 142). Die Antwort darauf ist eindeutig und universell ausgerichtet, nämlich dass diese Religion vielmehr gebietet, »alle Menschen, welcher Rasse, Nationalität oder Glaubens sie auch sein mögen«, zu lieben, und die »Überzeugung jedes Andersgläubigen zu achten«. Konkreter werden die Tatbestände genannt, die schon bei Schopenhauer und seinem Gewährsmann Hardy deutlich ausgesprochen wurden, nämlich dass für die buddhistische Lehre »niemals und nirgendwo für ihre Ausbreitung Blut geflossen [ist], nie hat sie, wo sie zur Herrschaft gelangte, Andersgläubige verfolgt oder unterdrückt.« Hierin kann ein legitimer Vorwurf gegenüber Entwicklungen in der Geschichte der christlichen Herkunftsreligion erblickt werden. Demgegenüber sei die Lehre des Buddhismus »vom Geiste reinsten Duldung durchweht«. Es wird somit eine durchgehende Toleranz des Buddhismus angenommen.

1.4 Toleranz des Buddhismus als Motiv westlicher Konvertiten

Bei einer Reihe von frühen Buddhisten/Buddhistinnen hat die Konversion zum buddhistischen Glauben und dessen Verständnis anderer Religionen zur Kritik an der Intoleranz des Christentums geführt, bzw. wurde sie als ein Grund für die Abwendung vom Christentum genannt. Darauf soll hier anhand der Schriften einiger Vertreter, die sich um die Gründung und den Ausbau organisatorischer Strukturen des Buddhismus in europäischen Ländern bemüht haben, kurz hingewiesen werden.

Einer der bedeutenden Gestalten der Gründungsorganisation des Buddhismus in Deutschland war *Karl Bernhard Seidenstücker*. Es war Sohn eines evangelischen Pastors, und hatte 1903 eine buddhistische Gesellschaft gegründet, zunächst unter dem Titel »Buddhistischer Missionsverein für Deutschland«. Seine radikale Kritik am Christentum und dessen fehlende Toleranz gegenüber anderen religiösen Gruppierungen führt er in Publikationen durch, die unter dem Pseudonym *Bruno Freydank* veröffentlicht wurden. Das Buch *Buddha und Christus: Eine buddhistische Apologetik* erschien 1903 in Leipzig, und in diesem werden das Christentum, ebenso das Alte Testament aufgrund der in ihm berichteten brutalen Kämpfe

entschieden kritisiert, aber Christus an sich positiv dargestellt – freilich schätzt der Autor Buddha höher ein. In einem Werk, in dem die Vorwürfe gegenüber dem Christentum einem fiktiven Lama in den Mund gelegt werden, ist ebenfalls eine extreme Kritik an der Religion seiner Väter anzutreffen.¹⁵ Das Verhältnis beider Religionen wird in einem schrillen Kontrast gegenübergestellt.¹⁶ So stellt er dem Fanatismus Karls des Großen die Mildtätigkeit Ashokas gegenüber. In summa: »Der Buddhismus hat niemals das Schwert gezückt«.¹⁷

Eine ebenso deutliche Kritik an der Intoleranz in der Geschichte des Christentums, wenn auch nicht in dieser polemischen und fast karikierenden Art wie in der erwähnten Seidenstückers, finden wir bei einem Buddhisten, der die Gründung der Österreichischen Buddhistischen Religionsgesellschaft (die erst 1983 erfolgte) nach langen Bemühungen erreicht hat, und deren erster Präsident er war, nämlich bei *Walter Karwath* in seinem dreigeteilten, umfassenden Werk *Buddhismus für das Abendland*.¹⁸ In dem Teil über »Buddhismus und Christentum« wird als Resümee formuliert: »Wirkliche Toleranz [...] war dem kirchlichen Christentum immer fremd und das was darin heute als Toleranz erscheint, ist nur zeitbedingte Änderung und Taktik.«

Und gleichsam diese Überlegungen zusammenfassend, sagt er: »Der Buddhismus hat nie Gewalt angewendet, weder sanfte noch brutale.« Und obwohl der Buddhismus oft selbst verfolgt wurde, »sind niemals Andersgläubige im Namen des Buddha oder des Buddhismus unterdrückt oder gar getötet worden«. »Feuer und Schwert« gehören nicht zu den »Verbreitungsrequisiten« des Buddhismus, und es gibt in dieser Religion »weder Religionskrieg noch Ketzerverfolgungen. Weder Inquisition noch Glaubenszwang.«¹⁹ Die Toleranz des Buddhismus erstreckt sich ausdrücklich »auch auf andere Glaubensformen«.²⁰

2 Anfragen an das buddhistische Toleranzverständnis

2.1 Neuere religionswissenschaftliche Untersuchungen

Diese radikale Kritik an Fakten christlicher Intoleranz und einseitige Betonung der buddhistischen Toleranz ist wohl ein nicht zu übersehendes Kennzeichen vor allem der frühen Buddhisten in westlichen Ländern, die sich allerdings in gewissen Strömungen weiterhin erhielt, und insgesamt zu dem vielfach verbreiteten Bild von der durchgehenden Toleranz des Buddhismus beigetragen hat. Für eine weiterführende Diskussion dieser Thematik ist vor allem auf *religionswissenschaftliche Tendenzen* in jüngerer Zeit hinzuweisen, die aber eine solche undifferenzierte Toleranzauffassung im Buddhismus infrage stellen. Eine einseitige pazifistische Sicht des Buddhismus wurde durch spezielle *historische* und *sozialwissenschaftliche* Forschungen innerhalb des Faches der Religionswissenschaft relativiert. Hinzu kamen *politische Entwicklungen* in mehrheitlich *buddhistischen Ländern*, die die Frage der Toleranz in einem neuen Licht erscheinen ließen. Auf einige dieser *historischen* und *aktuellen* Tendenzen sei hier hingewiesen, wobei zuerst Ansätze genannt werden sollen,

¹⁵ Vgl. Bruno FREYDANK, *Die Greuel der christlichen Zivilisation. Briefe eines buddhistischen Lamas aus Tibet*, Leipzig 2003.

¹⁶ Vgl. Volker ZOTZ, *Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur*, Berlin 2000, 147.

¹⁷ Bruno FREYDANK, *Buddha und Christus*, Leipzig 1903, 61.

¹⁸ 2., verbesserte Auflage, Wien 1983.

¹⁹ Ebd., 439f.

²⁰ Ebd., 112.

²¹ Jan ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998, 21.

²² Vgl. ebd., 20.

²³ Vgl. Jan ASSMANN, *Die Mosaikische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003, 19ff., bes. 28ff: »Intoleranz, Gewalt und Ausgrenzung«.

²⁴ Vgl. zu dieser Debatte etwa: Peter WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg u. a. 2005.

die diese Fragestellung direkt auf *Buddha* beziehen (2.2.), und hernach sollen kurz einige Entwicklungen in *Geschichte* und *Gegenwart des Buddhismus* genannt werden (2.3.). Vorweg (2.1.) sei der weitere zeitgeschichtliche Kontext in Erinnerung gerufen, der die Fragestellung der Toleranz in engem Zusammenhang mit jener der Gewalt betrachtete und auch für buddhismuskundliche Studien mitbestimmte.

2.2 Der zeitgeschichtliche Kontext: Religion und Gewalt

Die seit den 1990er Jahre geführte Diskussion zur Toleranz ist eingebettet in größere gesellschaftliche sowie wissenschaftliche und philosophische Kontexte, die sich mit der Gewaltausübung von Religionen, insbesondere jener der monotheistischen befassen haben. Einen Anstoß dazu gaben unter anderem die Überlegungen von *Jan Assmann* in Publikationen zur ›Mosaischen Unterscheidung‹. Diese führt, wie er in dem grundlegenden Buch *Moses der Ägypter* sagt, zu vielfachen Unterscheidungen, doch »die leitende ist die zwischen wahrer Religion und Götzendienst«, was den Gegensatz von monotheistischer und polytheistischer Religion meint.²¹ Der Monotheismus sei ein neuer Typ von Religion, eine »Gegenreligion« zum »Heidentum«, das den antiken Polytheismus präge.²² In dem weiteren Werk, das den Titel *Die Mosaische Unterscheidung* trägt, und in dem er die inzwischen weithin diskutierten und auch kritisierten Thesen zum Teil modifiziert, geht er ausführlicher auf das Problem der Gewalt und im Zusammenhang damit auf (In-)Toleranz ein.²³ Dies hat auch dazu geführt, dass die Thematik der Toleranz in einer Reihe kulturwissenschaftlicher Disziplinen sowie der Theologie unter dem Leitbegriff der »Gewalt« thematisiert wurde.²⁴ Die Fragestellung betreffend der Gewaltanwendung wird über die monotheismuszentrierte Ausrichtung nun auch auf den Buddhismus und andere Religionen bezogen.

2.3 Buddhas Verhältnis zum »Anderen«

In einigen neueren religionswissenschaftlichen Untersuchungen wird gefragt, wie das ›Andere‹ oder ›Fremde‹ im Buddhismus gesehen, beurteilt und im Diskurs thematisiert wurde. Diese Fragestellung wurde von *Andreas Grünschloß* vor dem Hintergrund der *Toleranzthematik* im Hinblick auf Buddhas Verhalten zu anderen Religionen und religiösen Bewegungen seiner Zeit gestellt, da der Buddhismus weithin als eine tolerante und anspruchslose Religion gilt.²⁵ Dennoch beinhalten nach Meinung von Grünschloß – wie er im Kapitel ›Interreligiöse Hermeneutik im Pali-Buddhismus‹²⁶ ausführt – die meisten der Pāli-Diskurse eine sehr kritische Wahrnehmung von anderen Wandermönchen, Brahmanen oder Aszetten, und es sei »völlig klar, daß es keine realen soteriologischen Alternativen unabhängig von Buddhas Dharma gebe: daß es keine Erlösung außerhalb des Edlen achtgliedrigen Pfades« gebe, und Vertreter anderer Religionen und deren Gurus werden als »blind« und »ignorant« im Kontrast zu dem erleuchteten Buddha dargestellt.²⁷

²⁵ Andreas GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube: Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, vgl. 318: Zusammenfassung.

²⁶ Ebd., 189ff.

²⁷ Vgl. ebd., z. B. 199, 202, 220, Anm. 50. *Poṭṭhapāda-Sutta* (*Digha Nikāya* 9, 33), und 247: »blind« oder »wahnsinnig«.

In eine vergleichbare Richtung zielt auch die Studie von *Caroline Widmer*, die sich ebenfalls der Strategie Buddhas im Umgang mit anderen religiösen Gruppierungen zuwendet.²⁸ Um eine Klärung der frühen Religionsgeschichte des Buddhismus erreichen zu können, werden darin die Texte des Pali-Kanons methodologisch als literarisch-narrative Werke angesehen. Es ist damit eine Untersuchung, die zu einem differenzierteren Verständnis der früh-buddhistischen Entwicklung beiträgt. Es geht um eine literaturwissenschaftliche Analyse, näherhin um eine allgemeine narratologische Beschreibung der *Majjhima-Nikāya-Suttas*.²⁹ Wenn nun die Texte des Pali-Kanons als literarisch-narrative Werke angesehen werden, so ist eines der Ergebnisse dieser Studie, dass die Deutung in Orientierung an den Begriffen wie Inklusivismus, Toleranz, aber auch Opposition oder Reformation, keine neuen Antworten zur Klärung der frühen Religionsgeschichte des Buddhismus liefern kann.³⁰

Zusammenfassend könne festgehalten werden, dass in Buddhas Lehrgesprächen nicht »Toleranz, Desinteresse oder Indifferenz gegenüber anderen Lehren« zu erkennen sei, auch nicht, »was in Richtung einer konfliktfreien Koexistenz gedeutet werden könnte, oder das Bemühen, sie mit den eigenen Vorstellungen in Einklang zu bringen oder zu integrieren«; vielmehr werde »in einer binären Differenzierung sehr klar zwischen richtig bzw. vollkommen (d. h. die »eigene« Lehre) und falsch bzw. unvollkommen (d. h. die Lehre der »Anderen«) unterschieden«.³¹ Es gehe demnach in diesen Lehrgesprächen nicht um einen offenen Dialog, auch nicht um eine tolerante Einstellung im Sinne einer adäquaten Würdigung der religiösen Position des Gesprächspartners. Im Pali-Kanon sei der Umgang mit »nicht-buddhistischen Figuren [...] in erster Linie durch Abgrenzung geprägt«, es sei ein vorrangig apologetischer Umgang mit dem »Anderen«.³²

2.4 Intolerante Verhaltensweisen in der Geschichte des Buddhismus

Vor dem Hintergrund der in der westlichen Öffentlichkeit geltenden Meinung, dass »der Buddhismus weithin als *die* friedfertige, gewaltfreie Religion *par excellence*« gilt, hat *Lambert Schmithausen* darauf hingewiesen, dass »in der wissenschaftlichen Literatur diesem Klischee schon seit längerem ein erheblich differenzierteres Bild gegenüber gestellt [wird]«. ³³ Zum Nachweis dieses Befunds hat er selbst wesentliche Beiträge verfasst, und in wichtigen Untersuchungen historische Konstellationen der Geschichte des Buddhismus genannt, wo diese Norm der Vermeidung von Gewalt nicht befolgt wurde. Das grundlegende und erste der fünf Gebote, das für alle Buddhisten verbindlich ist, und in der Befolgung des Nicht-Verletzens (*ahimsā*) besteht, wurde übertreten, kompensiert oder eingeschränkt, insbesondere im Zusammenhang mit kriegerischen Aktivitäten buddhistischer Herrscher.

Übertretungen der Norm des Nicht-Verletzens und Nicht-Tötens kam sowohl in Theravāda- als auch Mahāyāna-Ländern vor, in denen buddhistische Könige Kriege – auch untereinander – geführt haben, wobei sich diese allerdings an altindischen Lehrbüchern

28 Caroline WIDMER, *Der Buddha und der »Andere«*. Zur religiösen Differenzreflexion und narrativen Darstellung des »Anderen« im *Majjhima-Nikaya*, Göttingen 2015.

29 Vgl. bes. Kapitel 4, 47ff.

30 Ebd., 330.

31 Ebd., 334.

32 Ebd., 345.

33 Vgl. das Manuskript: Lambert SCHMITHAUSEN, *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Buddhismus: Eine Einführung*, in: Numata Zentrum für Buddhismuskunde, URL: <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd10-koischmidthausen.pdf>

(30.8.2023); in Anm. 2 findet sich hier auch eine umfangreiche Liste einschlägiger Literatur; eine Kurzfassung des Beitrags ist unter dem Titel *Buddhismus und Gewalt* erschienen: DERS., *Buddhismus und Gewalt*, in: Tibet und Buddhismus 53 (2000) 6–11, 6. Vgl. DERS., *Buddhismus und Glaubenskriege*, in: Peter HERRMANN

der Staatskunst orientierten, in denen es dabei um Machterhalt und -ausweitung geht, »und nicht an buddhistischen Werten«.³⁴ Doch Buddha selbst habe in Gesprächen mit Ministern oder Königen zwar auf die generellen ethischen Prinzipien seiner Verkündigung hingewiesen, jedoch diese nicht konkret auf Fragen der Kriegsführung oder des Strafrechts angewandt, z. B. auch nicht hinsichtlich des Angriffskrieges.³⁵ Eine *Kompensation* für gewalttätiges Handeln der Herrscher und das dadurch entstandene negative Karma ist auch in theravāda-buddhistischen Ländern durch verdienstvolle Handlungen (wie Spenden an Orden, Bau von Pagoden etc.) möglich.³⁶

Als ein Beispiel für die *Einschränkung* der Norm des Nichttötens wird der Krieg des singhalesischen Königs Dutthagamani, der im zweiten vorchristlichen Jahrhundert herrschte, gegen die Tamilen in der im 6. Jh. n. Chr. verfassten Chronik *Mahāvamsa* angeführt. Mehrere Mönche haben demnach den König mit dem Hinweis beruhigt, dass »das Töten übler Irrgläubiger [...] nicht schwerer [wiege] als das Töten von Tieren«.³⁷ Schmithausen weist darauf hin, dass die Laien und insbesondere der König aufgefordert werden, »die buddhistische Lehre, vor allem das Mahayana, und die tugendhaften Mönche bei Bedarf auch mit Waffengewalt zu schützen«.³⁸

Die Auseinandersetzung mit anderen Religionen fand indirekt mit den erwähnten Kämpfen gegen die Tamilen statt, die *Hindus* sind.

In einem wichtigen Text des tibetischen Buddhismus, dem Kalachakra-Tantra, ist wiederum der *Islam* der Feind, von dem sich Tibet zur Entstehungszeit dieses Tantra-Textes (ca. 10 Jh.) sehr bedroht fühlte und der in einem endzeitlichen Kampf endgültig besiegt werden soll.³⁹

Zudem ist auch auf die *innerbuddhistischen* Kämpfe, die intolerant und nicht selten waren, hinzuweisen. Schmithausen stellt generell fest: »Die meisten kriegerischen Auseinandersetzungen fanden jedoch, vor allem in Tibet und Japan, zwischen den Institutionen verschiedener buddhistischer Richtungen statt.«⁴⁰

2.5 Gewalt und Intoleranz in aktuellen Entwicklungen

Im Vajrayāna ist vor einigen Jahren ein ideologischer Kampf um Dorje Shugden, eine seit dem 17. Jahrhundert verehrte Schutzgottheit entstanden, deren Verehrung der jetzige Dalai Lama wegen ihrer latenten Aggressivität ablehnte, was zu starken Konflikten, die noch immer weiterwirken, innerhalb des tibetischen Buddhismus der Gegenwart führte, besonders der Gelug-Schule, deren Oberhaupt er ist. Mitglieder dieses Kultes haben den Direktor eines vom Dalai Lama gegründeten Instituts in Dharamsala und zwei seiner Mönchs-Studenten 1997 ermordet, wie auf der Homepage zu lesen ist.⁴¹

Gerade dieser Mord, der nicht restlos geklärt ist, zeigt, dass innerreligiös motivierte Intoleranz selbst zu solchen Taten führen kann, die prinzipiell vom Buddhismus abgelehnt werden.

(Hg.), Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart, Göttingen 1996, 63–92.

³⁴ SCHMITHAUSEN, Buddhismus und Gewalt (Anm. 33), 6. Vgl. auch Hans-Jürgen GRESCHAT, Die Religion der Buddhisten, München/Basel 1980, bes. 185–187.

³⁵ Vgl. ebd., 5, mit Verweis auf »Mahāparinirvāṇa-Sūtra: Dīgha II 72ff.«.

³⁶ Vgl. ebd., 7.

³⁷ SCHMITHAUSEN, Buddhismus und Gewalt (Anm. 33), 8.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., 15, vgl. DERS., Gewalt und Gewaltlosigkeit (Anm. 33), 17.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ History, in: College for Higher Tibetan Studies (CHTS), URL: <https://sarah.instituteofbuddhistdialectics.org/about-us/history> (30.8.2023).

In neueren Publikationen wird wiederholt auf Entwicklungen hingewiesen, die ebenfalls das Bild des Buddhismus als einer durchgängig pazifistischen und toleranten Religion in Frage stellen.⁴² Besonders wird dabei auf die ethnischen und teils religiösen Konflikte in zwei theravāda-buddhistischen Ländern hingewiesen: auf *Sri Lanka*⁴³ und *Myanmar*, wo über lange Zeit das Militär herrschte, das aktuell 2021 wieder die Macht übernommen hat. In diesem Land gibt es eine religiöse Intoleranz, die sich stark gegen die muslimischen Rohingya richtet, aber auch die Christen/Christinnen haben wiederholt Übergriffe erfahren müssen.⁴⁴

Als *Zwischenergebnis* der bisherigen Darstellung kann festgehalten werden, dass die einseitige Betonung einer durchgehend praktizierten Toleranz des Buddhismus nicht aufrechterhalten werden kann, wie aufgrund relevanter Fakten in der Geschichte dieser Religion in mehreren Untersuchungen aufgezeigt wurde. Durch eine narrative Analyse konnte zudem nachgewiesen werden, dass selbst Buddhas Lehrreden mit Anhängern anderer asketischer Richtungen oder Religionsvertretern Elemente beinhalten, die nicht von der Gleichwertigkeit der Ansichten der Dialogpartner ausgehen. Es muss aber auf der anderen Seite auch gesagt werden, dass es viele Aussagen im Pali-Kanon gibt, die zu Recht als Ausdruck großer Toleranz angeführt werden, wie z. B. die Lehrrede des Buddha an die Kālāmer, in der es heißt: »Geht, Kālāmer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kālāmer, selber erkennt: »Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden«, dann o Kālāmer, möget ihr sie aufgeben.« (*Anguttara-Nikaya III, 66, Kalama-Sutta*).

Möglichst viele Aspekte sind für das interreligiöse Gespräch wichtig, weil auf diese Weise jede Religion in ihrer Gesamtheit gesehen wird. Es gilt alle Dimensionen miteinzubeziehen, um die Frage nach der Toleranz einer Religion umfassend beantworten zu können. Es ist aber auch festzuhalten, dass die angeführten intoleranten Entwicklungen zu einem großen Teil in kausalem Zusammenhang mit politischen Konflikten stehen, aber auch mit ethnischen, sozialen und ökonomischen Problemen. Generell ist eine explizit *religiöse* Motivation für Gewaltanwendung im Buddhismus sehr selten.⁴⁵

Angesichts dieses Resultates stellt sich konkret die Frage, worin die *konstitutiven* Inhalte einer Religion grundgelegt sind, von denen her das Prinzip der – trotz der aufgezählten kriegerischen Entwicklungen – bestehenden großen Toleranz, einschließlich der Gewaltfreiheit und Friedensbereitschaft, verstanden werden kann. Diese zentralen Lehrinhalte und existenziellen Lebensorientierungen sollen im Folgenden kurz genannt werden, um vor deren Hintergrund die interreligiösen Beziehungen (besonders im Verhältnis zum Christentum) anzusprechen.

42 Vgl. z. B. Zeitschrift für Religionswissenschaft (= ZfR) 2 (2003) 143–281, zum Thema »Buddhismus und Gewalt«.

43 Vgl. Sven BRETTFELD, Zur Institutionalisierung des Buddhismus und der Suspendierung der ethischen Norm der Gewaltlosigkeit in Sri Lanka, in: ZfR 11 (2003) 139–166, bes. 162 ff., wo er von der Norm des

Nichtverletzens spricht. Zum Bürgerkrieg in Sri Lanka und den darauf folgenden Friedensbemühungen vgl. Johann FIGL, *Leben nach 1945 im Kontext religiöser und politischer Strömungen*, Wien 2020, 169 f.

44 Vgl. den Bericht des Menschenrechtsaktivisten Benedict ROGERS, *Volkszugehörigkeit, Religion, Identität und Nationalismus in Myanmar – Reli-*

giöse Intoleranz in einem von Konflikten heimgesuchten Land, in: Volker KAUDER/Hans-Gert PÖTTERING (Hg.), *Glauben in Bedrängnis: Religionsfreiheit als Menschenrecht*, Freiburg/Br. 2017, 167–175. Vgl. ebenso die Beiträge zu Myanmar in Chosein YAMAHATA/Sueo SUDO/Takashi MATSUGI (Hg.), *Rights and Security in India, Myanmar, and Thailand*, Singapur 2020,

- 3 Toleranz im Buddhismus und seine Relevanz für den interreligiösen Dialog
- 3.1 Sprachliche Entsprechungen zum Begriff von Toleranz in buddhistischen Texten
- a Das semantische Wortfeld von Geduld

Im Allgemeinen werden die einem toleranten Verständnis entsprechenden Wörter *khanti* (Pāli) bzw. *kṣanti* (Sanskrit) mit dem Wort »Geduld« oder mit semantisch benachbarten Begriffen übersetzt, wie »Nachsicht« oder »Ertragen«. Dieser Zusammenhang wurde auch etymologisch aufgewiesen, wie in dem Beitrag von *Eiko Hanaoka* zur »Toleranz im Buddhismus«. Darin werden die Sanskritentsprechungen für den Begriff *Toleranz* auf Basis der etymologischen Wurzelwörter der zugrundeliegenden Verben aufgezeigt. Diese bedeuten »geduldig sein« bzw. »ruhig sein, indem man dem Zorn widersteht«, was auch die Bedeutung von »geduldig« umfasst: »In diesem Sinn kann man sagen, daß die Sanskritentsprechung der Toleranz sich im Wortfeld der Geduld bewegt, d. h. »etwas Bedrückendes zu ertragen«.⁴⁶ Allein schon im aufgezeigten semantischen Wortfeld von Geduld zeigt sich eine wichtige Differenz zum westlichen Verständnis von »Toleranz«. *Eiko Hanaoka* versteht »Geduld als Quelle der Toleranz«, wobei aber ein Unterschied zu herkömmlichem Verständnis hervorgehoben wird: »Toleranz im Buddhismus bedeutet nicht jene Nachsicht, die man in der Reaktion auf gegenläufige Meinungen und andere Religionen antrifft, sondern vielmehr und vor allem Geduld, angesichts Mühe und Mühsal, d. h. angesichts der vom Ego herrührenden eigenen Begierden und verständnislosen Verleumdungen von außen her«, letztlich des eigenen Selbstes gewahr zu werden.⁴⁷

b Die Tugend der Geduld

Von maßgeblichen buddhistischen Texten her zeigt sich ferner, dass es bei dem Begriff *Toleranz* nicht primär um die Duldung, z. B. von religiösen, ethnischen oder anderen gesellschaftlichen Minderheiten, sondern um eigenes Ertragen von Leid und bedrückenden Situationen, also um *Erdulden* geht. Es ist eher ein passives Erfahren von nachteiligen Gegebenheiten, wie Ungerechtigkeit, das aber trotz der Einschränkungen zu einem aktiven Verhalten führen kann. Im Hinblick auf den »Anderen« steht dann die Unterstützung, das Wohlwollen, die Hilfe im Vordergrund. Explizit kommt ein geduldiges Verhalten in diesem Sinn in klassischen buddhistischen Werken vor allem innerhalb der Aufzählung der zehn (Theravāda)⁴⁸ bzw. sechs (Mahāyāna) Tugenden bzw. Vollkommenheiten vor, die zur Buddhaschaft führen. In dem von Buddhaghōṣa (5. Jh. n. Chr.) verfassten systematischen Werk über den Theravāda-Buddhismus versteht er unter der der Geduld entsprechenden Tugend die »Nachsicht (*khanti*) gegen die vielartigen Verfehlungen der Wesen«; eine solche Rücksichtnahme bzw. Unterstützung ist ebenso bei den anderen Tugenden gegeben. Die

bes. Khen Suan KAI, De facto State Religion as a threat to Freedom of Religion and Belief: Case Study of Ethnic Chin Christians in Burma/Myanmar, 47-60.

⁴⁵ Vgl. Franz-Johannes LITSCH, Toleranz im Buddhismus, in: Hamid Reza YOUSEFI (Hg.), Interkultureller Dialog: Grundlegung des Toleranz-Dialoges, Nordhausen 2004, 33-45; Carola

ROLOFF, Gewaltfreiheit im Buddhismus, in: Fernando ENNS/Wolfram WEISSE (Hg.), Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen, Münster/New York 2016, 235-245.

⁴⁶ Eiko HANAOKA, Toleranz im Buddhismus, in: Hamid Reza YOUSEFI/Harald SEIFERT (Hg.), Toleranz im Weltkontext, Wiesbaden 2013, 95-102, 99.

⁴⁷ Ebd., 100.

⁴⁸ Siehe zu den zehn Vollkommenheiten: NYĀNATILOKA, Art. Parami, Paramita, in: DERS., Buddhistisches Wörterbuch, Konstanz 1983, 159f.; vgl. MONIER-WILLIAMS, der im selben Kontext den Ausdruck *Kṣanti* der Mahāyāna-Tradition mit »patience or tolerance« übersetzt: Buddhism in its Connexion (Anm. 7), 128.

herausragenden Persönlichkeiten, die diese Tugenden befolgen, wirken »zum Heile und Wohle der Wesen«, und zwar mit »unerschütterlicher Güte (metta)«, und sie erwarten keine Gegenleistung.⁴⁹ Im Mahāyāna werden diese Wesen *Bodhisattvas* (Erleuchtungswesen) genannt.

3.2 Grundlegende Voraussetzungen – in der Ethik, der Lehre und spirituellen Praxis

Neben der expliziten Forderung toleranten Verhaltens gibt es eine Reihe von weiteren grundlegenden Voraussetzungen der Toleranz in der buddhistischen Religion, deren wichtigste hier stichwortartig genannt werden sollen.

a Ethische Prinzipien

Es gibt mehrere Voraussetzungen der Toleranz in der buddhistischen Religion, deren wichtigste hier stichwortartig genannt werden sollen. Zuerst sind die *ethischen* Axiome zu nennen: Einer der Schlüsselbegriffe für die Ablehnung intoleranten Verhaltens ist *Ahiṃsā*, das Prinzips des Nicht-Verletzens, letztlich des Nicht-Tötens, ein Begriff, der als Gewaltfreiheit zu verstehen ist. Er ist mehreren Religionen indischen Ursprungs gemeinsam, wie insbesondere hinduistischen Traditionen, ebenso dem Jainismus und dem Buddhismus. Er gilt als das erste der fünf ethischen Prinzipien (*pañcāśīla*), und beinhaltet, dass anderen Lebewesen kein Leid zuzufügen ist, wobei nicht nur Menschen, sondern *alle* lebenden Wesen, einschließlich der Tiere, gemeint sind. Dieses erste, für alle Buddhisten/Buddhistinnen verpflichtende Gebot wird als wichtige Grundlage für Toleranz gesehen.⁵⁰

Diese Prinzipien bilden auch die ethischen Postulate, die im *Achtgliedrigen Pfad* gefordert werden, dessen Ziel es ist, den Weg aus dem das Dasein im Ganzen bestimmende ›Leiden‹ zu zeigen. Die drei ethischen Forderungen lauten hier ›rechtes Reden‹, ›rechtes Tun‹ und ›rechtes Leben‹. Unter ›Rechtem Tun‹ ist dabei als erste Pflicht verstanden, es zu ›unterlassen, Leben zu zerstören‹.

Elementare Ursachen für unheilvolles Handeln, wie es in der Intoleranz zum Ausdruck kommt, werden in der Trias ›Gier, Hass und Verblendung‹ – auch als ›Geistessgifte‹ bezeichnet – erblickt. Es sind »Wurzeln des Leidens«⁵¹ – daher gilt es sie zu überwinden.

b Zentrale Lehren

Mit den ethischen Auffassungen sind *grundlegende lehrmäßige* Überzeugungen wie *Karma* und *Wiedergeburt* verbunden. Zur Mäßigung möglicher Aggressivität wird darauf hingewiesen, dass der »Feind« auch ein Verwandter im vorangegangenen Leben gewesen sein könnte. Und um nachteilige Wirkungen für die nächste Existenzweise zu vermeiden, sei böswilliges und diskriminierendes Handeln zu vermeiden. Die Zusammengehörigkeit aller Lebewesen ist in der Lehre von der *Allverbundenheit* und *Interdependenz* begründet.

49 BUDDHAGOSA, Der Weg zur Reinheit. Visuddhi-Magga, aus dem Pali übersetzt von Nyanatiloka Mahathera, Uttenbühl 1997, 371, mit Anm. 63.

50 Vgl. Franz-Johannes LITSCH, Das ›Projekt Weltethos‹ aus buddhistischer Sicht, in: Helmut REINALTER (Hg.), Projekt Weltethos, Heraus-

forderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung, Innsbruck 2006, 116–129, bes. 117 ff.

51 DALAI LAMA, Die Regeln des Glücks, Bergisch Gladbach 1999, bes. 126 ff, 135.

52 Zur Frage nach der Toleranz in einem mystischen Kontext vgl. überblicksmäßig: Cynthia OSAMMOR, Toleranz in der buddhistischen Mystik, in: YOUSEFI/SEIFERT (Hg.), Toleranz im Weltkontext (Anm. 46), 187–194. Vgl. generell zur Thematik: Ram Adhar MALL, Buddhistische

c Spirituelle Praxis

Eine dritte Dimension, um tolerantes Verstehen und Handeln aus religiösen Motiven zu verwirklichen, ist *Spiritualität* und *Meditation*. Sie wird ebenfalls in neueren Arbeiten zur Toleranz im Buddhismus betont.⁵² Ebenso wurde und wird sie wiederholt vom Dalai Lama hervorgehoben.

3.3 Toleranz im Verständnis des Dalai Lama

Die angeführten drei Dimensionen finden sich in verschiedener Gewichtung und Akzentuierung in Beiträgen zur Toleranz im Buddhismus. In den zahlreichen Veröffentlichungen und Stellungnahmen des *Dalai Lama* sind sie wiederholt anzutreffen. Dessen Sicht dieser Thematik sei daher exemplarisch an seiner Position dargestellt, weil sie einerseits sehr stark im interreligiösen Dialog formuliert wurde, und er andererseits nicht allein den Tibetischen, sondern gewissermaßen den Weltbuddhismus repräsentiert.

a Meditation als Einübung in tolerantes Denken und Verhalten

Nach Ansicht des Dalai Lama »ist Mitgefühl die Essenz eines spirituellen Lebens«, und um dieses Mitgefühl zu entwickeln, ist »die Praxis von Geduld und Toleranz unverzichtbar«; es geht daher um eine Einübung von Geduld und Toleranz, wie er wiederholt betont.⁵³ Diese beiden psychischen Einstellungen sind grundlegend für den Umgang mit Zorn und Hass. Sie erfordern eine Geistesschulung durch meditative Methoden. Zusammenfassend sagt er, dass der einzige Faktor, der Schutz vor den destruktiven Folgen von Zorn und Hass geben könne, »die eigene Praxis von Toleranz und Geduld [ist]«;⁵⁴ daher fügt er diesen Überlegungen konkrete Meditationsübungen an.⁵⁵

b Strukturelle Differenzen zwischen Religionen

Der Dalai Lama ist überzeugt, dass es »außerordentlich viele Punkte der Annäherung und Übereinstimmung zwischen der buddhistischen und der christlichen Überlieferung und ein enormes Potenzial zu wechselseitiger Bereicherung durch den Dialog [gibt]: zumal im Bereich der Ethik und in der spirituellen Praxis, wenn es um Mitgefühl, Liebe und größere Toleranz geht.«⁵⁶ Der Dialog kann also zur Vertiefung des Verständnisses der Toleranz beitragen, insofern ist darin ein gemeinsames Anliegen beider Religionen gegeben. Zugleich aber betont er in *Das Herz aller Religionen ist eins*, dass *bleibende Unterschiede*, ja Gegensätze zwischen den beiden Religionen bestehen bleiben, nämlich im Bereich von philosophischen metaphysischen Fragen – hier müssten wir, wie er sagt »getrennte Wege einschlagen«. Das trifft gerade auch auf die erwähnte Anschauung der universalen Dependenz⁵⁷ zu: »Die gesamte buddhistische Weltsicht basiert auf einem philosophischen Prinzip, dessen zentraler

Lehre und die inhaltliche Toleranz. Eine interkulturelle Einführung, Nordhausen 2005, bes. 138ff.

⁵³ DALAI LAMA, Regeln des Glücks (Anm. 51), 167.

⁵⁴ Ebd., 232f.

⁵⁵ Vgl. ebd., 237–239.

⁵⁶ DALAI LAMA, Das Herz aller Religionen ist eins. Die Lehre Jesu aus buddhistischer Sicht, Hamburg 1997, 166f.

⁵⁷ Sanskrit: *pratītya-samutpāda*, wörtlich »bedingtes Entstehen«.

Gedanke das Prinzip der wechselseitigen Bedingtheit ist«, was bedeutet, dass alle Dinge »allein [durch] Wechselwirkungen zwischen Ursachen und Bedingungen ins Dasein treten«, was im Gegensatz zu dem Glauben an einen göttlichen Schöpfer stehe.⁵⁸

Ebenso sieht er eine strukturelle Differenz zwischen Christentum und Buddhismus im Begriff der Leerheit (*śūnyatā*, *emptiness*), wie er auf einem in Sarnath gehaltenen Vortrag im Rahmen der interreligiösen Tagung über »Leerheit und Fülle« ausführte.⁵⁹ Das Bewahren von Glaubensunterschieden habe »einen guten Sinn«, da es ein Reichtum sei, wenn es viele verschiedene Darstellungen des Weges zur Erlangung von Heil gebe.⁶⁰ Daher lehnt er Aussagen ab, die die Verschiedenheit der Religionen relativieren, wie z. B. die Vorstellung einer »Universalreligion«, bei der die Parallelen so sehr betont würden, dass die Unterschiede außer Acht gelassen werden.⁶¹ Ebenso wurde in interreligiösen Gesprächen mit dem Dalai Lama deutlich, dass er inklusivistische Auffassungen zurückweist, nach denen »Buddhismus und Christentum verschiedene Sprachen für im Wesen gleiche Religionen« seien. Und er warnt vor Leuten, die sich »buddhistisch-christlich« nennen.⁶² Er hält es aber durchaus für sinnvoll, wenn Christen buddhistische Meditationsmethoden übernehmen.

c Wechselseitige Toleranz – Basis des interreligiösen Gesprächs

Die bleibenden Differenzen zwischen Religionen werden nicht zu einem Hindernis für Toleranz, sondern das Bemühen um wechselseitiges Verstehen geht von beiden Seiten aus. Und es führt auf diese Weise zu einem größeren und offeneren Verstehen des je Anderen. Gerade im ethischen Bereich entspricht der Buchtitel der Intention der Aussage, dass das Herz aller Religionen eins ist.

Von dieser Weite des Verstehens her ist es buddhistischen Gelehrten möglich, *Jesus* als einen *Bodhisattva* zu bezeichnen, »der Millionen von Menschen spirituell berührt und bewegt, ihre Befreiung und ihr Freisein bewirkt hat«.⁶³ Ein *Bodhisattva* (wörtlich: »Erleuchtungswesen«) – der Dalai Lama wird als solcher verstanden – ist ein Erleuchteter, der von dem Ziel beseelt ist, so lange wiedergeboren zu werden, bis alle Menschen die Erlösung erreicht haben. So wie »Buddha ein Beispiel an Genügsamkeit, Toleranz und Dienst [...] gegeben hat, hat es auch Jesus Christus getan«.⁶⁴

Die Überzeugung von der weitgehenden Gemeinsamkeit der ethischen Forderungen und der daraus folgenden erforderlichen Toleranz trifft nicht allein für das christlich-buddhistische Verhältnis zu, sondern für alle Weltreligionen. Auch wenn es weiterbestehende Unterschiede im Glauben gibt, so sind »die Lehren über Toleranz, Liebe und heilende Hinwendung gleich«.⁶⁵ Aufgrund dieser in allen Religionen gegebenen Motive kann die Toleranz selbst zur gemeinsamen Basis des interreligiösen Dialogs werden. ♦

58 DALAI LAMA, Das Herz (Anm. 56), 167; vgl. dazu die Aussage des theravāda-buddhistischen Konvertiten und Mönchs Nyānatiloka Mahāthera (Art. *Paticcasamuppada*, in: DERS., *Buddhistisches Wörterbuch*, Konstanz 1983, 162–173), für den diese Lehre »unumgängliche Voraussetzung und Vorbedingung zum eigentlichen Verständnis und zur Verwirklichung der ganzen Buddhalehre« ist, zit. n. ebd., 162f.

59 Vgl. Bettina BÄUMER/John R. DUPUCHE (Hg.), *Void and Fullness in the Buddhist, Hindu, and Christian Traditions: Sunya-Purna-Pleroma*, with a concluding speech by his Holiness the Dalai Lama, Delhi 2005, 253–260, bes. 259.

60 Vgl. DALAI LAMA, Die Logik der Liebe. Aus den Lehren des Tibetischen Buddhismus für den Westen, München 1984, darin: »Religiöse Harmonie«, 75–80, 79.

61 Vgl. DALAI LAMA, Das Herz (Anm. 56), 152.

62 Robert KIELY, Vorwort, in: DALAI LAMA, Das Herz (Anm. 56), 17.

63 Ebd., 169, vgl. 171. In derselben Weise hat der theravāda-buddhistische Mönch Bhante Seelawansa, mit dem ich seit vielen Jahren gemeinsame Kurse über Buddhismus und Christentum gebe, Jesus bezeichnet.

64 DALAI LAMA, Die Logik (Anm. 60), 79.

65 Ebd., darin: »Religiöse Harmonie«, 75–80, Zitat: 79, vgl. 76.

Leere und Fülle als Frage nach der Mystik im Buddhismus

von Rolf Kühn

Zusammenfassung

Die Einstufung der Leidempfindung als Illusion durch den Buddhismus impliziert die Frage der Phänomenalität solcher Illusion in Bezug auf das Ich. Weder letzteres noch die ihm zugesprochene illusionäre Verhaftung an Wirklichkeitswahrnehmung können originär sein, insofern ein dem Ich vorausliegendes Selbst eine unmittelbare Lebensselbstgebung beinhaltet. Der Versuch jeglicher Entleerung im Buddhismus führt daher zur Problematik von signitiven Wahrheits- wie Seinsansprüchen durch praktisch-asketische oder mystische Annäherungsweisen an den rein immanenten Lebensvollzug überhaupt. Dieser kann allerdings keinerlei transzendenter Deutung mehr unterliegen, was die Wurzel aller Traditionsbildung als existentielle, ontologische oder ethische Sinnstiftungen betrifft, die mit einem unmittelbaren Nicht-Wissen transzendentaler Verlebendigung zu konfrontieren bleiben.

Schlüsselbegriffe

→ Erscheinen
→ Illusion
→ Leben
→ Leid
→ Leere

Abstract

Buddhism's classification of the sensation of suffering as an illusion implicates the question of the phenomenality of such an illusion in relation to the ego. Neither the latter nor the illusionary attachment to a perception of reality attributed to it can be original insofar as a self that precedes the ego entails an unmediated self-giving of life. The attempt at any emptying in Buddhism therefore leads to the problematic of signitive claims to truth as well as to being by means of practical-ascetic or mystical approaches to the purely immanent execution of life as such. This execution of life, however, can no longer be subject to any transcendent interpretation whatsoever, and this affects the root of all tradition-building as existential, ontological, or ethical creations of meaning which remain to be confronted with an immediate non-knowledge of transcendental vivification.

Keywords

→ Appearance
→ Illusion
→ Life
→ Suffering
→ Emptiness

Sumario

La clasificación budista de la sensación de sufrimiento como una ilusión implica la cuestión de la fenomenalidad de dicha ilusión en relación con el yo. Ni este último ni el apego ilusorio a la percepción de la realidad que se le atribuye pueden ser originales, en la medida en que un yo anterior al ego implica un yo-vida inmediato. El intento de cualquier tipo de vaciamiento en el budismo conduce, por tanto, a la problemática de las pretensiones significativas a la verdad y al ser a través de aproximaciones ascéticas o místicas prácticas a la realización puramente inmanente de la vida en general. Esto, sin embargo, ya no puede estar sujeto a ninguna interpretación trascendental, que concierne a la raíz de toda formación de la tradición como fundamentos existenciales, ontológicos o éticos de sentido que permanecen para ser confrontados con un no-conocimiento inmediato de la vivificación transcendental.

Palabras clave

→ Apariencia
→ Ilusión
→ Vida
→ Sufrimiento
→ Vacío

Die a-theologische Religionstheorie Georges Batailles¹ macht im Buddhismus die Tendenz aus, dass dieser als Ethik eine »Transzendenz« setze, auch wenn der Gegenstand der buddhistischen Meditation die Leere sei. Und weil der Buddhismus – stärker als das Christentum – die Welt verneine, müsse er deshalb auch das Subjekt verneinen, weil letzteres eine »individuelle Gewalt« darstelle. Eine solche Gewalt beziehe sich auf die einzelnen Objekte in ihrer Außenheit, so dass hier der Übergang vom »Subjekt« zum »Nicht-Subjekt« durch die »Hypertrophie« des Subjekts selbst angezeigt wäre, insofern dessen innere Gewalt der »Begierde« oder des »Dürstens« unbegrenzt sei. Durch diese »Entfesselung« gemäß der Gewalt- und Erotikanalyse Batailles wird *jede* Handlung des Subjekts – wie in der Psychoanalyse – in Frage gestellt, weil seine Energie die Wurzel des Bösen als solchem darstelle. In der alltäglichen Praxis führt dies natürlich nicht zur Abwesenheit jeglichen Handelns, aber doch zu dessen Relativierung oder Abwertung, so dass die Negation des Subjekts auch eine Negation der »Profanität« darstellt, um eine »sakrale Welt« (*monde sacré*) zu setzen, welche die genannte Transzendenz der ethischen Position als Verwerfung von Welt und Subjekt bildet und somit zu einer unmittelbaren Immanenz von Subjekt und Universum als Grundzug des Mystischen im Sinne unmittelbarer »Teilhabe« (*participation*) führt, die sich dem »mystischen Christentum« annähert. Dem widerspricht nicht, dass Buddha selber bereits ethische wie spirituelle Hinweise für eine »Harmonie« des sozialen und politischen Lebens gab, und zwar nach Maßgabe eines idealen allgemeinen Königtums über die Welt, welches allen den Frieden brächte.²

1 Ich und Leid als Problematik

Mit Bataille ließe sich demzufolge für eine hier verfolgte Analyse des Buddhismus festhalten, dass dessen theoretische Ausdehnung des Leids auf die gesamte Existenz unbewusst auf einem Grundaffekt beruht, der sich als verallgemeinerte Empfindung gegenüber dem Sein insgesamt ausdrückt, selbst wenn im letzten mehr die nicht aufzuhaltende Alternanz von Freude/Leid damit gemeint ist als die einzelnen empirischen Leiden. Ob der historische Buddha dies so empfunden hat,³ ist nicht der Gegenstand unserer Untersuchung, sondern nur die Tatsache, dass ein solches Empfinden universalisierten Leids es unmöglich macht, sich selber als ein originäres »Sich« zu empfinden, so dass diese Ohnmacht das eigentliche Leid als »Erleiden« ausmacht und von einem »Ich-Wahn« in Bezug auf eine zeitliche Konsistenz des »Ich« oder der »Person« sprechen lässt: »Die Ansichten, welche manche Asketen und Brahmanen gesondert in der Welt hegen werden, die mit der Lehre von einem Ich verknüpft sind, mit Lehre von einem Wesen verknüpft sind, mit der Lehre von einer Seele verknüpft sind, mit der Lehre von einer Persönlichkeit verknüpft sind, mit glückbringenden Zeichen und Sprüchen verknüpft sind, alles Tun und Lassen, das ist von [Buddha] zu dieser Zeit aufgegeben, vollkommen erkannt, von Grund auf beseitigt gleich dem Wipfel einer Palme, seinem Wesen nach nicht mehr erscheinend und in Zukunft nicht mehr dem Entstehen und Vergehen unterworfen.«⁴ Aber dann liegt ein Sophismus hinsichtlich eines solchen »Sich« vor, denn um meine Ohnmacht überhaupt empfinden zu können, muss ich gleichzeitig die

1 Vgl. »Schéma d'une histoire des religions« (1948), in: *Œuvres complètes* VII, Paris 1976, 406–442, 430f.

2 Vgl. Bhikkhu BODHI (Hg.), In den Worten des Buddha. Eine Lehrreden-Anthologie aus dem Pali-Kanon, Stammbach 2008, 107f.

3 Vgl. Hermann OLDENBERG, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Leipzig 1998.

4 Salistambasutram, das dem Buddha Maitreya als überlieferter Mahayana-Text in den Mund gelegt wird; zit. Erich FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 2010, 37.

originäre Ipseität schon kennen, um diese Ohnmacht des empirischen »Selbst« erproben zu können. Grundsätzlich lässt sich deshalb sagen, dass alle empirischen Aussagen in Bezug auf »Ich« und »Leid« nur möglich sind, weil sie in der vorgängigen Erprobung transzendentaler Lebendigkeit gründen, so dass auch der empirische Kausalnexus von Ursache/Wirkung im Buddhismus keinen Anspruch auf ursprüngliche Wahrheit erheben kann, um sein ganzes Lehrgebäude zu tragen: »Ich habe diese Wahrheit zum Erwachen entdeckt, nämlich: mit dem Aufhören von Name-und-Form ist das Aufhören von Bewusstsein; mit dem Aufhören von Bewusstsein ist das Aufhören von Name-und-Form; mit dem Aufhören von Name-und-Form ist das Aufhören der sechs Sinnesgebiete, mit dem Aufhören der sechs Sinnesgebiete ist das Aufhören von Kontakt ... Auf diese Weise kommt das Aufhören der ganzen Leidensmasse zustande. ›Aufhören, Aufhören‹ – so, ihr Mönche, entstand in mir ein Bezug auf nie zuvor gehörte Dinge, Einsicht, Erkenntnis, Weisheit, Durchdringen und Licht.«⁵

Das »Erlösen des Durstes« als endgültige »Seinsbefreiung« im Sinne einer Wesensbestimmung von »Sein« oder »Nicht-Sein« ist daher eine höhere Aussage als die Grunderkenntnis des Universums über das existentielle Verhaftetsein in Empfindung und Vorstellung als Leidensursache. Entsprechend tritt auch das Nirvana als eine Gegebenheit auf, die leer von einem Selbst ist, insofern das buddhistische »Erwachen« eben die Aufgabe eines jeden Strebens nach »Dauerhaftigkeit« von einem »Ich« als »Selbst« impliziert. Und die Aufhebung des beständigen Wandels als je neuem »Geburts-Kreislauf« (*samsara*) besteht dann in jener »Weisheit«, das Bewusstsein als eine je nur vorübergehende Bildung von Form/Begriff bzw. Namen zu verstehen, um aus *etwas* kein *Etwas* zu machen. Nimmt man die »Rede« als korrelative Sprachproblematik hinzu, dann wird das Schweigen Buddhas in all jenen Situationen verständlich, wo er die Bejahung oder Verneinung einer theoretischen Wirklichkeitsaussage vermeidet, um es bei der rein praktischen »Zweckdienlichkeit« des sich-befreienden Tuns bewenden zu lassen, welches allein dem Gebot von Achtsamkeit und Wachsamkeit folgt.

Gegenüber der Wiederholung des Leidens ohne Ende und der Substanzlosigkeit aller Erscheinung in der Existenz halten wir deshalb die radikal phänomenologische Aussage fest, wonach Freude/Schmerz nicht nur eine permanente Oszillation im Leben als Subjektivität bilden, sondern letztlich eine originäre *Einheit* als Leben in dessen immanentem Sich-Geben/Sich-Empfangen als ursprünglicher Selbst-Offenbarung seiner selbstaffektiven Materialität.⁶ In solch originär phänomenologischem Rahmen bildet unsere ursprüngliche Passibilität des Lebensempfangs als dessen Empfänglichkeit selbst unsere Ipseität, die vor jeder empirischen »Begierde« ein Selbst-Begehren des Lebens beinhaltet, welches in der Tat nicht »Etwas« will, sondern mit der inneren Selbst-Bewegung des Lebens als dessen originärem Sich-Selbst-Empfinden identisch ist. Mithin »Seligkeit« im Sinne Fichtes ohne Transzendenz oder Gewalt in Bezug auf äußere Objekte,⁷ so dass auch der Kausalnexus von Welt und Ich im Sinne des Buddhismus innerhalb dieser Originarität des Lebens als seinem immanenten Selbst-Erscheinen allen Erscheinens nicht zutreffen kann. Übereinstimmung mit Buddha und der mystischen Tradition allgemein bestünde allerdings darin, dass gleichfalls die Selbst-Bewegung des Lebens ein »Prozess« ist, in dem unsere Ipseität als »Mich« ständig neu geboren wird, ohne jemals zu einem fixierten oder

5 Samyutta-Nikaya 12,65, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 61.

6 Vgl. Michel HENRY, Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen, Freiburg/München 2005, 124-139: »Leid und Leben«.

7 Vgl. Rolf KÜHN, Lebensmystik. Ursprüngliche Erfahrungseinheit von Religion und Ethik im Spiegel »philosophischer Mystik«, Dresden 2018, 157ff.

gespiegelten Bild als »Ich« zu gerinnen, welches erst auf der intentional zeitlichen Ebene auftritt. Damit finden auch Karma und Wiedergeburt eine Antwort, denn wo diese Ipseität originär stets neu geboren wird, liegen auch noch keine Taten vor, deren Folgen sich mit der Weltkausalität und Intersubjektivität verknüpfen. Vielmehr herrscht im Bereich der originären Geburt zugleich ein unmittelbares »Ich kann«, in dem sich Macht wie Ohnmacht der Passibilität zu ein und derselben Manifestation jeder leiblich-geistigen Potentialität vereinen.⁸ Unter dieser transzendentalen Bedingung des ur-impressional naturierenden Lebens kann dann Buddhas Hinweis gelten: »Nimm Gesehenes nur als Gesehenes, Gehörtes nur als Gehörtes, Gespürtes nur als Gespürtes, Gedachtes nur als Gedachtes. So kannst du dich schulen. [...] dann bist du nicht mehr *dort* [im Gesehenen-Gehörten-Gespürten-Gedachten]; dann ist *das* [dort] nicht mehr dein [Besitz]; und dann bist *du* weder in *dieser* [Welt] noch in der *nächsten* Welt noch in der *dazwischenliegenden* Welt.«⁹ Die Einheit von Freude/Schmerz in der Selbstgebung des Lebens impliziert daher die genannte rein immanente »Seligkeit« als Grundoffenbarung unserer transzendentalen Ipseisierung, nämlich die »Freude zu leben«, anstatt *nichts* zu sein. Da dieses Leben rein ursprünglich allein auf sich selbst »lastet«, das heißt ohne Distanz in sich selbst gegeben ist, ereignet sich ein solches »Ur-Leiden« als Sich-Selbst-Erleiden des Lebens in jedem Schmerz wie auch in jeder Freude. Als Selbstbindung des Lebens an sich selbst ist solch selbstaffektive »Last« zu keinem Augenblick von uns aufkündbar. Dies heißt in Bezug auf die universal mystische wie buddhistische Tradition, dass es keinerlei meditative, kontemplative oder ekstatische Methode gibt,¹⁰ um aus dieser Ursprungs-Faktizität heraustreten zu können, die niemals Gegenstand irgendeiner »Begierde« von uns gewesen ist, sondern in jeglicher Gegenwart als unverfügbares »Mehr« des Lebens anwesend. Grundlegender als alle aufgesuchte Gelassenheit, Befriedung oder Aufhebung im Bereich von Vorstellungen, Wünschen und Ängsten, welche asketische wie buddhistische Methoden anbieten,¹¹ ist daher die Einheit des Sich-Erleidens und Sich-Gebens des Lebens selbst als Ermöglichung jeglicher Erscheinung dank lebendiger Subjektivität als originärer Selbsterprobung. Hier sind Leben und Ipseität *eins* in der Koinzidenz von Freude/Schmerz, welche keine *coincidentia oppositorum* bildet,¹² sondern die Unmittelbarkeit des Lebens in seiner Einfachheit. Dies schwebte allen apophatischen Annäherungen in Mystik und Buddhismus vor, da hier zugleich auch alle Sprachpriorität bzw. Symbolisierung und Metaphorisierung aufgehoben ist. Denn Name wie Begriff (*nama*) beinhalten sowohl – lebensweltlich gesehen – eine Vorgabe allgemeiner Bedeutungen wie eine je eigene Rhetorik, so dass hier im Sinne buddhistischer Sprachphilosophie von »Wort« oder »Rede« ein Anhaften an abstrakte Allgemeinbegriffe wie an nur je subjektive Bedeutungen gegeben sein kann,¹³ denen allerdings ebenfalls das rein phänomenologische Leben vorausliegt.

Eine nicht empirische wie nicht spekulative Analyse bestätigt mithin die Unaufhebbarkeit des originären Leidens als Sich-Erleiden des Lebens, wodurch sie der »Ersten Edlen Wahrheit« Buddhas »Alles ist Leiden« eine zusätzliche Tiefe verleiht, insofern dadurch

8 Vgl. Michel HENRY, »Potentialität«, in: Rolf KÜHN, »Ich kann« als Grundvollzug des Lebens. Analysen zur material-phänomenologischen Handlungsstruktur, Dresden 2022, 11–26, zif., mit Bezug auf die All-Erlösung durch die Bodhisattvas. – Dies kann durch die buddhistische Annahme ergänzt werden, dass der Buddha gleichfalls ein kosmisches Prinzip darstellt, das bereits in der Vergangenheit

als »Weg der Befreiung« wirkte und dies weiterhin in Zukunft tun wird; vgl. BODHI (Hg.), In den Worten des Buddha (Anm. 2), 16f.

9 Udana 1,10; zit. Fritz SCHÄFER, Verse zum Aufatmen. – Die Sammlung Udana und andere Strophen des Buddha und seiner erlösten Nachfolger, Stammbach 1998, 10f.

10 Vgl. Saskia WENDEL, Christliche Mystik. Eine Einführung, Kevelar 2011, 18ff.

11 Buddha selbst hat die anfängliche Phase einer »selbstquälenden Askese« hinter sich gelassen, um »Glückseligkeit und Freude« in der Versenkung zu finden, wodurch das »Erwachen« nicht aufgehoben wurde; vgl. Majjhima-Nikaya 36, in: BODHI, In den Worten des Buddha

die historische Lebensidentität als permanenter Offenbarungsprozess in allem Erscheinen ausgedrückt wird. Letzteres meint radikal phänomenologisch, dass wir in uns selbst die letzte Wirklichkeit berühren, die auch nach den methodischen Ansprüchen im Buddhismus keinerlei Vorstellungssystem unterliegt. Wenn dies zutrifft, dann wird meta-genealogisch ebenfalls jede heuristische Unterscheidung von Ontologisch/Existentiell bzw. Transzendental/Empirisch schließlich aufgehoben, insoweit die notwendige anfängliche Selbstphänomenalisierung des Erscheinens in jeglicher Erscheinung gegeben ist. Mit anderen Worten fallen Selbstgebung/Gegebenheit als Affizierendes/Affiziertes zusammen, so dass gleichfalls die permanente Oszillation von Freude/Schmerz stets dieselbe Selbstoffenbarung des Lebens als Einheit in sich birgt. Dieses ursprüngliche »Wie« des Erscheinens ist niemals von irgendeinem Erscheinenden im Sinne einer unaufhebbaren Präsenz getrennt,¹⁴ so dass wir in allem die originäre Wirklichkeit in unseren leiblich-geistigen Vollzügen berühren. Damit sind Stufen und Variation von Schmerz/Leid in deren Intensität als »Empfindung« nicht geleugnet, die mentale und asketische Techniken teilweiser Distanzierung herbeirufen können, ebenso wie Medizin und Therapie.

Aber der Wille, jenes Leid, welches mit dem ursprünglichen Sich-Selbst-Erleiden des Lebens identisch ist, zum »Erlöschen« zu bringen, ist eine phänomenologische Unmöglichkeit, welche an der grundsätzlichen Selbstgebung des Lebens durch sich selbst als dem Wirklichen schlechthin scheitert. In diesem Sinne ist ein »Versiegen des Begehrens« als »Dürsten« in ursprünglich naturierender Hinsicht undenkbar, was eine Freiheit des zu erkennenden Zusammenhangs nicht ausschließt, keine Gegebenheit mit dem »Selbst« zu identifizieren. Dies scheint ein Kommentar zu Buddhas Rede gesehen zu haben, wenn festgehalten wird: »Also nur die nichtverstandene Empfindung ist Ursache des Durstes, aber nicht jede [...] Weil hier bei der Behandlung des Gegenstandes vorausgesetzt wird, dass das Nichtwissen gemeinsame Ursache der Gestaltungen ist. [...] Wenn nämlich das Nichtwissen genannt wird, so ist die allgemeine Ursache des Durstes gemeint. Das gleiche gilt von der Berührung. Bei der Empfindung dagegen ist die besondere Ursache gemeint.«¹⁵ Jeglicher Zustand, der im augenblicklichen Bestehen eine Form der Gegenwartigkeit zu implizieren scheint, ist in der Tat nicht das unmittelbare »Lebenswissen« meiner Affektibilität als solcher, weshalb jegliche Annahme irgendeiner »Ordnung des Geistes« nur die Abhängigkeit von einer Bedeutungskette mit ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit bedeutet. Wird dies »Durst nach dem Leben« genannt,¹⁶ dann betrifft dies allein ein »Gewordenes«, von dem man nicht lassen will, oder ein Zukünftiges, welches für den weiteren »Bestand des Ich« erwartet wird. Im originären Sinne jedoch unterliegt das Leben keinerlei »Durst« als »Begierde«, da das Selbst-Begehren des Lebens als seine immanente Selbst-Bewegung zugleich die Fülle seiner eigenen Wirklichkeit stets einschließt. In diesem Sinne konnte selbst Buddha in der tiefsten Versenkungsstufe dieses Leben nicht aufheben, da »nur noch die Spur von Bedrückendem, die in dem mit den sechs Sinnen ausgestatteten Körper besteht, weil er noch lebt.«¹⁷

(Anm. 2), 57. Siehe ebenfalls Gonsar RINPOTSCHÉ, *Essentielle Punkte der Meditation*, Le Mont Pélerin 2003.

¹² Vgl. Michel DE CERTEAU, *La fable mystique XVI^e-XVII^e siècles II*, Paris 2013, 51-122: »Le regard: Nicolas de Cues«.

¹³ Vgl. Wilhelm K. ESSLER/Ulrich MAMAT, *Die Philosophie des Buddhismus*, Darmstadt 2006, 139ff.

¹⁴ Vgl. Rolf KÜHN, *Alles, was leiden kann. Zur Ursprungseinheit von Freude und Leid*, Dresden 2019, 11-36: »Das originäre Wie als unsagbarer Ursprung«.

¹⁵ Vasubandhu »Kommentar zum Sutra vom abhängigen Entstehen«, zit. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus* (Anm. 4), 299.

¹⁶ Vgl. ebd., 135f.

¹⁷ Kurt SCHMIDT (Hg.), *Buddhas Reden. Majjhimanikaya. Die Sammlung des buddhistischen Pali-Kanons*, Reinbek 1992, XIII, 121 (Hervorhebung RK).

Die Verbindung von Leiden/Ich im Buddhismus beinhaltet mithin phänomenologisch die originäre Gegebenheit von Subjektivität/Ur-Passibilität des Lebens, sofern die Negation des Ich nicht als eine logische Forderung der Aufhebung der egohaften Ursächlichkeit des Leidens gesehen, sondern als Hinweis auf die ältere Erscheinensrelation von Subjektivität/Leben als reinem »Wie« bezogen wird. Denn jede Affektion als Freude/Schmerz ist selbstreferentiell, da sie als Ipseisierung erprobt werden *muss*, um überhaupt sein zu können. Leiden impliziert stets ein »Erleiden« in der ersten Person, so dass eine Interpretation vom Mentalen, Geistigen oder Erkennen aus, wie in der buddhistischen Deskription, eine Schwierigkeit, wenn nicht sogar Widersprüchlichkeit enthält – nämlich das Entstehen des Ich durch ein »Nicht-Wissen« hinsichtlich des ursächlichen Werdens der Phänomene. Die Gläubigkeit an die Dauer von Objekten und ihrem mentalen Träger als »Selbst« kann nicht von einem formalen Konzept des »Ich« abhängig gemacht werden, da selbst eine solche Sichtweise eine transzendente Ermöglichung voraussetzt – die Ipseität als »Mich« der Lebensoffenbarung in jedem Ich und jeder Erscheinung. Das Ich als »Nichts« könnte sich nicht irrtümlicherweise einbilden, »etwas« zu sein, wenn originär keinerlei selbstaffektive Materialität als Phänomenalisierung vorläge. Die ontologischen Grundverhältnisse liegen selbst jeglicher Illusion stets voraus und können nicht zeitlich oder intentional hervorgebracht werden, da sie sonst ohne eine konstituierende »Trägerschaft« wären, wobei diese als »Un-Grund« im Sinne Meister Eckharts, Böhmes und Schellings¹⁸ einen immanenten Offenbarungsprozess des Lebens und keine seinsmäßige Substanz bildet. Dass Welt und Empfindungen ein »Erleiden« über die Sinne sowie durch begriffliche Beziehungen beinhalten, ist daher nicht in Frage zu stellen. Auch nicht das Weltsein als eine je eigene Welt, die keine »Welt an sich« beinhaltet, was eine Abstraktion wäre, wie schon Husserl ausführlich aufgewiesen hat.¹⁹ Aber diese Veränderung von Wahrnehmung und Bewusstsein als Prozess des Werdens und Vergehens fußt auf einer vorherigen Ermöglichung desselben als ur-impressionaler Verlebendigung durch die Immanenz des Lebens.

2 »Abhängiges Entstehen« und transzendente Lebensgeburt

Worin bestand mithin genau der Übergang des Siddharta Gautama in den Buddha Sakyamuni, das heißt des »vollkommen Erwachten«? Löste sich für ihn nur das begrenzt psychologische Ich auf oder offenbarte sich ihm ein »Selbst« als »Sich«, das jeglicher sekundären Ich-Konzeption vorausliegt? Selbst wenn der »erwachte Budda« ein Schweigen hinsichtlich einer solch älteren Ipseisierung bewahrt haben sollte, so ist im Buddhismus nach ihm ein breiter Traditionsstrom gegeben, der die Wirklichkeit eines jeden »Selbst« als Wurzel der geistigen Unkenntnis anprangert.²⁰ Um Missverständnisse für unseren Vergleich zu vermeiden, der auch das originäre Wesen der Mystik betrifft, so bedeutet die Ipseität keine »Qualität« des Lebens, sondern sie ist das Leben selbst. Denn ein Leben, welches

¹⁸ Vgl. Hans-Joachim FRIEDRICH, »Der Ungrund Böhmes in Schellings Freiheitsschrift«, in: Andrés QUERO-SÁNCHEZ (Hg.), *Mystik und Idealismus. Eine Lichtung des deutschen Waldes*, Leiden/Boston 2020, 301–324.

¹⁹ Vgl. Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana VI), Den Haag 1976.

²⁰ Abgeschlossen wurde die Dogmatik vom »abhängigen Entstehen« durch Vasubandhu den Jüngeren (ca. 400–480 n. Chr.); siehe FRAU-WALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus* (Anm. 4), 47–53; ebenfalls ESSLER/MAMAT, *Die Philosophie des Buddhismus* (Anm. 13), 89–118 u. 171–192.

kein ständig proto-relationaler Bezug zu sich selbst wäre, bliebe eine phänomenologische Unmöglichkeit bzw. ein konzeptueller Widerspruch. Um diesen absoluten, einfachen und originären Charakter des Lebens auszudrücken, griff Michel Henry zur Kategorie des schon erwähnten »Sich« (*le soi*).²¹ Man kann Gautama/Buddha sicher zugestehen, in seiner »edlen Suche«, um die »Geburt« als Ursache allen »Entstehens und Vergehens« über einen nicht mehr »anhaltenden Geist« an dessen Bewusstseinszustände hinter sich zu lassen, alle subjektiven Selbsterprobungen durchquert hat, die sich im Bereich des Empfindens, Wahrnehmens und Wollens in einem Menschenleben stellen. Dass er so »Zuversicht und Vereinheitlichung« des Geistes gewann, um »Friede und Glückseligkeit« zu kennen,²² gehört in den Bereich jeder lebendigen Selbsterprobung, sofern sie originär von Begehren/*jouissance* geprägt ist. Auch der Anspruch, nur »durch eigene Verwirklichung und direkte Einsicht« diese Wahrheit (*dhamma*) erreicht zu haben, spricht für eine solche Selbsterprobung, die sich allein auf das eigene Erfahren ohne Abhängigkeit von formal analytischen Deduktionen oder traditionellen Lehren stützt, auch wenn er sich mit solch brahmanischen Vorgaben auseinandergesetzt hat. Aber den »Kreislauf der Geburt« aufzuheben, um sich an die »Anfanglosigkeit« vor jeder »Geburt« zu begeben, schließt gerade ein, letztere anders zu konzipieren denn als ein »Entstehen« durch feststellbare »Veränderungen«. Diese Anfanglosigkeit als Originarität des Lebens ist die rein immanente Wirklichkeit von Geburt/Sich im transzendentalen Sinne, die keiner Veränderung mehr unterliegt, sondern die rein phänomenologische Radikalität der Selbsterprobung in deren Unmittelbarkeit wie Einfachheit ausmacht. Dadurch wird jede »Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung« unterschritten, wie es Buddha selbst gegenüber ihm vorausgehenden asketischen Lehrern einforderte.²³

Denn was im Leben ins Leben gelangt, gewinnt durch diese – durch nichts ersetzbare – originäre Geburt eine transzendente Affektivität, die von allen Phänomenen in der dritten Person zu unterscheiden ist, da letztere kein *Sich* in sich trägt und niemals tragen wird. Dieses *Sich* fundiert sich nicht selbst, was die Grundlage aller Religion und Mystik ausmacht, wie auch der Buddhismus weiß, da er eine andere, »todlose« Wirklichkeit denn die des zeitgebundenen »Ich« als Wahrheit annimmt, selbst wenn er diese rein negativ über die Leere oder das Nichts bestimmt.²⁴ Wir nannten schon das »Ich«, welches als transzendente Affektivität im Leben geboren wird, ein »Mich im Akkusativ«. Dadurch wird zusätzlich deutlicher, dass kein unmittelbarer Übergang zwischen Buddhismus und einer materialen Phänomenologie dieses »Mich« bestehen kann, insoweit letzteres gerade keine »Illusion« darstellt, sondern die ursprüngliche Wirklichkeit als das Wirkliche der Subjektivität im Sinne des originären »Wie« als Erscheinen selbst. Jedes Ich oder Ego im phänomenologischen Sinne ist originär naturiert, aber insoweit es eine absolut subjektive Ipseisierung impliziert, kann es nicht auf einen abstrakten Inhalt reduziert werden, um durch eine solch konzeptuelle Formalisierung auf eine bloß nominalistische Wirklichkeit zurückgeführt zu sein.²⁵ Denn das »Mich« als selbstaffektive Subjektivität umfasst unmittelbar alle lebendigen Potentialitäten, die zu jedem Augenblick innerhalb eines originär

21 Vgl. »Ich bin die Wahrheit«. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München 1997, 186ff.

22 Majjhima-Nikaya 26 u. 36, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 48f. u. 57f.

23 Digha-Nikaya 21 u. Majjhima-Nikaya 26, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 30 u. 51.

24 Majjhima-Nikaya 26, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 65f.; dazu auch V. GUNARATNA, Buddhistische Betrachtungen über den Tod, Kandy/Sri Lanka 2000.

25 Vgl. das Gespräch zwischen dem König Menandros und Nagasena über die Benennung als Wesensbezeichnung für einzelne Bestandteile bei Wagen, Person etc.; zit. FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus (Anm. 4), 42–47.

praktischen Lebenswissens vollzogen werden, wozu auch alle apophatischen, asketischen oder mystischen Bemühungen gehören. Gegenüber dem Buddhismus bleibt deshalb festzuhalten, dass das ursprüngliche »Ich« auf solchem Hintergrund weder eine Frucht des Unwissens über die perzeptiven und willentlichen Kausalverkettungen darstellt noch durch ein erwachtes Bewusstsein im Sinne eines autonomen Erkenntnisweges aufgelöst zu werden vermag. Es trägt nämlich bereits eine absolute Erkenntnisweise in sich, welche als originäres »Wie« aller subjektiven Wirklichkeit identisch mit dem Sich-Selbst-Erleiden des Leidens als »Sich« der lebendigen Passibilität ist. Ein solches »Mich« auf der Grundlage des »Sich« vermag infolgedessen als Erstgegebenheit aller Formen in der ersten Person durch keinerlei dezentrierende oder reduzierende Kritik aufgehoben zu werden, sondern es besitzt in sich selbst den sowohl singulären wie umfassenden Charakter einer konstitutiven Wirklichkeit, die in der absoluten Unaufhebbarkeit des Lebens als solchem ruht.

Buddhismus, Mystik wie radikale Lebensphänomenologie treffen sich, wie andere ethische und spirituelle Traditionen, in der Analyse der Sorge des »Ich« als einer Suche nach ständiger Befriedigung seiner selbst, ohne hier näher auf den »Sorge«-Begriff bei Heidegger²⁶ als Existenzial einzugehen. Aber diese Übereinstimmung kann nicht die angeführten ontologischen Unterschiede überdecken, wie der Ursprung dieses »Ich« wahrgenommen wird – als originäres Sein in der Apriorität des Lebens oder als Ergebnis einer Illusion über sich selbst. Ethische Dekonstruktion und Verständnis der ursprünglichen Wirklichkeit der Ipseität als unumstößlicher »Un-Grund« jedes menschlichen Individuums können also beide zu einer Kritik der »transzendentalen Illusion« eines ausschließlich intentional besorgten Egos führen. Der mögliche »Durchbruch zur Mystik« bei solch übereinstimmender ethischen wie radikal phänomenologischen Annäherung birgt für solche Ich-Problematik jedoch noch andere Konsequenzen hinsichtlich eines originären *principium individuationis*. Nämlich die Aufhebung schlechthin aller kulturellen wie geschichtlichen Unterschiede von Jude/Griechen, Mann/Frau und Herr/Sklave gemäß Gal 3,28, ohne dabei in die Abstraktion eines allgemeinen Bewusstseins zu verfallen, wie es die Konzeption eines universalen Atman-Begriffs oder auch Husserls zeitlich bestimmter Bewusstseinsfluss nahe legen könnten.²⁷ Diesbezüglich muss auch die zusätzliche Frage erlaubt sein, ob die »edle Suche« gemäß Buddha, um »Sicherheiten« über die »Vier edlen Wahrheiten« hinsichtlich Geburt und Leidlosigkeit zu gewinnen,²⁸ nicht noch eine »Sorge« impliziert, auch wenn die Entdeckung der Wahrheit einem je eigenen prüfenden »Berühren« unterworfen wird. Da dieses seinerseits eine »Begeisterung« beinhaltet, die den Willen entfacht, lässt sich fragen, ob damit nicht eben ein ungeklärtes Verhältnis von Sorge/Begehren um »Sicherheit« bestehen bleibt,²⁹ welches nicht der ursprünglichen Aufhebung aller transzendenten Meinungen im Sinne von Un- und Fehlwissen entspricht. Ohne Zweifel lenkt der Buddhismus die Konzentration auf den jeweiligen Wahrnehmungs- wie Erkenntnisvollzug hin, aber das »Hier« und »Nicht-Dort« ist nicht nur eine Reduktion innerhalb der Räumlichkeitsvorstellung, sondern die originäre Ermöglichung aus der absolut subjektiven »Situativität« des Lebens heraus, welche erst jedes »Hier und

26 Vgl. Sein und Zeit, Tübingen 1967, 180ff.

27 Vgl. Alfred HILLEBRANDT (Hg.), Upanishaden – indische Weisheit aus Brahmanismus und Upanishaden, Düsseldorf/Köln 1958; Claus OETKE, »Ich« und das Ich. Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Atmankontroverse,

Stuttgart 1988; Edmund HUSSERL, Die Idee der Phänomenologie, Hamburg 1986, 27ff.

28 Samyutta-Nikaya 42,11, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 85f.

29 Majjhima-Nikaya 95, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 91ff.

30 Udana I,10, in: Helwig SCHMIDT-GLINTZER, Die Rede des Buddha, München 2005, 122.

Jetzt« begründet: »Siehst du, so kann das nur Sehen sein. Hörst du, so kann dies nur Hören sein. Denkst du, so kann dies nur Denken sein. Erkennst Du, so kann das nur Erkennen sein. [...] Dann bist du nicht hier, wenn du nicht hier bist. Dann bist du nicht hienieden, nicht drüben, nicht dazwischen. Dies ist des Leidens Ende.«³⁰

Die Selbstgebung des Lebens entreißt in ihrer Impressionabilität die transzendente Subjektivität als Ipseität dem ontologischen Nichts. Aber diese Ur-Präsenz als Ermöglichung jeglicher Gegenwärtigkeit von Erscheinung entspricht keinem bloßen Konzept oder einer rein spekulativen Voraussetzung, sondern als originäre Phänomenalisierung ist dadurch gerade eine effektive Phänomenalisierung impliziert. Sie lässt Individuum/Affektivität als prinzipielles Empfinden-Können für immer eins sein, mithin als unmittelbare Selbstoffenbarung des Lebens in jedem leiblich-geistigen Vollzug. Dieses transzendente Individuum als Ipseität und Subjektivität in originärer Singularität kann daher auch nicht ursprünglich mit einem empirischen »Person«-Begriff korrelieren, dessen Begrenzung hinsichtlich illusionärer »Persönlichkeiten«-Vorstellungen im Buddhismus anvisiert ist.³¹ Das »Mich/Ich« als Selbst unter Ausschluss aller Person-, Raum- und Zeitaspekte ist daher ein radikales Individuum, welches in seiner Ur-Faktizität nur durch das je gegebene Empfinden-Können in der Originarität des Lebens gekennzeichnet ist. Deshalb kann die Analyse des »Ich« auch nicht bei den einzelnen Empfindungen und ihrer Verbindung mit kausalen Bewusstseinszuständen stehen bleiben, da der Fluss dieser Zuständlichkeiten als Empfindungs- und Denkprozess nicht autonom ist, sondern in einer transzendentalen Verlebendigung als Impressionabilität wurzelt, wie sie Descartes und Maine de Biran schon herausgearbeitet hatten.³² Insoweit daher unsere »Körperlichkeit« in einer subjektiven Ur-Leiblichkeit ruht, ist sie nicht der Vernichtung zu überantworten, wie Buddhas Gleichnis vom Feuer und Holz aufweisen will: »Die Körperlichkeit, durch welche man die Vollendeten kennzeichnen möchte: [...] ihre Wurzeln sind zerstört, sie ist gleich einem Palmbaum ausgerottet, sie ist der Vernichtung überantwortet, so dass sie in Zukunft nicht mehr entstehen kann.«³³

Vor jedem Person-, Vorstellungs- oder Bewusstseins-Ich im reflexiven Sinne hat mithin immer schon die originäre *generatio* eines »Mich« stattgefunden, das als reine Affektabilität ebenfalls die Grundlage aller Mystik bildet. In jedem Augenblick vollzieht sich die Selbstoffenbarung der Präsenz des originären Lebens, weshalb in jeder Ich-Form, die buddhistisch als kausaler Fluss von Bewusstseinszuständen gedacht wird, deren scheinbare Autonomie als eine nicht originäre Bewusstseinsstruktur der Gegen-Reduktion zu unterwerfen bleibt. Daher ist die Immanenz des Absoluten, Einen oder Einfachen nicht am Ende irgendeines ethisch oder asketisch methodischen Weges zu erwarten,³⁴ sondern sie ist in jeder impressionalen Individuierung als Ipseität bereits ebenso unmittelbar wie unzerstörbar gegeben. Die Aufreihung der Person- und Geiststruktur im Buddhismus als Geisteszustände, Körperpersinne, energetische Begleitkräfte willentlicher und gefühlsmäßiger Entfaltungskräfte zur Bewusstseinsverbindung einschließlich Empfindungs- und Unterscheidungskraft im Erkenntnisakt (*skandas*) beinhalten in all dem das genannte originäre Ankünftigwerden des Lebens als Potentialität von leiblich-geistiger Selbstimpressionabilität schlechthin. Ohne

³¹ Vgl. dazu die Kommentare von BODHI (Hg.), In den Worten des Buddha (Anm. 2), 35, 286f., 343 u. 400, einschließlich des »Ich-Dünkels« als Einbildungsphänomen, ebd., 358f.; zum »Ich-Wahn« auch FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus (Anm. 4), 28-54.

³² Vgl. Michel HENRY, Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Freiburg/München 2002, 94ff. u. 216ff.

³³ Majjhima-Nikaya I, in: SCHMIDT-GLINTZER, Die Rede des Buddha (Anm. 30), 126.

³⁴ Vgl. »Lohn der Asketenschaft«, in: Karl E. NEUMANN, Buddhas Reden, München 2008, 61-89.

diese notwendige, material phänomenologische Bedingung bliebe der Buddhismus nur eine naturalistische Kategorisierung von Bewusstseins-, Willens- und Gefühlsaggregaten,³⁵ was erklären dürfte, warum einige Interpretationen ihn auch vornehmlich heutzutage in der Nähe von Naturwissenschaften und Neurobiologie ansiedeln, da sie in der gegenwärtigen und zukünftigen Wissenschaftssprache die einzig adäquate Darstellungsform des Buddhismus erblicken.³⁶

Wenn Mystik wie Buddhismus hingegen gerade nicht ohne ein originäres Empfinden-Können verständlich sind, dann bleibt die leiblich affektive »Potentialität« als originäre Individuierung vor allen anthropologischen und kulturellen Differenzierungen die Verstehensvoraussetzung für die Gesamtheit der erhebbaren subjektiven Phänomene einschließlich ihrer meditativen Komponenten, die auf eine »Entleerung« von Ego, Subjekt, Person etc. als konditionierte Wahrnehmungs- oder Körperwesen abzielen. Die »Ur-Leiblichkeit« (Fleisch) als radikal phänomenologisches »Bewusstsein« im Sinne des originären »Mich« schließt all diese Vollzugsmöglichkeiten des Lebens in sich ein, welche in dessen »Über-Mächtigkeit« wurzeln, sich selbst als Leben zeugen zu können, in dem wir geboren werden. Solch originäre Potentialität lässt sich keiner zusätzlichen Reduktion mehr unterwerfen und bildet daher eine nicht weiter dekonstruierbare Wirklichkeit, die vor allen empirischen Verknüpfungen von Empfindungen und Vorstellungen am Werk ist. Welthafte Kategorien wie auch ein angenommener Wiederverkörperungsprozess vermögen dieses »Ur-Können« als transzendente Bedingung unseres subjektiv gegebenen »Ich kann« nicht einzufangen, weil es in seinem »Un-Grund« unmittelbar von sich selbst Besitz ergreift und demzufolge jeder buddhistischen oder anderen introspektiven Beobachtung entgeht. Zum geschichtlichen Verständnis des Buddhismus sei allerdings in Erinnerung gerufen, dass das »Erkennen« gleich einem feinen *Körper* der Träger von »Wiedergeburt« ist. Gleich nach dem Tod geht ein solches Erkennen in seiner Körperhaftigkeit in einen neuen Mutterschoß ein, wodurch die Grundlage der Berührung zwischen Willensregungen und Sinnesorganen mit den äußeren Objekten als Bindung eines neuen Daseins gegeben ist.³⁷

Die ur-pathische Einheit jeder Ipseität ist jedoch die ursprüngliche Affektivität ohne jeden empirischen Gehalt in der Unsichtbarkeit wie Unbenennbarkeit der rein phänomenologischen Effektivität, die auch ein »Ur-Fleisch« genannt wurde, welches in der christlichen Mystik mit der Inkarnation Christi zusammenfällt und alles Begehren letztlich motiviert.³⁸ Die Ipseität vermag daher auf keine begrenzte Erscheinungsweise eines Ego reduziert zu werden, denn letzteres bildet nur *eine* Manifestationsform des Lebens, welches in einer älteren Selbst-Ermöglichung ruht. Daher gilt das eigentliche »Mitgefühl«, welches im Buddhismus eine zentrale ethische wie soteriologische Rolle einnimmt, nicht der »Illusion« eines jeden Ich, um sich daraus zu befreien, sondern es bedeutet als ursprüngliches »Ko-Pathos« die unmittelbare Anerkennung und Förderung jeder Ipseität ohne irgendwelche Einschränkung. Das Leiden ist dann kein Epiphänomen mehr, sondern als gegründet im Sich-Erleiden des Lebens hat sich darin bereits eine gleichursprünglich ko-pathische Gemeinschaftlichkeit gebildet, in der alle Bezüge zwischen Individuen und Gruppen wurzeln. Damit erwächst das »Mitgefühl« aus keinem Bedauern vor einer

35 So spricht auch FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus (Anm. 4), 72, von einem »primitiven Realismus«.

36 Vgl. ESSLER/MAMAT, Die Philosophie des Buddhismus (Anm. 13), 51f.; Gesche RABTEN, Stufen des Bewusstseins, Le Mont Pèlerin 2000.

37 Vgl. FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus (Anm. 4), 19 u. 51, mit Bezug auf den Text von Vasubandhu den Jüngeren »Es gibt keine Seele«.

38 Vgl. Rolf KÜHN, Der Erst-Leben-dige. Christologie leiblicher Ursprungswahrheit, Freiburg/München 2021, 90ff.

39 Vgl. Michel HENRY, »Ich bin die Wahrheit.« Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München 1997, 233ff.

»Unkenntnis« bezüglich des »Ich«. Vielmehr ergibt es eine unmittelbare Begegnungsmöglichkeit diesseits aller mundanen Regelhaftigkeit, die in der christlichen Mystik auch mit der »Barmherzigkeit« in Zusammenhang gebracht wurde,³⁹ wie sie sich aus dem Leben Gottes und Christi als *imitatio* unmittelbar ablesen lässt und analog im Buddhismus als lebensschützender »Einklang mit dem Dhamma« wieder zu finden ist: »Da gibt jemand das Zerstören von Leben auf, enthält sich vom Zerstören von Leben. Nachdem er Knüppel und Waffen beiseite gelegt hat, lebt er verantwortungsbewusst, voller Güte und Mitgefühl mit allen lebenden Wesen.«⁴⁰

Wenn jeder »Andere« daher eine Ipseität ist, die in ihrem immanenten Wesen jedem psychologischen, gesellschaftlichen, ethnischen, geschichtlichen oder religiösen Verdacht entgeht, dann verhilft der Buddhismus aus der Sicht einer lebensfundierten Mystik zu einer Annäherung an die individuelle wie gemeinschaftliche Wirklichkeit des Lebens, welche keinen moralisierenden Betrachtungen mehr unterliegt. Die phänomenologischen Divergenzen, welche hinsichtlich unserer Analyse von Ich/Leiden aufgetreten sind, ergeben mithin den Anlass zu einer prinzipiellen Vertiefung, in welcher der Buddhismus die eigenen Voraussetzungen überprüfen kann, um seine methodischen Vorgaben im originären Sinne einlösen zu können, ohne dabei einem westlichen Modell des »personal Absoluten« oder aufklärerischer »Selbstaunomie« unterworfen werden zu müssen. Zumindest haben wir den Dialog in dieser Perspektive hier geführt, um in der Selbstgegebenheit von Ipseität/Potentialität eine rein phänomenologische Wirklichkeit auszumachen, welche diesseits der kulturellen und geschichtlichen Unterschiede mit Hilfe der originär subjektiven Modalitäten des Erscheinens zugleich eine »komparative Mystik« ermöglicht, die abschließend noch genauer erörtert werden soll.⁴¹

3 Buddhismus als »Mystik«

Mystik, Buddhismus und Lebensphänomenologie als Denken und Praxis nicht dualer Wirklichkeit als Ursprung, den wir auch als selbstaffektive Immanenz bezeichneten, lässt Idealismus wie Materialismus als versuchte Integrationsweisen des lebendig Wirklichen hinter sich. Der »ontologische Monismus«,⁴² der mit solcher Immanenz als ursprünglicher Einheit verbunden ist, findet sich bereits im »Maya«-Begriff des hinduistischen Denkens der Veden.⁴³ Dort ist solcher Monismus an den illusorischen Charakter der Welt gebunden, insofern diese auf eine Schöpfung durch die menschliche Einbildungskraft verweist. Nur Brahma ist wirklich und wahr, so dass er sich unter dem »Schein« des Universums präsentiert, welches eine subjektive Illusion darstellt. Als Manifestation des Absoluten verstanden, kann jedoch ebenfalls ein solch kosmologischer Begriff der »Illusion« in phänomenologischer Hinsicht nicht ausschließlich negativ sein. Denn genauer betrachtet, bedeutet hier die Illusion nicht den Schein dessen, was sich uns als Welterscheinung zeigt, sondern unseren spontanen Wahrnehmungsglauben in deren äußeren Charakter als einer grundsätzlichen Objektivität. Letztere würde als reine Außenheit jedoch jegliche

⁴⁰ Majjhima-Nikaya 41,11, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 148.

⁴¹ Vgl. JAD HATEM, La rosace: prolégomènes à la mystique comparée, Paris 2008.

⁴² Vgl. Michel HENRY, L'essence de la manifestation, Paris 1963 (dt. Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens, Freiburg/München 2019), §11.

⁴³ Vgl. Eckehart SCHMIDT, Die Voraussetzung einer verborgenen »Einheit« im vedischen und frühbuddhistischen Wissen. Untersuchung von Bernhard Uhdes Religionsbegriff in Anwendung auf die altindische Geistesgeschichte, Freiburg/München 2021.

Erscheinung verunmöglichen, weil die Außenheit eine unüberwindbar phänomenologische Distanz beinhaltet, so dass beispielsweise der Gesang eines Vogels niemals bis zu mir dringen würde, wo er eine affektive Bestimmung meines originär subjektiven Lebens bildet. Wäre der Kosmos insgesamt eine solch reine Außenheit, dann wäre er als prinzipielle Äußerlichkeit, Distanz oder Transzendenz ein ontologisches Nichts für uns. Die Illusion als »Maya« wäre daher bloße Ideologie, wenn es sich dabei nur um einen nicht ontologischen Charakter der Welt handeln sollte,

Der vedische »Schleier der Maya« bzw. die »Illusion des Ich« im Buddhismus intendiert daher keine Wirklichkeit, die sich diesseits oder jenseits des Erscheinens der Erscheinung halte, sondern die Fundierung aller Wirklichkeit im Sich-Selbst-Erscheinen der leiblich affektiven Impressionalität als Selbstgegebenheit. Allein diese ermöglicht eine spontane Wahrnehmungsdoxa in die Existenz der Welt, welche transzendental gesehen die ontologische »Gewohnheit« des ur-leiblichen »Gedächtnisses« all unserer Potentialitäten oder Affekte als immanenten Leibbewegungen einschließt. »Leben« bedeutet daher stets *wirklich* im Sinne des originären Selbsterscheinsens solchen Lebens, welches jeden Zweifel an einen ebenso unmittelbaren wie einfachen Lebensvollzug ausschließt. Der onirische Charakter der vedischen wie buddhistischen Realitätsauffassung meint daher radikal phänomenologisch letztlich nicht, dass Träume und Traum zusammenfallen, sondern dass wir als absolute Subjektivität mit der Selbstgebung des Lebens als ein und demselben Wirklichen zusammenfallen. Das heißt, die phänomenologisch ontologische Effektivität besteht in der radikalen Koinzidenz von Sein/Erscheinen in originärer Selbst-Phänomenalisierung. In dem »Herz-Sutra«, das als einer der schwierigsten buddhistischen Texte gilt und oftmals kommentiert wurde, lesen wir entsprechend:

»Form ist Leerheit, Leerheit ist Form.
Form unterscheidet sich nicht von der Leerheit,
Leerheit unterscheidet sich nicht von der Form.
Was daher Form ist, das ist Leerheit,
was Leerheit ist, das ist Form.«⁴⁴

Es handelt sich in diesem Text weder um einen absoluten Idealismus noch um einen Nihilismus, sondern dieses höchst theoretische Selbstverständnis des Buddhismus gibt sich als eine Bestimmung der ursprünglichen Identität allen Erscheinens, mithin als eine ursprüngliche »Sammlung« – um einen Ausdruck Heideggers⁴⁵ zu gebrauchen –, wie sie als Einheit vor allen abstrakten Aufteilungen des Erscheinens in unterschiedliche und entgegengesetzte Elemente gegeben ist. Die Selbstheit des »Selben« von Leben, Welt und Ich ist jene als »Ur-Sammlung« sich gebende Einheit, die als absolutes Apriori in dem »Herz-Sutra« durch die Einheit von Form/Leere ausgedrückt wird, um in einem radikalen Denken ohne eigentlich theoretische Herleitung eines Systems die in jeder Wahrnehmung erprobte Einheit des Wirklichen zu unterstreichen. Die Materialität des Erscheinens ist mit anderen Worten die pathische Einheit einer originären Selbstgebung, die als reine Phänomenalisierung mit einem »Bewusstsein« identisch ist, welches zunächst nicht als

⁴⁴ Vgl. Gesche RABTEN, *Essenz der Weisheit. Ein Kommentar zum Herzsutra*, Hamburg 1990; Robert W. HADUCH, *Das Herz-Sutra*, Zürich 2002.

⁴⁵ Vgl. Was ist Metaphysik?, Frankfurt/M. 1985, 14f.

⁴⁶ Vgl. NYANAPONIKA, *Geistes-training durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthana Methode*, Konstanz 1989.

⁴⁷ Vgl. den Gründungstext der apophatischen Tradition um 500 bei Dionysios Areopagita, *Über die Mystische Theologie und Briefe* (hg. von Adolf M. RITTER), Stuttgart 2020.

intentional, sondern affektiv leiblich erprobt wird und daher jeden Vollzug als subjektiv immanente Praxis gründet. Diese steht im Buddhismus als Ethik der Achtsamkeit und des Mitgefühls im Zusammenhang mit dem »Achtfachen Pfad« im Mittelpunkt,⁴⁶ da in all diesen Verhaltensweisen zugleich die illusionsfreie, nicht objektivierte »Einheit der Erfahrung« als Dhamma gelebt werden kann. »Die Form ist leer«, weil sie nicht zur Ordnung der Empirizität transzendenter Gegenstände der Welt gehört. Und »die Leere ist Form«, insofern die originäre Phänomenalität keine abstrakte Fähigkeit darstellt, äußere Gegenstände über die Sinne aufzunehmen, um ihnen eine raum-zeitliche Konkretion zu verleihen. Vielmehr ist die lebendige Versinnlichung stets schon in der subjektiv konkreten Selbstimpressionalität gegeben, die ein pathisches Fleisch bildet.

Das Unsichtbare wie Unbenennbare, wie es die mystischen Traditionen immer wieder herausgestellt haben,⁴⁷ ist mithin die Ursprungswahrheit als Hervorbereichen aller Phänomenalität, welche identisch mit dem lebendig Realen ist. Als unser »Fleisch« benötigt dieses Wirkliche keine ihm fremde Voraussetzung, um diese originäre Entbergung als Selbstaffektion allen Erscheinens zu sein. Das »Herz-Sutra« sagt dazu in seiner Sprache:

» Alle Dinge dieser Welt
erscheinen als Form und als Substanz.
Das ist nichts anderes als ihre Leerheit:
sie entstehen nicht und vergehen nicht.
Sie sind weder rein noch unrein.
Sie nehmen nicht zu und nehmen nicht ab.«

Demzufolge ist rein phänomenologisch immer schon alles gegeben, die »Erleuchtung« als »Erwachen« ist unsere Anfangsbedingung ohne weiteren Erkenntnisweg in Bezug auf diesen unabdingbaren Ursprung als stets gegebene Präsenz, weshalb auch die Frage nach »Ursachen« im Buddhismus nicht in die reine Originarität des »Anfangs« gehört, der frei von Kausalität ist.⁴⁸ »Geborenwerden« im »Ur-Leiden« des Lebens ist deshalb identisch mit der Phänomenalität der Phänomenalisierung selbst, zu der keine Schau, Ekstase oder Erkenntnis hinführt, denn außerhalb von uns können wir nicht finden oder erwarten, was wir originär sind. Deshalb ist das ursprüngliche Begehren auch nicht »Begierde« im Außen, sondern »Genießen« seiner selbst als die immanente Freude des transzendentalen Lebendigseins, welches in aller Impressionalität – schmerzvoll wie lustvoll – gegeben ist und nicht negiert zu werden vermag. Dem Buddhismus als Hermeneutik vom »Sinn des Leidens« mit seiner berechtigten Skepsis wie Negation gegenüber bloß theoretischer Erkenntnis liegt die Selbst-Freude des »Ur-Einen« gemäß Nietzsche als reine Selbst-Freude voraus,⁴⁹ so wie Buddha selbst unmittelbar nach Erlangung seiner Erleuchtung »die Freude der Erlösung genießt«.⁵⁰ Da hier nicht mehr »der Geist hemmt«, wie das »Herz-Sutra« seinerseits sagt, »leben die Bodhisattvas aus dieser Freiheit«, um »ohne Furcht zu sein«. Wird dies als originäre »Wahrheit« gesehen, »in der nichts fehlt«, dann ist diese Wahrheit nicht mehr im Bereich der Vorstellung angesiedelt, sondern identisch mit jener Selbstaffektion, in der sich das Leben ständig selbst expliziert, ohne dazu äußeres Sein zu benötigen, da Vergangenheit,

48 Vgl. »Die Augenblicklichkeit der Dinge«, zit. FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus (Anm. 4), 65f.

49 Vgl. Rolf KÜHN, Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug, Dresden 2017, 155ff.

50 Mahavagga I,1, in: SCHMIDT-GLINTZER, Die Rede des Buddha (Anm. 30), 7 u. 9.

Gegenwart und Zukunft in der lebendigen Präsenz aufgehoben sind. Die Selbsterprobung dieser Präsenz ist mit anderen Worten die ständige »Selbstumschlingung« des Lebens,⁵¹ wo Innen/Außen aufgehoben sind, so dass »nichts mehr entsteht und nichts mehr vergeht«, das nicht die Unmittelbarkeit des Lebens in seiner Selbstbewegung ohne Zeit wäre.

Wenn Buddha infolgedessen zum Meinungsstreit zwischen Asketen bemerkt, sie blieben in ihren »Ansichten fixiert«,⁵² dann muss in letzter Hinsicht auch im Buddhismus selbst jede Fixierung aufgehoben sein. Betrachtet man diese rein praktische Ablösung als das Wesen universaler Mystik, dann sind in der Tat alle Ansichten über »Ich« und »Selbst« aufzuheben, da im Vollzug solcher Loslösung keine theoretische Thematisierung mehr bestehen kann, die wiederum nur eine Weise der äußeren Selbstversicherung dieses Aktes wäre. Dadurch löst sich ebenfalls jedes »Wissen« über ein »Nicht-Wissen« auf, denn letzteres kann nicht mehr intentional gewusst werden, da der Akt der Loslösung nur noch das reine Ankünftigwerden des Lebens als subjektive Abgründigkeit ohne jeden Namen und Begriff bedeutet. Der buddhistische »Gleichmut durch Nichtanhaftung« an die Veränderungen der Bewusstseinszustände mit ihren Folgen von Unruhe und Angst über Gewinn/Verlust durch Gefühlsschwankungen⁵³ führt mithin nur dann zum letzten »Nicht-Wissen«, wenn die »edle Suche« nach dem richtigen Zustand des Bewusstseins als »Unwissenheit« selbst aufgegeben wird. Ohne dogmatischen Wahrheitsanspruch lässt sich dann festhalten, dass in der Inkarnation Christi als Agonie äußerster Verlassenheit das tiefste Anliegen Buddhas selbst verwirklicht ist, da innere wie äußere Leere unter der Form von Schmach, Tod und Verlassenheit durch den »Vater« als »Ursprung« selbst zusammenfällt, während Buddha von einer Schar ihn verehrender Mönche umgeben bleibt. Ließe sich ein solcher Wegfall aller inneren wie äußeren Stützen in Buddhismus wie Christentum als mystischer Anspruch aufrecht erhalten,⁵⁴ dann gälte dies kriteriologisch für alle Religion und Mystik. Denn ihr rein immanenter Vollzug ist von keinerlei Signifikanten als dem »um sich selbst wissenden Subjekt« nach Lacan bzw. »Selbst« für Bataille einschließlich irgendeiner fixierten Gottesvorstellung mehr abhängig.⁵⁵

Die Frage der »Mystik« im Buddhismus beantwortet sich dann nicht länger über traditionelle Begriffe wie Atman bzw. des Absoluten, Ungeborenen oder Todlosen, sondern alle kulturellen Traditionsbildungen sind aufgehoben zugunsten einer subjektiv universalen Vollzugswirklichkeit des Lebens. Dies bedeutet dann gleichfalls keine bloße »Kontingenz« im Rahmen kontextueller Pluralität,⁵⁶ sondern die Ablösung des »mystischen Geschehens« von jeglicher »kognitiven Vergegenwärtigung«, die sich noch im Bereich einer Selbstversicherung anstelle eines rein immanenten Lebensvollzugs in seiner radikalen Bildlosigkeit und Unaufhebbarkeit vollzöge. Wenn somit die »Erfahrung« als eine solche Erprobung

⁵¹ Vgl. HENRY, Affekt und Subjektivität (Anm. 6), 25f.

⁵² Vgl. Anguttara-Nikaya 2,IV, 6, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 29.

⁵³ Samyutta-Nikaya 36,6, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 25f.; vgl. Mudagamuwu MAITHRI-MURTHI, Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut. Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier *apramanas* in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogacara, Stuttgart 1999.

⁵⁴ Vgl. Georges BATAILLE, L'expérience intérieure, in: Œuvres complètes V: La Somme athéologique 1, Paris 1973, 7-190 (dt. Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953. Atheologische Summe 1, Berlin 2017); Jacques LACAN, Le Séminaire XVII: L'envers de la psychanalyse, Paris 1991, 43ff.; sowie die umfassende Lehre Buddhas »Zur Erlösung« (Neumann, Buddhas Reden [Anm. 34], 90-182).

⁵⁵ Vgl. auch Erich FROMM/Richard DE MARTINO/Daisetz T. SUZUKI, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1971; Ralf ZWIEBEL/Gerald WEISCHEDE, Buddha und Freud – Präsenz und Einsicht, Göttingen 2015.

⁵⁶ Vgl. Michael VON BRÜCK, Christliche Mystik und Zen-Buddhismus. Synkretistische Zugänge, in: Wolfgang GREIVE/Raul NIEMANN (Hg.), Neu glauben. Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum, Gütersloh 1990, 146-166, 147f.

nicht nur von allen »Begierden« und »Wünschen« abgelöst werden kann, sondern vom weltanschaulichen Hintergrund und dessen Deutungen selbst, wie der Zen-Meister Rōshi⁵⁷ dies für den Zusammenhang von Zen/Buddhismus betonte, dann kann dies ebenfalls auf die Methode – sowie die Meister/Schüler-Abhängigkeit⁵⁸ – selbst angewandt werden. Der Anspruch der »Gegenstandslosigkeit« als völliger Entleerung des Bewusstseins von Wahrnehmungsrelationen über sinnliche Empfindungen und von gedanklichen Begriffsbildungen entspricht daraufhin nicht nur einer »gegenstandslosen Bewusstheit«, ⁵⁹ sondern als Phänomen jeder Mystik letztlich der Aufhebung aller konstituierenden »Bewusstheit« als Unmittelbarkeit der Fülle der durch nichts zu benennenden Selbstgewissheit des Lebens. Da diese Möglichkeit für jede lebendige Subjektivität originär gegeben ist, wie wir sie zuvor mit Hilfe von Selbstaffektion oder Potentialität als »Ur-Fleischlichkeit« aufzeigten, ist solch »mystische Erfahrung« als Selbsterprobung des Lebens ohne weiteren Begriff in jedem Menschen angelegt, wie dies auch bereits Henri Bergson in Bezug auf den *élan vital* postulierte.⁶⁰

Die Bindung der christlichen Mystik an »Schau des All-ein-Seins« bzw. die »nicht differenzierte Schau allen geschöpflichen Seins« bei zugleich gegebener »personaler Berührung des Absoluten«⁶¹ verbleibt dann ebenso eine sekundäre Bedeutungsstruktur wie die »Kensho-Erfahrung« (Wesensschau) als *satori* im fernöstlichen Buddhismus. Selbst die willentlich gemeinte Integration solcher Erfahrung ins alltägliche Leben als Einwirkung in die Struktur der Gesamtpersönlichkeit bliebe noch interpretationsabhängig, da sie zwischen Wahrnehmung/Akt und Deutung oszilliert. Ob Schau oder Deutung – beides Mal bliebe noch die phänomenologische Kategorie der Transzendenz als Voraussetzung gegeben, anstatt sich in der wesensgemäß unbefragten wie unbefragbaren Unmittelbarkeit des Lebens als dessen Selbstgebung zu bewegen, von der keinerlei Manifestation des Erscheinens ausgenommen ist. Letzteres kennt als Selbsterscheinen in seiner Immanenz keinerlei »weltliche Bedingung« des Bezugs von Ganzheit/Selbst mehr, wie Buddha sie noch annahm.⁶²

Wir können hier nicht weiterverfolgen, inwieweit Methode, Übung, Ordenszugehörigkeit etc. im buddhistischen wie christlichen Sinne ein elitäres Bewusstsein implizieren, das stets auch institutionelles Wissen mit seinen Diskurs- und Machtansprüchen der »Disziplinierung« beinhaltet, wie Michel Foucault dies für Wissenschaft, Religion und Psychoanalyse detailliert untersuchte.⁶³ Dabei wird stets vom »Menschen« als einem Mängelwesen im Sinne von »Illusion« oder »Sündhaftigkeit« ausgegangen, was zur Folge hat, dass die absolute Ursprungssituation jeder Subjektivität verkannt wird,⁶⁴ um sie mit dogmatischen oder moralischen Bevormundungen von ihrer Unmittelbarkeit der lebendigen Wahrheit

⁵⁷ Vgl. Taisen D. RŌSHI, *Hannya-shingyo, Das Sutra der Höchsten Weisheit*, Heidelberg/Leimen 2002.

⁵⁸ Vgl. Kurt SCHMIDT, *Buddha und seine Jünger*, Konstanz 1955.

⁵⁹ Vgl. Hugo EMONIYA-LASSALLE, *Zen-Meditation für Christen*, Weilheim 1968, 30ff.

⁶⁰ Vgl. *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris 2012, Kap. IV (dt. Die beiden Quellen der Moral und der Religion, Frankfurt/M. 1993).

⁶¹ Vgl. Hugo ENOMIYA-LASSALLE, *Zen-Buddhismus*, Köln 1972, 398.

⁶² *Anguttara-Nikaya* 8,61, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 26f.

⁶³ Vgl. Die Regierung des Selbst und der anderen I-II. Vorlesungen am Collège de France 1983-1984, Frankfurt/M. 2011. Für den Buddhismus siehe die »Beichtregel« *Mahavagga* II,3, in: SCHMIDT-GLINTZER, Die Rede des Buddha (Anm. 30), 132-137 sowie die Begrenzungen für buddhistische Nonnen und Laien-Nachfolger, ebd., 143-148 u. 149-153, wie auch BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 353f., wonach Haushaltsführung und Begierdelosigkeit letztlich

nicht vereinbar sind; ähnliche Unterscheidung zwischen »Heiligen« und »weltlichen Menschen«, die den Erlösungsweg nicht betreten haben bei FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus (Anm. 4), 73.

⁶⁴ Vgl. zur absoluten Situativität Rolf Kühn, *Leben als Präsenz und Immanenz. Hinführung zu Grundfragen der Phänomenologie*, Dresden 2021, 127ff., in Auseinandersetzung mit Sartre.

abzuschneiden. Diese ist mit der in jeder Hinsicht unauslotbaren »Nacht« unseres passiblen Fleisches identisch, dessen abgründig »nackte Wahrheit« gemäß Simone Weil⁶⁵ spätestens im Übergang des Sterbens spätestens wieder aufbricht, nachdem unsere originäre Geburt im Leben damit begann. Schweigt nun diese Abgründigkeit des Fleisches als reiner Lebens-empfangnis in allem diskursiv institutionellen Wissen jeglicher traditionellen Auffassung, wofür die Agonie Christi als von Gott wie Menschen verlassene Gestalt steht, dann ist »Mystik« der tiefste »Schrei der Wahrheit« solch rein subjektiver Erprobung gegenüber allen Bevormundungen, weil sie diese radikale Subjektivität in ihrer originären Lebens-affektibilität niemals erreichen.

Erhoffte »Einung« mit Gott sowie die Übung eines »entleerten Bewusstseins« unterliegen daher noch einer solchen Gegen-Reduktion von jener allein unaufhebbaren Wirklichkeit aus, welche dem selbstaffektiven Leben zukommt. Denn *unio* wie *sunyata* beinhalten weiterhin Interpretationen erhoffter Wirklichkeiten, die nur der weiteren Bestätigung harren und als intentionale Ziele die unmittelbar gegebene Originarität der Subjektivität als Selbsterscheinen des Erscheinens verkennen. Denn sie beinhalten eine Distanz zur Unmittelbarkeit wie absoluten Einfachheit der nie aufgehobenen und dennoch sich stets immanent wandelnden Selbstgebung des Lebens in seiner Selbstbewegung. Wenn wir dergestalt Buddhismus wie Christentum und andere östliche mystische Traditionen⁶⁶ in ihrer möglichen Zugänglichkeit zur radikalen Apriorität des Lebens ernst nehmen, dann folgt daraus, sowohl das Verhaften in der Dichotomie von Natur/Gnade bzw. von Satori/Entleerung aufzuheben. Denn all dies ist bereits in der reinen Potentialität des Lebens gegeben, sofern dieses in seiner Absolutheit weder von einem »Über-Natürlichen« noch von einer Erreichung des »Gleichmuts« gegenüber Angst und Unruhe oder der »Zerstreuung« abhängig ist.⁶⁷ Auch der Begriff »wilde« oder »proto-religiöse Mystik« setzt noch eine solche Dichotomie voraus,⁶⁸ so dass hier unser Ergebnis nur lauten kann, dass jedes Leben bereits »Mystik« ist und in den Weisen der unmittelbaren Einfachheit unzählig alltäglicher Existenzen gelebt wird, ohne einer metaphorisierten Thematisierung zu bedürfen. Jedes Individuum ist in seiner selbstaffektiven Originarität eine Weise des Lebens selbst, durch sich zu leben, eine absolute Offenbarung desselben, die keiner Hinzufügung von außen bedarf. Und dies hinein bis in »Schuld« und »Versagen« oder »Wiedergeburt«, die nur die »Über-Mächtigkeit« des Lebens unterstreichen, uns unabhängig von jeder Bedingung auch dann noch das Leben ohne Rückhalt weiter zu gewähren.⁶⁹

Ohne selbstaffektives Vertrauen in die Wahrhaftigkeit Christi oder Buddhas sowie in die angemessene Weitergabe ihrer Lehren durch Apostel bzw. Lehrmeister wäre keine Verwirklichung entsprechender Religion und Mystik möglich, die zugleich in ihrem

65 Vgl. Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen, München 1990, 13-44: »Die Gottesliebe und das Unglück«.

66 Vgl. etwa Françoise LAUWAERT, Manger de l'air, manger des mots. La recherche de l'aliment d'immortalité dans le taoïsme, in: Alain DIERKENS/Benoît BEYER DE RYKE (Hg.), *Mystique: la passion de l'Un de l'antiquité à nos jours*, Brüssel 2005, 9-22.

67 Samyutta-Nikaya 36,6 u. 22,7, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 25. u. 27f.

68 Vgl. Michel HULIN, *La Mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, Paris 1993, 293f.

69 Für die Kritik an den »Lüsten« bei der erwerbstätigen Bevölkerung vgl. Majjhima-Nikaya I,85, in: SCHMIDT-GLINTZER, Die Rede des Buddha (Anm. 30), 97, auch oft als »unwissende Weltmenschen« bezeichnet (BODHI, In den Worten des Buddha [Anm. 2], 355).

70 Vgl. ROLF KÜHN, Diskurs und Religion. Der psychoanalytische Wahrheitszugang nach Jacques Lacan als religionsphilosophische Problematik, Dresden 2016, 179ff.

71 Vgl. HUGO EMOINYA-LASSALLE, *Wohin geht der Mensch?*, Zürich/Einsiedeln 1981, 125f.; DERS., *Zen-Meditation für Christen* (Anm. 59), 85f.

Erlösungsaspekt als »Geschenk« oder »Erwachen« empfunden werden. Würde jedoch das absolut phänomenologische Leben keinen unzerstörbar immanenten Bezug zu sich selbst besitzen, den wir als seine nicht-intentionale, unmittelbare »Selbstgewissheit« bezeichneten, welche jede Subjektivität in ihrem Gefühl unverlierbarer Lebendigkeit verwirklicht, dann wäre auch keinerlei doxisches Vertrauen in irgendeine Tradition denkbar. Die Frage besteht dann darin, ob das Verhältnis des Menschen zu »Gott« oder zum »Nirvana« als vollendeter Buddhaschaft durch eine »Bewusstseinsüberformung« bestimmt ist oder durch eine nicht transzendente Relation, die eine unmittelbare Identität mit dem absolut phänomenologischen Leben impliziert, ohne hybrisartigen Phantasmen einer »Vergöttlichung« zu unterliegen.⁷⁰ Verwandlung in ein gnadenhaftes Sein wie Verwirklichung eines entleerten Geistes als »Nichts« sind außerhalb des Lebens nicht möglich, so dass dessen Immanenz die transzendente Bedingung aller existentiellen Umgestaltungen bedeutet – sei es die Erfahrung der Transzendenz Gottes in solcher Immanenz oder die Freiheit von allen Konditionierungen durch Begierde und Schein seitens eines illusionshaft angenommenen »Ich«. Dass letztlich sowohl in der christlichen wie buddhistischen Weltsicht nichts »verdrängt« werden muss, um »erlöst« zu werden, sondern einer Transformation zugeführt wird, ergäbe zusätzliche Annäherungspunkte, wie sie Enomiya-Lassalle schon herausgearbeitet hat.⁷¹

Aber radikal phänomenologisch ist für jede Religion und Mystik entscheidend, dass solche Transformation eine originäre »Kraft« beinhaltet, welche nur aus der absoluten Potentialität des Lebens als dessen je singulärer Selbstaffektion herrühren kann. Letztere in allen Vollzügen und Relationen unbefragt in Anspruch zu nehmen, begründet deshalb einen Wirklichkeitsbezug, der nicht erst auf einen kommenden »Bewusstseinswandel« der Menschheit warten muss, um die Widersprüche eines meist dualistisch strukturierten Daseins zu überwinden. Vielmehr ist diese absolut lebendige Kraft in jedem Augenblick bereits originär gegeben, wobei auch die plurale Singularität der Individuen nicht aufgehoben wird. Denn letztere ist eine prinzipielle Offenbarungsweise des ipseisierenden Lebens selbst, wodurch sich Kultur als historische Weitergabe des jeweiligen Begehrens in der immanenten »Nacht« der Subjektivitäten begründet und jeweils im Sinne des zuvor genannten Ko-Pathos aufgegriffen werden kann, um die eigene Selbstaffektion zu verwirklichen. Unter solch kriteriologischem Gesichtspunkt sind geschichtliche Formen von Mystik und Religion nur Hinweise auf eine ältere Wirklichkeit, die ihnen als transzendentes Leben vorausliegt. Aus diesem allein heraus sind jene Verwirklichungskräfte zu schöpfen, welche die Individuen konkret in Anspruch nehmen können, ohne Zwängen und Projektionen unterworfen zu sein, die in lebensweltlich verankerten Traditionen zumeist unerkannt impliziert sind. ♦

Der Auftrag zur Mission und das Recht auf Religionsfreiheit –

wie weit reicht die Toleranz
(in) der katholischen Kirche?

von Sabine Demel

Zusammenfassung

Hat christliche Mission mit ihrer geschichtlichen Last des Kolonialismus, Nationalismus und Imperialismus heute noch eine Existenzberechtigung? Ist Mission noch zeitgemäß? Darf es Mission überhaupt noch geben angesichts der neuen Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen? Diese Fragen kamen während des II. Vatikanischen Konzils auf und führten dazu, das Thema »Mission« in seiner existentiellen Bedeutung für die Kirche zu entfalten: Mission ist die Fortsetzung der Sendung Jesu Christi und kann daher nur durch Inkulturation, Religionsfreiheit und Dialog gelingen. Damit ist die Toleranz als strukturelles Prinzip überwunden, wohl aber als ethische Haltung umso mehr gefordert.

Schlüsselbegriffe

- Kirche als Sakrament der Mission Gottes
- Inkulturation
- Religionsfreiheit und Dialog
- Verantwortung aller katholischen Christ*innen
- Toleranz als individuelle ethische Haltung

Abstract

Does Christian mission still have a right to exist today with its historical burden of colonialism, nationalism and imperialism? Is mission still suited to our times? Should mission still exist at all in light of the new definition of the relationship of the Catholic Church to non-Christian religions? These questions arose during the Second Vatican Council and led to developing the topic of »mission« in its existential significance for the Church: Missionary activity is the continuation of the mission of Jesus Christ and can therefore only succeed through inculturation, religious freedom and dialogue. Tolerance as a structural principle is thereby overcome, but it is all the more required as an ethical stance.

Keywords

- Church as sacrament of God's mission
- Inculturation
- religious freedom and dialogue
- Responsibility of all Catholic Christians
- Tolerance as an individual-ethical stance

Sumario

Con su carga histórica de colonialismo, nacionalismo e imperialismo, ¿tiene todavía la misión cristiana derecho a existir hoy? ¿Sigue estando la misión a la altura de los tiempos? ¿Puede seguir existiendo la misión en vista de la nueva relación entre la Iglesia católica y las religiones no cristianas? Estas preguntas surgieron durante el Concilio Vaticano II y llevaron a desarrollar el tema de la »misión« en su significado existencial para la Iglesia: La misión es la continuación de la misión de Jesucristo y, por tanto, sólo puede tener éxito mediante la inculturación, la libertad religiosa y el diálogo. La tolerancia como principio estructural queda así superada, pero es tanto más necesaria como actitud ética.

Palabras clave

- Iglesia como sacramento de la misión de Dios
- Inculturación
- libertad religiosa y diálogo
- Responsabilidad de todos los cristianos católicos
- La tolerancia como actitud ética individual

- »Ein Unbehagen an der Missionstätigkeit der Kirche ist weit verbreitet. Man sagt:
- ♦ Die Mission sei ein Überrest kolonialen Denkens. Sie wolle nur den Einflussbereich der Kirche erweitern.
 - ♦ Die Mission sei Ausdruck christlicher und westlicher Überheblichkeit. Sie missachte die religiöse Überzeugung der Andersgläubigen und die hohen Werte fremder Kulturen.
 - ♦ Die Mission sei nur auf Bekehrungen aus. Sie übersehe, dass die Menschen auch in anderen Religionen Gott begegnen und ihr Heil gewinnen können.
 - ♦ Die Mission lenke von den eigentlichen Problemen der heutigen Welt ab. Sie solle sich lieber darum kümmern, dass die Menschen genug zu essen haben, frei leben können und ihr Recht bekommen.«¹

Was für eine ernüchternde Bilanz des christlichen Selbstverständnisses! Sie ist 10 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil 1975 auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland gezogen worden. Aber auch heute, fast 50 Jahre später, scheint sich daran nichts geändert zu haben. Zumindest ist auch in zeitgenössischen Abhandlungen zu lesen: »In Europa ist derzeit zu beobachten, dass ›Mission‹ als ekklesiologischer Begriff und kirchenpraktischer Vollzug höchst suspekt geworden ist. Nach einer verbreiteten Ansicht hat christliche Mission in einer religiös pluralen Gesellschaft nichts zu suchen ...«²

1 Mission als Fortsetzung der Sendung Jesu Christi – die theologische Grundlegung auf dem II. Vatikanischen Konzil

Hat christliche Mission mit ihrer geschichtlichen Last des Kolonialismus, Nationalismus und Imperialismus heute überhaupt noch eine Existenzberechtigung? Ist Mission heute wirklich noch zeitgemäß? Darf es Mission überhaupt noch geben angesichts der neuen Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen? Diese Fragen kamen während des II. Vatikanischen Konzils allmählich auf und griffen immer mehr um sich.³ Sie verlangten danach, dass das Thema »Mission« nicht nur kurz und nebenbei mitbehandelt werden durfte, sondern in seiner existentiellen Bedeutung für die Kirche entfaltet werden musste.

Diese Aufgabe erfüllte das Konzil, indem es die Mission im Heilsplan Gottes selbst verwurzelte: Weil Gott will, dass alle Menschen zum Heil, nämlich zur Gemeinschaft mit ihm, kommen, sandte er seinen Sohn in die Welt. Christliche Mission ist daher ursprünglich die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, der lebte, was er verkündete: Gott wendet sich allen Menschen zu, besonders den Armen und Verlorenen. Und dieser Jesus Christus starb für den göttlichen Heilsplan den Erlösertod und sandte zur Fortsetzung seiner Sendung den

¹ Beschluss: Missionarischer Dienst an der Welt, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1976, 819-846, 821.

² Christine LIENEMANN-PERRIN, Mission und interreligiöser Dialog, Göttingen 1999, 179f.; vgl. auch Michael SIEVERNICH, Missionarisch Welt-Kirche sein. Konturen des heutigen Missionsverständnisses, in: zur Debatte 7 (2004) 21f., 21.

³ Vgl. Johannes SCHÜTTE, Fragen der Mission an das Konzil, in: DERS. (Hg.), Mission nach dem Konzil, Mainz 1967, 13f.

Heiligen Geist, der zur Gründung der Kirche führte. Wesentliche Aufgabe der Kirche ist es daher die Mission, die Sendung Jesu Christi in der Kraft des Heiligen Geistes fortzusetzen. Die Mission der Kirche ist Fortsetzung der Mission Jesu Christi: alle Menschen zum Heil, zur Gemeinschaft mit Gott zu führen. Was Jesus Christus in seiner Menschwerdung begonnen hat, drückt sich zeichenhaft in der Kirche aus: das Reich Gottes ist angebrochen (vgl. AG 9,2).⁴ Die Kirche ist somit »Sakrament der Mission Gottes.«⁵

Deshalb ist die Kirche von ihrem Ursprung wie von ihrem Wesen her verpflichtet, missionarisch zu sein, d. h. »als Gesandte unterwegs« zu sein zu den Menschen, und zwar nach dem Vorbild Jesu Christi und in Verbindung mit ihm. Das bedeutet, dass die Kirche ihre Sendung auf die gleiche Weise wie Jesus Christus auszuüben hat, nämlich als Herabsteigen zu den Menschen und ihrer Armut, als *kénosis*, als Erniedrigung bis hin zur Selbstaufopferung (AG 5,2).

2 Inkulturation, Religionsfreiheit und Dialog als Konsequenz der heilsgeschichtlichen Verankerung der Mission

Eine neue Grundlegung des missionarischen Selbstverständnisses verlangt unwillkürlich eine entsprechende Anpassung der Missionsprinzipien und -methoden. Die diesbezüglichen Überlegungen der Konzilsväter und ihrer Interpreten können unter den drei Stichworten Inkulturation, Religionsfreiheit und Dialog zusammengefasst werden. Dabei ist zu beachten, dass der Begriff der Inkulturation auf dem Konzil selbst noch nicht verwendet wird, sondern erst später aufkommt,⁶ die Grundgedanken der Inkulturation aber sehr wohl in der Linie der konziliaren Aussagen über die Mission liegen, ja man kann sogar sagen: Das, was die Inkulturation meint, ist eine direkte Folge der heilsgeschichtlichen Verankerung der Mission in der Inkarnation Jesu Christi. Und eine weitere Schlussfolgerung lässt sich anschließen: Wie die Inkulturation aus der Inkarnation folgt, so bilden die Religionsfreiheit und der Dialog die notwendigen Voraussetzungen für die Inkulturation. Denn ohne Religionsfreiheit und Dialog ist keine Inkulturation möglich. Oder anders gesagt: Wo die Inkulturation praktiziert wird, sind bereits die Religionsfreiheit und der Dialog verwirklicht. Diese missionstheologischen Zusammenhänge von Inkarnation, Inkulturation, Religionsfreiheit und Dialog ergeben sich aus folgender Gedankenführung:

Mission als radikale Inkulturation Wenn Mission in der Nachfolge Jesu Christi Erniedrigung, Entäußerung und Selbstaufopferung des Missionierenden verlangt – und zwar ontologisch verlangt –, dann kann und darf die missionierende Kirche als Einzelne wie als Gemeinschaft nicht nur das Evangelium verkünden, sondern muss vielmehr in das

4 Vgl. Horst RZEPKOWSKI, Umgrenzung des Missionsbegriffes und das neue kirchliche Gesetzbuch, in: Verbum SVD 24 (1983), Fasciculus 2, 101-139, 139; SCHÜTTE, Fragen der Mission (Anm. 3), 11; Knut WENZEL, Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 2005, 216f.

5 Oskar STOFFEL, Die Missionstätigkeit der Kirche im neuen Kirchenrecht, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 39 (1983) 178-197, 178.

6 Der Begriff der »Inkulturation« wird erstmals offiziell im Schlussdokument der Bischofssynode von 1977 »Ad populum Dei nuntius« (Art. 5) verwendet und wird dann von Papst Johannes Paul II. in »Catechesi Tradendae« und in »Redemptoris

Missio« rezipiert (vgl. Giancarlo COLLET, »... bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg i. Br. 2002, 174).

7 SCHÜTTE, Fragen der Mission (Anm. 3), 15.

Wesen einer Gemeinschaft, eines Stammes oder eines Volkes eindringen, dessen Du annehmen und sich von sich selbst befreien, um »sich selbst und in sich Christus in einer anderen Gemeinschaft inkarnieren zu können. Sie muss die eigentliche Seele dieser Gemeinschaft, dieser sozialen Gruppe erfassen und in ihr Christus und seine Kirche heimisch werden lassen.«⁷ Mission stülpt also nicht das Evangelium über die einheimische Kultur und Zivilisation eines Volkes oder verdrängt diese, sondern führt in dieser Kultur und Zivilisation zu einer neuen Inkarnation Christi und seiner Kirche.⁸ Damit zwingt die Missionstätigkeit die Kirche immer wieder neu, über die Ausdrucksformen ihres Glaubens nachzudenken, deren Relativität »zu erkennen und sich zu reinigen von falschen Identifizierungen mit Wirklichkeiten, die in Wahrheit nicht der Ordnung des Glaubens, sondern den Ordnungen dieser Welt zugehören.«⁹ So gesehen kann sogar formuliert werden: Um er selbst bleiben zu können, braucht der Glaube die Mission bzw. den Reinigungsprozess der Mission.¹⁰ Und umgekehrt betrachtet: Nur durch den steten Reinigungsprozess des Glaubens ist christliche Mission wirklich »Glaubensmission« und degeneriert nicht zu einer »Kulturmission«.¹¹ Deshalb ist die Inkulturation im Vergleich zu den bis dahin üblichen Missionsmethoden der Adaption und Akkomodation radikal. Denn sie beinhaltet nicht nur eine mehr oder weniger innere Anpassung gleichsam als einen einbahnigen Prozess vom Glauben zur Kultur,¹² sondern den schwierigen, wechselseitigen, aber unabdingbaren Prozess des Hineingehens in die andere Kultur und damit den steinigten Weg der Selbstentäußerung. Grundlage der Inkulturation ist die Überzeugung, dass der christliche Glaube erstens niemals in abstrakter Reinform begegnet, sondern immer schon in Verbindung mit einer bestimmten Kultur, dass der christliche Glaube zweitens nicht nur in einer einzigen kulturellen Gestalt zum Ausdruck gebracht werden kann, sondern offen ist für eine Vielfalt von kulturellen Ausdrucksformen, und dass der christliche Glaube drittens nicht nur äußerlich an die jeweilige Kultur angepasst werden kann, sondern in die jeweilige andere Kultur eingehen muss. Inkulturation als Missionsmethode lebt somit von der Begegnung mit fremden Kulturen auf gleicher Augenhöhe.

Mission und Religionsfreiheit Wenn Mission in der Sendung Jesu Christi verankert ist und demzufolge Inkulturation als Inkarnation konzipiert ist, dann ist es fast schon selbstverständlich, dass das Prinzip der Religionsfreiheit sowohl der Mission an sich wie auch der Inkulturation im Speziellen wesensimmanent ist. In diesem Sinn wird im Missionsdekret betont: »Die Kirche verbietet streng, dass irgendjemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder mit unangemessenen Mitteln hingeführt oder angelockt wird, so wie sie auch nachdrücklich das Recht beansprucht, dass keiner durch ungerechtfertigte Druckmittel vom Glauben abgeschreckt wird« (AG 13,2). Damit ist im Grunde genommen nur das wiederholt, was bereits seit Jahrhunderten ein feststehender Grundsatz in der christlichen Mission war (vgl. auch c.1351 CIC/1917), der in der Praxis allerdings oft nicht

8 Vgl. AG, 9,2: »Alles, was sich an Gutem im Herzen und im Geist der Menschen oder in den je eigenen Riten und Kulturen der Völker eingesät findet, geht deshalb nicht nur nicht zugrunde, sondern wird geheilt, erhöht und vervollkommen zur Herrlichkeit Gottes, zur Beschämung des Dämons und zur Seligkeit des Menschen. So zielt die missionarische Tätigkeit auf die eschatologische Fülle.«

9 Joseph RATZINGER, Konzilsausagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in: SCHÜTTE (Hg.), Mission nach dem Konzil (Anm. 3), 21-47, 45.

10 Vgl. ebd., 45.

11 Ebd., 45.

12 Vgl. Vincenzo MOSCA, Per un diritto particolare missionario secondo la legislazione universale della chiesa, in: Euntes docete 54/3 (2001) 73-98, 91.

eingehalten wurde. Wegen dieser Kluft zwischen der Missions-Theorie von der religiösen Freiheit und der Missions-Praxis von der Zwangsausübung bei der Glaubensannahme wäre es wünschenswert gewesen, das Konzil hätte sich nicht nur damit begnügt zu betonen, dass die Mission die Religionsfreiheit stets zu wahren hat. Es wäre ein Gebot der Stunde gewesen, die Konzilsväter hätten hier grundsätzlicher angesetzt und klar herausgearbeitet, dass Mission und Religionsfreiheit »wie zwei Seiten derselben Münze [sind]. Sie gehören zusammen, teilen miteinander dieselben Entstehungsbedingungen und sind bleibend aufeinander angewiesen. Für beide gilt, dass sie ihrer Voraussetzungen verlustig gehen, wenn versucht wird, sie isoliert voneinander zu verwirklichen:

- ♦ Mission bleibt nicht Mission, wenn sie auf Kosten von Religionsfreiheit praktiziert wird.

- ♦ Religionsfreiheit bleibt nicht Religionsfreiheit, wenn sie so verstanden wird, dass Mission in ihr keinen Platz haben soll.«¹³

Mission und Dialog In den Überlegungen zu Inkulturation und Religionsfreiheit ist bereits indirekt zum Ausdruck gebracht, dass auch die christliche Mission und der Dialog keine Gegensätze darstellen, sondern vielmehr einander bedingen. Mission als Selbstentäußerung und Inkulturation als Reinigung des Glaubens können sogar als synonyme Ausdrucksweisen für das Prinzip des Dialogs betrachtet werden. Denn »Dialog drückt in erster Linie das Element des Fremdverstehens aus«¹⁴ und ist damit die Grundlage und das Ziel von christlicher Mission und Inkulturation. Christliche Mission, Inkulturation und Dialog leben von ein und demselben, nämlich davon, dass Menschen sich im Geist der Selbstentäußerung in andere Mentalitäten und Kulturen hineindenken und sich damit auf den Weg machen, den anderen und die andere verstehen zu lernen. Und je mehr sie diesen anderen, diese andere verstehen lernen, desto mehr lernen sie sich selbst besser verstehen. Anders gesagt: Mission, Inkulturation und Dialog sind Begegnungen, bei denen sich in der Regel beide Seiten ändern, weil sie über den anderen, die andere neue Aspekte im eigenen wie im anderen Leben und Glauben entdecken.¹⁵

Da außer Zweifel steht, dass die katholische Kirche in der Vergangenheit wiederholt und zum Teil grob gegen die Grundsätze der Religionsfreiheit und des Dialogs verstoßen hat, wäre hier im Missionsdekret ein Kapitel über die eigene Sündhaftigkeit und Schuldgeschichte zur selbstkritischen Aufarbeitung nicht nur sinnvoll, sondern als Beitrag zur Glaubwürdigkeit der Neuausrichtung notwendig gewesen.¹⁶ Warum dies nicht geschehen ist, ist aus heutiger Sicht schwer nachvollziehbar. Schließlich gab es auf dem Konzil durchaus Wortmeldungen, die auf diese Schuldgeschichte aufmerksam gemacht haben. »Ein indischer Bischof hat in der Konzilsdiskussion die Schwierigkeiten in das Bild gebracht, man habe das Haus Gottes, die Kirche, in Indien nicht aufgebaut, vielmehr sei ein Fertighaus geschickt worden.«¹⁷

¹³ Andreas FELDTKELLER, Mission und Religionsfreiheit, in: Zeitschrift für Mission 28 (2002/3) 261-275, 261.

¹⁴ LIENEMANN-PERRIN, Mission und interreligiöser Dialog (Anm. 2), 177.

¹⁵ Vgl. ebd., 176-178; RATZINGER, Konzilsaussagen (Anm. 9), 45.

¹⁶ Vgl. Peter HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, in: DERS./Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 219-336, 271; 324.

¹⁷ Ebd., 293.

¹⁸ Vgl. STOFFEL, Die Missionstätigkeit (Anm. 5), 178; August PETERS, Die Evangelisation der Völker. Aussagen des neuen kirchlichen Gesetzbuches, in: Ordenskorrespondenz 24 (1983) 404-414, 411.

¹⁹ Vgl. dazu auch c. 225 CIC, der explizit den Laien die Pflicht und das Recht zuweist, »als einzelne oder in Vereinigungen, mitzuhelfen, dass die göttliche Heilsbotschaft von allen Menschen überall auf der Welt erkannt und angenommen wird ...«.

3 Mission als Verantwortung aller Glieder der Kirche – die Übersetzung der konziliaren Neuausrichtung in die rechtliche Sprache

Gerne wird dem kirchlichen Gesetzbuch von 1983 (=Codex Iuris Canonici, CIC) – teils zu Recht, teils zu Unrecht – der Vorwurf gemacht, in vielen Rechtsmaterien die Erkenntnisse des II. Vatikanischen Konzils nur ungenügend rezipiert zu haben. Für das Missionsrecht kann dieser Vorwurf in keiner Weise geltend gemacht werden. Hier erweist sich das kirchliche Gesetzbuch als durch und durch gelungene Übersetzung der neuen konziliaren Missionstheologie, die in elf Canones (cc. 781-792) vorgelegt ist unter der Überschrift: »Über die Missionstätigkeit der Kirche«. Dabei verdienen vor allem die Aspekte der theologischen Grundlegung der Mission, ihrer Zielbeschreibung und Methodenreflexion Beachtung.

3.1 Die missionarische Natur des Volkes Gottes als Grundlage

Bereits der Einstieg in die Thematik der Mission hätte nicht besser gewählt werden können. Denn die erste Aussage, die der kirchliche Gesetzgeber trifft, lautet: »Die ganze Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch« (c.781). Damit ist kurz und prägnant die Sinnspitze der ekklesiologischen Verankerung der Mission, wie sie vom Konzil entwickelt worden ist, aufgenommen und gleichsam als theologische Präambel den folgenden Rechtsaussagen vorangestellt.¹⁸ Und diese fundamentale Aussage von der missionarischen Natur der ganzen Kirche wird – in Weiterentwicklung zum Konzept des Konzils – konsequenterweise mit der Volk Gottes-Theologie verknüpft, indem explizit *alle* Gläubigen verpflichtet werden »im Wissen um die ihnen eigene Verantwortung, ihren Teil zur Missionsarbeit beizutragen« (c. 781).¹⁹ Erst im Anschluss an diese grundlegende Aussage über die Mission als Wesenszug von Kirche, verstanden als das ganze Volk Gottes, wird die spezifische Funktion von Papst und Bischofskollegium sowie von den einzelnen Bischöfen geregelt. Ihnen wird nicht mehr wie noch in den Texten des Konzils die Erstzuständigkeit zugeschrieben, sondern die Dienstfunktion der Leitung und Koordinierung der missionarischen Aktivitäten des gesamten Volkes Gottes (c. 782).

3.2 Die missionierende Kirche als Ziel

Wie schon das Konzil verzichtet auch das kirchliche Gesetzbuch auf eine Definition von Mission und arbeitet mit den beiden Begriffen der Evangelisierung und Einpflanzung der Kirche, stellt dabei aber deutlicher als das Konzil heraus, dass die Evangelisierung die grundlegende Aufgabe (c. 781) und die Einpflanzung der Kirche das spezifische Ziel (c. 786) der missionarischen Tätigkeit ist. Der Hinweis, dass die missionarische Tätigkeit dann an ihr Ziel gekommen ist, wenn »die jungen Kirchen *voll* eingerichtet sind« (c. 786), macht zweierlei deutlich:

- ♦ Die Betonung der *vollen* Einrichtung trägt zum einen der Tatsache Rechnung, dass der Missionsprozess nicht einfach in einer linearen Entwicklung verläuft, sondern ein vielschichtiger Prozess ist, bei dem es Situationen gibt, die »die missionarische Tätigkeit von Neuem erfordern« (AG 6,4).
- ♦ Zum Zweiten spiegelt sich in dem Kriterium der *vollen* Einrichtung der Kirche als Ziel jeder missionarischen Tätigkeit die konziliare Abgrenzung von missionarischer und pastoraler Tätigkeit wider. Wo und wenn eine Kirche voll eingerichtet ist, hört

die Mission auf und die Pastoral beginnt. Dieser Abgrenzung zwischen Mission und Pastoral entsprechend gilt auch im Konzept des kirchlichen Gesetzbuches: Sobald der Missionsprozess abgeschlossen ist, d.h. eine Kirche voll eingerichtet ist, entsteht die Pflicht, dass die missionierte Kirche nun selbst zur missionierenden Kirche wird,²⁰ um ihrer missionarischen Natur gerecht zu werden.

3.3 Selbstentäußerung und ganzheitliche Befreiung des Menschen als Methode

Auch bei der Beschreibung der missionarischen Tätigkeit, also der Missionsmethode, sind die neuen Akzente des Konzils treffend in die rechtliche Sprache übersetzt worden. So werden die Missionare als Erstes verpflichtet, »durch das Zeugnis ihres Lebens und ihres Wortes mit den nicht an Christus Glaubenden einen ehrlichen Dialog zu führen, so dass diesen in einer ihrer Eigenart und Kultur entsprechenden Weise die Wege zur Erkenntnis der Botschaft des Evangeliums geöffnet werden« (c. 787). Die drei entscheidenden Stichworte sind hier »Zeugnis ihres Lebens«, nicht nur »ihres Wortes«, »ehrlicher Dialog« und »ihrer Kultur entsprechend«. Werden diese inhaltsschweren Begriffe wirklich ernst genommen, d.h. im Sinne des Missionsdekretes »Ad gentes« interpretiert und beherzigt, dann ist jede missionarische Tätigkeit daran zu messen, inwieweit ihr die Selbstentäußerung, das Eingehen in die andere Kultur und das Fremdverstehen gelungen ist, kurzum: inwieweit sie zur neuen Fleischwerdung Christi beigetragen hat.²¹

Wo von Zeugnis des Lebens, ehrlichem Dialog und der anderen Kultur die Rede ist, bedarf es nicht mehr einer eigenen Erwähnung der Religionsfreiheit; sie ist in jedem der drei genannten Missions-Prinzipien vorausgesetzt und damit hinreichend abgesichert.²² Bedenkt man zudem, dass die Religionsfreiheit nicht nur im Rahmen der missionarischen Tätigkeit, sondern prinzipiell gewährleistet sein muss, ist es nur sinnvoll, dass sie nicht mehr wie im früheren Codex (c. 1351 CIC/1917) und wie im derzeit geltenden Ostkirchenkodex (c. 586 CCEO/1990) hier im Missionsrecht, sondern zu Beginn des Verkündigungsrechts (c. 748 §2) als allgemeines Prinzip formuliert worden ist.

Schließlich ist auch darauf hinzuweisen, dass mit der primären Verpflichtung der Missionare zum »Zeugnis ihres Lebens« vor dem Zeugnis »ihres Wortes« (c. 787) implizit zum Ausdruck gebracht wird, dass Evangelisation sehr wohl die Zuwendung zur Welt in ihrer Not und die ganzheitliche Befreiung der Menschen beinhaltet. Insofern ist nicht nachvollziehbar, dass im Missionskonzept des kirchlichen Gesetzbuches »die Gefahr und der Vorwurf einer gewissen Ekklesiozentrik« entdeckt wird.²³ Diese Gefahr kann nur ausgemacht werden, wenn c. 786 isoliert und nicht zusammen mit c. 787 betrachtet wird.

So sehr die Evangelisation auf die ganzheitliche Befreiung des Menschen ausgerichtet ist, so wenig schließt sie das spezifische Ziel aus, den Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens bewegen zu wollen. Folgerichtig wendet sich der kirchliche Gesetzgeber in einem

²⁰ Vgl. Oskar STOFFEL, Missionsstrukturen im Wandel. Ansätze eines neuen Missionsrechtes, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 31 (1975) 259-270, 268; DERS., Der missionarische Auftrag, in: DERS., *Beiträge zum Missionsrecht*, Wingen 1999, 101-107, 104.

²¹ Vgl. ähnlich COLLET, »... bis an die Grenzen der Erde« (Anm. 6), 244, dessen Ausführungen sich allerdings nicht auf das kirchliche Gesetzbuch beziehen, sondern allgemein auf die »Mission als Zeugnis«. Anders dagegen Oskar STOFFEL, Die Missionsverfassung der Kirche im Codex Iuris Canonici 1983, in: Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER/Peter BOEKHOLT (Hg.),

Iustitia et Modestia. FS Hubert Socha, Mainz 1998, 102-121, 121: »Zum aktuellen Problem der Inkulturation schweigt sich der Codex völlig aus. Missiologie und Kanonistik werden dieses Thema im Sinne und Geist der Apostolischen Schreiben ›Evangelii nuntiandi‹ von Paul VI. und ›Catechesi tradendae‹ von Johannes Paul II. weiterbearbeiten müssen.«

zweiten Schritt dieser Thematik zu und verpflichtet die Missionare dazu, den Menschen, »die sie zur Annahme der Botschaft des Evangeliums bereit erachten, die Glaubenswahrheiten so zu lehren, dass diese frei darum bittend, zum Empfang der Taufe zugelassen werden können« (c. 787 §2).

4 Von der strukturellen zur individuellen Toleranz in der Mission

Mission wird in der katholischen Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil als Einladung zur freien Entscheidung in religiösen Angelegenheiten verstanden. Damit ist Mission zugleich eine Form von Pastoral als Seelsorge wie auch von Ökumene. Als Anruf an den einzelnen Menschen, in Freiheit auf das angebotene Heil zu antworten, indem er in Freiheit sich für die verkündete Heilslehre entscheidet und sich ihrer Abstammungsgemeinschaft anschließt, ist Mission Seelsorge im Sinne von Hilfe für den/die Einzelne(n), das ewige Heil zu erlangen; als Bewegung, die ständig Grenzen überschreitet, um mit diesem individuellen Anruf des Heils möglichst alle Menschen zu erreichen und zu einer Gemeinschaft zusammenzuführen, ist Mission Ökumene im Sinne des Bemühens, Einheit und Gemeinschaft herzustellen zunächst unter allen, die an Christus glauben, dann aber auch unter allen, die an Gott glauben und schließlich auch unter allen Menschen, die guten Willens sind. Deshalb darf Mission in keiner Gesellschaft fehlen, erst recht nicht in einer pluralen Gesellschaft. Denn die Mission ist es, die die religiöse Pluralität garantiert, weil sie die einzige Form der Weitergabe von Religion ist, die von der Freiheit des religiösen Angebots lebt.

Mit dieser erkenntnistheoretischen Errungenschaft über das grundlegend freiheitsbezogene Wesen der Mission ist das Prinzip der Toleranz nicht mehr vereinbar. Denn es lebt von dem rein pragmatischen Zugeständnis, um des sozialen Friedens willen auf die Durchsetzung der Wahrheit zu verzichten, aber nicht von der Überzeugung der personalen Freiheit in Angelegenheiten des Glaubens und der Religion. Wie bedeutsam der Wandel vom Prinzip der Toleranz hin zum Prinzip der personalen Religionsfreiheit ist, zeigt ein Vergleich der beiden Prinzipien miteinander: »Während die Toleranz obrigkeitlich gewährt (oder auch versagt) wurde, bezeichnet die Religionsfreiheit einen unveräußerlichen Rechtsanspruch der Menschen; während sich die Toleranz auf einen begrenzten Kreis religiöser Gruppen erstreckte, ist der Anspruch der Religionsfreiheit universalistisch gedacht; und während im Rahmen einer Politik religiöser Toleranz Rangabstufungen zwischen unterschiedlichen Religionsgemeinschaften möglich blieben, ist das Menschenrecht auf Religionsfreiheit diskriminierungsfreier Gewährleistung verbunden.«²⁴

Von der Toleranz als (strukturelles) Prinzip ist allerdings die Toleranz als (individualethische) Haltung bzw. Tugend zu unterscheiden.²⁵ So sehr nämlich die Toleranz als Prinzip im Widerspruch zur Religionsfreiheit steht, so unerlässlich ist sie als Haltung bzw.

²² Vgl. ähnlich auch Libero GEROSA, *Das Recht der Kirche*, Paderborn 1995, 135.

²³ STOFFEL, *Die Missionstätigkeit* (Anm. 5), 189; DERS., *Der missionarische Auftrag* (Anm. 20), 104.

²⁴ Heiner BIELEFELD, *Religionsfreiheit – ein »sperriges« Menschenrecht*, in: Marianne HEIMBACH-STEINS/Heiner BIELEFELD (Hg.), *Religionen und Religionsfreiheit: menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion*, Würzburg 2010, 19–35, 22f.

²⁵ Vgl. Konrad HILPERT, *Toleranz*, II. Theologisch-ethisch, in: LThK Bd. 10, Freiburg i. Br. 2001, 98–101, 98.

Tugend für die praktische Umsetzung der Religionsfreiheit. Sie ist notwendig, damit die Religionsfreiheit in einer pluralen Gesellschaft wirklich und nicht nur theoretisch gilt.²⁶ Denn Toleranz als Tugend umfasst nicht nur die passive Fähigkeit, auf jede Art von Gewalt zur Durchsetzung der eigenen Überzeugung zu verzichten, sondern auch die aktive Fähigkeit bereit zu sein, »die eigenen Bilder durch Erfahrungen verändern zu lassen und die zur Erstorientierung benutzten Vorurteile, Stereotypen und Klischees kritisch zu überprüfen sowie ihrer Instrumentalisierung für die Kanalisierung aggressiver Energien (Sündenbock, Feindbild) zu widersprechen.«²⁷ Es geht darum, den/die Andere(n) verstehen zu wollen, ohne deshalb mit dem Verstandenen einverstanden sein zu müssen. Dieses Einlassen auf den/die Andere(n), »diese Art des gegenseitigen Akzeptierens, diese Kunst der geistlichen Gastfreundschaft bietet die Chance, von verschiedenen Ansätzen her und unter einer zu ordnenden Vielfalt von Gesichtspunkten gemeinsam der Wahrheit näher zu kommen, mehr von ihr zu erfahren, ja dank der Partner die eigenen Grenzen zu übersteigen, die doch auch jedem menschlichen Erfassen des göttlichen Wortes strukturell anhaften.«²⁸ Damit hebt die Tugend der Toleranz keineswegs die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Wahr und Falsch auf, sondern hält auch hier die Spannung aus, »dass Gutes und Böses selten in Reinkultur, sondern meist vermischt auftreten,«²⁹ ohne deshalb die Augen davor zu verschließen, dass es dennoch auch Grenzen der Toleranz gibt. Wo aber gegen »die unabdingbare Voraussetzung für die Toleranz, nämlich das Prinzip der Anerkennung des anderen als gleichwertige Person sowie die Achtung vor seiner freien Entscheidung«³⁰ verstoßen wird, wo also Freiheit, Würde oder Gerechtigkeit verletzt werden, kann es keine Haltung der Toleranz mehr geben.³¹ Hier ist dann die Spannung zwischen Ablehnung und Akzeptanz auszuhalten, zwischen Ablehnung einer (religiösen) Überzeugung und gleichzeitiger Akzeptanz der Person, die diese Überzeugung vertritt. ♦

26 Vgl. Marianne HEIMBACH-STEINS, Religionsfreiheit und Mission. Christliche Perspektiven auf ein theologisches Spannungsfeld, in: Hansjörg SCHMID/Ayse BASOL-GÜRDAL (Hg.), Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission im Christentum und Islam, Regensburg 2011, 191–204, 201–203.

27 HILPERT, Toleranz (Anm. 25), 100.

28 Raymon MENGUS, Toleranz, in: Hans ROTTER/Günter VIRT, Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck/Wien 1990, 784–789, 788.

29 Ebd.

30 HILPERT, Toleranz (Anm. 25), 100.

31 Beispiele hierfür sind »Genital-Verstümmelung, Witwenverbrennung, Sklaverei, Blutrache, staatliche Bestrafung des Religionswechsels, Unterlassung möglicher medizinischer Hilfe für erkrankte Anvertraute, systematische Unterdrückung von Minderheiten sowie die erzwungene Beschränkung der Frau auf bestimmte häusliche Bereiche« (HILPERT, Toleranz [Anm. 25], 100).

Die Heilige Nacht im Christentum und die Heilige Nacht im Islam: Feiern für die Koexistenz

von Christoph Elsas

Zusammenfassung

Anregungen zu einer Theologie des Zusammenlebens sind von großer praktischer Bedeutung, wenn sie Gottes verschiedenartige Offenbarung in Menschenwort als Entfaltung seiner Barmherzigkeit zugrunde legen. Damit zeigen sie Möglichkeiten wechselseitiger Toleranz im Sinne eines komplementären Nebeneinanders. Religiöse Feste mit identitätsstiftender Kraft sind Heiligabend und Weihnachten, die in die weihnachtliche Stimmung zwischen Advent und Epiphantias eingebettet sind. Vergleichbares ist mit der Nacht der Bestimmung und dem Fest des Fastenbrechens verbunden, die in die Stimmung des Fastenmonats eingebettet sind.

Schlüsselbegriffe

→ Interreligiöses Lernen
→ Offenbarung
→ Weihnachten
→ Fastenbrechen

Abstract

Proposals for a theology of co-existence are of great practical significance if they are based on God's diversified revelation in human words as an unfolding of His mercy. They thus show possibilities for reciprocal tolerance in the sense of a complementary coexistence. Religious celebrations with identity-forming power are Christmas Eve and Christmas which are embedded in the Christmas mood between Advent and Epiphany. Something comparable is connected to the Night of Destiny and the Feast of Breaking the Fast which are embedded in the mood of Ramadan, the Month of Fasting.

Keywords

→ Interreligious learning
→ Revelation
→ Christmas
→ Breaking the Fast

Sumario

Las sugerencias para una teología de la convivencia son de gran importancia práctica si se basan en la revelación diversa de Dios en palabras humanas como despliegue de su misericordia. De este modo, muestran las posibilidades de tolerancia mutua en el sentido de coexistencia complementaria. Fiestas religiosas con poder formador de identidad son la Nochebuena y la Navidad, que se inscriben en el espíritu navideño entre el Adviento y la Epifanía. Algo comparable se asocia con la Noche del Destino y la Fiesta de la Ruptura del Ayuno, que se incardinan en el ánimo del mes de Cuaresma.

Palabras clave

→ Aprendizaje interreligioso
→ Apocalipsis
→ Navidad
→ Ruptura del Ayuno

1 Bausteine einer Situationsbeschreibung für wechselseitige Toleranz von Christen und Muslimen in der deutschen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts

Dieser religionswissenschaftliche Beitrag ist Gerhard Marcel Martin, meinem praktisch-theologischen Kollegen im Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg, zum 80. Geburtstag gewidmet: Er thematisierte 2017 in einer Publikation aus evangelischen, katholischen und islamischen Perspektiven die »Chancen und Grenzen interreligiöser Bildung« und 2020 allgemein Religionshermeneutik und Bildung.

Als Anregung für eine Theologie des Zusammenlebens, die von den gesellschaftlichen Gegebenheiten ausgeht,¹ nennt der Tübinger Judaist und Religionswissenschaftler Stefan Schreiner fünf Bausteine einer Situationsbeschreibung: Erstens sind Diversität und Pluralismus wesentlich Resultat kontinuierlicher Ein- oder Zuwanderung. Zweitens können andernorts ausgetragene Konflikte importiert werden, denn diejenigen, die kommen, bringen ihre jeweilige Geschichte und Gegenwart mit. Drittens nimmt damit die Vielfalt der artikulierten, miteinander konkurrierenden religiösen Geltungsansprüche zu. Viertens erkennen immer mehr Menschen auf der Suche nach ihrem unverwechselbar Eigenen ihre jeweilige Identität neben der Sprache in »ihrer« Religion. Und fünftens ist die post-säkulare Gesellschaft wieder an religiösen Sinn-Ressourcen interessiert und ist Religion auf lokaler, regionaler und internationaler Ebene (wieder) zu einem Faktor in Politik und Gesellschaft geworden.²

Für eine Koexistenz mit christlicher und muslimischer Religion ist dann wichtig – so Stefan Schreiner –, dass die Vielfalt der Religionen für Bibel und Koran gleichsam Teil der göttlichen Schöpfungsordnung ist. So heißt es in der jüdischen Tradition, dass sich jedes Wort, das von Gott am Sinai ausging, als Weisung in 70 Sprachen teilte. Denn es sollte die Menschen in aller Welt erreichen und zugleich auch allen entsprechend ihrer jeweiligen Auffassungsgabe zugänglich werden (Talmud Bavli Shabbat 88b; Shemot Rabba XXVIII,4). In der christlichen Tradition besagt das sogenannte Sprachenwunder von Pfingsten ganz Entsprechendes (Apostelgeschichte 2). Und im Koran erläutert sich das Gotteswort »Wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu *einer* Gemeinschaft gemacht« (42,8) durch das weitere »Wir haben euch von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch kennenlernt. Der Angesehenste von euch bei Gott, das ist der Gottesfürchtigste von euch« (49,13). Das erinnert daran, wie es in der Bibel heißt: »Am Tag als Gott den Menschen erschuf, erschuf Er sie als Mann und Frau und nannte beide zusammen *ein Mensch*« (1 Mose 5,1-2). Mit Schreiner lässt sich deshalb folgern: »Kein Teil repräsentiert das Ganze; erst die Komplementarität, die Verbindung beider, ist es, die das Ganze ausmacht. Und das, was im Blick auf die Menschen gilt, gilt nicht anders im Blick auf die Religionen.«³

1 Gerhard Marcel MARTIN, Chancen und Grenzen interreligiöser Bildung, in: Rainer MÖLLER/Claß Peter SAJAK/Mounahad KHORCHIDE (Hg.), Kooperation im Religionsunterricht: Chancen und Grenzen interreligiöser Lernens. Beiträge aus evangelischer, katholischer und islamischer Perspektive, Münster 2017, 209-218; DERS.,

Religion verstehen. Beiträge zur Religionshermeneutik und zu religiöser Bildung, Stuttgart 2020; Christoph ELSAS, Mystik in der Globalisierung: Diskurs und Traditionen der Chaldäischen Orakel im Kontext heutiger Religionsbegegnung, Berlin 2017, 23-42; § 2.1 Religiöse Pluralität und Toleranz.

2 Stefan SCHREINER, Theologie des Zusammenlebens – Was können Christentum und Islam, Christen und Muslime dazu beitragen?, in: Bernd Jochen HILBERATH/Mahmoud ABDALLAH (Hg.), Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg, Ostfildern 2018, 17-50, 18-20.

Deshalb gehört mit Schreiner zu einer Theologie des Zusammenlebens auch, die Differenz im Sinne der Komplementarität verstehen und leben zu lehren. Schon in der Bibel heißt es ja als Gotteswort zu Moses Sendung, dass Gott Abraham, Isaak und Jakob als der allmächtige Gott erschien, sich ihnen aber nicht mit seinem Namen »Herr« offenbarte (2. Mose 6,3). Im Koran heißt es dann mit Blick auf Juden, Christen und Muslime: »Unser Gott und euer Gott ist ein und derselbe, und Ihm wenden wir uns zu.« (29,46) »Aber sie tun es auf je ihre Weise, entsprechend der Weise, in der sich Gott ihnen jeweils zugewandt hat. Entsprechend verschieden ist daher ihre jeweilige Auffassung von Gott, die wiederum als Antwort auf und Rechenschaft über ihre jeweilige Gottesauffassung zu verstehen ist«, kommentiert Schreiner und fügt hinzu: »Übrigens ist dieser Koranvers zugleich auch als das Verbot verstanden worden, dass Muslime, Christen und Juden einander als ›Ungläubige‹ betrachten und behandeln.«⁴

Schreiner verweist zum Wahrheitsanspruch darauf, dass »der Begriff ›Wahrheit‹ in jüdischer, christlicher und islamischer Überlieferung auf Gott bezogen« ist, ja »als Substitut von dessen Namen« dient. Und dass etwa der biblische Hiob bekennt »Gott ist größer, als dass wir ihn erkennen und verstehen« mit seiner Entsprechung »Gott ist größer« (*allāhu akbar*) im Islam und der berühmten Feststellung christlicher Theologie bei Anselm von Canterbury im 11. Jh., dass Gott das ist, »was größer nicht gedacht werden kann« (*quod majus nihil cogitari potest*). Mit Schreiner ist das die entscheidende Begründung für Toleranz: »Solche Wahrheit, Gott, kann nur erfahren, ihr, IHM, kann nur begegnet werden. Folglich kann über solche Wahrheit, über Gott, auch erst und nur dann etwas ausgesagt werden, wenn man ihr, IHM, begegnet ist, wenn man sie, IHN, erfahren hat [...] Die Wahrheit im Sinne göttlicher Wirklichkeit ist nur *eine* Wahrheit, aber Gott hat sie (und damit SICH selbst) in unterschiedlicher Weise kundgetan, so nämlich, wie er sich den Juden, Christen und Muslimen und anderen jeweils zugewandt hat und wie sie diese Zuwendung dann [...] bezeugt haben. Diese je unterschiedliche, unverwechselbar eigene Bezeugung der *einen* Wahrheit dokumentiert zugleich aber auch, dass keine Religion für sich den Anspruch erheben kann und darf, allein(iger) Zeuge der *ganzen* Wahrheit zu sein.«⁵

»Wohl aber ist eine jede Religion die wahre und zugleich beste Religion für die, die sich zu ihr bekennen.« Dabei bleibt es für Schreiner mit der Reaktion auf die Gottesbegegnung beim biblischen Propheten Micha (4,5): »Ein jedes Volk wandelt im Namen seines Gottes, wir aber, wir wandeln im Namen des Ewigen, unseres Gottes, auf immer und ewig« und dem Echo im Koran (109,6): »Ihr habt eure Religion, ich habe meine.« Allerdings ergibt sich aus Schreiners Argumentationskette, dass – ohne Relativismus – eine neue Kirchenlehre »den anderen Religionen zugunsten eines solchen komplementären Nebeneinanders theologisch den entsprechenden Raum gewährt« und eine neue islamische Interpretation von *umma*, Gemeinschaft der Gläubigen: die anerkennt, dass nach der frühen Gemeindeordnung von Medina zu ihr neben Muslimen auch Juden und Christen gleichermaßen dazugehörten, und sie weiterdenkend »als eine Gemeinschaft begreift, die die Vielfalt der Religion(sgemeinschaft)en als Teil der göttlichen Schöpfungsordnung abbildet.«⁶

3 Ebd., 26–28.

4 Ebd., 29.

5 Ebd., 34, 35–38.

6 Ebd., 39f.

Hoffnung auf eine derart neue islamische Theologie vermittelt jetzt in Deutschland etwa der Zugang des Münsteraner islamischen Theologen Mouhanad Khorchide zum Koran, der ihn als die Selbstoffenbarung Gottes würdigt und dafür sieben Aspekte herausstellt: 1. »Im Koran teilt Gott sich selbst mit; es ist Gott, der mir im Koran begegnet.« 2. »Durch die Einbindung neuzeitlichen Freiheitsdenkens in die theologische Reflexion der islamischen Offenbarung lässt sich die Rede von Offenbarung im Islam vor der Vernunft nachvollziehbar verteidigen.« 3. So »stellt der Koran Gottes Menschenwort dar, in dem sich Gott in einer vom Menschen erlebten und gelenkten Geschichte offenbart und sich davon bestimmen lässt.« 4. Das kann »den Blick auf die spirituelle Dimension des Korans als Begegnung mit der liebenden Barmherzigkeit Gottes schärfen, so dass der Koran die Gegenwart Gottes in seiner liebenden Barmherzigkeit wirkmächtig vermittelt, in die er einlädt.« 5. Das »Wesenswort Gottes ist nicht mit dem im Koran geschaffenen arabischen Wort zu verwechseln, beide entsprechen sich zwar«, doch »seine Rede bleibt offen für einen Interpretationsreichtum, wobei das Kriterium der Barmherzigkeit vor Beliebigkeit schützt.« 6. Es gibt »in der islamischen Tradition fruchtbare Ansätze [...], um sich von einem instruktionstheoretischen Verständnis abzusetzen, in dem es lediglich um den Informationsgehalt der Offenbarung geht. Gerade die Schönheit des koranischen Klangs als Medium der Begegnung mit Gottes Schönheit will zur Liebe entzünden, weil sie [...] sowohl die Vernunft als auch die Emotionen des Menschen anspricht und ihn zur Freiheit befähigen will.« 7. Als Impuls aus westlicher Forschung lässt sich fruchtbar damit verbinden, dass »durch die historisch-kritische Herangehensweise an den Koran die Geschichte der Verkündigung des Korans eine Geschichte der Entfaltung der liebenden Barmherzigkeit Gottes darstellt.«⁷

Khorchides theologisch-hermeneutischer Zugang zum Koran geht so vom Koran als einem kommunikativen Geschehen der Selbstoffenbarung Gottes aus und plädiert von daher für ein anthropologisches Verständnis der Offenbarung Gottes im Islam: »als in der Zeit stattgefundene offene Kommunikation [...] Das heißt, dass nun die Erstadressaten samt ihrer Lebenswirklichkeit, zu denen Gott spricht, konstitutiv an der Rede Gottes beteiligt sind [...] Zum Beispiel spricht gerade in der ersten Sure des Koran, die wir Muslime in jeder Gebetseinheit rezitieren, nicht Gott zum Menschen, sondern umgekehrt spricht der Mensch zu Gott: ›Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen Allerbarmenden. Alles Lob gebührt Gott, dem Herrn aller Welt, dem Allbarmherzigen Allerbarmenden, dem Herrscher am Tag des Gerichts. Dir dienen wir und dich bitten wir um Hilfe. Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, denen du Gnade schenkst, denen nicht gezürnt wird und die nicht irgehen!‹ Für Muslime sind diese Worte der ersten Sure dennoch Gottes Wort, allerdings begegnet uns hier ein Gott, der durch den Menschen selbst spricht, daher ist der Koran Gottes Menschenwort. Im Koran haben wir es daher mit einem empathischen Gott zu tun.«⁸

Damit ist für Khorchide die Offenbarung Gottes die Offenbarung der liebenden Barmherzigkeit und folgt sein Ansatz diesen Spuren der Barmherzigkeit im Koran: So »bietet der Koran ausgerechnet in seiner chronologisch mutmaßlich letzten Sure, nämlich der fünften Sure, eine Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch, die bisher viel zu

⁷ Mouhanad KHORCHIDE, *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*, Freiburg u. a. 2018, 11–14.

⁸ Ebd., 78–92, bes. 84.86.

⁹ Ebd., 104–129, bes. 107.110–112.

¹⁰ Ebd., 152f.158.

¹¹ Karl-Friedrich WIGGERMANN, *Feste/Feiern*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 3, Tübingen 2000, 93f.: V. Kirchengeschichtlich, 1. Westliche Kirchen, 94.

¹² DERS., ebd., 96f.: VI. Liturgisch-praktisch, 96.

¹³ Frieder SCHULZ, *Kirchenjahr*, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 2, Göttingen 1989, 1115–1126, 1121.

¹⁴ Jan HERMELINK, *Weihnachten*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 8, Tübingen 2005, 1342–1344: III. Praktisch-theologisch, 1343.

wenig für die islamisch-theologische Theoriebildung fruchtbar gemacht worden ist. Gott spricht hier von Menschen, ›die er liebt und die ihn lieben‹ (Q 5:54) und die er als Zeugen für Menschen beruft, die ihren Glauben zu verlieren drohen.« Auffallend wird schon in der spätmekkanischen sechsten Sure doppelt betont: »Gott hat sich selbst die Barmherzigkeit vorgeschrieben« (Q 6:12.54), so dass es nicht verwundert, »dass die Kategorie der Barmherzigkeit auch quantitativ die am stärksten vertretene Eigenschaft Gottes ist: 169 Mal ist von der liebenden Barmherzigkeit Gottes (arab. ar-rahmān) die Rede, 226 Mal von seiner vergebenden Barmherzigkeit (arab. ar-rahīm).« »Indem der Koran die Barmherzigkeit Gottes als absolut setzt, während seine Strafe relativ bleibt, erhebt der Koran die Barmherzigkeit Gottes zu einer die ganze Schöpfung umfassenden Größe: ›Meine Strafe trifft, wen ich möchte, und meine Barmherzigkeit umfasst alles‹ (Q 7:156) [...] Daher bezeichnet der Koran die Verkündung Muḥammads als Barmherzigkeit: ›Wir haben dich lediglich als Barmherzigkeit für alle Welten entsandt‹ (Q 21:107).«⁹ Damit soll »die Offenbarung Gottes als liebende Barmherzigkeit [...] eine geschaffene Gestalt annehmen, die von den Menschen wahrgenommen werden kann und dennoch der Gegenwart Gottes entspricht.« So geht es Khorchide um ästhetische Zugänge zum Koran: »Liebende Barmherzigkeit kann sich nur in liebender Barmherzigkeit offenbaren« – und »der koranische Klang als Medium der Begegnung mit Gottes Schönheit will zur Liebe entzünden.«¹⁰

2 Heiligabend und Weihnachten zwischen Advent und Epiphanias

Das grundlegende Fest im Christentum ist Ostern, das zum Ausdruck der Zugehörigkeit zum auferstandenen Christus an jedem Sonntag und mit jährlichen Feiertagen beim Sonntag nach dem ersten Frühjahrsvollmond gefeiert wird. Erst im 4. Jh. wurden im Winterhalbjahr Epiphanie und Weihnachten, später auch die Adventszeit – die Zeit des Wartens und der Bitte um »das Kommen« des Reiches Gottes – festlich begangen. Heutige deutsche evangelische Theologie betont dazu: »Die christliche Feier hat in der Gemeinde identitätsstiftende Kraft und ist grundlegend als ›Abbau von Selbstrechtfertigung‹ zu verstehen.«¹¹ Entsprechend ist die Adventszeit mit ihren vier Sonntagen »eine Bußzeit, die auf Weihnachten in einer Weise vorbereitet, daß sie im Wunder der Geburt Jesu die Mitte des Weihnachtsfestes erkennt und damit einer vordergründigen Vorbereitungs-›Arbeit‹ den ›Fest‹-Charakter vorzieht.«¹² Entsprechend unterstreicht die Zeit des Advent »den eschatologischen Charakter freudiger Erwartung (kein Fastengebot, beibehaltenes Halleluja) und ist durch [...] die in dieser Zeit in Europa stattfindende evangelische Aktion Brot für die Welt« und die katholischen Aktionen Adveniat und Misereor mit dem »Gedanken eines sozialen Fastens zugunsten der Dritten Welt« verbunden:¹³ »Friede, Versöhnung, Gerechtigkeit und Wiedergeburt sind in Fülle verheißen, aber nur in Fragmenten gegenwärtig«¹⁴ – wie der Messias seit der Verkündigung seiner Geburt aus Maria, von der das Magnifikat in seinem Lobpreis der wunderbaren Taten Gottes handelt.

Traditioneller Adventsschmuck mit immergrünen Zweigen und Lichtern nahm zur Veranschaulichung der Hoffnung Lebenssymbole aus der Natur auf. Das Heiligen-Gedenken Anfang Dezember an den kinderfreundlichen ostkirchlichen Bischof Nikolaus wurde säkularisiert zum Weihnachtsmann, der Geschenkwünsche erfüllt. Bis in säkulare und postsäkulare Gesellschaften wird die gemeinschaftsstiftende Funktion ritueller Abläufe und ihre Ambivalenz gerade für die Weihnachtszeit deutlich: »Indem das Fest universale Werte wie Frieden, Menschenliebe, Versöhnung und Vergebung aktualisiert, erfüllt es zivilreligiös

Funktionen der Stabilisierung und symbolischen Integration. Zugleich verstärkt die gegenwärtige Weihnachtskultur jedoch die Ausgrenzung nichtfamiliärer Lebensformen sowie sozialer Randständigkeit.«¹⁵

Denn in der christlichen Kultur wurde Weihnachten zur populären Frei- und Ruhezeit, Kinder- und Gabenzeit und wanderte, nachdem es bis Ende 18. Jh. ein nur kirchliches Fest war, in die Familie und auf stimmungsvolle Weihnachtsmärkte. Schon im assimilierten Judentum wurde es als Mischform zwischen Weihnachten und dem Lichterfest Chanukka – das an die neue Weihe des Jerusalemer Tempels nach seiner Reinigung durch die Makkabäer erinnert – als »Weihnukka« gefeiert. Zur Säkularisierung des Feierns trug schon die Tradition der nach Nordamerika ausgewanderten Puritaner bei, die im 17. Jh. ein Fest anlässlich Christi Geburt als unbiblich verboten hatten. Aber sonst förderten Weihnachtsbilder und -musiken die gemütvolle Andacht zum Kind in der Krippe in Niedrigkeit und Armut, in die sich die hohe göttliche Natur hineinbegeben hat zur Erlösung für alle. U. a. Franz von Assisi hatte sie vorgelebt.

Weihnachten – im Mittelhochdeutschen Bezeichnung der geweihten Nächte um die Wintersonnenwende – war in allen europäischen Ländern außerordentlich populär geworden, nachdem es Kaiser Justinian im frühen 6. Jh. zum öffentlichen Feiertag machte. Bis dahin war das ältere Feiern der Geburt zu Epiphanias in den Ostkirchen der im 4. Jh. vom Papst in Rom ausgehenden Terminierung auf den 25.12. samt der vorangehenden Heiligen Nacht angeglichen worden. Gefeiert wird allerdings durch die Beibehaltung des älteren Gregorianischen Kalenders 13 Tage später als der Julianische Kalender im Westen den 25.12. festlegt. Die Christenheit einigte sich wohl auf dieses Datum in Opposition zum römischen Fest für Mithras als Sol Invictus, Gott der Unbesiegbaren Sonne, das zur Wintersonnenwende gefeiert wurde, von der an das Licht täglich zunimmt: Nun sollte auf diese Weise der Sieg Christi, der wahren Sonne, über die Sonnenkulte proklamiert werden. Davor war nach innerkirchlichem Streit bereits im Glaubensbekenntnis von Nicäa 325 die Göttlichkeit und Präexistenz des von der Jungfrau Maria geborenen Menschenkinds stark akzentuiert worden als »Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott«.¹⁶

Epiphanias wurde so zum letzten Fest im Weihnachtskreis: In nordeuropäischer Volksüberlieferung werden die zwölf Tage zwischen Weihnachten und Epiphanias als eine Zeit angesehen, in der böse Geister besonders aktiv im Kampf gegen den Frühling und den schrittweisen Sieg des Sonnenlichts sind – weshalb christlich weiter Lichter und Immergrünes das sichtbar siegreiche Leben veranschaulichen. Denn das ostkirchliche Feiern der Theophanie, der Manifestation Gottes, wurde im Westen im Epiphanias-Fest übernommen. Man verband es komplementär zur Evangeliums-Lesung aus Lukas 2 – der Engelsbotschaft von der Geburt des Messias in der Lebenswelt der Hirten und ihrer Bestätigung durch die »Klarheit des Herrn« und die »himmlischen Heerscharen« – mit der Evangeliums-Lesung aus Matthäus 2 – den durch den Sternenlauf zu Gottes König für alle Welt geleiteten Weisen aus dem Morgenland und ihren königlichen Huldigungsgaben.¹⁷ Denn Abwesenheit und Ferne von Gottheiten sind der Hintergrund der »Epiphanie eines Gottes in voller personaler Präsenz«,¹⁸ und so auch bei den Worten des Propheten Jesaja von »der erwarteten dauerhaften Heilszeit:« In ihr sollten »auch die Völker den *kâbôd*« erkennen, Gottes »Herr-

15 Ebd., 1342.

16 Vgl. dazu die übrigen Beiträge dieses RGG-Artikels und John F. BALDOVIN S.J., Christmas, in: Encyclopedia of Religion, New York/London 1987, Bd. 3, 460f.

17 Ebd.

18 Burkhard GLADIGOW, Epiphanie, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1999, 1367-1369: I. Religionswissenschaftlich; II. Religionsgeschichtlich, 1368.

19 Albrecht SCRIBA, ebd., 1369-71: III. Altes Testament, 1371.

20 Annemarie SCHIMMEL, Islamic Religious Year, in: Encyclopedia of Religion, New York/London 1987, Bd. 7, 454-457.

lichkeitsglanz«, der sonst heilschaffend mit dem Jerusalemer Tempel verbunden erscheint (vgl. Jesaja 66, 18-21 mit 6,3 und 60,6).¹⁹ Durch den Brauch des Sternsingens, der an die »Heiligen drei Könige« erinnert, die diese Völkerwelt repräsentieren, wird deshalb auch Epiphantias mit kirchlichen Aktionen für die Dritte Welt verbunden.

3 Nacht der Bestimmung und Fastenbrechen im Monat Ramadan

Immer wieder hat man das christliche Feiern von Heiligabend und die feierliche Ehrung der ersten Koranoffenbarung in der *Lailat al-Qadr*, der Nacht der Bestimmung, verglichen. Neben ihr wurde in volkstümlicher Verehrung die Feier des Geburtstags des Propheten (Mawlid al-Nabî) mit Kerzen und Preisliedern immer bedeutsamer, weil es als ihn betreffendes Gotteswort – wie schon oben bei Khorchide angeführt – in Sure 21,107 des Korans heißt: »Und wir haben dich nur als eine Barmherzigkeit für die Weltenbewohner gesandt.«²⁰ Sich betont strenggläubig gebende Kreise sehen vom Feiern des Prophetengeburtstags eher ab, aber können die *Lailat al-Qadr* mit der Einführung von Yûsuf ‘Alî zu Sure 97 erläutern: »In dieser Sure geht es um die mystische Nacht der Allmacht, in der die Offenbarung in diese von Finsternis umfangene Welt kommt [...] mit Hilfe von Engelscharen, die die geistige Kraft der göttlichen Barmherzigkeit darstellen.«²¹

In der neuen deutschen Wiedergabe des Islamwissenschaftlers Nicolai Sinai lauten die fünf Verse dieser Sure: »1. Wir sandten es herab in der Nacht der Vorherbestimmung. 2. Was lässt dich wissen, was die Nacht der Vorherbestimmung ist? 3. Die Nacht der Vorherbestimmung ist besser als tausend Monate. 4. In ihr steigen herab die Engel und der Geist mit der Erlaubnis ihres Herrn in jeder Sache. 5. Friede ist sie bis zum Beginn der Morgenröte!« Sinai setzt sich dabei mit Christoph Luxenbergs Deutung der Sure in seiner Studie über eine Lesart des Korans²² auseinander, die eine Sprachverwandtschaft mit der altsyrisch-christlichen Umwelt zugrunde legt. Luxenberg versteht dabei Sure 97 als »Weihnachten im Koran«, indem er das üblicherweise auf den Beginn der Offenbarung des Korans bezogene Personalsuffix es/ihn in Vers 1 auf den Jesusknaben bezieht: »Wir haben ihn (=den Jesusknaben) in der Nacht der Schicksalsbestimmung (=des Geburts-horoscops=Weihnachten) herabkommen lassen.«²³

Sinai verwirft die daraus entwickelte Deutung Luxenbergs als »sophistisches und methodisch willkürliches Assoziationsspielchen«. Vielmehr sei die *Lailat al-Qadr* »am ehesten als ein bereits im vorkoranischen mekkanischen Kultus beheimatetes Fest zu sehen, das [...] offenbarungstheologisch neu gefüllt wird.«²⁴ So »stellt 97,1 sehr wahrscheinlich den frühesten koranischen Beleg für die in späteren Texten zentrale Begrifflichkeit der ›Herabsendung‹ dar und nimmt die ››offenbarungstheologische Umwertung‹ einer altarabischen Schicksalsnacht selektiv christliche Motive auf. Für Sinai führen Anklänge etwa an Ephrems syrische »Hymnen auf die Geburt des Herrn« führen dann aber zum Schluss, dass es sich hier um eine Autorisierung der einsetzenden Koranoffenbarung handelt, die sie zur Heiligen Nacht des Christentums in Parallele setzt.«²⁵ Dafür sprechen auch die ersten acht

²¹ Die Bedeutung des Korans, München 1997, 2956.

²² Christoph LUXENBERG, Die Syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin 2007.

²³ Nicolai SINAI, »Weihnachten im Koran« oder »Nacht der Bestimmung«? Eine Interpretation von Sure 97, in: Der Islam 88 (2012) 11-32, 13.

²⁴ Ebd., 17.20.

²⁵ Ebd., 26-30, 26.28.

Verse von Sure 44 aus Mekka:²⁶ »Beim deutlichen Buch! Wir haben es in einer gesegneten Nacht hinabgesandt – Wir haben ja (die Menschen) immer wieder gewarnt –, in der jede weise Angelegenheit einzeln entschieden wird als eine Angelegenheit von unserer Seite [...] als eine Barmherzigkeit von deinem Herrn [...] Es gibt keinen Gott außer Ihm.«

Der oben skizzierte Neuansatz von Mouhanad Khorchide zum Verständnis von Koran und Islam geht ja davon aus, dass »Offenbarung bedeutet, dass sich Gott auf die Menschen einlässt«: »Dabei bleibt er ganz er selbst und zugleich erreicht er die Menschen in für sie nachvollziehbaren Kategorien.« Wie eben für die Nacht der Bestimmung herausgearbeitet, kann Khorchide so Gottes Offenbarung in Jesus Christus und im Koran parallel sehen: »Und zwar in einer Form, in der Gott und Mensch im Dialog miteinander stehen. Demnach hat Gott mit dem Koran seine eigene Gegenwart und damit sein Zusage wort dem Menschen offenbart [...] Der Glaube an die göttlichen Offenbarungen (tatsächlich im Plural), dazu gehört auch der Koran, ist einer der sogenannten sechs Glaubenssätze des Islams.«²⁷ Weil Khorchide Fragen nach Möglichkeiten einleuchtender Koexistenz von Christen und Muslimen von seinen drei Heimatländern Libanon, Österreich und Deutschland her kennt, folgt er, wie dargestellt, »den Spuren der Barmherzigkeit im Koran«: Gott »lässt sich auch emotional bewegen«, und mit dem Koran tritt er erneut »in die Geschichte ein, jedoch nicht in Form eines Menschen, wie im Fall des Christentums, sondern als der barmherzige Gott, der auch als solcher, vor allem in der Rezitation des Korans, erfahrbar wird.«²⁸ Für die entsprechenden ästhetischen Zugänge zum Koran betont Khorchide, dass das Wesenswort Gottes dem Koran entspricht, beide aber nicht identisch sind: »Der Koran spricht davon, dass das Wort Gottes Muḥammad nicht unvermittelt geoffenbart wurde, sondern durch den Geist«, wie es Sure 97 oder auch 26, 192–195 erläutern: »Und er ist eine Herabsendung des Herrn der Welten; mit ihm ist der treue Geist herabgestiegen auf dein Herz, damit du einer der Warner seist, in deutlicher arabischer Sprache.« Für Khorchide ergibt sich daraus: »Da Gott dem Menschen von seinem Geist eingehaucht hat (Q 15:29) und dieser ihn erfüllt, ist der Mensch dazu befähigt, Gott im Koran zu erkennen, aber auch, Gott in seinem eigenen Leben zu aktualisieren.« Denn »in seiner Schönheit fungiert der Koran als Vermittlung einer Spur Gottes, ja letztlich sogar als Gegenwart Gottes selbst.«²⁹

Ich persönlich begrüße diesen Ansatz und halte ihn für fruchtbar für eine Verständigung zwischen christlichen und islamischen Bevölkerungsgruppen. Eine solche Chance eröffnet er jedenfalls dann, wenn auf beiden Seiten eine Parallelität anerkannt wird – wie ich 2001 in meiner Rezension des Buches von Navid Kermani »Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran« (München 1999) zu bedenken gab: zwischen der islamischen Überzeugung von der einzigartigen Schönheit des Korans und der christlichen, wie sie etwa im Gesangbuchlied zum Ausdruck kommt »Schönster Herr Jesu [...] Alle die Schönheit Himmels und der Erden ist gefasst in Dir allein.«³⁰

Welche Rolle spielt dann die Verbindung der Nacht der Bestimmung mit dem nahenden Ende des Fastenmonats Ramadan und dem Fest des Fastenbrechens? Dieses folgt der Sichtung des Neumonds des Folgemonats, und das Essen, das auf die Nachtzeit beschränkt war, rückt ins Feiern bei Tageslicht – mit einer dem Feiern von Weihnachten vergleichbaren

26 Der Koran. Übersetzung von Adel Theodor KHOURY unter Mitwirkung von Muhammad Salim ABDULLAH, Gütersloh 1987, 379.

27 KHORCHIDE, Gottes Offenbarung in Menschenwort (Anm. 7), 78f. 80f.

28 Ebd., 110. 119.

29 Ebd., 152–159, bes. 156. 159.

30 Der Islam 79 (2001) 174–176.

31 Kenneth CRAGG, Worship and Cultic Life: Muslim Worship, in: Encyclopedia of Religion, New York/London 1987, Bd. 15, 454–463; Zafar Ishaq ANSARI, Şawm, ebd., Bd. 13, 90–92.

32 Christian ESPELAGE/Hamideh MOHAGHEGI/Michael SCHÖBER (Hg.), Interreligiöse Öffnung durch Begegnung: Grundlagen – Erfahrungen – Perspektiven im Kontext des christlich-islamischen Dialogs, Hildesheim 2021; vgl. Johannes LÄHNEMANN, Interreligiöse Verständigung und

Qualität: Dazu gehören ein großes Gemeinschaftsgebet und Abgaben für die Armen sowie traditionell auch festlicher Schmuck für Städte und Dörfer, beste Kleidung, Begrüßungen und Besuche. Es ist ein Fest voller Freude, und weil Grußkarten und Geschenke ausgetauscht werden, heißt es in türkischen Familien auch »Zuckerfest«. Entsprechend lassen sich auch die Adventswochen und der Fastenmonat parallel verstehen. Denn mit dem Fasten, *Şawm*, dankt man im Islam Gott, dass der Koran herabgesandt wurde, und wer nicht fasten kann, soll stattdessen arme Menschen satt machen – so Sure 2, 184f. Aufgeteilt auf seine Tage wird in Moscheen der Koran rezitiert, und die letzten zehn Nächte gelten als besonders gesegnet, da eine von ihnen als Lailat al-Qadr zu ehren ist. Insgesamt ist der Ramadan ein Monat besonderer Gottesverehrung und Wohltätigkeit.³¹

4 Interreligiöse Bemühungen um die Verheißung von Frieden auf Erden

»Interreligiöse Öffnung durch Begegnung« heißt ein 2021 erschienener Band mit einem Vorwort von Johannes Lähnemann zu Entwicklungen auf dem Gebiet interreligiösen Lernens.³² Im Resümee zum Buch heißt es dann: »Trotz aller Erfahrungen in interreligiösen Kontexten ist ein Perspektivenwechsel, der die andere Seite vollständig versteht, nicht möglich. Schon allein deswegen bedarf es, wenn irgend möglich, der paritätischen Besetzung im Team, zumindest in der Weise, dass alle beteiligten Religionen auch durch eine*n Vertreter*in repräsentiert werden. An der manchmal mühsamen Konsensfindung mit allen Beteiligten führt kein Weg vorbei [...] Eine in der Praxis häufig und vermehrt auftretende Schwierigkeit ist die Tatsache, dass ein Großteil der Schüler*innen in ihrer eigenen Religion kaum noch beheimatet ist [...] Worum es im Dialog nur gehen kann, ist vom eigenen Glauben Zeugnis zu geben und Interesse mitzubringen, etwas über den Glauben des Gegenübers zu erfahren.«³³

Anfang der 1980er Jahre war ich im damaligen Westberlin einer der Ersten beim christlich-islamischen Dialog in kirchlicher Ausländerarbeit und durch eine christlich-islamische Arbeitsgemeinschaft, die sich zwei Jahre lang monatlich zusammenfand.³⁴ Oft werden die Worte von Jesus im Evangelium bei Johannes 14, 6 »Ich bin der Weg; die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich« und das Bekenntnis des Petrus zu Jesus als dem Christus bei Apostelgeschichte 4,12 »In keinem anderen ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen« für christlichen Exklusivitätsanspruch herangezogenen. Aber im Ganzen gelesen sind Joh 14 und Apg 4 eher Zeugnisse der tröstlichen Gewissheit »Euer Herz erschrecke nicht! Glaubet an Gott und glaubet an mich« und durch den Heiligen Geist des Freimuts auch der Ungelehrten und Unbeholfenen vor den Mächtigen. D.h. die Menschen sollen sich bewusst halten, dass sie ganz angewiesen sind auf Gottes Zuwendung in seiner Offenbarung, in der er »Weg«, »Wahrheit« und »Leben« und »Namen unter dem Himmel« so gibt, dass jeder darüber Gott finden kann, weil er hier gegenwärtig ist.

Bildung 1980–2020. Eine Bilanz im Spiegel der Nürnberger Foren zur Kulturgegnung, Berlin 2021.

³³ Michael SCHÖBER, Interreligiöse Öffnung als ein Beitrag zu einer Gesellschaft der Vielfalt – ein Resümee in Thesen, in: ESPELAGE 2021, 599.600.602.

³⁴ Christoph ELSAS, Ausländerarbeit, Stuttgart u. a. 1982; DERS. (Hg.), Identität: Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen, Hamburg-Rissen 1983.

Im Koran erwähnt die unter dem Namen »Maria/Maryam« bekannte Sure 19 als erste den Namen »Jesus/’Isâ« und nimmt häufiger auf »das Buch« als die Offenbarungsschrift der Christen Bezug. Diese Koranoffenbarung datiert man in der Mitte der Verkündigung in Mekka, als Anhänger Muḥammads von dort in das christliche Abessinien flohen. Unsere christlich-islamische Arbeitsgemeinschaft konnte sich für das Gespräch zu Jesus und Christen in der Sicht des Korans als Arbeitshypothese auf die Möglichkeit einigen, dass bestimmte auffallende Ähnlichkeiten auf eine gemeinsam zugrunde liegende Offenbarung des einen Gottes zurückgehen. In Sure 19 folgt auf Vers 34 »Das ist Jesus, der Sohn Marias. Er ist das Wort der Wahrheit, woran sie zweifeln« mit Vers 97 über den Koran: »Wir haben ihn leicht gemacht in deiner Sprache, damit du durch ihn den Gottesfürchtigen frohe Botschaft verkündest.« Das ist der arabische Ausdruck für »das Evangelium verkünden«, was Jesus nach Lukas 4,18 in der Kraft des Geistes auf sich bezog.

In Sure 42,52 heißt es dann als Aussage über Muḥammad: »Wir (die Engelmächte Gottes) hauchten in dich Geist von unserem Wort.« Ähnlich ist die spätere Kurzcharakteristik Jesu in der medinensischen Sure 4,171 als (schöpferisches) Wort an Maria und Geist von Gott. Nach der gleichfalls in Medina vorgetragenen Sure 3,45-49 besteht die Zeichenhaftigkeit Jesu in seiner Geburt sowie in seiner Begabung mit Buch und Prophetenamt und dem damit verbundenen Segen seiner Gegenwart, der sich in Wunder wirkenden Worten und Taten und insgesamt einem von Anfang bis Ende auf Gott weisenden Erdenleben als Gottes Diener äußert. Vergleichbar heißen die Wunderverse des arabischen Korans »Zeichen« Gottes. Allein damit, dass er sie verkündet, erweist sich Muḥammad als ein von Gott Gesandter und Prophet. Manche Koranverse sprechen beim Christentum nur auf die Auseinandersetzung bezogene Zerrbilder an, müssen aber selbst in den vorliegenden Formulierungen zur Trinität bei den Kirchen der Konzilien durchaus nicht auf Widerspruch stoßen.³⁵

Nur – »Gottes Mühlen mahlen langsam«: Was mein engeres Thema betrifft, so hatte das II. Vatikanische Konzil 1963-1965 mit der Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen den Weg bereitet. Doch veröffentlichte erst 1984 – ohne die Katholiken – die Konferenz Europäischer Kirchen in St. Pölten Überlegungen, wie es möglich sei, auch christlicherseits Mohammed als einen Propheten anzuerkennen: »Eine der Linien christlichen Denkens hat Mohammed stets als Prediger der Buße im Dienste des einen Gottes geehrt. Es wäre auch lieblos und unnötig beleidigend, ihn von vornherein als falschen Propheten oder noch Schlimmeres zu verurteilen.«³⁶ Inzwischen werden in der Katholischen Akademie Rottenburg Forschungsprojekte im Anschluss an Mouhanad Khorchide und englisch publizierende islamische Reform-Autoren von der Peripherie, wo es plurale Gesellschaften gibt, sowie im Anschluss an neue Bücher deutscher katholischer Theologen wie Gerhard Gäde³⁷ und Klaus von Stosch³⁸ vorgestellt: Im Sinne der Verheißung von Frieden auf Erden kann man Universalität und Partikularität der Offenbarung grundsätzlich unterscheiden und die Spannung von Einheit und Vielfalt der Offenbarungen als gottgewollt verstehen. Wenn ein Prophet eine in der Welt verborgene Wirklichkeit ver-

35 Zusammenfassung der mit dem Buch des katholischen Theologen und Orientalisten Claus SCHEDL, Muḥammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran (Wien u. a. 1978) vorbereiteten Gespräche bei ELSAS, Ausländerarbeit (Anm. 34), 20-25.

36 KONFERENZ EUROPÄISCHER KIRCHEN (Hg.), Zeugnis von Gott in einem säkularisierten Europa, Genf 1985, 40.

37 Gerhard GÄDE, Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen, Paderborn 2009.

38 Klaus VON STOSCH, Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn 2016.

39 www.akademie-rs.de/verflechtungen2021.

40 Vgl. Christoph ELSAS, Wie fördern Jahrzehnte einer offiziellen Dialog-Avantgarde von Kirchen und islamischen Verbänden einen volksskirchlichen Beitrag zum Dialog?, in: Jürgen MICKSCH (Hg.), Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert, Frankfurt 2007, 115-134.

kündet und Muḥammad dabei wie Jesus die Barmherzigkeit Gottes und seine Güte zu den Menschen bezeugt, scheint es heute angebracht, sich auf gemeinsamer Wahrheitssuche im interreligiösen Gespräch um tieferes Verstehen des eigenen Glaubens zu bemühen.³⁹

Nun sind die hier vorgestellten Stimmen keineswegs repräsentativ für die gegenwärtigen Institutionen der Religionsgemeinschaften⁴⁰ – weder auf deutscher noch auf internationaler Ebene. Doch sie zeigen Wege zu einer friedlichen Koexistenz, die sich beim jeweiligen Lebensentwurf anregt. Und gerade in Minderheitensituationen⁴¹ wird ja für die Anhänger einer jeden Religion deren besonderer Rang wichtig. Schon deshalb hat die fundamentale Frage nach der »Hermeneutik des Lebens« der Frage nach einer im Einzelnen durchgeprüften Schriftauslegung der anderen Religion voranzugehen. Es sind am ehesten noch die Feste, die an die Tradition der Vorfahren zurückbinden. Für den Austausch zwischen Menschen verschiedenartiger Herkunft wirft gerade das religiöse Fest dabei ein Schlaglicht auf Gemeinschaft in Verschiedenheit als Grundlage auch für ihre Alltagsbeziehungen. In Deutschland haben viele muslimische Eltern Angst, dass ihre Kinder in Kindertagesstätten und Schulen zu Christinnen und Christen erzogen würden. Soll man dann auf deutlich christliche Erzählungen, Lieder, Gebete, Festtagsbasteleien, -spiele und -feiern verzichten? Oder alle »schönen« Elemente der Religionen auswählen und sich auf gemeinsame ethische Themen konzentrieren? Was Christinnen und Christen sich auch von muslimischen Ländern erhoffen, sollten sie hier praktizieren: sich bewusst halten, dass es keine Orte herrschaftsfreier Beziehungen sind, und Konfliktfähigkeit einüben mit der Maxime: Mit menschenfreundlicher Sympathie den andersartigen Verhaltensweisen entgegenzutreten, »heißt an erster Stelle, sie nicht als gegen uns gerichtete Abgrenzungszeichen zu verstehen, sondern als Signale des Andersseins, als Schutzzeichen für beide Seiten, nicht voreilig Grenzen zu überschreiten.«⁴² ♦

41 Dazu Christoph ELSAS, Minderheitenprobleme am Beispiel Weihnachten in Bosnien, in: Peter HILPOLD/Christoph PERATHONER (Hg.), Europäisches Minderheitenrecht. Festschrift für Gilbert Gornig, Bd. I, Wien 2023, 423–441.

42 Christoph ELSAS, Hermeneutik interreligiöser Begegnungen in unserem Alltag, in: Hans-Christoph GOSSMANN/André RITTER (Hg.), Interreligiöse Begegnungen. Ein Lernbuch für Schule und Gemeinde, Hamburg 2000, 1–18 mit Zitat aus Theo SUNDERMEIER, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996, 161.

Islam im Gegenwartskino

**Kommunikation über Religion
in zeitgenössischen Filmwelten**

von Christoph Gellner

Zusammenfassung

Wie kommen Muslime heute im Arthouse-Kino vor? Der Beitrag bietet einen Überblick über die visuelle Thematisierung des Islam im zeitgenössischen Film. Neben dem Spannungsfeld von Tradition und Moderne stehen die Diskurse im Mittelpunkt, die die Kommunikation über die Religion der Muslime in westlichen Ländern bestimmen: gesellschaftliche Diskurse über Religion, Migration und Islam wie innermuslimische Aushandlungsprozesse islamischen Glaubens. Zerrbilder, Klischees und Wahrnehmungsverschiebungen seit 9/11 werden ebenso behandelt wie die Transkulturalität der Religion. Herausragende Beispiele des deutsch-türkischen Films eröffnen gegenwartsbezogene Zugänge zu muslimischer Spiritualität heute.

Schlüsselbegriffe

→ Islam
→ Film
→ Religionsdiskurs
→ Deutsch-türkisches Kino

Abstract

How do Muslims feature in art-house cinema today? The article provides an overview of the visual thematization of Islam in contemporary films. In addition to the area of tension concerning tradition and modernity, the focus is on the discourses that shape communication about the religion of Muslims in Western countries: discourses about religion, migration and Islam in society as well as about intra-Muslim negotiation processes of Islamic faith. Distorted images, clichés, and shifts in perception since 9/11 are addressed, as is the transculturality of religion. Outstanding examples of German-Turkish cinema open up approaches to Muslim spirituality today that are relevant to the present age.

Keywords

→ Islam
→ Film
→ Discourse on religion
→ German-Turkish cinema

Sumario

¿Cómo aparecen hoy los musulmanes en el cine de autor? Este artículo ofrece una visión general de la tematización visual del islam en el cine contemporáneo. Además de la tensión entre tradición y modernidad, la atención se centra en los discursos que determinan la comunicación sobre la religión de los musulmanes en los países occidentales: discursos sobre la religión, la migración y el islam en la sociedad, así como procesos de negociación intramusulmanes de la fe islámica. Se abordan las imágenes distorsionadas, los tópicos y los cambios de percepción desde el 11-S, así como la transculturalidad de la religión. Ejemplos destacados del cine germano-turco abren enfoques contemporáneos de la espiritualidad musulmana actual.

Palabras clave

→ Islam
→ Cine
→ Discurso sobre la religión
→ Cine germano-turco

»Religionen sind ästhetisch vermittelt«,¹ betont Ahmad Milad Karimi und hebt im Blick auf den Islam die spirituelle Bedeutung der Kalligrafie und Ornamentik sowie die ästhetisch-serielle Narration des Koran hervor. Religionen gehören heute zum Fundus zeitgenössischer Mediennarrative, insbesondere Gegenwartsfilme entwickeln eine eigene Sprache, mit der sie Religion speziell in der populären Kultur verbreiten, indem sie Motive, Sujets und Symbole religiöser Erfahrungstraditionen aufnehmen und neu kombinieren.

Im Zentrum dieses Beitrags steht die *filmische Thematisierung des Islam im zeitgenössischen Arthouse-Kino*: Woran wird filmkünstlerisch ein Islambezug für den Zuschauer erkennbar? Welcher Blick bestimmt die filmische Darstellung dieser Weltreligion? Welche Bilder sind angemessen und woran macht man das fest? Das Kopftuch oder eine Burka kann sowohl als Sinnbild muslimischer Religiosität wie als stereotypes Islamklischee verstanden werden. Gerade mediale Blicke auf Religion zeichnen sich durch die Tendenz zur Generalisierung aus und verbreiten häufig eine Eindeutigkeit über Religion, die mit der Fülle ihrer faktisch gelebten Variabilität kontrastiert. Die Vielfalt des Islams ist Fundamentalisten und Radikalen, »die sich für die globale Homogenisierung dieser Weltreligion stark machen und dabei vor Gewalt nicht zurückschrecken«,² ein Dorn im Auge.

»Filme erzählen vom Allgemeinen im Besonderen«: »Gesellschaftliche Veränderungen, Migrationsbewegungen, das Gegeneinander verschiedener Interessen, politische Entwicklungen, soziale Prozesse: Filme können davon nur durch die Perspektive eines Helden, eines Protagonisten erzählen«. ³ Auch Religion können sie nur durch Geschichten visualisieren, selbst bei Gruppenphänomenen müssen sie mit dem Individuum beginnen, seiner besonderen Situation, seinen existentiellen Fragen. Indem Filme Persönlichkeit mit Subjektivität, Perspektivität, Authentizität, Reflexivität und Expressivität verbinden, können sie der Einübung in die Erfahrung von Andersheit (Alterität) dienen. Gerade darin liegt die *Chance* für die filmische Vermittlung *gegenwartsbezogener Innensichten gelebter muslimischer Religiosität*, ja, allenfalls von Neuformatierungen islamischen Denkens und Glaubens hier und heute.

Neben visuell-medialen Elementen religiöser Tradition wie ein sichtbarer Koran, arabische Schriftzeichen oder ein Minarett kann die Darstellung religiöser Riten und die Inszenierung von zwischenmenschlicher Kommunikation über Gott oder die religiöse Tradition Hinweise auf einen Islam-Bezug des Films geben.⁴ Dabei stellt die Visualisierung von Religiösem eine der größten filmkünstlerischen Herausforderungen dar: »An was ein Mensch glaubt, muss in Filmen visualisiert werden. Innerliches muss äußerlich, in Handlung übersetzt, für den Zuschauer sichtbar oder hörbar gemacht werden.« Durch diesen Fokus auf rituell-kultische Praktiken besteht jedoch »die Gefahr, die dargestellte Religion nur auf die religiöse Praxis zu reduzieren (Beten, Einhaltung religiöser Speisevorschriften und Fastengebote, Begehen religiöser Feste etc.)«. ⁵

Die Deutungen islamisch konnotierter Filmbilder und -sequenzen – etwa hinsichtlich der Unterscheidung von Islam und islamistischem Terrorismus oder den verschiedenen Spielarten des Islam – nehmen allerdings »immer schon Verknüpfungen mit außerfilmischen

1 Ahmad Milad KARIMI (Hg.), Religion und Ästhetik. Zur filmisch-seriellen Narration des Religiösen, Freiburg/München 2021, 9.
2 Susanne SCHRÖTER, Allahs Karawane. Eine Reise durch das islamische Multiversum, München 2021, 22.

3 Michael M. KLEINSCHMIDT, »Es gibt keine unschuldigen Bilder ...«. Thesen zu Religion im Film am Beispiel des Islam, in: Braunschweiger Beiträge zur Religionspädagogik 145 (2015/2) 15–23, 15.

4 Matthias MÜLLER, Zur Erkennbarkeit des Islam im Film. Zwischen Religiosität, Kultur und Fundamentalismus, in: Stefan ORTH/Michael STAIGER/Joachim VALENTIN (Hg.), Filmbilder des Islam, Marburg 2014, 26–40, 27.

5 KLEINSCHMIDT, Es gibt keine unschuldigen Bilder (Anm. 3), 15.

Kategorien vor«. ⁶ Gerade »der« Islam ist in den letzten Jahren zunehmend Thema öffentlicher Debatten über Religion, Migration, Säkularisierung und Modernisierung geworden. Den damit verbundenen vielfältigen diskursiven Zusammenhängen, die bis in die cineastische Betriebslogik hineinspielen, muss eine sachgerechte Hermeneutik Rechnung tragen.

1 Filmbilder »des« Islam: Annäherungen an die diskursive Konstitution von Religion

Der Ehrenmordfilm *Die Fremde* (Deutschland 2010) der österreichischen Regisseurin Feo Aladağ »behandelt auf höchst dramatische und subtile Weise den Kampf einer jungen deutsch-türkischen Mutter um ihre Selbstbestimmung in zwei Wertesystemen«, so die Jury für die Oscar-Vorauswahl als bester nichtenglischsprachiger Film 2011. Dass die Deutschtürkin Umay ihren gewalttätigen Ehemann Kemal in Istanbul verlässt, nach Berlin zurückkehrt und sich der Forderung, ihren kleinen Sohn Cem zu seinem Vater zurückzubringen, widersetzt, betrachtet ihre in Kreuzberg lebende türkische Herkunftsfamilie als »Familienschande«. In der deutsch-türkischen Community wird über die »ehrlose« Familie geredet und die Verlobung der jüngeren Schwester Rana aufgelöst. In der Schlusszene (»Verlorene Söhne«) taucht Umays jüngerer Bruder Acar auf, richtet die Pistole auf sie, sie sehen sich ins Gesicht, daraufhin lässt er die Waffe fallen und rennt davon. Da erscheint der ältere Bruder Mehmet mit einem Messer und sticht zu, trifft jedoch Cem, der daran stirbt.

Die Fremde zeigt eine Welt »integrierter« Türken ohne Islamisten, eindringlich wird vor allem die Zerrissenheit von Umays Vater Kader gezeigt, dem in einem türkischen Dorf von einem Älteren nahegelegt wird, die Familienehre durch Umays Tötung wiederherzustellen. ⁷ Im Wortlaut erfahren wir von diesem »stillen Beschluss« ebenso wenig wie von Kaders Unterredung mit seinen Söhnen. Nach einem Herzinfarkt bittet er auf dem Krankenbett seine Tochter um Verzeihung – »*Effi Briest revisited*«, kommentierte der SPIEGEL: »Die Familie, hier funktioniert sie nur so lange, bis der Druck von außen sie aufreißt.« ⁸

Auch wenn wir zuhause oder in der Moschee mehrere muslimische Gebetsszenen sehen, bleibt offen, wieweit das patriarchale (Geschlechts-) Rollen- und Familienregime Ausdruck des Islam als Religion ist. Als Umays türkeistämmige Kantinenchefin Gül an Kader appelliert, sich mit ihr zu versöhnen und seinen Söhnen ein Vorbild zu sein, setzt er sie mit der religiösen Verabschiedung »Vertrauen Sie in Gott« vor die Tür, Gül erwidert auf Türkisch: »Gott hat mit dieser Angelegenheit rein gar nichts zu tun. Bringen Sie ihn mit diesem Problem bitte nicht in Verbindung.« ⁹ Repräsentationskritisch verweist Ömer Alkin auf Ali Levent Üngörs thematisch ähnlichen Film *Mevsim Çiçek açtı* (Türkei 2012), der mit dem Taxifahrer Asaf und seinem Mentor Musa statt des einseitig gewalttätig-patriarchalen Bilds türkischer Männer in deutschen Filmen wie *Die Fremde* eine männlich schützende Instanz für die hilflos dargestellten Frauen evoziert. ¹⁰

⁶ MÜLLER, Erkennbarkeit des Islam im Film (Anm. 4), 28.

⁷ Anna Ayse AKSOY, Citizenship, ethnicity, and religion: Muslim immigrants in German cinematic arts, in: Kristian PETERSEN (Hg.), *New Approaches to Islam in Film*, London/New York 2021, 196–209, 197.

⁸ Christian BUSS, Schrecken, ganz ohne Schleier, in: Spiegel Online, 10. März 2010.

⁹ Özkan EZLI, *Narrative der Migration. Eine andere deutsche Kulturgeschichte*, Berlin/Boston 2021, 604.

Zur Vermeidung komplexitätsreduzierender Stereotypen und Islamklischees rät der Filmexperte und Islamwissenschaftler Ludwig Ammann, zwischen kulturellen Prägungen und dem Islam als Religion zu unterscheiden, und betont: »Die Fremde ist eine starke Tragödie, die es wirklich gibt. Aber es gibt auch die in *Kuma* und *Zenne Dancer* geschilderten Verhältnisse, auch wenn man davon viel seltener hört – und erst beides zusammen ergibt ein rundes Bild!«¹¹ Das Besondere an *Kuma* von Umut Dağ (Österreich 2012) ist, »dass er von der ungeheuren Macht vieler Matriarchinnen erzählt [...] und um einen Ausgleich zwischen Freiheits- und Bindungsbedürfnissen des Einzelnen in der Großfamilie gerungen wird.«¹² In *Zenne Dancer* (Türkei 2012, Regie: Caner Alper und Mehmet Binay), der die Diskriminierung einfängt, mit der LGBT-Menschen in der Türkei zu kämpfen haben, ist es eine zwanghaft fromme Mutter, die ihren widerstrebenden sanftmütigen Gatten zwingt, den homosexuellen Sohn mit einem Ehrenmord aus der Welt zu schaffen.

Beyto (Schweiz 2020, Regie: Gitta Gsell, nach dem Roman *Hochzeitsflug* des kurdisch-schweizerischen Autors Yusuf Yeşilöz) erzählt eine Liebe zwischen Bern-Bümppliz und Egrikuyu in Zentralanatolien, die zu einer unglücklichen Dreiecksgeschichte wird. Wegen Beytos homosexueller Veranlagung arrangieren seine Eltern in den Sommerferien in der türkischen Provinz Beytos Zwangsverheiratung mit seiner Cousine Seher, mit der er bis zu seinem achten Lebensjahr in Anatolien aufgewachsen war. Während sich Beytos Eltern, die über zehn Jahre in der Schweiz einen Dönerladen führen, weiterhin an die Bräuche ihres Heimatdorfs gebunden fühlen (»nicht die Liebe zählt, nur die Familie«), steht der junge Schweiz-Türke buchstäblich zwischen den habituellen Dispositionen seiner Herkunft- und der hiesigen Mehrheitskultur. Die in der Türkei höchst sensible Thematik der Homosexualität parallelisiert die Regisseurin mit der Homophobie der freikirchlichen Schweizer Eltern von Beytos Schwimmtrainer Mike, in den er sich verliebt hat. Am Ende wollen sie zu dritt in die Bundesrepublik ziehen, wo Seher besser Deutsch lernen und eine Ausbildung machen kann.

In *Love will come later* (Schweiz 2021, Regie: Julia Furer), dem dokumentarischen Porträt eines jungen Marokkaners, dessen Sommerflirts mit Touristinnen aus Europa immer am Flughafen enden, lässt sich Samir auf eine von seiner älteren Schwester arrangierte Ehe mit seiner ihm unbekannten Cousine ein, die mit ihrer Familie in Paris lebt. Im differenziert ausgeleuchteten Konflikt zwischen Familien- und Religionstradition und individuell-modernen Werten macht der mit dem Schweizer Filmpreis 2022 für den besten Abschlussfilm ausgezeichnete Streifen (Zürcher Hochschule der Künste) die im Westen kaum präsente maghrebinisch-islamische Perspektive stark, die Samir mit einer besseren Zukunft ausserhalb Marokkos verbinden will.

Welche Prozesse die Wahrnehmung des Anderen verzerren, zeigt der Presstext zum gefeierten Dokumentarfilm *Korankinder* (Bangladesch/Deutschland 2009) von Shaheen Dill-Riaz, der von SPIEGEL, taz und Mediotheken völlig unkritisch übernommen wurde: »Trotz des Bildverbots gelang es ihm, mit seiner Kamera Zugang zu den religiösen Schulen, den Madrasas, zu bekommen.«¹³ Im Interview stellte der Regisseur richtig: »Als der Film ins deutsche Kino kam, hat der Verleih sogar behauptet, dies sei der erste Film, der in einer Koranschule gedreht wurde. Aber das stimmt natürlich nicht, die Verleiher nehmen es bei

10 Ömer ALKIN, Die visuelle Kultur der Migration. Geschichte, Ästhetik und Polyzentrierung des Migrationskinos, Bielefeld 2019, 128f.

11 Ludwig AMMANN, Islamklischees im Kino. Intellektuelle Kinogänger im Westen und ihr Islambild, in: Film-bilder des Islam (Anm. 4), 68-79, 77

12 Ebd., 76.

13 Ebd., 78.

ihren Werbestrategien mit der Wahrheit nicht immer ganz genau [...] Wie das Bilderverbot ausgelegt und ob es ernst genommen wird, ist insgesamt sehr uneinheitlich. Die Zweifel, ob das Filmen von Menschen erlaubt ist, gibt es schon. Weil im Alltag heute Bilder in den unterschiedlichsten Medien jedoch so selbstverständlich sind, wird dies weitgehend als unproblematisch angesehen – zumal es im Koran kein eindeutiges Verbot im engeren Sinn gibt. Das Bilderverbot steht in einem Hadith, ist aber kein Gesetz oder Verbot im engeren Sinne. Selbst Muslime müssen schließlich für ihre Ausweise Passbilder machen lassen [...] Selbst in den Koranschulen haben manche der jungen Lehrer auf ihren Handys Filme oder Clips angeschaut. Die Neugier angesichts der Angebote in den Medien ist sehr groß, da spielt das Bilderverbot keine Rolle.«¹⁴

Aus Respekt vor der muslimischen Tradition ist in den Mohammed-Filmen von Moustapha Akkad (*The message*, Großbritannien 1976) und Majid Majidi (*Muhammad: the messenger of God*, Iran 2015) die Figur bzw. das Gesicht des Propheten nicht zu sehen.¹⁵ In *The Lady of Heaven* (Großbritannien 2021) wird die Geschichte von Fatima, der Tochter Muhammads und Khadischas, mit der Gegenwart im Irak verbunden, wo der IS mordet. Ein durch die Tötung seiner Mutter traumatisierter Junge gelangt von Mossul zu einer alten Frau in Bagdad. Sie erzählt ihm von der von Muslimen bis heute verehrten Prophetentochter Fatima, die »das erste Opfer des Terrorismus« geworden sei, wie Drehbuchautor Yasser al-Habib aktualisierend zuspitzt. Fatimas Tod wird von Schiiten als Martyrium gewertet, vor allem sunnitische Muslime kritisierten an dem Film, er gebe die Ereignisse um die frühen Kalifen des Islam nicht genau wieder. Er blendet in der Tat 1400 Jahre zurück und schildert schiaorientiert die Machtkämpfe, die nach dem Ableben Muhammads zur Spaltung der muslimischen Gemeinde führten – konfessionell und politisch ein vermintes Feld. Im Gegensatz zum sunnitischen Mehrheitsislam gilt im schiitischen Islam, zu dem 10-15% der heutigen muslimischen Weltbevölkerung zählen, Ali, ein Cousin und via Fatima der Schwiegersohn Muhammads, als rechtmäßiger Nachfolger des Propheten: Schia bedeutet Partei bzw. Anhängerschaft Alis. *The Lady of Heaven* ist wohl der erste Kinofilm, der Muhammads »Gesicht« zeigt, wobei ein Haftungsausschuss zu Beginn erklärt, alle »heiligen Persönlichkeiten« werden durch computergenerierte Licht- und Filmeffekte anstatt von einem Schauspieler oder einer einzelnen Person dargestellt, sodass der NZZ-Filmkritiker folgernte: »Der Film ist halal.«¹⁶

Eine erste hermeneutische Schlussfolgerung: So wenig wie »das« Christentum oder »den« Buddhismus gibt es »den« Islam. Angesichts der gesellschaftlichen Diskurse um

14 Shaheen DILL-RIAZ, »Der Zweifel an Gott ist auch ein Teil der Religion«. Ein Gespräch mit dem Regisseur Shaheen Dill-Riaz über seinen Film *Korankinder*, in: *Filmbilder des Islam* (Anm. 4), 233-242, 234-237. Vgl. Silvia NAEF, Kunst, in: Rainer BRUNNER (Hg.), *Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, Stuttgart 2016, 379-395, 380f.

15 Bilal YORULMAZ, *Depicting Prophet Muhammad (PBUH) without showing him*, in: *New Approaches to Islam in Film* (Anm. 7), 122-135, weist dies osmanischen bzw. persischen Vorbildern zu.

16 Andreas SCHEINER, *Der Prophet im Profil. Ein Mohammed-Film sorgt in Großbritannien für Proteste*, NZZ vom 22. Juni 2022.

17 Frank NEUBERT, *Die diskursive Konstitution von Religion*, Wiesbaden 2016; Ludmila PETERS, *Religion als diskursive Formation. Zur Darstellung von Religion in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Bielefeld 2021. Generell umfasst der religiöse Diskurs »sowohl die (Binnen-)Kommunikation der religiösen Subjekte und Gemeinschaften wie auch die Kommunikation über Religion, also sowohl die Verständigung innerhalb der ›gelebten Religion‹ als auch die gesellschaftliche und akademische Verständigung über Religion« (Reinhold BERNHARDT, *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen*, Zürich 2019, 52f.).

18 Paula SCHRODE, *Islam als Forschungsgegenstand. Ein diskursiver Ansatz*, in: Karsten LEHMANN/Ansgar JÖDIKE (Hg.), *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft*, Würzburg 2016, 177-197; Lorenz TREIN, *Begriffe – Islam. Zur diskursiven Formation eines Kollektivsingulars und zum Islamdiskurs einer europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte*, Würzburg 2015, 147-168.

Religion, Säkularisierung und Moderne sprechen Religions- und Kulturwissenschaftler von der diskursiven Konstitution von Religion¹⁷ und rücken damit die Aushandlungsprozesse religiöser Kommunikation in den Fokus: Religionen konstituieren sich im fortwährenden Streit um Interpretation und Deutungsmacht immer wieder neu. Bezogen auf die Religion der Muslime wird immer wieder auf den Kulturanthropologen Talal Asad verwiesen, der vom Islam als einer diskursiven Tradition spricht, deren normativen Bezugsrahmen Koran und Hadithüberlieferung bilden, wobei in der Vielzahl religiöser Traditionslinien auch Narrative und Motive wie das für den schiitischen Islam zentrale Martyrium Alis zu nennen sind.¹⁸ Amir Dziri spricht von »Tradition als Diskurs« und profiliert muslimische Theologie als Diskurstheologie.¹⁹

Gerade in westlichen Gesellschaften sind Muslim:innen nicht nur in die Debatten involviert, in denen verschiedene muslimische Gruppierungen miteinander aushandeln, was als legitimer religiöser Ausdruck des Islam gelten kann, sondern zugleich auch in gesamtgesellschaftliche Diskurse über Religion, Migration, Islam und damit verbundene mehrheitsgesellschaftliche Zuschreibungen.²⁰ Religiöse, kulturelle und sexuelle Identitäten sind nichts Natürliches, vielmehr werden sie diskursiv produziert, wobei die Zuschreibungen in der einen oder anderen Form (z. B. durch künstlerische Gegen-Diskurse) dekonstruiert werden können.²¹

Für das Aufspüren von Islam-Bezügen im Film sind heuristisch-analytisch kultur-, film- und religionswissenschaftliche Kompetenzen ebenso unerlässlich wie (islamische bzw. christliche und jüdische) theologische Expertise für die Erschließung und sachgerecht-komparative Einordnung religionsbezogener Anknüpfungen an Motiv- und Sprachimpulse des Islam – die Transkulturalität heutiger Religion²² im Kontext (audio-) visueller Kommunikation, ihrer Kodierung und Dekodierung²³ lässt sich methodisch nur durch Interdisziplinarität adäquat erfassen.

Dabei verbindet den Islam mit Christentum und Judentum nicht nur eine Jahrhunderte lange Konfliktgeschichte, sondern durch das in ihren heiligen Schriften grundgelegte biblisch-koranische Wurzelgeflecht²⁴ auch eine gemeinsame prophetisch-monotheistische Tiefengrammatik. Dies eröffnet ganz andere Verstehensmöglichkeiten als zu den jenseits des Hindukuschs entstandenen asiatischen Religionen. Schon im heiligen Buch der Muslime, im Koran, ist die polyphon-dramatische Diskurskommunikation mit Juden und Christen zur Zeit des Propheten Muhammad dokumentiert.²⁵

19 Amir DZIRI, *Tradition und Diskurs. Wandel als Möglichkeit islamischer Hermeneutik*, Berlin 2023.

20 Floris BISKAMP, *Muslimische Identitäten im Konflikt. Identifikationsprozesse zwischen islamischem Diskurs und Islamdiskurs*, in: Ines-Jacqueline WERNER/Oliver HIDALGO (Hg.), *Religiöse Identitäten in politischen Konflikten*, Wiesbaden 2016, 193–210, 205–208; Christoph GELLNER, *Islamdiskurse in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, in: Laura AUTERI u. a. (Hg.), *Wege der Germanistik in transkultureller Perspektive*, Bern 2022, Bd. 9, 43–52.

21 Elke FRIETSCH, *Auf der anderen Seite. Bilder der Gewalt, Differenz und Solidarität im zeitgenössischen Film zu islamisch geprägten Kulturen und islamischem Fundamentalismus*, in: *Zeitschrift für Geschlechterforschung und visuelle Kultur* 46 (2008) 58–68, 63.

22 Wolfgang WELSCH, *Was ist eigentlich Transkulturalität?*, in: Dorothee KIMMICH/Schamma SCHAHAADAT (Hg.), *Kulturen in Bewegung. Beiträge zu Theorie und Praxis der Transkulturalität*, Bielefeld 2012, 25–40.

23 Natalie FRITZ/Anna-Katharina HÖPFLINGER/Stefanie KNAUSS/Marie-Therese MÄDER/Daria PEZZOLI-OLGIATI, *Sichtbare Religion. Eine Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2018.

24 Karl-Josef KUSCHEL, *Die Bibel im Koran. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch*, Ostfildern 2017.

25 Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

2 Vom Migrations- zum Religionsstereotyp: Wahrnehmungsverschiebungen seit 9/11

Dass es sich bei den Arbeitsmigrant:innen der 1960er und 1970er Jahre größtenteils um Muslime handelte und mit den Zugewanderten aus islamischen Ländern eine fremde, andere Weltreligion in die deutschsprachigen Länder kam, blieb lange nahezu unbeachtet. Neben dem sogleich verfilmten Überraschungsbestseller von Günter Wallraff *Ganz unten* (1985) belegen dies Filme wie *Angst essen Seele auf* (BRD 1974, Regie: Rainer Werner Fassbinder) und insbesondere *40 qm Deutschland* (BRD 1986, Regie: Tefvik Başer). Typisch für das »Kino der Fremdheit«²⁶ dieser Zeit begegnet der Islam darin bestenfalls als rückständig-abergläubische Volksreligiosität vormodern-dörflicher Lebensstrukturen; sprachlos-stumme türkeistämmige »Gastarbeiter« tauchen als Repräsentanten einer Religionskultur auf, von der es sich zu emanzipieren galt.²⁷

Dieses Bild änderte sich nicht wesentlich in dem von Feridun Zaimoğlu *Kanak Sprak* (1995) und seinem Roman *Abschaum* inspirierten Hip-Hop-Film *Kanak Attack* (Deutschland 2000, Regie: Lars Becker). Immerhin rückten die trotzig-subversiven »Miss-töne« der zweiten und dritten Generation Deutsch-Türken »vom Rande der Gesellschaft« den Alltagsrassismus gegen Migrant:innen und ethnische Minderheiten schrill und selbstbewusst in die öffentliche Wahrnehmung und zettelten filmische Diskurse um Zugehörigkeit und Teilhabe an.

Religion ist kein hervorstechendes Leitmotiv der neuen deutsch-türkischen Filme der 1990er Jahre, die ein »Kino der Métissage«²⁸ beförderten. Dieses geht nicht mehr von klar abgegrenzten Kulturen aus, verhandelt vielmehr transkulturell-hybride Vermischungen, Mehrfachprägungen und -zugehörigkeiten als postmigrantische Erfahrung derer, die selbst nicht mehr migriert sind. »Die Religion, und das gilt auch für die Filme von Fatih Akin, hatte, wenn überhaupt, nur einen untergeordneten Stellenwert, war ein alltäglicher Teil jener kulturellen Tradition, die von den Immigranten nach Deutschland mitgebracht wurde und die auch für Konflikte zwischen den Generationen sorgte.«²⁹

Seit den Anschlägen vom 11. September 2001 ist die Diskussion über Migration in weiten Teilen zu einer Debatte über den Islam geworden. Seit 9/11 wird die Andersheit türkischer und anderer Zuwanderer in erster Linie an ihrer Religion festgemacht, zumal der Islam, so behauptet das weitverbreitete negative Religionsstereotyp, religiöser sei als alle anderen Weltreligionen – die Islamwissenschaftlerin Katajun Amirpur spricht von der pauschalisierenden »Muslimisierung der Muslime«.³⁰ Dabei werden »die« Muslime als einheitliche Gruppe konstruiert, deren gesamtes Verhalten von ihrer Religion bestimmt werde unter Ausblendung der individuell höchst unterschiedlichen Positionierungen.³¹ Im Film wurden Islam und Islamismus so »zum dramatischen, dunklen, gefährlichen Element – oder zum folkloristisch-komischen Stolperstein, über den Kulturen und kulturelle Erwartungen stoßen und bei dem sich Religion, Brauchtum und archaische Traditionen vermischen«.³²

26 Ömer ALKIN (Hg.), *Deutsch-türkische Filmkultur im Migrationskontext*, Wiesbaden 2017, 2.

27 AKASOY, *Citizenship, ethnicity, and religion* (Anm. 7), 197f.

28 ALKIN, *Deutsch-türkische Filmkultur* (Anm. 26), 3.

29 Wolfgang HAMDORF, *Eine heilige Sache? An- und Abwesenheit des Islam im »deutsch-türkischen« Kino*, in: *Filmbilder des Islam* (Anm. 4), 112–117, 113.

30 Katajun AMIRPUR, *Die Muslimisierung der Muslime*, in: Hilal SEZGIN (Hg.), *Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu*, Berlin 2011, 197–203.

Erwartungshaltungen von Publikum und Filmkritik sowie die Vermarktungsbedingungen im Arthouse-Kino bzw. im Fernsehen sowohl der deutschsprachigen Länder als auch des für Europa produzierten Export-Kinos der Türkei, Iran und der arabischen Welt folgen den vorherrschenden Diskursen: »gefordert sind darum islamkritische Thematisierungen«,³³ »die Säulen dieser Islamkritik sind zwei oft repetierte Gemeinplätze: die Unterdrückung der Frau durch die Männer und den Islam, und die islamistische Erweckung und Radikalisierung junger Männer«. ³⁴ Das aber heißt: »Wenn Islam überhaupt thematisiert wird, dann als konflikträchtiges Problem.«³⁵ Nicht der religiöse Alltag ist dabei gefragt, Normalität bekommen wir daher kaum zu sehen.

Es gibt Gegenbeispiele: »Die eigentliche Domäne der massenmedialen Thematisierung von Islam in Deutschland sind nämlich die nichtfiktionalen Formate in Funk und Fernsehen, Print und Internet«, ³⁶ insbesondere Dokumentarfilme. *Wo stehst du?* (Deutschland 2011, Regie: Bettina Braun) ist das vielschichtige Porträt dreier Muslime der zweiten Generation aus Köln-Eigelstein, an dem die Gleichzeitigkeit von konventioneller Religiosität (Beten ist selbstverständlicher Teil des Alltags) und subjektiv-individueller Interpretation besticht. Ein ähnliches Bild vermittelt *Shalom Allah* (Schweiz 2019, Regie: David Vogel), in dem ein Berner Ehepaar, eine Zürcher Informatik-Studentin aus dem St. Galler Rheintal und ein Westschweizer Student erklären, warum sie zum Islam konvertiert sind.

Im Kontrast zum medial aufgeladenen Reizklima von 9/11 und NSU-Morden entwickelten sich *Culture-Clash-Komödien* zum Quotenhit: Sie inszenieren die Begegnung mit dem Fremden nicht als Bedrohung, sondern gewinnen Klischees, Stereotypen und Konflikten etwas Komisches ab, daher wird diesen Comedy- und Unterhaltungsformaten integrationspolitisches Potential zugeschrieben. In der Migrations- und Integrations saga *Almanya – Willkommen in Deutschland* (Deutschland 2011, Regie: Yasemin Şamdereli) spielt der Islam im Alltag einer alevitischen Familie keine große Rolle. In der Fernsehserie *Türkisch für Anfänger* (Deutschland 2006–2008, Regie: Bora Dağtekin) und ähnlich in der Filmkomödie *Womit haben wir das verdient?* (Österreich 2018, Regie: Eva Spreitzhofer) wird die muslimische Religion stereotypisiert-klischiert überzeichnet und humoristisch karikiert. ³⁷

In Absetzung zu westlichen Negativstereotypen und säkularistisch-transzendenzverriegelter Eindimensionalität faszinieren international *Spielarten des Sufismus* als das positiv besetzte Andere des Islam. ³⁸ Mit *Bab Aziz* (Tunesien 2005), der Wüstenwanderung eines alten, blinden Derwischs und seiner Enkelin zu einem nur alle 30 Jahre stattfindenden großen Sufi-Treffen, stellt der Erzähler und Regisseur Nacer Khemir islamistischem Extremismus das mystische Gegenbild eines offenen-toleranten Islam der Menschenfreundlichkeit und Liebe gegenüber, für den es so viele verschiedene Wege zu Gott gibt, wie es Menschen gibt. »The screenplay is a palimpsest of verses from the Qur'an, and Sufi poems by Rumi, Attar, Ibn Arabi, and Ibn Farid.«³⁹ Der Held von *Monsieur Ibrahim und die Blumen des Koran* (Frankreich 2003, Regie: François Dupeyron, laut Filmkritik besser

31 Christoph GELLNER, Vom Migrations- zum Religionsstereotyp. Islamdiskurse in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in: Wolfgang V. MÜLLER/Franc WAGNER (Hg.), In der Sprache gefangen. Migration und Diskriminierung, Zürich 2019, 153–180.

32 HAMDORF, Eine heilige Sache (Anm. 29), 114.

33 AMMANN, Islamklischees im Kino (Anm. 11), 71.

34 Ebd., 72; AKASOY, Citizenship, ethnicity, and religion (Anm. 7), 202f.; Dirk HALM, Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islams in Deutschland, Wiesbaden 2008.

35 AMMANN, Islamklischees im Kino (Anm. 11), 71.

36 Ebd.

37 Marie-Therese MÄDER, Eine deutsche Serie über die Anderen. *Türkisch für Anfänger* von Bora Dağtekin, in: Filmbilder des Islam (Anm. 4), 126–141, 139.

38 Emily Jane O'DELL, Mystics in the movies: Sufism in global cinema, in: PETERSEN, New Approaches to Islam in Film (Anm. 7), 96–122, 97.

39 Ebd., 99f.

als die Buchvorlage von Eric Emmanuel Schmitt) ist ein liberal auftretender Türke in Paris, der den Koran mystisch-individuell auslegt. Zentral ist Ibrahims Besuch beim sufistischen Mevlevi-Orden der tanzenden Derwische in Istanbul zusammen mit seinem jüdischen Adoptivsohn Momo (eigentlich Moses).

Einen filmischen Zugang zu muslimischer Spiritualität unter dezidiert weiblichem Vorzeichen evoziert der Spielfilm *Eine Tür zum Himmel* (Marokko/Frankreich 1988, Regie: Farida Benlyazid). Erzählt wird die Entwicklung einer westlich geprägten, selbstbewussten jungen Marokkanerin zur Mysterikerin, die als heilige Muslima ein islamisches Frauenhaus errichtet, wo in Not geratene und spirituell interessierte Mädchen und Frauen einen geschützten Lebensraum finden.⁴⁰

In einer Mischung aus Dokumentarfilm und Roadmovie bringt *Die große Reise* (Frankreich/Marokko 2004, Regie: Ismaël Ferroukhi) die spirituelle Bedeutung der Pilgerfahrt, des Hadsch nahe. In Ferroukhis Film, der sich durch viele auf einer Autofahrt von Frankreich nach Mekka an Originalschauplätzen gedrehte Außenaufnahmen auszeichnet und zahlreiche religiös-rituelle Praktiken zeigt, stehen die fast ausschließlich muslimischen Figuren dem Islam unterschiedlich kritisch gegenüber. Die je andere Einstellung zur islamischen Tradition prägt insbesondere die Beziehung zwischen Vater und Sohn: dem traditionell-maghrebinischen Patriarchen ist die Wallfahrt eine heilige Pflicht, dem weltlich-gebildeten Sohn bedeutet sie nichts. Beide lernen die Einstellung des jeweils anderen zu respektieren, ohne die eigene Position aufzugeben.⁴¹

3 Islam im Arthouse-Kino: Gegenwartsbezogene Narrationen muslimischer Religiosität

Einige für die islambezogene visuelle Kommunikation besonders aufschlussreiche Filmbeispiele seien näher beleuchtet. Im Idealfall verbinden sich in ihnen emische, mediale und wissenschaftlich reflektierte Blicke auf Religion:⁴² engagierte Innensichten gelebter muslimischer Religiosität kombiniert mit kritisch-theologischer Expertise und einer ästhetisch überzeugenden, ja, herausfordernden Umsetzung, die gängige öffentlich-mediale Diskurse vertieft und erweitert.

1 *Takva – Gottesfurcht* (Türkei/Deutschland 2006, Regie: Özer Kiziltan) wirft einen Blick auf den Islam in der Türkei zwischen Tradition und Moderne. Der von Erkan Can, einem Star des türkischen Kinos, gespielte fromme Muslim Muharrem lebt bescheiden und zurückgezogen im Süleymaniye-Viertel Istanbul. Mehr als 30 Jahre arbeitet er als integrier Lagerverwalter für einen Sackhändler und nimmt regelmäßig an den Gebetszeiten in der Dergah, einem islamischen Ordenshaus, teil. Anstelle der in der laizistisch-kemalistischen Türkei lange vorherrschenden religionsbezogenen Ignoranz und Diskriminierung ins-

⁴⁰ Ebd., 102f.; Jutta HERTLEIN, Mystik – für Frauen *Eine Tür zum Himmel?* Karitative und mystische Aspekte in der filmischen Darstellung einer heiligen Muslima, in: Joachim VALENTIN (Hg.), Weltreligionen im Film. Christentum, Islam, Judentum, Hinduismus und Buddhismus, Marburg 2002, 119–134.

⁴¹ Marie-Therese MÄDER, Die Reise als Suche nach Orientierung. Eine Annäherung an das Verhältnis zwischen Film und Religion, Marburg 2012, 88.

⁴² FRITZ/HÖPFLINGER/KNAUSS/MÄDER/PEZZOLI-OLGIATI, Sichtbare Religion (Anm. 23), 10–15.

⁴³ SCHRÖTER, Reise durch das islamische Multiversum (Anm. 2), 26.

⁴⁴ O'DELL, Mystics in the movies (Anm. 38), 104f.; Amin FARZANEFAR, Glaubensnöte in der Moderne. Interview mit »Takva«-Regisseur Özer Kiziltan, in: Quantara.de 23. März 2007; Bilal YORULMAZ/William L. BLIZEK, Islam in Turkish Cinema, in: Journal of Religion & Film 18 (2014) Issue 2.

⁴⁵ AMMANN, Islamklichs im Kino (Anm. 11), 70.

besondere der Sufi-Orden wartet *Tavka* mit einer einzigartig realitätsnahen positiven Darstellung der Derwisch-Bruderschaften auf, der türkische Sufismus erlebt zurzeit als spirituelle Bewegung eine Renaissance.⁴³ So erhielt das Filmteam die Erlaubnis, in der Fatih-Moschee das Sufiritual, das *dhikr*, das Gedenken Allahs aufzunehmen, eine kollektive Meditation der 99 Namen Allahs – mit fortschreitender Rezitation und durch rhythmische Bewegungen geraten die Gläubigen in eine Art von Trance. Die Gebetszeremonien sind dank intensiver Recherchen und Beratung durch praktizierende Mitglieder religiöser Gemeinschaften tatsächlichen Gebetsszenen sehr ähnlich, ohne dass sie einem bestimmten religiösen Orden zuzuweisen sind.⁴⁴

Der Scheich macht Muharrem aufgrund seines Pflichtbewusstseins zum Mieteinnehmer der Immobilien, mit denen der Orden das Koranstudium der jungen Ordensschüler subventioniert. Mit Handy, Computer und Chauffeur versorgt, kommen Muharrem Stolz und Herrschsucht an. Dass er einem Raki-Trinker, der regelmäßig die Miete bezahlt, den Vorzug geben soll vor einer armen, kinderreichen Frau mit einem kranken Mann, die das Geld momentan nicht aufbringen kann, verstrickt ihn in die Widersprüche zwischen Geld und Glauben. Die weltlichen Versuchungen, die er, sein Leben lang auf Gottesfurcht und Askese ausgerichtet, als Sünde gemieden hat, überfordern ihn ebenso wie die theodizeeempfindliche Frage, wo Gott im Bosnienkrieg war. Außerhalb seiner feuchten Träume gibt es keine Frau in seinem Leben, zur Linderung seiner sexuellen Not schlägt ihm der Scheich eine Heirat mit seiner Tochter vor – das erste Mal, dass Muharrem ihm nicht gehorcht.

Als anspruchsvoller, in der Türkei kontrovers diskutierter Arthouse-Film ist *Takva* nicht typisch für das türkische Mainstreamkino,⁴⁵ wo islamische Heldenepen und Freund-Feind-Kolportagen die religiös-nationalistische Sparte dominieren. Programmatisch verdichten zwei rahmende Zitat-Motti die Spannung zwischen religiöser Tradition und säkularer Moderne: *Takva* beginnt mit Vers 81 der Nachtreise-Sure 17: »Die Wahrheit ist gekommen, der Trug ist zerfallen. Hinfällig ist der Trug« und endet mit einem Zitat aus der Apokalypse-Sure des exilierten, kommunistischen Dichters Nazim Hikmet: »Viele Zeichen sind aufgetaucht, die Zeit ist abgelaufen. Haram wurde halal, halal ist haram. Entweder bringen wir den toten Sternen Leben oder der Tod wird über unsere Welt herabkommen.« Entsprechend kann der offene Schluss, so Drehbuchautor Önder Çakar, ebenso als Tragödie wie als Happy End gesehen werden: als Ausdruck der selbstzerstörerischen Paranoia eines in der urbanen Einsamkeit heute überholten Glaubens oder als spirituelle Erfüllung durch die mystische Verschmelzung mit Gott.

2 *Beş Vakit* (Türkei 2006, Regie: Reha Erdem) zeigt muslimische Religion in einem traditionsverhafteten Bergdorf in der Westtürkei: die titelgebenden fünf Gebetsrufe des Muezzins vom Minarett der Moschee, das in vielen Szenen die Ortschaft bestimmend überragt und für den glaubensoffenen Filmregisseur zugleich etwas Nichtalltätlich-Göttliches markiert, strukturieren den naturnahen-provinziellen Dorfalltag. Im Zentrum des Films stehen ein Mädchen und zwei Jungen in der Vorpubertät, die in den patriarchal-autoritären Familienverhältnissen mit Problemen des Erwachsenwerdens kämpfen. Geburt und Tod bilden einen so selbstverständlichen Teil ihres Lebens wie Gebetsgesten, Anrufungen und Lieder – das Bildungs-, Wohlstands- und Glaubensgefälle zwischen Stadt und Land scheint riesig.

Zwischen Felsen, Meer und Olivenhainen leben die 12- bzw. 13-jährigen relativ große Freiheiten aus, dabei wird wenig gesprochen, dafür umso mehr geschaut und beobachtet. Mit erwachender Sexualität lösen Paarungsvorgänge von Tieren verwirrt-fasziniertes Lachen aus, noch gilt die Geschlechtertrennung der Erwachsenen nicht für sie, doch will einer der Jungen den Mädchen das Hinsehen verbieten. Es gibt heimliche Lieben und Obsessionen,

kleine Sünden, die hart bestraft werden. Im Klassenzimmer verspotten die Kinder ein Mädchen, das Spuren von Gewalt im Gesicht trägt. Die körperlichen Züchtigungen und Zurücksetzungen seitens der Eltern führen zu emotionalen Dramen: Ömer, der ältere Sohn des Imams, wünscht sich den Tod seines Vaters, der den jüngeren Bruder Ali stets bevorzugt. Jakup ist in seine Dorfschullehrerin verliebt und wird Zeuge, wie sein sexuell an ihr interessierter Vater sie heimlich ausspäht, zugleich muss er wiederholt mitansehen, wie sein erwachsener Vater vom gestrengen Großvater geschlagen und gedemütigt wird. Yildiz werden mädchenstypisch Haus- und Familienarbeiten aufgebürdet, neben den Schularbeiten muss sie ihren kleinen Bruder hüten. Als der Säugling ihr beim Laufen auf die Erde fällt, wird Yildiz geschlagen, zum Dank, dass der von der Mutter lang ersehnte Junge unbeschadet überlebt, schlachtet man ein Opferlamm.

Leitmotivisch wiederkehrend wird die Handlung durch stillstehende Bilder angehalten, sie zeigen die drei Teenager von oben reg- und bewegungslos im Gras oder im Unterholz liegen, sie scheinen zu schlafen oder halbtot zu sein, organischer Teil der Natur oder von all den auferlegten Pflichten und Beschädigungen repressiver Gewalt erdrückt – bewusst zwischen Idylle und Elegie changierend macht Reha Erdem daraus »ein Meisterwerk cineastischer Kontemplation«. ⁴⁶ Die spirituelle Musik von Arvo Pärt intensiviert die unter der gezeigten Alltagsnormalität latente Grundambivalenz menschlicher Existenz kongenial. *Beş vakit* wurde beim Istanbul International Film Festival als bester türkischer Film des Jahres ausgezeichnet.

3 *Oray* (Deutschland 2019, Regie: Memet Akif Büyükcatalay) zeigt »fernab von lautem Culture Clash und Problemfilm-Duktus« (so epd-film.de) einen von inneren Zwisten heimgesuchten, jungen gläubigen Muslim in Deutschland. Nach einem Streit spricht der Titelheld Oray dreimal wütend die arabische Scheidungsformel »talaq« auf die Mailbox seiner Ehefrau Burcu. Seit einer Gefängnisstrafe sucht er Halt im Glauben und in der religiösen Gemeinschaft gleichgesinnter Männer, daher beugt er sich dem Urteil des Diyanet-Imams in Hagen: »Nach islamischem Recht müsst ihr jetzt drei Monate getrennt leben.« Er zieht von Hagen nach Köln und schließt sich der dortigen Gemeinde junger muslimischer Männer an, fängt selbst an zu predigen und hat Erfolg, was den Neid von Bilal, des jungen Kölner Imams hervorruft. Burcu besucht ihn überraschend in Köln, sie ist weniger religiös als er, und will auch nicht, dass ein Imam mit seiner Rechtsauslegung die Dinge für sie regelt. Oray beichtet Bilal den »talaq«, dieser führt eine anders lautende Fatwa an: »wenn das Wort dreimal ausgesprochen wurde, dann bedeute das nicht Pause, sondern endgültige Scheidung«. Konfrontiert mit dieser strengeren Auslegung muss Oray lernen, eigene Entscheidungen zu treffen. Das von der Kritik besonders positiv diskutierte Filmpsychogramm betrachtet Milieu und Spiritualität junger muslimischer Erwachsener mit Migrationshintergrund und ihr Bedürfnis nach einer Wertgemeinschaft differenziert, »die an dem Protagonisten und den Figuren dicht bleibenden Bildlogiken entwerfen eine soziale Nähe, die die Figur des Moslems als Stereotype zu destabilisieren helfen«. ⁴⁷ Für diese Abschlussarbeit an der Kunsthochschule für Medien Köln erhielt der deutschtürkische

⁴⁶ Amin FARZANEFAR, Das Rätsel und die Frage. (Kino-)Aspekte der islamischen Welt, in: Filmbilder des Islam (Anm. 4), 60–67, 67; Gönül DÖNMEZ-COLIN, The Routledge Dictionary of Turkish Cinema, New York 2014, 72–74.

⁴⁷ ALKIN, Die visuelle Kultur der Migration (Anm. 10), 123.

⁴⁸ HAMDORF, Eine heilige Sache (Anm. 29), 117; AKASOY, Citizenship, ethnicity, and religion (Anm. 7), 204f.; Nahili HAJIB, Das Eigene und das Fremde. Identitätskonstellation bei jungen Muslimen in Deutschland – eine Filmanalyse von Burhan Qurbanis *Shahada*, Hamburg 2018.

⁴⁹ Raid AL-DAGHISTANI, Schrift, Schönheit, Spiritualität – Grundlinien einer mystischen Koranästhetik aus dem Geiste der Kalligraphie, in: KARIMI, Religion und Ästhetik (Anm. 1), 154–178.

⁵⁰ Christoph GELLNER/Georg LANGENHORST, Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten, Ostfildern 2013, 200–220.

Filmregisseur und Drehbuchautor, der zuvor bereits in seinem Kurzfilm *Vor dem Tor des Ijtihad* (Deutschland 2013) Identität und Religion thematisierte, den Berlinale-Preis der Sektion Perspektive Deutsches Kino.

4 *Shahada* (Deutschland 2010) ist das beachtliche Langfilmdebüt des deutsch-afghanischen Filmregisseurs und Drehbuchautors Burhan Qurbani, der als Abschlussfilm an der Filmakademie Baden-Württemberg in Ludwigsburg entstand. Der Episodenfilm erzählt von Schwierigkeiten dreier junger Muslime der zweiten Migrantengeneration in Berlin-Kreuzberg, in der Moschee kreuzen sich die nach dem Vorbild von Robert Altman *Short Cuts* miteinander verknüpften Geschichten, die sich im Fastenmonat Ramadan zutragen. Nach der ersten der fünf Säulen des Islam steht *Shahada* für das muslimische Glaubensbekenntnis – Wer bist Du? Wen liebst Du? Woran glaubst Du? lautet der Untertitel des Films.

Es geht um persönliche Lebens- und Glaubenskrisen: Der deutsch-türkische Polizist Ismail verlässt nach einem tödlichen Unfall mit seiner Dienstpistole, bei der die Bosnierin Leyla ihr ungeborenes Kind verlor, seine deutsche Frau und ihr gemeinsames Kind. Um seine Schuld abzutragen, sucht er Leylas Nähe, kehrt am Ende jedoch zu seiner Familie zurück. Samir, ein Nigerianer, kann seine homosexuellen Gefühle für seinen deutschen Freund Daniel, der ihn als Nicht-Muslim in die Moschee zum Koranunterricht begleitet, nur schwer mit dem islamischen Glauben vereinbaren. Maryam gerät durch eine ungewöhnliche Form von Fanatismus mit ihrem Vater Vedat aneinander, den tolerant-verständnisvollen Imam der türkischen Moschee in Berlin. Geplagt von nicht aufhörenden Blutungen und Schuldgefühlen nach einer illegalen Abtreibung entwickelt sich seine westlich orientierte Tochter zu einer strenggläubigen Fundamentalistin. In einer Art gottesfürchtiger Selbstgeißelung wirft sie ihm vor, er belüge seine Gemeinde, wenn er Gottes Barmherzigkeit und Verzeihen betont: »Gott sieht, Gott straft.«

Der im Wettbewerb der 60. Filmfestspiele von Berlin gezeigte und mit dem Filmkunstpreis 2010 in der Kategorie originellste Darstellungsform und originellstes Thema ausgezeichnete Streifen arbeitet bewusst mit offenen Enden. Die einfühlsam gezeigten Widersprüche verbindet er in der programmatischen Predigt des aufgeklärt-liberalen Imams: »Der Koran sagt uns in vielem, was falsch und was richtig ist. Er will uns anleiten und Trost spenden, aber er kann uns nicht sagen, wer wir sind und wie wir zu uns stehen. In Allahs Augen sind alle Arten der Liebe gut. Das macht ihn erhaben über die Menschen, die das nicht begriffen haben.« Das Ende führt mit Khalil Gibrans »Eure Kinder sind nicht eure Kinder ...« und dem christlichen Gebet von Ismails Tochter Kinay »Vater lass die Augen dein über meinem Bette sein ...« Ost und West zusammen.⁴⁸

5 Fabian Eders packende Literaturverfilmung von Barbara Frischmuths Multikultur- und Kriminalroman *Die Schrift des Freundes* (Österreich 2005, Koproduktion von Arte und ORF) wirft einen Blick auf den Islam zugewanderter türkischstämmiger Aleviten in Wien. Als Anhänger Alis werden sie nicht nur in der Türkei von sunnitischen Islamisten als heterodoxe Minderheit verfolgt. Angesichts zunehmender Ausländerfeindlichkeit und Überwachung potentieller Gefährder in der Alpenrepublik fokussiert der Politthrillerfilm auf die tragische Liebesgeschichte zwischen der Computerprogrammiererin Anna Margotti und Hikmet Ayverdi. Der besinnt sich in Wien auf seine religiöse Herkunft und erlernt die islamisch-arabische Kalligrafie, die als die Kunstform der Sufis schlechthin die Schönheit der koranischen Offenbarung unmittelbar erleben lässt.⁴⁹ Bei einer Polizeirazzia kommt Hikmet ums Leben. Auch wenn der Film die gedanklich-spirituelle Tiefe der Literaturvorlage⁵⁰ nicht erreicht, kommt Frischmuths zentrales Anliegen ins Bild: der spirituellen Anämie der westlich-modernen Daten- und Computerwelt mit der titelgebend-numinosen muslimischen Schriftmystik einen Ausdruck vitaler Spiritualität gegenüberzustellen.

4 Statt eines Epilogs: Transkulturalität der Religion

Paradigmatisch zeigt Fatih Akins *Auf der anderen Seite* (Deutschland/Türkei 2007), welche anthropologische Tiefe und existentielle Dringlichkeit ein säkularer deutsch-türkischer Film durch die gezielt eingesetzte Transkulturalität des Religiösen gewinnen kann. Der vielfach ausgezeichnete Film erzählt das miteinander verflochtene Geschick von sechs Menschen aus drei Familien und zwei Generationen sowohl deutscher als auch türkischer Herkunft. »Yeters Tod«, »Lottes Tod« und »Auf der anderen Seite« sind die drei Teile betitelt, das titelgebende *Going beyond* verdichtet das abschließende Gespräch zwischen Susanne und Nejat, die zwei in den beiden vorausgehenden Teilen des Films erzählte Todesfälle in Istanbul zusammenführen. Sie sehen Menschen zum Gebet in die Moschee gehen, weil Bayram beginnt. Schon zu Beginn dieser Szene rückt die Kamera hinter einem Minarett eine christliche Kirche in den Blick, der religionsverbindende Sinn dieser Bildsequenz wird sich erst im weiteren Verlauf erschließen.

Nach der Bedeutung des dreitägigen muslimischen Opferfests gefragt, erzählt Nejat die Geschichte aus dem Koran, in der Gott von Ibrahim wissen will, wie stark sein Glaube ist, und ihm befiehlt, seinen Sohn Ismael zu opfern (Sure 37,99-113). »Diese Geschichte gibt es bei uns auch«, erwidert die christlich geprägte deutsche Alt-68erin Susanne mit Bezug auf die Abraham-Isaak-Geschichte der Bibel (Gen 22). Unwillkürlich erinnert sich der türkischstämmige Germanistik-Professor Nejat aus Hamburg, der in Istanbul eine deutsche Buchhandlung führt, an die Antwort seines Vaters Ali, als er ihn fragte, ob er ihn »auch opfern würde. Ich hatte als Kind Angst vor dieser Geschichte«: »Er sagte, er würde sich sogar Gott zum Feind machen, um mich zu beschützen«. Das kann »aus einer orthodoxen religiösen Sicht heraus als ›häretisch‹ bezeichnet werden«, ⁵¹ genauso gut aber auch als theodizee-sensible Auflehnung gegen Gott – um Gottes und/oder zumindest des Menschen willen, kaum eine andere Geschichte hat vergleichbare religiös-theologische Kontroversen ausgeübt und provoziert. ⁵²

Die väterliche Zurückweisung einer auf blinden Gehorsam hinauslaufenden Gott-ergebenheit hat kathartische Wirkung: Nejat hatte sich von seinem Vater losgesagt, als die bei Ali in Bremen wohnende Prostituierte Yeter bei einer Handgreiflichkeit ums Leben kam, weswegen sein Vater ins Gefängnis musste – mit einem Mörder als Vater wollte er nichts zu tun haben. Nun bricht Nejat ans Schwarze Meer auf, um sich mit seinem unterdessen in die Türkei abgeschobenen Vater zu versöhnen. Er tut damit das, was Muslime an Bayram gewöhnlich tun – in *Die Fremde* will Umay am ersten Tag des Opferfests die Streitigkeiten mit ihren Eltern beenden und bringt ihnen Baklava mit, doch ihr Vater lässt sie erst gar nicht über die Türschwelle. Mit der Christen und Muslimen gemeinsamen Abrahams-Narration evoziert Akin die Aussöhnung der im Film gezeigten Vater-Sohn- und Mutter-Tochter-Konflikte. Susanne versöhnte sich schon zuvor mit Ayten, die mitverantwortlich für den tragischen Tod ihrer Tochter Lotte ist, nun will sie Ayten helfen, weil Lotte

⁵¹ Levent TEZCAN, Der Tod diesseits von Kultur – Wie Fatih Akin den großen Kulturdialog umgeht, in: Özkan EZLI (Hg.), Kultur als Ereignis. Fatih Akins Film *Auf der anderen Seite* als transkulturelle Narration, Bielefeld 2010, 47-70, 64.

⁵² Navid KERMANI, Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2005.

⁵³ Marie-Therese MÄDER, *Auf der anderen Seite* zwischen Hamburg und Istanbul. Das muslimische Opferfest als Schlüssel zur Identitätskonstruktion, in: DIES./Charles MARTIG/Daria PEZZOLI-OLGIATI (Hg.), Lost in Transition. Wege der kulturellen und religiösen Identitätssuche, Marburg 2013, 111-126.

⁵⁴ Fatih AKIN, Im Clinch. Die Geschichte meiner Filme. Hg. v. Volker BEHRENS u. Michael TÖTEBERG, Reinbek bei Hamburg 2019, 65f.

genau das vorhatte. Als ihre Nachmieterin wohnt sie bei Nejat und liest im Tagebuch von Lotte, wie nah sie sich ihrer Mutter wusste, die in ihrer Jugend ihr sehr ähnlich gewesen zu sein schien – der Schritt »auf die andere Seite« trennender Grenzen zwischen Generationen und Werthaltungen, Ländern und Kulturen erscheint möglich.⁵³

Schon mit seinem Debütfilm *Kurz und schmerzlos* (Deutschland 1998) »konnte ich mein Verhältnis zur Religion, das überwiegend von meinem Vater geprägt wurde, klären«, gestand Fatih Akin, der sich dabei von Martin Scorseses Kriminalfilm *Mean streets* inspirieren ließ: »Der Held fühlt sich immer schuldig, damit konnte ich mich wunderbar identifizieren. In seinen Dogmen und Schuldgefühlen sind Katholizismus und Islam nicht weit auseinander. Obwohl es natürlich grundverschiedene Religionen sind, weil im Christentum der Mensch seit der Geburt ein Sünder ist, im Islam man erst zum Sünder wird, wenn man nicht hingebungsvoll genug lebt. Der Film endet mit einem Bild der Versöhnung, was ich in der Religion stets gesucht habe. Der Held des Films sucht Frieden. Er hat jemanden umgebracht, seine beiden Freunde sind gestorben. Er sucht Erlösung, Vergebung, Frieden. Vater und Sohn beten gemeinsam, dieses Schlussbild entspricht einer Sehnsucht meines Vaters, die ich ihm im Leben nicht erfüllen kann, im Kino schon. Auch heute danke ich in jedem Abspann Gott. Ich bin ein spiritueller Mensch. Aber mit den Dogmen der Religion verbinde ich nichts mehr [...] Ich kann meine Familie lieben, ohne diesen Teil ihres Gedankenguts übernehmen zu müssen. Die Filmemacherei hat es mir ermöglicht, diesen Mut aufzubringen, hat mir eine andere Form von Erfüllung und sozialer Gemeinschaft gegeben. Das Kino ist meine Religion.«⁵⁴ ♦

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) und die Religion(en)

von Peter Ramers

Zusammenfassung

Die Beschäftigung mit dem Christentum und der Welt der nichtchristlichen Religionen, vor allem mit dem Islam, durchzieht das gesamte Leben und Schaffen Johann Wolfgang von Goethes, und zwar in einer Vielgestaltigkeit, die sich in kein einfaches Schema einordnen lässt. Auftretende Widersprüche und Ambivalenzen ließ er dabei zu, was ihm die Offenheit des Gesprächs ermöglichte. Dabei zeigte er stets die Fähigkeit und Bereitschaft, ohne Berührungsängste zu versuchen, die Welt mit den Augen der anderen zu sehen und den Exklusivismus einer eurozentristischen Belehrungsgesellschaft in eine kosmopolitische interkulturelle Lerngesellschaft zu transformieren. Seiner weltfreudigeren persönlichen Religiosität, die er auch bei seinem geistigen Zwilling, dem muslimischen Poeten und Mystiker Hafis, wiederfindet, ist alle Weltverachtung und Weltflucht fern. Gott ist für ihn der Unbegreifliche und Allliebende, dessen Gegenwart im menschlichen Dasein und der Natur als Ort seiner Manifestationen – jenseits aller klerikalen Besserwisseri, lebensfernen dogmatischen Festlegungen und einseitiger Rangerhöhung der Ratio – erahnt und gefühlt werden kann.

Schlüsselbegriffe

→ Christentum
→ Islam
→ Gottesbild
→ Weltfrömmigkeit
→ Dialog der Religionen
→ Glaube und Wissen

Abstract

The preoccupation with Christianity and the world of non-Christian religions, especially Islam, pervades Johann Wolfgang von Goethe's entire life and work in a complexity that cannot be subsumed into a simple scheme. He allowed contradictions and ambiguities to arise which enabled him to be open in conversation. Here he always showed the ability and willingness to try to see the world through the eyes of others, without any fear of contact, and to transform the exclusivism of a Eurocentric *Belehrungsgesellschaft* into a cosmopolitan intercultural learning society. His worldly-cheerful personal religiosity which he also finds in his spiritual twin the Muslim poet and mystic Hafis is far removed from any contempt for the world or flight from it. For him God is the incomprehensible and all-loving One whose presence can be sensed and felt in human existence and in nature as the locus of His manifestations – beyond all clerical knowing-it-all mentalities, dogmatic determinations far removed from life and a one-sided higher ranking of the ratio.

Keywords

→ Christianity
→ Islam
→ Image of God
→ Worldly piety
→ Dialogue of religions
→ Faith and knowledge

Sumario

La preocupación por el cristianismo y el mundo de las religiones no cristianas, especialmente el islam, impregna toda la vida y la obra de Johann Wolfgang von Goethe, en una diversidad que no puede clasificarse en ningún esquema sencillo. Permitió que surgieran contradicciones y ambivalencias, lo que le permitió ser abierto en el diálogo. Al hacerlo, mostró siempre la capacidad y la voluntad de intentar, sin miedo al contacto, ver el mundo a través de los ojos de los demás y transformar el exclusivismo de una *Belehrungsgesellschaft* eurocéntrica en una sociedad de aprendizaje intercultural cosmopolita. Su religiosidad personal, mundana y alegre, que también encuentra en su gemelo espiritual, el poeta y místico musulmán Hafis, está muy alejada de cualquier desprecio por el mundo o huida de él. Para Goethe, Dios es Aquel incomprensible y omnipotente cuya presencia puede intuirse y sentirse en la existencia humana y en la naturaleza como lugar de sus manifestaciones, más allá de todo omnisapiencia clerical, de las determinaciones dogmáticas alejadas de la vida y de la exaltación unilateral de la ratio.

Palabras clave

→ Cristianismo
→ Islam
→ Imagen de Dios
→ Piedad mundial
→ Diálogo entre religiones
→ Fe y conocimiento

»V ielleicht hält Gott sich einige Dichter (ich sage mit Bedacht Dichter!), damit das Reden von ihm jene heilige Unberechenbarkeit bewahre, die den Priestern und Theologen abhandengekommen ist.«¹ Diese »heilige Unberechenbarkeit«, von der der Schweizer evangelisch-reformierte Pfarrer, Schriftsteller und Dichter Kurt Marti (1921-2017) im Hinblick auf das in den verschiedenen Religionen verehrte göttliche Geheimnis jenseits aller institutionell-dogmatischen Verortungen spricht – ein Gedanke, der sich auch im bekannten Distichon Friedrich Schillers findet: »Welche Religion ich bekenne? Keine von allen/Die du mir nennst. »Und warum keine?«. Aus Religion.«² – diese heilige Unberechenbarkeit des göttlichen Geheimnisses bestimmte auch die Religiosität Johann Wolfgang von Goethes, der – wenn auch nicht im kirchenamtlich-institutionellen Sinne – ohne Zweifel Zeit seines Lebens ein zutiefst gläubiger Mensch, ein »von Gott gehaltener Dichter« war.

Johann Wolfgang von Goethe hat in seinem langen Leben ein riesiges Werk geschaffen in einer Vielgestaltigkeit, dass es sich in kein einfaches Schema einordnen lässt. Dies gilt auch für seine religiöse Entwicklung, die eine Reihe wichtiger Stationen durchlaufen hat und einen großen Facettenreichtum aufweist. Die Zahl der Veröffentlichungen, die sich Goethes Religiosität und seiner Beschäftigung mit der Welt der Religionen widmet, ist inzwischen Legion³ und sie ist jüngst anlässlich des Jubiläums des Erscheinens des *West-östlichen Divans* vor 200 Jahren um weitere wichtige Werke vermehrt worden.⁴ Deshalb kann es im Folgenden auch nur um den Versuch gehen, in einem sehr persönlichen Ein- und Durchblick, bei dem vor allem Goethe selbst zu Wort kommen soll, einige Konturen seiner Religiosität, wie sie der Kosmos seines Lebens und seines Gesamtwerks widerspiegeln, nachzuzeichnen.

Goethe war kein systembildender Denker im eigentlichen Sinne, sondern ein uner-müdlicher Sammler. »Sammler sind glückliche Menschen«, lautet ein ihm zugeschriebener Spruch. Insofern lagen ihm, wie Otto Betz treffend formuliert, »[e]indeutige Aussagen, thesenhafte Festlegungen und doktrinäre Bekenntnisse [...] nicht. Sein Denken war nicht von der deduktiven Art, als Suchender umschrieb er die Dinge, setzte sie in ein unterschiedliches Licht, spürte ihrer Spannung nach, der ambivalenten Weite, um dann seine bildhaften Aussagen zu machen. Als Dichter, der schauen will, die Hintergründe mitbedenkt und die Begrenztheit menschlicher Rede berücksichtigt, formuliert er seine Sätze, die oft durch einen Gegen-Satz relativiert werden. Wer enthüllt, muss auch wieder verhüllen, wer sich zu einer Meinung bekennt, muss auch seine begrenzte Sichtweise immer zugeben. Erstrebt wird eine Synthese, die aber immer auch die Pole mitberücksichtigt, es geht um einen Brückenschlag zwischen oft gegensätzlichen Positionen. Je mehr man von ihm ein klares Credo erwartete, desto ausgeprägter war seine Weigerung. Er blieb bei den Fragenden und Suchenden, seine Antworten waren nicht die eines Besserwissers, weil er wusste, dass die Lehrzeit des Menschen kein Ende nimmt.«⁵ »Wenn die Leute glauben, ich wäre noch in Weimar, bin ich schon in Erfurt«,⁶ formulierte er einmal launig.

1 Kurt MARTI, *Zärtlichkeit und Schmerz. Notizen*, Darmstadt 1979, 16.

2 Friedrich SCHILLER, *Xenien und Votivtafeln*, in: Friedrich SCHILLER, *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, hg. von Gerhard FRICKE/Herbert G. GÖPFERT, München/Wien 1972, 307.

3 Ich beschränke mich im Folgenden auf einige wichtige weiterführende Literaturhinweise.

4 Vgl. dazu beispielsweise die Beiträge im Goethe-Jahrbuch 130 (2013) und 136 (2019) sowie Anke BOSSE, »Poetische Perlen« aus dem »ungeheuren Stoff« des Orients. 200 Jahre Goethes *West-östlicher Divan*, Göttingen 2019 und Karl Josef KUSCHEL/Shahid ALAM, *Goethe und der Koran*, Ostfildern 2021, 241-298.

5 Otto BETZ, »Zum Erstaunen bin ich da«. Goethe und die Religion, in: *Geist und Leben* 86 (2013/3) 291-304, 297.

6 Goethes Gespräche, Bd. 5, *Nachträge*, hg. von Wolfgang HERWIG, München 1998, 108.

Dies erklärt auch, dass sich – je nach aktuellem Interesse – nicht nur seine Ausdrucksweise ändert, sondern auch seine Religiosität nicht auf einen einfachen Nenner gebracht werden kann. Entsprechend äußerte Goethe sich in einem Brief vom 6.1.1813 an den Philosophen und zeitweisen Goethefreund Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819): »Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andre. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen.«⁷

Goethe anerkannte die relative Wahrheit der Religionen, ohne eine Tradition absolut zu setzen. Dabei zeigte er stets die Fähigkeit und Bereitschaft, ein Stück weit in fremde Rollen zu schlüpfen, sich das Denken, Fühlen und Handeln von religiösen wie nicht-religiösen Menschen ohne Berührungsängste vorzustellen, die Welt probeweise aus verschiedenen Perspektiven wahrzunehmen und sich gleichsam frei und ungezwungen zwischen Religionen und Glaubensrichtungen, aber auch Philosophien und Weltanschauungen zu bewegen. Auf diese Weise versuchte er schon zu seiner Zeit, unsere eurozentristische Belehrungsgesellschaft zu transformieren in eine kosmopolitische interkulturelle Lerngesellschaft. So wendet er sich beispielsweise gegen alle »deutschen Absolutsetzungen« im Namen von Nation, Revolution oder Philosophie im *Faust II* mit dem lakonischen Hinweis: »Ganz resolut und wacker seht ihr aus,/Kommt nur nicht absolut nach Haus.«⁸

Goethe hat gerade bei seiner Beschäftigung mit den Religionen stets auftretende Widersprüche und Ambivalenzen zugelassen, was ihm die Offenheit des Gesprächs ermöglichte. Er war sich dabei bewusst, dass Widersprüche nun einmal das menschliche Leben zutiefst prägen: »Ihr müßt mich nicht durch Widerspruch verwirren! Sobald man spricht, beginnt man schon zu irren.«⁹ Und: »Wo recht viel Widersprüche schwirren/Mag ich am liebsten wandern;/Niemand gönnt dem andern/Wie lustig! – das Recht zu irren.«¹⁰

Phasen der religiösen Entwicklung Goethes

Betrachtet man den religiösen Weg Goethes von seiner Jugend bis ins hohe Alter, so ist zunächst festzustellen, dass er sich – lutherisch getauft und konfirmiert – trotz heftiger Kritik nie förmlich von der evangelisch-lutherischen Kirche getrennt hat und vom Weimarer Generalsuperintendenten Johann Friedrich Röhr (1777-1848) am 26. März 1832 lutherisch bestattet wurde.

Neben dem selbstverständlichen regelmäßigen Kirchenbesuch und dem Vertrautwerden mit dem lutherischen Katechismus im Rahmen eines »fortwährenden und fortschreitenden Religionsunterrichts« beschäftigte sich schon der junge Goethe intensiv mit den biblischen Texten; in *Dichtung und Wahrheit* nennt er sich »bibelfest«.¹¹ Gleichwohl »war der

⁷ Goethes Briefe, Bd. III. Briefe der Jahre 1805-1821, hg. von Bodo MORAWE, Hamburg 1965, 220.

⁸ Johann Wolfgang GOETHE, Sämtliche Werke, Münchner Ausgabe [MA], 18.1, 174.

⁹ Weimarer Ausgabe [WA] I.2, 279 (Epigrammatisch. »Spruch, Widerspruch«).

¹⁰ WA I.3, 240 (Zahme Xenien I).

¹¹ MA, 16, 359. In Goethes Werk finden sich rund 600 Anspielungen und Zitate von 300 alttestamentlichen Worten und 285 neutestamentlichen Sätzen.

¹² MA 16, 47.

¹³ WA III.3, 271.

¹⁴ Seinem Leipziger Studienfreund Ernst Theodor Langer (1743-1820) schreibt der 20jährige Goethe am 17.1.1769: »Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm zu lang und zu geschwind, da kriegt er mich bey den Haaren« (Goethes Briefe, Bd. I. Briefe der Jahre 1764-1786, hg. von Karl Robert MANDELKOW, 3. überarb. Aufl., München 1986, 84).

kirchliche Protestantismus, den man uns überlieferte«, so Goethe ebenfalls in *Dichtung und Wahrheit*, »eigentlich nur eine Art von trockner Moral: an einen geistreichen Vortrag ward nicht gedacht, und die Lehre konnte weder der Seele noch dem Herzen zusagen.«¹² Ähnlich formuliert er schon früher in einem Tagebucheintrag (7.9.1807): »Der Protestantismus hält sich an die moralische Ausbildung des Individuums, also ist Tugend sein erstes und letztes, das auch in das irdische bürgerliche Leben eingreift. Gott tritt in den Hintergrund zurück, der Himmel ist leer und von Unsterblichkeit ist bloß problematisch die Rede.«¹³

Nach einer kurzen pietistischen Phase in den Jahren 1768 bis 1770 während seiner Leipziger Studienzeit,¹⁴ in der die Begegnung mit pietistischer Frömmigkeit¹⁵ ihn zwar vielfältig inspirierte, aber religiös nicht zufriedenstellte, wurde für die kommenden zehn Jahre vor allem Johann Gottfried Herder (1744-1803)¹⁶ sein wichtigster Gesprächspartner in Bezug auf Fragen der Frömmigkeit und Bibelhermeneutik.

In den Jahren zwischen 1780 bis 1810 tritt dann an die Stelle der Beschäftigung mit religiösen Texten in besonderer Weise die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften, und es eröffnet sich auf diesem Wege – jenseits aller dogmatisch fixierten Offenbarungswahrheiten – ein anderes Feld der Gottesoffenbarung.

Mit dem *West-östlichen Divan*, an dem Goethe seit 1814 arbeitete, kamen dann für ihn die drei monotheistischen Offenbarungsreligionen wieder intensiver in den Blick.

Goethe und das Christentum – eine ambivalente Beziehung

Aus den Jahren seiner Beschäftigung mit den Naturwissenschaften stammen auch die schärfsten Äußerungen Goethes gegen das Christentum. So beschimpfte er gegenüber Johann Gottfried Herder die »ganze Lehre von Christo« als »Scheiding«,¹⁷ bekannte sich gegenüber dem Theologen Johann Caspar Lavater (1741-1801) als »dezidiert Nichtchrist«¹⁸ und hegte gegenüber Christentum und namhaften Christen einen »wahrhaft Julianische[n] Haß«, wie in einem Briefentwurf Friedrich Heinrich Jacobis vom November 1815 – beziehend auf eine Äußerung Goethes aus dem Jahre 1805 – zu lesen ist, wobei Jacobi ebendort sofort auch eine Einschränkung folgen lässt, aus der hervorgeht, dass sich Goethes Haß inzwischen gemildert habe: »Doch durfte ich dann [...] wieder anführen, daß ›der wahrhaft Julianische Haß (so bezeichnetest du ihn [1805]) wider das Christentum und nahmhafte Christen‹, den du im J[ahre] 1792 mit nach Pempelfort brachtest, und mir wiederholt auf das lebhafteste darzustellen wußtest, sich dort schon gemildert, so daß zuletzt wenig fehlte, Du hättest wie der Kämmerer in der Apostel-Geschichte gesprochen: was hindert, daß ich getauft werde! Du gestandest zu von einem gewissen Christenthum, daß es der Gipfel der Menschlichkeit sei, wolltest sobald du wieder zu Hause und einiger Maaßen in Ruhe wärest, von neuem die ganze Bibel lesen und wie ich dein Heidenthum jenem dir verhaßten

¹⁵ Vgl. Hans-Georg KEMPER/Hans SCHNEIDER (Hg.), *Goethe und der Pietismus*, Tübingen 2001.

¹⁶ Vgl. Hans Dietrich IRMSCHER, *Goethe und Herder. Eine schwierige Freundschaft*, in: DERS., *Johann Gottfried Herder*, Berlin 2005, 233-270.

¹⁷ WA IV.2, 262.

¹⁸ WA IV.6, 20.

Christentum, das auch ich nicht mochte, vorzog, so zogst du hinwieder deinem eignen Heidentum vor, was du mein Christentum nanntest, ohne jedoch dir dieses aneignen zu können.«¹⁹ Die Briefpassage verdeutlicht, dass Goethes religiöse Entwicklung offensichtlich viele Wendungen genommen und ihn zu widersprüchlichen Äußerungen über das Christentum, ja über beinahe alle Religionen geführt hat.

So bezeichnet er die christliche Religion als »ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte [...] und man darf sagen, daß die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag«.²⁰ Andererseits – so Johann Christian Kestner (1741-1800) im Konzept eines Briefes (Herbst 1772) an August Adolph von Hennings (1746-1826) –, geht er, Goethe, »nicht in die Kirche, auch nicht zum Abendmahl, betet auch selten; denn, sagt er, ich bin dazu nicht genug Lügner. [...] Vor der christlichen Religion hat er Hochachtung, nicht aber in der Gestalt, wie sie unsere Theologen vorstellen«.²¹ Denn, so Goethe in einem Gespräch mit Johann Peter Eckermann (1792-1854), »[es] ist gar viel Dummes in den Satzungen der Kirche. Aber sie will herrschen, und da muß sie eine bornierte Masse haben, die sich duckt und die geneigt ist, sich beherrschen zu lassen. Die hohe, reich dotierte Geistlichkeit fürchtet nichts mehr als die Aufklärung der unteren Massen.«²²

Dort wo das Christentum sein »tief in der menschlichen Natur und ihrer Bedürftigkeit« Gegründetsein²³ verloren habe, sei es nur »ein verworrener Quark«, urteilt Goethe in einem Brief an den deutschen Lyriker, Übersetzer und Urfreund Goethes, Karl Ludwig von Knebel (1744-1834), vom 22. August 1817 über den Protestantismus: »[...] Pfaffen und Schulleute quälen unendlich, die Reformation soll durch hunderterley Schriften verherrlicht werden; Maler und Kupferstecher gewinnen auch was dabey. Ich fürchte nur, durch alle diese Bemühungen kommt die Sache so in's Klare, daß die Figuren ihren poetischen, mythologischen Wert Anstrich verlieren. Denn, unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache nichts interessant als Luthers Charakter und es ist auch das Einzige, was der Menge eigentlich imponiert. Alles Übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt.«²⁴ »Ich kann das Predigen nicht vertragen, ich glaube ich habe in meiner Jugend mich daran übergessen« heißt es in den *Maximen und Reflexionen*.²⁵

Damit steht Goethe quer zum Christentum seiner Zeit. Er mag das Klerikale nicht, weder seine Moralprediger noch die Besserwisser, und alle von außen an den Menschen herantragenen Offenbarungswahrheiten, dogmatischen Festlegungen und Absolutsetzungen ohne persönliche Erfahrung sind für ihn zutiefst fragwürdig.

Schon im fingierten *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****, einem 1773 anonym erschienenen kleinen Werk des erst Vierundzwanzigjährigen, lesen wir: »Es sind wunderliche Leute die Theologen; da prätendieren sie, was nicht möglich ist. Die christliche Religion in ein Glaubensbekenntnis bringen, o ihr guten Leute! [...] Da siehts denn schon gewaltig scheu um unsere Lehre aus, wenn wir alles was in der Bibel steht in Ein System zerren wollen [...]«.²⁶

19 Goethe, *Begegnungen und Gespräche*, Bd. 3, 1786-1792, hg. von Renate GRUMACH, Berlin/New York 1977, 488-489.

20 MA17, 388 (Wilhelm Meisters Wanderjahre, Kap. 22, 2. Buch, 1. Kap.).

21 Goethes *Gespräche*, Bd. 1, 1749-1805, hg. von Wolfgang HERWIG, München 1998, 62.

22 MA19, 695 (11.3.1832).

23 »Das Christentum ist so tief in der menschlichen Natur und ihrer Bedürftigkeit begründet, daß auch in dieser Beziehung mit Recht zu sagen ist: *Des Herren Wort bleibt ewiglich*« (Goethe zu Ernst Carl Christian John, in: *Goethes Gespräche*, Biederemannsche Ausgabe, Bd. 2, München 1998, 724).

Goethe und der Katholizismus

Goethes Kritik gilt auch dem Katholizismus. Das katholische Rom ist für ihn ein »Babel«, die »Mutter so vieles Betrugs und Irrtums«. ²⁷ Ja, der Katholizismus ist für ihn die von Luther gereinigte »durch Pfaffenwesen verunstaltete Lehre« ²⁸ und »die ganze Kirchengeschichte« ein »Mischmasch von Irrtum und von Gewalt.« ²⁹ Kirchliche Zeremonien nennt er abschätzig »geistliche Mummereien«, die »einen abgeschmackten Aberglauben [nur] noch mehr befestigten«. ³⁰ Und in kritischer Distanzierung von der Liturgie der katholischen Meßfeier gebraucht er in einem Brief an Charlotte von Stein (1742-1827) vom 2.2.1787 die Verballhornung der Abendmahlsformel: »In der Sixtinischen Kapelle war Amt wo die Kerzen geweiht werden. Ich war einen Augenblick drinn und bin wie ich schon schrieb für dieß Hockuspockus ganz verdorben,« ³¹ wobei er sich »gleich sehr unbehaglich [fand] und [...] mit den Freunden bald wieder hinaus[zog]«. ³²

Vor allem das Kreuz und die Verdüsterung des Daseins durch die Vorstellung von der Erbsünde sind für Goethe unerträglich. Durch die Erbsündenlehre werde die Welt zu einem kontaminierten Jammertal und die gute Schöpfung und Leiblichkeit des Menschen entwürdigt, ja der Mensch selbst werde gleichsam »[e]in hohler Darm,/mit Furcht und Hoffnung ausgefüllt./Daß Gott erbarm!« ³³ Goethe hingegen hielt sich selbst »nicht für außerordentlich sündhaft« und glaubte, mit seinem »Gott ganz gut zu stehen.« ³⁴ »Wenn ich Gott aufrichtig suchte«, so lesen wir in den *Bekenntnissen einer schönen Seele* in *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, »so liess er sich finden und hielt mir von vergangenen Dingen nichts vor. Ich sah hinten nach wohl ein, wo ich unwürdig gewesen, und wusste auch, wo ich es noch war; aber die Erkenntnis meiner Gebrechen war ohne alle Angst. Nicht einen Augenblick ist mir eine Furcht vor der Hölle angekommen, ja die Idee eines bösen Geistes und eines Straf- und Quälortes nach dem Tode konnte keinesweges in dem Kreise meiner Ideen Platz finden.« ³⁵

Seine Abneigung gegen das Kruzifix mit der zur Schau gestellten körperlichen Passion Christi dokumentieren mehrere Stellen seines Werkes, worin sich neben einer ästhetischen Hemmung und seiner bekannten Abneigung gegen Tod und Begräbnis möglicherweise auch der Unwille gegenüber den zahlreichen Konversionen von Romantikern zur katholischen Kirche niederschlägt, was jedoch keine Distanzierung gegenüber der Person Jesu Christi bedeutet, den er allerdings nicht als Gekreuzigten, sondern aus dem Grab hervorgehenden vollkommenen Menschen – seine Göttlichkeit lehnte Goethe ab – dargestellt wissen möchte. Christus hatte damit seine Singularität als einzigen Mittler zum Vatergott und Erlöser einer sündigen Menschheit verloren und wurde zu einem höchst verehrungswürdigen Lehrer der Menschen, »zur göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit«, ³⁶ zur Inkarnation von Güte und Liebe.

Goethes tiefe Abneigung gegen das Kreuz dokumentieren zahlreiche Äußerungen in verschiedenen seiner Werke. So in den *Venezianischen Epigrammen*: »Vieles kann ich ertragen. Die meisten beschwerlichen Dinge/Duld' ich mit ruhigem Mut, wie es ein Gott mir gebeut./Wenige sind mir jedoch wie Gift und Schlange zuwider;/Viere: Rauch des

24 WA IV.28, 227.

25 MA17, 860.

26 MA I.2, 430.

27 MA15, 470 (Italienische Reise, 28.8.1787).

28 So im Gespräch mit Johann Peter Eckermann (4.1.1824; MA19, 495).

29 MA18.1, 75.

30 MA5, 270 (Wilhelm Meisters Lehrjahre, Buch VIII, Kap. 18). Vgl. dazu auch MA5, 579-593 (Buch VIII, Kap. 9).

31 WA IV.8, 158.

32 MA15, 204 (Italienische Reise, 16.2.1787).

33 MA18.1, 67.

34 MA16, 364.

35 MA5, 390.

36 MA19, 694.

Tobacks, Wanzen und Knoblauch und U.«³⁷ Im Gedicht *Das Tagebuch* sieht er sich » [v]or deinem Jammerkreuz blutrünstger Christe«³⁸ stehen. Und in den *Wanderjahren* konstatiert der Älteste auf die Frage Wilhelms nach der Bedeutung von Leiden und Tod Jesu: »Hieraus machen wir kein Geheimnis; aber wir ziehen einen Schleier über diese Leiden, eben weil wir sie so hoch verehren. Wir halten es für eine verdammungswürdige Frechheit, jenes Martergerüst und den daran leidenden Heiligen dem Anblick der Sonne auszusetzen, die ihr Antlitz verbarg, als eine ruchlose Welt ihr dies Schauspiel aufdrang [...].«³⁹ Ja, »[...] das leidige Marterholz, das Widerwärtigste unter der Sonne, sollte kein vernünftiger Mensch auszugraben und aufzupflanzen bemüht seyn.«⁴⁰ Seine Abneigung gegen das Kreuz dokumentiert auch das zum Buch *Sodeika* im *Divan* gehörende Nachlass-Gedicht *Süßes Kind, die Perlenreihen* – auf Einspruch Sulpiz Boisserées (1783-1854) hin dann ausgeschieden⁴¹ –, in dem Goethe das Halskreuz der Marianne von Willemer (1784-1860) u. a. mit den Worten von sich weist: »Mir willst du zum Gotte machen/Solch ein Jammerbild am Holz.«⁴²

Gott – der Unbegreifliche und Allliebende

Gott ist letztlich unbegreifbar und unbeschreibbar, und alle naiven anthropologischen Gottesbilder scheitern angesichts seiner Hoheit, Heiligkeit und prinzipiellen Verborgenheit: »Was wollt ihr mit eurem Hohn/Über das All und das Eine/Der Professor ist eine Person/Gott ist keine«, lesen wir in den *Zahmen Xenien aus dem Nachlass*⁴³ und im vielzitierten Gedicht *Das Göttliche* heißt es: »Heil den unbekannten/Höhern Wesen/Die wir ahnden!«⁴⁴

Gott ist für Goethe gleichwohl der Allliebende, in dessen Arme er einst zu fallen erhofft. In einer Antwort an Auguste von Bernstorff, geb. zu Stolberg (1753-1835), einer Brieffreundin seiner Jugend, die ihm im Oktober 1822 in Sorge um sein Seelenheil einen Brief hatte zukommen lassen, schreibt er: »[...] Alles dieses Vorübergehende [der Lebenszeit] lassen wir uns gefallen; bleibt uns nur das Ewige jeden Augenblick gegenwärtig, so leiden wir nicht an der vergänglichen Zeit.

Redlich habe ich es mein Lebelang mit mir und andern gemeint und bei allem irdischen Treiben immer aufs Höchste hingeblickt; Sie und die Ihrigen haben es auch getan. Wirken wir also immerfort, so lang es Tag für uns ist, für andere wird auch eine Sonne scheinen, sie werden sich an ihr hervortun und uns indessen ein helleres Licht erleuchten.

Und so bleiben wir wegen der Zukunft unbekümmert! In unseres Vaters Reiche sind viele Provinzen und, da er uns hier zu Lande ein so fröhliches Ansiedeln bereitete, so wird drüben gewiß auch für beide gesorgt sein; vielleicht gelingt alsdann was uns bis jetzo abging, uns angesichtlich kennen zu lernen und uns desto gründlicher zu lieben. Gedenken Sie meiner in beruhigter Treue.« Um dann später, vor dem endgültigen Versenden am 17.4.1823, den Brief zu ergänzen: »[...] Nun aber, da ich von einer tödlichen Krankheit ins Leben wieder zurückkehre« – Goethe hatte im Februar 1823 einen ersten Herzinfarkt erlitten –, »soll das Blatt dennoch zu Ihnen, unmittelbar zu melden: daß der Allwaltende mir noch gönnt, das schöne Licht seiner Sonne zu schauen; möge der Tag Ihnen gleichfalls freundlich erscheinen

37 MA 3.2, 139. Vgl. auch MA 3.2, 139. Goethe verwendet hier das Kreuzessymbol statt des Begriffs.

38 MA 9, 41.

39 MA 17, 395.

40 Brief Goethes an Karl Friedrich Zelter vom 9.6.1831 (Max HECKER [Hg.], Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter 1799-1832, Bd. 3, Frankfurt/ M. 1987, 478).

41 Vgl. dazu MA I.1.1, 453-455.

42 MA I.1.1, 103.

43 MA 18.1, 59.

44 MA 2.1, 90.

45 Goethes Briefe, Bd. IV. Briefe der Jahre 1821-1832, hg. Karl Robert MANDELKOW, 2. durchges. Aufl., München 1976, 63-64.

46 MA II. I.2, 124.

und Sie meiner im Guten und Lieben gedenken, wie ich nicht aufhöre mich jener Zeiten zu erinnern, wo das noch vereint wirkte, was nachher sich trennte.

Möge sich in den Armen des alliebenden Vaters alles wieder zusammenfinden.«⁴⁵

Sub specie aeternitatis werden damit alle irdischen religiösen Differenzen nichtig, sind doch in des Vaters Reich der Liebe »viele Provinzen«. Nicht der mit Gericht und Verdammnis drohende Gott, sondern der alliebende Vater erwartet dort die Menschen. Diese Hoffnung bringt unnachahmlich auch die Schlussstrophe des Gedichts *Höheres und Höchstes* im *Chuld Nameh* – *Buch des Paradieses* des *Divan* zum Ausdruck, die lautet: »Ungehemmt mit heißem Triebe/Läßt sich da kein Ende finden/Bis im Anschau ewiger Liebe/Wir verschweben, wir verschwinden.«⁴⁶

Die Natur als Ort der »Manifestationen Gottes«

Als Goethe sich in Abhebung von den Traditionslinien der Weltverachtung und Weltflucht »mit Freuden« dem menschlichen Dasein und der Natur als eigentlichen Orten religiöser Erfahrung und der »Manifestationen Gottes«⁴⁷ zuwandte, wurde für ihn der Philosoph Baruch de Spinoza (1632-1677) und dessen Gleichsetzung von Gott und Natur – *deus sive natura* – von größter Bedeutung. Diese aus der Lektüre Spinozas gewonnene Einsicht formulierte er in polemischer Zuspitzung gegenüber der Kritik an Spinoza durch Friedrich Heinrich Jacobi in einem Brief vom 9.6.1785 an diesen wie folgt: »Er [d.i. Spinoza] beweist nicht das Daseyn Gottes, das Daseyn ist Gott. Und wenn ihn andre deshalb Atheum schelten, so mögte ich ihn theissimum ia christianissimum nennen und preisen.«⁴⁸

Gegenüber Dogmen und Katechismuswahrheiten, die ihm zu wenig »gefühls-« und »welthaltig« waren, zogen Goethe die Phänomene der belebten und unbelebten Natur in ihrer ungeheuren Vielfalt an, und er suchte das Göttliche, das nicht unmittelbar erscheint, sondern »aus seinen Manifestationen erraten«⁴⁹ werden muss, »in herbis et lapidibus«.⁵⁰ Der objektive Naturraum wird gleichsam zu einer Seelenlandschaft, in der »die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Allliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält, gefühlt werden kann«.⁵¹

Deshalb: »Fragt nicht den Wiederhall eurer Kreuzgänge, nicht euer vermodertes Pergament, nicht eure verschränkten Grillen und Verordnungen, fragt die Natur und euer Herz, sie wird euch lehren, vor was ihr zu schaudern habt [...]«, so lesen wir in *Wilhelm Meisters Lehrjahren*.⁵²

Goethes Frömmigkeit, die mit aller Vorsicht und notwendigen Differenzierung als pantheistische Weltfrömmigkeit oder Naturreligiosität beschrieben werden kann, widerspricht insofern auch nicht seinen naturwissenschaftlichen Forschungen, vielmehr ergänzen sich Naturfrömmigkeit und Wissenschaft, Poesie und Naturkunde und bedingen einander. Diese Zuwendung zur Welt kündigte schon früh das leider etwas verunglückte Naturopfer des jungen Goethe an – die bei dieser Gelegenheit auf einem Musikkpult entzündeten Räucherkerzen versehrten das Möbelstück –, von dem er in seiner poetischen Autobiographie *Dichtung und*

47 MA15, 472.

48 Goethes Briefe, Bd. I (Anm. 14), 475.

49 MA17, 831 (Maximen und Reflexionen. Aus Makariens Archiv 619).

50 So im zitierten Brief an Jacobi, 476 (siehe Anm. 48).

51 MA 2.2, 352 (Leiden des jungen Werthers, am 10. Mai).

52 MA 5, 584.

Wahrheit berichtet: »Der Gott, der mit der Natur in unmittelbarer Verbindung stehe, sie als sein Werk anerkenne und liebe, dieser schien ihm der eigentliche Gott, der ja wohl auch mit dem Menschen wie mit allem übrigen in ein genaueres Verhältnis treten könne, und für denselben eben so wie für die Bewegung der Sterne, für Tages- und Jahreszeiten, für Pflanzen und Tiere Sorge tragen werde. Einige Stellen des Evangeliums besagten dieses ausdrücklich. Eine Gestalt konnte der Knabe diesem Wesen nicht verleihen; er suchte ihn also in seinen Werken auf und wollte ihm auf gut alttestamentliche Weise einen Altar errichten. Naturprodukte sollten die Welt im Gleichnis vorstellen, über diesen sollte eine Flamme brennen und das zu seinem Schöpfer sich aufnehmende Gemüt des Menschen bedeuten.«⁵³ »Die allgemeine, die natürliche Religion«, so fährt Goethe dann später in *Dichtung und Wahrheit* fort, »bedarf eigentlich keines Glaubens: denn die Überzeugung, daß ein großes, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns faßlich zu machen, eine solche Überzeugung dringt sich einem jeden auf; ja wenn er auch den Faden derselben, der ihn durchs Leben führt, manchmal fahren ließe, so wird er ihn doch gleich und überall wieder aufnehmen können. Ganz anders verhält sich's mit der besondern Religion, die uns verkündet, daß jenes große Wesen sich eines Einzelnen, eines Stammes, eines Volkes, einer Landschaft entschieden und vorzüglich annehme. Diese Religion ist auf Glauben gegründet, der unerschütterlich sein muß, wenn er nicht sogleich von Grund aus zerstört werden soll. Jeder Zweifel gegen eine solche Religion ist ihr tödlich.«⁵⁴ Es geht Goethe hier um die »Schaubarkeit« von Gott und Göttlichem in der Natur. So schreibt er in einem Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 5.5.1786: »Ich halte mich fest und fester an die Gottesverehrung des Atheisten [Spinoza, P.R.] und überlasse euch alles was ihr Religion heisst und heissen müsst [...]. Wenn du sagst man könne an Gott nur glauben [...] so sage ich dir, ich halte viel aufs schauen [...].«⁵⁵ Und in den *Maximen und Reflexionen* formuliert er pointiert: »Ich glaube einen Gott, dies ist ein schönes löbliches Wort; aber Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden.« »Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung.« »Die Natur verbirgt Gott! Aber nicht jedem.«⁵⁶

Goethe und der Islam

Die Wandlungsfähigkeit Goethes und seine angstlose Offenheit für Neues haben dazu geführt, dass er sich neben dem Christentum und dem Judentum⁵⁷ vor allem mit dem Islam⁵⁸ beschäftigt hat. Als Frucht der intensiven Auseinandersetzung mit dieser monotheistischen Religion hat Goethe uns den *West-östlichen Divan*, an dem er seit 1814 arbeitete, geschenkt. Dabei sei gleich darauf hingewiesen, dass dieses Werk mit seinen Gedichten und seinem Kommentar nicht, wie dies vielfach – nicht zuletzt von muslimischer Seite – geschieht, im Sinne eines Bekenntnisses zum Islam oder gar als Dokument für eine Konversion Goethes missinterpretiert werden darf, sondern vielmehr ein Zeugnis für

⁵³ MA 16, 48.

⁵⁴ MA 16, 150.

⁵⁵ WA IV.7, 214.

⁵⁶ MA 17, 864 (Nr. 809–811).

⁵⁷ Vgl. Anna-Dorothea LUDEWIG/ Steffen HÖHNE (Hg.), *Goethe und die Juden – Die Juden und Goethe. Beiträge zu einer Beziehungs- und Rezeptionsgeschichte*, Berlin/ Boston 2018; Karin SCHUTJER, *Goethe und das Judentum. Das schwierige Erbe der modernen Literatur*, Göttingen 2020.

⁵⁸ Hier sei vor allem auf die Werke Katharina MOMMSENS hingewiesen, so beispielsweise: *Goethe und der Islam*, Frankfurt/M./Leipzig 2001; »Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen«. *Goethe und die Weltkulturen*, Göttingen 2012; *Goethe und die arabische Welt*, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1989.

die Fähigkeit Goethes darstellt, sich Fremdes anzueignen, ohne das Eigene aufzugeben. Dies spiegelt beispielsweise seine kreative Adaption des für ihn wichtigen Koran-Verses (Sura II, 109) »Gott gehöret der Aufgang und der Niedergang der Sonnen, und wohin ihr euch wendet, ist Gottes Angesicht da,«⁵⁹ aus dem er den berühmten Vierzeiler machte: »Gottes ist der Orient,/Gottes ist der Occident;/Nord- und südliches Gelände/Ruht im Frieden seiner Hände.«⁶⁰ Von daher wird auch die viel zitierte, wenn auch meist unvollständig wiedergegebene Strophe aus dem *Hikmet Nameh* – *Buch der Sprüche des Divan* verständlich, bei der Goethe auf die wörtliche Bedeutung des Begriffs »Islam« zurückgreift: »Närrisch, daß jeder in seinem Falle/Seine besondere Meynung preist! Wenn *Islam* Gott ergeben heißt, /Im Islam leben und sterben wir alle.«⁶¹ Im Kommentarteil »Zweifel« des *Divan* heißt es entsprechend dazu: »Die Einheit Gottes, Ergebung in seinen Willen, Vermittlung durch einen Propheten, alles stimmt mehr oder weniger mit unserm Glauben, mit unserer Vorstellungsweise überein. Unsere heiligen Bücher liegen auch dort, ob nur gleich legendenweis, zum Grund.«⁶²

Was Goethes Haltung zum Koran, den er als das wichtigste religiöse Dokument der Menschheitsgeschichte neben der Bibel betrachtet, angeht, so zeigt sich doch auch hier zugleich seine Abneigung gegenüber eindeutigen Aussagen, dogmatischen Festlegungen und doktrinen Bekenntnissen und seine Fähigkeit, bei der Beschäftigung mit den Religionen auftretende Widersprüche und Ambivalenzen zuzulassen. So findet er den »ganzen[n] Inhalt des Korans, um mit wenigem viel zu sagen, [...] zu Anfang der zweyten Sura [...]. ›Es ist kein Zweifel in diesem Buch‹.«⁶³ Der »Styl des Koran« ist für Goethe »seinem Inhalt und Zweck gemäß: streng, groß, furchtbar, stellenweis wahrhaft erhaben; so treibt ein Keil den andern und darf sich über die große Wirksamkeit des Buches niemand verwundern. Weßhalb es denn auch von den ächten Verehrern für unerschaffen und mit Gott gleich ewig erklärt wurde.«⁶⁴ Ein autonomer Leser ist hier nicht zugelassen. Gegenüber einer dogmatisch zementierten begrifflichen Systematik sah Goethe hingegen gerade in der Poesie die größere Möglichkeit, sich dem göttlichen Geheimnis zu nähern und der religiösen Erfahrung Ausdruck zu verleihen.⁶⁵ So schätzte er zwar den Propheten Mohammed und seinen Glauben an ein von Gott vorherbestimmtes Schicksal, verurteilte allerdings, dass er sich gegen jede Poesie wenden würde.

Goethe und Hafis

Einen in dieser Hinsicht adäquaten Gesprächspartner und geistigen Zwilling, mit dem in einen geistig-poetischen Wettstreit einzutreten sich Goethe geradezu herausgefordert fühlte, entdeckte er im muslimischen Gelehrten Hafis (auch *Mohammed Schemseddin*) (geb. um 1320, gest. um 1390), weil dieser nicht nur Koranlehrer – »Hafis« bedeutet wörtlich »der [den Koran im Gedächtnis] Bewahrende« –, sondern auch Poet und Mystiker war und sich die

59 MA I.2, 443
(Goethes Koran-Auszüge).

60 MA II.1.1, 78.
Vgl. auch II.1.2, 12 u. 288.

61 MA II.1.2, 61.

62 MA II.1.2, 174-175.

63 MA II.1.2, 148.

64 MA II.1.2, 149.

65 Davon zeugten für Goethe auch Teile der hebräischen Bibel: »Da wir von orientalischer Poesie sprechen, so wird nothwendig der Bibel, als der ältesten Sammlung, zu gedenken. Ein großer Theil des alten Testaments ist mit erhöhter Gesinnung, ist enthusiastisch geschrieben und gehört dem Felde der Dichtkunst an« (MA II.1.2, 132).

Freiheit nahm, sich über Vorschriften des orthodoxen Islams, beispielsweise was Alkohol und Sexualität angeht, hinwegzusetzen. In diesem Zugleich von Geprägtsein vom Islam bei gleichzeitiger skeptischer und lebensfroher Distanz fand sich der in vergleichbarer Weise vom Christentum geprägte und gleichzeitig immer wieder gerne mit seinem »Heide sein« kokettierende Goethe wieder. Hafis, ein idealer Gesprächspartner in einem poetischen Wettstreit zweier Vertreter unterschiedlicher Glaubenspositionen, bei dem nicht das Trennende, sondern das Übereinstimmende und Verbindende gesucht wird. Vom dialogischen Prinzip ist auch das Gedicht *Beyname*, dem ersten des *Hafis Nameh*, dem *Buch Hafis* des *Divan*, geprägt, in dem der Dichter, Goethe, mit dem Gelehrten Hafis Zwiesprache hält:

»Dichter

Mohamed Schemseddin, sage,
Warum hat dein Volk, das hehre,
Hafis dich genannt?

Hafis

Ich ehre,
Ich erwidre deine Frage.
Weil in glücklichem Gedächtniß
Des Corans geweiht Vermächtniß
Unverändert ich verwahre
Und damit so fromm gebare,
Daß gemeinen Tages Schlechtniß
Weder mich noch die berührt,
Die Prophetenwort und Saamen
Schätzen, wie es sich gebühret;
Darum gab man mir den Namen.

Dichter

Hafis, drum, so will mir scheinen,
Möcht' ich dir nicht gerne weichen:
Denn, wenn wir wie andre meynen,
Werden wir den andern gleichen.
Und so gleich ich dir vollkommen,
Der ich unsrer heil'gen Bücher
Herrlich Bild an mich genommen,
Wie auf jenes Tuch der Tücher
Sich des Herren Bildniß drückte,
Mich in stiller Brust erquickte,
Trotz Verneinung, Hindrung, Raubens,
Mit dem heitren Bild des Glaubens.«⁶⁶

⁶⁶ MA II. I.2 22-23.

⁶⁷ Christoph GELLNER, »Im Islam leben und sterben wir alle«? Goethe und der Koran (<https://www.feinschwarz.net/im-islam-leben-und-sterben-wir-alle-goethe-und-der-koran> [30.4.2021]).

⁶⁸ MA II. I.2, 109.

⁶⁹ MA I.2, 427.

⁷⁰ MA17, 872 (875).

⁷¹ WA IV.49, 250.

⁷² WA IV.49, 253-254.

⁷³ Goethes Briefe, Bd. IV (Anm. 45), 231-232.

Hafis und Goethe – zwei »Gläubige, aber keine Rechtgläubige« – brechen »mit einem heilsgeschichtlichen Absolutismus, der nur einen exklusiv wahren Lehrer oder Erlöser der Menschheit anerkennt. Was [beide] auszeichnet, ist die ›Verflüssigung‹ religiös-kultureller Grenzziehungen, ja, die Transformierung partikulärer Überlieferungen ins Universale, ins allgemein Menschliche«. ⁶⁷ Voller Ironie dichtet Goethe, jeden Exklusivismus lächerlich machend, im Buch *Mathal Nameh*, dem *Buch der Parabeln* des *Divan*:

»Alle Menschen groß und klein
 Spinnen sich ein Gewebe fein,
 Wo sie mit ihrer Scheren Spitzen
 Gar zierlich in der Mitte sitzen.
 Wenn nun darein ein Besen fährt,
 Sagen sie, es sey unerhört,
 Man habe den größten Palast zerstört.« ⁶⁸

Die Tatsache, dass Goethe in allen Glaubenstraditionen im Tiefsten die allgemeine, die natürliche Religiosität wiedererkannte, verdeutlicht bereits früh der berühmt gewordene Ausruf aus dem schon zitierten *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****: »Welche Wonne ist es zu denken, dass der Türke, der mich für einen Hund, und der Jude, der mich für ein Schwein hält, sich einst freuen werden, meine Brüder zu sein.« ⁶⁹

Von daher ist Goethes Einstellung zum Islam wie zu anderen Religionen mit der Aufklärungskategorie »Toleranz« keinesfalls hinreichend bestimmbar, auch nicht allein mit der Kategorie »Respekt«, sondern ist zutiefst von Wertschätzung, Lernbereitschaft und Verwandlungsfähigkeit geprägt. Entsprechend konstatiert er in seinen *Maximen und Reflexionen*: »Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein; sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.« ⁷⁰

Glaube und Wissen

Goethe hat das Verhältnis von Glaube und Wissen, von Glaube und Erkenntnis, in einem seiner letzten Briefe vom 25.2.1832 an Sulpiz Boisserée bedacht. Der Glaube ist »nicht der Anfang, sondern das Ende alles Wissens«, ⁷¹ so heißt es da. Und: »Ich habe immer gesucht, das möglichst Erkennbare, Wißbare, Anwendbare zu ergreifen, und habe es zu eigener Zufriedenheit, ja auch zu Billigung anderer darin weit gebracht. Hiedurch bin ich für mich an die Gränze gelangt, dergestalt daß ich da anfangen zu glauben, wo andere verzweifeln, und zwar diejenigen, die vom Erkennen zu viel verlangen [...]« ⁷² Wenn der Naturwissenschaftler Goethe hier von den Grenzen der Erkenntnis und von »glauben« spricht, hat er ein allumfassendes Erkenntnismodell im Blick, das bei der wissenschaftlichen Tätigkeit keine der menschlichen Kräfte ausschließt und alle Wahrnehmungsorgane gleichermaßen in sich begreift. Auf diese Weise können die tiefsten Zusammenhänge unmittelbar sichtbar werden. So schreibt er in einem Brief an Christian Dietrich von Buttler (1801-1878) vom 3.5.1827: »Schauen, Wissen, Ahnen, Glauben und wie die Fühlhörner alle heißen, mit denen der Mensch ins Universum tastet, müssen denn doch eigentlich zusammenwirken, wenn wir unsern wichtigen, obgleich schweren Beruf erfüllen wollen. [...] Manches ist dem Menschen zugänglich, manches nicht; einiges erreichbar auf diese, anderes auf jene Weise.« ⁷³ So »glaubt« Goethe »der verwesenden Fliege den sie umgebenden Nimbus als Lebenszeichen einer fortlaufenden Metamorphose, wie er der starren und anscheinend leblosen Chrysalide

den künftigen Schmetterling glaubt. Er glaubt die verborgenen Spuren künftigen Lebens in jenen Übergängen der Natur, denen er selbst so eifrig nachforscht [...]. Die Basis seines Glaubens ist immer das Schauen des Naturwissenschaftlers, ein ihm ganz eigenes visionäres Schauen [...]»⁷⁴ In einem Brief an Jacobi vom 23.11.1801 spricht er von einem »tiefe[n] ruhige[n] Anschauen« der Natur.⁷⁵

Was das Verhältnis von Glauben und Wissen vor dem Hintergrund der oben schon bereits einmal in den Blick genommenen pantheistischen Weltfrömmigkeit und Naturreligiosität Goethes angeht, so äußerte er sich dazu beispielsweise in einem Gespräch mit Johann Daniel Falk (1768-1826). »Streng genommen«, so Goethe, kann ich zunächst auch »von Gott doch weiter nichts wissen, als wozu mich der ziemlich beschränkte Gesichtskreis von sinnlichen Wahrnehmungen auf diesem Planeten berechtigt, und das ist in allen Stücken wenig genug. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß durch diese Beschränkung unserer Naturbetrachtungen auch dem Glauben [an Gott] Schranken gesetzt wären. In Gegenteil kann, bei der Unmittelbarkeit göttlicher Gefühle in uns, der Fall gar leicht eintreten, daß das Wissen als Stückwerk besonders auf einem Planeten erscheinen muß, der [...] alle und jede Betrachtung unvollkommen läßt, die eben darum erst durch den Glauben ihre vollständige Ergänzung erhält.«⁷⁶

Wenn Goethe hier von Gefühlen, ja sogar von der »Unmittelbarkeit göttlicher Gefühle« spricht – sogleich kommt einem das berühmte Dictum Heinrichs im Dialog mit Gretchen im *Faust* – »Gefühl ist alles; Name Schall und Rauch [...]«⁷⁷ und die klassische Formulierung »Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen [...]«⁷⁸ in den Sinn –, hat er eine andere Art des Glaubens als die zuvor beschriebene im Blick; eines Glaubens, so Goethe in *Dichtung und Wahrheit*, bei dem »[...] alles darauf an[kommt], daß man glaube; was man glaube, sei völlig gleichgültig. Der Glaube sei ein großes Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergroßes, übermächtiges und unerforschliches Wesen. Auf die Unerschütterlichkeit dieses Zutrauens komme alles an; wie wir uns aber dieses Wesen denken, dies hänge von unsern übrigen Fähigkeiten, ja von den Umständen ab, und sei ganz gleichgültig.«⁷⁹

Die einseitige Rangerhöhung der Ratio durch die Aufklärung und Systembildungen aller Art auf Kosten des Glaubens als »großes Gefühls« betrachtete Goethe deshalb mit Skepsis. Die Beschäftigung mit der Gegenwelt des Islams, insbesondere mit dem Dichter und Mystiker Hafis, stellt für ihn insofern sicher auch eine Art Flucht aus einer Welt dar, in der der Glaube durch die Aufklärung erschüttert worden war und der Zwang zur Reflexivität herrschte. »Glaube weit, eng der Gedanke«, heißt es nicht von ungefähr im Gedicht *Hegire des Divan*.⁸⁰

Goethe sah deshalb das Nicht-mehr-Glauben-können stets als großen Verlust an. »Also, lieber Bruder«, schrieb er schon im *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****, – dort allerdings als Christ und nicht als Pantheist sprechend – »danke ich Gott für nichts mehr als die Gewißheit meines Glaubens; denn darauf sterb ich, daß ich kein Glück besitze und keine Seligkeit zu hoffen habe, als die mir von der ewigen Liebe Gottes

⁷⁴ Ilse GRAHAM, Goethe. Schauen und Glauben, Berlin/New York 1988, 4.

⁷⁵ Goethes Briefe, Bd. II. Briefe der Jahre 1786-1805, hg. von Karl Robert MANDELKOW, 2. Aufl., Hamburg 1968, 423.

⁷⁶ Hans-Joachim SIMM (Hg.), Goethe und die Religion. Aus seinen Werken, Briefen, Tagebüchern und Gesprächen, Frankfurt/M./Leipzig 2000, 374.

⁷⁷ MA 6.1, 636.

⁷⁸ Ebd., 550.

⁷⁹ MA 16, 653-654.

⁸⁰ MA II. 1.2, 9.

⁸¹ MA I.2, 424.

⁸² MA II. 1.2, 59.

⁸³ MA 17, 828 (Maximen und Reflexionen).

⁸⁴ MA 14, 498.

⁸⁵ Kanzler Friedrich VON MÜLLER, Unterhaltungen mit Goethe, hg. von Renate GRUMACH, 2., durchges. Aufl., Weimar 1959, 189.

mitgeteilt wird, die sich in das Elend der Welt mischte und auch elend ward, damit das Elend der Welt mit ihr herrlich gemacht werde.«⁸¹ – Eine Art Kurzformel seines heiteren Glaubens jenseits eines phobokratischen Kirchenchristentums mit seiner Dogmatik, seinen Katechismen und seinen theologischen Konstruktionen der Erbsünde, der Verdammnis und der Unsicherheit der Erlösung.

Ob als Christ, Polytheist, Pantheist oder Naturforscher – Goethe behandelte die Gottesfrage stets mit großem Respekt, darauf bedacht, »jene heilige Unberechenbarkeit« zu bewahren, die seiner Meinung nach »den Priestern und Theologen abhandengekommen« war. Alle menschlichen Gottesbilder scheitern schlussendlich an Gottes heiligem Geheimnis. Was seine persönliche Gottesbeziehung im Tiefsten betrifft, so wahrte Goethe zeitlebens Diskretion. »Soll man dich nicht auf's schmähhchste berauben,/Verbirg dein Gold, dein Weggehn, deinen Glauben«, ⁸² riet er im *Hikmet Nameh – Buch der Sprüche des Divan*.

Obwohl er deshalb öffentliche Bekenntnisse mied – »Man weiß eigentlich das was man weiß nur für sich selbst«⁸³ – eröffnete er einmal, doch auch hier das Geheimnis seines persönlichen Glaubens während, der katholischen Fürstin Amalie von Gallitzin (1748-1806), die ihm in einem Gespräch mitteilte, dass ihr geraten worden sei, sich vor ihm in Acht zu nehmen, da er sich so fromm stellen könne, dass man ihn »für religiös, ja für katholisch halten könne«: »Ich stelle mich nicht fromm, ich bin es am rechten Orte [...].«⁸⁴

Und in seinen Unterhaltungen mit Goethe notiert Kanzler Friedrich von Müller (1779-1849), Staatskanzler des Großherzogtums Sachsen-Weimar-Eisenach und ein enger Freund Goethes, unter dem Datum des 7.4.1830: »Sie wissen, was ich [Goethe] vom Christentum halte – oder Sie wissen es vielleicht auch nicht; – wer ist denn noch heutzutage ein Christ, wie Christus ihn haben wollte? Ich allein vielleicht, ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet.«⁸⁵ ♦

Zusammenhänge von Konversion und Verfolgung: Vorschlag einer Typologie

von Joel Hofer* und Christof Sauer

Zusammenfassung

Konversion und Verfolgung als Einzelthemen betrachtet sind Gegenstand zahlreicher Untersuchungen. Ein Blick auf die Missionsgeschichte älterer und jüngerer Zeit zeigt, dass Konversion und Verfolgung auf vielschichtige Weise miteinander zusammenhängen. Jedoch fehlt es bislang an einer tiefer gehenden systematischen Auseinandersetzung mit diesen Verflechtungen. Eine solche Erörterung wirft Licht auf unterschiedliche Aspekte wie Konversion als Auslöser von Verfolgung, wechselseitige Beeinflussung von Konversion und Verfolgung, Anti-Konversions-Motive, die Rolle von Pro-Konversions-Akteuren sowie weiterer relevanter Personengruppen.

Schlüsselbegriffe

- Konversion
- Verfolgung
- Religionsfreiheit
- Konversionsgegner

Abstract

Conversion and persecution viewed as separate topics are the subjects of numerous studies. A look at the mission history of older and more recent times shows that conversion and persecution are connected in many complex ways. A more in-depth systematic examination of these interdependencies, however, is still lacking. Such a discussion would shed light on various aspects such as conversion as a trigger for persecution, the reciprocal influence of conversion and persecution, anti-conversion motives, and the role of pro-conversion actors and other relevant groups of persons.

Keywords

- Conversion
- Persecution
- Religious freedom
- Conversion opponents

Sumario

La conversión y la persecución consideradas como temas individuales son objeto de numerosos estudios. Una mirada a la historia de las misiones de épocas más antiguas y más recientes muestra que la conversión y la persecución están interrelacionadas de muchas y complejas maneras. Sin embargo, hasta ahora ha faltado un examen sistemático más profundo de estas interconexiones. Dicho examen arroja luz sobre diferentes aspectos como la conversión como desencadenante de la persecución, la influencia mutua de la conversión y la persecución, los motivos anticonversión, el papel de los actores proconversión, así como de otros grupos de personas relevantes.

Palabras clave

- Conversión
- Persecución
- Libertad religiosa
- Opositores a la conversión

Die Zahl der Konversionen zum christlichen Glauben nimmt global gesehen zu. Verbreitung und Intensität der Verfolgung von Christen scheinen in vielen Teilen der Welt ebenfalls zu wachsen.¹ Laut dem Weltverfolgungsindex von *Open Doors* sind Konvertiten dabei diejenige Gruppe unter den Christen, welche am intensivsten verfolgt wird.² Dies wirft die Frage auf: *In welchem Zusammenhang stehen Konversion und Verfolgung?*

Die beiden Themenfelder ›Konversion‹ und ›Verfolgung‹ werden in der Literatur aus menschenrechtlicher,³ soziologischer,⁴ theologischer⁵ und missiologischer⁶ Perspektive erörtert. Dabei werden sie überwiegend als eigenständige Topoi behandelt, u. a. mit Blick auf Konversionsprozesse,⁷ Konversionsmotive⁸ oder unterschiedliche religiöse Kontexte wie z. B. muslimische,⁹ hinduistische¹⁰ oder buddhistische.¹¹ Einzelne Zusammenhänge zwischen Konversion und Verfolgung werden mancherorts benannt.¹² Jedoch fehlt bislang weitgehend eine tiefer gehende systematische Auseinandersetzung mit den Zusammenhängen zwischen Konversion und Verfolgung.

Co-Autor Sauer setzte sich mit der Frage nach diesen Zusammenhängen auseinander, indem er zwei führende missiologische Sammelwerke¹³ anhand einer menschenrechtlichen Typologie (Bielefeldt)¹⁴ analysierte.¹⁵ Angesichts der beschränkten Quellenbasis und der von ihm gewählten juristisch orientierten Typologie lässt sich vermuten, dass eine Untersuchung auf breiterer Quellenbasis mit dem Ziel einer dezidiert missiologischen Typologie zu vertiefenden Erkenntnissen führen kann.¹⁶

* Dieser Aufsatz ist die Zusammenfassung einer missiologischen Typologie, welche in Hofers Masterarbeit versuchsweise entworfen wurde: »Zusammenhänge von Konversion und Verfolgung. Eine missiologische Untersuchung ausgehend von der Regnum Edinburgh Centenary Series« (2020).

1 Vgl. Todd M. JOHNSON, Demographics of Religious Conversions, in: Lewis R. RAMBO/Charles E. FARHADIAN (Ed.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, New York 2014, 48–64.

2 Vgl. OPEN DOORS, Weltverfolgungsindex 2020. Wo Christen am stärksten verfolgt werden, https://www.opendoors.de/sites/default/files/Open_Doors_Weltverfolgungsindex_2020_Bericht_signiert.pdf (11.9.2020), 13.

3 Vgl. Heiner BIELEFELDT, *Freedom of Religion or Belief. Thematic Reports of the UN Special Rapporteur 2010–2016*, Bonn 2017, 108–132; DERS./Michael WIENER, Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts, Bielefeld 2020.

4 Vgl. RAMBO/FARHADIAN (Ed.), *Religious Conversion* (Anm. 1); Ziya MERAL, Conversion and apostasy. A sociological perspective, in: *Evangelical Missions Quarterly* 42/4 (2006) 508–513.

5 Vgl. Christof SAUER (Ed.), *Bad Urach statement. Towards an evangelical theology of suffering, persecution and martyrdom for the global*

church in mission, Bonn 2013; Glenn M. PENNER, *In the Shadow of the Cross. A Biblical Theology of Persecution and Discipleship*, Bartlesville (OK) 2004.

6 Vgl. Hans Aage GRAVAAS u. a. (Ed.), *Freedom of Belief and Christian Mission* (RECS 28), Oxford 2015; Hans MAIER, Die katholische Kirche und die Religionsfreiheit, in: *ZMR* 104/3–4 (2020) 166–177.

7 Vgl. Lewis R. RAMBO, *Understanding Religious Conversion* (Dissertationsschrift), New Haven 1993; Reinhold STRÄHLER, *Einfach und komplex zugleich. Konversionsprozesse und ihre Beurteilung*, Leipzig 2021.

8 Vgl. Andreas MAURER, *In Search of a New Life. Conversion Motives of Christians and Muslims*, Dissertationsschrift University of South Africa 1999.

9 Vgl. Daniel PHILPOTT, *Religious Freedom in Islam. The Fate of a Universal Human Right in the Muslim World Today*, Oxford 2019; Christine SCHIRRMACHER, *Defection from Islam. A Disturbing Human Rights Dilemma*, in: *International Journal for Religious Freedom* 3/2 (2010) 13–38; Wolfgang HÄDE, *Strengthening the Identity of Converts from Islam in the Face of Verbal Assaults. A Study with the Background of Turkish Society*, in: *Mission Studies* 34 (2017) 392–408.

10 Vgl. A. BARUA, *Debating ›Conversion‹ in Hinduism and Christianity*, London 2015; Jayakumar RAMACHANDRAN, *Conversion Agenda and Secularism. An Analysis from Christian*

Missions in India and Nepal, in: *Mission Studies* 34 (2017) 345–368; Iris VANDELDELDE, *Reconversion to Hinduism. A Hindu Nationalist Reaction Against Conversion to Christianity and Islam*, in: *Journal of South Asian Studies* 24/1 (2011) 31–50.

11 Vgl. Juliana FINUCANE/R. Michael FEENER (Ed.), *Proselytizing and the Limits of Religious Pluralism in Contemporary Asia*, Singapore 2013; Meghan GRIZZLE FISCHER, *Anti-Conversion Laws and the International Response*, in: *Penn State Journal of Law & International Affairs* 6/1 (2018) 1–69.

12 Vgl. Daniel ENSTEDT/Göran LARSSON/Teemu T. MANTINEN (Ed.), *Handbook of Leaving Religion*, Leiden 2019, 13–27; Paul MARSHALL/Nina SHEA, *Silenced. How Apostasy and Blasphemy Codes are Choking Freedom Worldwide*, Oxford 2011.

13 Vgl. GRAVAAS u. a. (Ed.), *Freedom* (Anm. 6); William David TAYLOR/Antonia VAN DER MEER/Reg REIMER (Ed.), *Sorrow and Blood. Christian Mission in Contexts of Suffering, Persecution, and Martyrdom*, Pasadena (CA) 2012.

14 Vgl. BIELEFELDT, *Thematic Reports* (Anm. 3), 108–132.

15 Vgl. Christof SAUER, *Contemporary Thinking on Conversion and Persecution. A Survey of Recent Missiological Compendia*, in: *Mission Studies* 34 (2017) 295–308. Co-Autor Hofer lieferte in einem Beitrag bereits eine biblisch-theologische Einordnung der Zusammenhänge von Konversion

1 Ein besseres Verständnis der Zusammenhänge von Konversion und Verfolgung

Das Ziel dieses Beitrags ist, die vielschichtigen und wechselseitigen Zusammenhänge und Dynamiken zwischen Konversion und Verfolgung im weltweiten Horizont besser zu verstehen. Zu diesem Zweck versucht diese Untersuchung die vielfältigen und kontextuell auch unterschiedlichen Zusammenhänge in einer universalen Typologie neu zu verweben.

Wiewohl Konversionen zwischen verschiedenen Religionen und Weltanschauungen stattfinden, liegt hier der Fokus auf Konversionen zum *Christentum* und der Verfolgung von *Christen*. Ebenso wird anerkannt, dass Anhänger verschiedenster Religionen weltweit gleichfalls Verfolgung oder Benachteiligung erleben.

Aus diesem Blickwinkel wird ›Konversion‹ verstanden als »Verlassen der eigenen religiösen oder ideologischen Gruppierung, um Christ zu werden«.¹⁷ ›Verfolgung‹ von Christen wird in einem breiten Sinne verstanden als »jegliche Art von erlebter Anfeindung aufgrund der Identifikation einer Person mit Christus. Dies kann feindselige Haltungen, Worte und Handlungen gegenüber Christen umfassen.«¹⁸

Die Untersuchung geschieht ausgehend von der *Regnum Edinburgh Centenary Series* (RECS), welche mit 35 Bänden die umfangreichste missiologische Serie des 21. Jahrhunderts darstellt. Sie wurde in ökumenischer Breite von einem internationalen Team von etwa 500 Missionswissenschaftlern erarbeitet und im Zeitraum von 2009 bis 2016 veröffentlicht.¹⁹ In zahlreichen der insgesamt 874 Beiträge werden Zusammenhänge von Konversion und Verfolgung thematisiert. Band 28 zu Religionsfreiheit und christlicher Mission enthält besonders viele Bezüge, welche für die genannte Fragestellung von Interesse sind.²⁰

In der diesem Aufsatz zugrunde liegenden Masterarbeit analysierte Co-Autor Hofer das gesamte Kompendium anhand einer elektronischen Stichwortsuche²¹ und entwickelte davon ausgehend eine Kategorisierung der unterschiedlichen Bezüge zwischen Konversion und Verfolgung.²² Die unterschiedlichen Aspekte, welche in den Beiträgen der Serie aufscheinen, lassen sich in fünf Themengruppen entfalten: (1) Konversion als Auslöser von Verfolgung, (2) Verfolgung und Konversion als wechselseitige Einflüsse, (3) Anti-Konversions-Motive als Gründe für Verfolgung, (4) Pro-Konversions-Akteure als Opfer und Unterstützer, (5) weitere Gruppen zwischen Konversion und Verfolgung. In der Beschäftigung mit diesen Themengruppen entwickelt sich ein differenziertes und weitgefächertes Bild über die zahlreichen Dynamiken zwischen Konversion und Verfolgung.

Fortsetzung FN 15 | 16

und Verfolgung. Vgl. Joel HOFER, Christliche Erfahrungen von Konversion und Verfolgung. Eine theologische Einordnung der Zusammenhänge, in: *Evangelische Missiologie* 37/2 (2021) 88–102. Der vorliegende Beitrag geht inhaltlich über beide genannten Publikationen hinaus, indem hier der Versuch einer umfassenderen missiologischen Typologie ausgehend von der umfangreichen Quellenbasis der 35 RECS-Bände angestellt wird.

16 Abschnitt 7 liefert einen Vergleich zwischen Bielefeldts menschenrechtlicher Typologie und dem hier entwickelten Entwurf einer missiologischen Typologie.

17 Vgl. Frans VEERMAN, Religious Persecution and Violence in the 21st Century. A Global Survey Based on the World Watch List, in: GRAAAS u. a. (Ed.), *Freedom* (Anm. 6), 145–146; eigene Übersetzung.

18 Vgl. OPEN DOORS, Weltverfolgungsindex Bericht 2020 (Anm. 2), 4; Tieszen formuliert eine systematischere Definition, vgl. Charles L. TIESZEN, *Redefining Persecution*, in: TAYLOR/VAN DER MEER/REIMER (Ed.), *Sorrow and Blood* (Anm. 13), 46.

19 Vgl. OXFORD CENTRE FOR MISSION STUDIES, <http://www.ocms.ac.uk/regnum/edinburgh2010> (13.7.2020).

20 Vgl. GRAAAS u. a. (Ed.), *Freedom* (Anm. 6).

21 Die erweiterte Suchfunktion der Applikation Adobe Acrobat Reader zum Einsehen und Bearbeiten von PDF-Dokumenten half bei der Analyse. In einem ersten Analysedurchgang wurden all jene Ergebnisse angezeigt, welche innerhalb einer Umgebung von 1000 Wörtern (etwa eine DIN-A4-Seite) mindestens zwei Begriffe aus dem Wortumfeld der Stichwortkombination ›Verfolgung‹ und ›Konversion‹ enthielten. Dabei wurden die jeweiligen zentralen

2 Konversion als Auslöser von Verfolgung

Konversionen bleiben selten ohne Wirkung: Eine Konversion verändert nicht nur das religiöse Leben des Konvertiten, sondern ist vielerorts auch Auslöser von Anfeindungen von außen, welche sich sowohl gegen den Konvertiten selbst als auch gegen weitere Christen richten. Konversion ist nicht nur eine *Hinkehr* zum christlichen Glauben, sondern in gleicher Weise auch eine *Abkehr* von einer anderen Religion oder Ideologie. Diese Abkehr vom vorherrschenden ›System‹ sowie die Hinkehr zum christlichen Glauben stoßen bei den verlassenen nicht-christlichen Religionen oder ideologischen Gruppen nicht selten auf Widerstand – besonders dann, wenn die Religion oder Ideologie radikalisiert ist.²³ Dabei stellt die Verfolgung von Konvertiten eine Verletzung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit dar. Während eine Konversion *hin* zum jeweils dominierenden nicht-christlichen System jeweils kein Problem wäre, ist eine Konversion *weg* vom System ein Dorn im Auge.²⁴ Ein Hauptmotiv dieses Widerstandes besteht in der *Angst vor dem Machtverlust* des bestehenden nicht-christlichen Systems.

Konversion ist häufig nicht nur der Anfangspunkt von Verfolgung im Leben *einzelner* Konvertiten, sondern auch in der Erfahrung von größeren *christlichen Gruppen* innerhalb eines nicht-christlichen Umfeldes: Christen in Ländern mit einer gewissen christlichen Population (z. B. ausländischen Christen oder Christen einer traditionellen staatskonformen Kirche) können lange Zeit ohne Verfolgung leben, obwohl sie sich in einem nicht-christlichen Kontext befinden. Sobald jedoch Personen aus der nicht-christlichen Religion oder Ideologie in größeren Zahlen konvertieren, beginnt häufig die Verfolgung. Diese trifft meistens zunächst Konvertiten. Doch je stärker die Zahl der Konvertiten wächst, desto eher und desto mehr sind auch die übrigen Christen von Verfolgung betroffen.²⁵ Je mehr Personen konvertieren, desto stärker wird missionarische Aktivität anderer (z. B. ausländischer) Christen als Bedrohung wahrgenommen. Daher werden nach anfänglicher Verfolgung von Konvertiten in einem nächsten Schritt häufig auch weitere Christen, welche missionarisch aktiv sind, verfolgt. Wenn die christliche Bewegung weiter anwächst, wird häufig jeder, der mit dem christlichen Glauben identifiziert wird, verfolgt – auch Christen der angestammten Kirchen.²⁶

Daraus wird ersichtlich: Zeitlich gesehen bilden Konversionen und Konvertiten häufig den Anfangspunkt von Verfolgung, und zwar im doppelten Sinn: Ihre Handlung, nämlich ihre Konversion, lässt die Verfolgung beginnen. Zudem werden sie selbst als Konvertiten häufig zuerst – vor anderen christlichen Gruppierungen – verfolgt. Konversionen stellen vielerorts *Anfangspunkt und Hauptgrund für Verfolgung* von Christen dar.

Wortwurzeln ›conver‹ und ›persec‹ als Suchbegriffe verwendet. Eine ergänzende Sekundäruntersuchung wurde mit synonymen Begriffen im selben Bedeutungsumfeld sowie anhand einer diagonalen Lektüre des erwähnten 28. Bandes durchgeführt. Dies ist von Bedeutung, da je nach Beitrag und Autor unterschiedliche Begrifflichkeiten für ähnliche Sachverhalte verwendet wurden. Auch wenn die untersuchten RECS-Beiträge ihrerseits nicht explizit zum Ziel hatten, die Zusammenhänge von Konversion und Verfolgung zu erörtern, ergab sich in der Analyse ein differenziertes breites Bild von annehmbaren Zusammenhängen. Die Fußnoten im Artikel verweisen auf repräsentative Textstellen

in einzelnen Bänden, ohne dabei alle 35 Bände zu zitieren. Im ausführlichen Ergebnisbericht der Masterarbeit wurde jedoch deutlich, dass nahezu alle 35 Bände für die Fragestellung relevante Bezüge zwischen Konversion und Verfolgung enthalten.

²² Zur inhaltlichen Auswertung der Ergebnisse aus der Stichwortsuche orientierte sich Hofer methodisch am zyklisch vorgehenden ›Grounded Theory‹-Ansatz.

²³ Vgl. VEERMAN, World Watch List (Anm. 17), 145–146.

²⁴ Vgl. Shanta PREMAWARDHANA, A Christian Ecumenical Exploration of Identity Dynamics, in: Marina Ngursangzeli BEHERA (Ed.), Interfaith Relations after One Hundred Years. Christian Mission among Other Faiths (RECS 8), Oxford 2011, 269.

²⁵ Vgl. VEERMAN, World Watch List (Anm. 17), 147.

²⁶ Vgl. ebd., 147.

3 Verfolgung und Konversion als wechselseitige Einflüsse

Konversion und Verfolgung können einander wechselseitig beeinflussen: Konversion kann einen Einfluss auf Verfolgung nehmen; und umgekehrt kann Verfolgung auch einen Einfluss auf Konversion nehmen.

3.1 Negative Einflüsse von Konversionen auf Verfolgung

Aus Sicht des Konvertiten kann Konversion sowohl negativ wie auch positiv auf Verfolgung wirken. Ein möglicher negativer Einfluss von Konversion aus Sicht der Konvertiten besteht darin, dass durch sie *Verfolgung bestärkt* wird. Dies kann sich negativ auswirken auf verschiedene Bereiche im Leben eines Konvertiten: im Privatleben, im familiären Leben, im gesellschaftlichen Umfeld, auf nationaler Ebene und im kirchlichen Leben.

Das *Privatleben* von Konvertiten kann betroffen sein, indem Gedanken- und Gewissensfreiheit angegriffen werden. In einigen Kontexten ist Konversion als Entscheidung eines Individuums verboten.²⁷ Zudem kann das persönliche Leben beispielsweise dadurch eingeschränkt werden, dass Treffen mit anderen Christen verboten werden.²⁸

Auch das *familiäre Leben* eines Konvertiten ist häufig angefochten. In vielen Fällen beginnt die Verfolgung innerhalb der eigenen Familie – auch wenn vom Staat (noch) keine Bedrängung ausgeht.²⁹ Familiäre und religiöse Identität hängen in vielen Kontexten eng zusammen.³⁰ So kann eine Konversion beispielsweise zu einer Verbannung aus der Familie oder zu einem Verlust des Erbspruches führen.³¹ In manchen Fällen kann sich das zunächst angespannte Verhältnis von Konvertiten zu ihrer jeweiligen Familie nach einiger Zeit jedoch auch wieder entspannen.³²

Häufig sind Konvertiten auch in ihrem *gesellschaftlichen Umfeld* benachteiligt. Konvertiten erleben mitunter den Ausschluss von sozialen Dienstleistungen,³³ Belästigung³⁴ oder eine Aufhetzung der Gesellschaft gegen sie.³⁵

Auch in ihrer Interaktion mit dem *Staat*, in dem sie leben, sind Konvertiten häufig von Problemen betroffen: Dies betrifft u. a. Rechte, Gesetze, nationale Administration und öffentliches Leben. Es kann Konvertiten passieren, dass sie aufgrund ihrer Konversion ihre Arbeitsstelle verlieren,³⁶ von öffentlichen Dienstleistungen ausgeschlossen³⁷ oder von staatlichen Rechtsorganen offiziell verurteilt, gefangengenommen oder getötet werden.³⁸ Ein besonderes Problem stellt auch die Tatsache dar, dass es in einigen muslimischen Ländern nicht möglich ist, nach der Konversion zum Christentum die Angaben zur religiösen Identität auf den Ausweisdokumenten zu ändern. So bleibt ein Konvertit dort nach seiner Konversion auf dem Papier weiterhin Muslim.³⁹

27 Vgl. Hanna JOSUA, *The Middle East: A Region without a Christian Future?*, in: GRAAVAS u. a. (Ed.), *Freedom* (Anm. 6), 209.

28 Vgl. ebd., 205.

29 Vgl. Dan SERED/Yoel BEN-DAVID, *Case Study: Israel and Messianic Jews*, in: GRAAVAS u. a. (Ed.), *Freedom* (Anm. 6), 216.

30 Vgl. ebd., 216.

31 Vgl. VEERMAN, *World Watch List* (Anm. 17), 145.

32 Vgl. STRÄHLER, *Konversionsprozesse* (Anm. 7), 68.

33 Vgl. VEERMAN, *World Watch List* (Anm. 17), 145.

34 Vgl. Annetta VYSOTSKAYA, *Is the Silk Road still Open? Central Asia. Christian Mission under Growing Restrictions on Religious Freedom*, in: GRAVAAS u. a. (Ed.), *Freedom* (Anm. 6), 316.

35 Vgl. ebd., 316.

36 Vgl. VEERMAN, *World Watch List* (Anm. 17), 145.

37 Vgl. ebd., 145.

38 Vgl. Knud JØRGENSEN, *Christians in a Minority Situation*, in: GRAAVAS u. a. (Ed.), *Freedom* (Anm. 6), 115.

39 Vgl. JOSUA, *Middle East* (Anm. 26), 210.

40 Vgl. VEERMAN, *World Watch List* (Anm. 17), 132.

Auch das *kirchliche Leben* von Konvertiten kann beeinträchtigt werden: Dies betrifft besonders die Einschränkung von Versammlungen, das gemeinsame Leben, öffentliche Äußerungen sowie die Nutzung von Räumlichkeiten.⁴⁰ Die Versammlung von Christen in Gemeinden oder Hauskreisen wird in einigen Ländern, wie z. B. im Iran, als große Gefahr für die staatliche Ordnung angesehen.⁴¹ An vielen Orten, beispielsweise im Nahen Osten,⁴² werden Kirchen mitunter dafür sanktioniert, dass sie Konvertiten aufnehmen.

Ein Blick auf *geschlechtsspezifische Auswirkungen* von Konversion verdeutlicht, dass zwar Frauen nach ihrer Konversion besonders verletztlich für Verfolgung sind – z. B. in Form von sexueller Gewalt oder Zwangsverheiratung –, doch auch konvertierte Männer erheblich unter den negativen Folgen leiden, z. B. in Form von physischer Gewalt oder wirtschaftlicher Benachteiligung. Für weibliche und männliche Konvertiten lassen sich unterschiedlich geartete Verfolgungsdynamiken beobachten.⁴³

Die Auswertung der Quellen hat ergeben: Konversion führt vielerorts zu Verfolgung in Privatleben, Familie, gesellschaftlichem Umfeld, auf nationaler Ebene und im kirchlichen Leben, mitunter verbunden mit physischer Gewalt.

3.2 Positive Einflüsse von Konversionen auf Verfolgung

Es gibt jedoch auch Ausnahmen, in denen Konversion keinen negativen Einfluss auf die Konvertiten hat und sogar *positiv* zur Verminderung von Verfolgung führen kann: Die *Konversion einer Machtperson* beispielsweise kann die Verfolgung von anderen Christen vermindern. Dies zeigen die Beispiele der beiden Staatsmänner Kaiser Konstantin und König Tiridates in Armenien im 4. Jh. n. Chr. Vor der Bekehrung des römischen Kaisers Konstantin waren Christen vielerorts unterdrückt. Nach seiner Bekehrung wurde das Christentum nicht nur eine tolerierte, sondern sogar eine favorisierte Religion.⁴⁴

Außerdem kann Konversion für *soziale Minderheiten* eine Befreiung aus einer bisherigen, von der Gesellschaft ausgehenden Verfolgung darstellen. Aufgrund ihres Minderheitenstatus wurden einige religiöse oder ethnische Minderheiten, beispielsweise indische Dalits im 20. Jh., von Vertretern anderer Gesellschaftsgruppen verfolgt. Ihre Konversion zum christlichen Glauben setzte dieser Verfolgung manchmal zeitweise oder auch gänzlich ein Ende.⁴⁵

3.3 Negative Einflüsse von Verfolgung auf Konversionen

Umgekehrt kann auch Verfolgung einen Einfluss auf Konversionen haben: Ein möglicher negativer Einfluss besteht darin, dass Verfolgungsdruck *interessierte Menschen davon abhalten* kann, sich überhaupt mit der Option ›Konversion‹ auseinanderzusetzen, den Schritt zu einer Konversion zu wagen oder nach der Konversion ihren neu gewonnen

41 Vgl. JOSUA, Middle East (Anm. 27), 192.

42 Vgl. ebd., 205.

43 Vgl. die jährliche Analyse der Forschungsabteilung von Open Doors. OPEN DOORS, A Web of Forces. The Gender Report 2023, <https://opendoorsanalytical.org/wp-content/uploads/2023/03/GSRP-Report-DIGITAL-ODI-2023-March.pdf> (31.3.2023).

44 Vgl. James J. STAMOOLIS, Mission, Persecution and Martyrdom in the Early Church, in: GRAVAAS u. a. (Ed.), Freedom (Anm. 6), 86.

45 Vgl. Bethel Krupa VICTOR, Revisiting the Missional Engagement at Parkal. A Recovery of the Role of the Dalit Christian Community, in: Peniel Jesudason Rufus RAJKUMAR/Joseph Prabhakar DAYAM/I. P. ASHEERVADHAM (Ed.), Mission At and From the Margins. Patterns, Protagonists and Perspectives (RECS 19), Oxford 2014, 150.

Glauben auszuleben. Während in manchen muslimisch dominierten Kontexten Konversionen vom Christentum zum Islam von der Regierung und der Gesellschaft positiv gesehen werden, werden Muslime durch die mitunter negative Behandlung von Christen davon abgehalten, Christen zu werden, wie die Missionsgeschichte beispielsweise in Ägypten zeigt.⁴⁶

In negativer Weise wirkt Verfolgung zuweilen auch dahingehend, dass sie Konvertiten dazu bringt, ihre Konversion rückgängig zu machen (*Rekonversion*). Die beiden Begriffe und Phänomene ›Dekonversion‹ und ›Rekonversion‹ sind zwar miteinander verwandt, doch müssen sie voneinander unterschieden werden: ›Dekonversion‹ (›Ent-Kehrung‹) bezeichnet das Aufgeben (negativ) von religiösen, meist anerzogenen, Überzeugungen, die man vorher hatte. ›Rekonversion‹ (›Rück-(Be)-Kehrung‹) ist demgegenüber das bewusste Zurückkehren zu Überzeugungen oder die erzwungene Wiederaufnahme von Traditionen, die man *vor* der Konversion hatte. Eine Rekonversion beinhaltet also sowohl das Aufgeben eines neu gewonnenen Glauben (negativ) als auch das wieder Annehmen des vorherigen Glaubens (positiv).⁴⁷

Verfolgung kann zu beidem, zur Dekonversion und zur Rekonversion, führen. Dabei wird Verfolgung zum Teil als bewusste Strategie von Verfolgern eingesetzt, um Konvertiten zu einer Rekonversion zu beeinflussen. Dies zeigen auch Beispiele aus Indien: Hinduistische Gruppierungen haben Rekonversions-Programme entwickelt, um ehemalige Hindus, welche zum Islam oder Christentum konvertiert sind, wieder zurück zum Hinduismus zu bringen. Diese sogenannten »Ghar Waapsi«-Programme (»Heimkehr«-Programme⁴⁸) bedienen sich einer Mischung von Lockung und Verfolgung: Konvertiten werden dazu aufgefordert, wieder zum Hinduismus zurückzukehren. Ihnen wird gesagt, ihre Konversion zum Christentum sei Folge einer Täuschung und eines Zwanges von Seiten der Christen. Sie seien immer schon Hindus gewesen und sollten wieder zum Hinduismus zurückkehren. Der Hinduismus werde ungerechterweise von den anderen Religionen unterdrückt. Der Druck auf Konvertiten und Christen allgemein, welcher durch Angriffe auf Kirchen und Anti-Konversions-Gesetze ausgeübt wird, führt einige Konvertiten dazu, wieder zum Hinduismus zurückzukehren.⁴⁹ Auch in islamischen Ländern werden heute zahlreiche Konvertiten unter Druck gesetzt, zum Islam zurückzukehren.⁵⁰

3.4 Positive Einflüsse von Verfolgung auf Konversionen

In entgegengesetzter Richtung kann Verfolgung auch bestärkend für weitere Konversionen wirken. Die *Enttäuschung über die Gewalt gegen Andersgläubige* im Namen ihrer eigenen Weltanschauung oder Religionsformation bringt Anhänger der verfolgenden Gruppe

⁴⁶ Vgl. Tharwat WAHBA, *Reconciliation in Egypt. The Absent Ministry*, in: Robert SCHREITER/Knud JØRGENSEN (Ed.), *Mission as Ministry of Reconciliation* (RECS 16), Oxford 2013, 257.

⁴⁷ Vgl. Ulrike POPP-BAIER, *Konversionsforschung als Thema gegenwärtiger Religionspsychologie*, in: Christian HENNING/Erich NESTLER (Hg.), *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*, Frankfurt/Berlin 2002, 95–115.

⁴⁸ Siga ARLES, *India. Religious Polarisation in a Hindu Context*, in: GRAAVAS u. a. (Ed.), *Freedom* (Anm. 6), 327; eigene Übersetzung.

⁴⁹ Vgl. ebd., 326–327.

⁵⁰ Vgl. VYSOTSAKAYA, *Silk Road* (Anm. 34), 316.

⁵¹ Vgl. Melody WACHSMUTH, *Roma Christianity in Central and Eastern Europe. Challenges, Opportunities for Mission, Modes of Appropriation and Social Significance*, in: Corneliu CONSTANTINEANU u. a. (Ed.), *Mission in Central and Eastern Europe. Realities, Perspectives, Trends* (RECS 34), Oxford 2016, 556.

⁵² Vgl. Andrew F. WALLS, *Mission and Migration. The Diaspora Factor in Christian History*, in: Chandler H. IM/Amos YONG (Ed.), *Global Diasporas and Mission* (RECS 23), Oxford 2014, 23.

mitunter dazu, ebenfalls Christen zu werden. Auch das *Liebeszeugnis* von Christen in Verfolgungssituationen gegenüber ihren Mitmenschen und die *Treue im Glauben* von Christen können Anstoß geben zur Konversion weiterer Menschen. Die rumänische Stadt Toflea kann hierfür als Beispiel genannt werden: Einst berüchtigt für Drogen, Gewalt und Alkoholismus, ist sie heute weit bekannt für zahlreiche Konversionen und Taufen, sowie große Gemeinden. In den 1990er Jahren hatten sich einige Bewohner der Stadt zum christlichen Glauben bekehrt. Nach ihrer Konversion wurden sie von den Mitbürgern ihrer Stadt verfolgt. Doch durch das Zeugnis ihres positiv veränderten Lebens und ihre Liebe gegenüber den Verfolgern bekehrten sich viele weitere Bewohner. Heute ist die Stadt zu 80-90% christlich.⁵¹

Zudem führt *Migration aufgrund von Verfolgung* häufig zu weiteren Konversionen an neuen Orten. Die Verbreitung des Glaubens, und damit einhergehende Konversionen, wurde bereits zu Beginn der christlichen Kirche in erster Linie durch verfolgungsbedingte Migration bestärkt. Durch Verfolgung von Seiten der jüdischen Autoritäten sowie die darauf folgenden römischen Verfolgungen kam der christliche Glaube an Orte, beispielsweise Nordafrika, an denen es zuvor keine Christen gab.⁵²

Positiv beeinflussen kann Verfolgung auch insofern, dass sie potentielle Konversionen aus *unlauteren Motiven* vermindert: So geschehen beispielsweise in China Konversionen meist erst nach einer sorgfältigen Erwägung der Kosten.⁵³

Darüber hinaus kann Verfolgung bei Christen (u. a. Konvertiten) zu einer *Stärkung des Glaubens* beitragen. Dies wird beispielsweise von den Kirchen in der Sowjetunion während der kommunistischen Unterdrückung im 20. Jh.⁵⁴ sowie von irakischen Christen unter gegenwärtiger Verfolgung⁵⁵ berichtet.

3.5 Konversionsneutrale Verfolgung

In einigen Regionen wie z. B. in China,⁵⁶ Burma⁵⁷ oder Zentralasien⁵⁸ lässt sich trotz Verfolgung weiterhin eine zunehmende Zahl von Konversionen beobachten. Dasselbe Phänomen wird mit Blick auf das 20. Jh. deutlich: So wuchs beispielsweise in Angola gegen Ende des Jahrhunderts trotz der Verfolgung durch die marxistische Regierung die Zahl der Christen stetig weiter.⁵⁹ Gab es in China zu Beginn der kommunistischen Verfolgung 1949 etwa eine Million Christen, so wuchs ihre Zahl während der jahrzehntelangen Unterdrückung auf 90 Millionen an.⁶⁰

Daraus kann man schließen, dass Verfolgung nicht grundsätzlich einen hemmenden Einfluss auf Konversionen hat. Man könnte diesen Sachverhalt ›konversionsneutrale Verfolgung‹ nennen. Verfolgung kann demnach möglicherweise einen neutralen (also keinen) Einfluss auf Konversionen haben. Oder anders formuliert: Zahlreiche Personen lassen sich trotz Verfolgung nicht davon abhalten, zu konvertieren.⁶¹

⁵³ Vgl. Kim-kwong CHAN, Religious Freedom and Christian Mission. People's Republic of China, in: GRAVAAS u. a. (Ed.), Freedom (Anm. 6), 293.

⁵⁴ Vgl. Anne-Marie KOOL, Revolutions in European Mission. ›What has been achieved in 25 years of East European mission?‹, in: CONSTANTINEANU u. a. (Ed.), Central and Eastern Europe (Anm. 51), 35.

⁵⁵ Vgl. Jenny Hwang YANG, Immigrants in the USA. A Missional Opportunity, in: IM/YONG, Global Diasporas (Anm. 52), 156.

⁵⁶ Vgl. CHAN, Religious Freedom (Anm. 53), 291-292.

⁵⁷ Vgl. Kristin STORAKER, Mission and Persecution – Parallel Stories. Burma, in: GRAVAAS u. a. (Ed.), Freedom (Anm. 6), 336.

⁵⁸ Vgl. VYSOTSAKAYA, Silk Road (Anm. 34), 316.

⁵⁹ Vgl. Antonia Leonora VAN DER MEER, The Bible in Mission. Evangelical/Pentecostal View, in: Pauline HOGGARTH u. a. (Ed.), Bible in Mission (RECS18), Oxford 2013, 93.

⁶⁰ Vgl. David B. BARRETT/Todd M. JOHNSON, World Christian Trends AD 30-AD 2200, Pasadena (CA) 2001, 231.

⁶¹ Vgl. WAHBA, Reconciliation (Anm. 46), 258-259.

Es ist schwierig zu sagen, ob die Zahl der Konvertiten in den genannten Kontexten vielleicht sogar noch höher wäre, wenn es *keine* Verfolgung gegeben hätte.⁶² Dies führt zur Frage, ob Verfolgung denn nun verhindernd oder bestärkend auf Konversionen wirkt. Dass Verfolgung auch verhindernd wirken kann, wurde bereits gezeigt. Das Gegenteil lässt sich nicht mit Sicherheit sagen: Die Beobachtung einer Korrelation zwischen zunehmender Verfolgung und ansteigenden Konversionszahlen in diversen Kontexten ist kein zwingendes Indiz für einen direkten Zusammenhang der beiden.⁶³

4 Anti-Konversions-Motive als Gründe für Verfolgung

Ein Blick in unterschiedliche Kontexte weltweit zeigt, dass es verschiedene Triebkräfte gibt, welche sich gegen Konversion und den christlichen Glauben allgemein erheben. Hinter diesen Triebkräften stehen jeweils unterschiedliche Weltbilder oder Ideologien.⁶⁴ Dabei geschieht die Verfolgung von Konvertiten primär zur Erhaltung der Macht eines Systems oder der Familienehre.

4.1 Triebkräfte der Verfolgung von Konvertiten

Unter der treibenden Kraft *islamischer Unterdrückung* werden Konvertiten aus dem Islam mit dem Vorwurf der Apostasie mitunter verfolgt und zuweilen auch getötet. Im Kontext eines *religiös motivierten Nationalismus* werden Konvertiten, beispielsweise aus dem Buddhismus oder Hinduismus, als Schwächung und Gefahr für die jeweilige Nation gesehen. Ein Beispiel hierfür ist Burma, wo christliche Konvertiten eine Störung für die enge Verknüpfung von Buddhismus und burmesischer Kultur darstellen. Diese Verknüpfung wird von buddhistischen Autoritäten im Rahmen eines »Burmanisation process« durch Slogans wie »Eine Rasse, eine Sprache, eine Religion«⁶⁵ und »Burmese sein bedeutet Buddhist sein«⁶⁶ propagiert. Konvertiten *traditioneller ethnischer Gruppierungen* erleiden mitunter Verfolgung, weil sie indigene Religionen und Weltbilder verlassen haben und gewisse Ethnien ihre Existenz durch die Konversion gefährdet sehen. Der Austritt eines Konvertiten aus *kriminellen Gruppierungen* wird zum Teil mit Verfolgung bzw. dem Tod bestraft. Das Verlassen einer kriminellen Organisation wie z. B. der kolumbianischen Guerilla birgt häufig große Gefahr, da der Abtrünnige als potentieller Verräter interner Geheimnisse betrachtet wird.⁶⁷ Für *diktatorische Regimes* stellen Konvertiten häufig eine bedrohliche Opposition dar, wie Beispiele aus der Vergangenheit (Äthiopien⁶⁸) und Gegenwart (Eritrea⁶⁹) zeigen. In *kommunistischen Systemen* wie z. B. in Kuba⁷⁰ oder Nordkorea⁷¹ werden Konvertiten mitunter als »Kontra-Revolutionäre« verfolgt.

62 Vgl. CHAN, Religious Freedom (Anm. 53), 293.

63 Vgl. JØRGENSEN, Minority Situation (Anm. 38), 118.

64 Die folgende Unterscheidung in unterschiedliche Triebkräfte ist an eine von Open Doors aufgestellte Klassifikation angelehnt; vgl. OPEN DOORS, Weltverfolgungsindex 2020 (Anm. 2), 663.

65 STORAKER, Burma (Anm. 57), 333–336; eigene Übersetzung.

66 Ebd., 335; eigene Übersetzung.

67 Vgl. VEERMAN, World Watch List (Anm. 17), 148.

68 Vgl. Tibete ESHETE, Marxism and Religion. The Paradox of Church Growth in Ethiopia, 1974–1991, in: GRAVAAS u. a. (Ed.), Freedom (Anm. 6), 251.

69 Vgl. Kjetil TRONVOLL/Daniel Rezene MEKONNEN, Freedom of Belief and the Church in Eritrea, in: GRAVAAS u. a. (Ed.), Freedom (Anm. 6), 265.

70 Vgl. Dennis PETRI, The Specific Vulnerability of Religious Minorities (Dissertationsschrift), Bonn 2021, 169.

Auch innerhalb des Christentums kam es zu Verfolgung von Konvertiten aufgrund von konfessionellem Protektionismus: Eine solche *innerchristliche Verfolgung* geschah zuweilen ausgehend von dominierenden und mächtigen Kirchen gegenüber Konvertiten zu anderen christlichen Konfessionen oder Denominationen unter dem Vorwurf der Häresie bzw. des Verrats der nationalen Identität. Dies äußerte sich in einigen Ländern in der Weise, dass sich eine einzelne christliche Denomination als die einzig legitime Ausdrucksweise des Christentums ansah und zur Durchsetzung ihrer Ansprüche häufig staatliche Macht instrumentalisierte. Häufig war die jeweilige Denomination die dominante Mehrheitsdenomination innerhalb eines Landes, wie z. B. die katholische Kirche in lateinamerikanischen Ländern bei der Verfolgung von Konvertiten im 19. und 20. Jahrhundert.⁷²

Der Blick auf die genannten Triebkräfte bringt klar zum Ausdruck: Die Verfolgung von Konvertiten kann als ein Kampf um die absolute Macht interpretiert werden.

4.2 Verstärkende Faktoren zur Verfolgung von Konvertiten

In einigen Ländern wird die bereits gesellschaftlich verwurzelte Verfolgung von Konvertiten *vom Staat bestärkt*. Die gesetzliche Grundlage für diese Verfolgung schaffen insbesondere Apostasie- oder Anti-Konversions-Gesetze. Diese beiden Gesetzesarten sind voneinander zu unterscheiden: *Apostasie-Gesetze* finden sich v. a. in streng muslimischen Ländern wie z. B. Pakistan, Saudi-Arabien oder Jemen⁷³ und richten sich gegen *Konvertiten* mit dem Verbot des Abfalls vom Islam (Apostasie) und dessen Bestrafung, bis hin zur Todesstrafe. *Anti-Konversions-Gesetze* hingegen verbieten vordergründig Mittel wie Lockung, Täuschung oder Zwang, um eine Person zur Konversion zu beeinflussen. Diese Gesetze werden v. a. im hinduistischen Kontext eingesetzt und richten sich in erster Linie nicht gegen die Konvertiten selbst, sondern gegen *Pro-Konversions-Akteure* (speziell missionarisch aktive Christen und Kirchen), um Konversionen generell zu verhindern. Solche Gesetze werden in der Folge vielfältig für zumeist falsche Anklagen missbraucht. Das indische Vorbild findet Nachahmer in buddhistischen Ländern wie Burma oder Sri Lanka.⁷⁴ Das Beispiel des Landes Brasilien zeigt, wie auch auf andere Weise gegen Konversion argumentiert und vorgegangen wird: Zur Wahrung der indigenen Religionen und Volksgruppen ist dort jegliche ›proselytisierende‹ Aktivität verboten (*indigener Protektionismus*).⁷⁵

Darüber hinaus gilt: Wo *religiöse und nationale Identität* eng miteinander verstrickt sind, wird Konversion mitunter auch als Verrat an der eigenen Kultur und Nation verfolgt. In einigen asiatischen Ländern werden Konversionen zum Christentum mitunter als ein Überlaufen zu westlichen Mächten gedeutet. Zum Teil sind diese Deutungen beeinflusst von früheren negativen Erfahrungen unter ›christlichen‹ Kolonialmächten und damit verquickten westlichen Missionsbewegungen.⁷⁶ Selbst wenn ein Konvertit sich weiterhin loyal gegenüber seiner Kultur und seinem Staat verhält, wird seine Konversion häufig negativ

71 Vgl. Tim A. PETERS, Beset from Within, Beleaguered from Without. North Korea's Catacombs in an Era of Extermination, in: GRAVAAS u. a. (Ed.), Freedom (Anm. 6), 297.

72 Vgl. Tito PAREDES, Holistic Mission in Latin America, in: Brian WOOLNOUGH/Wonsuk MA (Ed.), Holistic Mission: God's Plan for God's People (RECS 5), Oxford 2010, 114–116.

73 Vgl. freedom2worship.org/images/docs/map-laws-jan2020r.pdf (24.6.2020).

74 Vgl. PREMAWARDHANA, Ecumenical Exploration (Anm. 24), 268.

75 Vgl. Felipe Augusto LOPES CARVALHO/Uziel SANTANA DOS SANTOS, Religious Freedom in Brazil and Latin America, in: GRAVAAS u. a. (Ed.), Freedom (Anm. 6), 398.

76 Vgl. Mangisi SIMORANGKIR, Theological Foundation of Mission. An Asian Perspective, in: Claudia WÄHRISCH-OBLAU/Fidon MWOMBEKI (Ed.), Mission Continues. Global Impulses for the 21st Century (RECS 4), Oxford 2010, 23.

gedeutet.⁷⁷ *Desinformation und Hetze* wirken dabei als verstärkende Mittel zur Verfolgung von Konvertiten. Türkische Tageszeitungen beschreiben beispielsweise, dass Konvertiten angeblich den Verführungskünsten von Missionaren, welche als eine der größten Gefahren für die Türkei gelten, zum Opfer gefallen sind.⁷⁸

Anti-Konversions-Motive finden sich jedoch nicht nur bei staatlichen oder religiösen Größen: In von Scham und Ehre geprägten Kontexten können Konvertiten Verfolgung von ihren *eigenen Familien* erfahren, da diese ihre Familienehre erhalten möchte. Wer Scham erfährt, sorgt sich darum, dass seine Ehre wiederhergestellt ist. In einigen Ländern kann dies beispielsweise bedeuten, dass eine Familie ihr konvertiertes Familienmitglied unter Druck setzt und schlecht behandelt, um die Familienehre innerhalb der Gesellschaft wiederherzustellen.⁷⁹

Es wird deutlich, dass zahlreiche Anti-Konversions-Triebkräfte, häufig befördert durch verstärkende Faktoren, zur Verfolgung von Konvertiten führen können.

5 Pro-Konversions-Akteure als Opfer von Verfolgung und Unterstützer in Verfolgung

Bei den meisten Konversionen wirken in irgendeiner Weise Pro-Konversions-Akteure mit: Es sind Christen, welche sich aktiv dafür einsetzen und daran mitwirken, dass weitere Menschen zum christlichen Glauben konvertieren. In die Kategorie ›Pro-Konversions-Akteure‹ fallen Einzelpersonen oder Gruppen, wie z. B. ausländische und einheimische Missionare, missionarisch aktive Konvertiten bzw. Christen sowie Kirchen. Bei Pro-Konversions-Akteuren werden im Zusammenhang von Konversion und Verfolgung zwei verschiedene Rollen beobachtet: Ihr Einsatz *pro* (›für‹) Konversion macht sie, gemeinsam mit den Konvertiten selbst, häufig zu *Opfern* von Verfolgung.⁸⁰ Zudem haben sie eine bedeutende Rolle als *Unterstützer* der Konvertiten in deren Verfolgung.

Sie erleiden Verfolgung, weil sie Menschen zur Konversion ermutigen und weil sie Konvertiten auch nach ihrer Konversion unterstützen. Die Verfolgung von Pro-Konversions-Akteuren zeigt vielerorts ihre abschreckende Wirkung: Gerade *weil* der Druck auf Kirchen groß ist, zögern zahlreiche Kirchen – besonders im Nahen Osten –, Konvertiten aufzunehmen.⁸¹

Als *Unterstützer* von Konvertiten unter Verfolgung fungieren Pro-Konversions-Akteure auf verschiedene Weise: Durch *sensible Missionsarbeit* können sie zusätzliche ›unnötige‹ Verfolgung von Konvertiten vermeiden. Negative Erfahrungen von unsensibler Missionsarbeit in Vergangenheit und Gegenwart bestärken mancherorts eine feindselige Haltung gegenüber

⁷⁷ Vgl. PREMAWARDHANA, *Ecumenical Exploration* (Anm. 24), 268.

⁷⁸ Vgl. Wolfgang HÄDE, *Anschuldigungen und Antwort des Glaubens – Wahrnehmung von Christen in türkischen Tageszeitungen und Maßstäbe für eine christliche Reaktion* (Dissertationsschrift), Münster 2015, 207–211.

⁷⁹ Vgl. SERED/BEN-DAVID, Israel (Anm. 29), 216.

⁸⁰ Der Begriff ›Opfer‹ wird hier aus der anfangs skizzierten Perspektive der Konvertiten und deren Erfahrung von Verfolgung gewählt. Je nach gewählter Perspektive wäre auch eine Zuschreibung der ›Opfer‹-Rolle auf andere Akteure denkbar. Beispielsweise kann eine muslimische Religionsgemeinschaft als ›Opfer‹ der Missionstätigkeit anderer Christen gesehen werden, nämlich z. B. dann, wenn dadurch einzelne Muslime dem Islam den Rücken zukehren und Christen werden.

⁸¹ Vgl. SERED/BEN-DAVID, Israel (Anm. 29), 216.

⁸² Vgl. LALNGHAKTHUAMI, *Mission and Power with Special Reference to Mizoram*, in: Marina NGURANGZELI/Michael BIEHL (Ed.), *Witnessing to Christ In North-East India* (RECS 31), Oxford 2016, 148.

christlicher Mission und Konversion. Pro-Konversions-Akteure stehen hierbei in der Verantwortung, eine kultursensible Kontextualisierung des christlichen Glaubens zu fördern. Auch die Art und Weise, *wie* Pro-Konversions-Akteure über die jeweilige nicht-christliche Religion öffentlich sprechen, kann beeinflussen, ob zusätzliche unnötige Verfolgung von Konvertiten geschieht oder nicht. Zudem können Pro-Konversions-Akteure Konvertiten unterstützen, indem sie sie bereits vor der Konversion *über mögliche Verfolgung informieren*. Nach einer Konversion können sie Konvertiten dafür sensibilisieren, *unnötige Verfolgung zu vermeiden*, indem sie sich nicht unnötig von ihrer angestammten Kultur distanzieren. Die Erfahrung zeigt nämlich, dass Konvertiten in der Gefahr stehen, mit ihrer Konversion zugleich auch übereifrig mit ihrer eigenen Kultur zu brechen und sich von ihrem bisherigen Umfeld zu distanzieren.⁸² Konvertiten brauchen auch nach ihrer Konversion weiterhin *Unterstützung verschiedenster Art* von Pro-Konversions-Akteuren – besonders, wenn sie Verfolgung erleiden. Dazu gehören theologische Begleitung und Schulung, praktische Hilfe, Ermutigung, Eingliederung in christliche Gemeinschaften bis hin zur asylrechtlichen Unterstützung geflüchteter Konvertiten.

6 Weitere Akteure zwischen Konversion und Verfolgung

Im Spannungsfeld von Konversion und Verfolgung treffen potentiell verschiedene Akteure aufeinander. Naheliegend sind die drei Gruppen von Akteuren, welche in den bisherigen Kapiteln primär thematisiert wurden, nämlich die Konvertiten selbst, die Pro-Konversions-Akteure sowie die Verfolger mit Anti-Konversions-Motiven. Darüber hinaus sind noch zwei weitere Typen von Akteuren zu nennen, welche mal mehr, mal weniger bedeutsam im Zusammenhang von Konversion und Verfolgung sind: Die Angehörigen der Konvertiten sowie Kirchen, welche an Konversionen unbeteiligt bleiben.

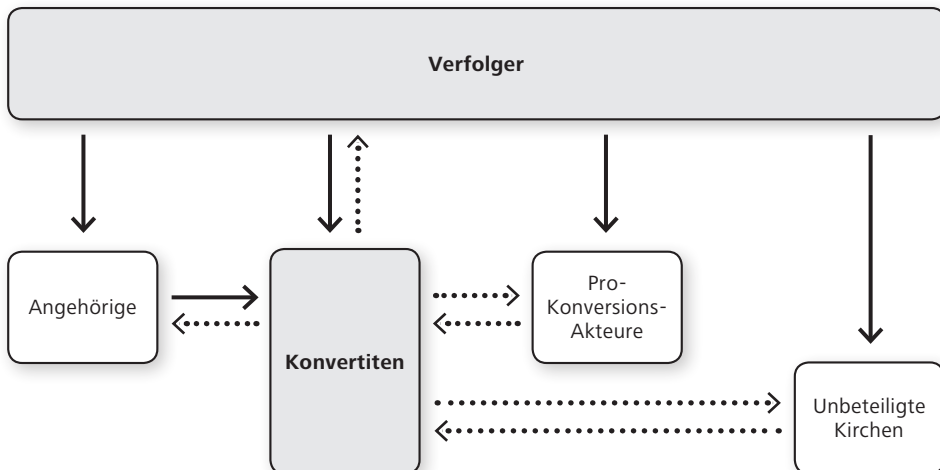


Abb. 1 Beteiligte Personengruppen
im Zusammenhang
von Konversion und Verfolgung

6.1 Angehörige der Konvertiten

Nach einer Konversion sind in einigen Fällen nicht nur Konvertiten selbst von Verfolgung betroffen, sondern mitunter auch ihre *eigene Familie* – auch wenn diese nicht konvertiert ist.⁸³ So leiden die Familienangehörigen von Konvertiten oft doppelt unter der Konversion: Zum einen bringt die Konversion *Scham* über die Familie. Zum anderen kann sie zur *Verfolgung* der gesamten Familie führen.⁸⁴ Um ihrer eigenen Verfolgung zu entgehen und um die Familienehre wiederherzustellen, kommt es vor, dass die Familienangehörigen selbst zu Verfolgern werden und sich gegen das konvertierte Familienglied wenden. Jedoch kann sich das zunächst angespannte Verhältnis von Konvertiten zur eigenen Familie nach einiger Zeit manchmal auch wieder entspannen.⁸⁵

6.2 An der Konversion unbeteiligte Kirchen

Einige Kirchen beteiligen sich aus theologischen⁸⁶ oder politischen Gründen nicht am Einsatz für Konversion oder an der Aufnahme von Konvertiten. Dort, wo christliche Kirchen einen Minderheitsstatus haben, ist v. a. die *politische* Motivation zur Erhaltung der Duldung durch nicht-christliche Autoritäten und zur Sicherung der eigenen Existenz ein wesentlicher Faktor in der Ablehnung von Konversion bzw. der Aufnahme von Konvertiten.⁸⁷ Dennoch kann in solchen Kontexten Konversion auch zu Verfolgung der daran unbeteiligten Kirchen führen.

6.3 Konvertierte ehemalige Verfolger

Inmitten aller Verfolgung zeigt sich jedoch: Auch unter Verfolgern geschehen gelegentlich Konversionen. Der Beobachtung nach geschieht dies jedoch recht selten. Zum Teil konvertieren sie durch das Zeugnis der Märtyrer, welche zuvor unter *ihrer* Verfolgung gelitten haben.⁸⁸ Wenn ein *ehemaliger Verfolger* selbst konvertiert, erwartet ihn häufig selbst Verfolgung.⁸⁹ Das Paradebeispiel für Konversion eines Verfolgers ist der Apostel Paulus: Er gehörte zu den strengsten religiösen Juden und verfolgte selbst Christen, in der Meinung, das Richtige zu tun. Nach seiner Begegnung mit Jesus Christus in seiner Konversion wuchs in ihm die Bereitschaft, für den neu gewonnen Glauben zu leiden und verfolgt zu werden.⁹⁰

7 Vergleich zwischen missiologischer und menschenrechtlicher Typologie

Eine aus *menschenrechtlicher* Sicht von Bielefeldt erarbeitete juristische Systematik zu Zusammenhängen von Konversion und Verfolgung benennt vier Aspekte: (1) Das Recht auf Glaubenswechsel und seine Infragestellung, (2) das Recht, nicht zum Glaubenswechsel

⁸³ Vgl. Jhakmak Niraj EKKA, Christianity and the Tribal Religion in Jharkhand (India). Proclamation, Self Definition and Transformation, in: Marina Ngursanzeli BEHERA (Ed.), Interfaith Relations after One Hundred Years. Christian Mission among Other Faiths (RECS 8), Oxford 2011, 147.

⁸⁴ Vgl. SERED/BEN-DAVID, Israel (Anm. 29), 216.

⁸⁵ Vgl. STRÄHLER, Konversionsprozesse (Anm. 7), 68.

⁸⁶ Auf die derzeitige theologische Debatte in manchen Kirchen vor allem in säkularisierten westlichen Ländern über die Angemessenheit einer auf Konversion zielenden Glaubensbezeugung oder aber organisierter und systematischer Missionsbemühungen insbesondere gegenüber Muslimen kann hier nicht weiter eingegangen werden.

gezwungen zu werden, und seine Gefährdungen, (3) das Recht, andere durch zwangsfreie Überzeugungsarbeit zu bekehren zu suchen, und seine Herausforderungen, sowie (4) die Rechte des Kindes und seiner Eltern.⁹¹

Der Vergleich dieser menschenrechtlichen Perspektive mit dem Raster, welches in dem vorliegenden Beitrag aus einer *missiologischen Innenperspektive* entwickelt wurde, zeigt: Während einige relevante Aspekte in beiden Rastern vorhanden sind – jedoch mit unterschiedlichen Formulierungen – finden sich andere Aspekte jeweils in nur einem der beiden Raster. Die erarbeitete missiologische Typologie bietet dabei eine personen- und korrelationsdynamisch orientierte, feingliedrigere Struktur, welche zur Gewinnung zahlreicher inhaltlich neuer Aspekte führt, wie z. B. die gegenseitige Einflussnahme von Konversion und Verfolgung, die Rolle der Pro-Konversions-Akteure als Unterstützer in Verfolgung, die Konversion von Verfolgern sowie die Rolle der an der Konversion unbeteiligten Kirchen. Demgegenüber bietet die menschenrechtliche Perspektive aktuell vermutlich mehr Ertrag mit Blick auf die Rolle der Kinder und Eltern bzw. der Angehörigen allgemein.

8 Unterschiedliche Perspektiven

Die genannten Dynamiken zwischen Konversion und Verfolgung lassen sich aus der Perspektive fünf unterschiedlicher Akteurstypen (vgl. Abb. 1) betrachten.

Einen inneren Kreis bilden Konvertiten und Verfolger: Konvertiten als primäre *Opfer* von Verfolgung (aufgrund von Konversion), Verfolger als primäre *Täter* (aufgrund von Konversion). Einen äußeren Kreis bilden Pro-Konversions-Akteure, Angehörige der Konvertiten sowie an der Konversion unbeteiligte Kirchen. Jede dieser Gruppen von Akteuren nimmt dabei mehrfache Rollen ein, wie in den Ausführungen gezeigt wurde.

Wenn man den untersuchten Themenkomplex ganz aus der Perspektive von Konversion betrachtet, lassen sich verschiedene Feststellungen machen: Konversionen werden vermieden durch Verzicht auf Mission von Seiten einzelner Kirchen. Dies geschieht bisweilen aus theologischen, überwiegend jedoch aus politischen Motiven – mitunter zur Vermeidung von Verfolgung. Zudem können potentielle Konversionen verhindert werden durch Verfolgung von Seiten nicht-christlicher Akteure. Konversionen können auch ›rückgängig‹ gemacht werden (Rekonversion), indem Konvertiten aufgrund des Verfolgungsdrucks dem christlichen Glauben wieder den Rücken zukehren. Konversionen werden hingegen bestärkt durch Enttäuschung über selbst erlebte oder beobachtete Gewalt oder Verfolgung innerhalb des eigenen Herkunftsmilieus, durch das Zeugnis der Liebe und Treue anderer Konvertiten und Christen inmitten von Verfolgung sowie durch die Glaubensverbreitung durch Verfolgungsmigration.

Stellt man dagegen das Thema Verfolgung in den Vordergrund, ergeben sich weitere Schlussfolgerungen: Verfolgung kann vermieden werden, indem Mission (und damit

87 In welchen Fällen *theologische* und in welchen eher *politische* Gründe für die Ablehnung von Mission überwiegen, müsste genauer untersucht werden.

88 Vgl. Jan A. B. JONGENEEL, Do Christian Witness and Mission Provoke Persecution?, in: GRAVAAS u. a. (Ed.), *Freedom* (Anm. 6), 439.

89 Vgl. VEERMAN, *World Watch List* (Anm. 17), 145–146.

90 Vgl. Chul-shin LEE, Spirituality and Christian Mission. The Journey of Youngnak Presbyterian Church, Seoul, Korea, in: Wonsuk MA/Kenneth R. ROSS (Ed.), *Mission Spirituality and Authentic Discipleship* (RECS 14), Oxford 2013, 204; 2 Kor 11,23.

91 Vgl. BIELEFELDT, *Thematic Reports* (Anm. 3), 109.

Konversion) als Auslöser von Verfolgung vermieden wird. Einige Kirchen wählen dies als Weg zur Sicherung ihrer weiteren Existenz. Verfolgung kann vermindert werden durch die Konversion von Machthabern sowie durch sensibles Verhalten der Pro-Konversions-Akteure und der Konvertiten. Verfolgung wird umgekehrt verstärkt durch Konversionen an sich sowie durch unsensibles Verhalten von Pro-Konversions-Akteuren und Konvertiten.

9 Ausblick in die Praxis

Aus den Erkenntnissen dieses Beitrages lassen sich einige Dinge für die kirchliche und politische Praxis ableiten:

Konvertiten selbst brauchen ein Verständnis dafür, dass Verfolgung eine zu erwartende Konsequenz ist, sowie ein sensibles Verhalten, um unnötige Verfolgung zu vermeiden.

Kirchen und christliche Werke brauchen ein Bewusstsein für ihre Rolle als sensibel agierende Unterstützer und potentiell auch Opfer inmitten der zahlreichen Zusammenhänge zwischen Konversion und Verfolgung.

Staatliche Institutionen sollen in geeigneter Weise für das Recht auf Glaubenswechsel eintreten, wo dieses verletzt wird. Dazu gehört auch die Berücksichtigung der besonderen Situation von asylsuchenden Konvertiten.

10 Forschungsdesiderate

Vermutlich würde die Untersuchung weiterer, auch anderssprachiger, missiologischer Literatur zusätzliche Erkenntnisse zu Bezügen zwischen Konversion und Verfolgung liefern. Zudem könnte eine andere, weniger personenorientierte Perspektive auf die Sachlage für weitere Erhellung sorgen. Einzelne relevante Themenbereiche scheinen in der Literatur bislang nur wenig Beachtung erhalten zu haben und bedürfen daher intensiverer Untersuchung: Der mögliche Einfluss des Konversionstyps auf Verfolgung,⁹² die Stellung der Angehörigen der Konvertiten inmitten von Verfolgung, unterschiedlich geartete Verfolgungsdynamiken für weibliche oder männliche Konvertiten,⁹³ die Verantwortung und Aufgabe der Kirchen in der Aufnahme und Begleitung von Konvertiten,⁹⁴ die Konversion von Verfolgern sowie das Verhältnis von theologischen und politischen Gründen für die Ablehnung von Mission (und Konversion) mancher Kirchen. Ebenso scheint eine tiefgründigere, grundsätzliche theologische Reflexion über die Zusammenhänge von Konversion, Verfolgung und Nachfolge notwendig.⁹⁵

Insgesamt wurde deutlich, dass Konversion und Verfolgung als zwei grundlegende Kategorien christlicher Theologie angesehen werden können. Sie haben fundamentale Bedeutung, in den ersten Gemeinden und der Frühchristenheit gleichwie in der weltweiten Christenheit bis heute, und sind eng miteinander verschränkt. ♦

⁹² Vgl. STRÄHLER, Konversionsprozesse (Anm. 7).

⁹³ Vgl. OPEN DOORS, Gender Report (Anm. 43).

⁹⁴ Vgl. Duane A. MILLER, *I Will Give Them an Everlasting Name. Pastoral Care for Christ's Converts from Islam*, Oxford 2020.

⁹⁵ Vgl. PENNER, *Shadow of the Cross* (Anm. 5); SAUER (Ed.), *Bad Urach statement* (Anm. 5).

Tabelle 1
Zusammenhänge
zwischen Konversion
und Verfolgung

1 Konversion als Auslöser von Verfolgung				
2 Wechselseitige Einflüsse				
Einfluss von Konversion auf Verfolgung		Einfluss von Verfolgung auf Konversion		Konversionsneutrale Verfolgung
Negativ	Positiv	Negativ	Positiv	
Bestärkung von Verfolgung	Verminderung von Verfolgung: ♦ Konversion einer Machtperson ♦ Konversion als Befreiung aus Verfolgung	♦ Verhinderung von Konversion ♦ Mittel zur Rekonversion	Bestärkung für weitere Konversionen: ♦ Enttäuschung über Gewalt in eigener Religion ♦ Liebeszeugnis der Verfolgten ♦ Treue-Zeugnis der Verfolgten ♦ Verfolgungsmigration Katalysator von Konversionen aus unlauteren Motiven Stärkung des Glaubens nach der Konversion	
3 Anti-Konversions-Motive				
Triebkräfte der Verfolgung		Weitere verstärkende Faktoren		Konversion von Verfolgern
♦ Islamische Unterdrückung ♦ Religiös motivierter Nationalismus ♦ Konfessioneller Protektionismus ♦ Ethno-religiös begründete Anfeindungen ♦ Organisiertes Verbrechen ♦ Diktatorische Paranoia ♦ Kommunistische Unterdrückung		♦ Apostasie- & Anti-Konversionsgesetze ♦ Vermischung von nationaler und religiöser Identität ♦ Desinformation und Hetze gegen Konvertiten ♦ Verfolgung zur Erhaltung der Familienehre		
4 Pro-Konversions-Akteure				
Opfer von Verfolgung		Unterstützer in Verfolgung		
♦ wegen Ermutigung zur Konversion ♦ wegen Unterstützung nach der Konversion		♦ Sensible Missionsarbeit zur Vermeidung unnötiger Verfolgung von Konvertiten ♦ Vorbereitung von Konvertiten für kommende Verfolgung ♦ Sensibilisierung von Konvertiten für mögliche Vermeidung von Verfolgung ♦ Unterstützung von Konvertiten in Verfolgung		
5 Weitere Akteure				
♦ Angehörige der Konvertiten ♦ An der Konversion unbeteiligte Kirchen				

Bruder Jordanus und eine mittelalterliche Dominikanermission in Indien und Sri Lanka

Gab es bereits im 14. Jh. eine Diözese Colombo?

von Wolfgang Buchmüller OCist

Zusammenfassung

Die Frage nach einer Existenz einer präkolonialisatorischen christlichen Gemeinde in Südin- dien und Sri Lanka lässt sich aus europäischer Perspektive anhand von erstaunlicherweise erhaltenen Berichten der sog. »Mongolenmission« des 14. Jahrhunderts positiv beantworten. Indizien hierfür finden sich in zwei Briefen des Dominikanermissionars Frater Jordanus Catalha de Sévérac sowie in einem von ihm verfassten literarischen Reisebericht *Mirabilia descripta* über die Wunder Indiens. Insbesondere die geplante Einrichtung einer regulären Diözese in »Columbum« durch Papst Johannes XXII. mit der Ernennung von Frater Jordanus zum Inhaber des Bischofssitzes in Form einer Urkunde vom 5. April 1330 insinuiert, dass es in der heutigen Hauptstadt Sri Lankas, in Colombo, bereits eine christliche Gemeinde gegeben haben muss. Ein Versuch einer Umdeutung dieser schriftlich niedergelegten Notiz auf das Zentrum der Thomaschristen in Quilon scheint am Quellenbefund vorbeizugehen. Zahlreiche Details des Reiseberichts legen eine Vertrautheit Frater Jordanus' mit der Insel Sri Lanka nahe.

Schlüsselbegriffe

→ Asienmission 14. Jh.
→ Dominikanermission 14. Jh.
→ Thomaschristen Sri Lanka
→ Reiseberichte 14. Jh.

Abstract

The question of the existence of a pre-colonial Christian community in South India and Sri Lanka can be answered positively from a European perspective on the basis of surprisingly preserved reports of the so-called »Mongol mission« of the 14th century. Evidence for this can be found in two letters of the Dominican missionary Frater Jordanus Catalha de Sévérac as well as in his literary travelogue *Mirabilia descripta* about the wonders of India. In particular, the planned establishment of a regular diocese in »Columbum« by Pope John XXII with the appointment of Frater Jordanus as the holder of the episcopal see in the form of a document dated April 5, 1330 implies that there must have already been a Christian community in what is now the capital of Sri Lanka, Colombo. An attempt to reinterpret this written note as referring to the center of the St. Thomas Christians in Quilon seems to bypass the findings in the sources. Numerous details of the travelogue suggest a familiarity of Frater Jordanus with the island of Sri Lanka.

Keywords

→ 14th century mission to Asia
→ 14th century Dominican mission
→ St. Thomas Christians Sri Lanka
→ 14th century travelogues

Sumario

La cuestión de la existencia de una comunidad cristiana precolonial en el sur de la India y Sri Lanka puede responderse positivamente desde una perspectiva europea sobre la base de informes sorprendentemente conservados de la llamada »misión mongola« del siglo XIV. Hay indicios de ello en dos cartas del misionero dominico Frater Jordanus Catalha de Sévérac, así como en un cuaderno de viaje literario *Mirabilia descripta* escrito por él sobre las maravillas de la India. En particular, el establecimiento previsto de una diócesis regular en »Columbum« por el Papa Juan XXII con el nombramiento de Frater Jordanus como titular de la sede episcopal en forma de un documento fechado el 5 de abril de 1330 insinúa que ya debía existir una comunidad cristiana en la actual capital de Sri Lanka, Colombo. El intento de reinterpretar esta nota escrita como el centro de los cristianos de Santo Tomás en Quilón parece errar el sentido de la fuente. Numerosos detalles del informe de viaje sugieren que Frater Jordanus estaba familiarizado con la isla de Sri Lanka.

Palabras clave

→ Misión asiática siglo XIV
→ Misión dominica siglo XIV
→ Cristianos Santo Tomás Sri Lanka
→ Crónicas de viaje siglo XIV

Vorbemerkung

Dieser Forschungsbericht hat eine eigene Vorgeschichte: Als ich im Jahr 2005 wegen des Projekts einer Klostergründung nach Sri Lanka kam, bei der wir Hilfestellung leisten sollten, fragte ich verwundert den Erzbischof der Hauptstadt Colombo, ob es denn keine Feiern in seiner Kirche gäbe zu dem 500-Jahr-Jubiläum der katholischen Kirche in diesem Land. Erzbischof Gomis antwortete mit Entschiedenheit, dass die Bischofskonferenz solche Feiern untersagt habe, weil man klarstellen wolle, dass die Anwesenheit der Christen in diesem Land kein Ergebnis der europäischen Kolonisation der Portugiesen seit 1505 sei, sondern auf eine viel ältere Tradition zurückgehe, die man bis auf den Apostel Thomas zurückführe. Die Präsenz eines politischen buddhistischen Nationalismus, der zuweilen auch bedenkliche Formen annehmen kann, ließ seine ›politisch korrekte‹ Lesart der Geschichte seiner Kirche aufgrund des aktuellen Kontextes durchaus plausibel erscheinen. Beweise für eine durchgehende Kontinuität des Christentums auf der paradiesischen Insel im Indischen Ozean konnte er allerdings nicht vorbringen. Es gibt zwar eine spätantike Schilderung einer christlichen Gemeinde der Apostolischen Kirche des Ostens auf der Insel Taprobane-Sri Lanka durch den ägyptischen Geografen Kosmas Indikopleustes im 6. Jh.,¹ aber danach verliert sich jede Spur – zumindest in den Quellen der griechisch-lateinischen Hemisphäre, aber indigene Schriften liegen genauso wenig vor.

Frater Jordanus Catalha de Sévérac

Da ich diese Erklärungen des durch seinen portugiesischen Nachnamen ausgewiesenen Erzbischofs allzu unbefriedigend fand, versuchte ich auf eigene Faust der Sache nachzugehen, um einen positiven Erweis der ununterbrochenen Kontinuität einer christlichen Gemeinde auf dieser Insel zu erbringen. Durch Zufall stieß ich dabei auf eine Notiz, dass Papst Johannes XXII. (1316-1334) Missionare nach Ceylon entsandt habe.² So unwahrscheinlich dies klang – es scheint tatsächlich Evidenz dafür zu geben, dass sich diese Mission verifizieren lässt. In den Annalen der Kirche aus der Feder des Odericus Raynaldus lässt sich nachlesen, dass Papst Johannes XXII. am 5. April des Jahres 1330 feierlich eine Diözese »Columbo« errichtet habe: »Der edle Herr der Nazranis [der König] und alle unter seinem Schutz lebenden Nazrani Christen mögen wissen, dass wir unseren hochwürdigsten Bruder Jordanus Catalanus [d.i. Catalha de Sévérac], Mitglied des Ordens der Predigerbrüder, durch unsere höchste apostolische Autorität zu der Höhe der Würde eines Bischofs von Columbo [episcopus Columbensem] erhoben haben.«³

Da aber der Städtenamen »Columbo« oder auch »Columbum« demjenigen der Hauptstadt Sri Lankas, Colombo, sehr ähnlich bzw. identisch ist (aber dies wird auch bestritten), erscheint es lohnend, einen Blick auf die Geschichte dieses außergewöhnlichen Dokumentes

1 Vgl. Kosmas INDIKOPLEUSTES, *Topographia Christiana*, IX, 14 (SC197): »Diese Insel (Taprobane) besitzt auch eine Kirche der persischen Christen, die sich in diesem Land niedergelassen haben, wie auch einen Priester, der in Persien geweiht worden ist, sowie einen Diakon, um die ganze Liturgie feiern zu können.«

2 Vgl. Antonio LOPEZ, *Die Päpste: Ihr Leben im Laufe der 2000-jährigen Geschichte*, Rom 1997, 71.

3 Odericus RAYNALDUS, *Annal. Eccles.*, zit. n.: Sir Henry YULE (Hg.), *The Wonders of the East by Friar Jordanus* (The Hakluyt Society, first series 31), London 1863, vii: »Nobili viro domino Nascarinorum et universis sub eo Christianis Nascarinis de Columbo, Venerabilem fratrem

nostrum Jordanum Catalanii, episcopum Columbensem, Praedicatorum ordinis professum, quem nuper ad episcopalis dignitatis apicem auctoritate apostolica duximus promovendum [...]«

zu werfen. Von dem erwähnten Bischof Frater Jordanus Catalha de Sévérac⁴ sind zwei Briefe in den Archiven des Vatikans erhalten geblieben. Einer davon ist datiert auf den 12. Oktober 1321 und wurde in Täbris im Iran verfasst; ein weiterer wurde am 20. Januar 1323 in einer indischen Stadt mit einer christlichen Gemeinde verfasst, die den Namen »Supera« trug und möglicherweise mit Surat identifiziert werden kann. Hinzu kommt ein kulturhistorisch interessanter Bericht mit dem Namen »*Mirabilia descripta*« (Eine Beschreibung der Wunder Indiens), den er selbst nach seiner Rückkehr nach Europa um das Jahr 1329 verfasst haben mag.⁵ Wie Christine Gadrat nachweisen kann, orientierte er sich dabei an der unter der Ägide von Marco Polo verfassten Beschreibung der »Gebräuche und Gewohnheiten der Völker des Orients«.⁶

Colombo oder Quilon?

Dieser Bericht, der offensichtlich zusammengestellt worden ist, um das Interesse der Europäer an den »drei« Indien zu wecken, erzählt auch von einer Stadt mit Namen »Columbum«, was nahezu identisch mit dem heutigen Colombo zu sein scheint. Dennoch identifiziert der Autor der ersten englischen Ausgabe von 1863, Sir Henry Yule, Mitglied der Hakluyt Society, Columbum mit *Quilon* bzw. *Kulam* im südindischen Staat Kerala.⁷ *Quilon* – mit Sicherheit eine der wichtigsten Hafenstädte seiner Zeit – wird aber von Marco Polo um 1292 *Coilu* oder *Coilum* genannt,⁸ von Ibn Battuta, der nur ein halbes Jahrhundert später Gast dieser Hafenmetropole war, aber *Kawlam*.⁹ Im frühen 15. Jahrhundert erwähnt ein italienischer Handelsreisender namens Conti *Coelen* als den Haupthafen der Malabar-küste.¹⁰

Bei allem Respekt vor der wissenschaftlichen Leistung von Sir Henry Yule scheint es legitim, zu fragen, ob sein Identifizierungsversuch von Columbo bzw. Columbum mit Quilon, dem wichtigsten Hafen unter den Städten Keralas, das Richtige getroffen hat, wenn es auch unbestritten ist, dass dort das Zentrum der indischen Thomaschristen verortet war.

Da das Wort *Columbum* bzw. *Columbo* aus drei Silben besteht, erscheint es hingegen zweifelhaft, diesen Terminus mit dem zweisilbigen *Coilon*, *Coloen* und *Kawlam* gleichzusetzen, auch wenn man in Betracht zieht, dass alle diese Autoren einen Namen aus einer ihnen fremden Sprache in das eigene Idiom übertragen mussten. Auf der anderen Seite

4 Zu der Familie von Frater Jordanus Catalha de Sévérac siehe: Christine GADRAT, *Une image de l'Orient au XIV^e siècle: Les »Mirabilia descripta« de Jordan Catala de Sévérac*, Paris 2005, 40–42: Von der Familie kann ein Notar Jordanus Catalha in Sévérac zwischen 1286 und 1318 nachgewiesen werden. Darüber hinaus scheinen mindestens vier Dominikaner von dieser außergewöhnlichen Familie abzustammen: Es waren dies die Frates Amaury Catalha, Bernard Catalani, Bernard Catala de Rouergue und Deodatus Catalani.

5 Vgl. ebd., 92; YULE, *The Wonders of the East* (Anm. 3), viii/ix.

6 Vgl. GADRAT, *Les »Mirabilia descripta«* (Anm. 4), 93: »Le texte de Marco Polo a été traduit en latin par un dominicain, Francesco Pipino, vers

1310–1320, à Bologne, semble-t-il à la demande des autorités de son ordre. Ce dominicain ayant été lui aussi missionnaire en Orient (il fut vicaire général de la Société des Frères pèlerins), on pourrait penser que, si Jordan a bien lu le texte de Marco Polo, il serait probable que ce fût à travers la traduction de son confrère«; vgl. Christine GADRAT-QUERFELLI, *Lire Marco Polo au Moyen Age. Traduction, diffusion et réception du Devisement du monde*, Turnhout 2015, 63–86; 162; 365.

7 Vgl. YULE, *The Wonders of the East* (Anm. 3), xiif.: »It is clear, that Columbum is not Colombo in Ceylon. The identity of Columbum with Kulam or Quilon, [...] might be assumed [...]«

8 Marco POLO, »Il Millione«, hg. von Daniele PONCHIROLI, Turin 1954, c. 157, 204: »Coilu (Coilum) si è un gran reame verso gherbino, quando l'uomo si parte di Mabbar (Maabar) e va cinquecento miglia. E tutti sono idolatri, e si v'ha cristiani e iudei, e hanno loro linguaggio.« Siehe auch: Nigel CLIFF (Hg.), *Marco Polo. The Travels*, London 2015, 392, FN 27: »Kollam: Formerly known as Quilon; an ancient port on India's south-west coast. [Coilum]«; Paul PELLIOU, *Notes on Marco Polo I. Ouvrage posthume publié sous les auspices de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique*, Paris 1959, Coilum 399f.: Pelliot geht in der Nachfolge von Yule davon aus, dass Columbum die Form des mittel-

scheint das dreisilbige lateinische Wort *Columbo* mit dem arabischen *Kalanbu* durchaus kompatibel zu sein, dem Namen, den Ibn Battuta, der die Stadt im Jahre 1344 besucht hatte, dem Hafen von Colombo verleiht. Dabei erwähnt er, dass diese eine der schönsten und größten Städte der Insel von *Serendib* [Sri Lanka] sei, zudem der Ort, an dem ein Minister *Jalasti* residiere, der zugleich als Admiral fungiere.¹¹

Mirabilia descripta – ein indischer Reisebericht des 14. Jh.s

Damit erscheint es gerechtfertigt, einer Identifikation von *Columbo/Columbum* mit dem heutigen *Colombo* eine gewisse Plausibilität zuzuerkennen. In dem Traktat des Frater Jordanus, den *Mirabilia descripta*, wird der Subkontinent Indien vom Autor in drei Teile aufgeteilt: in das *India prima* (oder *minor*) – das kleinere, muslimisch geprägte Indien, das dem Anschein nach mit dem heutigen Pakistan ungefähr gleichzusetzen wäre¹² – und in ein größeres, hinduistisch-buddhistisches Indien,¹³ zu dem »10.000« Inseln dazuzurechnen sind, von denen eine der größten mit dem tamilisch-arabischen Wort *Sylem* [vgl. portug. *Seylan* für Sri Lanka] bezeichnet wird. Eine weitere wichtige Insel des indischen Archipels ist für Frater Jordanus die Insel *Java*.¹⁴ Nach den geografischen Vorstellungen des Jordanus erstreckt sich dieses »Indien« bis zum Land der Champas, also bis hin zum heutigen Vietnam.¹⁵

Schließlich stellt Jordanus fest, dass es noch ein drittes Indien gibt, zu dem er nicht hinreisen konnte. Da er *Aethiopia* als einen Teil dieses dritten Indiens vermerkt,¹⁶ darf man dieses Indien als die dem Indischen Ozean zugewandte Seite Afrikas ansehen.

Sylem-Sri Lanka?

In diesem Kontext erscheint es notwendig, sich die Reisebeschreibung *Sylems*-Sri Lankas aus der Feder des Dominikanerfraters näher anzusehen. Zunächst erwähnt er, dass nirgendwo auf der Welt so viele wertvolle Steine gefunden werden – ein Identifikationsmerkmal, das noch heute für die Region *Ratnapura* (die Edelsteinstadt) zutreffend ist.¹⁷ Dieser Bericht

alterlichen Westens darstellen würde; er weist aber auch auf die Form *Kulanbu* bei Ibn Battuta hin, die eindeutig auf das heutige Colombo zu beziehen sei, was auf eine gewisse Ambiguität hindeutet.

9 Vgl. Ibn BATTUTA, *The Rehla* (India, Maledive Islands and Ceylon), hg. von Mahdi HUSAIN, Baroda 1953, 181: *Kawlam*.

10 Vgl. Poggio BRACCIOLINI, *The Travels of Niccolò Conti*, hg. von John WINTER JONES, in: Richard H. MAJOR (Hg.), *India in the fifteenth Century*, London 1857, 17, 19.

11 BATTUTA, *The Rehla* (Anm. 9), 223f.: »Later we departed for the city of Colombo [Kalanbu] which is one of the finest and greatest cities of Serendib. In it lives the minister and admiral Jalasti who has with him five hundred Abyssinians.«

12 Vgl. Jordanus CATALHA, *Mirabilia descripta*, 20–63, in: GADRAT, Les »*Mirabilia descripta*« (Anm. 4), 246–252.

13 Vgl. ebd., 64–105, in: GADRAT, Les »*Mirabilia descripta*« (Anm. 4), 253–258.

14 Ebd., 78, in: GADRAT, Les »*Mirabilia descripta*« (Anm. 4), 255: »Est et alia insula praemaxima, quae Java vocatur.«

15 Ebd., 100, in: GADRAT, Les »*Mirabilia descripta*« (Anm. 4), 257: »Est etiam quaedam pars terrae istius Yndie quae Champa vocatur.«

16 Vgl. ebd., 107, 111, in: GADRAT, Les »*Mirabilia descripta*« (Anm. 4), 259.

17 Vgl. ebd., 70, in: GADRAT, Les »*Mirabilia descripta*« (Anm. 4), 254: »In ista Yndia, sunt insulae multae et, ut audivi, plus quam decem milia habitatae, ubi sunt multa mirabilia mundi. Nam est una quae Sylem vocatur, ubi inveniuntur meliores lapides pretiosi totius mundi, et in maiori quantitate et multitudine, et omnium generum.«

wird noch durch den Verweis auf die blühende Perlenfischerei der Insel ergänzt, die damals laut Aussage des Dominikaners von ca. 8.000 Booten aus betrieben wurde.¹⁸ Frater Jordanus fügt hierbei noch eine Wundergeschichte von einem Baum an, dessen Blätter besondere Heilkraft besitzen sollen.¹⁹ Damit wird er sich wohl auf die buddhistische Verehrung des »Heiligen Bodhi-Baumes« von Anuradhapura beziehen, dem als Ableger des Baumes, unter dem Buddha seine Erleuchtung geschenkt bekam, vom Volksglauben der Buddhisten der Insel bis heute besondere Wunderkräfte zugeschrieben werden. Hierauf folgt eine zoologische Beschreibung von den sog. »fliegenden Katzen bzw. Hunden«, eine größere Art von Fledermäusen, die sich heute noch gerne in größeren Bäumen der Parks in Colombo versammeln. Hierbei fügt Frater Jordanus an, dass er diese selbst in »diesem Indien«, genauer in Columbum, gesehen habe.²⁰ Dass er hierbei Bezug auf Sri Lanka nimmt, geht schon allein aus dem Zusatz hervor, den er seinem Bericht anfügt: »auf der vorher genannten Insel Sylem«.²¹

Auch die persönlichen Erlebnisberichte des Frater Jordanus helfen bei der Identifizierung von Sylem (»Ceylon«) mit der Insel, die erst seit den 1970er-Jahren wieder offiziell Sri Lanka heißt. Sylem war offensichtlich das einzige von Jordanus bereiste Land, in dem er mit dem König selbst zusammentraf. Ein nicht unwichtiges Detail bei seinem Reisebericht ist seine Beschreibung des königlichen Auftretens, das sich durch eine Überfülle des Schmucks mit Edelsteinen auszeichnete. Diese Prachtentfaltung scheint aber ein besonderes Spezifikum des Inselstaates gewesen zu sein, denn auch Marco Polo, der um das Jahr 1292 Sri Lanka besuchte, war in gleicher Weise fasziniert von den Juwelen des Königs.²² Sylem nimmt unleugbar einen wichtigen Platz in den Reiseschilderungen des Frater Jordanus ein und es ist jedem Kenner der Insel offenkundig, dass er tatsächlich dort gewesen sein muss.

Schwieriger zu interpretieren ist hingegen die Liste der zwölf hinduistischen und buddhistischen Könige im »größeren Indien«.²³ In dieser Aufzählung ist auch ein [singhalesischer] König von »Columbum« [oder vielleicht exakter: »Kotte«, der traditionellen Festung von Colombo] und ein zweiter König von »Sylem« verzeichnet. Dies scheint mit der politischen Situation der Jahre 1320/1330 übereinzustimmen, als sich in Sri Lanka ein zweites, »tamilisches« Königreich, dasjenige von Nallur (seit 1284) bzw. Jaffna, etablieren konnte.²⁴

Wir sind aufgrund fehlender Quellen leider nicht genau darüber informiert, wo die Könige dieser Epoche, Parakkamabahu IV. (1302-1326) und Bhuvanekabahu III. (1326-1335), genau residierten:²⁵ in der neu erbauten Festung Kotte (heute ein Stadtteil von Colombo), am Hafen von Colombo oder ob sie sich die meiste Zeit in Kurunegala aufhielten, wie dies der Bericht von Ibn Battuta aus dem Jahr 1344 nahelegt.²⁶ Aufgrund der zersplitterten politischen Situation dieser Epoche ist aber von mehreren administrativen Zentren auszugehen.

18 Vgl. ebd., 71, in: GADRAT, Les »Mirabilia descripta« (Anm. 4), 254: »Inter istam insulam et terram firmam, capiuntur perlae seu margaritae, tanta quantitate quod est mirum, ita quod aliquotiens sunt plus quam octo milia barcarum seu navium per tres menses continuae.«

19 Vgl. ebd., 73, in: GADRAT, Les »Mirabilia descripta« (Anm. 4), 254: »Dicitur autem mirabile de praedictis insulis, quod est quaedam ubi est aqua una et in medio quam arbor. [...] Omnis plaga in qua ponuntur folia illius arboris trita immediatae curatur.«

20 Vgl. ebd., 74, in: GADRAT, Les »Mirabilia descripta« (Anm. 4), 254: »In ista Yndia, me existente in Columbo, fuerunt inventi duo »catti alas habentes« ad modum alarum vesperilionum.«

21 Vgl. ebd., 76, in: GADRAT, Les »Mirabilia descripta« (Anm. 4), 254: »In insula de Sylen supradicta [...]«

22 Vgl. Marco POLO, Le devisement du monde 3,19, in: Christine GADRAT-OUERFELLI, Lire Marco Polo (Anm. 6); vgl. Hans LEMKE (Hg.), Die Reisen des Venezianers Marco Polo im 13. Jahrhundert, Köln 2001, 447-449.

23 Vgl. CATALHA, Mirabilia descripta (Anm. 12), 104, in: GADRAT, Les »Mirabilia descripta« (Anm. 4), 258: »In ista Majori Yndia, sunt duodecim reges idolatres et plus [...]«

Um diese Untersuchung kurz zusammenzufassen: Es erscheint vor dem Hintergrund dieser Details alle Evidenz dafür zu sprechen, dass die von Papst Johannes XXII. juridisch etablierte Diözese Columbo tatsächlich in der heutigen Hafen- und Hauptstadt Colombo auf der Insel *Sylem* – Sri Lanka hätte gegründet werden sollen.

›Nestorianische‹ Thomaschristen in Union mit Rom

Die Betrachtung dieses Rechtsaktes erfordert aber auch eine Konfrontation mit der Frage, ob es zu diesem Zeitpunkt in Sri Lanka eine Gemeinde von Christen gegeben haben könnte, die einen solchen Schritt hätte rechtfertigen können. Es erscheint mehr als erstaunlich, dass ein einzelner Dominikanerfrater eine blühende Kirchengemeinde aufbauen konnte. Eine Erklärung für die erstaunliche Akzeptanz eines katholischen Priesters europäischer Provenienz in einem fremden Kontext, der von den ›nestorianischen‹ Thomaschristen geprägt war, könnte auch an der ökumenischen Politik des ›nestorianischen‹ Katholikos liegen, der in diesen Jahren eine Union mit der römisch-katholischen Kirche anstrebte.

Nach ersten Kontakten, die durch die als Legaten des Papstes Innozenz IV. (1243-1254) agierenden Dominikanerfratres angebahnt wurden, entsandte der Katholikos Yahbalaha III. (1281-1317) den uigurischen Mönch Bar Sauma im Jahre 1287 an Nikolaus IV. Er tat dies in seinem eigenen Namen sowie im politischen Auftrag des Mongolenkhans Argun (1284-1291), der über das Il-Khanat von Persien herrschte. Der Papst in Rom hieß den ›nestorianischen‹ Abgesandten mit aller Herzlichkeit willkommen und sandte ihn mit einer Fülle von Geschenken zurück zum Katholikos, wobei er um eine freundliche Aufnahme der Dominikaner bat, die er in diesen Teil der Welt entsenden wollte, damit sie das Khanat zum Ausgangspunkt einer unierten christlichen Asienmission machen konnten. Dieses Gesprächsangebot wurde offenbar vonseiten der Apostolischen Kirche des Ostens wohlwollend angenommen. Wie ein Dominikanerfrater namens Jakobus auf seinem Weg zurück nach Rom durch Maragha kam,²⁷ entschloss sich Yahbalaha III., diese Chance für die Verständigung mit der katholischen Kirche zu nutzen und legte vor ihm ein an Papst Benedikt XI. adressiertes katholisches Glaubensbekenntnis ab, das auf den 18. Mai 1304 datiert ist.²⁸

Zieht man diese zwischen den »nestorianischen« Christen der Apostolischen Kirche des Ostens und der katholischen Universalkirche geschlossene Union in Betracht, erscheint eine freundliche Aufnahme der päpstlichen Emissäre im Bereich der indischen Außenposten des Katholikos nicht weiter erstaunlich oder außerhalb des Horizonts des Denkbaren. Man könnte zudem vermuten, dass Papst Johannes eine Chance sah, das Schisma mit der

24 Vgl. Ananda W. P. GURUGE, From Tamraparni to Taprobane and from Ceylon to Sri Lanka, in: Ranil WICKREMESINGHE (Hg.), *The Cultural Triangle of Sri Lanka*, Colombo 2006, 12-41, 31.

25 Vgl. Wilhelm GEIGER (Hg.), *Culavamsa. Being the More Recent Part of the Mahavamsa*, Delhi 1996, XIV., 206-210, 307.

26 Vgl. BATTUTA, *The Rhela* (Anm. 9), 224: »Afterwards we arrived at the town of Kunakar [Kurunegala] which is the capital of the emperor of this country.«

27 Maragha war zu dieser Zeit die Hauptstadt des Il-Khanats.

28 Vgl. Walter J. LOEDDING, Die schwarz-weiße Legion: Missionsgeschichte des Dominikanerordens, Köln 1974, 28-47; Wilhelm BAUM, The Age of the Mongols, in: DERS. / Dietmar WINKLER (Hg.), *The Church of the East. A concise history*, London/New York 2003, 84-111, 100f.; Wilhelm BAUM, Das Zeitalter der Mongolen, in: DERS. / Dietmar W. WINKLER (Hg.), *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagenfurt 2000, 77-99, 85-90.

Indischen Kirche der Thomaschristen zu beenden und dass er auch aus diesem Grund seine Missionare zu den »Noblen unter den Nazranis« (dem arabischen Namen für Christen) entsandte, um sie einzuladen, in die volle Einheit mit der katholischen Universalkirche römischer Prägung einzutreten.²⁹

Existenzbedrohende Krisen der Thomaschristen

Der in einem sehr enthusiastischen Ton verfasste Reisebericht des Frater Jordanus gibt einige Hinweise auf eine gravierende Krise unter den Thomaschristen Indiens, die durch die aggressive Expansion des muslimisch geprägten Sultanats von Delhi ausgelöst worden war. Frater Jordanus schreibt von zerstörten und verbrannten Kirchen: »[Die Muslime] kamen vor nicht langer Zeit von Multan [einer Stadt im Punjab], um Indien zu erobern und die Macht an sich zu reißen. Sie zerstörten dabei eine Unzahl von Götzentempeln und in gleicher Weise auch viele Kirchen. Sie machten aus ihnen Moscheen für Mahomet und besetzten dabei auch die Grundstücke und den Kirchenbesitz. Dies ist schrecklich anzuhören und noch schlimmer anzusehen.«³⁰

Dieser Bericht über die Schrecken der Zerstörungen könnte auf den Eroberungszug der türkischen Khilij-Dynastie Bezug nehmen,³¹ die unter ihren Sultanen Alá-ud-din (1297-1316) und Mubárik (1316-1320) bis in die Gegend von Bombay vordrang. Wahrscheinlicher aber wird auf die Gräueltaten der Tughluk-Dynastie angespielt, als unter dem jungen Sultan Muhammad bin Tughluk (1325-1351) Südindien und die Malabarküste von muslimischen Reiterkriegeren überrannt wurde.³² Das letztere Szenarium würde auch mit der Chronologie der *Mirabilia descripta* in Übereinstimmung zu bringen sein, denn die Abfassungszeit des Reiseberichts des Frater Jordanus wird von der französischen Forscherin Christine Gadrat auf die Jahre zwischen 1329 und 1336 datiert, wobei die innere Evidenz auf eine Niederschrift in den ersten Jahren der 1330er-Jahre hindeutet.³³

Die nicht abbrechende Reihe von feindseligen Akten gegen die vorherrschende Hindureligion sowie die Christengemeinden dürfte auch der Grund gewesen sein, warum der geplante Bischofssitz nicht im Zentrum der Thomaschristen in Quilon in Kerala gegründet werden sollte, sondern in Colombo. Ein buddhistisches Königreich wie Sri Lanka versprach weit mehr religiöse Toleranz als ein Reich, das von muslimischen Fanatikern beherrscht wurde.

²⁹ Vgl. JOHANNES XXII., Bulla vom 9.4.1330, zit. n.: Henri CORDIER (Hg.), *Les merveilles de l'Asie par le père Jourdain Catalani de Sévérac* (*Mirabilia descripta*), Paris 1925, 41: »[...] animosque vestros, quorum libet schismatum pulsus erroribus, unitati catholicae fidei et sanctorum patrem auctoritatibus in omnibus coaptetis; [...]«.

³⁰ Vgl. CATALHA, *Mirabilia descripta* (Anm. 12), 56, in: GADRAT, *Les »Mirabilia descripta«* (Anm. 4), 251: »In ista Yndia, maior pars populi adorat idola, licet magna pars dominii sit Turcorum Sarracenorum, qui exierunt de Multan et acquisiverunt et usurpaverunt sibi dominium a parvo tempore citra, et destruxerunt quasi infinita templa idolorum et etiam ecclesias quamplurimas, de quibus fecerunt mosquetas pro Machometo, et recipiunt rura earum atque possessiones. Dolor est audire et paenosum videre.«

³¹ Vgl. Dietmar ROTHERMUND, *Geschichte Indiens: Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München² 2006, 27-29.

³² Vgl. ebd., 29f.

³³ Zu den einzelnen datierbaren Hinweisen, die mit der Gefangennahme und Freilassung des Martino Zaccaria auf der Insel Chios zusammenhängen, vgl. GADRAT, *Les »Mirabilia descripta«* (Anm. 4), 88; vgl. CATALHA, *Mirabilia descripta* (Anm. 12), 164, in: GADRAT, *Les »Mirabilia descripta«* (Anm. 4), 266.

³⁴ Vgl. LOEDDING, *Die schwarz-weiße Legion* (Anm. 28), 60.

Konfrontation mit der muslimischen Agitation

Frater Jordanus war im Jahre 1320 mit vier Franziskanern von Täbris im Norden Persiens voller Enthusiasmus aufgebrochen, als er von ihrem Vorhaben, nach Indien zu ziehen, hörte.³⁴ Dieser Begeisterung muss bald eine Konfrontation mit massiven interreligiösen Spannungen gefolgt sein. Nicht ohne Emotionen schildert Frater Jordanus freimütig, wie er selbst viermal von den Muslimen eingesperrt wurde und wie man ihm sein Ordenskleid weggenommen habe und ihn vielfach ausgepeitscht und gesteinigt hätte.³⁵

Jordanus ist auch derjenige, der zuerst von dem Märtyrertod seiner vier franziskanischen Freunde am 9. April 1321 in Thana-Bombay/Mumbai berichtet. Die muslimischen Autoritäten des Sultanats hatten gehört, dass es in der Stadt christliche Priester gebe. Als sie ihren Glauben bekannten, wurden die Franziskanermissionare grausam gefoltert und schließlich mit dem Schwert hingerichtet.³⁶ Frater Jordanus weiß noch von fünf weiteren Dominikanern zu berichten, die während der Zeit seines Aufenthalts wegen ihres christlichen Zeugnisses von den Muslimen ermordet wurden.³⁷ Dennoch ermutigt er die Kurie, nicht weniger als zweihundert bis dreihundert Missionare nach Indien zu entsenden. Diese könnten mit Leichtigkeit Zehntausende taufen, wenn sie mit Feuer das Evangelium predigen würden. Dabei seien die Konvertiten Indiens in seinen Augen zehnmal bessere Christen als ihre europäischen Glaubensbrüder.³⁸

Bildungsdefizite bei den Thomaschristen

Die Verfolgung von Hindus und Christen durch die Turkstämme in Kerala mag auch andere Implikationen für die Thomaschristen bedeutet haben. Die Aufrechterhaltung einer Kommunikation mit der Mutterkirche im Irak und der Aufbau geordneter Strukturen muss für die Apostolische Kirche des Ostens zunehmend schwierig gewesen sein. Die Zeiten, als die philosophischen und theologischen Studien in Nisibis in Rom als vorbildhaft gepriesen wurden, gehörten seit nunmehr 800 Jahren der Vergangenheit an.³⁹ Nun aber war das Niveau der Studien in der Apostolischen Kirche des Ostens ganz allgemein gesunken, und der Stand der Kenntnisse der christlichen Glaubenslehre war in Indien beschämend niedrig geworden.

35 Vgl. CATALHA, *Mirabilia descripta* (Anm. 12), 162, in: GADRAT, Les »Mirabilia descripta« (Anm. 4), 266: »Hii sunt qui nos accusant, nos percutiunt, nos in carcere poni faciunt et lapidant, sicut de facto probavi, et quater per eos, scilicet Sarracenos, incarcerationatus fui.«

36 Vgl. GADRAT, Les »Mirabilia descripta« (Anm. 4), 310–323, mit dem Text des Briefes von Frater Jordanus.

37 Vgl. CATALHA, *Mirabilia descripta* (Anm. 12), 162, in: GADRAT, Les »Mirabilia descripta« (Anm. 4), 266: »Quinque etiam Praedicatores et quattuor Minores fuerunt illic, meo tempore, pro fide catholica crudeliter trucidati.«

38 Vgl. CATALHA, *Mirabilia descripta* (Anm. 12), 160f., in: GADRAT, Les »Mirabilia descripta« (Anm. 4), 265:

»Et super omnia, quod plus est, bona fides, licet male servata, quia sicut testis Deus est, meliores in decuplo sunt illi qui convertuntur per fratres Praedicatores et Minores ad fidem nostram, quam sint isti qui hic sunt, sicut experimento didici, et magis caritativi. De conversione vero illarum gentium Yndie, dico quod si essent ducenti, vel trecenti boni fratres qui fideliter et ferventer vellent fidem catholicam praedicare, non esset annus quin ultra quam decem milia personarum converterent ad veram fidem nostram.«; LOEDDING, *Die schwarz-weiße Legion* (Anm. 28), 61–64.

39 Cassiodor pries im 6. Jh. das hohe Niveau der Studien in Nisibis, als er um 530 den vergeblichen Versuch machte, eine christliche Universität in Rom aufzubauen.

Frater Jordanus, der von Papst Johannes XXII. als »in sacra pagina eruditum«,⁴⁰ also als theologisch versierter Dominikaner, der Kirche von Columbum empfohlen wird, muss sehr unter dem Fehlen einer regelrechten Katechese unter den Christen Indiens gelitten haben. Nach seinen Erfahrungen hatten die Thomaschristen keine eindeutige Vorstellung von dem Sakrament der Taufe. Noch gravierender in seinen Augen war es, dass sie die Gestalt des heiligen Thomas mit der des Jesus Christus vertauschten bzw. vermischten, sodass es nicht mehr eindeutig war, wer denn von beiden der Messias sei: »In diesem Indien leben, verstreut hier und da, Menschen, die sich Christen nennen, aber sie verdienen diesen Namen nicht, weil sie keine Taufe haben noch dass sie irgendetwas über den Glaubens wissen würden, ja sie glauben sogar, dass der große Apostel Thomas der Christus sei.«⁴¹

Eine Erklärung für diese merkwürdige Vermengung könnte aber auch das symbolistische Denken Indiens gewesen sein, nach der eine Gottheit im Himmel auch gleichzeitig eine irdische Inkarnation haben kann. Der Apostel Thomas wäre demnach eine irdische Repräsentation des auferstandenen und zum Vater heimgekehrten Christus gewesen.⁴²

Einige unter den Thomaschristen müssen intuitiv gespürt haben, dass es für das Überleben dieser religiösen Gruppierung innerhalb des breiten religiösen Spektrums Indiens wichtig sein würde, Kontakt mit der Großkirche im fernen Europa aufzunehmen. Dieses Gefühl muss umso stärker ausgeprägt gewesen sein, je länger die Zeitintervalle waren, in denen die Thomaschristen darauf warten mussten, bis die Apostolische Kirche des Ostens Priester und Bischöfe aus den Gebieten des heutigen Irak und Syrien in die Mission nach Indien entsandte.

Fehlende einheimische Priester

Die Apostolische Kirche des Ostens verfolgte unglücklicherweise die Politik, keine einheimischen indigenen und damit indische Christen zur Priesterweihe zuzulassen. Die maximale Würde, die für einen indischen Christen erreichbar war, war die Diakonenweihe. Die Folge dieser katastrophalen »rassistischen« Kirchenpolitik konnte nur der Niedergang des kirchlichen Lebens sein, umso mehr die Mehrzahl der Gläubigen jahrzehntelang keinen Priester oder Bischof zu sehen bekam, der ihnen das Evangelium mit der entsprechenden kompetenten Autorität hätte auslegen können, ganz zu schweigen von der Spendung der christlichen Mysterien. Diesbezügliche Nachrichten über einen jahrzehntelang unterbrochenen Kontakt stammen aus dem 15. Jh.,⁴³ im Jahrhundert zuvor dürfte es nicht viel besser gewesen sein.

⁴⁰ JOHANNES XXII., Bulla vom 21.8.1329, zit. n.: CORDIER, *Les merveilles de l'Asie* (Anm. 29), 36.

⁴¹ CATALHA, *Mirabilia descripta* (Anm. 12), 58, in: GADRAT, *Les »Mirabilia descripta«* (Anm. 4), 251: »In ista Yndia, est dispersus populus unus hinc alius inde, qui dicit se christianum esse, cum non sit, nec habet baptismum, nec sciat aliquid de fide, imo credit sanctum Thomam maiorem esse Christo.«

⁴² Ich verdanke diesen Hinweis Prof. Bruns aus Bamberg.

⁴³ 1491 reisten drei Abgesandte des Erzdiakons der Malabarküste in den Irak, um nach jahrzehntelanger unterbrochener Verbindung einen Bischof – sei es von der koptischen, der armenischen oder der »nestorianischen« Kirche des Ostens – zu erbitten. Tatsächlich fanden sie in Kurdistan in der heutigen Südosttürkei den regierenden Katholikos Shimum IV., der sie beauftragte, sich drei Mönche zu erwählen, die dann als Bischöfe nach Indien entsandt werden sollten. Diesen gelang es, von Neuem eine kirchliche Hierarchie und kirchliches Leben aufzubauen. 1492 berichtet

Girolamo da Santo Stefano, dass es in Quilon christliche Kirchen mit Kreuzen und Fresken gäbe, allerdings keine Priester; vgl. BAUM, *Zeitalter der Mongolen* (Anm. 29), 95f.

⁴⁴ Vgl. GADRAT, *Les »Mirabilia descripta«* (Anm. 4), 66.

⁴⁵ Vgl. Henry YULE (Hg.), John de Marignolli and his Recollections of Eastern Travels, in: DERS. (Übers.), *Cathay and the Way Thither*, London 1866, 310–393, 311–321.

⁴⁶ Vgl. GIOVANNI DI MARIGNOLLI, *Recollectio*, in: YULE, John de Marignolli and his Recollections (Anm. 45), 357.

Das gewaltsame Ende des Frater Jordanus

Zuletzt stellt sich die Frage nach dem weiteren Schicksal des Frater Jordanus von Sévérac und der ihm übertragenen Diözese von ›Columbum‹ – Colombo. Es versteht sich von selbst, dass man in diesem Fall kaum auf Nachrichten aus einem gut geführten Archiv zurückgreifen kann. Dennoch gibt es eine mündliche Tradition über das tragische Ende des couragierten Dominikaners aus Südfrankreich, die allerdings erst spät in einer gedruckten Quelle fassbar wird. Unter Berufung auf einen Capitan Antonio de Souza und einen Dominikaner Aleixo de Setubal berichtet Jean Giffre de Réchac im Jahre 1650, dass in einer alten Kirche in Thana bzw. Mumbai/Bombay ein Steinpfeiler erhalten sei, der besage, dass Frater Jordanus an dieser Stelle als Märtyrer gestorben sei, zu Tode gesteinigt von muslimischen Fanatikern im Jahre 1336.⁴⁴

Bischof Giovanni di Marignolli

Über das weitere Schicksal der Mission in Sri Lanka hören wir erst wieder aus der Hand des Franziskanermissionars und Missionsbischofs Frater Giovanni di Marignolli, der 12 Jahre nach dem tragischen Tod des Frater Jordanus Catalha die Insel Sri Lanka bereiste. Der Florentiner Adelige Bischof Giovanni di Marignolli markiert das Ende einer Reihe von großen Missionaren der Epoche der Mongolenherrschaft in China, die mit der Errichtung einer Diözese in Kambalek-Peking 1307 begonnen hatte. Als eine Antwort auf eine großherzige Einladung durch den Kaiser von China, Toghan Timur Khan (1333-1368), entsandte Papst Benedikt XII. (reg. 1334-1342) 1338 eine 50 Mann starke Gruppe von Franziskanermissionaren unter der Leitung des Giovanni di Marignolli, der zuvor die Bischofsweihe empfangen hatte. 1342, ganze vier Jahre später, nach einer für viele tödlichen Reise durch die Wüsten Asiens, kamen immerhin 32 Franziskaner wohlbehalten beim Mongolenkhan Toghan Timur an.⁴⁵

Nach nur sechs intensiven Jahren in der China-Mission, entschloss sich der Bischof angesichts des drohenden Zusammenbruchs der mongolischen Herrschaft zur Heimkehr ins sonnige Italien, diesmal allerdings auf dem Wasserweg. So kam es, dass Missionsbischof Giovanni di Marignolli im Laufe des Jahres 1348 im Hafen von Colombo anlegte. Dort fand er eine katholische Gemeinde vor, die eine Kirche zu eigen hatte, die dem heiligen Georg geweiht war.

Der Kontakt zur der singhalesischen Gemeinde der ›Thomas-Christen‹ war anscheinend denkbar eng und so blieb der Franziskanermissionar ganze 14 Monate lang in dem wirtschaftlichen und kulturellen Zentrum der Insel, in Colombo. Dort errichtete er auch nach der Tradition der Thomaschristen ein großes Steinkreuz, welches allerdings zum Zeichen der Verbundenheit mit der katholischen Universalkirche mit dem Wappen des damals verstorbenen Papstes Benedikt XII. ausgezeichnet wurde. Als er im nächsten Jahr nochmals zu einer Forschungsreise nach Indonesien aufbrach, wurde er unglücklicherweise bei der Rückkehr nach Sri Lanka von dem muslimischen Vezir Coya Jaan in Beruwela festgesetzt und aller seiner Geschenke beraubt, die er einstens vom chinesischen Kaiser Timur erhalten hatte.⁴⁶

Dieser ›gesetzlose muslimische Bandenführer‹, der über große Teile des Landes herrschte, verschonte immerhin sein Leben, sodass er mit der großzügigen Hilfe der Christen des Landes in der Lage war, schließlich doch noch nach Europa zurückzukehren, wo er endlich im Jahre 1353 ankam. Ein Jahr, nachdem Giovanni di Marignolli noch zum Bischof

von Bisignano ernannt wurde, entdeckte ihn Kaiser Karl IV., der gerade in Italien weilte, und machte ihn um den Jahreswechsel 1354/1355 zu seinem Sekretär. Karl IV. aus der Dynastie der Luxemburger war nicht nur nominell Kaiser des Römischen Imperiums, sondern auch König von Deutschland, der Lombardei, Burgund und insbesondere König von Böhmen, wo er in Prag residierte.

Die Hauptaufgabe des Giovanni di Marignolli scheint aber der Unterricht der Prinzen und ihrer hochadeligen Gefährten in Religion, Weltgeschichte und Geografie gewesen zu sein. Frucht dieser langjährigen Bemühungen war eine monumentale Chronik des Königreiches Böhmen, die auch als Weltchronik zu lesen war. Geschickt verstand es Marignolli beispielsweise, seine Reiseberichte aus Sri Lanka mit der biblischen Geschichte um den Paradiesgarten zu verbinden, da diese Insel nach örtlicher muslimischer Auffassung die Heimat Adams gewesen war, wovon heute noch der sog. Adam-speak zeugt.⁴⁷

Ein vorläufiges Ende der Asienmission

Alle heroischen Missionsbemühungen kamen aber abrupt zum Stillstand und Abbruch, als nach der Konversion einiger führender Mongolenkhane zum Islam christliche Glaubensboten nicht länger willkommen waren. Im Jahre 1363 wurde die päpstliche Gesellschaft der in die Fremde entsandten Brüder offiziell aufgelöst, da jede Aussicht auf einen Neustart der Missionen illusorisch geworden zu sein schien.⁴⁸

Das endgültige Aus für die christlichen Kirchen Asiens schien aber mit Timur Lenk (1336-1405) gekommen zu sein, als es zu bestialischen Massakern unter Juden und Christen kam und Synagogen und Kirchen in Moscheen umgewandelt wurden. Nachdem es unter Timur Lenks Enkel Ulug Bek (1393-1447) zu weiteren systematischen Verfolgungen kam, kollabierte die dezimierte Kirchenorganisation der Apostolischen Kirche des Ostens in China und der Mongolei und konnte sich hinfort nur in den geografisch unzugänglichen Rückzugsgebieten Kurdistans und Aserbaidschans, in Armenien und im fernen Indien halten.⁴⁹

Ein Dialog der Kulturen

Als Fazit unserer Untersuchung kann man festhalten, dass eine starke Evidenz darauf hinweist, dass die Diözese des Frater Jordanus Catalha 1330 tatsächlich in Colombo errichtet wurde und nicht im fernen Quilon, wo zu diesem Zeitpunkt die Christen in

⁴⁷ Vgl. Xenja VON ERTZDORFF, *Et transivi per principales mundi provincias: Johannes Marignoli als weitgereister Erzähler der »Böhmenchronik«*, Berlin 1994, 142-173.

⁴⁸ Vgl. GADRAT, Les »Mirabilia descripta« (Anm. 4), 33.

⁴⁹ Vgl. Christoph BEUMER, *Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse: Eine Zeitreise entlang der Seidenstraße zur Kirche des Ostens*, Stuttgart 2005, 233f.

⁵⁰ CATALHA, *Mirabilia descripta* (Anm. 12), 18, in: GADRAT, Les »Mirabilia descripta« (Anm. 4), 246: Das Essen mit den Fingern aus einer gemeinsamen Schüssel erscheint Frater Jordanus hygienisch suspekt und gefährlich.

⁵¹ Ebd., 154, in: GADRAT, Les »Mirabilia descripta« (Anm. 4), 264f.: Frater Jordanus kritisiert die Bauweise der Schiffe, ohne Verstärkungen durch Eisenteile.

einer bedrängten Situation waren. Die detaillierten Reiseschilderungen der Insel Sri Lanka legen es nahe, anzunehmen, dass sowohl Bischof Jordanus Catalha de Sévêrac als auch Bischof Giovanni di Marignolli aus Florenz sich dort längere Zeit aufgehalten haben.

Aus ihren Berichten lässt sich erschließen, dass es Gemeinden von Thomaschristen sowohl in der Hafenstadt Columbum als auch auf der Insel Mannar gab, wo sich das Zentrum der Perlenfischerei befand. Es sind dies dieselben Regionen der Insel, wo sich bis heute die größten Populationen der Christen befinden. Beide Regionen sind historisch und wirtschaftlich mit der Fischerei verbunden, einem Gewerbe, das in den Augen der Hindus und Buddhisten problematisch war, weil man Fische als Lebewesen betrachtet, die auch eine menschliche Seele aufnehmen können.

Das Verhältnis der in Indien führenden Religionen gegenüber dem Christentum scheint sehr divergiert zu haben. Der Islam verfolgte offensichtlich eine uneinheitliche Religionspolitik: Auf der einen Hand förderte man eine starke missionarische Ausrichtung mit dem Ziel, die Ungläubigen unter Einschluss von Mitteln der Gewalt zu bekehren; auf der anderen Seite gab es wieder Perioden der friedlichen Akzeptanz der abweichenden Glaubensbekenntnisse von Judentum, Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Im Vergleich zum Islam erscheint der Buddhismus allerdings wesentlich toleranter zu sein und weit genug, auch anderen Glaubensrichtungen Raum zu geben. Möglicherweise war man sogar an einer Art von »interreligiösem Dialog« interessiert, da auch der spätere Bischof Jordanus Catalha zu einem offiziellen Besuch beim buddhistischen König empfangen wurde. Selbst in dem Fall, dass die Inhaftierung von Bischof Marignolli durch den islamischen Vezir mit dem buddhistischen König akkordiert war, muss man dennoch die friedliche Koexistenz von buddhistischem Tempel und der »nestorianisch-katholischen« Kirchengemeinde anerkennen.

Schließlich lassen die Reiseberichte der Missionsbischöfe Jordanus Catalha und Giovanni di Marignolli ein waches Interesse an der Kultur des Orients erkennen sowie eine bemerkenswerte Empfänglichkeit für die Schönheiten der erforschten Länder, insbesondere für deren Botanik und Zoologie. Obwohl eine gewisse Überlegenheit der christlichen Zivilisation des Westens vorausgesetzt wird, ist ein großer Respekt vor religiösen Einstellungen der Bevölkerung der beiden »Indien« spürbar wie auch die Überzeugung, dass die Menschen dieses Subkontinents bessere Christen sein würden als ihre europäischen Gegenüber.

Dennoch kann man bei Frater Jordanus nicht einen gewissen europäischen Standpunkt hinsichtlich der Hygiene,⁵⁰ der Technik,⁵¹ des Kriegswesens⁵² und der Erziehung⁵³ leugnen. Die unleugbare Sympathie für die besuchten Länder und ihre Bewohner dürfte aber dennoch eine positive Einschätzung der mittelalterlichen Missionare aus dem Dominikaner- und Franziskanerorden rechtfertigen. ♦

52 Ebd., 160, in: GADRAT, Les »Mirabilia descripta« (Anm. 4), 265: Das am weitesten entwickelte Land, die besten Menschen, die besten Sitten und Gebräuche, die beste Technik findet man in den Ländern der Christen.

53 Ebd., 163, in: GADRAT, Les »Mirabilia descripta« (Anm. 4), 266: Der König von Frankreich könnte mit seiner Armee diese beschriebene Welt allein erobern und sie so für den christlichen Glauben gewinnen. Dieser problematische Satz nimmt den Kolonialismus um Jahrhunderte vorweg und setzt Frater Jordanus in ein zwiespältiges Licht.

Ein neuer alter Blick auf das Verhältnis von Mission und Diakonie

Vom Reiz der Wichern-Rezeption

von Andreas C. Jansson

Zusammenfassung

In protestantischen Diskursen wird Johann Hinrich Wichern (1808-1881) als Wegbereiter der modernen Diakonie erachtet. Eine Rezeptionslinie entgegnet allerdings, dass er ebenso als Wegbereiter der modernen Volksmission zu gelten habe. Seine Innere Mission sei mehr gewesen als Diakonie. Demgegenüber stellt der vorliegende Artikel ein Zweifaches heraus: (1) In der Tat war Wicherns Innere Mission mehr als Diakonie. (2) Doch lässt sie sich auch nicht angemessen als Summe von Diakonie und Evangelisation beschreiben. Wichern verband in seinem Programm der Inneren Mission nicht zwei getrennte Elemente – Diakonie und Evangelisation – miteinander. Tatsächlich *dachte* er von Diakonie und Evangelisation nicht in einem Gegenüber, wie es in der gegenwärtigen westlichen Theologie verbreitet ist.

Schlüsselbegriffe

→ Wichern
→ Innere Mission
→ Diakonie
→ Evangelisation

Abstract

In Protestant discourses, Johann Hinrich Wichern (1808-1881) is regarded as the forerunner of modern *Diakonia* (social welfare service). One strand of reception, however, counters that he should also be considered a forerunner of the modern *Volksmission* (Home Mission). His *Innere Mission* (Inner Mission) was more than *Diakonia*. In view of this, the present article makes two points: (1.) Wichern's Inner Mission was indeed more than *Diakonia*. (2.) Neither can it be adequately described as the sum of *Diakonia* (social welfare service) and evangelization. In his program of Inner Mission Wichern did not link two distinct elements – service and evangelization. Indeed, Wichern did not *think* of service and evangelization as opposites facing each other, as is common in Western theology today.

Keywords

→ Wichern
→ Inner Mission
→ Diakonia
→ Evangelization

Sumario

En los discursos protestantes, Johann Hinrich Wichern (1808-1881) es considerado un pionero de la diaconía moderna. Sin embargo, una línea de recepción se opone a que también se le considere pionero de la misión popular (*Volksmission*) moderna. Su Misión Interior era algo más que diaconía. Por el contrario, este artículo subraya dos cosas: (1) La Misión Interior de Wichern fue, en efecto, algo más que diaconía. (2) Pero no puede describirse adecuadamente como la suma de diaconía y evangelización. Wichern no combinó dos elementos separados – diaconía y evangelización – en su programa de Misión Interior. De hecho, no *pensaba* en la diaconía y la evangelización en oposición, como es habitual en la teología occidental contemporánea.

Palabras clave

→ Wichern
→ Misión Interior
→ Diaconía
→ Evangelización

Das Verhältnis von Mission und Diakonie (bzw. Caritas) wurde und wird im protestantischen Diskursraum in verschiedener Begrifflichkeit diskutiert: Zeugnis und Dienst, Evangelisation und soziales Handeln, rettendes Wort und helfende Tat, Verkündigung und soziale Aktion, Mission und soziales Engagement, Evangelisation und Diakonie, Verkündigung und Diakonie, Mission und Entwicklung.¹ Dabei stellt sich in unterschiedlichen Kontexten – sei es mit Blick auf die gemeindliche Arbeit vor Ort, bezogen auf das Verhältnis von institutionalisierter Diakonie und verfasster Kirche oder für die Aufträge von Missionswerken und Entwicklungsdiensten in ökumenischer Perspektive – dieselbe theologische Frage: Wie verhält sich Missionarisch-Evangelistisches zu Sozial-Diakonischem? Sind es zweierlei Aufträge, die es um der beidseitigen Integrität willen getrennt zu halten gilt; handelt es sich um zwei Seiten derselben Medaille; oder ist beides gar nicht zu trennen, ist zutiefst miteinander verbunden, letztlich vielleicht gar eins? Auch innerhalb der sog. ganzheitlichen Missionsverständnisse, welche die Mission zum umfassenden Oberbegriff erheben und in der *missio Dei* begründen, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen verkündigenden bzw. evangelistischen Elementen einerseits und helfenden bzw. diakonischen Elementen andererseits.² In diesen verschiedenen Diskursen stehen jeweils Vertreterinnen und Vertreter einer Trennung von Mission und Diakonie jenen gegenüber, die Mission und Diakonie gerne enger verbunden sehen möchten. Beispielhaft für die erstgenannte Gruppe sei auf Cornelia Füllkrug-Weitzel verwiesen, ehemalige Präsidentin von Brot für die Welt und der Diakonie Katastrophenhilfe, wenn sie Diakonie nicht nur von Mission unterscheidet und trennt, sondern geradezu kontrastiert:

Schließlich steht Diakonie – im Unterschied zur Mission – für selbstlosen, zweck- und diskriminierungsfreien Dienst an allen Bedürftigen, und Brot für die Welt sollte nach dem Gründerwillen wesentlich nicht missionarischen Zwecken dienen.³

Die gegenteilige Position vertritt etwa Hartmut Barend, langjähriger Generalsekretär der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (AMD) im Diakonischen Werk der EKD:

Egal, wie die jeweilige Leitung in Kirche, Diakonie und Volksmission das beurteilt und lebt und wie die Stimmung in der Kirche überhaupt ist – die Diakonie und die Volks-

¹ Beispielhaft verwiesen sei auf Theodor SCHÖBER/Hans THIMME (Hg.), *Gemeinde in diakonischer und missionarischer Verantwortung. Auftrag – Anspruch – Wirklichkeit*, Stuttgart 1979, den zweiten Band der Reihe »Handbücher für Zeugnis und Dienst in der Kirche«; Rudolf WETH, *Evangelisation und soziales Handeln. Thesen auf dem Weg zu einer missionarischen Diakonie*, in: DERS., *Kirche in der Sendung Jesu Christi. Missionarische und diakonische Existenz der Gemeinde im nachchristlichen Zeitalter*, Neukirchen-Vluyn 1993, 51–55; Young-Whan PARK, *Diakonie und Mission. Eine Studie über die Legitimationsmuster der Inneren Mission, des Hilfswerks und des Diakonischen Werkes unter besonderer Berücksichtigung der missionstheologischen Konzeption Johan [sic!] Hinrich Wicherns* [Dissertation], Erlangen/

Nürnberg 1995; Erhard BERNEBURG, *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie*, Wuppertal 1997; die Überschrift »Mission und soziales Engagement« für den dritten Teil von Klaus SCHÄFER (Hg.), *Anstoß Mission. Impulse aus der Missionstheologie*, Frankfurt a. M. 2003; Martin REPPENHAGEN, *Evangelisation und Diakonie bei Johann Hinrich Wichern. Eine Problematische*, in: Volker HERRMANN/Jürgen GOHDE/Heinz SCHMIDT (Hg.), *Johann Hinrich Wichern – Erbe und Auftrag. Stand und Perspektiven der Forschung*, Heidelberg 2007, 192–205; Frieder SCHAEFER, *Diakonie und Verkündigung. Zu ihrer Verhältnisbestimmung in christlichen Hilfswerken*, Leipzig 2014; *KIRCHENAMT DER EKD, Kirche sein in einer globalisierten Welt. Zur Weggemeinschaft in Mission und Entwicklung*, Hannover 2015;

Andreas C. JANSSON, *Der eine Sendungsdienst der Kirche. Ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Evangelisation und Diakonie unter besonderer Berücksichtigung der Missionstheologie David J. Boschs*, Leipzig 2023.

² Vgl. Andreas C. JANSSON, *Zwischen kopernikanischer Wende und trojanischem Pferd. Zum Begriff der missio Dei*, in: ZMiss 46/2 (2020) 401–419, insbes. 410–413.

³ Cornelia FÜLLKRUG-WEITZEL, *Weltweite Diakonie*, in: Günter RUDDAT/Gerhard K. SCHÄFER (Hg.), *Diakonisches Kompendium*, Göttingen 2005, 597–612, 601.

mission hängen untrennbar zusammen und brauchen einander. [...] Gerade heute brauchen wir das Zusammenwirken von Diakonie und Mission, um die 300 Millionen Konfessionslosen mit dem Evangelium erreichen zu können.⁴

So unterschiedlich die Zielsetzung – eine Diakonie in Abgrenzung zur Mission oder eine missionarische Diakonie (und diakonische Mission) –, beide Seiten teilen eine wichtige historische Bezugsgröße: Johann Hinrich Wichern und seine Konzeption der Inneren Mission. Gilt er auf der einen Seite als »Wegbereiter der modernen Diakonie«,⁵ betont die andere Seite, dass er »auch der Vater der Volksmission«⁶ sei.

Und so nimmt es nicht wunder, dass auch im Zuge der Gründung der Evangelischen Arbeitsstelle für missionarische Kirchenentwicklung und diakonische Profilbildung (kurz: midi) im Jahr 2019 nicht mit Verweisen auf Wichern und seine Innere Mission gespart wurde. Die Frage nach dem Verhältnis von Mission und Diakonie klingt schon in der Kurzbezeichnung dieses »neuartige[n] Joint Venture[s] zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der Diakonie Deutschland und der Arbeitsgemeinschaft Missionarischer Dienste (AMD)«⁷ an: »midi steht für ›missionarisch-diakonisch‹«,⁸ hieß es anfangs noch auf der jungen und minimalistischen Website der neuen Arbeitsstelle. »Wächst da zusammen, was zusammengehört oder prallen unterschiedliche Welten aufeinander?«,⁹ fragt Michael Diener, Kuratoriumsvorsitzender von midi, im Editorial der diesem Anlass gewidmeten Brennpunkt Gemeinde-Ausgabe und zieht sogleich die Verbindung zu Wichern: »Als Kirchengeschichtler habe ich da gar keine Zweifel: ›mir gehört die Liebe wie der Glaube‹ formulierte Johann Hinrich Wichern in seiner berühmten Stegreifrede auf dem Wittenberger Kirchentag und wurde so zu dem Begründer der ›Inneren Mission‹.«¹⁰ Kirche, Mission und Diakonie gehören demnach zusammen, wenngleich sie sich seit den Tagen Wicherns in weiten Teilen auseinanderentwickelt haben, in »viel Nebeneinander und manchmal auch Gegeneinander«.¹¹ Midi sei daher »eine[] spannende[] Initiative« und »ein mutmachendes [sic!] Signal«.¹² Auch Michael Herbst erinnert in seinem Beitrag in ebenjener Ausgabe von Brennpunkt Gemeinde an Wichern und die »Geburtsstunde der Inneren Mission« und verweist damit auf die »Zusammengehörigkeit Diakonie und Evangelisation«.¹³

Johann Hinrich Wichern (1808-1881) zählt im deutschen Protestantismus zweifellos zu den bedeutsamsten Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts. Er ist »die zentrale Figur diakonischer Erinnerungskultur«, urteilt der Kirchenhistoriker Thomas K. Kuhn, um kritisch zu ergänzen, dass die »zahlreichen, sich häufig widersprechenden Wichernbilder [...] nicht immer ganz frei von hagiographischen Zügen sind«.¹⁴ Dies liest sich als Mahnung zu einem kritischen Umgang mit der Wichern-Rezeption und wird unterstützt durch die Einschätzung des Diakoniewissenschaftlers Volker Herrmann: »Wichern wurde wie

4 Hartmut BÄREND, *Wie der Blick zurück die Gemeinde nach vorn bringen kann. Ein Gang durch die Geschichte der kirchlichen Volksmission, Neukirchen-Vluyn* 2011, 334f.

5 Ursula KREY, *Art. Wichern, Johann Hinrich*, in: Norbert FRIEDRICH et. al. (Hg.), *Diakonie-Lexikon*, Göttingen 2016, 463-464, 463.

6 BÄREND, *Blick* (Anm. 4), 25.

7 https://www.a-m-d.de/fileadmin/user_upload/AMD/midi_Pressemitteilung_2018_12.pdf (18.5.2021).

8 <https://www.mi-di.de> (22.5.2019).

9 Michael DIENER, *Einführung. Und sie bewegen sich doch!*, in: Brennpunkt Gemeinde 72/1 (2019) 1.

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Michael HERBST, *Gemeinsames Zeugnis von Kirche und Diakonie?*, in: Brennpunkt Gemeinde 72/1 (2019) 8-13, 11.

14 Thomas K. KUHN, *Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bei Johann Hinrich Wichern. Anmerkungen zur Wichern-Interpretation*, in: Thomas K. KUHN / Gerhard K. SCHÄFER (Hg.), *Zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Diakonie vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts*, Bochum 2009, 14-29, 15f.

wenige andere Personen des 19. Jahrhunderts vom nachfolgenden Protestantismus für die jeweils aktuellen Anliegen vereinnahmt [...]. Man versuchte sich [...] zu Wichern ins Verhältnis zu setzen, wobei oft genug historisch Befremdendes stillschweigend umgedeutet wurde.«¹⁵ In dieser Gefahr steht auch alle Wichern-Rezeption im Zuge einer gegenwärtigen Verhältnisbestimmung von Mission und Diakonie; dies gilt für Vertreterinnen und Vertreter einer Diakonie in Abgrenzung zur Mission, die in Wichern den Wegbereiter der modernen Diakonie sehen, ebenso wie für jene, die mit Wichern als Vater der modernen Diakonie und Volksmission gleichermaßen für eine Verbindung von Diakonie und Mission eintreten. Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden die Wichern-Rezeption auf beiden Seiten einer kritischen Prüfung unterzogen. Dabei wird zunächst dargelegt, dass Wicherns Konzeption der Inneren Mission ihrem Namen entsprechend tatsächlich umfassende Mission und damit (1) *mehr als Diakonie* war. Seine geschichtliche Wirkung darf folglich nicht auf das Sozial-Diakonische reduziert werden, wie es auf der einen Seite besagter Wichern-Rezeption geschieht, sondern muss ebenso im Missionarisch-Evangelistischen erblickt werden. Allerdings ist Wicherns Innere Mission (2) *auch nicht als Verbindung von Diakonie und Evangelisation* aufzufassen, wie es auf der anderen Seite der Wichern-Rezeption vertreten wird. So hat, wie es zu zeigen gilt, Wichern das Verhältnis von Diakonie und Evangelisation – anders als es gegenwärtig fast ausnahmslos geschieht – nicht dichotom als zwei einander gegenüberstehende Größen gedacht. Die Annahme, Wichern habe Diakonie und Evangelisation noch *zusammengehalten*, setzt eine dichotome Grundstruktur voraus, in der Sozial-Diakonisches *auf der einen Seite* und Missionarisch-Evangelistisches *auf der anderen Seite* gedanklich platziert wird.¹⁶ Ein solches Denken war Wichern jedoch gänzlich fremd; doch liegt gerade darin der größte Reiz einer vergegenwärtigenden Wichern-Rezeption. Sie führt (3) zu einem *neuen alten Blick* auf das Verhältnis von Mission und Diakonie.

Wicherns Innere Mission – mehr als Diakonie ...

Wicherns spontane Rede auf dem Wittenberger Kirchentag 1848 gilt als »die Geburtsstunde der organisierten Diakonie«,¹⁷ die durch sie angestoßene Innere Mission als »ein neuartiges Phänomen«, welches »mit der traditionellen Armenpflege früherer Jahrhunderte nicht zu vergleichen«¹⁸ ist. Aus ihr entwickelte sich die gegenwärtige institutionalisierte Diakonie und Wichern gilt daher zurecht als »Vordenker u[nd] Wegbereiter der modernen Diakonie«. Nur dürfen Wichern und seine Innere Mission keineswegs hierauf reduziert werden – nicht in ihrem Anliegen, nicht in ihrer damaligen Wirkung und auch nicht in ihrer weiteren wirkungsgeschichtlichen Bedeutung. Wicherns Anliegen, welches er mit der

¹⁵ Volker HERRMANN, Johann Hinrich Wichern. Leben, Werk und Wirkung, in: DERS. (Hg.), *Zur Diakonie im 19. Jahrhundert. Überblicke – Durchblicke – Einblicke*, Heidelberg 2005, 128–137, 135f.

¹⁶ JANSSON, *Der eine Sendungsdienst der Kirche* (Anm. 1), fragt nach einer Verhältnisbestimmung von Missionarisch-Evangelistischem und Sozial-Diakonischem jenseits einer solchen Gegenüberstellung und versucht damit die hier angesprochene dichotome Grundstruktur auf gedanklicher Ebene zu überwinden.

¹⁷ Klaus BLASCHKE/Karl-Heinz HOLST, Grußwort zur 1. Auflage 1998, in: Ursula RÖPER/Carola JÜLLIG (Hg.), *Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie. 1848–1998*, Berlin 1998, 5.
¹⁸ Jochen-Christoph KAISER, *Evangelische Kirche und sozialer Staat. Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2008, 201.

¹⁹ KREY, *Wichern* (Anm. 5), 463.

Inneren Mission verfolgte, war mehr als diakonisch. Es war – wie es später genannt werden sollte – volksmissionarisch. Volker Herrmann formuliert es prägnant und zutreffend: »Wichern strebte eine Evangelisation bzw. Rechristianisierung des Volks an.«²⁰ Erst die geschichtliche Entwicklung habe die Innere Mission zur Diakonie werden lassen: »Nach und nach vollzog sich eine Umdeutung: Innere Mission [...] institutionalisierte sich immer weiter und wurde spätestens im Kaiserreich zum Synonym für ›Liebestätigkeit‹ und nach dem Zweiten Weltkrieg vollends mit ›Diakonie‹ gleichgesetzt.«²¹ Die volksmissionarischen Bemühungen in der Zeit nach Wichern sammelten sich zunehmend außerhalb der Inneren Mission – (wiederum) in freien Werken und später auch innerhalb der verfassten Kirche.²² Michael Herbst spricht diesbezüglich von »einer höchst bedauerlichen Trennungsgeschichte. Da ist auseinander gebrochen [sic!], was zusammengehörte.«²³ Johann Hinrich Wichern und seine Konzeption der Inneren Mission wurden damit zum bedeutsamen Bezugspunkt sowohl in sozial-diakonischer als auch in missionarisch-evangelistischer Hinsicht. Diese geschichtliche Entwicklung bedenkend, ist es zwar nachvollziehbar, doch zumindest verkürzt und missverständlich, Wicherns berühmte Wittenberger Kirchentagsrede 1848 lediglich als Geburtsstunde der modernen Diakonie zu bezeichnen. Sie müsste zuerst als Geburtsstunde der Inneren Mission gelten und *als solche und darin* in ihrer gewichtigen Bedeutung sowohl für die moderne Diakonie *als auch* für die moderne Volksmission und Evangelisation bedacht werden.

Wicherns Erbe hat als ein (zumindest) zweifaches zu gelten: ein sozial-diakonisches wie auch – davon nicht zu trennen – ein missionarisch-evangelistisches. Dies betont auch Hartmut Barend: »Ohne jeden Zweifel: Johann Hinrich Wichern [...] war nicht nur der Begründer der neuzeitlichen Diakonie; er ist auch der Vater der Volksmission. Zwar wird das in den offiziellen Verlautbarungen der Diakonie heute leider nur am Rande, wenn überhaupt, erwähnt; dennoch ist es eine Tatsache.«²⁴ Dass die Wichern-Rezeption in breiten Teilen »eher das historisch aufgeladene Selbstbild gegenwärtiger Diakonie als sozialpolitische Akteurin wider[spiegelt] und weniger das historische Wirken Wicherns«, bemängelt auch Thomas K. Kuhn.²⁵ Diese erste kritische Anfrage an die Wichern-Rezeption richtet sich dabei prinzipiell in beiden Richtungen gegen eine einseitige Vereinnahmung: Johann Hinrich Wichern hat als historische Schlüsselperson *sowohl* für die heutige Diakonie *als auch* für die gegenwärtige Evangelisation zu gelten und seine Konzeption der Inneren Mission darf *weder* auf Sozial-Diakonisches *noch* auf Missionarisch-Evangelistisches reduziert werden. Wiederum mit Barend formuliert: »Wer heute versuchen sollte, Wichern nur einseitig zu sehen, wird ein Zerrbild zeichnen: Wichern lässt sich nicht instrumentalisieren, weder nur für die Diakonie noch nur für die Volksmission.«²⁶

Dies gilt es freilich nicht bloß (vieltimmig) zu behaupten, sondern an Wicherns Texten zu belegen. Bei einem Vergleich seiner Konzeptionen der Inneren Mission und der Diakonie

20 HERRMANN, Wichern (Anm. 15), 133.

21 Ebd., 135.

22 Vgl. die kompakten historischen Abrisse in Ulrich LAEPPLE, »Die Wiedergewinnung der Entfremdeten«. Vom Erbe Wicherns zu den Aufgaben einer missionarischen Diakonie heute, in: ThBeitr 39/2 (2008) 109–124, insbes. 113–121; Hartmut BÄREND, Von Wichern bis Füllkrug. Perspektiven der Volksmission in bewegten Zeiten, in: Brennpunkt Gemeinde 61/2 (2008) 68–74, insbes. 70–74.

23 Michael HERBST, Perspektiven für eine missionarische Diakonie und eine diakonische Mission. Anstöße für ein Spirituelles Diakonie-Management, in: DERS./Ulrich LAEPPLE (Hg.), Das missionarische Mandat der Diakonie. Impulse Johann Hinrich Wicherns für eine evangelistisch profilierte Diakonie im 21. Jahrhundert, Neukirchen-Vluyn 2009, 9–33, 13.

24 BÄREND, Blick (Anm. 4), 25.

25 KUHN, Barmherzigkeit (Anm. 14), 17.

26 BÄREND, Wichern (Anm. 22), 70.

27 Vgl. im Folgenden Volker HERRMANN, »Innere Mission« und »Diakonie« bei Johann Hinrich Wichern. Eine Entwicklungsskizze seines Denkens, in: DERS., Diakonie (Anm. 15), 149–190, insbes. 164–167.

28 Johann Hinrich WICHERN, Notstände der protestantischen Kirche und die innere Mission (1844), in: Peter MEINHOLD (Hg.), Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke. Band IV/Teil 1, Berlin 1958, 229–295, 235f.

zeigt sich, dass Wichern mit der Inneren Mission die Rechristianisierung der Gesellschaft verfolgt und die Diakonie ihm als klassische Armenpflege gilt. Beide Konzeptionen sind zu unterscheiden, wobei es zu Überschneidungsflächen kommt, wie bereits mit wenigen zentralen Textstellen der jeweiligen Schriften Wicherns zur Inneren Mission bzw. Diakonie verdeutlicht werden kann:²⁷ Wichern sprach sehr bewusst und präzise von »innerer Mission«, wobei er selbst diesen Terminus nicht großzuschreiben pflegte. Schon 1844, ein Jahr nach der ersten öffentlich-literarischen Verwendung des Begriffs, formuliert er in einer ersten programmatischen Schrift:

Wir verstehen unter der innern Mission eine geordnete Arbeit, mit welcher der Wiederaufbau des Reiches Gottes an den von den Ämtern des christlichen Staates und der christlichen Kirche unerreichbaren, innern und äußern Lebensgebieten innerhalb der Christenheit [...] bezweckt wird. [...] Der Organismus der Werke freier, rettender Liebe ist die innere Mission.²⁸

Drei Jahre später nennt er sie »die freie Liebesarbeit des heilerfüllten Volkes zur Verwirklichung der christlichen und sozialen Wiedergeburt des heillosen Volkes«, die »nicht eher ruhen kann, bis das Ganze ein wahrhaft christliches Volk in Staat und Kirche geworden«²⁹ ist. Bereits in diesen frühen definitorischen Aussagen zeigt sich – in aller unterschiedlicher Pointierung – das Ziel der Rechristianisierung des Volkes, welches Wichern mit der Inneren Mission verfolgte. In seiner programmatischen Denkschrift 1849, ein Jahr nach der berühmten Stegreifrede, spricht Wichern dann von der Inneren Mission in ausdrücklicher Parallelität zur sog. Heidenmission und nennt sie ihre »Zwillingsschwester«.³⁰ Auf dem Stuttgarter Kirchentag 1857 nennt er sie in der ersten seiner zwölf Thesen »die Fortsetzung oder Wiederaufnahme der ursprünglichen Missionsarbeit in der christlichen Welt«.³¹ In der dritten These betont er,

daß die innere Mission nicht bloß sog. Philanthropie ist noch sein kann. Christus ist überall ihr Grund und Ziel. Sie steht allewege in dem Bekenntnis seines Namens. Wo das nicht ist, ist nicht innere Mission, sowenig Heidenmission da wäre, wo unter Heiden irgendwelche nur humanistische Kultur gepflanzt würde.³²

Seine zwölf Thesen in Gänze bringen Wicherns Konzeption der Inneren Mission kompakt zum Ausdruck und verdeutlichen wiederum das Ziel der Rechristianisierung.

Wichern wendet sich wiederholt an zentraler Stelle gegen jenes Missverständnis, das die Innere Mission als bloße Summe diakonischer Arbeiten auffasst. So schreibt er in der achten seiner zwölf Thesen 1857:

29 Johann Hinrich WICHERN, Die preußischen Reichsstände und die innere Mission (1847), in: Peter MEINHOLD (Hg.), Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke. Band I, Berlin/Hamburg 1962, 101–105, 103; Herv. i. O.

30 Johann Hinrich WICHERN, Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation im Auftrag des Centralausschusses für die innere Mission verfaßt von J. H. Wichern (1849), in: MEINHOLD, Wichern SW I (Anm. 29), 175–366, 183. Die zentrale definitorische Passage in dieser Schrift wird an späterer Stelle untersucht.

31 Johann Hinrich WICHERN, Zwölf Thesen über die innere Mission als Aufgabe der Kirche innerhalb der Christenheit (1857), in: Peter MEINHOLD (Hg.), Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke. Band III/Teil 1, Berlin/Hamburg 1968, 195–215, 195.

32 Ebd.

Es ist ein praktisch sehr nachteilig wirkender Irrtum, die innere Mission, wie nicht selten geschieht, mit irgendwelchen Einzelanstalten und Einzelbestrebungen derselben zu wechseln oder sie darauf beschränken zu wollen. Zwar führt die besondere Not zu verschiedenen, eigentümlich gestalteten Hilfsleistungen, und der Umfang und Zusammenhang von materieller und sittlicher Not erzeugt mit Notwendigkeit insbesondere zahlreiche Veranstaltungen für die Armen, Verlassenen und Notleidenden aller Art. [...] Solche *Überschätzung* irgendwelcher Einzelbestrebungen (z. B. der Armenpflege, der Rettungshäuser, der Enthaltsamkeitssache usw.) würde mit der Gefahr ihrer Entartung, wie mit der Verkümmern der inneren Mission überhaupt, in genauem Zusammenhang stehen.³³

Wichern sieht also durchaus, dass die konkreten Tätigkeitsfelder der Inneren Mission oftmals diakonischen Charakter haben, doch warnt er deutlich davor, die Innere Mission darauf zu reduzieren. Solches hieße eine »Verkümmern der inneren Mission überhaupt«. Schon in seiner programmatischen Denkschrift 1849 hatte er ganz ähnlich formuliert:

Noch soll an dieser Stelle ausdrücklich, um jedem Irrtum von vornherein zu steuern, die Meinung abgewiesen werden, als ob die innere Mission als solche nichts anderes sei als ein Werk der Wohltätigkeit, im christlichen Sinne betrieben, also eine christlich erneuerte Pflege, Versorgung oder Beschäftigung der Armen. [...] Es ist freilich vollkommen richtig, daß die innere Mission es vielfach mit den ärmern Klassen zu tun hat, aber dies ist teils doch nur deswegen der Fall, weil unter den Bedürftigen so viele sind, die des Evangelii entbehren, teils deswegen, weil die innere Mission sich noch nicht hinreichend klar geworden ist über das, was sie soll und will, nämlich überallhin christliches Leben, Güter und Schätze des Friedens und der Wiedergeburt bringen, so dieselben fehlen.³⁴

Wichern erblickte in den mit der Inneren Mission verbundenen freien Werken und Initiativen, die sich etwa um verwahrloste Straßenkinder kümmerten, für die Reintegration entlassener Häftlinge einsetzten oder in der Krankenpflege engagierten, mehr als Tätigkeiten zur Linderung oder Beseitigung sozialer Not. Er macht in zweifacher Weise deutlich, dass die Innere Mission mehr ist als Diakonie: Zunächst ist die Arbeit der Inneren Mission hinsichtlich ihrer Zielgruppe nicht auf arme und sozial bedürftige Menschen beschränkt, sondern existiert für all jene, die von der Kirche nicht erreicht und deren Leben vom Evangelium nicht durchdrungen ist – in Wicherns Worten: »die des Evangelii entbehren«. Sodann ist das Ziel der diakonischen Tätigkeiten, die, wie Wichern zugesteht, in der Arbeit ihrer freien Werke einen nicht unerheblichen Anteil der Inneren Mission ausmacht, nicht auf den sozialen Aspekt beschränkt. Auch angesichts sozial-diakonischer Nöte und Herausforderungen ist das Ziel der Inneren Mission das der Rechristianisierung, welche alle Bereiche des Lebens umschließt – wiederum mit Wichern gesprochen: »christliches Leben, Güter und Schätze des Friedens und der Wiedergeburt«.

³³ Ebd., 196; Herv. i. O.

³⁴ WICHERN, Denkschrift (Anm. 30), 189f.

³⁵ Johann Hinrich WICHERN, Gutachten über die Diakonie und den Diakonats (1856), in: MEINHOLD, Wichern SW III/1 (Anm. 31), 130–184, 130.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. auch Johann Hinrich WICHERN, Der Anteil der freiwilligen oder Privatwohlthätigkeit an der christlichen Armenpflege (1856), in: MEINHOLD, Wichern SW III/1 (Anm. 31), 61–70.

³⁸ Vgl. Johann Hinrich WICHERN, Der Anteil des bürgerlichen Gemeinwesens an der Armenpflege (1855), in: MEINHOLD, Wichern SW III/1 (Anm. 31), 45–61.

³⁹ Vgl. Johann Hinrich WICHERN, Vom besonderen Anteil der kirchlichen Gemeinde an der Armenpflege (1855), in: MEINHOLD, Wichern SW III/1 (Anm. 31), 37–45.

Von der Inneren Mission unterschied Wichern konzeptionell die *Diakonie*. »Die Diakonie ist die den Armen zugewendete Liebespflege«,³⁵ hält er zu Beginn seines Gutachtens über die Diakonie und den Diakonat 1856 fest, um sodann

eine dreifache Diakonie zu unterscheiden: eine freie, eine kirchliche und eine bürgerliche. Diese drei sind so verschieden und insoweit prinzipiell gesondert und auseinanderzuhalten als die entsprechenden Gebiete des bürgerlichen, des kirchlichen und freien gesellschaftlichen Lebens selbst.³⁶

Die *freie* Diakonie bzw. Armenpflege sei einem jeden Christenmenschen aufgetragen und werde in der Familie und in freien Vereinen ausgeübt.³⁷ Der *bürgerlichen* Diakonie bzw. Armenpflege komme der Staat mithilfe von Armengesetzen und -steuer sowie der Armen- und Sittenpolizei nach.³⁸ Die *kirchliche* Diakonie bzw. Armenpflege schließlich umfasse neben der Hausarmenpflege auch die situative Verkündigung des Evangeliums.³⁹ In allen drei Formen der Diakonie seien »die Kräfte des sich bereitenden Reiches Gottes wirksam«, wobei die kirchliche Diakonie »die Krone der Arbeit trägt.«⁴⁰

So wie Wichern in seiner Konzeption der Inneren Mission einen Bezug zur Diakonie herstellte, indem er sie als nicht auf das Diakonische reduzierbar beschrieb, so zieht er auch die umgekehrte Verbindung in seiner Konzeption der Diakonie hin zur Inneren Mission:

Was oben als freie Diakonie bezeichnet worden, ist keineswegs das ganze Gebiet der *inneren Mission*, das viel weiter reicht, wohl aber derjenige beschränkte, aber wichtige Teil derselben, der die »freiwillige Armenpflege« umfasst. Es gehören also hierher die sämtlichen Armenvereine, Frauenvereine, Rettungshäuser usw.⁴¹

Wicherns Konzeptionen der Inneren Mission und der Diakonie überschneiden sich somit; ihre gemeinsame Schnittmenge ist die freie Armenpflege. Doch reichen sowohl die Innere Mission als auch die Diakonie in ihrer jeweiligen Gesamtheit darüber hinaus. Eine zweite Verbindung besteht im Diakonat, dessen Einführung Wichern in seinem Gutachten über die Diakonie 1856 nachdrücklich fordert und welches er ein Jahr darauf in der elften seiner zwölf Thesen auch für seine Konzeption der Inneren Mission fruchtbar macht. Schließlich umfasst für Wichern die Diakonie in ihrer kirchlichen Ausdrucksform selbstverständlich und an erster Stelle die Verkündigung des Evangeliums, das Herzstück seiner Inneren Mission:

Die erste ganz unbestreitbare Pflicht, deren Erfüllung die Kirche als Kirche in keiner Weise verweigern kann, stellen wir voran, es ist die *Verkündigung des Evangeliums an die Armen* in aller Weise, wie sie den Armen in ihren besondern Verhältnissen, in ihren Sorgen und Leiden not tut – eine ebenso bedeutsame als schwierige und heilige Aufgabe!⁴²

⁴⁰ Ebd., 45.

⁴¹ WICHERN, Gutachten (Anm. 35), 167; Herv. i. O.

⁴² WICHERN, Anteil der kirchlichen Gemeinde (Anm. 39), 37; Herv. i. O.

Klaus Teschner bringt dieses Verhältnis auf den Punkt: »Inländische Mission umfasst Diakonie, ist aber nicht dasselbe, und Diakonie enthält als Zeugnis in sich den Auftrag der ›inneren Mission‹.«⁴³ Der Vergleich von Wicherns Konzeptionen der Inneren Mission und der Diakonie zeigt es überaus deutlich: Wicherns Innere Mission war *mehr als Diakonie*. Sie diente dem Ziel der Rechristianisierung des Volkes, umfasste aber selbstverständlich diakonische Tätigkeiten.

... und doch keine Verbindung von Diakonie und Evangelisation

So richtig es daher ist, Johann Hinrich Wichern *sowohl* in seiner Bedeutung für die heutige Diakonie *als auch* für die gegenwärtige Evangelisation zu bedenken, und so wichtig es ist, seine Konzeption der Inneren Mission *weder* auf Sozial-Diakonisches *noch* auf Missionarisch-Evangelistisches zu reduzieren, so unzutreffend und problematisch ist es allerdings, in Wicherns Innerer Mission eine *Verbindung* von sozialer Diakonie *einerseits* und evangelistischer Mission *andererseits* zu erblicken. Dies ist die zweite kritische Anfrage an die Wichern-Rezeption. Infolge der ersten Anfrage, welche die missionarisch-evangelistische Bedeutung Wicherns neben der sozial-diakonischen betont, erscheint seine Konzeption der Inneren Mission leicht als eine solche Verbindung zweier Anliegen. So schreibt Hartmut Barend: »Das Programm der Inneren Mission, das Wichern vorgelegt hat, ist immer beides: sowohl die Diakonie in ihren verschiedenen Ausdrucksformen als auch die Volksmission. [...] Ihm ging es zum einen um die Rettung aus den verheerenden sozialen Missständen, zum anderen aber um Rettung aus der geistlichen Not.«⁴⁴ Ähnlich formuliert Risto Ahonen mit Blick auf Wicherns Stegreifrede: »Daher machte Wichern in Wittenberg auch sowohl die missionarische Verkündigung als auch die Hilfe für Menschen in Schwierigkeiten zu Zielen der Inneren Mission.«⁴⁵ Nun vertrat Wichern – wie es noch näher zu zeigen gilt – mit der Inneren Mission seinem Selbstverständnis nach aber *nicht zweierlei* Anliegen, ein evangelistisches und ein diakonisches. Auch bezeichnete er seine Innere Mission *nicht* als *sowohl* diakonisch *als auch* volksmissionarisch und nicht zuletzt trennte Wichern die zu behebenden Missstände gerade *nicht* in soziale *einerseits* und geistliche *andererseits* auf. Selbst Ulrich Laepple, der die Innere Mission zunächst treffend und äußerst präzise charakterisiert, wenn er schreibt: »Ihr innerstes Motiv war also soteriologisch, ihr Adressat waren die Entfremdeten aller Schichten«, kippt dann in seiner Beschreibung in jenes dichotome Denken: »und ihre Praxis war sowohl evangelistisch (<volksmissionarisch>) als auch sozialdiakonisch.«⁴⁶ Diese heute kaum *nicht* zu denkende Trennung von Sozial-Diakonischem und Evangelistisch-Missionarischem war Wichern hingegen fremd und ist damit in historischer Hinsicht anachronistisch und unzutreffend. Dabei verstellt sie den hermeneutischen Zugang zu seinen Schriften, die sich einer solchen Dichotomie versperren.

⁴³ Klaus TESCHNER, Das Volk – Die Vereine – Die Kirche. Wicherns erste Schritte zur inneren Mission, in: ThBeitr 39/2 (2008) 72–91, 88.

⁴⁴ BÄREND, Wichern (Anm. 22), 68.

⁴⁵ Risto AHONEN, Evangelisation als Aufgabe der Kirche. Theologische Grundlegung kirchlicher Evangelisation, Frankfurt a. M. 1996, 112.

⁴⁶ Ulrich LAEPPLE, Zur theologischen Begründung und zur Praxis einer missionarischen Diakonie, in: Christoph SIGRIST/Heinz RÜEGGER (Hg.), Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze, Zürich 2014, 185–197, 186; Herv. i. O.

⁴⁷ HERBST, Perspektiven (Anm. 23), 15.

⁴⁸ BÄREND, Wichern (Anm. 22), 70.

⁴⁹ REPPENHAGEN, Evangelisation und Diakonie (Anm. 1), 192.

⁵⁰ WICHERN, Denkschrift (Anm. 30), 184.

Wicherns Reiz liegt – der Spur der ersten kritischen Anfrage folgend – nicht zuletzt darin, dass sich in seiner Konzeption der Inneren Mission *noch nicht* jene Trennung des Sozial-Diakonischen und Missionarisch-Evangelistischen zeigt, welche gegenwärtig so verbreitet ist. Für Michael Herbst ist es »der Schritt hinter die schmerzhafteste Trennungsgeschichte zurück«, ⁴⁷ der Inspiration für ein ganzheitliches Missionsverständnis verspricht. In ähnlicher Perspektive schlussfolgert Barend: Wichern »wollte Innere Mission, und der Begriff sagt eigentlich alles: Alles, was in Deutschland zu tun war, stand für ihn unter ›innen‹; und unter ›Mission‹ verstand er sowohl das diakonische als auch das evangelisierende Handeln der Kirche, wobei Beides [sic!] untrennbar zusammenhängt. Das macht die Aktualität Wicherns aus, dass wir bei ihm lernen können, dass die Missionarischen diakonischer und die Diakoniker missionarischer werden müssen.« ⁴⁸ Derlei Aussagen hat wohl Martin Reppenhausen im Blick, wenn er zusammenfasst: »Oder es kommt zu gegenseitigen Anforderungen. Dann muss die Diakonie missionarischer und die Mission diakonischer werden. Und man stellt verwundert fest, wie im Laufe ihrer Geschichte die Volksmission zunehmend die diakonische Verantwortung und die Innere Mission ihren ursprünglich ausgeprägt volksmissionarischen Geist verlieren konnte. Es bildete sich eine Volksmission ohne Diakonie und eine Diakonie ohne Volksmission heraus.« ⁴⁹ In der Tat wurden Sozial-Diakonisches und Missionarisch-Evangelistisches in der Zeit nach Wichern zunehmend, wenn auch nie gänzlich, voneinander getrennt. Das gilt insbesondere in handlungspraktischer Hinsicht, bis zu einem gewissen Grade auch in strukturell-organisationaler Hinsicht, aber zuallererst und grundlegend wohl in gedanklicher, mentaler Hinsicht. Nicht bloß ein dichotom getrenntes *Handeln* und eine dementsprechend separate *Organisation* von Diakonie und Mission lag Wichern fern, bereits das dichotome *Denken* von Diakonie einerseits und Mission andererseits war ihm fremd. Eben hierin zeigt sich das Problematische, wenn Wicherns Innere Mission als Verbindung von Sozial-Diakonischem und Evangelistisch-Missionarischem aufgefasst wird. Dann wird (bewusst oder unbewusst) suggeriert, Wichern habe noch jene beiden Aspekte *zusammengehalten*, die in der Folgezeit getrennt wurden. Wichern wird damit zum historischen Gewährsmann und verheißungsvollen Rückbezugspunkt für eine erneute Verbindung der – weiterhin grundsätzlich dichotom *gedachten* – Aspekte der Diakonie und Mission. Freilich waren in Wicherns Innerer Mission Sozial-Diakonisches und Missionarisch-Evangelistisches in organisationaler und handlungspraktischer Hinsicht noch nicht getrennt. Soll die gegenwärtig weitreichende Trennung von Diakonie und Mission überwunden werden, findet sich hier in der Tat ein verheißungsvoller Rückbezugspunkt. Doch darf dabei in die Wichern-Rezeption kein dichotomes *Denken* von Diakonie und Mission hineingetragen werden, das Wichern selbst fremd war. Denn ebendarin läge doch der größte Reiz bei jenem Schritt hinter die Trennungsgeschichte zurück: Dass es ein Schritt hinter jene *mentale* Trennung, hinter das dichotome *Denken* von Diakonie und Mission wäre.

Auch diese zweite kritische Anfrage gilt es an Wicherns Schriften zu prüfen bzw. nachzuweisen. Die These, dass Wichern das theologische Verhältnis von Sozial-Diakonischem und Evangelistisch-Missionarischem nicht dichotom *dachte*, bedürfte freilich einer umfassenden ideengeschichtlichen Untersuchung, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Doch soll sie exemplarisch anhand einer Schlüsselpassage aus Wicherns Denkschrift aus dem Jahr 1849, die seine wohl bekannteste Definition der Inneren Mission beinhaltet, plausibilisiert werden. Wicherns Denkschrift bietet sich aufgrund ihrer Grundsätzlichkeit und des Anspruchs an, keine »Darlegung mehr individueller Überzeugungen« ⁵⁰ zu sein. Sie beginnt mit einer allgemeinen Beschreibung dessen, was unter »innerer Mission« zu verstehen sei. Entstanden sei diese aus der rettenden Liebe, welche im Glauben geschehend Menschen zu Christus hin retten wolle:

[D]as Eigentümliche, Neue, bis dahin so nicht zur Erscheinung Gekommene lag in jenen Regungen und Gestaltungen der *Liebe*, – die [...] im Glauben mächtig, für *Christum* wirksam, *ihn* verklärend und zu ihm *retten* wollte.⁵¹

Der für Wichern zentrale Begriff der rettenden Liebe wird hier näher ausgeführt. Sie ist ihm mehr als die Quelle oder der zentrale Bezugspunkt der Inneren Mission. Wichern sieht in ihr *die treibende Kraft*, ja letztlich ihr eigentliches, *erstes Subjekt*. Laepple weist zu Recht darauf hin, dass Wichern mit dem Begriff der rettenden Liebe, an dem er zeit seines Lebens festhielt, »einen zentralen Ausdruck gefunden [hat], der ganz aus biblischem Geist stammt und zudem darin seine Stärke hat, dass er sich nicht in ›Diakonie‹ und ›Evangelisation‹ aufspalten lässt.«⁵² Die rettende Liebe als treibende Kraft und erstes Subjekt der Inneren Mission ist jeglicher Dichotomie von Diakonie und Mission bzw. Evangelisation entzogen. Sie habe nun, wie Wichern fortfährt, gemäß einer inneren Notwendigkeit nach und nach vielfältige Gestalt angenommen; und so verweist Wichern auf

eine große Zahl freier christlicher Verbrüderungen, alle eins im Grunde und im Ziele, im Grunde nämlich des Glaubens, daß Christus der Retter des Verlorenen sei, im Ziele: die aus der Sünde und ihren Folgen hervorgehenden einzelnen Notstände des Volkes durch das Wort Christi und die Handreichung brüderlicher Liebe zu heben. Die Gesamtheit dieser verborgenen, allmählich heraufgewachsenen, christlich rettenden Bestrebungen ist uns die *innere Mission*.⁵³

Wichern betont das Gemeinsame all der an verschiedenen Orten entstandenen, durchaus unterschiedlichen »rettenden« Arbeiten, die er zur Inneren Mission hinzurechnet: Ihre *gemeinsame Grundlage* sei der Glauben an Christus als Retter, ihr *gemeinsames Ziel* die Behebung der unterschiedlichen Notstände, welche Wichern allesamt auf die Sünde zurückführt. Wichern kennt keine unterschiedlichen Begründungsfiguren innerhalb der Inneren Mission: einerseits für diakonisches, andererseits für evangelistisches Handeln; er benennt eine einzige Grundlage: den Glauben an Christus als Retter. Ebenso wenig unterscheidet er zwischen diakonischen und evangelistischen Zielen innerhalb der Inneren Mission; die Behebung der vielfältigen Notstände des Volkes ist ihm das eine Ziel.

Nun liegt dem gegenwärtig verbreiteten dichotomen Denken nahe, innerhalb der von Wichern angesprochenen Notstände (im Plural!) entsprechend zwischen geistlichen und sozialen zu differenzieren. Auch kann bezüglich der konkreten Tätigkeiten in Wicherns zweigliedriger Formulierung »das Wort Christi und die Handreichung brüderlicher Liebe« eine dichotome Unterscheidung von evangelistischem Wort und diakonischer Tat vermutet werden. Doch zeigt ein Blick auf Wicherns wohl bekannteste, wenige Zeilen später formulierte Definition der Inneren Mission, dass Wichern hinsichtlich der zu behebenden Notstände nicht dichotom zwischen Evangelisation und Diakonie unterscheidet:

Als innere Mission gilt uns nicht diese oder jene *einzelne*, sondern die *gesamte* Arbeit der aus dem Glauben an Christum geborenen Liebe, welche diejenigen *Massen in der Christenheit* innerlich und äußerlich erneuern will, die der Macht und Herrschaft des

51 Ebd., 179f; Herv. i. O.

52 LAEPPLE, Wiedergewinnung (Anm. 22), 110.

53 WICHERN, Denkschrift (Anm. 30), 180; Herv. i. O.

54 Ebd., 180; Herv. i. O.

55 Ebd., 185–187.

56 Ebd., 180.

57 Ebd., 188.

58 Ebd., 181.

aus der Sünde direkt oder indirekt entspringenden mannigfachen äußeren und inneren Verderbens anheimgefallen sind, ohne daß sie, so wie es zu ihrer christlichen Erneuerung nötig wäre, von den jedesmaligen geordneten christlichen Ämtern erreicht werden.⁵⁴

Wichern differenziert tatsächlich innerhalb der zu behebenden Notstände – und zwar auf doppelt zweigliedrige Weise: Er charakterisiert sie als äußeres oder inneres Verderben, welches direkt oder indirekt der Sünde entspringe. Diesen Notständen widmet sich Wichern kurz darauf in einem eigenen Abschnitt und unterscheidet hier wiederum mehrfach zweigliedrig:⁵⁵ Die Gestalt, welche die Sünde annehme, sei individuell oder massenhaft und trete – dazu parallel – auf eine einzelne Gemeinde beschränkt oder in der Breite der ganzen Kirche auf. Mit Blick auf die verbreitete Massenarmut unterscheidet er schließlich auch noch zwischen materiellem und innerem Pauperismus. Bei einer Betrachtung des gesamten Abschnitts fällt auf, dass Wichern – bei allen zweigliedrigen Differenzierungen – gerade *nicht* zwischen jenen Notständen, die in ein evangelistisches Aufgabenfeld fielen, und solchen, die zum Aufgabenfeld der Diakonie zu zählen seien, unterscheidet. Keine der genannten Gegenüberstellungen geht in dieser gegenwärtig verbreiteten Dichotomie auf. Im Gegenteil, die Beispiele, welche er jeweils anführt, erscheinen auf Grundlage des besagten dichotomen Denkens als wilde Vermischung und Vermengung von evangelisationsbezogenen und diakonierelevanten Aspekten.

Abschließend stellt sich somit noch die Frage, ob Wichern nicht zumindest hinsichtlich der konkreten Tätigkeiten innerhalb der Arbeit der Inneren Mission zwischen Diakonischem und Evangelistischem dichotom unterscheidet. Wenn Wichern die Notstände »durch das Wort Christi und die Handreichungen brüderlicher Liebe«⁵⁶ zu überwinden sieht, stellt sich diese Frage ebenso wie an späterer Stelle, wenn er schreibt, dass das allgemeine Priestertum an der Inneren Mission teilhat, indem es »Segen, Arbeit und Gebet, Hilfe in Wort und Tat, mit Geist und Kraft den Brüdern bietet, damit allen geholfen werde.«⁵⁷ Das Begriffspaar »Wort und Tat« ist Wichern also nicht fremd, doch muss es nicht zwingend mit einer dichotomen Unterscheidung von Mission bzw. Evangelisation und Diakonie einhergehen. Wo Wichern über die konkreten Tätigkeiten der Inneren Mission spricht, teilt er gerade nicht in zwei Kategorien ein, sondern betont die Fülle und Vielfalt, wie ein Blick auf die beiden unmittelbar an die eben angeführte Definition anschließenden Sätze zeigt:

Kein innerer oder äußerer Notstand, dessen Hebung Aufgabe christlich rettender Liebe sein kann, ist der innern Mission fremd, und die reichste Fülle der Hilfe steht ihr zu Gebot. Denn die Wurzel ihres Werkes ist Christus, dem alle Not zu Herzen geht und in dessen Herzen die Hilfe gegen alles Elend zu finden ist.⁵⁸

Wichern betont die reiche Fülle der Hilfe, m. a. W. die Vielfalt dessen, was Innere Mission konkret zu tun habe. Dabei verweist er wiederum auf die rettende Liebe als eigentliches Subjekt und auf Christus als Wurzel ihres Werkes, was – wie dargestellt – einer dichotomen Unterscheidung entgegensteht.

So lässt sich anhand dieser sukzessive betrachteten Schlüsselpassage darstellen, dass eine dichotome Unterscheidung zwischen Sozial-Diakonischem und Evangelistisch-Missionarischem Wicherns Denken fernlag. Das gilt

- 1 für die rettende Liebe als *treibende Kraft und erstes Subjekt* der Inneren Mission,
- 2 für den Glauben an Christus als Retter als die *Grundlage*,
- 3 für die Behebung der verschiedenen Notstände als *Ziel* der Inneren Mission,
- 4 für die vielfachen Differenzierungen jener *Notstände* und
- 5 für die Fülle und Vielfalt der konkreten *Handlungen* innerhalb der Inneren Mission.

Auch eine Untersuchung der anderen gewichtigen definitorischen Darstellungen Wicherns zur Inneren Mission⁵⁹ kommt diesbezüglich zu keinem anderen Ergebnis, wäre aber freilich eigens darzustellen. Vor diesem Hintergrund erscheint es dann auch irreführend, mit Wicherns an anderer Stelle getätigter Aussage, dass die Wortverkündigung »in allem und bei allem übrigen Wirken das erste und letzte Mittel«⁶⁰ sei, ein Primat der Evangelisation zu behaupten.⁶¹ Freilich gilt die Wortverkündigung Wichern hier als bevorzugtes Mittel, doch nicht im *Gegenüber* zu diakonischem Handeln, sondern *in und bei allem*, was die Innere Mission umfasst. Wenn Wichern an gleicher Stelle »die Erweckung und Belebung dieser [christlichen; AJ] Gesinnung als das letzte Hauptziel aller wahren Bestrebung für innere Mission«⁶² ausgibt, stellt dies für ihn kein Ziel *neben* oder *vor* einem sozialen Wohlbefinden oder gerechten Verhältnissen dar, sondern *umschließt* all dies. Wicherns Ziel einer umfassenden Rechristianisierung, das damit ausgesagt wird, mag in aktuellen Diskursen ebenso abgelehnt werden wie sein – damit verbundener – Strukturkonservatismus oder seine – daraus resultierende – entschiedene Ablehnung anderer sozialer Bewegungen seiner Zeit. Doch dürfen sie in der Wichern-Rezeption eben nicht ausgeklammert werden. Denn nicht zuletzt in ihnen zeigt sich: Ein dichotomes *Gegenüber* von Diakonie und Mission bzw. Evangelisation liegt allen diesen Gedanken gerade *nicht* zugrunde. Sozial-Diakonisches und Evangelistisch-Missionarisches sind in Wicherns Denken keine getrennten abstrakten Größen, die auf dieser Grundlage zueinander in Bezug gesetzt und miteinander verbunden würden. Wichern hat sie nicht dichotom getrennt gedacht und auf dieser Grundlage zu verbinden oder zusammenzuhalten versucht. Sie galten ihm niemals als Größen *einerseits* und *andererseits*.

Ein neuer alter Blick auf das Verhältnis von Mission und Diakonie

Wicherns Innere Mission war *mehr als Diakonie*; sie hatte das Ziel einer umfassenden Rechristianisierung. Dabei darf sie weder auf das Sozial-Diakonische noch auf das Missionarisch-Evangelistische reduziert werden. Nur macht dies Wicherns Innere Mission auch *nicht* zu einer *Verbindung von Diakonie und Evangelisation*. Dieser naheliegende Schluss trägt ein dichotomes Verständnis von Diakonie und Evangelisation in Wicherns Texte ein, dem sich diese versperren. Doch gerade hier liegt der wohl größte Reiz der Wichern-Rezeption als Schritt hinter die bedauerliche Trennungsgeschichte von Diakonie und Evangelisation zurück: Nicht dass in Wicherns Innerer Mission Sozial-Diakonisches und Missionarisch-Evangelistisches nicht *organisational* getrennt waren – das auch –; nicht dass dabei auf *handlungspraktischer* Ebene Sozial-Diakonisches und Missionarisch-Evangelistisches nicht getrennt waren – das auch –; sondern zuallererst und grundlegend, dass Sozial-Diakonisches und Missionarisch-Evangelistisches nicht getrennt *gedacht*

⁵⁹ Eine gute Übersicht bietet HERRMANN, Entwicklungsskizze (Anm. 27), 166f.

⁶⁰ Johann Hinrich WICHERN, Zweite Nachricht des Vereins für innere Mission in Hamburg am Schluß des Jahres 1850 (1851), in: Peter MEINHOLD (Hg.), Johann Hinrich Wichern Sämtliche Werke. Band II, Berlin/Hamburg 1965, 186–213, 193.

⁶¹ Gegen PARK, Diakonie und Mission (Anm. 1), 59f. Auch REPPENHAGEN, Evangelisation und Diakonie (Anm. 1), 198f, lässt sich so verstehen.

⁶² WICHERN, Zweite Nachricht (Anm. 60), 193.

⁶³ SCHAEFER, Diakonie und Verkündigung (Anm. 1), 253.

⁶⁴ Dieser Spur folgt ausführlich JANSSEN, Der eine Sendungsdienst der Kirche (Anm. 1).

wurden, ist das Reizvollste einer solchen Wichern-Rezeption im Kontext gegenwärtiger Verhältnisbestimmungen von Mission und Diakonie. Dabei wird es freilich nicht um ein naives Zurück in vermeintlich gute alte Zeiten gehen können und sollen. Mehr als 150 trennende Jahre machen das *per se* unmöglich und Wichern hat wahrlich genug Facetten, die aus heutiger Perspektive befremden müssen und zu kritischer Distanz drängen. Für jene, die sich eine missionarischere Diakonie und eine diakonischere Mission wünschen, lohnt sich eine intensive Wichern-Lektüre dennoch. Frieder Schaefer beobachtet im Zuge seiner Untersuchung zum Verhältnis von Diakonie und Verkündigung selbst dort, wo Sozial-Diakonisches und Missionarisch-Evangelistisches unter dem Postulat der Einheit verhandelt werden, »eine Tendenz zum additiven Verständnis von Diakonie und Verkündigung, ohne dass die innere Einheit überzeugend dargestellt wäre.«⁶³ Hier ermöglicht die Wichern-Rezeption einen neuen alten Blick auf das Verhältnis von Mission und Diakonie: einen Blick jenseits der dichotomen Grundstruktur von Missionarisch-Evangelistischem *einerseits* und Sozial-Diakonischem *andererseits*, die es – je nach Position – getrennt zu halten oder zu verbinden gilt.⁶⁴ ♦

Kirche der Laien in Burundi

**125 jährige Geschichte
der Evangelisation, Gewalt
und Hoffnung**

von Klaus Vellguth

Ein wenig unbemerkt von der Kirche in Deutschland erinnerte sich die Kirche in Burundi zuletzt an den ersten Kontakt der afrikanischen Bevölkerung im Gebiet der Afrikanischen Großen Seen¹ mit dem christlichen Glauben und beging von Oktober 2022 bis September 2023 das 125. Jubiläum der (Erst-) Evangelisation des Landes. Begonnen haben die von der Conférence des Evêques Catholiques du Burundi (CECAB) organisierten Jubiläumsfeierlichkeiten zur Erinnerung an die Ankunft der ersten christlichen Missionare im heutigen Burundi am 1. Oktober 2022 und endeten am 15. August 2023.²

Burundi ist ein Binnenstaat ohne direkten Zugang zum Meer. Es liegt am bzw. im Ostafrikanischen Graben (Great Rift Valley) und gehört zu den kleinsten und zugleich zu den am dichtesten besiedelten Ländern Afrikas. Im Norden grenzt Burundi an Ruanda, im Osten an Tansania und im Westen an die Demokratische Republik Kongo sowie an den Tanganjikasee. Geprägt ist das Leben in Burundi durch ein tropisch-wechselfeuchtes Klima mit zwei Regenzeiten, wobei die Temperaturen insbesondere durch die Höhenlage gemildert werden. Mit einem Bruttoinlandsprodukt (BIP) von ca. 261 US-Dollar pro Kopf (Stand: 2022) weist Burundi bezogen auf die Einwohner das geringste Bruttoinlandsprodukt weltweit auf.

Die Geschichte der Missionierung Burundis, das heute für ca. 11,5 Millionen Menschen eine Heimat ist und flächenmäßig etwa der Größe Brandenburgs ent-

spricht,³ ist eng verbunden mit der deutschen Kolonialgeschichte. Nachdem die Kolonialmächte Europas den afrikanischen Kontinent im Rahmen der unseligen, von Reichskanzler Otto von Bismarck einberufene »Kongo-Konferenz« untereinander aufgeteilt hatten, wurde das Gebiet des heutigen Burundi sowie des heutigen Ruanda als »Urundi« im Jahr 1890 der Kolonie Deutsch-Ostafrika unterstellt.⁴ Während die deutschen Kolonialherren ihre Machtausübung darauf beschränkten, dem afrikanischen Machthaber kontrollierend und beratend gegenüber zu stehen, begann im Jahr 1898 parallel zur vergleichsweise zurückhaltend einsetzenden Kolonialgeschichte die Missionierung im heutigen Burundi. Die Missionsgesellschaft der Afrikamissionare (Weiße Väter) hatte ihre missionarische Tätigkeit von der Missionsstation Katoke (Apostolisches Vikariat Victoria Nyanza) aus auf die Region des heutigen Burundi ausgedehnt und konnte nach drei gescheiterten Versuchen im Jahr 1898 erstmals eine Missionsstation in Muyaga gründen. In den folgenden zehn Jahren werden vier weitere Missionsstationen folgen. Die ersten Christen gehörten der Volksgruppe der Hutu an, während die Tutsi sich gegenüber den Missionaren ebenso wie gegenüber den Vertretern der deutschen Schutzmacht zunächst zurückhaltend verhielten.⁵

Die Kolonialgeschichte Deutschlands endete auch in Burundi abrupt mit dem Ende des Ersten Weltkriegs. In der Folgezeit traten die Belgier, nachdem das heutige Burundi ebenso wie das heutige Ruanda unter belgisches Mandat gestellt worden war, als Kolonialherren auf. Mwami Musinga, der den Tutsi insbesondere in Ruanda zuvor die Konversion zum Christentum untersagt hatte, musste sich nun unter dem Druck der neuen Kolonialherren zur Religionsfreiheit bekennen. In diese Zeit fiel die Errichtung des Apostolischen Vikariats Urundi im Jahr 1922 sowie die Weihe des ersten einheimischen Priesters im Jahr 1925. In den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts begann eine

Phase der Massenkonzersionen, so dass Missionszeitschriften in Europa von einem »Pfungsturm in Afrika« berichteten. Das rasante Wachstum der Kirche führte dazu, dass das Vikariat Urundi im Jahr 1949 in die Vikariate Gitega und Ngozi geteilt wurde. Zehn Jahre später wird in der damaligen Hauptstadt des Landes die Diözese Bujumbura errichtet. Zwei Jahre später entstand im Jahr 1961 die Diözese Bururi.

Die belgische Kolonialzeit endete erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, als das Königreich Burundi im Jahr 1962 als konstitutionelle Monarchie unter König Mwambutsa IV. in die Unabhängigkeit entlassen wurde. Während bis zur Unabhängigkeit Burundis ausschließlich die Weißen Väter sowie die Missionsschwestern unserer Lieben Frau von Afrika (Weiße Schwestern) als internationale Ordensgemeinschaften neben afrikanischen Ordensgemeinschaften wie dem Bayozefiti-Brüderorden oder den Bene-Tereziya-Schwestern in Burundi missionarisch tätig waren, wirken nach der Unabhängigkeit auch Dominikaner, Jesuiten, Benediktiner, Pallottiner, Salesianer, Maristen und zahlreichen anderen internationale Kongregationen in Burundi. Insbesondere im Schulwesen, aber auch im Gesundheitswesen ist das Engagement der Orden prägend für die gesellschaftliche Entwicklung. Seit der Unabhängigkeit entwickelten sich mit Gründung der Diözesen

1 Das Gebiet der Afrikanischen Großen Seen Tanganjikasee, Victoriasee, Albertsee, Eduardsee, Kiwusee und Malawisee erstreckt sich auf die Anrainerstaaten Ruanda, Burundi, Uganda und Teile der Demokratischen Republik Kongo, Tansanias und Kenias und zählt zu einer der am dichtesten besiedelten Regionen der Welt.

2 Der Artikel entstand im Kontext des von der Waldenfels-Born-Stiftung geförderten Projektes »Kontextuelle Pastoral«.

3 Die Fläche Burundis beträgt 27.834 km².

4 Vgl. Wolfgang HOFFMANN, Stichwort »Burundi«, in: LThK Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 1994, 817.

5 Vgl. Wolfgang SCHONECKE, Die Situation der Kirche in Ruanda und Burundi seit 1945, in: Marco MOERSCHBACHER (Hg.), Afrika, Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 8, Paderborn 2021, 367-392, 372.

Muyinga (1968), Ruyigi (1973) und Bubanza im Jahr 1980 die kirchlichen Strukturen des Landes. Organisiert waren die Bischöfe des Landes zunächst in der Conférence des Ordinaires du Rwanda et du Burundi (COREB) mit Sitz in Bujumbura, bevor im Jahr 1980 die Conférence Episcopale Catholique du Burundi (CECAB) gegründet wurde.⁶ Einen Höhepunkt in der hundertjährigen Missions- und Kirchengeschichte Burundis stellt der Besuch von Papst Johannes Paul II. im zentralafrikanischen Land im Jahr 1990 dar.

Ethnische Konflikte

Mit der Unabhängigkeit begann die neben mit dem Erbe der Kolonialzeit auch durch ethnische Differenzen zwischen den Hutu⁷ und Tutsi⁸ belastete erschütternde Geschichte eines der kleinsten afrikanischen Staaten, das bis heute von anhaltenden Machtkämpfen und den historischen Narben der Völkermorde in den Jahren 1972/73 mit rund 150.000 Toten und in den Jahren 1993 bis 2000 mit mehr als 300.000 Toten gezeichnet ist.⁹

Die Hutu sahen in der Unabhängigkeit des Landes ihre Stunde gekommen, sich nicht nur von der Kolonialmacht, sondern auch von der Vorherrschaft der Tutsi zu befreien. Bereits im Jahr 1966 hatten extremistische Hutu versucht, in Burundi die Macht an sich zu reißen. Die Regierung reagierte mit einer blutigen Säuberungsaktion. Nachdem die Hutu sechs Jahre später im Jahr 1972 in allen Landesteilen gegen die Vorherrschaft der Tutsi-Minderheit rebellierten, brachen landesweite Massaker der Tutsi an den Hutu aus, denen unterschiedlichen Zählungen zufolge innerhalb weniger Monate zwischen 100.000 und 300.000 Menschen zum Opfer fielen. Zahlreiche Hutu flohen in die Nachbarländer Ruanda, Tansania und Zaire (heute DR Kongo), um der Welle der Gewalt zu entkommen. Der Genozid spaltete auch die Kirche des Landes. So wandten

sich nach der Gewalterruption Vertreter der Ordensgemeinschaften an die Tutsi-Bischöfe in Gitega und Bujumbura, kritisierten sie für ihr Schweigen und forderten einen pastoralen Neubeginn. Sie schrieben: »Die Bahutu werden es der Hierarchie nie verzeihen, dass sie ihre Elite hat ermorden lassen, ohne ein Wort zu sagen.«

Anlässlich ihres 75jährigen Jubiläums kam die Kirche in Burundi zu einer Synode zusammen, in der sie sich zur Hügelpastoral bekannte und die Intensivierung des Engagements in den dezentralen Strukturen propagierte. Dieser pastorale Neuaufbruch wurde von der Regierung als Konkurrenz zum staatlichen bzw. politischen Engagement betrachtet, auf die sie mit umfangreichen Repressionen und einer systematischen Schwächung der Kirche reagierte. Gottesdienste durften nur noch am Wochenende und in den Pfarreien bzw. größeren Außenstationen gefeiert werden. Kirchliche Zusammenkünfte in den Hügelm Gemeinden wurden verboten. Kirchliches Vermögen wurde eingefroren, ausländische Missionare mussten das Land verlassen, zahlreiche einheimische Priester wurden inhaftiert. Dieser »Kulturkampf« der Regierung gegen die Kirche endete erst im Jahr 1987, als Präsident Bagaza durch einen Putsch von Pierre Buyoya entmachtet wurde.

Der zweite Genozid brach nach den von Pierre Buyoya organisierten ersten demokratischen Wahlen im Land aus, als mit Melchior Ndadaye erstmals ein Hutu von der Mehrheit der Hutu im Land zum Präsidenten gewählt worden war. Bereits drei Monate nach seiner Wahl wurde Ndadaye von Tutsi-Offizieren ermordet. Der nun folgende, von Staatsstreichen begleitete Bürgerkrieg, dem zahllose Christen (unter ihnen der Apostolische Nuntius Michael Courtney und der Erzbischof von Gitega, Joachim Ruhuna¹⁰) zum Opfer fielen, konnte erst im Jahr 2000 durch das vom damaligen südafrikanischen Präsidenten und Friedensnobelpreisträger Nelson Mandela sowie dem früheren tansanianischen Präsi-

ten Julius Nyerere vermittelte (und auch von der burundischen Bischofskonferenz begleitet¹¹) Friedensabkommen von Arusha (Arusha Peace and Reconciliation Agreement) beendet werden.¹² In den Monaten des Mordens, das zeitlich fast parallel zur ersten Afrikasynode in Rom stattfand, gab es in Burundi nur wenige kirchliche Lichtblicke. Und es bleibt ein Stachel im Fleisch des Christentums, dass der blutigste Genozid auf dem afrikanischen Kontinent in den Ländern stattfinden konnte, in denen der größte Teil der Bevölkerung sich zum katholischen Glauben bekennt. Eine der wenigen Kontrastgeschichten wurde während des Völkermordes im Kleinen Seminar in Buta geschrieben, wo sich die Seminaristen im Angesicht der Hutu-Rebellen weigerten, sich in Hutu und Tutsi aufzuspalten, um als Hutu das eigene Leben zu retten und die Tutsi zugleich ihrem Schicksal auszuliefern. 40 Seminaristen, die infolgedessen wahllos abgeschlachtet wurden und deren heute in Burundi als »Martyrer der Brüderlichkeit« gedacht wird, kostete diese bedingungslose Solidarität das Leben.¹³

Das im Jahr 2000 unterzeichnete Friedensabkommen von Arusha gilt als ein Meilenstein und Versuch, eine neue politische Kultur in Burundi einzuführen, die auf der Teilung der Macht und dem Gleichgewicht der politischen Kräfte beruht (»Konkordanzdemokratie« bzw. »Consociationalism«¹⁴), um Ausgrenzung und Diskriminierung zu vermeiden, die für frühere Epochen kennzeichnend waren. Das Friedensabkommen sieht eine Machtteilung zwischen Hutu und Tutsi, gegenseitige Kontrolle, ethnische Quoten für die Regierung, ethnische Parität im Militär und nicht zuletzt Prozesse einer Konsensbildung zwischen den verschiedenen politischen Gruppen vor.¹⁵ Es machte den Weg frei zu einer neuen Verfassung, die im Jahr 2005 nach einem Referendum in Kraft gesetzt werden konnte.¹⁶ Doch auch wenn das Arusha-Abkommen zur Befriedung des Landes beigetragen hat, prägen die Wunden des Bürgerkriegs bis

6 Die Conférence Episcopale Catholique du Burundi (CECAB) ist gemeinsam mit den Bischofskonferenzen von Ruanda und dem Kongo seit dem Jahr 1984 in der Association des Conférences Episcopales d'Afrique Centrale (ACEAC) als einer der Regionalverbände des Symposiums der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar (SECAM) organisiert.

7 In Burundi gehören 85 Prozent der Bevölkerung zur ethnischen Gruppe der Hutu.

8 In Burundi gehören 14 Prozent der Bevölkerung zur ethnischen Gruppe der Tutsi. Ein Prozent der Bevölkerung gehört der ethnischen Gruppe der Twa (Pygmäen) an, die als Sammler und Jäger die Urbewohner der Region waren.

9 Vgl. SCHONECKE, Die Situation der Kirche in Ruanda und Burundi (Anm. 5).

10 Vgl. Candikishijwe N'ABEPISKOPi B'IBURUNDI, Assassinat de l'archevêque de Gitega Mgr Joachim Ruhuna le 9 septembre 1996, in: Vivons en Eglise. Informations et documentation pastorale (1996/7-8) 204-209; DERS., Message des Evêques Catholiques du Burundi aux chrétiens et à tous les Burundi: Burundi, d'où viens-tu? Où vas-tu?, in: Nouvelles 4 (2008/9-11) 120-134.

11 Vgl. Candikishijwe N'ABEPISKOPi B'IBURUNDI, Declaration des Evêques Catholiques du Burundi, in: Dialogue. Revue d'information et de réflexion (1999/212) 74-76; EVÊQUES CATHOLIQUES DU BURUNDI, Message des évêques catholiques du Burundi aux hommes politiques sur le dialogue politique ou la négociation, in: Dialogue. Revue d'information et de réflexion (1998/203) 115-116; Candikishijwe N'ABEPISKOPi B'IBURUNDI, La où il y a dialogue et concorde là est Dieu. Message des Evêques Catholiques aux compatriotes et à tous les amis de Burundi, in: Vivons en Eglise. Informations et documentation pastorale (1998/3-4) 187-188; DERS., Que Dieu notre père sauve le Burundi de la guerre et de la haine. Message des Evêques Catholiques pour Noël et l'année nouvelle, in: Agence Internationale Fides, Informations (9.1.2007/3943) 11-14.

12 Vgl. Raichenah JOYCE, Consociational Democracy in Burundi as a Response to Ethnic Conflict, in: Hekima Review 60 (2019) 28-39; Déogratias MARUHIKIRO, Wirklich Einmischung in die Politik? Die katholische Kirche und die politische Kultur in Burundi, in: Herder Korrespondenz 70 (2016/1) 40-42, 41.

13 Vgl. Jodi MIKKALACHKI, Warum danke ich dafür, dass ich hier bin? Einige Gedanken zu Gastlichkeit und Freundschaft in Burundi, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 58 (2022/5) 606-612, 608.

14 Vgl. JOYCE, Consociational Democracy (Anm. 12).

15 Stef VANDEGINSTE, Power Sharing, Conflict and Transition in Burundi: Twenty Years of Trial and Error, in: Africa Spectrum 44 (2009/3) 63-89.

16 Vgl. Fidèle INGIYIMBERE, The Current Political Crisis in Burundi: A Paradigmatic Case of Africa-Europe Relationship for Political Stability, in: Hekima Review 60 (2019), 40-55, 41.

heute die Gesellschaft und es wird dauern, bis Burundi sich mit den Schatten seiner eigenen Vergangenheit versöhnen wird. Dazu sind die Differenzen in der Gesellschaft zu tief verwurzelt: »Ethnische Identitäten und Clanstrukturen, soziale Klassen und machtpolitische Manöver, regionale Interessen und die Einflüsse ausländischer Akteure sind eng miteinander verwoben.«¹⁷ Darüber hinaus wird der »Geist von Arusha« durch politische Machtinteressen korrumpiert: Obwohl das Arusha-Abkommen die Wiederwahl eines Präsidenten (ähnlich wie in den Vereinigten Staaten) nur ein weiteres Mal vorsieht, wurde der seit 2005 Burundi vorstehende Staatspräsident Pierre Nkurunziza von der Regierungspartei im Konsens mit dem regierungstragenden Bündnis des »Conseil National pour la défense de la démocratie-Forces de défense de la démocratie« (CNDD-FDD) im Mai 2015 für eine dritte Wahlperiode nominiert.¹⁸ Infolgedessen überflutete trotz einer kurzfristig initiierten Deeskalationsinitiative der East African Community (EAC) wiederum eine Welle der Gewalt das ostafrikanische Land. Politische Gegner wurden verfolgt, verhaftet, des Landes verwiesen oder ermordet, die Pressefreiheit systematisch ausgehöhlt: Die freien und unabhängigen Medien, die sich infolge des Arusha-Abkommens entwickeln konnten, wurden zum Schweigen gebracht, indem beliebte Radiosender niedergebrannt und oppositionelle Journalisten verfolgt wurden. Nachdem die anstehenden Wahlen schon im Rahmen des Ad-Limina-Besuches der Bischöfe in Rom im Jahr 2014 ein dominierendes Thema waren,¹⁹ veröffentlichte die burundische Bischofskonferenz Ende 2014²⁰ sowie Anfang 2015²¹ jeweils ein Hirtenwort, in dem sie zur Mäßigung und zum Ausgleich aufrief. Doch konnten die Verlautbarungen kaum Wirkung entfalten. Mit der nach den Wahlen geänderten Verfassung verabschiedete Burundi sich endgültig vom Konsens- und Balanceprinzip, das seinerzeit das befriedende Arusha-Abkommen geprägt hatte, und vereinigte die Staats-

gewalt in der Person des Staatspräsidenten.²² Nachdem Nkurunziza im Jahr 2020 noch im Amt verstarb, wurde sein Parteikollege Évariste Ndayishimiye in der ersten Runde der Präsidentschaftswahlen im Mai 2020 zu seinem Nachfolger gewählt.

In der gewaltgeprägten Gesellschaft Burundis gehören Frauen und Kinder wie in so vielen Ländern weltweit zu den besonders vulnerablen Bevölkerungsgruppen. Mit einem Bevölkerungswachstum von 3,8 Prozent ist Burundi eine Gesellschaft mit auffallend jungem Gesicht. Menschenrechtsorganisationen beklagen aber, dass viele Kinder nicht ausreichend ernährt und ohne medizinische Versorgung aufwachsen: Durch Unterernährung verursachte Wachstumsstörungen, Malaria und Atemwegserkrankungen sind bei Minderjährigen weit verbreitet.²³ Zwar werden Kinder bis zum fünften Lebensjahr in Burundi kostenlos medizinisch behandelt, doch sind zumindest in den ländlichen Regionen Gesundheitszentren oft zu weit entfernt, um eine medizinische Versorgung zu garantieren.²⁴ Viele Kinder haben auch keinen Zugang zum Schulsystem, da ihnen schlicht die amtlichen Dokumente fehlen, um sich anzumelden. Unicef schätzt, dass ein Viertel aller zwischen 2008 und 2014 geborenen Kinder in Burundi (insbesondere Kinder von geflohenen Burundiern) keine Geburtsurkunde haben und nicht registriert sind. Diese Kinder sind besonders gefährdet, ohne Schulausbildung auf der Straße oder in den Fängen von Menschenhändler zu landen.

Frauen sind in Burundi überwiegend auf kleinen Familienhöfen in der Landwirtschaft tätig²⁵ und es gehört zur traurigen Realität des Landes, dass sie neben der Familienarbeit auf dem Feld pflügen, säen, jäten, ernten und die Ernte entweder haltbar machen oder auf dem Markt verkaufen, während Männer oft arbeitslos sind und eine Flucht aus ihrer Misere im Alkoholkonsum suchen. Diese familiäre Lastenverteilung spiegelt sich im burundischen Sprichwort »Wer

keine gute Frau hat, ist nicht reich« wieder. Doch obwohl Frauen einen Großteil der Familien- und Erwerbsarbeit leisten, werden die wesentlichen Entscheidungen in der Familie von den Männern getroffen.²⁶ Auch wird das Geld meistens von den Männern verwaltet, was der Familie oft zum Nachteil gereicht. Sowohl im Erbfall als auch beim Landbesitz sind Frauen ebenso benachteiligt wie bei der Vergabe von Krediten.²⁷ Dies steht im krassen Widerspruch zu der Tatsache, dass der landwirtschaftliche Sektor, in dem überwiegend Frauen tätig sind, für die wirtschaftliche Situation des Landes eine tragende Rolle besitzt. 40 Prozent des Bruttoinlandsproduktes von Burundi wird im Agrarbereich generiert.²⁸

Angesichts der Auswirkungen der gewalttätigen Vergangenheit auf alle Lebensbereiche in der burundischen Gesellschaft (und der Tatsache, dass das Gewaltpotential jede wirtschaftliche Entwicklung verhindert) ist es evident, dass die Versöhnungs- und Friedensarbeit eine der Prioritäten der Kirche in Burundi ist. Die katholische Kirche, der ca. zwei Drittel der Bevölkerung angehört,²⁹ hat sich zu Beginn des dritten Jahrtausends im Bereich des Wiederaufbaus und der Versöhnung engagiert. Auf nationaler Ebene wird die Versöhnungsarbeit ebenso wie auf diözesaner Ebene und Pfarreiebene von der Kommission für Gerechtigkeit und Frieden der CECAB gefördert. Im Jahr 2011 veröffentlichten die burundischen Bischöfe ihren vielbeachteten Aufruf zu Frieden und Versöhnung »Message des Évêques Catholiques concernant la paix au Burundi«.³⁰

Communautés Ecclésiales de Base

Eine wesentliche Bedeutung für die Pastoral kommt in Burundi den Communautés Ecclésiales de Base (CEB) zu, die sich nach der Synode im Jahr 1950 entwickeln konnten und zum tragfähigen Fundament einer dezentralen Struktur innerhalb einer Pfarrei wurden. Mit dem Aufbau und der För-

¹⁷ SCHONECKE, Die Situation der Kirche in Ruanda und Burundi (Anm. 5), 368.

¹⁸ Verwiesen wurde von der Regierungspartei in einer juristisch höchst problematischen Sicht darauf, dass die Verfassung eine Wiederwahl des Präsidenten durch das Volk nur einmal vorsieht, dass aber die Wahl von Pierre Nkurunziza im Jahr 2005 nicht direkt durch das Volk, sondern indirekt durch das Parlament erfolgt sei.

¹⁹ Vgl. Papst FRANZISKUS, Discours du Pape François aux évêques de la Conférence Épiscopale du Burundi en visite Ad Limina Apostolorum vom 5. Mai 2015, Città de Vaticano 2015.

²⁰ Candikishijwe N'ABEPISKOPU B'IBU-RUNDI, Message de la Conférence des Evêques Catholiques du Burundi en vue des élections de 2015: Préparons-nous aux élections dans la sérénité et la vérité (voir Eph. 6,14), Bujumbura 2014.

²¹ Candikishijwe N'ABEPISKOPU B'IBU-RUNDI, Deuxième message de la Conférence des Evêques Catholiques du Burundi en vue des élections de 2015: Préparons-nous aux élections dans la sérénité et la vérité (voir Eph 6,15), Bujumbura 2015.

²² Vgl. INGIYIMBERE, The Current Political Crisis in Burundi (Anm. 16), 43.

²³ Vgl. Mireille KANYANGE, Am Rande der Gesellschaft. Auf der Straße, in: E+Z: Entwicklung und Zusammenarbeit 62 (2021/11-12) 14-15, 14.

²⁴ Vgl. MIKKALACHKI, Warum danke ich dafür, dass ich hier bin? (Anm. 13), 607.

²⁵ Rund 90 Prozent der Familien in Burundi sind auf die landwirtschaftlichen Subsistenzenerträge angewiesen.

²⁶ Vgl. Joshua Sikhu OKONYA/Netsayi Noris MUDEGE/Anne M. RIETVELD et al. (Hg.), The Role of Women in Production and Management of RTB Crops in Rwanda and Burundi: Do Men Decide, and Women Work?, <https://www.mdpi.com/2071-1050/11/16/4304> (12.3.2023).

²⁷ Vgl. Mireille KANYANGE, Wo Frauen arbeiten und Männer bestimmen. Fehlende Gleichberechtigung, in: E+Z: Entwicklung und Zusammenarbeit 63 (2022/1-2) 24-25, 24.

²⁸ Vgl. JOYCE, Consociational Democracy (Anm. 12), 31.

²⁹ Rund 62 Prozent der Burundier sind Katholiken, 5 Prozent Protestanten (vor allem Anglikaner), 10 Prozent sunnitische Muslime und 23 Prozent Anhänger afrikanischer Religionen.

³⁰ Candikishijwe N'ABEPISKOPU B'IBU-RUNDI, Message des Evêques Catholiques concernant la paix au Burundi, Bujumbura 2011.

derung dieser Gemeinschaften reagierte die Kirche in Burundi auf die Herausforderung, dass Christen im ganzen Land flächenmäßig teilweise weit verstreut in Großpfarreien leben, denen mitunter mehrere Zigtausend Gläubige angehören. Um angesichts dieser pastoralen Herausforderung die religiösen Strukturen im Nahbereich zu fördern, bildeten sich bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Rahmen einer »Hügel-pastoral« landesweit meist um einen Hügel herum Basisgemeinschaften, die der Kirche in Burundi bis heute ihr lebendiges Gesicht geben.³¹

Erstaunlich ist dabei die gute Organisation der *Communautés Ecclésiales de Base*, die ebenso wie die Pfarreien und Diözesen über verschiedene Kommissionen verfügen: Die *Commission Episcopale Justice et Paix*, *Commission Episcopale des Vocations sacerdotales et religieuses*, des *Séminaires* et des *Noviciats*, *Commission Episcopale du Clergé*, *Commission Episcopale des Missions*, *Commission Episcopale des Instituts de vie consacrée*, *Commission Episcopale de l'Education Catholique*, *Commission Episcopale pour l'Apostolat des Laïcs*, la *Famille et la Vie*, die *Commission Episcopale de la Pastorale et de la Catéchèse*, *Commission Episcopale de la Liturgie et des Sacrements* sowie die *Commission Episcopale de la Doctrine*, de l'*œcuménisme* et des *relations interreligieuses*.

Auch wenn in Burundi ebenso wie in den meisten Ländern Afrikas der Einfluss der Pfingstkirchen rasant wächst, gehören zwei Drittel der Menschen in Burundi der katholischen Kirche an. Sie gliedert sich in das Erzbistum Bujumbura mit den beiden Suffraganbistümern Bubanza, Bururi und Rutana sowie dem Erzbistum Gitega mit den zugeordneten Bistümern Muyinga, Ngozi und Ruyigi. Nachdem die Priesterausbildung bis zu Beginn der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts in Kabgayi (ca. 50 km westlich von Kigali) stattfand, errichtete die *Propaganda Fide* zunächst im Jahr 1952 ein Seminar in Burasira. Vier Jahre nach der

Unabhängigkeit wurde das Priesterseminar im Jahr 1966 in die damalige Hauptstadt Bujumbura verlegt.³² Im Jahr 1985 wurde die Priesterausbildung auf das Studium der Philosophie (in Bujumbura) und Theologie (sowohl in Kiryama als auch in Kitega) aufgeteilt. Ein neues Priesterseminar Jean Paul II für die theologische Ausbildung wurde Jahr 1994 in Gitega errichtet. Daneben wurde in Kiryama im Jahr 2012 das Priesterseminar Charles Lwanga eingeweiht. Heute findet das Studium der Philosophie in Bujumbura und in Burasira (über einen Zeitraum von drei Jahren) und das Studium der Theologie in Gitega und in Kiryama (über einen Zeitraum von vier Jahren) statt.

Centre de Formation à la Catéchèse et au Développement de Mutumba (CFCD)

Neben der Priesterausbildung hat die Ausbildung der Katechisten, die das Leben in den *Communautés Ecclésiales de Base* prägen, eine große Bedeutung für die Zukunft der Kirche in Burundi. Eine besondere Bedeutung kommt der Ausbildung der Katechisten im *Centre de Formation à la Catéchèse et au Développement de Mutumba (CFCD Mutumba)* zu.³³ Das CFCD Mutumba liegt malerisch inmitten üppiger tropischer Vegetation oberhalb des Tanganjikasee etwa dreißig Kilometer südlich von Bujumbura in der Gemeinde Kabezi und ist über die Nationalstraße N3 verkehrstechnisch gut zu erreichen. Heute besuchen insgesamt 89 Männer im Alter zwischen 18 und 30 Jahren das von der Erzdiözese Bujumbura getragene Ausbildungszentrum und lassen sich dort als Katechisten ausbilden, um nach dem erfolgreichen Abschluss der Ausbildung als kirchliche Mitarbeiter in einem Pfarrbüro, als Katecheten auf Gemeindeebene, als Grundschullehrer, als Leiter einer *Communauté Ecclésiale de Base* oder in einem anderen Bereich der kirchlichen (oder außerkirchlichen Verwaltung) tätig zu sein.

Gegründet wurde das Zentrum bereits kurz vor der Unabhängigkeit des Landes am 15. Oktober 1961 von Michel Ntuyahaga, dem damaligen Bischof von Bujumbura – als »Ecole Saint Jean -Baptiste de Mutumba«. Mit der Schulgründung wollte Bischof Ntuyahaga dem in Burundi der 60er Jahre weit verbreiteten Analphabetismus entgegentreten und künftigen pastoralen Mitarbeitern eine Basisbildung vermitteln, um sie für ihre Tätigkeit als Katechisten zu qualifizieren. Aufgabe der Katechisten sollte es sein, den christlichen Glauben zu verkündigen, Alphabetisierungsprogramme für die christliche Bevölkerung auch in den ländlichen Regionen durchzuführen und Projekte zur Entwicklung des Landes zu initiieren. Zum ersten Direktor wurde P. Louis de Laet ernannt, der dieses Amt zehn Jahre lang (1961-1971) innehaben sollte.³⁴ Im Gründungsjahr begannen insgesamt 31 Schüler ihre Ausbildung an der Ecole Saint Jean -Baptiste de Mutumba.

Als Ziele der von ihm gegründeten Schule nannte Michel Ntuyahaga zum einen die Ausbildung von Katecheten, die später selbst in der Pastoral tätig sein und dort den Unterricht und die Ausbildung von Katechumenen übernehmen sollten, und zum anderen die Entwicklung von geeigneten Methoden, um zu einer biblischen und liturgischen Erneuerung beizutragen. Auch sollten die Schüler Fertigkeiten lernen, um sich später als Gemeindeleiter oder Entwicklungshelfern selbst ernähren zu können. Besonders wichtig war es Ntuyahaga, dass die Katecheten im sozialen und kulturellen Kontext beheimatet waren. In den ersten Jahren wählten die Gemeinden selbst Kandidaten aus, die sich entweder als Katechistenhelfer oder in anderer Weise in der Pfarrei engagiert hatten, um sie an der Katechistenschule studieren zu lassen. Voraussetzung war, dass die jungen Männer mindestens die sechste Grundschulklasse abgeschlossen hatten und 16 Jahre alt waren. Von Anfang an war ein dreijähriger Studienzyklus an der Schule vorgesehen. Danach schloss sich ein einjähriges Pastoralpraktikum in einer Pfar-

rei an. Diese Grundstruktur hat sich über die Jahrzehnte hinweg bewährt, auch wenn sie konsequent weiterentwickelt wurde.

Bis heute ist das Zentrum der Zielperspektive seines Gründers treu geblieben. Als seine Mission betrachtet der heutige Direktor Vénuste Niyontore die Begleitung der künftigen Katecheten, damit sie als Personen, als Gläubige und als künftige Leiter christlicher Gemeinden reifen. Ihm ist wichtig, die Absolventen für ihre künftigen Tätigkeiten in der Kirche und in der burundischen Gesellschaft so vorzubereiten, dass sie Kinder, Jugendliche und Erwachsene in den Glauben an Jesus Christus einführen und bei der Entwicklung eines authentischen, inkulturierten Glaubens begleiten können. Im Geist von Evangelii nuntiandi sollen Katecheten ausgebildet werden, wobei die Wechselwirkung, dass »Evangelium und konkretes Leben des Menschen als Einzelperson und als Mitglied einer Gemeinschaft einander ständig beeinflussen«,³⁵ in der Ausbildung berücksichtigt werden soll. Darüber hinaus weiß sich die Ausbildung der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* verpflichtet, die bereits in ihrem ersten Satz programmatisch die engste Verbundenheit der Kirche mit der ganzen Menschheitsfamilie betont, wenn sie auf die »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art«³⁶

31 Vgl. HOFFMANN, Stichwort »Burundi« (Anm. 4).

32 Im Jahr der Unabhängigkeit 1961 war in der Diözese Nyundo vorübergehend ein eigenes Priesterseminar gegründet worden.

33 Während die Katechistenausbildung für Männer in Burundi am CFCD Mutumba erfolgt, können sich Frauen an der Ecole Reine Des Apôtres (ERA) in Ngozi einschreiben, um sich zu Katechistinnen ausbilden zu lassen.

34 Als Direktoren folgten P. Pierre Bastin (1971-1972), Michel Sinankwa I (1972-1986), Michel Sinankwa II (1988-1989), Emmanuel Manwangu (1989-1992), Melchiade Ntakisimazi (1992-2017) und Vénuste Niyontore (2017 bis heute).

35 EN 29.

36 GS1.

verweist und die bedingungslose Solidarität der Kirche betont. Dazu wurde am Centre de Formation à la Catéchèse et au Développement de Mutumba ein Curriculum entwickelt, das einerseits die Allgemeinbildung der Schüler fördert als auch deren (praktisch) theologische Qualifikation im Blick hat und ihnen schließlich auch pädagogische Kenntnisse und Fähigkeiten vermittelt. Im Rahmen der Allgemeinbildung sieht der Lehrplan Kurse in Französisch, Kirundi, Englisch, Swahili, Mathematik, Biologie, Geographie, Land- und Viehwirtschaft, Sportunterricht, grundlegende Kenntnisse von Entwicklungsprojekten und eine Einführung in die Buchhaltung vor. Das theologische Curriculum umfasst biblisch-theologische, historisch-theologische und systematisch-theologische Kurse. Sie reichen von der Einführung in die Bibel über Kurse zur Moralthologie, zur Kirchengeschichte, Liturgie, Katechese, Methodologie bis hin zu Einheiten zur katechetischen Erneuerung. Da die Absolventen des Zentrums aber nicht nur in der Pastoral, sondern auch in der Schule eingesetzt werden, umfasst das Curriculum des Zentrums auch Kurse zur Pädagogik, Psychologie, Soziologie, Anthropologie, Kommunikation und vermittelt Kenntnisse zur Gruppendynamik. Ein besonderer Akzent wird auf die Förderung einer ganzheitlichen Menschlichen Entwicklung gelegt. Und so umfasst das Studienprogramm auch praxisorientierte landwirtschaftliche Kurse.

Voraussetzung für die Einschreibung zum vierjährigen Studium an der Katechistenschule sind der erfolgreiche Abschluss einer neunjährigen Schulausbildung, die Absolvierung eines zweijährigen Praktikums in der Pfarrei sowie die Einreichung eines Motivationsschreibens, um einen Studienplatz zu erhalten. Das Studienprogramm in Mutumba ist in Trimester (September bis Dezember/Januar bis April/April bis Juli) strukturiert. Während die Ausbildung der Katechistinnen und Katechisten in Burundi geschlechtergetrennt erfolgt, wird

der erfolgreiche Abschluss der Studiengänge in Verbindung mit der Diplomübergabe an die Absolventen gemeinsam gefeiert. Bis zum Ende des Kursjahres 2021/2022 haben 1603 Schüler die Schule besucht – insgesamt konnten 985 Diplome ausgestellt werden. Während die überwiegende Zahl der Absolventen nach ihrer Ausbildung eine berufliche Tätigkeit beginnt, haben sich 21 Absolventen des Centre de Formation à la Catéchèse et au Développement de Mutumba für weiterführende Studien entschieden, um sich anschließend zum Priester weihen zu lassen.

Eine ständige Herausforderung besteht für die Verantwortlichen in der Finanzierung der Arbeit des katechetischen Zentrums in Mutumba. Auch hier ist die Kirche in Burundi wie in so vielen anderen Bereichen auf die verlässliche finanzielle Unterstützung aus dem Ausland angewiesen. Darüber hinaus kommt den 20 ha Land, die zum Zentrum gehören, eine wichtige Bedeutung zu. Um selbst einen Eigenanteil zur Finanzierung des Zentrums beisteuern zu können, wurden die Ländereien rund um die Gebäude aufgeforstet. Dadurch kann das Zentrum sich selbst mit Brennholz (zum Kochen) versorgen. Außerdem werden auf den Feldern rund um die Schulgebäude Nahrungsmittel zur Selbstversorgung angebaut. Darüber hinaus wird der zum Zentrum gehörende Versammlungsraum auch für Feierlichkeiten vermietet, um Einnahmen zu generieren. Und schließlich zahlen die Studierenden Studiengebühren, um zur Finanzierung des Ausbildungszentrums beizutragen.

Katechistinnenausbildung in Ngozi

Während die Katechistenausbildung für Männer in Burundi am CFCD Mutumba erfolgt, können sich Frauen an der Ecole Reine des Apôtres (ERA) in Ngozi einschreiben, um sich zu Katechistinnen ausbilden zu lassen. Die Ecole Reine des

Apôtres (ERA-Ngozi) ist ein katechetisches Institut der Kirche in Burundi, das in der Diözese Ngozi angesiedelt ist. Sie wurde 1963 vom damaligen Bischof von Ngozi, André Makarakiza, gegründet und am 18. September 1963 offiziell eröffnet. André Makarakiza war es ein Anliegen, insbesondere die Konzilsdekrete über das Apostolat der Laien und die Missionstätigkeit der Kirche mit Leben zu füllen. Dabei wollte er den burundischen Frauen eine Möglichkeit geben, sich zu qualifizieren und im Bereich der Evangelisierung tätig zu sein. Zwischenzeitlich war die Ausbildung der Katechistinnen im Jahr 1965 nach Busiga verlegt worden, kehrte aber im Jahr 1980 nach Ngozi zurück. Bis zum Jahr 1981 wurden ausschließlich Frauen an der Ecole Reine des Apôtres ausgebildet. Seit dem Jahr 1981 können auch verheiratete Männer ihre Ausbildung an der Schule in Ngozi absolvieren.

Partnerschaft mit dem Bistum Eichstätt

Eine Partnerschaft verbindet das Bistum Eichstätt seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts mit den Christen in Burundi. Entstanden ist die Partnerschaftsbeziehung Mitte der 70er Jahre, nachdem Michel Ntuyahaga, der damalige Bischof von Bujumbura, Eichstätt besuchte. Es folgte zum Jahreswechsel 1975/76 ein Gegenbesuch durch Prälat Willi Reitzer, Regens Georg Härteis und Jugendpfarrer Johann Limbacher in dem ostafrikanischen Land, bei dem das Fundament für eine langjährige Partnerschaft gelegt wurde. Zunächst stand dabei vor allem die finanzielle Unterstützung für die katholische Kirche in Burundi im Vordergrund: Das Bistum Eichstätt unterstützte die sieben Diözesen Burundis vor allem beim Aufbau neuer kirchlicher Bildungseinrichtungen. Der Kreis der Unterstützer konnte dabei kontinuierlich ausgeweitet werden.

Bei der ersten diözesanen Misereor-Eröffnung im Jahr 1995 stellte Bischof Joachim Ruhuna die Situation seines Landes und die mit der Versöhnungsarbeit verbundenen Herausforderungen der Kirche in Burundi vor. Ein Jahr später wurde Erzbischof Ruhuna selbst Opfer der Gewaltextesse in seiner Heimat. Doch die partnerschaftlichen Beziehungen zwischen Burundi und Eichstätt rissen nicht ab. Bis heute steht dabei der Aufbau einer kirchlichen Infrastruktur (Kirchen, Gemeindezentren, Bildungseinrichtungen) im Vordergrund. Darüber hinaus fördert das Bistum Eichstätt die Priesterausbildung in Burundi. Seit einigen Jahren ermöglicht das Bistum Eichstätt auch jeweils zwei Priestern aus Burundi ein Aufbaustudium an der Katholischen Universität Eichstätt. Die Priester, die nach Abschluss ihrer Studien wieder nach Burundi zurückkehren, sind dort in oft verantwortungsvollen pastoralen Feldern tätig und zugleich Anwälte der deutsch-burundischen Freundschaft sowie Brückenbauer zwischen den Kulturen. ♦

**Internationales Symposium:
Jesus – Also the Messiah for Israel?
Messianic Jewish Movement
and Christianity in Dialogue
vom 11. Juli bis 13. Juli 2022
Universität Wien**

von Markus Roser

Auf Einladung des Instituts für Systematische Theologie der Universität Wien unter der Schirmherrschaft von Kardinal Christoph Schönborn diskutierten vom 11. bis 13. Juli 2022 Expertinnen und Experten aus den USA, Großbritannien, der Schweiz, Österreich, Deutschland, Israel, der Ukraine, Finnland, den Niederlanden, Polen und Italien zum Thema unter dem Titel »Jesus – also the Messiah for Israel? Messianic Jewish Movement and Christianity in Dialogue«. Verantwortlich für die Organisation vor Ort waren Prof. Jan-Heiner Tück, Universität, Wien und Johannes Fichtenbauer in der Doppelfunktion als Vertreter von TJCH¹ Europe und Sekretär von Kardinal Schönborn.

Zur messianisch jüdischen Bewegung gehören Juden, die an Jesus als den Messias Israels glauben und ihre jüdische Identität beibehalten. Für die Tagung als erste akademische Dialogveranstaltung im deutschsprachigen Raum gibt es folgende Gründe: (1) Zum einen ist die pluriforme Bewegung seit den 1970er-Jahren religionsstatistisch so stark angewachsen, dass sie nicht mehr ignoriert werden kann. Schätzungen sprechen von 250.000 bis 300.000 messianischen Juden weltweit. (2) Bereits seit dem Jahr 2000 wurde vom Vatikan eine Arbeitsgruppe eingerichtet, die heute unter Leitung von Kardinal Schönborn steht und die mit dieser Tagung dem ausdrücklichen Wunsch von Papst Franziskus entspricht, das Gespräch zwischen christlicher Theolo-

gie und messianisch-jüdischer Bewegung zu vertiefen. (3) Schließlich wird die Diskussion im anglophonen Raum bereits seit Jahren intensiv geführt, sodass für den deutschsprachigen Raum Nachholbedarf besteht.

Sensible Themen dieses Dialoges sind Anerkennung und Stellung der messianischen Juden innerhalb des Judentums, Judenmission und der ungekündigte Bund Gottes mit Israel, Eschatologie und Landverheißung, sowie Spiritualisierung und Enthistorisierung der christlichen Hoffnung hinsichtlich der Parusie, die Wiederherstellung Israels und ein konkret geschichtliches tausendjähriges Friedensreich. Unter den 27 Vortragenden Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen waren drei profiliert messianisch-jüdisch, Harvey, Kinzer und Rudolph und fünf weitere hatten jüdische Wurzeln. Einige ihrer Beiträge sollen hier skizziert werden.

Richard Harvey In seinem grundlegenden Vortrag »Einführung in die messianisch-jüdische Wirklichkeit« fragte Richard Harvey, All Nations Christian College, UK, nach der sozialen, theologisch ontologischen und anthropologischen Identität messianischer Juden. Die Interaktion zwischen Judentum und Christentum kann dabei als sozial konstruiert, als historisches Phänomen oder als theologische Realität betrachtet werden. Dabei gilt es, die Zeichen für Gottes fortwährende Erwählung Israels als prophetischen Hinweis auf Gottes Absichten für Israel und alle Nationen durch den Messias Jeschua für den aus Gnade geretteten Überrest im Blick zu behalten. Harvey bezeichnete das messianische Judentum als »jüdische Form des Christentums und christliche Form des Judentums«, welches die Grenzen und Überzeugungen beider Religionen aufgrund großer Heterogenität herausfordert. Unverkennbar ist der Einfluss der charismatischen Bewegung bis hin zu einer Orientierung am orthodoxen Judentum mit halachischem Vorbild. Allen Gruppierungen gemein ist eine starke Loyalität zum Staat Israel. Ihre

Eschatologie ist überwiegend prämillenial. Die Anerkennung der doppelten Einheit bleibt ein grundsätzliches Anliegen: Kirche der Juden, *ecclesia ex circumcisione* und Kirche der Nationen, *ecclesia ex gentibus*.

David Neuhaus Mitglied des Jesuitenordens und Patriarchalvikar für die hebräisch-sprechenden Katholiken im Lateinischen Patriarchat von Jerusalem, ging der Frage nach: »Wer sind die hebräischen Katholiken heute?« Messianische Identität gestaltet sich für ihn als doppelte Zugehörigkeit zur Kirche und zum jüdischen Volk, ohne dabei weder »Judaïsierer« noch »Minim« zu werden. »Ich versuche Judentum und Christentum nicht in einem bequemen Synkretismus zu vereinen. Vielmehr möchte ich die Gemeinschaft mit meinem Volk in seiner religiös verstandenen Berufung und Bestimmung bewahren. ... Ich glaube, dass die jüdischen Katholiken, eingeladen sind, Zeichen dieser lang erwarteten eschatologischen Konvergenz zu sein.«

Marc Kinzer Yachad BeYeshua, USA, öffnete mit seinem Vortrag »Der gegenwärtige und zukünftige jüdische König« einen weiteren Zugang zur jüdischen Identität. Über das Jüdisch-Sein des historischen Jesus hinaus postulierte er den auferstandenen Jesus als Träger jüdischen Fleisches. Damit ist der Auferstandene auch der Jesus der kommenden Welt. Die verborgene Herrschaft des auferstandenen Messias über Israel betrachtet er als dienend, weshalb er jede triumphalistische Lesart zurückweist. Denn »Israel erhielt seinen Namen als Ergebnis eines Ringkampfes mit Gott, und das jüdische Volk hat nie aufgehört, zu

1 TJCI: Towards Jerusalem Council Two ist eine »neue« ökumenische Bewegung protestantischer Glaubensformationen mit Katholiken und messianischen Juden. Ziel ist ein Zweites Jerusalem Konzil, um das älteste Schisma und damit die verloren gegangene Einheit zwischen Juden und Nichtjuden wiederherzustellen.

ringen. Israels Kampf mit Gott ist ein Nullsummenspiel, denn der Sieg des einen hängt vom Sieg des anderen ab.«

Antoine Levy Mitglied des Dominikanerordens und Professor an der Universität Helsinki, fragte nach der »Wiederherstellung der *Ecclesia ex Circumcisione*?« Ausgangspunkt für die Deutung seines »Apokatastasis-Begriffes« war ein Mosaik aus dem 5. Jh. in der Basilica di Santa Sabina in Rom mit einer verschleierte Frau und einem Buch, unter der sich der Ausdruck *ecclesia ex circumcissione* findet: (1) Die Rückgabe von »etwas Verlorenem oder Gestohlenem« führt zum hebräischen *lehashiv* – לָשׁוּבָהּ לְאֶרֶץ הָעִבְרִית »ich will sie wieder in ihr Land bringen« (Jer 16,15). Wiederherstellung geschieht hier im Sinne von »Restauration«. (2) Das hebräische *arukha* zielt auf die anatomische Wiederherstellung. אֲרַכְךָ אֶלֶּה יְיָ »Denn ich will dich gesund machen.« (Jer 30,17) (3) Wiederherstellung im Sinne von Erneuerung taucht im NT in Zusammenhang mit dem Kommen des Elia auf, der alles wiederherstellen wird (Mt 17,11) ἀποκαταστήσει πάντα. – Bei Hieronymus findet er den Schlüssel zur Interpretation: »Die kosmische Reparatio muss unmittelbar vor der Parousia stattfinden. Mehrfach taucht die Formel auf – *tam ex circumcissione quam ex gentibus, Christi Ecclesia prima quae eversa fuerat, aedificate est.*« Die Apokatastasis führt zum radikalen Neuanfang und mündet in die Wiederherstellung der *ecclesia ex circumcissione* als Wiederherstellung des eschatologischen Überrestes Israels, den Paulus in Römer 11 ins Auge fasst: »Denn wenn ihre Verwerfung die Versöhnung der Welt ist, was wird ihre Annahme anders sein als das Leben aus den Toten?« (Röm 11,15)

Etienne Vetö Mitglied der Communauté du Chemin Neuf, Professor an der Gregoriana und Leiter des Centro Cardinal Bea mit der Beauftragung jüdischer Studien, analysiert in seinem Vortrag

»Das Judentum wahrnehmen und wertschätzen – Lehren aus der »Trennung der Wege ziehen« die Realität des Verschwindens der jüdischen Jünger Jesu. Das betrifft Chronologie und Ursachen ihres Aussterbens und den Rahmen ihres Untergangs, der eng mit der »Trennung der Wege« verwoben ist, einem Prozess, der Judentum und Christentum als zwei antagonistische religiöse Traditionen hervorbrachte. Die messianischen Juden sind deshalb für die Wiederherstellung Ganzheit der Katholizität der Kirche aus Juden und Heiden unverzichtbar. Die getrennten Wege und das Verschwinden des Judentums deutete er als historische Notwendigkeit, denn ohne die Verstockung Israels wäre es den Völkern nicht möglich gewesen, dem neuen Bund beizutreten und das Volk Israel davor zu schützen, von der Völkerkirche verschlungen zu werden. Die Trennung der Wege sei deshalb eine realistische Lösung gewesen, das Evangelium unter den Völkern auszubreiten und gleichzeitig die Identität des Volkes Israel zu bewahren. Angesichts dieser antagonistischen Geschichte rief Vetö dazu auf, Wunden zu heilen und Buße im Sinne einer *tikkun olam* zu üben, der Instandsetzung der Welt. ♦

Da hier nur fünf Beiträge des Wiener Symposiums zu Wort kommen konnten, möchte ich auf die inzwischen erfolgte Veröffentlichung des Tagungsbandes hinweisen:

Mark S. Kinzer |
Thomas Schumacher |
Jan-Heiner Tück (Hg.)
 Jesus – der Messias Israels?
 Messianisches Judentum
 und christliche Theologie
 im Gespräch
 Herder:

Freiburg/Basel/Wien 2023, 432 S.
 ISBN 978-3-451-39481-2

IN MEMORIAM

Bénézet Bujo

Die Theologische Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz
trauert um ihren emeritierten Kollegen Prof. Dr. Bénézet Bujo,
die ZMR um ihr langjähriges Redaktionsmitglied.
Nach längerer Krankheit verstarb er am 9. November,
im Alter von 83 Jahren im Kantonsspital Freiburg/Schweiz.

Bujo, geb. 1940 in der Provinz Ituri im Nordwesten der heutigen Demokratischen Republik Kongo, absolvierte sein Lizentiatsstudium in Philosophie und Theologie an den Großen Seminarien in Murhesa (Bukavu) und Niangara (Isiro) sowie an der damals noch unter belgischer Kolonialherrschaft stehenden Universität Lovanium in Kinshasa. Nach der Priesterweihe für die Diözese Bunia/RDC und einigen Jahren Arbeit in der Gemeindeseelsorge folgte ein Promotions- und Habilitationsstudium an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg (1978/1983). Von 1983 bis 1988 lehrte Bénézet Bujo als ordentlicher Professor an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Kinshasa; dann folgte der Ruf auf den deutschsprachigen Lehrstuhl für Moralthologie, Sozialethik und afrikanische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, den er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2010 innehatte. Bénézet Bujo nahm eine Vielzahl an Dozenturen in Europa und Afrika wahr; so war er 1985 erster Gastprofessor bei »Theologie Interkulturell« am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität in Frankfurt a.M. Es erreichten ihn Einladungen aus Saarbrücken, Nairobi, Lund, Johannesburg und Antananarivo (Université Catholique de Madagascar). Nach seiner Emeritierung war er fünf Jahre lang, von 2011 bis 2015, theologischer Berater von Caritas Africa.

Bujos Forschungsarbeiten richteten sich von Anfang an auf die Suche nach einer Ethik, die im Licht der afrikanischen Traditionen die tiefen, von Gott als der geistigen Grundlage aller Wirklichkeit eingestifteten Beziehungen der Menschen ernstnimmt – eingeschlossen der lebenswichtigen Beziehungen zur Welt der Vorfahren (der Ahnen) und der noch Ungeborenen (der Nachkommen). Die philosophischen Grundlagen hierzu lieferte ihm neben den großen Autoren der europäischen Scholastik insbesondere die Diskursethik von Jürgen Habermas, die er freilich um die Begriffe einer sog. »Konsens-« oder »Palaverethik« afrikanischer Provenienz signifikant erweiterte. Auf diese Weise gelang ihm nichts geringeres als die Formulierung einer genuin afrikanisch-christlichen Ethik; diese machte ihn weit über Freiburg hinaus bekannt. Davon zeugen nicht zuletzt seine zahlreichen Veröffentlichungen in deutscher und französischer Sprache sowie in Swaheli. Erwähnt seien die *Introduction à la théologie africaine* im Freiburger Verlag Academic press (2008; 2021), gefolgt von einer Reihe von Bänden über die großen Figuren der afrikanischen Theologie: *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext* (Düsseldorf 1986); *Die ethische Dimension der Gemeinschaft* (Wien 1993); *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik* (Freiburg i. Br. 2000); *Plädoyer für ein neues Modell von Ehe und Sexualität. Afrikanische Anfragen an das westliche Christentum* (Freiburg i. Br. 2007). Aber auch sein provokantes *Diaire d'un théologien africain* (1987) darf nicht unerwähnt bleiben.

Nicht nur die Kirchen Afrikas verdanken Bénézet Bujo viel; auch die deutsch- und französischsprachige Theologie und nicht zuletzt die Theologische Fakultät der Universität Freiburg und die ZMR sind dem Verstorbenen zu großem Dank verpflichtet. Möge er in Gott finden, was er immer mit Nachdruck betonte: dass der Mensch ein vieldimensionales Wesen ist, das nicht nur individuell aus Körper und Seele besteht, sondern als Teil einer umfassenden Welt allein im Lebensnetz der Vor- und Nachfahren, dieser unbekannten Heiligen, seine Erfüllung findet.

◆
Joachim Negel

IN MEMORIAM

Theologie und Glaube sind stets kontextuell

Ein Nachruf auf Hans Waldenfels SJ

1 Die Vorfahren von Hans Waldenfels Vater stammten aus Schlesien, sein Vater selbst hieß ursprünglich Bernhard Kosakowski. Später legte er seinen ursprünglichen Familiennamen ab und wählte als für die neue Heimat aus seiner Sicht »passenderen« Familiennamen nun »Waldenfels«. Vgl. Waldenfels, Hans, Sein Name war Kosakowski. Lebenserinnerungen von Hans Waldenfels (Bildauswahl: Katja Wahlers), unveröffentlichtes Manuskript, Essen 2023.

2 Waldenfels, Hans, Zurückgeblieben. Zugleich ein Dank anlässlich von 80 Lebensjahren, <http://www.theologie-und-kirche.de/waldenfels-zurueckgeblieben.pdf> (Zugriff vom 14.11.2023). Vgl. auch Waldenfels, Hans, Sein Name war Kosakowski. Lebenserinnerungen von Hans Waldenfels (Bildauswahl: Katja Wahlers), unveröffentlichtes Manuskript, Essen 2023.

3 Die Gemeinde St. Stephanus war eine im Jahr 1930 gegründete Tochterpfarre von St. Mariä Empfängnis in Essen-Holsterhausen, in der Waldenfels getauft und gefirmt wurde und das Sakrament der Erstkommunion feierte. Das Kirchengebäude wurde im Jahr 2009 im Zuge der Umstrukturierungsmaßnahmen im Bistum Essen profaniert.

4 Vgl. Waldenfels, Hans, Zurückgeblieben. Zugleich ein Dank anlässlich von 80 Lebensjahren, <http://www.theologie-und-kirche.de/waldenfels-zurueckgeblieben.pdf> (Zugriff vom 14.11.2023)

Am 12. November 2023 verstarb in seiner Geburtsstadt Essen der langjährige Vorsitzende des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) und spätere Ehrenvorsitzende Hans Waldenfels.

geboren wurde Johannes Bernhard Maria Waldenfels am 20. Oktober 1931 als Sohn von Therese Waldenfels, geb. Schröder, und Bernhard Waldenfels.¹ Er hatte einen jüngeren Bruder, den im Jahr 1934 geborenen phänomenologischen Philosophen Bernhard Waldenfels. Seine vom Zweiten Weltkrieg überschattete Kindheit und Jugend verbrachte Hans Waldenfels weitgehend in Essen und kriegsbedingt nach dem Bombardement auf das Ruhrgebiet im Jahr 1942 vorübergehend in Marienloh bei Paderborn. Später verwies Waldenfels wiederholt auf wesentliche Impulse, die er schon während seiner Schulzeit erhielt. Diese führten ihn – man kann die Unruhen der Kriegs- und Nachkriegsjahre erahnen – nach der Volksschule zunächst zum Essener altsprachlichen Burggymnasium, dann zum Paderborner Theodorianum, anschließend zum Detmolder Leopoldinum und von dort aus über das Paderborner Theodorianum schließlich zurück zum Essener Burggymnasium, wo er im Jahr 1951 sein Abitur ablegte. Später wird Hans Waldenfels sich insbesondere an seinen Essener Religions- und Geschichtslehrer Heinrich Gaul erinnern: »Was viele erst nachträglich kritisch in der Geschichte der Kirche wahrnahmen, hat er uns damals unverblümt in anschaulicher Sprache nahegebracht. Wir wussten früh von den Schwächen und Krisen der Kirche, dem ungebildeten Klerus früherer Jahrhunderte, dem Versagen mittelalterlicher Päpste. Doch zugleich vermittelte er uns die Kirche als einen Ort, der es trotzdem wert ist, sich zu ihm zu bekennen und an ihm zu wirken.«²

Prägend waren für den jungen Waldenfels in den Nachkriegsjahren auch die Erfahrungen in seiner Heimatgemeinde St. Stephanus³. Das Kirchengebäude war nach Kriegsende zwar völlig zerstört, so dass die Gottesdienste zunächst in Behelfsräumen stattfinden mussten. Doch Waldenfels nahm die Pfarrei als einen Ort wahr, an dem er gestalten durfte. Er leitete in der Pfarrei zwei Jugendgruppen und nahm auch an von Jesuiten geleiteten Exerzitien teil – so entstanden die ersten Kontakte zu dem Orden, in dem Waldenfels schon bald seine spirituelle Heimat finden sollte.

Unmittelbar nach dem Abitur im Jahr 1951 trat Hans Waldenfels in das Noviziat der Westprovinz der Jesuiten ein, das sich seinerzeit in Schloss Eringerfeld bei Geseke (Münsterland) befand.⁴ Zuvor hatte er auch Kontakt zu den Benediktinern, Dominikanern, Franziskanern,

Kamillianern, Oblaten und Salesianern aufgenommen, um sich dann aber doch für ein Leben in der Gesellschaft Jesu zu entscheiden.⁵ In welcher einer kirchlichen Aufbruchstimmung der Ordenseintritt von Hans Waldenfels stattfand, spiegelt sich ein wenig in der Tatsache wieder, dass zusammen mit ihm zum Osterfest 1951 insgesamt 14 junge Männer der Westprovinz der Jesuiten beitraten. Und das war kein Einzelfall. Ähnlich großen Zulauf erlebten seinerzeit auch die drei anderen Ordensprovinzen in Deutschland. Während des Noviziats begegnete Waldenfels erstmals Karl Rahner, der im Rahmen von Exerzitien eine Einführung in die Mysterien des Lebens Jesu gab und dem er später entscheidende Impulse für seine Promotionsschrift verdanken wird. Von 1953 bis 1956 studierte Hans Waldenfels anschließend Philosophie an der Philosophischen Hochschule Berchmanskolleg in Pullach bei München, wo er unter anderem die Vorlesungen von Walter Brugger, Wolfgang Büchel, Heinrich Falk, Adolf Haas, Johannes B. Lotz und Joseph de Vries besuchte.

Bereits während seiner Zeit am Berchmanskolleg wurden die Ordensoberen auf die außergewöhnlichen Begabungen von Hans Waldenfels aufmerksam und sandten ihn im Jahr 1956 nach einem Aufruf Pedro Arrupes – damals noch Vizeprovinzial in Japan – nach Asien. Den Hafen von Yokohama erreichte Waldenfels zusammen mit seinem Mitbruder und Freund Heinz Balkenhol und einem dritten Jesuiten (der den Orden noch vor seiner Priesterweihe wieder verließ) nach einer einmonatigen Schiffsreise, die ihn von Marseille aus über den Suezkanal, das Rote Meer, Dschibuti, Colombo, Singapur, Saigon, Hongkong und Manila führte. Nach zweijährigen Sprachstudien in Hiroshima, wo er erstmals Hugo Makibi Enomiya-Lassalle begegnete, studierte Hans Waldenfels von 1960 bis 1964 Theologie an der katholischen Sophia-Universität in Tokio. In der japanischen Hauptstadt wurde er am 18. März 1963 von Kardinal Tatsuo Doi zum Priester geweiht. Sein Terziat, das mit den Großen Exerzitien endete, führte Waldenfels wiederum nach Hiroshima. Später folgte ein Studienaufenthalt in Kyōto, wo Waldenfels als Gasthörer an der Kaiserlichen Universität Kyōto bei Takeuchi Yoshinori und Nishitani Keiji Einblicke in die Philosophie der Kyōto-Schule erhielt.⁶ Später erinnerte Hans Waldenfels sich an diese intensive und für ihn folgenreiche Studienzeit: »Viele der dort Lehrenden, unter ihnen auch Tetsutaro Ariga, der später als Beobachter zum Zweiten Vatikanischen Konzil eingeladen wurde, waren Brückenbauer zwischen der fernöstlichen und der westlichen Welt, hatten zeitweise in Europa studiert und wussten doch um die eigenen, vor allem die buddhistischen Wurzeln, befassten sich mit dem Christentum, das ihnen vor allem in protestantischer Gestalt, aber auch in der Geschichte der Mystik bekannt war, und kamen nicht umhin, die Säkularisierungsprozesse der Welt zu berücksichtigen. Eine Frucht dieser Zeit war später mein Buch *Absolutes Nichts*«⁷.

Die in Japan begonnenen religionswissenschaftlichen Studien zum Buddhismus und zur Welt der Religionen haben Waldenfels Wirken ein Leben lang geprägt. So warb er stets für einen interdisziplinären bzw. transdisziplinären sowie interreligiösen Diskurs in der Theologie und betonte dabei insbesondere auch die Bedeutung einer Zusammenarbeit mit den nichttheologischen Disziplinen (auf die nur wenige Tage vor Waldenfels Tod zuletzt auch Papst Franziskus in seinem *Motu Proprio* »*Ad theologiam promovendam*«⁸ verwiesen hat).

Von 1965 bis 1968 studierte Waldenfels im Rahmen seiner Promotion zunächst an der Gregoriana in Rom und dann an der Universität

⁵ Vgl. auch Waldenfels, Hans, *Sein Name war Kosakowski. Lebenserinnerungen von Hans Waldenfels* (Bildauswahl: Katja Wahlers), unveröffentlichtes Manuskript, Essen 2023

⁶ Während Nishitani Keiji Zen-Buddhist der Sōtō-Schule war, bekannte sich Takeuchi Yoshinori zum volkstümlichen Amida-Buddhismus.

⁷ Vgl. Waldenfels, Hans, *Zurückgeblieben. Zugleich ein Dank anlässlich von 80 Lebensjahren*, <http://www.theologie-und-kirche.de/waldenfels-zurueckgeblieben.pdf> (Zugriff vom 14.11.2023)

⁸ https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (Zugriff vom 14.11.2023)

Münster. Als er im Herbst 1965 zunächst nach Rom kam, begann gerade die letzte Session des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Waldenfels als junger Jesuit unmittelbar vor Ort hautnah miterlebte. Zahlreichen Konzilstheologen ist er dadurch gerade im ersten Jahr seines Promotionsstudiums in der »Ewigen Stadt« begegnet. »Das Konzil selbst ist bis heute für mich eine wegweisende Erfahrung gewesen und hat mein theologisches Denken und Arbeiten wesentlich bestimmt«⁹, wird er später zurückblickend festhalten. Seine im Jahr 1969 veröffentlichte Dissertation mit dem Titel »Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie«¹⁰ geht auf eine thematische Anregung von Karl Rahner zurück, der Waldenfels nahegelegt hatte, sich mit der Entstehungsgeschichte, den Hintergründen und den beiden ersten Kapiteln der damals noch »jungen« Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* zu beschäftigen.

Nach der Promotion an der Gregoriana bei seinem Doktorvater, dem kanadischen Theologen René Latourelle, kehrte Waldenfels nicht nach Japan zurück, sondern begann eine wissenschaftliche Karriere in Deutschland. Er erhielt ein Stipendium der Deutschen Studienstiftung, und so zog es ihn zunächst nach Münster, wo er sich dem Schülerkreis von Johann Baptist Metz anschloss und die Drucklegung seiner Dissertationsschrift vorbereitete.

Im Jahr 1974 wurde Waldenfels vom Essener Weihbischof Julius Angerhausen¹¹ als ordentlicher Berater zur Bischofssynode »Evangolisierung in der Welt von heute« eingeladen, aus der bekanntlich das nachsynodale Schreiben *Evangelii nuntiandi* hervorgegangen ist. Im Jahr 1976 folgte Waldenfels Habilitation an der Universität Würzburg mit seiner Habilitationsschrift zum buddhistisch-christlichen Dialog¹², die er ursprünglich auf Bitten von Heinrich Dumoulin als Rückblick auf seinen Studienaufenthalt in Kyōto verfasst hatte.¹³ Im Folgejahr 1977 erhielt Hans Waldenfels einen Ruf auf den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie, Theologie der Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn, den er bis zu seiner Emeritierung 1997 innehatte. In dieser Zeit übernahm er an verschiedenen Stellen Verantwortung für die Bonner Fakultät. So wirkte er unter anderem von 1979 bis 1980 und von 1988 bis 1990 als Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät.

Inhaltlich entwickelte Waldenfels während seines Bonner Wirkens den Ansatz einer Kontextuellen Fundamentaltheologie¹⁴, die Theologie in dem Bewusstsein betreibt, dass theologische Aussagen stets orts- und zeitabhängig sind. In seiner Kontextuellen Fundamentaltheologie unternahm Waldenfels den Versuch einer theologischen Grundlegung des christlichen Glaubens im heutigen Welt-»Kontext«. Diesen sah er geprägt von einer Annäherung der christlichen Kirchen, einem intensivierten christlich-jüdischen Gespräch, einer Begegnung der Religionen, aber auch einer Abkehr von den Religionen sowie einem Erstarken von Atheismus und humanistischen Ideologien. Waldenfels nahm wahr, dass das Christentum und die christlichen Kirchen sich angesichts einer zunehmenden religiösen Multioptionalität in den von einer »postchristlichen Moderne« geprägten Gesellschaften Westeuropas neu verorten müssen. Dabei sah er die Herausforderung, den christlichen Glauben in der Theologie so zur Sprache zu bringen, dass die Theologie auch in fremden, nichtchristlichen Kontexten von Andersgläubigen, Atheisten und Agnostikern nachvollzogen und bestenfalls verstanden werden kann. Besondere Bedeutung besaß für Hans Waldenfels dabei der interreligiöse Dialog, den er selbst nicht zuletzt in seinem

9 Waldenfels, Hans, Sein Name war Kosakowski. Lebenserinnerungen von Hans Waldenfels (Bildauswahl: Katja Wahlers), unveröffentlichtes Manuskript, Essen 2023.

10 Waldenfels, Hans, Offenbarung. Das 2. Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie (= Beiträge zur ökumenischen Theologie. Band 3), München 1969.

11 Der Essener Weihbischof Julius Angerhausen war der einzige westdeutsche Bischof, der am 16. November 1965 den sogenannten »Katakombenpakt« unterzeichnete.

12 Waldenfels, Hans, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum (= Begegnung. Band 19). Bonifatius, Paderborn 2013 (Erstveröffentlichung 1976).

13 Vgl. Waldenfels, Hans, Sein Name war Kosakowski. Lebenserinnerungen von Hans Waldenfels (Bildauswahl: Katja Wahlers), unveröffentlichtes Manuskript, Essen 2023.

14 Waldenfels, Hans.: Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn u. a., 1985, 4. Aufl. 2005.

Graduiertenkolleg »Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien« praktiziert. Darüber hinaus hat Waldenfels im interdisziplinären Grenzgebiet von Theologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie zahlreiche grenzüberschreitende wissenschaftliche Arbeiten publiziert.¹⁵

In seiner kontextuell-dialogischen Betrachtungsweise war es Waldenfels ein Anliegen, sowohl seiner eigenen fundamental-theologischen Ausgangsposition treu zu bleiben als auch die eigene Position »mit fremden Augen« wahrzunehmen.¹⁶ Dabei ging Waldenfels in seiner Kontextuellen Fundamentaltheologie von dem Axiom aus, dass Gott sich den Menschen in Jesus Christus offenbart hat. Dieser christozentrische Grundsatz stand für Hans Waldenfels im Zentrum einer theologischen Hermeneutik, die es ihm ermöglichte, sich mit den gegenwärtigen Herausforderungen des Christentums in problemorientierter, kontextbezogen-dialogischer Weise auseinanderzusetzen. Er selbst hielt dazu fest: »Die Zeit meiner Bonner Tätigkeit von 1977 bis 1997 war wesentlich bestimmt von einer Fundamentaltheologie, die sich sowohl den klassischen Fragekomplexen Gott – Jesus Christus – Kirche verpflichtet weiß, als auch der Pluralität moderner Verkündigungsfelder und -orte Rechnung trägt. Das in der Dritten Welt verwandte Stichwort »Kontextualität« wurde zu einem Schlüsselbegriff. In unserer Landschaft war der Begriff in der Mitte der 80er Jahre selbstverständlich und fremd zugleich.«¹⁷ Um seinem kontextuellen Theologieverständnis auch eine akademisch-publizistische Heimat zu geben, etablierte er im Jahr 1990 die Reihe »Begegnung: Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen«, die zunächst im Borengässer Verlag erschien und seit 2013 im Bonifatius Verlag publiziert wird.¹⁸ Vom hohen Ansehen, das Hans Waldenfels als Wissenschaftler an der Bonner Fakultät besaß, zeugen die zahlreichen Festschriften, die ihm zu verschiedenen Anlässen gewidmet wurden.¹⁹

Im Rahmen seiner Tätigkeit an der Bonner Fakultät engagierte Waldenfels sich auch für die Vertiefung der Partnerschaft der Bonner Fakultät mit der Katholischen Akademie in Warschau, die in den allgemeinen Partnerschaftsvertrag der Universität einbezogen wurde. Dabei entwickelte sich eine enge Freundschaft mit den Rektoren der Akademie für Katholische Theologie (ATK)²⁰, Remigiusz Sobanski und Helmut Juros. Für seine Verdienste um die deutsch-polnische Partnerschaft wurde ihm im Jahr 1993 der Ehrendoktor der Fakultät in Warschau verliehen.

Hans Waldenfels hat schon früh über den deutschen Kirchturm in die Weltkirche geschaut und wahrgenommen, dass das europäische Christentum und die europäisch geprägte Theologie jeweils nur eine spezifische, nämlich kontextuelle Ausprägung von Kirche und ihre Glaubensreflexion darstellen. Er wurde als Berater in die Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz berufen, wo er eng mit den jeweiligen Vorsitzenden Julius Angerhausen, Franz Hengsbach und Franz Kamphaus zusammenarbeitete. Umso schwerer traf es Waldenfels, als er wenige Monate vor seinem Tod von den Missbrauchsvorwürfen gegen Hengsbach erfuhr. Gastvorlesungen bzw. Gastprofessuren führten Hans Waldenfels nach seiner Emeritierung unter anderem im Jahr 1998 an die Lomonossow-Universität Moskau, im Jahr 1998/99 an die Universität Bamberg, im Jahr 2004 an das Dharma Dialogue Lectures am Chavara Institute of Indian and Inter-Religious Studies (CIIS) in Rom, im Jahr 2006/2007 an die Marquette University

¹⁵ Vgl. Gantke, Wolfgang, Art. Hans Waldenfels. In: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hrsg.): Handbuch der Religionen 34 EL 2012, 1-14.9.8, 1-7.

¹⁶ Vgl. Gantke, Wolfgang, Art. Hans Waldenfels. In: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hrsg.): Handbuch der Religionen 34 EL 2012, 1-14.9.8, 1-7.

¹⁷ Waldenfels, Hans, Zurückgeblieben. Zugleich ein Dank anlässlich von 80 Lebensjahren, <http://www.theologie-und-kirche.de/waldenfels-zurueckgeblieben.pdf> (Zugriff vom 14.11.2023).

¹⁸ Herausgegeben wird die Reihe »Begegnung: Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen« von Hans Waldenfels (†), Claude Ozankom, Günter Riße und Klaus Vellguth.

¹⁹ Müller, A./Riße, Günter/Sonnemans, Heino, Festgabe für Hans Waldenfels zur Vollendung seines 60. Lebensjahres am 20. Oktober 1991; Borengässer, Norbert/Riße, Günter/Sonnemans, Heino/Theß, Burkhard (Hg.), Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Paderborn 1996. Sonnemans, Heino/Fössel, Thomas (Hg.), Faszination Gott. Hans Waldenfels zum 70. Geburtstag, Paderborn 2002. Delgado, Mariano/Hoff, Gregor Maria/Riße, Günter (Hg.), Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert. Festschrift für Hans Waldenfels, Stuttgart 2011. Riße, Günter/Vellguth, Klaus (Hg.), Denken, das Weite atmet. Text und Kontext in der Theologie (FS Hans Waldenfels), Ostfildern 2017.

²⁰ Aus der Akademii Teologii Katolickiej (ATK) ging später die Kardinal Stefan Wyszyński Universität in Warschau (UKSW) hervor.

21 Waldenfels, Hans, Zurückgeblückt. Zugleich ein Dank anlässlich von 80 Lebensjahren, <http://www.theologie-und-kirche.de/waldenfels-zurueckgeblueckt.pdf> (Zugriff vom 14.11.2023)

22 An einige aus seiner Sicht herausragende Gespräche erinnerte Hans Waldenfels: P. Mario von Galli, »Kirche vor dem Ende? Schicksal der Kirche.« (Nr. 500) und erneut »Geht Europas Kirche unter?« (Nr. 650); Heinz Zahrt, »Leiden – wie kann Gott das zulassen? Der Glaube an die Liebe Gottes angesichts des Leid der Welt« (Nr. 600); Karl Rahner, »Unser christliches Gottesverständnis« (Nr. 700); Pinchas Lapide; »Wem gehört Israel? Ein ökumenisch vertretbarer Lösungsvorschlag« (Nr. 800); Rita Süsmuth, »Die Frau in Familie, Beruf und Gesellschaft« (Nr. 900); Johannes Rau, »Christlicher Glaube und politische Verantwortung« (Nr. 1000). Vgl. Waldenfels, Hans, Sein Name war Kosakowski. Lebenserinnerungen von Hans Waldenfels (Bildauswahl: Katja Wahlers), unveröffentlichtes Manuskript, Essen 2023.

23 Vgl. <https://www.katholisches-duesseldorf.de/bildung-und-kultur/mittwochsgespraech/>

24 Darüber hinaus war Waldenfels anfangs auch an zwei Gymnasien als Religions- und Lateinlehrer tätig. Sein pastorales Engagement führte Waldenfels auch über seine Emeritierung hinaus fort. Von 1991 bis 2006 war Waldenfels Pfarrverweser in der Pfarrei St. Remigius in Düsseldorf-Wittlaer.

25 Die Arbeitsgemeinschaft für Mission- und Religionswissenschaft vertritt die an katholisch-theologischen Fakultäten

in Wisconsin und im Jahr 2011 an das Dharmaram Vidya Kshetram in Bengaluru. Rückblickend schrieb Waldenfels anlässlich seines 80. Geburtstags im Jahr 1911: »Die Weltkirche, zumal der Blick nach Asien, nach Japan, Korea, China und Indien wie auch nach Osteuropa bis nach Moskau blieb mir in all den Jahren ein Anliegen. [...] Deutlich geworden ist mir in all den Jahren immer stärker, dass die deutsche Kirche nur ein sehr kleiner, wenngleich keineswegs unbedeutender und einflussloser Teil der Weltkirche ist. In diesem Horizont aber gibt es andere, vielleicht auch wichtigere Themen als die, die bei uns heute gebetsmühlenartig aufgerufen werden. Im Rückblick darf ich sagen, dass ich in meinem Leben – bei allen kritischen Beobachtungen – die Kirche als einen Raum großer Freiheit erlebt habe. Man mag sagen, dass ich Glück gehabt habe – ich selbst würde auch von Gnade und Gottes Geschenk sprechen.«²¹

Auch wenn Hans Waldenfels global dachte, war er zugleich lokal verwurzelt. Besonders am Herzen lagen Hans Waldenfels auch während der Zeit seiner Tätigkeit an der Bonner Fakultät die Düsseldorfer Mittwochs-gespräche – ein ursprünglich im Jahr 1961 in der Landeshauptstadt von Nordrhein-Westfalen ins Leben gerufenes Veranstaltungsformat, das sich selbst als Ort der christlichen Diskussion und Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Strömungen in der Kirche und der Welt verstand. Waldenfels übernahm die Veranstaltungsreihe im Jahr 1976 vom Initiator Carl Klinkhammer, der die ersten 500 Veranstaltungen verantwortet hatte, und führte die bis heute lebendige Veranstaltungsreihe bis in das Jahr 2003 mit insgesamt 838 von ihm verantworteten Mittwochs-gesprächen²² fort.²³ Sein Engagement für die Mittwochs-gespräche war einer der wesentlichen Gründe, warum Waldenfels nach seiner Berufung auf den Bonner Lehrstuhl in Wittlaer, einem nach seiner Eingemeindung zu Düsseldorf gehörenden Stadtteil, im Düsseldorfer Norden, wohnhaft blieb und sich dort zunächst als Subsidiar und zwischenzeitlich auch als Pfarrverweser pastoral engagierte.²⁴ Für sein herausragendes Wirken rund um die Mittwochs-gespräche sowie für sein umfassendes akademisches Engagement wurde Waldenfels im Jahr 2003 das Bundes-verdienstkreuz am Bande verliehen.

Auch wenn die Mitarbeit in der Seelsorge dem Jesuiten wichtig war, räumte Hans Waldenfels dem akademischen Wirken bewusst die obere Priorität ein. Im akademischen Bereich war er bestens vernetzt. Unter anderem war er Mitglied im Arbeitskreis »Kirche und Wissenschaft« in der Katholischen Akademie in Bayern, in der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW), in der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste, in der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW), in der Görres-Gesellschaft, im Institut für Interdisziplinäre Forschung, in der Europäischen Gesellschaft für Theologie, in der International Association for the History of Religions (IAHR), im Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, in der International Association for Mission Studies (IAMS) und nicht zuletzt in der von ihm zusammen mit Andreas Müller gegründeten Stiftung Promotio Humana, deren Vorsitzender er von 1998 bis 2006 war. Auch war Hans Waldenfels Initiator der Arbeitsgemeinschaft für Missions- und Religionswissenschaft, deren primäre Aufgabe es ist, die an katholisch-theologischen Fakultäten angesiedelte Missionswissenschaft sowie Religionswissenschaft gegenüber der Deutschen Bischofskonferenz zu vertreten.²⁵ Darüber hinaus war er Korrespondierendes Mitglied des Institute for Oriental Religions an der Sophia-Universität Tokio.

Es gehörte zu Hans Waldenfels Wesenseigenschaften, dass er stets bereit war, über eine Mitgliedschaft in einer Vereinigung hinaus auch persönlich Verantwortung zu tragen. So war er Vorsitzender und kommissarischer Vorsitzender des Katholisch-Theologischen Fakultätentags (von 1987 bis 1991 sowie nochmals von 1992 bis 1994), Sprecher des Graduiertenkollegs der Universität Bonn zum Forschungsgebiet »Interkulturelle Religiöse bzw. Religionsgeschichtliche Studien« (von 1992 bis 1998), Gründer und Leiter der Sektion Religionswissenschaft der Görres-Gesellschaft (von 1998 bis 2009) und nicht zuletzt über zwanzig Jahre hinweg von 1978 bis 1998 Vorsitzender des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Eng arbeitete er als Vorsitzender des IIMF zunächst mit Josef Kuhl und Andreas Müller zusammen, mit dem Waldenfels eine jahrzehntelange enge Freundschaft verband. Später folgten als Weggefährten im IIMF unter anderem sein erster Doktorand Günter Riße sowie Mariano Delgado, Lothar Bily und Michael Sievernich. Große Verdienste erwarb sich Waldenfels nicht zuletzt, als er zwei Jahre vor seinem Ausscheiden als Vorsitzender des IIMF gemeinsam mit Andreas Müller im Jahr 1996 die Stiftung »Promotio Humana« gründete, um die Finanzsituation des IIMF langfristig zu sichern.

Nach Erreichen der Altersgrenze und der damit verbundenen Entpflichtung von Aufgaben in der Pastoral gab Hans Waldenfels im Jahr 2006 seinen Lebensmittelpunkt in Wittlaer auf und schloss sich der Jesuitenkommunität der Essener Residenz St. Ignatius an. Ein besonderes Anliegen war es Hans Waldenfels in der Folgezeit, sein theologisches Erbe über das eigene Leben hinaus lebendig zu halten. So gründete er im Jahr 2010 zusammen mit Maria Luise Born die Waldenfels-Born-Stiftung, die sich der Förderung der von Waldenfels vertretenen kontextuellen Theologie widmet. Die Stiftung, deren Vorsitz er im Jahr 2020 an seinen früheren Assistenten und langjährigen Weggefährten Günter Riße übertrug, unterstützt unter anderem das am Lehrstuhl für Pastoraltheologie mit Homiletik an der Theologischen Fakultät Trier angesiedelte Projekt »Kontextuelle Pastoral«. Darüber hinaus fördert die Stiftung den seit dem Jahr 2020 von der ZMR und dem IIMF im Zweijahresrhythmus gemeinsam vergebenen Hans Waldenfels Preis für Missionswissenschaft und Kontextuelle Theologien sowie den seit dem Jahr 2021 erstmalig verliehenen Maria-Luise Born Kunstpreis.

Hans Waldenfels war ein profilierter, mitunter auch streitbarer Theologe und von einer tiefen Frömmigkeit geprägter Christ, dem es in seinem theologischen Wirken in den Bereichen der Fundamentalthologie, Religions- und Missionswissenschaft darum ging, den Glauben an Jesus Christus in jeweils spezifische Kontexte hinein sprachfähig zu machen. In seiner unveröffentlichten Autobiographie, deren Manuskript Waldenfels in seinen letzten Lebensmonaten erstellte, schrieb der Jesuit und Theologe abschließend: »Ich danke dem barmherzigen Gott dafür, dass mein Verstand und mein Gedächtnis mich auch in meinem Alter noch denken und arbeiten lassen. Ohne das wäre ein solches Buch nicht möglich. [...] Nichts wäre mir lieber, als wenn ich immer noch etwas dazu beitragen kann, dass Menschen in unserer gottlosen und gottvergessenen Zeit Gott in ihrem Leben wiederentdecken und sich vertrauensvoll auf seine barmherzige Führung einlassen – trotz aller Schwächen, die unser Leben begleiten. Und immer noch stimmt, was uns der heilige Ignatius von Loyola mit auf den Weg gibt: »Man soll nie etwas Gutes, sei es noch so klein, aufschieben – nur in der Hoffnung, in Zukunft noch etwas Größeres tun zu können.«²⁶ ♦

angesiedelten Lehrstühle für Missionswissenschaft sowie Religionswissenschaft (im Rahmen der sogenannten Mainzer/Münchener/Limburger Gespräche) gegenüber der Deutschen Bischofskonferenz sowie innerhalb des Zusammenschlusses der Arbeitsgemeinschaften der katholisch-theologischen Disziplinen.

26 Waldenfels, Hans, Sein Name war Kosakowski. Lebenserinnerungen von Hans Waldenfels (Bildauswahl: Katja Wahlers), unveröffentlichtes Manuskript, Essen 2023.

HANS WALDENFELS PREIS

»Hans Waldenfels Preis für Kontextuelle Theologie und Missionswissenschaft«

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 Fundamentaltheologie, 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 Ehrenvorsitzender. Er gilt als Begründer der kontextuellen Fundamentaltheologie und hat die Missionswissenschaft und die Theologie der Religionen nachhaltig geprägt.



Bewerbungen

sind mit den entsprechenden Unterlagen bis zum ¶ 28. Februar 2024 in digitaler Form an diese Adresse zu senden:

¶ mariano.delgado@unifr.ch

Dokumente

- ¶ Ein Exemplar der Arbeit
- ¶ Bewerbungsschreiben
- ¶ Kopie des Abschlusszeugnisses
- ¶ Lebenslauf (gegebenenfalls mit Schriftenverzeichnis)

¶ Möglichst auch zwei wissenschaftliche Stellungnahmen bzw. Gutachten

Der Rechtsweg

ist ausgeschlossen. Die Bewerbungsunterlagen werden nicht zurückgeschickt.

Auskunft

- ¶ mariano.delgado@unifr.ch
- ¶ vellguth@uni-trier.de

Ernst Furlinger

Handwerker der Hoffnung.

Papst Franziskus und der interreligiöse Dialog

Tyrolia/Innsbruck 2023, 285 S.

»Der Eurozentrismus ist am Rückzug« (17). Aus dieser Perspektive beschreibt der Autor und Herausgeber dieses Buches das Pontifikat von Franziskus insgesamt und die vielfältigen Neuerungen und Weiterentwicklungen, die gerade das Feld des interreligiösen Dialogs durch den ersten lateinamerikanischen Papst der Kirchengeschichte gewonnen hat. FÜRLINGER belegt dies durch eine ausführliche und kompetente Einführung in die Person und die Amtsführung dieses Papstes und insbesondere seine verschiedenen Beiträge zum interreligiösen Dialog. Den größten Teil des Buches nimmt eine umfassende Dokumentation zahlreicher Ansprachen, Predigten, Botschaften und anderer Texte ein, in denen diese Beiträge sichtbar werden. Jeder dieser Texte wird selbst noch einmal durch den Herausgeber kontextualisiert und kommentiert. 16 Farbseiten in der Mitte des Buches zeigen auf Fotos und künstlerischen Darstellungen, dass sich der Beitrag des Papstes aus dem Jesuitenorden nicht allein auf Texte beschränkt, sondern insbesondere in einer interreligiösen Praxis und auf seinen vielen Reisen sichtbar wird.

Der Autor stellt durch seine Einführung die dokumentierten Äußerungen des Papstes über interreligiöse Fragen in den Kontext seiner Praxis des Dialogs. Es ist sehr hilfreich, dass die Beschreibung dieser Praxis bereits in die nicht so öffentlich bekannte argentinische Zeit Jorge Bergoglios zurückführt. Ausführlich werden Begegnungen, Initiativen und Gesprächspartner unter argentinischen Juden und Muslimen vorgestellt und beschrieben. Auf diesem Hintergrund kann der Autor sehr gut deutlich machen, dass die vielfältigen Dialoginitiativen des Papstes eine kontinuierliche Vorgeschichte besitzen. FÜRLINGER beschreibt das Interesse von Papst Franziskus an dieser Praxis mit einem ebenfalls bereits aus der argentinischen Zeit bekannten zentralen Begriff der »Kultur der Begegnung«. Interreligiöser Dialog besteht für Franziskus in erster Linie in solchen Begegnungen, in denen nicht der Austausch über Inhalte, sondern die Beziehung im Vordergrund stehen. Weitere wichtige Elemente dieser Begegnungen sind der gemeinsame Einsatz für »Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung« (32), somit auch das politische Engagement, und die Offenheit der Alterität des Anderen gegenüber: Franziskus praktiziert die »Balance, gegenüber dem Anderen authentisch offen und zugleich in der eigenen religiösen Identität klar gegründet zu sein« (35). Entsprechend der von Papst Franziskus geübten Praxis

sind eigene Abschnitte den Beziehungen zum Judentum, zum Islam und zu den indigenen Religionen, vor allem des amerikanischen Doppelkontinentes, gewidmet.

Sichtbar wird diese Dialogpraxis des Papstes auf seinen vielfältigen Reisen sowie in »Gesten und Zeichenhandlungen« die FÜRLINGER exemplarisch beschreibt. Aus dieser vielfältigen Praxis im Bereich des interreligiösen Dialogs gewinnt der Verfasser äußerst hilfreiche »religionstheologische Akzente« (53), in denen ein theologisches Profil des aktuellen Pontifikats im Hinblick auf die Religionen der Welt sichtbar wird. Der Autor erkennt in den Äußerungen und in der korrespondierenden Praxis von Papst Franziskus »eine implizite Theologie des religiösen Pluralismus« (57), die als klarer Fortschritt in der katholischen Lehre über die Religionen gewertet werden kann.

Im Dokumententeil des Bandes sind die drei großen Schriften – *Evangelii Gaudium*, *Laudato si'* und *Fratelli Tutti* abgesetzt und werden in einem ersten Abschnitt behandelt. Aufgrund seiner Bedeutung hätte hier vielleicht auch das Dokument von Abu Dhabi mit aufgenommen werden können, das aber im weitaus größeren zweiten Teil der Dokumentation zu finden ist, der chronologisch gegliedert ist. Auch wenn dieser Teil mit einem Überblick über die verschiedenen thematischen Zuordnungen der folgenden Texte beginnt, könnte man sich an dieser Stelle vielleicht eine etwas größere Übersichtlichkeit wünschen. Ein Literaturverzeichnis und ein Register runden den Band ab.

Dem Autor ist eine äußerst hilfreiche, kompetente und klare Darstellung der interreligiösen Praxis und Theologie von Papst Franziskus gelungen. Hier wird eine der wichtigsten Achsen des gegenwärtigen Pontifikats sichtbar. Papst Franziskus greift die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionen und die Praxis seiner Vorgänger – seit Johannes XXIII. – auf und entwickelt sie in einer Klarheit weiter, von der man sich wünschen kann, dass sie auch künftige Pontifikate prägen wird. Dem Buch von Ernst FÜRLINGER, das diese Entwicklung dokumentiert und analysiert, ist eine breite Rezeption in der deutschsprachigen Religionstheologie zu wünschen. ♦

Stefan Silber/Vechta

Thomas Gergen (Hg.)

60 Jahre Redemptoristenklöster

Bous und Püttlingen.

Europa und Glaube bieten Zukunft

Conte/St. Ingbert 2020, 542 S.

Das zu besprechende Werk mit dem optimistisch klingenden Untertitel bietet in seinem überwiegenden Teil eine dezent kommentierte Hauschronik des von 1949 bis 2009 bestehenden Redemptoristenklosters Bous im Saarland. Hinzu treten eine erzählerisch aufbereitete Chronik des Redemptoristinnenklosters Püttlingen und kurze, weiterführende Aufsätze. Maßgeblicher Initiator für die Neugründung des Klosters Bous war Johannes Hoffmann, von 1947 bis 1955 saarländischer Ministerpräsident. Für den Mitbegründer der Christlichen Volkspartei des Saarlandes galten Christentum und geistliche Gemeinschaften als Motoren für ein friedliches und geeintes Europa der Zukunft. Eine sehr lesenswerte Einführung des Herausgebers stellt dies besonders heraus. Die enge Verknüpfung der Geschichte des Klosters mit dem politischen Geschehen des Saarlandes prägt dementsprechend auch die Eintragungen in der Hauschronik vor allem der fünfziger und sechziger Jahre. So erfährt man von noch lange nach der Ablehnung des Saarstatuts bestehenden auch innerkatholischen Spaltungen zwischen »CVP- und CDU-Pastören« (202) und sehr engen politischen Verflechtungen kirchlicher Akteure. Im Fall des Klosters Bous zeigt sich dies exemplarisch am geplanten Bau eines Freibades der Ortsgemeinde in der unmittelbaren Nähe des Klosters. Entsprechende Zusagen an das Kloster unter der Regierung Hoffmann, dass ein solcher Bau für alle Zukunft ausgeschlossen sei, wurden nach deren Ablösung wieder zurückgenommen und der Streit hierüber viele Jahre lang kommunalpolitisch ausgefochten. Dies alles erlaubt teilweise amüsante, aber auch irritierende Einblicke in das »katholische Weltbild« der frühen BRD, wenn etwa das Kloster sich in Sachen Schwimmbad von einem Rechtsanwalt vertreten lassen muss und man eher durch Zufall an die Saarbrücker Kanzlei Dr. Charles Levy herantritt. Das recht verkrampt laufende Aufeinandertreffen mit dem jüdischen Anwalt wurde in der Chronik ausführlich geschildert: »Wir aber mussten schmunzeln, dass es sich durch die Umstände so gefügt hatte, dass ein Jude uns im Kampf gegen die ›Christen‹ zu Hilfe kam.« (201)

Weitere interessante Beobachtungen lassen sich bezüglich der regelmäßig veranstalteten Volksmissionen durch die Redemptoristen bis hinein ins Sauerland (man gehörte zur Kölner Provinz) machen. Vor allem finanzielle und personelle Probleme prägen über die ganze Zeit die Schilderungen der Chronik, die im Laufe der

Jahre allerdings immer spärlicher und lückenhafter werden, bis sie 1980 schließlich ganz abbrechen. Die häufigen und ausführlich geschilderten Besuche von Missionaren aus der Weltkirche in Bous, wie etwa im Falle des geborenen Püttlingers Kardinal Josef Clemens Maurer, Erzbischof von Sucre, zeigen die enge internationale Verflechtung des Klosters und seiner Bewohner auf.

Gerade für eine Chronik wäre ein Namen- und Ortsregister sehr hilfreich gewesen, um gezielt nach Orts- und Personennamen suchen zu können. Vielleicht ist das eine Idee für eine mögliche weitere Auflage. Der Band insgesamt gibt Zeugnis von der nachhaltigen Verbundenheit vieler Menschen mit der missionarischen Präsenz der Redemptoristen im Saarland. ♦

Christian Nebgen / Saarbrücken

Martin Gimm

P. Johann Adam Schall von Bell S.J.
und die Geheimakten zum Gerichtsprozess
der Jahre 1664-1665 in China
(Sinologica Coloniensis Band 37)
Harrassowitz Verlag / Wiesbaden 2021,
26 Abbildungen, 468 S.

Der aus Köln stammende Jesuit Johann Adam Schall von Bell (1592-1666) gilt nicht nur als der bedeutendste deutsche Chinamissionar, sondern zählt neben Matteo Ricci (1552-1610) und Ferdinand Verbiest (1623-1688) überhaupt zu den großen Persönlichkeiten der frühneuzeitlichen Chinamission. Sein Leben in China war reich an Herausforderungen und Abenteuern, er arbeitete als Missionar, Theologe, Übersetzer, Astronom, Mathematiker, Kanonengießer u. a. Schall war fast fünfzig Jahre in China und diente während dieser Zeit drei Kaisern. Dabei gelang es ihm, die Mission unbeschadet von der Ming- in die Qing-Dynastie zu führen.

Geboren in Lüftelberg bei Köln, schloss sich Schall als junger Mann in Rom der Societas Jesu an und durchlief am Collegio Romano eine besondere Ausbildung in Mathematik und Astronomie bei Christoph Grienberger SJ (1561-1636). Dank dieser Ausbildung war er für die Chinamission interessant. Für die geplante Reform des chinesischen Kalenders suchten die Jesuiten in China nämlich Mitbrüder mit einer entsprechenden Ausbildung. Hintergrund war, dass befreundete chinesische Gelehrte zusammen mit den Jesuiten in China den ungenau gewordenen chinesischen Kalender zu reformieren suchten. Damit sollten sie einen festen Platz in der chinesischen Gesellschaft erhalten und der Missionsarbeit nachgehen können. Als erstes wurde der schon renommierte Naturwissenschaftler Johannes Schreck (1576-1630) für diese Mission bestimmt, doch Schall gehörte dank

seiner besonderen Ausbildung auch zu den vom Jesuitenprokurator Nicolas Trigault (1577-1628) und vom Jesuitengeneral ausgewählten Jesuiten.

Diese Pläne der Jesuiten und ihrer chinesischen Freunde wurden erst unter dem Chongzhen-Kaiser 崇禎 (1627-1644) Wirklichkeit, der sie 1629 mit der Durchführung der Kalenderreform beauftragte. Ein Team aus Chinesen und Jesuiten führte erfolgreich die Reform durch. Nach dem verfrühten Tod von Johannes Schreck wurde Schall der Leiter des Teams und des Projekts, das 1635 erfolgreich beendet wurde. Doch der neue Kalender trat noch nicht in Kraft, es gab zu viele Bedenken. 1644 kam es zu Rebellionen und Umsturzversuchen in China. Schall erlebte in Beijing das Ende der Ming-Dynastie, den Tod des Kaisers und die Eroberung Beijing durch den Rebellen Li Zicheng 李自成 (1605-1645). Dessen Herrschaft war nur kurz, denn nach wenigen Tagen wurde Beijing durch die vereinten Streitkräfte von Manjuren und Chinesen, die sich zusammengetan hatten, erobert. Unter der neuen Qing-Dynastie der Manjuren (ab 1644) wurde Schall dann der für den Kalender zuständige Direktor des *Qintianjian* 欽天監 (Sternekundeamt oder Kaiserliches Astronomisches Institut), einer Abteilung des Ritenamtes *Libu* 禮部, während der neue Kalender unter der neuen Dynastie in Kraft trat.

In seinem Buch revidiert GIMM nicht nur die Chronologie des Lebens Schalls, sondern zeigt auch seine Einbindung in das chinesische bzw. manjurische Umfeld. Der Kalender war ein wichtiges Instrument der legitimen kaiserlichen Herrschaft über den Kosmos. Er beinhaltete nicht nur Daten und vorherberechnete astronomische Ereignisse des kommenden Jahres, wie Eklipsen, sondern auch Methoden und Vorgaben, die im christlichen Europa als Aberglauben angesehen werden konnten, so etwa Fengshui (Geomantie). In China aber galten sie als bewährte Mittel, um die Zukunft zu erfahren und um künftiges Unheil zu verhindern. Einige von Schalls Mitbrüdern machten es ihm zum Vorwurf, ein offizielles, politisches Amt in China innezuhaben und an Aberglauben mitzuwirken, doch Schall bekam die offizielle Erlaubnis aus Rom, da das Amt ohne Machtbefugnis, aber zum Besten der Mission war. Ansonsten war Schall nur der Unterzeichner des »abergläubischen« Kalenders. Trotzdem wurde ihm der Vorsitz am *Qintianjian* fast zum Verhängnis. Während der erste Manjukaiser Shunzhi 順治帝 (1644-1662) ein sehr gutes, fast freundschaftliches Verhältnis zu Schall hatte, änderte sich das in den ersten Jahren der Regierung seines Sohnes Kangxi 康熙 (1662-1722). Für ihn herrschten, da er bei Regierungsantritt erst acht Jahre alt war, zunächst vier Regenten. Ein ausländischer Konfuzianer namens Yang Guangxian 楊光先 (1597-1669) benutzte das, um Schall wiederholt

bei den manjurischen Regenten anzuklagen. Yang Guangxian war besorgt, weil ein Ausländer ein solch wichtiges Amt innehatte. Die Anklagen aus dem Jahr 1664 waren endlich erfolgreich.

Yang legte eine Anklage in zehn Punkten vor, die in der Schrift *Budeyi* 不得已 (1665, *Ich kann nicht anders*) enthalten ist. Ein Anklagepunkt war, dass eine heterodoxe Irrlehre, das Christentum, verkündet würde, das zur Rebellion gegen die herrschende Dynastie führen könnte. Die Hinrichtung Jesu, des Begründers dieser Irrlehre, am Kreuz beweise, dass er ein Verbrecher gewesen war. Das Christentum sei eine Häresie, die Unruhe stifte. Dazu trat die neue, betrügerische, europäische Kalenderberechnung und endlich der Hauptpunkt der Anklage, das falsche Divinationsverfahren. Dieses traf die Manju-Regierung an einem empfindlichen Punkt, nämlich bei der Furcht, dass die Fremdlinge durch üble Geomantie der neuen Dynastie, deren Herrschaft noch nicht ganz feststand, schaden wollten, indem Schall wissentlich einen schlechten Zeitpunkt für das Begräbnis von Prinz Rong 榮親王 gewählt hatte. Damit habe Schall nicht nur den Tod der jungen Mutter des kleinen Prinzen verursacht, sondern auch den verfrühten Tod des Shunzhi-Kaisers zu verantworten. Die Anklagen gegen Schall führten 1666 zur Ausweisung der meisten Missionare nach Canton, während Schall eingekerkert und mit drei Mitbrüdern vor Gericht gestellt wurde.

Hier setzen nun die manjurischen Geheimakten ein. Sie wurden erst 1990 wieder in China im Ersten historischen Aktenarchiv in Beijing aufgefunden und sind Protokolle der Gerichtsverhandlungen gegen Schall, die nicht in chinesischer Sprache existieren, sondern nur in einer Abschrift in manjurischer Sprache. Insgesamt gibt es 24 solcher Akten in 153 Heften aus den Jahren 1664–1665, wovon Prof. GIMM und seine Mitarbeiterin Dr. Claire SHU-JYUAN DEIWIKS das I. Dokument übersetzt und genau bearbeitet haben.

Nach einer gründlichen Einführung über den Hintergrund (Schalls Leben, die Zeit der Ming-Dynastie, die Zeit der Qing-Dynastie, Nachleben und Wertschätzung Schalls) wird der Gerichtsprozess behandelt. Die Anklagepunkte sind Christentum, Geomantik sowie Astronomie und Kalenderwesen. Beteiligte Behörden waren das Ritenministerium Libu 禮部, das für Religionstätigkeit zuständig war, das Beamtenministerium Libu 吏部 und das Justizministerium Xingbu 刑部. Es werden die verschiedenen Gerichtsinstanzen, Ankläger und die am Gerichtsverfahren beteiligten Personen vorgestellt: angeklagte Missionare, Mitarbeiter des Astronomischen Amtes sowie Konvertiten. Dann als Zeugen und andere Beteiligte Missionare und Staatsbeamte u. a. Die Übersetzung der Geheimakten selbst präsentiert auf knapp 100 Seiten die Protokolle der Befragungen. Im nächsten Teil

werden die Dokumente II bis XXIV ihrem Inhalt nach kurz zusammengefasst.

Über die Hälfte der Akten, d. h. der wichtigste Punkt zu Schall, betreffen die Geomantik. Schall selbst verstand nichts davon, wie er immer wieder vor seinen Mitbrüdern beteuerte. Zwar unterzeichne er als Direktor des Astronomischen Amtes mit seinem Namen, habe aber nichts mit dem Aberglauben der Geomantik zu tun habe. Es scheint jedoch, dass der Präsident des übergeordneten Ritenministeriums, Enggedei, absichtlich den falschen Termin wählte, um Schall zu schaden. Falsche Geomantie, so nahm man an, störte die himmlische Harmonie und schadete damit dem Kaiserhaus.

Noch im Jahr 1664 wurde Schall allein im März zwölfmal verhört, im April hatte er einen Schlaganfall, der ihn halbseitig lähmte. Die Anklage lautete auf Hochverrat. Im Dezember 1664 begann der Prozess gegen Schall und die Mitangeklagten. Der Prozess wurde vom Ritenministerium an das Justizministerium übergeben. 1665 wurde Schall im Januar verhaftet, im März lautete die Strafe Erdrosseln. Dann wurde der Fall Prinz Rong verhandelt. Sein falscher Begräbnisplatz, der durch Schall ausgewählt worden sei, sei schuld am Tod des Kaisers und der Kaiserin. Hier lautete das Urteil Mitte April 1665 erst enthaupten, dann zerstückeln.

Letztendlich rettete der »Aberglauben«, der Schall vorgeworfen worden war, ihm das Leben. Verschiedene Omina im April 1665 verkündeten sozusagen seine Unschuld, so ein fünf Tage währendes Erdbeben, ein Komet, Feuer im Palast, Omina des Himmels. Außerdem intervenierte die Kaiserinmutter Bumbutai 布木布泰 (mit Titel Xiaozhuang Wen 孝莊文, 1613–1688) zu seinen Gunsten. Schall und seine Mitbrüder Ludovico Buglio, Gabriel de Magalhães und Ferdinand Verbiest wurden freigelassen, die christlichen Mitarbeiter am Astronomischen Amt wurden jedoch enthauptet. Schall starb am 15. August 1666 in der Jesuitenresidenz in Beijing. Der Ankläger Yang Guangxian wurde gegen seinen Willen als Schalls Nachfolger eingesetzt. Da er jedoch gar nichts von Astronomie verstand, vermehrten sich die Fehler im Kalender. Auf Betreiben von Verbiest hin erfolgte im Jahr 1669 die Rehabilitierung Schalls durch den Kangxi-Kaiser. Nachdem er Yang Guangxians Astronomie mit der europäischen Astronomie verglichen hatte, setzte er einen neuen Kalender nach westlicher Manier in Kraft, schaltete seine Regenten aus und trat selbst die Herrschaft an. Es gab Belohnungen und Bestrafungen und endlich ein vom Kaiser bezahltes Ehrenbegräbnis für Schall.

Einige kleine Fehler haben sich bei den Missionaren eingeschlichen. Die Jesuiten unterstanden nicht seit 1622 der Propaganda Fide (12). Andere Mönchsorden gab es neben den Jesuiten (43)

nicht in China, weder die Jesuiten noch die Franziskaner und Dominikaner sind Mönche. Domingo Coronado (1614-1665), Filippo Leonardo Valentino, Domenico Sarpetri (1623-1683, San Pedro) und Domingo Fernández Navarrete (ca.1618-1689) waren spanische Dominikaner und keine Franziskaner (117f.). Francisco de la Madre de Dios (gest.1657) war spanischer Franziskaner, was auf S.43 auch ganz richtig steht, und kein Jesuit (250).

Abgerundet wird die gründliche, durch viele ausführliche Fußnoten belegte Untersuchung durch ein reichliches Quellen- und Literaturverzeichnis und einen Index. ♦

Claudia von Collani/Würzburg

Johann Ev. Hafner |

Hans-Michael Haußig (Hg.)

»Mit Gott auf unserer Seite«.

Religiöse Aufrufe zur Gewalt
und ihre Gegenreaktionen

(Judentum – Christentum – Islam.

Interreligiöse Studien Bd.19)

Ergon Verlag/Baden-Baden 2020, 252 S.

Das Titelbild mit feindseligen Aufrufen buddhistischer Mönche gegen die Muslim-Minderheit in Myanmar soll deutlich machen, dass sich religiös legitimierte Gewalt nicht auf monotheistische Religionen beschränken lässt. Neun spannende, jeweils mit englischer Zusammenfassung, Anmerkungen und Bibliographie versehene Beiträge, die auf der Grundlage einer Ringvorlesung an der Universität Potsdam entstanden, werden gerahmt von Vorwort und Angaben über die Verfasser. Die Einleitung stellt ausgewogen die neueren Publikationen zum Themenbereich von religiös legitimer Gewalt und Friedensengagement in Religionsgemeinschaften vor, bevor sie in die einzelnen Beiträge einführt. Wie die Herausgeber betonen, nimmt ihr Buch »die Gewalttätigen beim Wort: Untersucht werden solche Situationen, in denen ›Gott ist auf unserer Seite‹ vernehmlich und explizit gerufen wird. Von dort aus kann in einem zweiten Schritt analysiert werden, inwiefern Religion latent (über Erziehung, Sprachformen, Vorbilder) auf Gewaltbereitschaft einwirkt.« (10) Die Rezension achtet dabei auf das Verständnis von Menschenwürde.

Der juristische Beitrag von Eckart KLEIN, bis 2009 Direktor des MenschenRechtsZentrums der Universität Potsdam, legt dar, wie die Menschenrechte im Rechtssinn Menschen berechtigen und Staaten verpflichten, mit der ihnen zustehenden Macht die Voraussetzungen für den Genuss dieser Rechte zu schaffen. Dabei sind »religiöse Auffassungen und ihre Kundgabe ein möglicher, in manchen Situationen sogar der bestimmende zu Gewaltmaßnahmen führende Faktor«. Anderer-

seits ist »das Friedenspotential von Religionen ist sicher ebenso groß wie ihr Gewaltpotential.« (27) »Mit der Anerkennung der Menschenrechte haben die Staaten ihre Herrschaft für die Kontrolle anderer Staaten geöffnet« (29), und »weil der Schutz der körperlichen Integrität bereits völkergewohnheitsrechtlich verbürgt ist« (30), darf beim Vollzug der Todesstrafe und schon von Körperstrafen die menschliche Würde nicht beeinträchtigt werden, auch wenn das die eigene nationale Rechtsordnung erlaubt, sogar wenn eine bestimmte Religion zur Staatsreligion erklärt wird. Es darf auch »die Religions- und Glaubensfreiheit von anderen Religionen anhängenden Personen nicht beeinträchtigt« (31) werden und ist gegen Verächtlichmachen von Religion »der ›öffentliche Friede‹, für den der Staat verantwortlich ist« (32), »die ›friedliche‹ Versammlung« strafrechtlich zu schützen (34). Bei Scharia-Vorbehalten bestehen die Menschenrechtskomitees darauf, »dass eine solche Auffassung von der völkerrechtlichen Verpflichtung nicht entbindet.« (40)

Nach der im Band folgenden eingehenden Untersuchung der am Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft an der Universität Potsdam tätigen muslimischen Wissenschaftler Kadir SANCİ und Arhan KARDAŞ haben die Gelehrten und Schulen des frühen Islam mehrheitlich Gewalt nicht gerechtfertigt. Zu den im 14. Jh. als Ziele der Scharia erklärten fünf Grundrechten aller Menschen gehören die Religionsfreiheit, das Leben, das Vermögen, die Nachkommenschaft und die Vernunft. Islamische Gelehrtentraditionen »messen zudem der Freiheit (*al-hurriyya*) und der Würde bzw. der Ehre (*al-ird*) als angeborene Rechte eine besondere Bedeutung bei« und »müssen diese Rechte notfalls mit Gewalt verteidigt werden« (46). Gleichzeitig ist auf das Verbot von Selbstjustiz in diesen Werken hinzuweisen und sind die koranischen Gewaltaufrufe im Kontext zu interpretieren: »Offenbar ist die Konversion zum Islam nicht die einzige Wahl der Polytheisten. Folglich kann aus diesen Versen kein absoluter Kampf gegen Nichtmuslime abgeleitet werden.« (77) Dann kann »ein Gewaltakt nicht mit der religiösen bzw. weltanschaulichen Überzeugung des Gegenübers gerechtfertigt werden. Die Minderheitsmeinung dürfte den permanenten Kriegszuständen geschuldet sein, die zu Lebzeiten dieser Gelehrten herrschten.« (79)

Die Potsdamer Historikerin Marie-Luise HECKMANN untersucht umgekehrt, welchen Stellenwert physische Gewalt gegen Andersgläubige bei Kreuzzugsaufrufen hatte: Für die erste Kreuzzugsbulle Papst Gregors VIII. von 1189 resultierte die Erbeutung der Kreuzreliquie bei Sultan Saladins Eroberung des christlichen Königreichs Jerusalem aus dem Zorn Gottes über die trotz Warnung fortgesetzten Sünden der Menschen, und es

entsprach den politischen Machtverhältnissen, dass der Papst eine Antwort organisierte. Das ließ ihn – mit Verweis auf Verkürzung zeitlicher Sündenstrafen – die Bereitschaft von Jesus zum Martyrium am Kreuz als Aufruf zum aktiven Selbstopfer bis zur Wiederoberung Jerusalems interpretieren: »Achtet nicht auf weltlichen Profit oder zeitliche Ehre, sondern auf den Willen Gottes, der euch gelehrt hat, eure Seelen für unsere Brüder aufzugeben.« (89) Für seinen Nachfolger Papst Innozenz III. mit seinen über derartigen »religiösen Impetus« hinausgehenden Aufrufen zu Kreuzzügen und der Gleichstellung von »Ketzer« mit Majestätsverbrechern befürchtet die Verfasserin, dass er mit seiner »Weltanschauung« »vielleicht Christus als Erlöser irgendwann aus den Augen verloren« hat (97f.). Sie schließt mit dem Ausblick, dass für theologische Kreuzzugskritiker dieser Zeit »die friedliche Mission [...] dem Kreuzzug vorzuziehen« und »der Abfall vom wahren Glauben durch Christen« verwerflicher war als »der Unglaube der Heiden« – »den aktuellen Standpunkt der katholischen Kirche zur physischen Gewalt« charakterisiere allerdings »die Grundeinstellung, stets auf der Seite der Opfer zu stehen.« (101f.)

In »Der Jude« als Kriegsgegner« zeigt Dirk SCHUSTER vom o. g. Potsdamer Institut, dass der »religiös aufgeladene Nationalismus im protestantischen Bildungsbürgertum« (110) mit dem theologischen Weltbild der Kirchenbewegung Deutsche Christen »die idealtypische Form einer völkisch-christlichen Bewegung« (113) annahm: Nachdem »Gott Martin Luther als den Bewahrer des Christentums zu den Deutschen gesandt habe«, seien sie durch »den aufklärerischen Individualismus«, hinter dem »sich aber letzten Endes »jüdisches »Gedankengut« verberge«, vom Glauben abgekommen – »in dieser Gedankenwelt avancierte das Judentum zum »Gegenvolk« der von Gott auserwählten Deutschen« (115). So war für sie Hitler von Gott »zur Wiederherstellung der göttlichen (Rassen-)Ordnung den Deutschen gesandt« und sein »Kampf gegen das Judentum und gegen alle »jüdisch beeinflussten« Ideen [...] ein schicksalsentscheidender Kampf« (118). Die Kirchenbewegung Deutsche Christen stilisierte entsprechend den von Hitler gegen Polen – für sie »entmenshtes Unvolk« (122) – begonnen Weltkrieg: »Der englische Kapitalismus basiere hauptsächlich auf den Lehren Calvins«, und der habe sich stärker als Luther »auf das Alte Testament bezogen und sei entsprechend »jüdisch beeinflusst«. In der »Form des sowjetischen Bolschewismus« und diesem »völkerzerstörenden Kapitalismus« (125f.) begegne man dem Kampf des »Weltjudentums« gegen »das Volk Gottes.« So versorgte die Kirchenbewegung das totalitäre Machtsystem »mit einer vermeintlich höheren Moral, welche

die Vernichtung der Juden« »in einem totalitären Religionsverständnis« legitimierte (127).

Der Rostocker Politologe Pierre GOTTSCHLICH erörtert »die religiöse Rechtfertigung hindu-nationalistischer Gewalt am Beispiel der Bhagavad Gita«, von der jeder Hindu weiß: »Krishna, eine Inkarnation des Gottes Vishnu, kommt auf die Erde, um die Welt zu retten, und bekämpft die Feinde der gerechten Ordnung. Ihr Tod ist gottgewollt, und jeder rechtschaffene Hindu ist angehalten, Krishnas Streben mit allen Mitteln zu unterstützen (135f.).« In der religiösen Sphäre hat das »gewaltfreie Streben nach individueller Erlösung Vorrang«, aber in der Laien-Gesellschaft gelten »die kollektiven Überlebenszwänge sozio-ökonomischen Zusammenlebens«, und »Gewalt und Kriegsführung gelten traditionell als Teil des kosmischen »Eigengesetzes« (*svadharma*) und der Lebensregeln bestimmter gesellschaftlicher Schichten« (136). »Die Wurzeln des modernen Hindu-Nationalismus liegen im frühen 19. Jahrhundert, als die britischen Kolonialherren und unter ihnen vor allem die christlichen Puritaner begannen, die in Indien vorgefundenen hinduistischen Religionen zu kritisieren.« (142) Neo-hinduistische Reformbewegungen übernahmen die christlichen Kritikpunkte, aber radikale Kräfte propagierten die »Ausrottung der Europäer« in Indien als »religiöse Pflicht« unter Berufung auf die Bhagavad Gita (144). Mit »ihrer Mahnung zum selbstlosen Schutz der (Hindu-)Gemeinschaft« stellte dann »das hindu-nationalistische Konzept der Homogenisierung des Hindu- »Volkskörpers« zur Legitimierung von Gewaltausbrüchen immer wieder »stark auf eine mutmaßliche Notwehrsituation« ab (146).

Gleichfalls mit der britischen Kolonialzeit verbindet der Rostocker Politologe Jakob RÖSEL »buddhistische Gewaltethorik in Sri Lanka«: »Als Herrschaftslegende [...] radikalisiert oder modernisiert Sprache Gewalt« (151f.). Die auf Sri Lanka »seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. von Südindien aus entstandene theravada-buddhistische Zivilisation kann deshalb so gut als Exempel dienen, weil wir mehr über sie wissen als über irgendeine vorislamische Herrschaft in Indien: dank einer einzigartigen Mönchs- und Königschronik«, die seit Anfang des 6. Jahrhunderts bis zum Eintreffen der Engländer zusammengestellt wurde (152). Sie zeichnet bis dahin, dass für sie »Ungläubige und Menschen schlechten Lebens« nicht mehr gelten »als wilde Tiere«, »ein detailfreudiges, unbekümmertes Bild von Gewalt. Vor allem wird eine *raison d'état* des buddhistischen Staates, des Dharma-staates sichtbar« (155). Dieser Herrschaftsrhetorik geht es um »die Beschwörung einer moralischen, historischen, kulturellen, entwicklungspolitischen Hegemonie. Der Schutz dieser sakrosankten Ordnung rechtfertigt anschließend massive Gewalt

gegen dämonisierte Gegner.« (156) »Reich und Dynastie wurden von den Briten 1815 aufgelöst«, aber auf Initiative des amerikanischen Theosophen Colonel Olcott und seines singhalesischen Ziehsohns Anagarika Dharmapala (»hausloser Beschützer des Glaubens«) entstand die asienweit operierende Maha Bodhi Society und begründete Anagarikas »Sinhala-Buddhismus« mit der dreifachen »Ausschlussformel: ›The land, the race and the faith‹ [...] die bis heute gültige Doppelnatur der singhalesischen Gewalt- und Herrschaftsrhetorik: Nach innen, lokal, in der Sinhala-Sprache: Drohungen und Hetze gegen Minderheiten. Nach außen, international, auf Englisch: Philosophie, Erleuchtung aus dem spirituellen Osten« (158f.).

Vor einem Schlussbeitrag zum aktuellen Ukraine-Konflikt runden die beiden am o. g. Potsdamer Institut tätigen Herausgeber den Band noch ab hinsichtlich Gewaltdiskursen im Christentum und Judentum der letzten Jahrzehnte. So untersucht Johann Ev. HAFNER die Rolle des »Willens der Massen« beim Weg des in der Lebensrealität in den philippinischen Cordillera-Bergen verwurzelten katholischen Priesters Conrado Balweg: Er war mit hohem Kopfgeld gesuchter Kommandeur im bewaffneten Kampf einer kommunistischen Guerillarmee – ohne das mit der Bibel zu begründen. Nachdem auf den Philippinen 1972 der Diktator Marcos das Kriegerecht verhängte, ging er wie sein Studienfreund Ed de la Torre, der fasziniert vom Maoismus eine »theology of struggle« entwickelte (173), in einem »nichtmilitärischen Flügel der Opposition mit ihrem Arsenal des gewaltlosen Widerstands« (177) zusammen mit allen politischen Positionen, »which the majority would understand and accept as promoting human dignity« (178). Entsprechend der Stammesstolz-Maxime »Your life is for the benefit of the whole« (182) kämpfte Balweg dabei gegen die Enteignung der »ancestral lands« (184). Als er deswegen als »Kommunist« vom Militär festgenommen werden sollte, ließ er sich im Untergrund militärisch ausbilden und verteidigte mit dem Stammesrecht ein »alternatives Rechtssystem«, das »stärker binde als die nationalen Gesetze« (192).

Hans-Michael HAUSSIG charakterisiert mit Israels messianisch-zionistischem früherem Oberrabbiner Shlomo Goren und dem amerikanischen Rabbiner Michael Lerner zwei innerjüdische Positionen im Konflikt um das Heilige Land: Für Goren »ist die jüdische Herrschaft« über das Land Israel Gottes Wille und »die Grundlage der ganzen Tora Israels, denn wir finden sie in der ersten Gottesrede an Abraham (Gen!2,1) angesprochen« und »die Zusicherung gegeben, dass das Land für ihn und seine Nachkommen bestimmt sei« (211). Nach erneuter Staatsgründung im 20. Jh. seien »die eroberten Gebiete durch die

Umstände der notwendigen Selbstverteidigung um der Verteidigung des Lebens willen während des Unabhängigkeitskrieges und des Sechstageskrieges in jüdische Hand gekommen«. Damit ist nach seiner Lesart der Traditionsliteratur nach dem jüdischen Religionsrecht, der Halacha, Eroberung zugrunde zu legen und damit bestehe »für eine Rückgabe an die Araber [...] ein eindeutiges Verbot« (212f.). Vielmehr seien deren Rechte aus Sicherheitsgründen zu beschränken, doch »finden sich bei ihm keine unmittelbaren Aufrufe zu gewalttätigen Aktionen« (215). Anders die Argumentation von Lerner als einem führenden Repräsentanten der Jewish Renewal Movement, die bei der Modernisierung auf Traditionen jüdischer Mystik zurückgreift (217): Es waren »verletzte und beschränkte menschliche Wesen [...], die die Tora erhalten haben und ebensolche Rezeptoren, die sie uns vermittelt haben«. Deshalb unterscheidet Lerner »zwischen der rechten Hand Gottes, die für Gewalt, Eroberung und Abgrenzung steht, und der linken Hand Gottes, die Liebe, Nachsicht und Großzügigkeit repräsentiert« (220). Beim »Siedler Judentum« aber werde mit dem religiösen Zionismus nach dem Sechstageskrieg Gott »nationalen Interessen dienstbar gemacht und das göttliche auf enge egoistische Interessen reduziert« und »der Dienst Gottes durch den Dienst der Macht ersetzt« (222).

Im Schlussbeitrag zu religiösen Unterströmungen im Konflikt Russland – Ukraine betont der Potsdamer Slavist Norbert P. FRANZ: »Es geht um Religion, die in kulturelle und politische Bilder und Konzepte eingelagert wurde und von Ideologen instrumentalisiert werden kann. Die in den Religionen vorhandenen Kohärenzkräfte lassen sich – wenn die Sprache hinreichend unscharf ist – anscheinend leicht für säkulare Gruppenbildungen nutzen.« (227) Nach der Kiever Rus' auf dem Gebiet des heutigen Russlands, Belarus' und der Ukraine mit einem aus Konstantinopel entsandten orthodoxen Metropoliten in Kiev, Teilungen des Gebiets mit Vervielfachung der Kirchen und der Einführung des Titels »Patriarch von Moskau und der ganzen Rus'« 1943 unter Stalin bezieht sich »der christliche Patriotismus« der Russisch Orthodoxen Kirche »in gleicher Weise auf die Nation als ethnische Gemeinschaft als auf die Gemeinschaft der Staatsbürger« (237). An »Versuchungen der Politik« unterscheidet der Verfasser so neben »ukrainischen Varianten« mit der »Idee einer Nationalkirche« (239) sowohl »Russlands integralistische Variante«, die russisch-sprachige Ukrainer zu »russischen Brüdern im Blute« erklärt (242) als auch die von Dugins Eurasischer Bewegung mit der Interpretation von Orthodoxie als überlegene Zivilisation propagierte »imperiale Variante« (244). ♦

Christoph Elsas/Marburg

Vinod John

Believing without Belonging?
 Religious Beliefs and Social Belonging
 of Hindu Devotees of Christ
 (American Society of Missiology
 Monograph Series 48)
Pickwick Publications/Eugene 2020, 246 pp.

Believing without Belonging? is a very fascinating book, because it shows many facets of interactions between various Christian and Hindu groups in the past and at present. Prof. Dr. JOHN has developed a special sensitivity to handling »conversion« a central problem of religious cultural interactions, which he inquired during his field research in the summers of 2009 and 2010 in the district Varanasi (Uttar Pradesh, India). He discusses the problem in chap. 1: »Why do Hindus not belong to the Christian church and community upon believing in Jesus Christ and acknowledging his lordship and consequently, what then is the identity of these devotees of Christ?« (2). Prof. JOHN, a Christian Hindu convert who was also involved as a church planting pastor in the Uttarakhand state in North India and in Canada, examines these questions seriously and with great passion. He concentrates on the »phenomenon of believing and belonging among first-generation Hindu devotees of Christ from the perspective of an indigenous form of Christianity set in the context of World Christianity« (5). The study is based on the well-known presumption that »Christianity« and »Hinduism« are conceptual terms which manifest various historical and religious developments. Does the Christian interaction with other religious and cultural traditions involve a hybrid identity of »Hindu-Christians?«

JOHN refers in chap. 2, »Caste, Community, and Christianity«, to the socioreligious context of North India, beginning with the Christian proclamation of the Gospel since the onset of the 16th century. He informs about believing and belonging to an organized church, experienced »chiefly by the Dalit and tribal communities, and 2. [b]elieving without belonging primarily by caste Hindu communities« (18). He observes there was »the Christianization of Dalits, but also the Dalitization of Christianity [...] [yet] Christian Dalits faced – and continue to do so today – a crisis of identity« (38). Hindus, Sikhs, and Jains face a dilemma: the believing in Christ and the belonging to the institutional church, illustrated by seven well-known personalities: Raja Ram Mohan Roy (1772-1833), Keshub Chunder Sen (1838-1884), Brahmabandhab Upadhyay (1861-1907), Narayan Vaman Tilak (1862-1919), Sadhu Sundar Singh (1889-1929?), Manilal C. Parekh (1885-1967), and Rajendra Chandra Das (1887-1976). JOHN highlights well their controversy which »relates to the

practice of baptism as a sociopolitical act instead of a spiritual ritual« (66). However, anyone who is familiar with the Indian socioreligious landscape may wonder why the last three prominent representatives are so naturally assigned to the Hindu response to Christ.

Chap. 3, »Varanasi«, informs very briefly about the well-known socioreligious significance of the holy pilgrim city, Varanasi, which »represents India both intellectually and religiously« (72). He emphasizes that »Hinduism and Varanasi are inseparable because the entire place is permeated with spirituality« (72) and adds an explanation of the »bhakti [devotion] tradition of Varanasi« (73ff.), taking into account the context of *anubhava* (personal religious experience) and *shraddha* (faith, trust). This explanatory insert on *bhakti* pertains generally to Hindus, but does not give any reference to a »Bhakti Tradition of Varanasi« as suggested in the subtitle. It serves as a theoretical lens for the problem of conversion and paves the way to an understanding of belief without belonging. The chapter ends with a brief historical sketch of the missionary developments mainly in the 19th century and from the 20th century onwards with statistical data of the district.

Chap. 4 is also entitled »Varanasi«. As I am holding a PhD in Philosophy from Banaras Hindu University I am very interested in and familiar with the Hindu pilgrim city Varanasi. Unfortunately, JOHN uses »Varanasi« often without distinguishing between the Varanasi District with about 3.7 million inhabitants in Uttar Pradesh and the Hindu pilgrim city Varanasi with about 1.4 million inhabitants (2011 Census) and often thousands of pilgrims every day. This is very irritating, as most readers may think of the well-known holy city Varanasi, though JOHN refers mostly to some people in the rural district in his small-scale study. He describes and characterizes Hindu devotees of Christ, their religious beliefs, and social belonging mainly around Varanasi city. First, he gives a statistical overview of his survey that involved about 250 Hindus: respondents' age groups, gender, affiliation to caste-blocks, etc. It is particularly interesting that the »overwhelming majority of them (over 86 percent) have been devotees of Christ for only the past five years« (98).

JOHN describes three groups of devotees. Hindu devotees, who are associated with the Ma-tridham Ashram near Varanasi city, form the first group. The ashram was established by the Roman Catholic Indian Missionary Society in 1954. Father/Swami Anil Dev is the acharya of this ashram (ims.org/gen_prind.htm) who welcomes »[e]very week, at least 8,000 to 10,000 people« (104). They come together for singing *bhajans*, listening to biblical verses and homilies. »[M]ost people come seeking physical healing from their ailments, deliverance

from [...] ›evil spirits‹ [...] However, most of the visitors do not exhibit exclusive faith in Jesus Christ as their savior, because they continue believing in their traditional deities« (105). Some »cross over from the worship of traditional gods and goddesses and shift their complete allegiance to Jesus Christ as their exclusive Lord« (106). A small number of devotees have been baptized and live within their communities. They »identify themselves as Hindus for all intents and purposes« (106).

JOHN categorizes some smaller autonomous fellowship groups of Christ, who are not anymore in contact with the ashram. They confess that »they have discovered the ›truth‹ in Jesus Christ who has responded to their prayers« (108f.) Independent Evangelical Christian workers support such prayer groups in their biblical meditation. However, they keep their normal Hindu identity as members of their caste community and, in most cases, remain unbaptized.

JOHN narrates the actual belief and practices of a third group which includes independent Hindu devotees of Christ. They follow Jesus Christ because of their subjective experience of psychological healing and overcoming their temporal problems. As far as their belief is concerned, they do not distinguish between Jesus Christ and God, whom they address with various names and in different ways. They believe in »Jesus as living God who dwells with them, thus eliminating their need to worship an idol« (118). He explains the devotees' *bhakti* (devotion), *anugraha* and *daya* (grace or compassion of God) with special reference to their liturgical and theological understanding as a means of salvation. *Bhajans* show their profound *bhakti* piety.

Hindu devotees of Christ have a serious sociocultural problem with an institutional church, which emphasizes the sacrament of baptism as the ecclesiastical gateway to salvation (*moksha*) through Jesus Christ. Apart from some gross misunderstandings about the baptismal ritual by many Hindus, the context of the ruling endogamy is very important. Baptism is understood as an infringement of the cultural norm of marriage. It means practically severing ties with family and relatives, i.e., social exclusion from the caste-community (*biradi*), loss of social security and cultural identity. The rituals of death and life – insights about life beyond death – conclude the explanations gathered from the respondents of this case study.

In chap. 5, »Faith and the Hindu Community«, JOHN is thinking of ways towards a contextual baptismal understanding and ceremony. He informs how especially evangelical theologians in India were dealing with this missiological problem. JOHN supports Dasan JEYARAJ'S view that »unbaptized devotees of Christ may not be members

of the visible church through baptism, but are members of the ›body of Christ‹« (154) – the universal church. He suggests to »use transformed symbols and ceremonies familiar to the people« and proposes to change the name of the ritual »Baptisma« – a term of the »theological politics of the Western church« (157) – to »*guru-diksha* [...] as an alternative contextual model of discipleship in India« (158). JOHN, familiar with V. TURNER'S *The Ritual Process*, proposes a »Christian adaptation« of this Hindu initiation ceremony and states: »[O]ne of the most substantial modifications in the Hindu *diksha* ceremony needs to happen« (164). The real *guru*, the *Satguru*, is Jesus Christ and the initiate becomes Christ's *shishya* (disciple) who becomes delivered from the cycle of rebirths (*karmasamskara*). JOHN calls the initiated a member of the Christian faith community while remaining in the Hindu community.

The following chapter serves to create a framework for religious identity of Hindu devotees of Christ. Some biblical references are quoted in order to show how Christian identity was and might be constructed. Interestingly, JOHN, who scolds generally the West for shaping Christianity in India with a colonial baggage, quotes especially Christian scholars from the West to make his identity structure meaningful or comprehensible. He demands a place for pluriform Christianities from the perspective of World Christianities. This will facilitate to meet the basic human need for recognition and belonging to Jesus, but also avoid the stubborn insistence on foreign Western Christian terms, which remind Hindus of the »colonialists' way of imposing their hegemonic authority over the ›other‹« (172). »[T]he role of the institutional church should be only that of a helpmate and advisor« (176) in maturation in the devotees' faith for the next generation. However, »Hindu devotees should continue to identify themselves as Hindus if they so wish while confessing their faith in Jesus Christ« (178).

JOHN recapitulates in chap. 7, »Belonging to Christ as Hindus«, the previous chapters and refers to the ongoing conversations among representatives of the churches about a contextual ecclesiology. Should a churchless Christianity, a Christ-centered secular fellowship, a visible fellowship, a visible community of faith, or an established church welcome Hindus to live as true Christians? JOHN'S reply suggests that one should not be anxious to »transcend the historical ecclesiological paradigm« (192). He »anticipate[s] an authentic trans-contextual theologization [...] by the Hindu devotees themselves« (193) which may lead to »a church whose form is dissimilar from the current church India has inherited from European Christianity«, because »[a]ll ecclesiological concepts [...] are [...] conditioned and dictated by

the time-bound social, historical, geopolitical, and cultural realities in which they came to be« (194). Historical ecclesiology shows that the church is subject to change which holds the door open for discussions about a pluriform ecclesiology. JOHN stresses the necessity of a »transformation and adaptability of the inherited historical ecclesiology from the West« so that Hindu devotees of Christ can »maintain continuity and congruence with their community of birth. This would enable the kingdom of God to receive priority over the current church-centric approach in much of the institutionalized Christianity in India« (200). Of course, this will not only involve »practic[ing] their sociocultural rituals regarding marriage, funerals and other customs [...] ties with their caste community« (201), but it also means legal implications, as Julian Saldhana, SJ, notes: »Despite all attempts at ›adaptation‹ by missionaries, profession of the Christian faith ipso facto snaps the legal bond uniting the convert with his (joint) family and Hindu society« (204, fn.101).

In »Conclusion«, JOHN highlights again the various problems discussed in *Religious Beliefs and Social Belonging of Hindu Devotees of Christ* and makes suggestions for future prospects in the context of World Christianity. The book's appendices include two maps (unfortunately only readable with a magnifying glass and digitally not accessible) and the interview schedule. The very detailed bibliography (215-234) and the subject index (235-243) are good orientation aids.

As fascinating as the book may be, some of the statements are exaggerated or imprecise, may be even hurtful. Unfortunately, a book review does not provide sufficient space for a discussion of JOHN'S use of »Hindu identity«, »World Christianity« and »World Christianities«, »church« and »churches«, or »religion«. Although the use of some terms is explained at the very beginning in a footnote (5, fn.15), their application is sometimes idiosyncratic. Of course, the whole discussion on conversion is based on the problem of how, where, and when do we speak of Hindu and Christian identity. This is not new to the Andhra Pradesh Bishops' Council that mandated an interdisciplinary study on conversion for a period of three and a half years with several groups involved in Andhra Pradesh almost 40 years ago (Y. AMBROISE, *Building up the Church in Andhra Pradesh. An Inter-Disciplinary Study*, Secunderabad 1983).

Keeping in mind that thousands of Hindus throng to religious festivals in Varanasi and believe that those who die and are cremated in Varanasi get an instant gateway to liberation from the cycle of births and rebirths, how can one conceptualize their being a »Hindu« to a mere sociocultural term. There is no discussion about the salvific role of Hindu *devta/devtas* and Christian saints but

about Hindu idol worship. JOHN'S observation that the real problem is »chiefly about the perception of baptism as a socio-anthropological issue more than a theological issue in India« (147) remains even within the discussion of alternative or indigenous forms of World Christianity questionable.

JOHN is aware of all man-made problems of conversion and gives often free rein to his frustration, which is occasionally paired with a selective interpretation of ecclesiastical history that a non-expert may not notice. It is noteworthy that he advises caution against immediate ecclesiastical changes by the representatives of the churches. Hindu devotees of Christ have to find their own way and »one should perseveringly await its realization« (193). Last but not least, JOHN expresses his optimism: »Let the objective of missions in India be akin to what the historical Roman Catholic document on missions, *Ad Gentes* (no.21), proclaimed, for it ›must give expression to this newness of life in the social and cultural framework of their homeland, according to their own national traditions [...] so that the Faith of Christ and the life of the Church are no longer foreign to the society in which they live, but begin to permeate and transform it‹« (205). Religiousness is based on the unreachable depth of personal experience. ♦

Othmar Gächter/Sankt Augustin

Rainer Neu

Willibrord und die Christianisierung
Europas im Frühmittelalter
Kohlhammer/Stuttgart 2021, 211 S.

Das vom evangelischen Kirchengeschichtler und Religionswissenschaftler Rainer NEU (R.N.) 2021 veröffentlichte Buch thematisiert mit dem angelsächsischen Wandermönch Willibrord das Lebenswerk des Apostels der Niederlande. Dieser gehörte zu den irischen und angelsächsischen Kulturträgern, die das griechisch-römische Erbe der Antike am Rande Europas bewahrten sowie den christlichen Glauben unter den Germanen und Kelten verkündeten, wodurch sie die Grundlage des heutigen Europa schufen. Die Monografie umfasst 24 Kapitel, Literaturverzeichnis und Abbildungsnachweise. Die verwendeten Abbildungen bindet R.N. geschickt in seine Ausführungen mit ein, wodurch den LeserInnen ein visueller Zugang zur Thematik ermöglicht wird. Beziehungen zu historischen Ereignissen und Gegenständen werden dadurch hergestellt.

Das Buch beginnt mit einer historischen Kontextualisierung. In dieser thematisiert R.N. mit der Kirchengeschichte von Beda Venerabilis (ca.673-735) und der *Vita Willibrordi* einerseits zwei zentrale Quellen zu Willibrords Leben historisch-kritisch; andererseits behandelt er das

Wirken Wilfrieds, der in dieser Phase zu den bedeutendsten Kirchenführern und Theologen Englands gehörte, aber auch ein Unruhestifter war. R. N. rekonstruiert den Lebenslauf von Willibrord, indem er wiederholt die genannten Quellen heranzieht, aber auch auf andere historische Dokumente Bezug nimmt. Diese Vorgehensweise ermöglicht den LeserInnen einen sachkundigen Einblick in das missionarische Wirken Willibrords. R. N. schildert Willibrords Herkunft, seine frühe Kindheit und dessen erste Jahre im Kloster. Er legt dar, dass Willibrord in der Blütezeit Northumbriens geboren wurde, im Alter von fünf Jahren ins Kloster kam und im Jahr 678 nach Irland in das Kloster Rath Melsigi zog, wo er sich mit der irischen Spiritualität beschäftigte. In diesem Kontext erklärt R. N. das irische Bußwesen und die *Peregrinatio pro Christo*, für die sich auch Willibrord begeistern sollte.

R. N. befasst sich mit der Geschichte Frieslands, bevor er sich mit dem Beginn der dortigen Mission auseinandersetzt. Diese begann mit dem von R. N. vermuteten Aufenthalt Wilfrieds unter den Friesen und den Missionsversuchen der Mönche Egbert und Wigbert. Da diese jedoch scheiterten, erhielt Willibrord den Auftrag, das an der Nordseeküste siedelnde Volk zu christianisieren. Er erzielte aufgrund des angespannten Verhältnisses zwischen den Franken und den Friesen zunächst nur unter den Friesen, die auf dem fränkischen Hoheitsgebiet lebten, Erfolge. R. N. stellt die These auf, dass die friesische Oberschicht vereinzelt für das Christentum offen war, jedoch der friesische König Radbod eine Konversion verhinderte. Im Jahr 695 weihte Sergius I. Willibrord zum Erzbischof von Utrecht. Ausführlich schildert R. N. die Hintergründe der Konstitution des Klosters Echternach, dessen Gründer Willibrord sei.

Neben dem Wirken Willibrords in Dänemark, Mainfranken, Thüringen und am linken Niederrhein spricht R. N. sowohl sein Verhältnis zu den fränkischen Herrschern als auch das zu Bonifatius an. Typisch für die Beziehung zwischen Willibrord und der weltlichen Macht war schon sehr früh die Kooperation von Missionsarbeit und Politik. Mission war politische und kirchliche Integration. Bonifatius war zunächst drei Jahre als Mitarbeiter Willibrords tätig, bevor sich die Wege der beiden Angelsachsen trennten. Als mögliche Motive für den Abbruch des Kontakts nennt R. N. theologische Differenzen und die Charaktere der beiden. Die Wertschätzung des Bonifatius gegenüber Willibrord vertieft R. N. nicht. Ob Willibrord von der Expansion des Islam wusste, ist nicht bekannt. Am Ende des Buchs skizziert R. N. die letzten Jahre Willibrords, der wahrscheinlich in Echternach starb. Der abschließende Ausblick thematisiert neben den weiteren historischen Entwicklungen bis ins 8. Jh. auch die Bedeutung der irischen und angelsächsischen Missionsarbeit.

In seinem Buch greift R. N. aktuelle Forschungsergebnisse auf. Er erläutert Hintergründe und Zusammenhänge wie die Top-Down-Missionsstrategie, die Transformation heidnischer Kultorte durch Reliquien und die Zerstörung heidnischer Kultstätten verständlich. Die historischen Ereignisse im Leben Willibrords sind dadurch sehr gut nachvollziehbar. Das Konzil von Autun, das für die Missionsarbeit auf dem Festland wichtig war, erwähnt R. N. nicht. Eine Vertiefung des Verhältnisses von Willibrord und Bonifatius wäre eventuell ratsam gewesen. Zu loben ist die stilistische Qualität des Buchs. ♦

Sebastian Walser / München

George Pattery SJ

Gandhi als Glaubender.

Eine indisch-christliche Sichtweise

Hg. von Klaus Hagedorn | Thomas Nauerth

(edition pace – Sonderausgaben 1)

BoD/Norderstedt 2021, 235 S.

Gandhi als Prophet der Gewaltfreiheit oder als gewaltfreier Revolutionär, als visionärer Förderer der Unabhängigkeit Indiens und als Protagonist seiner Selbstständigkeit – das sind bekannte und vielfach besprochene Darstellungen dieser bedeutsamen historischen Person. In der Theologie mag man noch Gandhis Hochschätzung der Person und Botschaft Jesu und seine Kritik an den konkreten historischen Erscheinungsformen des Christentums seiner Zeit als bekannt voraussetzen. Aber »Gandhi als Glaubender« ist im deutschen Sprachraum bislang eher unterrepräsentiert. Die Spiritualität und religiöse Praxis, die seinen politischen und gesellschaftlichen Aktivitäten zugrunde liegt, steht kaum einmal im Fokus der Aufmerksamkeit.

Dies ist zumindest die Wahrnehmung der beiden Herausgeber und der Grund dafür, dass sie dieses bereits 1996 zuerst in englischer Sprache veröffentlichte Buch übersetzen ließen und für den deutschen Sprachraum zur Veröffentlichung vorbereitet haben. Ähnlich wie sein Autor vertreten sie die Überzeugung, dass das Leben und das öffentliche Wirken Mohandas (Mahatma) Gandhis nicht zu verstehen ist, wenn man es nicht auf dem Hintergrund seiner religiösen Überzeugungen deutet und ihn zuallererst als einen religiösen Menschen betrachtet, der daran arbeitet, sein Leben und seine Spiritualität miteinander in Einklang zu bringen.

Das Buch ist keine Biografie Gandhis, sondern eine thematische Auseinandersetzung mit seinen Überzeugungen. Es geht auf die Doktorarbeit des Autors zurück, die er 1990 bei Jacques Dupuis in Rom über Gandhis Begriff des *satyagraha* geschrieben hatte. PATTERY ist selbst Jesuit, stammt aus Indien und war nach seinem Doktoratsstudium in

Rom Universitätsdozent in Indien und dann bis 2020 Präsident der Süd-Asiatischen Jesuitenprovinzen.

Nach einem Vorwort der beiden Herausgeber eröffnet der Autor selbst das Buch mit einem einleitenden Kapitel, das seine Arbeit im Kontext der Gandhirezeption vor allem in Indien selbst verortet und nichtreligiöse sowie religiöse Studien verschiedener Traditionen in den Blick nimmt. Hier verdeutlicht der Autor bereits die spezielle Stellung seiner Studie, die Gandhi als einen interreligiösen oder transreligiösen spirituellen Menschen in den Mittelpunkt stellt, der aus spiritueller Verantwortung für die Wahrheit zum gewaltfreien Widerstand gegen die Kolonialherrschaft aufruft.

In den ersten drei Kapiteln beschreibt PATTERY die grundlegenden Elemente der religiösen Praxis Gandhis, die er als eine »*satyagraha*-Religiosität« (164) bezeichnet und gewissermaßen mit *satyagraha* selbst identifiziert. *Satyagraha*, das tatsächlich als Kern des Gandhischen Lebensprogramms verstanden werden kann, bedeutet wörtlich »Festhalten an der Wahrheit« und verwirklicht sich in einem konsequent gewaltfreien und dennoch unnachgiebigen Einsatz für das, was ein Einzelner als Wahrheit erkannt hat, und im Widerstand gegen alles, was zu dieser Wahrheit im Widerspruch steht. Gewaltfreiheit, *ahimsa*, und Selbstverwaltung, *swaraj*, die beiden anderen Kernbegriffe Gandhis, werden von PATTERY in ihrer Beziehung zu *satyagraha* und untereinander erläutert. Auf diese Weise verdeutlicht er religiöse, politische und gesellschaftliche Bezüge von *satyagraha* und zeigt, wie wenig sich diese Ebenen im Denken und in der Praxis Gandhis voneinander trennen lassen.

Im vierten Kapitel stellt der Autor die *satyagraha*-Religiosität Gandhis in ihren Bezügen zum Hinduismus, den Gandhi in ihr verwirklicht sah, und im fünften Kapitel im Dialog mit dem Christentum dar. Für christliche Theolog:innen mag dieses Kapitel besonders interessant sein; aber es lohnt sich, die enge Bezugnahme Gandhis auf Bergpredigt und Kreuz Jesu aus seiner eigenen *satyagraha*-Religiosität heraus zu verstehen, wie sie von PATTERY in diesem Buch beschrieben wird. In diesem fünften Kapitel unterstreicht er darüber hinaus seine These, dass Gandhi nicht nur als Politiker und Ethiker, sondern in erster Linie als religiöser Mensch auch für die christliche Theologie bedeutsam ist. Konkrete Bezüge zur Theologie der Religionen werden vom Autor selbst klar benannt.

Das sechste Kapitel wendet sich wieder sehr stark konkreten gesellschaftlichen und politischen Problemen seiner Heimat Indien zu und zeigt, in welcher Weise *satyagraha* zur Lösung dieser Herausforderungen dienen kann. Das siebte Kapitel fasst die wesentlichen Elemente der von PATTERY erarbeiteten *satyagraha*-Religiosität zusammen und gibt Impulse für eine transreligiöse und po-

litisch effiziente Spiritualität. Ein kurzes, aber sehr hilfreiches Glossar, das von Sebastian Painadath SJ durchgesehen und korrigiert wurde und in dem die wichtigsten indischen Begriffe erklärt werden, sowie ein ausführliches Inhaltsverzeichnis runden den Band ab.

Das Buch stellt eine mögliche kritische Auseinandersetzung mit Gandhi nicht in den Mittelpunkt. In der Gegenwart müssten sein Wahrheitsbegriff und vor allem sein Frauen- und Geschlechterbild insgesamt sicherlich auch kritisch gelesen werden, doch für PATTERY steht die konstruktive und wertschätzende Darstellung der *satyagraha*-Religiosität und der Bedeutung, die sie für Politik und Theologie entfalten kann, im Vordergrund. Kritische Rückfragen und vertiefende Auseinandersetzungen mit Gandhi bleiben dadurch selbstredend nicht ausgeschlossen.

Auch wenn Mohandas Gandhi gegenwärtig nicht mehr die hohe Aktualität besitzt, die ihm in der deutschsprachigen Theologie einmal zukam, und auch wenn PATTERYs Buch selbst nun schon 25 Jahre seit seinem ersten Erscheinen erlebt hat, lohnt sich die Auseinandersetzung mit beiden. Denn PATTERY vermag die wesentlichen Grundprinzipien Gandhischer Spiritualität herauszuarbeiten, die bis in die Gegenwart hohe Relevanz besitzen. Auch in den zahllosen Konflikten, die derzeit unsere Gesellschaften und die gesamte Welt mit Spaltungen und Feindschaften durchziehen, kann Gandhis *satyagraha*-Religiosität entscheidende Anstöße für eine gewaltfreie und am Mitgefühl orientierte Spiritualität bieten. ♦

Stefan Silber/Vechta

The Americas' first theologies.

Early sources of post-contact indigenous religion.

Ed. and transl. by

Garry Sparks with

Frauke Sachse and

Sergio Romero

foreword by Robert M. Carmack

Oxford University Press / New York 2017, 342 S.

Das 16. Jahrhundert ragt in Lateinamerika durch seine linguistischen Leistungen heraus, die vor allem von den Missionaren der Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten und anderen erbracht wurden. Diese waren ab dem 16. Jahrhundert in großer Zahl in die Neue Welt gereist, um die christliche Botschaft weiterzugeben. Da die indigenen Sprachen nicht verschriftet waren, mussten erst Grammatiken und Wörterbücher erstellt werden, um wechselseitig durch Übersetzungen eine interkulturelle Verständigung vorantreiben zu können. So entstanden in den wichtigsten Sprachräumen außer den sprachlichen

Hilfsmitteln zahlreiche Texte wie Katechismen in indigenen Sprachen, die oft von europäischen Vorbildern abhingen, doch auch eigenständige Wege gingen hervor. Zu diesen Texten zählen auch welche in Mayasprachen wie Quiché (K'iche'), die im Hochland entstanden (heute Guatemala) und von den dortigen Missionaren verfasst wurden. Eine bedeutende Quelle dieser Art ist eine *Theologia Indorum* des Dominikaners Fray Domingo de Vico (1485?-1555), ein außerordentlich umfangreiches Manuskript von mehr als 400 Folioseiten in zwei Teilen im ausladenden rhetorischen Maya-Stil. Dieser gigantische Text, der in mehreren Kopien existiert, ist vollständig in der Mayasprache Quiché verfasst und stellt, was Quantität und Qualität angeht, eine Besonderheit unter den indigenen Schriften Mesoamerikas dar. Sie ist der Versuch des sprachmächtigen Fray Domingo, die christliche Lehre in die Sprachwelt der Maya oder besser die Mayasprachwelt ins Christentum zu »inkulturieren«. Das vorliegende Buch bietet erstmals eine englische Übersetzung von Auszügen des riesigen Textes. Sie stammt von dem Spezialisten für mesoamerikanischen Sprachen und Kulturen, Garry SPARKS (Princeton University) und weiteren Experten wie Frauke SACHSE und Sergio ROMERO. Das Werk ist in drei Teile gegliedert, deren erster Teil Auszüge aus Domingo de Vicos Text in englischer Übersetzung enthält (25-167); der zweite Teil beinhaltet weitere ähnliche dominikanische Texte (168-203); der dritte Teil bietet Übersetzungen von acht kürzeren Mayatexten vor allem theologischen Inhalts (204-290).

SPARKS beginnt mit einer Einführung in die Materie, indem er den Autor Domingo de Vico und die von ihm produzierte theologische Literatur vorstellt, die in Quiché geschrieben ist und aus christlichen Quellen schöpft, diese aber in Mayaliteratur transformiert. Hierbei ahmt die englische Übersetzung formal die Poetik der indigenen Sprache nach, die sich durch zahlreiche Wiederholungen, lange Listen, geprägte Strophen und viele Parallelismen auszeichnet, was auch graphisch zum Ausdruck gebracht wird. So entsteht ein eigenartiges Schriftbild, dessen Poesie man sich kaum entziehen kann. Der Übersetzung vorgeschaltet ist eine Rekonstruktion der Gliederung des Gesamtwerks und des Inhalts der *Theologia Indorum*, die als Theologie »für« die indios oder »der« indios gelesen werden kann. Die beiden großen Teile des Texts, enthalten in Teil I 105 »Kapitel« mit den Schwerpunkten: Gott, Trinität, Engel, irdisches Paradies, Schöpfung, Geschichte der Israeliten; in Teil II haben die 110 »Kapitel« folgende Schwerpunkte: Geschichte Jesu, gefolgt von klassischen Katalogen der Tugend, Sakramente, von Seligkeiten, Wundern, Gebeten, Geboten, Sünden sowie vom Credo. Während dieser zweite Teil neu-testamentlich geprägt ist und den katechetischen

Stücken folgt, hat der erste Teil, der vor allem aus der hebräischen Bibel erzählt, eine eigenartige Struktur. Übersetzt werden in diesem Buch nur einzelne »Kapitel«, insgesamt elf von 105 »Kapiteln«.

Der zweite Teil des Buchs enthält ebenfalls Übersetzungen von Texten dominikanischer Provenienz auf Quiché. Zunächst eine Reihe von Hymnen in Stanzenform von Fray Luis de Cáncer und dann eine *doctrina christiana* (Katechismus) auf Quiché von Fray Damián Delgado, der die üblichen katechetischen Kategorien wie Gebete, Gebote, Credo etc. aufführt. Der dritte Teil des Buchs schließlich beinhaltet eine Sammlung von kürzeren Texten, die ebenfalls aus dem K'iche' ins Englische übertragen wurden. Hierzu zählt der berühmte Maya-Text des *Popol Wuj*, der wohl von der besprochenen *Theologia Indorum* beeinflusst wurde und formale Ähnlichkeiten aufweist (vgl. 208f.). Es folgen epische Texte wie ein frühes Beispiel biblischer Theologie. Die meisten hier vorgestellten, übersetzten Dokumente sind christlichen Inhalts, meist in poetischer Rhetorik und aus dem Umfeld der *Theologia Indorum* des Domingo de Vico stammend. Diese Texte entstammen in der Regel aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, reichen aber auch bis ins 17. Jahrhundert. Das Buch endet mit einem abschließenden »Kolophon«, gefolgt von der Bibliografie mit reichlicher Forschungsliteratur und dem ausführlichen Index, der das Buch zu erschließen hilft (301-324). Der Band ermöglicht auch Nichtspezialisten des Quiché bedeutsame Manuskripte zur Kenntnis zu nehmen und in das interreligiöse und interkulturelle Gespräch einzuführen, das dank der linguistischen Fähigkeiten der Missionare aus den Orden, hier insbesondere der Dominikaner, schon in der Frühen Neuzeit begonnen hatte und die Sprachräume der Neuen Welt eröffnete. Die sprachwissenschaftlichen Forschungen und Übersetzungen ins Englische sind sehr zu begrüßen, da nun jedenfalls ein Teil der Quiché-Texte für weitere Forschungen zur Verfügung steht. So dürfte es von theologischem Interesse sein, vor allem den ersten Teil der *Theologia Indorum* zu analysieren, da dieser Teil eine eigenständige Systematik aufweist. So spielt in der Beschreibung des irdischen Paradieses die »Grünheit« und die »Gelbheit« Gottes, die vielfach gepriesen wird, eine entscheidende Rolle; »always smiling with God in happiness« (96). Über die innere Poetik hinaus laden die Texte auch zu einem Vergleichen mit indigenen Texten aus anderen mesoamerikanischen Sprachen ein, vor allem indigene Katechismen, die keineswegs immer an ihren europäischen Vorbildern klebten, sondern sich auch der literarischen Eigenarten ihrer jeweiligen Sprachen bedienten. Selbst in der englischen Übersetzung treten neue Sprachwelten hervor, die auch theologisch von Belang sind. ♦
Michael Sievernich/Frankfurt am Main

Muna Tatari | Klaus von Stosch

Prophetin – Jungfrau – Mutter.

Maria im Koran

Herder / Freiburg i. Br. 2021, 428 S.

Im Christlich-islamischen Dialog werden in den letzten Jahren, bei allen Unterschieden zwischen dem christlichen und dem islamischen Glauben, die vielen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Religionen zur Sprache gebracht. Eine zentrale Mittlerstellung kommt in diesem Kontext Maria, der Mutter Jesu, zu. Wie in der Bibel bringt Maria im Koran mit ihrem ganzen Dasein Gott zur Sprache. Maria ist christlichen und muslimischen Gläubigen Vorbild an Frömmigkeit und Demut wie Ermutigung im Glaubenszeugnis. Als eine vollkommene Heilige ist Maria eine Orientierung gebende Heilsgestalt göttlicher Zuwendung, ein Biotop des Heils für unsere Zeit in der Begegnung von christlichen und muslimischen Gläubigen.

Die gemeinsame Spurensuche von Muna TATARI und Klaus VON STOSCH ist – methodisch-methodologisch begründet – ein theologischer Angang mit einer klar formulierten Absicht: »Es will nach allen Regeln der exegetischen Kunst das koranische Zeugnis über Maria rekonstruieren und daraus normative Ableitungen für den islamischen Glauben machen. Zugleich will es den Marienglauben der katholischen Kirche mit dem koranischen Zeugnis ins Gespräch bringen und zeigen, wie beide Seiten hier voneinander und miteinander lernen können.« (10)

Das erste Kapitel beschreibt, nach einer biblischen Grundlegung, ausführlich den Marienglauben der christlichen Tradition, von der Zeit der Patristik, über die syrischen Kirchenväter bis hin zur politischen Theologie der Spätantike. Eigens wird die Verehrung Mariens zur Entstehungszeit des Korans im byzantinischen Reich herausgearbeitet. Das zweite Kapitel, überschrieben mit »Maria im Koran«, behandelt sehr differenziert die Textstellen im Koran, die von Maria, der Mutter Jesu, handeln. Schön sind hier die Darlegungen der Verbindung von klassischer Koranexegese und den Ansätzen einer historisch-kritischen Koranexegese. Noch einmal wird hier unterstrichen, welche große Bedeutung – dem Kündler des Korans, dem Propheten Muhammad, war sie nicht verborgen geblieben – dem religiösen und politisch-militärisch instrumentalisierten Marienbild in Byzanz auf der arabischen Halbinsel zukommt. Das dritte Kapitel – »Maria in der Perspektive islamischer Systematischer Theologie« – bemüht sich um eine islamisch-systematische Durchdringung des koranischen Zeugnisses über Maria. Konkrete Themenfelder sind u. a.: »Impulse der koranischen Maria für die Prophetologie«, »Impulse der koranischen Maria für das traditionelle Verständnis vom Han-

deln Gottes« und »Maria als emanzipatorische Gestalt« (aktuelle Genderdiskussion).

Die ersten drei Kapitel wurden von dem Autorenteam gemeinsam geschrieben und verantwortet. Im vierten Kapitel, es ist das Abschlusskapitel, werden dann, unter besonderer Beachtung der Methodik der Komparativen Theologie und der Wahrung des eigenen Religionsstandortes, unterschiedliche Schlussfolgerungen gezogen.

Maria, die Mutter Jesu, von Muna TATARI und Klaus VON STOSCH als Brückenfigur und als Grenzgängerin titulierte, bewahrt die Dialogengagierten davor, die Zielvorstellungen der Begegnung zu hoch zu schrauben. In diesem Sinn hat die christlich-islamische Begegnung etwas Prophetisches, Kenotisches und Marianisch-Adventhaftes in sich und für sich.

Wo aber Unterschiedenes im Dialog benannt werden darf und ausgehalten werden kann, wächst das Verständnis füreinander. Dass das weiter und tiefer geschehen kann und so die Begegnung von Christentum und Islam immer mehr zu einem fruchtbringenden Band wird, das zu einem marianisch geprägten christlich-islamischen Dialog hinführt, dazu trägt dieses marianisch verfasste Buch – dem viele Leserinnen und Leser zu wünschen sind – mit seiner sensiblen Erkundung wie Gestaltung komparativer Lernmöglichkeiten und seinen wissenschaftlichen Erkenntnissen bei. ♦

Günter Riße/Bonn

Maximiliano von Thüngen

Ruinas jesuíticas, paisajes de la memoria.

El patrimonio cultural de los antiguos pueblos de guaraníes

(Paradigma indical 36)

SB Editorial / Buenos Aires 2021, 148 S.

Von den sieben Ordensprovinzen der Gesellschaft Jesu, die in der Frühen Neuzeit in Lateinamerika entstanden, war die Provinz *Paracuaria* die letzte Gründung (1607). Die dortigen »Reduktionen« (*reducción*) waren stabile urbane Siedlungen im Schachbrettgrundriss, die in ihrer Blütezeit um 1700 dreißig *pueblos* unter den *guaraníes* umfassten. Sie liegen im heutigen Dreiländereck von Argentinien, Paraguay und Brasilien. Von einem Segment dieses großen Missionsprojekts handelt das vorliegende Buch, das aus einer Dissertation (bei Barbara Potthast) an der Universität Köln entstanden ist. Der Fokus liegt zeitlich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in dem erstmals staatliche und private Initiativen zur Sicherung des kulturellen Erbes der Jesuitenreduktionen einsetzten, das zuvor weitgehend dem Verfall preisgegeben war.

Der aus Paraguay stammende Verfasser (Vf.) gliedert seine Arbeit in zwei große Teile, die jeweils drei Kapitel enthalten. Einleitend skizziert er zunächst verschiedene Perspektiven seiner Arbeit, nämlich auf das kulturelle Erbe der Reduktionen, ihre Geschichte und ihre Ethnografie, gefolgt von dem oben erwähnten Gliederungsschema. Dabei geht es insgesamt um Wert, Gebrauch, Bedeutung und Transformation bestimmter Reduktionen seit den 1970er Jahren (14).

Der erste Teil enthält eine knappe historische Skizze der guaraní-Reduktionen, die am Ende des 18. Jahrhunderts auf etwa 140.000 Einwohner angewachsen waren (36). Auch die künstlerische Ausstattung wird gestreift sowie die Vertreibung der Jesuiten 1767. Des Weiteren berichtet das Buch von der neuen kulturellen Aufmerksamkeit in den 1930er Jahren und von der Gründung einer deutschen »Fundación Paracuaria« (1977-1982) unter Federführung von Josef Übelmesser, dem damaligen Leiter der Missionsprokur der Jesuiten (Nürnberg). Es sollte das kulturelle Erbe der Reduktionen gesichert werden, auch mit Hilfe der *Unesco*. Ein weiteres Projekt betraf die Reduktion von San Cosme, die mit Hilfe von Fachleuten, wie dem Schweizer Architekten Eckart Kühne, restauriert wurde. Das brachte den Konflikt mit sich zwischen musealer und praktischer Rekonstruktion: »Iglesia para usar o ruinas para mirar« (77). – Im zweiten Teil reflektiert der Vf. mehr ethnografisch auf den Wandel der Vorstellungen von den alten zu den neuen Werten. Auch der ökonomische Wandel in den Ländereien des Patrimoniums ist zwar ein »Versprechen auf Arbeit« (101), aber die Folgen des Wechsels von der traditionellen Landwirtschaft der Campesinos zur Modernisierung mit Monokultur (Soya) bleibt ebenso wenig konfliktfrei wie eine touristische Nutzung der alten Reduktionen (13ff.). Im letzten Kap. geht der Vf. der Frage nach, wie sich kulturelles Erbe zur Erinnerung (*memoria*) verhält. Die vielfältigen Interpretationen der Vergangenheit bringen auch zahlreiche »Geschichten« hervor, die von Goldschätzen und Wohlergehen erzählen. Diese erlauben, Werte und Verhaltensweisen, aber auch die Vergangenheit zu verstehen, »sobre todo qué esperan de su presente« (25). Die Arbeit endet mit einem Schluss, einer Bibliografie (143-147) und Angaben zu Abkürzungen und Archiven.

Das Buch enthält zahlreiche nützliche Illustrationen, meist moderne Fotografien, aber auch historische Aufnahmen des 19. Jahrhunderts, die die Zustände der Reduktionen dokumentieren. Dazu kommen Abbildungen künstlerischer Artefakte, statistische Grafiken zur Agrarproduktion und zum Tourismus sowie Landkarten der *provincia jesuítica* (31/33). Das Buch sticht aus den zahlreichen Publikationen heraus, die in letzten Jahrzehnten

erschienen sind, da es räumlich auf bestimmte Reduktionen wie San Cosme fokussiert ist und zeitlich auf die letzten fünf Jahrzehnte. Zu dieser Besonderheit kommen die zahlreichen Aspekte, unter denen die Reduktionen erforscht werden, nämlich historische, kulturalanthropologische, wirtschaftliche, touristische, finanzielle, kulturelle und architektonische Aspekte, die der Vf. so geschickt miteinander zu verknüpfen weiß, dass die Aspekte nicht parataktisch im Raum stehen, sondern eine Einheit bilden. Überdies arbeitet der Vf. ein Thema von grundsätzlicher Bedeutung heraus, nämlich die Kriterien für die Aufnahme ins Weltkulturerbe der *Unesco*: Sollen historische Monumente nur museal identisch bewahrt werden, oder können auch Modifikationen für den alltäglichen Gebrauch (z. B. Gottesdienst) eingebracht werden (vgl. das Beispiel San Cosme y Damián)? Der Vf. beschränkt seine Literaturangaben aus gutem Grund auf den engeren zeitlichen und räumlichen Rahmen seines Themas; das ist angesichts der überbordenden Fülle vernünftig, doch hätte auch ein Hinweis auf weitere Standardliteratur der Bibliografie gut angestanden (etwa Peter Claus HARTMANN, *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609-1768*, Weissenhorn 1994). Wenn es um ein so reiches Kulturerbe geht wie die Jesuitenreduktionen in Paraguay und in betroffenen Anrainerstaaten, sind die Aspekte in der nötigen Breite zu berücksichtigen. Dazu leistet diese exemplarische Arbeit von Maximiliano von Thüngen einen erheblichen Beitrag, der auch für die weitere Forschung von Bedeutung sein wird. ♦

Michael Sievernich / Frankfurt am Main

Inhalt

107. Jahrgang

ZMR 2023

Jahresinhaltsverzeichnis

zmr

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

1911 begründet
von Joseph Schmidlin



IIMF

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

Inhaltsverzeichnisse

1
Inhalt Heft 1-2

241
Inhalt Heft 3-4

Editorial

5
**Wo steht die Missions-
wissenschaft?**
Mariano Delgado

243
**Im Übergang zu einer
neuen Kirchengestalt**
Mariano Delgado

246
**Eine Ära geht zu Ende.
23 Jahre Schriftleiter der
Zeitschrift für Missions-
wissenschaft und
Religionswissenschaft**
Klaus Vellguth

Abhandlungen

372
Buchmüller, Wolfgang Ocist
Bruder Jordanus und eine
mittelalterliche Dominikaner-
mission in Indien und Sri Lanka.
Gab es bereits im 14. Jh. eine
Diözese Colombo?

80
Dehn, Ulrich
Theologie als Resonanzraum.
Vorläufige Überlegungen zur
hermeneutischen Beziehungs-
analyse der interkulturellen
Theologie

308
Demel, Sabine
Der Auftrag zur Mission und
das Recht auf Religions-
freiheit – wie weit reicht die
Toleranz (in) der katholischen
Kirche?

317
Elsas, Christoph
Die Heilige Nacht im
Christentum und die Heilige
Nacht im Islam:
Feiern für die Koexistenz

87
Feldtkeller, Andreas
»Epistemische Verflechtung«
als Schlüsselkonzept in
missionsgeschichtlicher
Forschung

277
Figl, Johann
Toleranz des Buddhismus –
Möglichkeiten und Grenzen

328
Gellner, Christoph
Islam im Gegenwartskino.
Kommunikation über Religion
in zeitgenössischen Filmwelten

7
Gmainer-Pranzl, Franz
Missionstheologie postsäkular.
Christlicher Glaube im Dialog
mit Europa

- 13
Gruber, Judith
Decolonizing Theology?
Schlaglichter auf Lehre
und Forschung einer
post/kolonialen Theologie
- 92
Grundmann, Christoffer H.
Missionstheologie als
kritische Reflexion des Christus-
zeugnisses.
Warum Missionstheologie nicht
mit Interkultureller Theologie
identisch ist
- 249
Gutiérrez, Gustavo OP
Befreiungstheologie – eine
Tochter Chénus.
Oder: Ein Theologe der Zeichen
der Zeit
- 104
Heuser, Andreas
Interkulturelle Übersetzungs-
zonen und religio-scapes:
»Außereuropäisches
Christentum«
- 20
Hintersteiner, Norbert
Missio inter gentes:
interkulturell-interreligiöse
Fortarbeit der Missions-
wissenschaft in Munster
- 113
Hock, Klaus
Interface.
Religionswissenschaft und
Interkulturelle Theologie (RIT)
als Schnittstelle
- 356
**Hofer, Joel |
Sauer, Christof**
Zusammenhänge von
Konversion und Verfolgung:
Vorschlag einer Typologie
- 120
Jahnel, Claudia
How to relate?
Epistemologie, Ethik und Rela-
tionalität als Herausforderungen
Interkultureller Theologie
- 384
Jansson, Andreas C.
Ein neuer alter Blick auf
das Verhältnis von Mission
und Diakonie.
Vom Reiz der Wichern-
Rezeption
- 291
Kühn, Rolf
Leere und Fülle als Frage nach
der Mystik im Buddhismus
- 127
Küster, Volker
Interkulturelle Theologie und
Religionswissenschaft an der
Johannes-Gutenberg-Universität
Mainz
- 259
Leppin, Volker
Die Mystik und das Wort.
Oder: Was Frömmigkeits-
geschichte zur ökumenischen
Verständigung beitragen kann
- 31
Luber, Markus SJ
Fundamentalmissiologische
Forschung und Lehre am
Institut für Weltkirche und
Mission an der Philosophisch-
Theologischen Hochschule
Sankt Georgen
- 135
Nehring, Andreas
Postkoloniale Heraus-
forderungen an Religions-
wissenschaft, Interkulturelle
Theologie und Missions-
wissenschaft
- 342
Ramers, Peter
Johann Wolfgang von Goethe
(1749-1832) und die
Religion(en)
- 37
Steffen, Paul B. SVD
Selbstverständnis, Schwer-
punkte und Perspektiven der
Missionswissenschaft in den
beiden ersten Jahrzehnten
des 21. Jahrhunderts.
Aufgezeigt am Beispiel der
Praktisch-kontextuellen
Theologie
- 50
Tauchner, Christian SVD
Dialog in weitem Horizont.
Missio Dei im Grund des Steyler
Missionsengagements
- 56
Udeani, Chibueze C.
Missionswissenschaft und
Dialog der Religionen an der
JMU Würzburg.
Selbstverständnis, Schwer-
punkte und Perspektiven einer
theologischen Disziplin im
21. Jahrhundert
- 63
Vellguth, Klaus
Missionswissenschaft als
transversale und integrale
theologische Disziplin.
Missionswissenschaft an der
Vinzenz Pallotti University
- 44
von Stosch, Klaus
Ambiguität als Forschungsfeld
Komparativer Theologie
- 143
Wrogemann, Henning
Von der Missionswissenschaft
zur Interkulturellen Theologie.
Abbrüche, Transformationen
und Neuaufbrüche
- 71
Zander, Helmut
Mission als Bedrohung der
Menschenrechte.
Das relative Recht auf
Religionswechsel in den
Perspektiven komparativer
Religionswissenschaft

Kleine Beiträge

186

Delgado, Mariano

Keine Angst vor der Wahrheit.
Zur römischen Erklärung über
die »Entdeckungsdoktrin«

181

Elsas, Christoph

Fragen zu Menschenwürde
und Religionen in Potsdamer
und Leipziger Ringvorlesungen
2015–2020

398

Vellguth, Klaus

Kirche der Laien in Burundi.
125jährige Geschichte der
Evangelisation, Gewalt und
Hoffnung

FORUM**Missionarische
Spiritualität**

175

Fröhling, Michaela

»Missionarische Spiritualität«
im Kontext des Missions-
verständnisses des Berliner
Missionswerkes

156

Gärtner, Niels

Herrnhuter Mission und
Spiritualität

169

Heidtmann, Dieter

Zeugnis als
Gemeinschaft: die Evangelische
Mission in Solidarität (EMS)

162

Kißkalt, Michael

Missionarische Spiritualität
im Baptismus

150

Rombouts, Sr. Mirjam

Die Gemeinschaft Chemin
Neuf und ihre missionarische
Spiritualität

Hans-Waldenfels-Preis 2022

190

Küster, Volker

Laudatio auf Benjamin Simon

195

Piepke, Joachim SVD

Laudatio auf Regina Reinart

Berichte

408

Roser, Markus

Tagungsbericht – Interna-
tionales Symposium: Jesus –
Also the Messiah for Israel?
Messianic Jewish Movement
and Christianity in Dialogue
vom 11. Juli bis 13. Juli 2022
Universität Wien

203

Steffen, Paul B. SVD

Konferenzbericht: 400 Jahre
Propaganda Fide, Urbaniana,
November 2022

199

Vellguth, Klaus

Sehnsucht nach einer
kosmischen Beheimatung.
Maria-Luise-Born-Kunstpreis
2021 an den indischen
Künstler Jyoti Sahi verliehen

In Memoriam

411
Bénézet Bujo
(1940-2023)
 (Joachim Negel)

206
Joseph Ratzinger/
Benedikt XVI.
(1927-2022)
 (Mariano Delgado)

412
Hans Waldenfels
(1931-2023)
 (Klaus Vellguth)

Abschlussarbeiten

211
Theologische
Abschlussarbeiten

Zur Missionswissenschaft
 und Religionswissenschaft.
 Im akademischen Jahr
 2020|2021|2022

Buchbesprechungen

222
Asbaghi, Asya
 Persische Sprichwörter und
 Redewendungen.
 Persisch-Deutsch-Englisch
 Unter Mitarbeit von Michael
 Haußig.
 Mit Zeichnungen von
 Abdi Asbaghi
Buske/Hamburg 2019, 228+22 S.
 (Christoph Elsas)

223
Csiszar, Klara A. (Hg.)
 Missio-Logos
 Beiträge zu einem integralen
 Missionskonzept einer Kirche
 bei den Menschen
 (Weltkirche und Mission 12)
Friedrich Pustet/
Regensburg 2021, 197 S.
 (Ludger Müller)

419
Fürlinger, Ernst
 Handwerker der Hoffnung.
 Papst Franziskus und der
 interreligiöse Dialog
Tyrolia/Innsbruck 2023, 285 S.
 (Stefan Silber)

420
Gergen, Thomas (Hg.)
 60 Jahre Redemptoristen-
 klöster Bous und Püttlingen.
 Europa und Glaube bieten
 Zukunft
Conte/St. Ingbert 2020, 542 S.
 (Christian Nebgen)

421
Gimm, Martin
 P. Johann Adam Schall
 von Bell S.J. und die Geheim-
 akten zum Gerichtsprozess
 der Jahre 1664-1665 in China
 (Sinologica Coloniensis
 Band 37)
Harrassowitz Verlag/
Wiesbaden 2021,
26 Abbildungen, 468 S.
 (Claudia von Collani)

423
Hafner, Johann Ev. |
Haußig, Hans-Michael (Hg.)
 »Mit Gott auf unserer Seite«.
 Religiöse Aufrufe zur Gewalt
 und ihre Gegenreaktionen
 (Judentum – Christentum –
 Islam.
 Interreligiöse Studien Bd. 19)
Ergon Verlag/
Baden-Baden 2020, 252 S.
 (Christoph Elsas)

224
Herrmann-Fertig, Lisa
 Jesuita cantat!
 »Musik« in der interkulturellen
 Kommunikation jesuitischer
 Mission in Südindien während
 des späten 17. und 18. Jahr-
 hunderts
 (Würzburger Beiträge zur
 Musikforschung 6)
Königshausen und Neumann/
Würzburg 2020, 470 S.
 (Markus Luber)

227
Heupts, Cordula
 Auf den Spuren der Herrlichkeit
 Gottes.
 Theologische Ästhetik im
 christlich-islamischen Gespräch
 (Beiträge zur Komparativen
 Theologie 33)
Brill/Ferdinand Schöningh/
Paderborn 2021, 495 S.
 (Christoph Gellner)

426
John, Vinod
 Believing without Belonging?
 Religious Beliefs and Social
 Belonging of Hindu Devotees
 of Christ.
 (American Society of Missiology
 Monograph Series 48)
Pickwick Publications/
Eugene 2020, 246 pp.
 (Othmar Gächter)

228
King, Gail
 »A Model for All Christian Women«.
 Candida Xu, a Chinese Christian Woman of the Seventeenth Century (Collectanea Serica – New Series, 2)
Monumenta Serica Institute/ Sankt Augustin 2021, 178 S.
 (Claudia von Collani)

230
Koschorke, Klaus
 Grundzüge der Außereuropäischen Christentums-geschichte.
 Asien, Afrika und Latein-amerika 1450–2000
Mohr Siebeck/ Tübingen 2022, 361 S.
 (Christoph Nebgen)

230
Moerschbacher, Marco (Hg.)
 Afrika
 (Kirche und Katholizismus seit 1945 8, hg. v. Harald Suermann)
Brill/Ferdinand Schöningh/ Paderborn 2021, 615 S.
 (Eckehard Fricke)

233
Müller, Hadwig
 Theologie aus Beziehung. Missionstheologische und pastoral-theologische Beiträge
 hg. von Reinhard Feiter | Monika Heidkamp | Marco Moerschbacher
Grünwald/ Ostfildern 2020, 351 S.
 (Michael Meyer)

234
Mungello, David E.
 The Silencing of Jesuit Figurist Joseph de Prémare in Eighteenth-Century China
Lexington Books/Lanham; Boulder/New York 2019, 123 S.
 (Claudia von Collani)

428
Neu, Rainer
 Willibrord und die Christianisierung Europas im Frühmittelalter
Kohlhammer/ Stuttgart 2021, 211 S.
 (Sebastian Walser)

429
Pattery, George SJ
 Gandhi als Glaubender. Eine indisch-christliche Sichtweise
 Hg. von Klaus Hagedorn | Thomas Nauerth
 (edition pace – Sonderausgaben 1)
BoD/Norderstedt 2021, 235 S.
 (Stefan Silber)

236
Pfüller, Wolfgang
 Gott weiter denken: Stationen interreligiöser Theologie
Verlag Traugott Bautz/ Nordhausen 2019, 341 S.
 (Michael Großmann)

237
Sauer, Christof
 Martyrium und Mission im Kontext.
 Analyse ausgewählter theologischer Positionen aus der weltweiten Christenheit (Missionswissenschaftliche Forschung Neue Folge 37)
Erlanger Verlag für Mission und Ökumene/ Neuendettelsau 2021, 486 S.
 (Elmar Spohn)

430
 The Americas' first theologies. Early sources of post-contact indigenous religion.
 Ed. and transl. by **Garry Sparks** with **Frauke Sachse** and **Sergio Romero**
 foreword by Robert M. Carmack
Oxford University Press/ New York 2017, 342 S.
 (Michael Sievernich)

432
Tatari, Muna | Stosch, Klaus von
 Prophetin – Jungfrau – Mutter. Maria im Koran
Herder/ Freiburg i. Br. 2021, 428 S.
 (Günter Riße)

432
Thüngen, Maximiliano von
 Ruinas jesuíticas, paisajes de la memoria.
 El patrimonio cultural de los antiguos pueblos de guaraníes (Paradigma indical 36)
SB Editorial/ Buenos Aires 2021, 148 S.
 (Michael Sievernich)

Anschriften

239 | 439
Anschriften
 der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

**Prof. P. Dr. habil. Wolfgang
Buchmüller OCist**

Otto-von-Freising-Platz 1
A-2532 Heiligenkreuz im
Wienerwald

**Prof. DDr. Dr. h.c. Mariano
Delgado**

Universität Freiburg i.Ue.
Institut für das Studium
der Religionen und den
interreligiösen Dialog
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Prof. Dr. Sabine Demel

Universität Regensburg
Fakultät für katholische Theologie
Lehrstuhl für Kirchenrecht
D-93040 Regensburg

**Prof. Dr. Thomas
Eggensperger OP**

Institut M.-Dominique Chenu
Schwedter Straße 23
D-10119 Berlin

Prof. Dr. Christoph Elsas

Philipps-Universität Marburg
Fachgebiet Religionsgeschichte
Lahntr 3
D-35032 Marburg

Prof. Dr. Johann Figl

Myrbachgasse 1
A-1140 Wien

Dr. Christoph Gellner

Theologisch-pastorales
Bildungsinstitut TBI
Pfingstweidstrasse 28
CH-8005 Zürich

**P. Prof. Dr. Gustavo
Gutiérrez OP**

Convento del Santísimo
Rosario de Lima
Jr. Camaná 170,
Cercado de Lima
Apartado 4169
PER-Lima 1

Joel Hofer

hofer.joel@protonmail.com

Dr. Andreas C. Jansson

Roald-Amundsen-Straße 21
D-17493 Greifswald

Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn

Heuweilerweg 19
D-79194 Gundelfingen

Prof. Dr. Dr. h.c. Volker Leppin

Yale Divinity School
490, Prospect Street
USA-New Haven
CT 06511

Prof. Dr. Peter Ramers

Vinzenz Pallotti University
Pallottistraße 3
D-56179 Vallendar

Pfr. Dr. Markus Roser

Evangelische Kirche
Adelsheim-Sennfeld
Hauptstraße 32
D-74740 Adelsheim

Prof. Dr. Christof Sauer

Fjellhaug International University
College
Sinsenveien 15
NOR-0572 Oslo

Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth

Lufter Weg 5
D-52076 Aachen

Vorschau

auf das nächste Heft
108. Jahrgang 2024
Heft 1-2

SCHWERPUNKTTHEMA

Ökotheologie

ZUR DEBATTE

Claude Chalamet

Bund als Basis und Thema
Komparativer Theologie.
Mit Antworten von
Charlotte Fonrobert
und
Francis X. Clooney

ABHANDLUNGEN

Selman Dilek

Naturverständnis von
Şayh Badr ad-Dīn Simāwī
im Lichte der Mystik von
Muḥyī d-Dīn Ibn al-'Arabī

Michael Schüßler

»Mit Afrika nicht zu machen?«
Das Weltkirchenargument im
Blick theologisch-dekolonialer
Geschlechterforschung

Markus Luber

Interkulturelle Theologiegene-
se. Theologische Entwicklung in
Indien und missiologische
Grundlegung

Samaneh Khalili

Mu'tazilī Perspective on Primary
and Secondary Causes

RUBRIK

Gestalten der Missions- und
Religionswissenschaft sowie der
Komparativen Theologie

Tobias Schuckert

»Um der Mission willen« –
eine Neuentdeckung Gerhard
Rosenkranz' (1896-1983)
Bedeutung für die Missions- und
Religionswissenschaft

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

Dr. 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 und der Stiftung Promotio Humana. Die ZMR ist eine wissenschaftliche Zeitschrift mit Peer-Review-Verfahren: Eingesandte Schriften werden in einem Double-Blind-Peer-Review-Verfahren begutachtet.

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 missionswissen-

schaftliche Forschungen

Steyler Bank GmbH

Sankt Augustin

Blz 386 215 00

Kto-Nr 100 394

IBAN

DE 42 3862 1500 0000 1003 94

BIC GENODED1STB

Der Verkaufspreis ist für Mitglieder des IIMF durch Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF

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-86 941 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