

Kohlhammer

Religionsforum

Herausgegeben von

Urs Altermatt
Mariano Delgado
und Guido Vergauwen

Band 5

Mariano Delgado
Guido Vergauwen (Hrsg.)

Interkulturalität

Begegnung und Wandel in den Religionen

Verlag W. Kohlhammer

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates Freiburg Schweiz.

Redaktion: David Neuhold

Alle Rechte vorbehalten
© 2010 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart
Reproduktionsvorlage: David Neuhold
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart
Printed in Germany

ISBN 978-3-17-021033-2

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
 I. RELIGION HEUTE	 9
<i>Gregor Maria Hoff</i> Atheismus in Zeiten des Zorns – Zur theologischen Metakritik der Religionskritik Peter Sloterdijks	 11
<i>Klaus Müller</i> Religion als Thema der Philosophie heute.....	21
<i>Horst Bürkle</i> „Religio“ im außereuropäischen Kontext – Phänomene ihrer Wandlung in der Gegenwart	 39
 II. INTERKULTURALITÄT UND RELIGION	 55
<i>Othmar Keel</i> Elemente von Sonnengottvorstellungen im biblischen Gottesbild – Interkulturalität und Intermedialität	 57
<i>Theo Sundermeier</i> Interkulturalität als Kategorie zur Interpretation – christlicher Kunst in Afrika und Asien	 71
<i>Norbert Hintersteiner</i> Von kultureller Übersetzung zu interreligiöser Zeugenschaft – Missionstheologie im interkulturellen Wandel	 99
<i>Franz Gmainer-Pranzl</i> „Relativer Sinn“ und „unbedingte Wahrheit“ – Die Methodik interkulturellen Philosophierens im Kontext interreligiöser Dialoge am Beispiel der religionskritischen Problemwahrnehmung bei Franz Martin Wimmer.....	 129

Richard Friedli

Konfliktpotenzial und Versöhnungskompetenzen der Religionen 161

III. BEGEGNUNG UND WANDEL IN DEN RELIGIONEN 179

Martin Baumann

Zugewanderte Religionen Asiens in Europa –
Geschichte, Begegnung und Interkulturalität..... 181

Johann Maier

Der Wandel des Judentums in der Begegnung mit dem Christentum..... 197

Felix Körner SJ

Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum –
Theologische und islamwissenschaftliche Auswertung 227

Andreas Nehring

Hinduismus und Christentum –
Begegnung, Konflikte, Brüche 247

Hans Waldenfels SJ

Buddhismus und Christentum –
Kommt das Licht aus dem Fernen Osten? 265

John Mbiti

Die unumgängliche Begegnung zwischen Christentum und
afrikanischer Religion in Evangelisierung und Bibelübersetzung –
Einige Beobachtungen 283

Mariano Delgado

Christentum und indianische Religionen –
Zwischen Synkretismus und Inkulturation 317

Anton Quack SVD †

Stammesreligionen im Dialog mit dem Christentum 331

Personenregister..... 349

Verzeichnis der Autoren und Herausgeber 358

Vorwort

Im vorliegenden Band sind Beiträge des 4. Religionsforums Universität Fribourg, das vom 27.–28. November 2008 stattfand, publiziert. Wer einen Blick auf die theologische und religionswissenschaftliche Literatur der letzten zwei Jahrzehnte wirft, der bekommt den Eindruck, dass der „Inkulturationsbegriff“ darin eine besondere Rolle spielt. Dieser Begriff wurde in der katholischen Missionstheologie als Kürzel für die fundamentale Aufgabe der Gegenwart verstanden, den Bruch zwischen Evangelium und (moderner) Kultur zu überwinden. Der Inkulturationsbegriff wird kirchen- und religionshistorisch auch als Interpretationsparadigma für den Weg des Christentums durch die Geschichte gebraucht, indem man der Frage nachgeht, wie dieses in den jeweiligen Kulturen Gestalt angenommen hat. Auch der Globalisierungsprozess, der durch eine Spannung zwischen Einswerdung der Welt auf dem Boden der modernen Globalkultur und Differenzierung auf dem Boden der regionalen Kulturen gekennzeichnet ist, hat dem Inkulturationsparadigma zum Durchbruch verholfen, weil uns dabei die Problematik der asymmetrischen und nicht immer herrschaftsfreien Religions- und Kulturbegegnung in Geschichte und Gegenwart besonders bewusst geworden ist.

Doch der Begriff „Inkulturation“ selbst ist nicht sehr glücklich. Denn er legt dann nahe, es gebe einen gleichsam kulturell neutralen Glauben, der sich in eine religiös indifferente Kultur zu versetzen habe, wobei sich zwei bisher fremde Subjekte begegnen und nun eine Synthese miteinander eingehen. Abgesehen davon, dass es weder den kulturell neutralen Glauben noch – jedenfalls außerhalb der modernen Zivilisation – die religionsfreie Kultur gibt, taugt der „Inkulturationsbegriff“ kaum, die grundlegende Frage zu analysieren: warum und wie sich bei der Begegnung der Religionen „Wandel“ in denselben ereignet. Gerade dies war das Thema des 4. Religionsforums, für das große Spezialisten aus verschiedenen Disziplinen gewonnen werden konnten.

Der Unzulänglichkeiten des „Inkulturationsbegriffs“ bewusst, wurde für die Analyse von Begegnung und Wandel in den Religionen der Begriff „Interkulturalität“ vorgeschlagen, der in den letzten Jahren beispielsweise in der Philosophie, in der Literaturwissenschaft, in der Sprachdidaktik, in der Rechtswissenschaft, in der Soziologie, und zaghaft auch in der Theologie der Religionen und der Religionswissenschaft verwendet wird. Als gemeinsamer Nenner kann Folgendes festgehalten werden: Zum einen, dass bei der Begegnung von zwei Kulturen (oder Religionen) in Personen und Gesellschaften eine interkulturelle (oder zwischenkulturelle, interreligiöse) Synthese oder Überschneidungssituation entsteht; zum anderen dass die entstandene Interkulturalität (Interreligiosität) oft etwas Neues (kreativ Synkretistisches) darstellt, das von der

Sorge um die Wahrung von Identität im interkulturellen (interreligiösen) Wandel begleitet ist; und schließlich, dass bei der Religions- und Kulturbegegnung nicht selten asymmetrische Kräfteverhältnisse (herrschende und unterdrückte Kulturen/Religionen) am Werk sind, die nicht unberücksichtigt bleiben sollten.

Die Religionsgeschichte bietet uns mannigfaltige Formen von Interkulturalität. Ließen sich diese typologisieren? Wie sieht es aus z.B. bei der Begegnung einer polytheistischen und einer monotheistischen Religion mit ähnlichen kulturellen Codes, wie dies in der Antike und im biblischen Umfeld der Fall war? Wie sieht es aus bei der Begegnung von zwei monotheistischen Religionen wie dies im Mittelalter zwischen Christentum und Islam geschah? Wie sieht es aus bei der Begegnung einer kulturell hoch stehenden und herrschenden Religion mit verachteten und besieigten Religionen im Schatten der Verquickung von Mission und Kolonialismus? Oder wie sieht es aus bei der Begegnung von abendländisch geprägten und missionarisch aktiven Monotheismen mit asiatischen Religionen? Welche Metamorphosen sind bei der Begegnung des Christentums mit anderen Religionen entstanden, und wie versuchen alle Religionen dabei ihre „Identität im Wandel“ zu bewahren?

Zum ersten Male wurde beim 4. Religionsforum der Begriff „Interkulturalität“ zur beschreibenden wie analytischen Erfassung des Phänomens von Begegnung und Wandel in den Religionen in einem konsequenten und repräsentativen Durchgang durch die Religionsgeschichte verwendet. Dass darin vor allem nach der Begegnung des Christentums mit anderen Religionen gefragt wurde, diente einer gewissen Fokussierung des Themas anhand der globalen Ausbreitungsbemühungen einer missionierenden Religion, die die abendländische Kultur als Globalisierungsfaktor nachhaltig geprägt hat.

Eine erste Gruppe von Beiträgen beschäftigt sich mit der religiösen Situation der Zeit; die zweite Gruppe hat Interkulturalität in der religiösen Kunst, in der modernen Philosophie und Missionstheologie zum Thema; die dritte Gruppe geht der Frage nach Interkulturalität in der Begegnung des Christentums mit konkreten Religionen nach. Alle Beiträge sind am Ende mit einer Zusammenfassung in deutscher und in englischer Sprache versehen. Aus diesem Grund verzichten wir hier auf eine nähere Vorstellung derselben.

Unser Dank gilt dem Verlag W. Kohlhammer Stuttgart für die Aufnahme des Bandes in sein Programm. Ferner gilt unser Dank dem Hochschulrat Freiburg für die großzügige Gewährung eines Druckkostenzuschusses. Nicht zuletzt danken wir auch Herrn Dr. David Neuhold, Wissenschaftlichem Mitarbeiter am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Freiburg, für die Mitarbeit.

I.

RELIGION HEUTE

Atheismus in Zeiten des Zorns

Zur theologischen Metakritik der Religionskritik Peter Sloterdijks¹

von Gregor Maria Hoff

Die religiöse Signatur der Gegenwart legt ein Feld widersprüchlicher Tendenzen frei. Religionen erfreuen sich politisch forcierter Aufmerksamkeit und erleben zugleich Neuauflagen in Form gesteigerter Religionsproduktivität.² Fundamentalistische Bewegungen treten mit dem Anspruch der Restauration der wahren Religion auf und schaffen auf diese Weise ein eigenes Format einer modernisierten Religion, die den vermeintlichen Ursprung im Text seiner Relecturen nur als neue Interpretation vervielfältigen kann. Die Ambivalenzen der Religionen verlangen, wo sie sich über die eigenen Kommunikationsformen nicht verständigen, nach externer Aufklärung. Die Renaissance der medialen Gegenwart der Religionen veranlasst nur konsequent den Auftrieb neuer religionskritischer Ortsbestimmungen – zumal unter dem Problemdruck der unterschiedlichen *Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*.³

Auch der kulturtheoretisch aufgelegte und prinzipientheoretisch gedachte Atheismus Peter Sloterdijks macht sich an der veränderten religionspolitischen Situation nach den Attentaten von 9/11 fest. In die globalen „Zornbanken“ wird, folgt man Sloterdijk, in zunehmendem Maße mit religiöser Währung eingezahlt.⁴ Den nächsten globalen Krieg muss man sich als „Clash der Monotheismen“ vorstellen. Dem polemischen Affekt des Autors entspricht freilich eine untergründige Ambivalenz, in der die Zwiespältigkeit des Religiösen sublimiert und zugleich objektiv wird. Sloterdijks Kritik an den intellektuellen Engpässen technisch-versierter Vernunft bringt ihr unterdrücktes Anderes ins Spiel. Der spirituelle Impuls seiner zeitdiagnostischen Kritiken transportiert ein verzogen religiöses Moment, wenn er gegen die Moderne antritt:

Modern ist, wer glaubt, dass man bis ins Äußerste etwas anderes tun kann, als sich an Gott und höhere Gewalten hinzugeben. Der moderne Mensch will die höhere Gewalt nicht erleiden,

¹ Der Text basiert auf Überlegungen aus meinem Buch: *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Regensburg 2009. – Die folgende Analyse und Interpretation von Sloterdijks Religionskritik ist aus der Sicht des katholischen Theologen angelegt.

² Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart* (QD 154), Freiburg u.a. 1994; *Friedrich Wilhelm Graf*, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

³ *Hans G. Kippenberg*, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008.

⁴ Vgl. *Peter Sloterdijk*, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt a.M. 2006.

sondern sein [...] Ein überstarker Gott [...] mußte in einem Zeitalter von Unternehmern, Selbsthelfern und Mobilisateuren der große Unbrauchbare werden [...] Kein weltüberlegener Gott gibt uns als jenseitiger Alliiierter Abstand von der absoluten Welt – wir fallen ihrem Riesentreiben anheim. Ohne transzendenten Rückzugspol sind wir dem Ungeheuer Welt eingefügt; wollten wir uns konsequent aus ihm verstehen, so müßten wir zugeben, daß wir Auswürfe einer unbedingten Explosion sind, die Brut einer unendlich gewagten Entwicklung. Wenn kein verfassungsgebender, transzendenter, mit Menschen solidarischer Gott mit uns etwas Besonderes vorhat, so ist die Welt, in der wir und von der wir sind, ein Hyperungeheuer, das sich Zeit und Raum für die Vorführung seiner Kreationen nimmt.⁵

Die kritische Sensibilität für das Unabgefundene und Unabfindbare an den Grenzen der Moderne entläßt sich in scharfem Widerstand gegen jeden Versuch, die intellektuelle Figur notwendiger Transzendenz des Gegebenen, den Exzess der verdinglicht-planen Welt zu benennen und in jene Verfügungs Gewalt zu überführen, die Sloterdijk in den verfassten Religionen und namentlich den Monotheismen entdeckt.

Sloterdijk selbst kann sich nur als Atheisten bekennen. Dabei formatiert er seinen Atheismus als Widerstand gegen jene Welt, die zugleich die Welt der Religionen ist. Seine Bestandsaufnahme der religiösen Gegenwart konzentriert er von daher religionskritisch. Mit der Befragung der drei großen Monotheismen will er die religiösen Vorstellungswelten im Ganzen erreichen.⁶ Er öffnet das nervöse Zentrum der Ablehnung, mit der sich der Atheist an seinem Gegner festmacht. Insofern Gewalt nach Sloterdijk intrinsisch zur Religion gehört, zumal zum Monotheismus,⁷ darf man seine Spuren auch im atheistischen Diskurs erwarten. Der Zorn Gottes spiegelt sich im emotionalen Aufwand seiner Bestreitung. Nietzsche gibt hier das große Vorbild, wie sich auch sonst Sloterdijks Ansatz und Stil an diesem Paten orientiert. Er liefert mit seinem *Zarathustra* das Gegenstück zum Evangelium einer Religion, die selbst bereits Gegen-Religion war, also konfliktiv aufgeladen. Nietzsche hinterläßt „das erste Muster einer durchformulierten Gegen-Gegenreligion. Mit ihr beginnt die Ära des aufgeklärten Gegeneifers, den man am besten als Nach-Eifer charakterisiert.“⁸

Dieser Eifer leiht Sloterdijks Atheismus seinen Titel. Nietzsche hatte ihn verschärft. Sloterdijk will seine Konsequenzen ziehen. Dabei hält er sich im Raum des profilierten Gottesstreits und übernimmt auch seine pathetischen Voraussetzungen. Im Schattenriss der eigenen Textanlage wird nicht nur deutlich, dass auch dieser Atheismus aus dem 19. Jahrhundert stammt, sondern was

⁵ Peter Sloterdijk, Chancen im Ungeheuren. Vorwort zu: *William James*, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt a. M./Leipzig 1997, 11–35; hier: 20. – Für den Hinweis auf diese Stelle danke ich Prof. Dr. Wolfgang Gantke.

⁶ Peter Sloterdijk, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt a. M. 2007. – Vgl. Alexander Kissler, Sloterdijk der Ägypter. Ein Essay über Toleranz im Verlag der Weltreligionen, in: SZ 289 (2007).

⁷ Vgl. Sloterdijk, Eifer (Anm. 6), 205.

⁸ Sloterdijk, Eifer (Anm. 6), 212.

die eigentlich *neuen Atheismen* kennzeichnet: eine andere Argumentationsperspektive, ein anderer Ton, ein verändertes areligiöses Beziehungsmuster, das imstande ist, die Produktivkraft religiöser Traditionen kreativ umzusetzen und nutzbar zu machen.⁹

Sloterdijk punktiert seinen Atheismus im Koordinatensystem der klassischen Religionskritiken des 19. Jahrhunderts, religionspsychologisch intensiviert und gelegentlich auch verfeinert. Mit dem Gestus des Aufklärers sucht er im religiösen System die mühsam verdeckten Inkonsistenzen aufzudecken. Der investigative Psychologe fragt sich bis zu den nachhaltigen Störungen vor, die den religiösen Bewusstseinsapparat täuschungsanfällig machen. Die Entstehung und die Bedeutung von Religion werden dabei kurz geschlossen. Sie beruhen auf grundlegenden Verkennungen, die Sloterdijk typologisch erschließt:

1. Die „Verkennung des Langsamen“:¹⁰ Religion rechnet mit einem göttlichen Plan, in dem alles aufgeht, was sich in der Wirklichkeit nicht beobachten lässt. Religion lässt sich nicht genug Zeit für die langsamen Lösungen, für den kommenden Erkenntnisfortschritt. Was man noch nicht weiß, kommt in transzendente Abschubhaft.

2. Die „Verkennung des Heftigen“:¹¹ Der Haushalt unserer Affekte verlangt kontinuierlichen Stress-Abbau. Unter Rückgriff auf Heiner Mühlmann¹² entdeckt Sloterdijk in der exzessiven Kultur-Natur des Menschen den Raum für religiöse Ausweichmanöver, für die Ausbildung transzendenter Figuren und Riten, die einen Ort für die exaltierten Anlagen des *homo sapiens sapiens* einrichten.

3. Die „Unerreichbarkeit des Anderen“:¹³ Kommunikative Unverfügbarkeit, Entzugserfahrungen, Verlustbedrohungen werden religiös aufgeleistet, indem man einem nicht-existenten Gott als abwesende, schweigende Größe zum Leben verhilft. Eine Leerstelle im Gefüge unserer Beziehungen und unserer Kommunikation wird zum Sprechen gebracht.

⁹ Vgl. Sloterdijk, *Eifer* (Anm. 6), 73f. Bei Sloterdijk bleibt – auf weite Strecken jedenfalls – das „gegen“ konstitutiv. Das eigentlich Neue an den gegenwärtig gehandelten Atheismen tritt indes mit Autoren wie Slavoj Žižek, Alain Badiou und Giorgio Agamben zutage, insofern sie vor allem die Texte der christlichen Tradition neu zu lesen geben und in ihrer intellektuellen Dignität philosophisch wertschätzen können. Vgl. Slavoj Žižek, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt a. M. 2003; Alain Badiou, *Paulus – Die Begründung des Universalismus*, München 2002; Ders., *Gott ist tot. Kurze Abhandlung über die Ontologie des Übergangs*, Wien 2007; Giorgio Agamben, *Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. 2006.

¹⁰ Sloterdijk, *Eifer* (Anm. 6), 18.

¹¹ Sloterdijk, *Eifer* (Anm. 6), 20.

¹² Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Wien/New York 1996.

¹³ Sloterdijk, *Gottes* (Anm. 6), 23.

Es handelt sich fürs erste um nicht mehr als einen schlichten Fall von Unerreichbarkeit, und es müßte eine Reihe anspruchsvoller Voraussetzungen erfüllt sein, bevor man zu dem Schluß kommen dürfte, wer nicht regiert, sei eben deswegen ein überlegenes, ja transzendentes Gegenüber.¹⁴

Was theologisch konstruiert erscheint, erfüllt zugleich eine kulturelle Funktion. Als kulturelle Interpretationsleistung betrachtet, speichert dieser Vorgang die notwendige Distanznahme in Beziehungen für das kollektive Gedächtnis auf. Und gestattet eine Wertschätzung, die am Umbau des Gedankens interessiert ist, an seiner humanen Transformation:

Selbst wenn hier also eine von Verkennung markierte Konzeption der Transzendenz vorliegt, sollte man „Gott“, sofern das schlechthin Andere gemeint ist, als ein moralisch fruchtbares Konzept würdigen, das Menschen auf den Umgang mit einem unmanipulierbaren Gegenüber einstimmt.¹⁵

Der Ton verändert sich für einen Augenblick. Der Polemiker hält einmal inne und setzt seine Kritik auf ein anderes Gleis. Die Bedeutung von Transzendenz wird in einer kulturtheoretischen Umformatierung festgelegt. Noch wo sie nicht religiös aufgefüllt wird, materialisiert sich der ursprüngliche Impuls des religiösen Bewusstseins in dem Moment, wo er zivilisatorisch aufgebraucht werden soll. Gerade so aber behält er etwas Widerspenstiges. Er markiert eben die genannte *Unerreichbarkeit des Anderen*, der in keiner Vorstellung aufgeht.

Anders als bei den *neuen Atheismen* überlagert in Sloterdijks Analyse immer noch der polemische Impetus die Anerkennung eines Kultur stiftenden Gedankens, wenn dieser vorab als Projektion, genauer als „Überinterpretation der Resonanzlosigkeit“¹⁶ festgelegt wird.

4. Die „Verkennung der Immunitätsfunktionen“:¹⁷ Religion ist das Immunitätssystem des verletzlichen Menschen. Es reguliert die einschlagenden Kontingenzen, indem es sie mit symbolisch steuerbarer Bedeutung ausstattet. Dabei unterläuft dem Menschen eine „Kategorienvertauschung“, „ein Pharmakon zu einer Gottheit zu erklären“.¹⁸

5. Die Selbstüberhöhung der Intelligenz: der philosophische Gedanke, dass sich der Geist ins Unendliche vorbewegt, verführt zu seiner religiösen Übersteigerung in der Festlegung eines unendlichen, absoluten Geistes.¹⁹

6. Die Heterotopie des Todes:²⁰ Die unausweichliche Grenze des Todes wird virtualisiert. Es entsteht ein „Ort“, der die Limitierung des Lebens als solche

¹⁴ Sloterdijk, Gottes (Anm. 6), 24.

¹⁵ Ebd., 25.

¹⁶ Ebd., 24.

¹⁷ Ebd., 25.

¹⁸ Ebd., 26.

¹⁹ Vgl. ebd., 29f.

²⁰ Vgl. ebd., 30f.

bezeichnet, weil er auf der Basis topologischen Denkens das „nach“ chiffriert. Die einschlägigen religiösen Lebenssprachen für den Tod setzen hier ein – Himmel, Hölle, Paradies, Nirwana.

7. Das Konzept „Offenbarung“:²¹ Offenbarungserfahrungen verbürgen den besonderen Zugang zum Transzendenten. Sie statten mit Informationen aus, die zugleich die Ordnung der Welt bestimmen. Die Ermächtigung des Empfängers fällt mit seiner Entmächtigung zusammen, weil er nicht über die Offenbarung verfügt, sondern ihr zu gehorchen hat. Ein prekäres Autoritätsmodell wird sichtbar, das bereits die Aufklärung einschlägig markiert hat. Seitdem ist es ins Profane ausgewandert, das strengen Offenbarungen eines göttlichen Boten ein anderes Format gibt.

Die Devoten alten Schlages stehen vor der Aufgabe, einzusehen, wie sehr sie die religiöse Offenbarung als Schlüssel zum Wesen aller Dinge überschätzt und die Welterhellung durch waches Leben, Wissenschaft und Kunst unterschätzt haben.²²

Sloterdijks Religionskritik erreicht damit ihren systematischen Kern. Projektion befeuert religiöse Überzeugungen. Der klassische Fortschritts Glaube eines durch die religionspolitischen Stürme gegangenen Humanismus legt sich auf die kommenden Erfolge seiner weltgeschichtlichen Pädagogik fest. Der Glaube muss sich modernisieren – „bis schließlich klar wird, wie sehr der ‚Wille zum Glauben‘ den Vorrang vor dem geschenkten Glauben behauptet.“²³

Diese Argumentationsfigur orientiert sich an Sloterdijks früheren Analysen zum „Religionszynismus“.²⁴ Plausibler sind sie seitdem nicht geworden, es sei denn, man halte bloße Unterstellungen für religionskritisch zulassungsfähige Argumente. Wissenschaftstheoretisch ähnlich sauber basieren bereits die angeführten Beobachtungen auf den selbstevidenten Prinzipien einer Entlarvungspsychologie des Religiösen. Den im Einzelnen immer wieder luziden Hinweisen sind darum dennoch theologische Rückfragen zu entnehmen. Sie machen sich an der Funktionsbestimmung religiöser Vorstellungen fest und führen auf ein bereits angezeigtes Problem: die Herausforderung des Nichts für die menschlichen Existenz.

Sloterdijk greift es nur indirekt auf, indem er im Zuge machthermeneutischer Religionsanalysen den Gotteszorn als Eifer gegen Abweichendes beschreibt. Die religiösen Politiken der Annihilierung zieht er mit den Konfrontationslinien der Monotheismen aus.²⁵ Gottes-Zeloten adaptieren „das Eifern Gottes selbst“.²⁶ Sie gewinnen durch Unterwerfung Anteil an der Macht Gottes

²¹ Vgl. Sloterdijk, Gottes (Anm. 6), 31–35.

²² Ebd., 33.

²³ Ebd., 33.

²⁴ Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1983, 506–526.

²⁵ Vgl. die großflächige Konfliktgeschichte in: Sloterdijk, Eifer (Anm. 6), 76–117.

²⁶ Ebd., 42.

und nehmen sie in die eigenen Hände. Was Sloterdijk entgeht, ist nicht nur der Einspruch gegen diese grundlegende Gottesersetzung, sondern auch die damit verbundene Kritik am Menschen, dessen Selbstübersteigerung bereits mit den Genesis-Erzählungen von der großen Flut literarisch-theologischen Ausdruck fand. Stattdessen glaubt Sloterdijk an die Reue Gottes, die das Misslingen der eigenen Kreation zum Anlass von Sühne und Erlösung macht. Eine genauere Analyse der biblischen Narrative könnte demgegenüber ein weiteres Korrektiv einführen: die Rekombination von Macht und Ohnmacht im Zuge einer Theologie des Kreuzes. Der Einspruch gegen die menschlichen Politiken der Vernichtung, die Sloterdijk mit seiner atheistischen Religionskritik verfolgt, besitzt in der Vorstellung vom Tod Jesu Christi am Kreuz einen theologischen Grund: Die Macht der Vernichtung, des Nichts schlechthin, wird in den Raum der Lebensmacht Gottes verlagert. Erlösung liegt in der Befreiung von der Wut des Nichts, vom Drang nach Vernichtung im Dienst der Selbstreproduktion.

Diese Leerstelle der menschlichen Existenz führt in der theologischen Sprache der frühen Konzilien zu christologischen und trinitätstheologischen Anschlussbestimmungen. Sie machen sich an einer erfahrenen Wirklichkeit fest und bestimmen den Raum der Kommunikation von Transzendenz und Immanenz revolutionär neu. Sloterdijk erreicht in seiner Kritik nicht einmal die zugrunde liegenden Fragestellungen.²⁷ In seinem Traum vom einförmigen Monotheismus ungebrochener Gewalt muss er übergehen, dass die christliche Bestimmung des einen Gottes Politiken der Unterscheidung von den Vielen einschließt. Sie werden jedoch nicht als Abgrenzung gedacht, sondern als Raum der innertrinitarischen Beziehungen erschlossen. Die politische Differenz von inner- und überweltlich, die das Töten im Namen Gottes lizenzieren soll, bleibt an die Selbstbestimmung Gottes in der Geschichte, eben als Mensch und im Menschen, gebunden. Zu Recht stellt sich dann aber die Frage, wie sich der konkret angesetzte, aber abstrakt verschobene Gedanke des dreieinen Gottes im Modus personaler Vorstellungen plausibilisieren lässt.²⁸ An dieser Stelle lässt sich zumindest der theoretische Impuls als solcher präparieren. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass sich das christliche Credo mit dem trinitarischen Monotheismus auf ein grundlegend anderes Gottesbild festlegt, als es Sloterdijks Kritik vor Augen steht. Es verbraucht nicht die Differenzen, sondern gibt ihnen Raum.

Von daher sind auch die weiteren monotheismuskritischen Linien Sloterdijks anders anzusetzen. Wenn er am Sinai mit dem Gesetz der Wahrheit eine „moralisch neue Qualität des Tötens“²⁹ anbrechen sieht, weil hier ein Prinzip, eine Idee zum politischen Durchbruch kommt, schlägt die kritisierte „Logik

²⁷ Vgl. Sloterdijk, *Eifer* (Anm. 6), 40; 43.

²⁸ Vgl. ebd., 44.

²⁹ Ebd., 45.

der Exterminierung“³⁰ auf den eigenen Gedanken zurück. Gerade der Monotheismus der Unterscheidung, des Bilderverbots, der Kritik, durchbricht jede Herrschaft, die den König und Gott verwechselt und diesen auf die eigene Rechnung setzt.³¹ Israel soll sich dessen bereits schuldig gemacht haben, als es im Exil seinen Gott erfand. Sloterdijk glaubt an eine kompensatorische Gottesimagination, an die Fiktion des Utopischen. Die Texte Israels sprechen demgegenüber von heterotopischen Erfahrungen. Das gelobte Land ist keine Schimäre, sondern als Gotteswirklichkeit aufzufinden. Die Verheißung bewährt sich im Elend der Entfremdung, weil es so als solches sichtbar und kritisierbar wird. Sie bestätigt sich im Widerstand, der das Leben nicht preisgibt, weil es die Potentaten ihrer Gegenwart und aller Zeiten so wollen. Die Verfügungsmacht Gottes tritt im Unterschied zur Gewalt auf – und kann gerade deshalb immer wieder zur Ermächtigung der Ohnmächtigen verführen. Zur Adaption des Gottesrechts. Zur wenigstens bildlichen Gegengewalt, die bis tief in das Neue Testament hinein die Gefährdung jedes Gottesglaubens bestätigt und zugleich erlaubt, auf der Höhe des belasteten Niveaus das Problem zu bearbeiten.

Das aber wird auf der Basis eines unterscheidungsstarken und also differenzbewussten Gottesglaubens möglich. Die Gottessprachen Israels konterkarieren die eigenen Versuchungen immer wieder mit Bildern der Verantwortung, in denen sich die Thora kristallisiert. Jedenfalls behält das von Sloterdijk inkriminierte „Verlangen nach Überlegenheit über den Überlegenen“³² nicht das letzte Wort. Die universalistische Perspektive Israels, die sich im Exil durchsetzt, verbindet den Glauben an den einen Gott mit der Hoffnung für die vielen Völker.

Damit erscheint aber auch der totalisierende Blick auf die „totalitären“ Monotheismen³³ korrekturbedürftig. Sloterdijk will mit diesem Code „ein logisches Programm entschlüsseln“.³⁴ Es konzentriert sich in der Formel vom „Summotheismus“ gnadenloser Übersteigerungen.³⁵ Aller Plural wird in den Singular des Größten, des Höchsten, des Allmächtigen, des Einzigen gebannt. Das Diktat der göttlichen Übersteigerung entlädt sich in der Ausschaltung des Anderen und der Vielen. Sloterdijk weist in diesem Zusammenhang auf ein Problem der Gottesprädikation hin. Die transzendente Überkompensation des Immanenten führt nämlich zu einer rationalen Entfernung Gottes. Er nimmt Abstand von der Welt, die ihn nicht erreicht, während umgekehrt genau dieser Gott doch „mehr zur Beziehung als zur Erkenntnis“ einlädt.³⁶ Das Risiko die-

³⁰ Sloterdijk, *Eifer* (Anm. 6).

³¹ Vgl. ebd., 48f.

³² Ebd., 49.

³³ Ebd., 119.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., 121.

ses *double bind* liegt auf der Hand. Auf diese Weise „erlöschen an Gott auch die letzten Züge kognitiver Bestimmtheit“.³⁷

Auf diese Weise steht das Problem einer hierarchisch aufgesetzten negativen Theologie im Raum. Damit verbindet sich die Herausforderung, sie anders zu entwickeln. Das wiederum lässt sich mit einer weiteren monotheismuskritischen Linie Sloterdijks verbinden. Der theologische „Suprematismus“³⁸ basiert nach Sloterdijk „auf der starren Verbindung einer einwertigen Ontologie mit einer zweiwertigen Logik“.³⁹ Einwertig ist das Sein; es qualifiziert alle Ableitungen. Zweiseitig läuft die Logik der Bejahung und Verneinung von Existenzverhältnissen ab, mit der die Dinge auf das Sein als *ihr* Sein bzw. Nichtsein bezogen werden. Die entsprechende Identitätslogik richtet den Zwang eliminierender Unterscheidungen ein. Sie laufen logisch ab und lassen sich religionspolitisch einsetzen. Differenzen, Mehrdeutigkeiten, Interpretationen werden beschnitten oder gar getilgt.

Dafür bürgt der „buchgewordene Gott“.⁴⁰ Seine Ikonoklasten retten das eine Offenbarungswort vor der Buntheit vielfältiger Bilder. Die Repräsentationen verschwinden im Bezug auf das Original, das Geschichte macht. Er wendet sich nach innen wie nach außen. Die eine Wahrheit trägt nur die Selbstdurchsetzung – gegen die anderen Monotheismen. Und nach innen radiert sie den Unglauben: „Durch den Glauben wird der unendliche Regreß des Zweifels und des Driftens in der Überzeugtheit gestoppt.“⁴¹

Hier setzt theologischer Korrekturbedarf ein. Das unterstellte Interesse an Eindeutigkeit reproduziert der Kritiker in diesem Zusammenhang selbst, indem er der eigenen interpretativen Fundamentalisierungsstrategie nachgibt. Die Einrichtung des Objekts geschieht ohne jeden Zweifel, ohne kritische Selbstüberprüfung, die am Einspruch des Gegners Maß nähme. Kein Wort findet sich hier von der Bedeutung *trinitarischer* Gottesbestimmung im gegebenen Zusammenhang. Kein Hinweis auf die komplexen Justierungen *analoger* Gottesrede. Die binäre Logik der Trennung, an der Sloterdijk die Gewaltförmigkeit der Monotheismen festmacht, wird mit den Identität und Differenz aufspannenden Reflexionsmustern der Trinitätstheologie grundlegend anders aufgesetzt. Der kritische Blick Sloterdijks auf das unleugbare Gewaltpotenzial von Religionen im Allgemeinen und den Monotheismen im Besonderen macht sich nicht zuletzt an jenen apokalyptischen Gotteseiferern fest, die bis heute „die Selbstauflösung im Sein oder im Geist mit der Selbstverzehrung im Dienst am Herrn“⁴² verbinden. Sie halten auf den finalen Gottesclash zu. Sie gilt es säku-

³⁷ Sloterdijk, *Eifer* (Anm. 6).

³⁸ Vgl. ebd., 123ff.

³⁹ Ebd., 132.

⁴⁰ Ebd., 140.

⁴¹ Ebd., 140.

⁴² Ebd., 147.

lar zu zivilisieren.⁴³ Denn „(s)ie verkörpern die organisierte Form des mangelnden Willens, bis drei zu zählen.“⁴⁴

Trinitätstheologisch beim Wort genommen, müsste Sloterdijk den entsprechenden Erweis wohl selbst erst noch erbringen. Und insofern taugt seine Religionskritik zum Gradmesser der erreichten Temperaturgrenzen in Sachen Religion heute. Der Bedarf an Komplexitätsreduktion verbindet die religiösen Fanatiker mit ihren Kritikern gerade dort, wo im Zeichen von Aufklärung an Entdifferenzierung gearbeitet wird. Man wird auch das als Zeichen der Zeit ernst zu nehmen haben, um auf dieser Basis stark zu machen, was Religion immer auch war: Unterscheidungsarbeit im Namen Gottes, die sich als Humanisierungsprojekt entwickelt – unbedingt ein Projekt auch des begonnen 21. Jahrhunderts.

Zusammenfassung: In den letzten Jahren haben unter den Vorzeichen von 9/11 religionskritische und dezidiert atheistische Positionen an Publizität gewonnen. Mit dem religionskritischen Format Peter Sloterdijks erfährt die klassische Monotheismus-Kritik eine Neuauflage. Sloterdijks Analyse des Gotteseifers unternimmt eine Positionsbestimmung von Religion am Beginn des 21. Jahrhunderts. Die Anlage seiner Kritik und die Durchführung seiner Argumente fordert theoretische Aufmerksamkeit, um das Interesse an Aufklärung auch im Blick auf Sloterdijks eigene Perspektivierung durchzusetzen.

Summary: In recent years, positions that are critical of religion and decidedly atheistic have gained in publicity under the influence of 9/11. With the religion-critical format of Peter Sloterdijk, the classical criticism of monotheism is experiencing a revival. Sloterdijk's analysis of God's zeal attempts to determine the position of religion at the beginning of the 21st century. The structure of his criticism and the development of his argumentation demand theoretical attention in order to assert one's interest in enlightenment in view of Sloterdijk's own way of looking at things.

⁴³ Vgl. das Schlussplädoyer *Sloterdijk*, *Eifer* (Anm. 6), 217f.

⁴⁴ Ebd., 147.

Religion als Thema der Philosophie heute

von Klaus Müller

1. Grenzziehungen

Es hieße zwar nicht gerade das Meer mit einer Nussschale, wohl aber einen Gärbottich mit einem Reagenzglas ausschöpfen wollen, wenn ich das mir gestellte Thema ernsthaft einzulösen versuchte. Denn Religion ist schon längst vor dem 11.09.01 global eines der großen Themen der Philosophie gewesen. Seit diesem Datum hat das nochmals drastisch zugenommen. Nicht zuletzt katholischerseits – namentlich durch die *Regensburger Vorlesung* Benedikts XVI. im Herbst 2006¹ – wurde das Thema Religion philosophisch formatiert dann auch noch in die breaking news der Weltpresse katapultiert. Kurz: Ich muss mir eine radikale Beschränkung auferlegen. Ich spreche deshalb nicht von den postmodernen Behandlungen des Themas von Derrida bis Vattimo und auch nicht von dem in deren Nähe, aber doch nochmals anders verorteten Levinas. Ich gehe nicht ein auf die kontinuierliche Wiedergewinnung sämtlicher religionsphilosophischer Themen bis hin zu den Gottesbeweisen in diversen Sektoren analytischen Philosophierens. Ich übergehe auch die Neophänomenologie, für die Jean-Luc Marion und Michel Henry stehen. Ich nehme nicht das neu erwachte Interesse an russischer Religionsphilosophie von Semen Frank über Pavel Florenskij bis Lev Šestov in Blick. Und ich streife am Ende nur beiläufig den Diskurs über Religion und Gewalt, den Jan Assmann vor Jahren angestoßen hat² und der dann durch Peter Sloterdijk und zuletzt Ulrich Beck fortgesetzt wurde.³

Stattdessen konzentriere ich mich – sehr schlicht – auf zwei deutschsprachige Stimmen, von denen eine in ihrer Bedeutung für die Thematik der Religion noch gar nicht so richtig zur Kenntnis genommen ist, die andere eben

¹ Vgl. die offizielle Druckversion in: *Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, kommentiert v. Gesine Schwan / Adel Theodor Khoury / Karl Kardinal Lehmann, Freiburg u.a. 2006.

² Jan Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, in: Peter Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216), Freiburg 2005, 18–38.

³ Vgl. Klaus Müller, Gottes Zorn, der Menschen Eifer und die theologische Vernunft. Zu Peter Sloterdijks affektanalytischer Gotteskritik, in: Magnus Striet (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Freiburg i. Br. 2008, 77–98; ders., Neuer Atheismus? Alte Klischees, aggressive Töne, heilsame Provokationen, in: *Herder Korrespondenz* 61 (2007) 552–557.

damit in jüngerer Zeit um so mehr Aufmerksamkeit auf sich zog. Ich verstehe diese Konzentration im Übrigen auch als ausdrückliche Kritik eines Trends in erheblichen Teilen der deutschsprachigen Universitätsphilosophie, das Thema Religion zu tabuisieren – bis dahin, dass man jungen Privatdozenten empfiehlt, zur Chancenerhöhung in Bewerbungsverfahren einschlägige Publikationen aus dem Konkurs heraus zu halten. Einer, von dem gleich die Rede sein wird, meinte einmal, von Gott zumindest reden können müsste jeder Philosoph, „dem die Philosophie von dem Ort, an dem die Fragen an der Grenze des Wissens bewegt werden, nicht zu irgendeiner Spezialität unter anderen geworden oder vielmehr heruntergekommen ist“.⁴

Das Diktum stammt von Dieter Henrich, dessen ausgreifendes Œuvre keineswegs den Verdacht erweckt, in besonderer Weise von Interesse an Religion imprägniert zu sein – und dennoch seit vielen Jahren grundlegende Anstöße in die Religionsphilosophie vermittelt. Vor dieser religionsphilosophisch eher noch zu entdeckenden Stimme soll es um denjenigen gehen, der das Thema Religion seit einigen Jahren vehement – und durchaus zur Irritation etlicher seiner Kollegen und Schüler – in die Öffentlichkeit trägt: Jürgen Habermas. Den Blick auf ihn stelle ich unter den Titel:

2. Athen, Jerusalem und die reflexive Moderne

Man muss Habermas' Denken nicht eine strikt lineare Fortentwicklung oder eine progressive Annäherung an das Thema Religion unterstellen, um dennoch zum Befund zu kommen, dass sich seine explizite Einschätzung von Religion, Glaube und Theologie auf eine Weise modifiziert hat, die es erlaubt, im Verhältnis von Glauben und Wissen nach einer Phase der „Ersetzung“ des Ersteren durch das Letztere und einer solchen der „Koexistenz“ beider nunmehr von „Kooperation“ zu sprechen.⁵ Abgezeichnet hat sich diese Tendenz bereits in dem langen Interview *Ein Gespräch über Gott und die Welt*⁶, das Habermas im Sommer 1999 mit dem befreiungstheologisch geprägten Philosophen Eduardo Mendieta geführt hatte. Ihre Fortsetzung fand die Thematik dann im Licht

⁴ Dieter Henrich, Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen, in: *ders. / Johann Baptist Metz / Bernd Jochen Hilberath / Zwi Werblowsky* (Hg.), Die Gottrede von Juden und Christen unter der Herausforderung der säkularen Welt. Symposium des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin, Münster 1997, 10–20, hier 10.

⁵ Vgl. *Asmus Trautsch*, Glauben und Wissen. Jürgen Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Religion, in: *Philosophisches Jahrbuch* 111 (2004) 180–198.

⁶ *Jürgen Habermas*, Ein Gespräch über Gott und die Welt, in: *ders.*, Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX, Frankfurt a. M. 2001, (171), 173–196. Ich zitiere nachfolgend nach dieser Ausgabe.

einer breiten Öffentlichkeit dadurch, dass Habermas sich ihr in seiner Frankfurter Paulskirchen-Rede anlässlich der Entgegennahme des Friedenspreises des deutschen Buchhandels widmete.⁷ Zu einer erneuten Welle öffentlicher Aufmerksamkeit kam es, als Anfang 2004 bekannt wurde, dass die Katholische Akademie in München – beinahe als Geheimtreffen inszeniert – einen Disput zwischen Jürgen Habermas und dem damaligen Joseph Kardinal Ratzinger organisiert hatte.⁸ Dort hat Habermas seine Position aus der Frankfurter Rede nochmals zugespitzt: Die Verlustgeschichte der Moderne bedürfe um deren Fortschreibung willen der Konterkarierung durch die – wie ein Kommentator zusammenfasste – „[...] säkularisierende[n] Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale [auf eine Weise, dass dabei] der ursprünglich religiöse Sinn [...] nicht auf eine entleerende Weise deflationiert und ausgezehrt werde“.⁹

Ende 2004 schließlich erschien im Druck ein zuvor mehrfach öffentlich gehaltener Vortrag Habermas' über Kants Religionsphilosophie¹⁰, in dem er detailliert offen legt, wie sich die Spannung zwischen Athen und Jerusalem – also Vernunft und Glaube –, die nicht aufgelöst werden dürfe, wenn das Netz des interkulturellen Diskurses nicht reißen solle¹¹, in Orientierung an Kantischen Potentialen stabilisieren lasse.

In dieser mehrschrittigen Fortschreibung der Problemanzeige bleibt durchgängig präsent, dass Habermas keineswegs einer Art Harmonismus von Glauben und Wissen das Wort redet. Aber er nimmt wie wenig andere auch das Eingehen jüdisch-christlicher Substanz in die Philosophie, gerade in die moderne Philosophie deutscher Provenienz, wahr. Habermas nimmt in dem genannten Interview die Frage des Gesprächspartners, ob man nicht beinahe sagen könne, dass das Christentum in den Hallen der deutschen Philosophie

⁷ Vgl. *Jürgen Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Philipp Reemtsma, Frankfurt a. M. 2001.

⁸ Vgl. „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, Gesprächsabend in der Katholischen Akademie Bayern am Montag, 19. Januar 2004, in: *zur Debatte* 34 (2004) Heft 1/2004, 1–7. Habermas' Part des Dialogs vgl. auch unter dem Titel „Zur Diskussion mit Kardinal Ratzinger“, in: *Information Philosophie* 32 (2004) 7–15.

⁹ *Alexander Kissler*, Die Entgleisungen der Moderne. Wie Habermas und Ratzinger den Glauben rechtfertigen, in: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 16, 21.01.2004, 11. Vgl. auch den Wiederabdruck in: *zur Debatte* 34 (2004) Heft 1/2004, 5; vgl. auch *Thomas Assheuer*, Auf dem Gipfel der Freundschaften. Jürgen Habermas und Kardinal Ratzinger diskutieren über Religion und Aufklärung, in: *Die Zeit*, Nr. 5, 22.01.2004, 38.

¹⁰ Vgl. *Jürgen Habermas*, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: *Herta Nagl-Docekal / Rudolf Langthaler* (Hg.), *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie; Sonderbd. 9), Berlin 2004, 141–160. – Veränderte Fassung in: *Jürgen Habermas*, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 216–257. (Nachfolgend Angaben für beide Versionen).

¹¹ Vgl. die einschlägige Formulierung in *Habermas*, Gespräch (Anm. 6), 182.

überlebt habe¹², in einer aufschlussreichen Differenzierung auf, von der letztlich auch Licht auf seine eigene Verortung zurückfällt: Auf dem Hintergrund der Französischen Revolution hätten sich die jungen Tübinger Theologiestudenten Hegel, Schelling und Hölderlin an das Projekt gemacht, „Athen mit Jerusalem und beide mit einer Moderne zu versöhnen, die ihr normatives Selbstverständnis wesentlich aus dem egalitär-universalistischen Geist der jüdischen und christlichen Überlieferung schöpft.“¹³

Dieser Ausgangskonstellation schließt Habermas eine doppelte Differenzierung an: Zum einen habe von diesem Programm der jungen Tübinger Stiftler eine eher ästhetisch-platonische und eine primär sozial- und geschichtsphilosophische Wirklinie ihren Ausgang genommen. Innerhalb Letzterer sei aber nochmals in besonderer Weise die Denkform des dialektischen Denkens hervorzuheben, die sich markant an Namen wie Jakob Böhme, Friedrich Oetinger, Friedrich W. J. Schelling, Georg W. F. Hegel, Karl Marx, Ernst Bloch, Walter Benjamin und in gewissem Sinne auch Michel Foucault festmachen lasse.¹⁴

In dieser Tradition arbeitet sich die Philosophie ernsthaft am Theologoumenon der Menschwerdung Gottes ab – an der Unbedingtheit des moralischen Sollens angesichts der Radikalität des Bösen, an der Endlichkeit der menschlichen Freiheit, an der Fallibilität des Geistes und der Sterblichkeit des individuellen Lebens. Die Dialektik nimmt die Frage der Theodizee ernst – das Leiden an der Negativität einer verkehrten Welt.¹⁵

Und es ist – wenn je einer – dann dieser in die Philosophie eingewanderte Traditionsstrang, in dessen durch die Moderne gebrochenen Erbfolge sich Habermas einsetzend mit seiner Schelling-Dissertation von 1954¹⁶ lokalisiert. Was Habermas an diesen Überlegungen derart fasziniert, dass sie zu einer Art theologischem Subtext seiner Universalpragmatik werden, ist ihre Erhellungskraft innerhalb menschlicher Selbstverständigung: „Dieser Mythos, und darum ist er mehr als ein bloßer Mythos, beleuchtet zwei Aspekte der menschlichen Freiheit: die intersubjektive Verfassung der Autonomie und den Sinn der Selbstbindung der Willkür an unbedingt geltende Normen.“¹⁷

Worin dieses „mehr als ein bloßer Mythos“ an religiösen oder theologischen Traditionen besteht und ob es sich dabei um kognitive Gehalte handelt, ist dabei natürlich die zentrale Frage, die sich unmittelbar anschließt. Und genau ihr

¹² Vgl. Habermas, Gespräch (Anm. 6), 182.

¹³ Habermas, Gespräch (Anm. 6), 183.

¹⁴ Vgl. Habermas, Gespräch (Anm. 6), 184.

¹⁵ Habermas, Gespräch (Anm. 6), 184–185; Dass all diese Motive, die der Neuen Politischen Theologie zu Recht so wichtig sind, anders als von dieser unterstellt, bereits seit Kant innerhalb der Philosophie präsent sind, zeigt im Detail Rudolf Langthaler, Gottvermissen – eine theologische Kritik der reinen Vernunft? (ratio fidei 4), Regensburg 2000.

¹⁶ Vgl. Jürgen Habermas, Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Bonn 1954.

¹⁷ Habermas, Gespräch (Anm. 6), 188.

ist ein erheblicher Teil des erwähnten Münchener Dialogs gewidmet. Es ging dabei von der Themenstellung her um so etwas wie vorpolitische Quellen, „aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speist“¹⁸, und von denen Habermas meint, eine Gesellschaft wie die gegenwärtige okzidentale, im Blick auf die ein Verdacht auf entgleisende Säkularisierung nahe liege¹⁹, täte gut daran, mit ihnen schonend umzugehen.²⁰ Aus der Perspektive der Philosophie nimmt solch schonender Umgang für Habermas die Gestalt des Respekts, aber auch der Lernbereitschaft gegenüber religiösen Traditionen an, die darin besteht, diese „[...] als eine kognitive Herausforderung ernst zu nehmen.“²¹ Der Respekt umfasst dabei durchaus auch Weisen einer nachhegelschen philosophischen Theologie, die sich um die Zentren des Gedankens eines umfassenden Bewusstseins, eines soteriologischen Ereignisses oder einer messianischen Utopie entfalten. Die Lernbereitschaft dagegen bringt Philosophie begründet durchaus aus der Stellung als fehlbare Vernunft säkularen, öffentlichen Charakters gegenüber als Offenbarungswahrheiten gekennzeichneten semantischen Gehalten auf. Denn: „Aus der Asymmetrie der epistemischen Ansprüche lässt sich eine Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion begründen, und zwar nicht aus funktionalen, sondern – in Erinnerung ihrer erfolgreichen „hegelianischen“ Lernprozesse – aus inhaltlichen Gründen.“²²

Solches der Philosophie angesonnene Lernen vollzieht sich heute für Habermas jenseits des noch von einem Kant oder Hegel erhobenen Anspruchs auf Geltungsurteile hinsichtlich religiöser Traditionen als „rettende Übersetzung“²³, die darin besteht, den semantischen Gehalt religiöser Termini und Bilder nicht-entleerend über den Kreis der sie bewahrenden Glaubensgemeinschaft hinaus allgemein zugänglich zu machen. Als Beispiel verweist er seit der Paulskirchen-Rede besonders auch auf den Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen als Sicherungsressource von menschlicher Freiheit und

¹⁸ Habermas, Diskussion (Anm. 8), 13.

¹⁹ Vgl. Habermas, Diskussion (Anm. 8), 7, 10; ders., Grenze (Anm. 10), 142 (Version 2004), 218 (Version 2005).

²⁰ Vgl. Habermas, Diskussion (Anm. 8), 13–14.

²¹ Habermas, Diskussion (Anm. 8), 12, vgl. 12–13.

²² Habermas, Diskussion (Anm. 8), 13.

²³ Habermas, Diskussion (Anm. 8), 13; In Habermas, Glauben (Anm. 7), 29 ist von „rettende[r] Formulierung [...] im Modus der Übersetzung“ die Rede; Habermas, Grenze (Anm. 10), 142 (Version 2004), 218 (Version 2005): „[...] Motiv der rettenden Aneignung.“ – Beiläufig sei bemerkt, dass sich auch Jan Assmann für sein Projekt einer kritischen Monotheismuskritik aus monistisch-kosmotheistischen Ressourcen auf Habermas' Paradigma der rettenden Übersetzung beruft. Vgl. Jan Assmann, Pythagoras und Lucius. Zwei Formen „Ägyptische Mysterien“, in: ders. / Martin Bommas (Hg.), Ägyptische Mysterien? München 2002, 59–75; vgl. dazu: Klaus Müller, Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik, in: Peter Walter (Hg.), Das Gewaltmonopol des Monotheismus und der Dreieine Gott (QD 216), Freiburg u.a. 2005, 74–82.

Würde im Horizont der Gentechnik.²⁴ Im Kant-Aufsatz von 2004 erinnert er zudem daran, dass gerade auch Grundbegriffe der kritischen Theorie wie Positivität und Entfremdung der Reifizierung sich solch rettender Übersetzung von Kernen der biblischen Bilderverbot- und Sündenfallerzählung verdanken.²⁵

Die kritische Demarkationslinie bei diesen Übersetzungsprozessen verläuft bei Habermas dort, wo Kant „[...] nicht nur religiöse *Inhalte* begrifflich einholen, sondern auch noch den pragmatischen Sinn des religiösen Glaubens*modus* als solchen der Vernunft integrieren“²⁶ will. Damit sieht er den Trennstrich zwischen Vernunft und Glaube verunklart und Philosophie in die Gefahr des Schwärmerischen driften.²⁷ Für das reziproke Ernstnehmen selbst noch kognitiver Ansprüche in komplementären Lernprozessen kann man seiner Ansicht mit weniger auskommen und muss man nicht – wie Kant – versuchen, mehr an religiöser Substanz zu rezipieren, als mit einer als dezidiert autonom begriffenen praktischen Vernunft zusammengeht²⁸:

Die orientierenden Bilder von nichtverfehlten Lebensformen, die der Moral auf halbem Weg entgegenkämen, schweben uns auch ohne die Gewissheit göttlichen Beistandes als ein zugleich erschließender und begrenzender Horizont des Handelns vor – aber nicht wie Kants ethisches Gemeinwesen im Singular und nicht in der festen Kontur des Gesollten. Sie inspirieren und ermutigen uns zu der Art – und zur hartnäckigen Wiederholung von der Art – von umsichtigen Kooperationsversuchen, die so oft erfolglos verlaufen, weil sie nur unter *glücklichen* Umständen gelingen können.²⁹

Das reziproke Ernstnehmen von Vernunft und Glaube aus kognitiven Gründen³⁰ ist in der Tat ein Unterfangen, das auf „vermintes Gelände“³¹ führt.

Von der für eine Fortsetzung des Projekts der Aufklärung nötigen posttraditionalen Aneignung religiöser Überlieferungsbestände hat Habermas ja schon sehr viel länger gesprochen.³² Seit der Paulskirchen-Rede aber geschieht das unter ausdrücklicher Lozierung der religiösen Option als einer vernunftfähigen Position *sui generis* im Horizont pluralistischer Vergesellschaftung, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind:

²⁴ Vgl. Habermas, Glauben (Anm. 7), 29–31; ders., Diskussion (Anm. 8), 13.

²⁵ Vgl. Habermas, Grenze (Anm. 10), 159 (Version 2004), 250 (Version 2005).

²⁶ Habermas, Grenze (Anm. 10), 148 (Version 2004), vgl. 230 (Version 2005); systematisch zu diesem Übersetzungsproblem vgl. auch ders., Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 119–154.

²⁷ Vgl. Habermas, Grenze (Anm. 10), 160 (Version 2004), vgl. ausführlicher 255–257 (Version 2005).

²⁸ Vgl. Habermas, Grenze (Anm. 10), 157–158 (Version 2004), 247–249 (Version 2005).

²⁹ Habermas, Grenze (Anm. 10), 149–150 (Version 2004), 235 (Version 2005).

³⁰ Vgl. Habermas, Gespräch (Anm. 6), 14.

³¹ Habermas, Glauben (Anm. 7), 28.

³² Jürgen Habermas, Metaphysik nach Kant, in: Theorie der Subjektivität, hg. v. Konrad Cramer u.a. (FS Dieter Henrich), Frankfurt a. M. 1987, 425–443.

Das religiöse Bewusstsein muss erstens die Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen kognitiv verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf Prämissen eines Verfassungsstaates einlassen, der sich aus einer profanen Moral begründet. Ohne diesen Reflexionsschub entfalten die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential.³³

Noch spannender nimmt sich der Fortgang der Rede aus: Nicht nur, dass die etwaige Ablösung eines personalen Selbstverständnisses durch eine objektivierende Selbstbeschreibung im Sinn einer szientistischen Option als „schlechte Philosophie“³⁴ apostrophiert wird. Habermas macht sich darüber hinaus stark für Gründe. Für Gründe theologischer Provenienz, wohl gemerkt. Die Gläubigen seien es schließlich, die ihre religiösen Überzeugungen in säkulare Sprache übersetzen müssten, um öffentliche Zustimmung von Mehrheiten für ihre Argumente zu finden. Und dann charakterisiert Habermas die vorausgehend eingeforderte wie gleichermaßen als erbracht anerkannte Begründungsleistung seitens der Religionen auf folgende Weise:

Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würde nur dann nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite ein Gespür für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt. Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung dieser umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von *beiden* Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.³⁵

Und die Richtschnur für die Vermessung der damit gestellten Herausforderung lässt sich Habermas dabei unübersehbar von Kants über sich selbst aufklärten aufklärerischen Projekt vorgeben – auch noch gegen die bisweilen überzogen angelegten Hoffnungen auf die versöhnende Kraft der Kategorie des Eingedenkens.³⁶

Ich bin mir vor diesem Hintergrund einer Rückkehr religiöser Gehalte ins Zentrum philosophischer Diskurse nicht sicher, wie entschieden Habermas' Verdikt aus dem Gespräch von 1999, dass eine Philosophie, die trösten wolle, keine Philosophie sei³⁷, das letzte Wort in der Sache bleiben kann und wird. Im Kant-Aufsatz von 2004 ist an die Stelle des normativen Vorbehalts eine konstatierende Bilanz getreten, Philosophie „[...] verfüg[e] nicht mehr über die Art von Gründen, die ein einziges motivierendes Weltbild vor allen anderen aus-

³³ Habermas, Glauben (Anm. 7), 14.

³⁴ Habermas, Glauben (Anm. 7), 20.

³⁵ Habermas, Glauben (Anm. 7), 22.

³⁶ Vgl. Habermas, Glauben (Anm. 7), 25.

³⁷ Vgl. Habermas, Gespräch (Anm. 6), 192.

zeichnen könnte, und zwar ein Weltbild, das existentielle Erwartungen erfüllt, ein Leben im ganzen verbindlich orientiert oder gar Trost spendet“.³⁸

Dem steht ganz unmittelbar entgegen, dass eben dies das seit Jahrzehnten leitende Anliegen im Denken des in vielfältigem Zuspruch und Einspruch mit Habermas verbundenen Dieter Henrich ausmacht und dort sehr wohl eben jene Art von Gründen entfaltet wird, von der Habermas behauptet, die Philosophie verfüge nicht mehr über sie.³⁹ Genau das möchte ich im nächsten Schritt unserer Überlegungen prüfen.

3. Religion aus den Quellen der Subjektivität

Die Gründe freilich, um die es nachfolgend gehen soll, sind solche, die nur aus jener zu Habermas' sozial- und geschichtsphilosophischer Verortung alternativen Perspektive gewonnen werden können, die dieser als „eher ästhetisch-platonische“⁴⁰ apostrophiert. Diesbezüglich begegnen sich Habermas und Henrich in einer bislang zwischen beiden nie explizit gemachten Konstellation, die übrigens strukturell verblüffend mit einer kleinen, aber bedeutsamen Kontroverse zwischen Henrich und Michael Theunissen konvergiert. In einem großen Vortrag bei einem Symposium anlässlich des 75. Geburtstags Henrichs hatte Theunissen den Denkweg des Jubilars nachgezeichnet und die Skizze mit der Anfrage abgeschlossen, ob Henrich denn das endliche Subjekt mit der ihm aus einem bewusst geführten Leben zugetrauten Einbergung der Lebensbilanz in letzte Gedanken eines großen Ganzen und Einen, einer wenn auch nur inchoativ präsentischen Versöhntheit mit sich, nicht überfordere.⁴¹ In seiner freien Replik auf Theunissen nahm Henrich genau dazu Stellung und erklärte in bewegendem Ernst, er habe deswegen nicht Theologe sein können, weil es ihm unmöglich war, in einer solchen Exklusivität wie – so Henrich wörtlich – „der christliche Theologe Theunissen“ den Gedanken ge-

³⁸ Habermas, Grenze (Anm. 10), 157–158 (Version 2004), 248 (Version 2005).

³⁹ Vgl. Klaus Müller, Aufgaben eines bewusst geführten Lebens. Zu Dieter Henrichs Projekt einer metaphysischen Existenzdeutung, in: Philotheos 4 (2004) 82–97; ders., „...was überhaupt wirklich und was ein erstes Wirkliches ist.“ Mit Dieter Henrich unterwegs zu letzten Gedanken, in: Gregor M. Hoff (Hg.), Auf Erkundung. Theologische Lesereisen durch fremde Bücherwelten, Mainz 2005, 149–165; ders., Zwischen Ich-Gewissheit und Fiktion. Über die Grenzlogik religiöser Wahrheit, in: Gerhard Oberhammer / Marcus Schmücker (Hg.), Glaubensgewissheit und Wahrheit in religiöser Tradition, Wien 2008, 135–160.

⁴⁰ Habermas, Gespräch (Anm. 6), 183; vgl. dazu auch die ausführliche Skizze dieser Option in Habermas, Grenze (Anm. 10), 252–253 (nur Version 2005).

⁴¹ Vgl. Michael Theunissen, Der Gang des Lebens und das Absolute. Für und wider das Philosophiekonzept Dieter Henrichs, in: DZPh 50 (2002) 343–362, hier 360; vgl. mittlerweile auch die systematische Vertiefung des Problems in ders., Philosophischer Monismus und christliche Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 102 (2005) 397–408.

glückten Lebens an ein (biblisch-christlich gedachtes) Eschaton zu binden. Die Rückfrage, die er diesbezüglich zeitnah zu dieser Replik schriftlich an Theunissen richtete, der eine angemessene Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, im Ende chronotheologisch an die durch die christliche Tradition vergewärtigte Dimension eschatologischer Hoffnung bindet, präzisiert das:

Ich denke, daß doch alles dafür spricht, die Bahn des Zeitdenkens nicht so zu fixieren, daß den Menschen angesonnen werden muß, ihr gesamtes Dasein in eine Zukunfterwartung zu konzentrieren, deren Erfüllung ein Leben nach dem Tode voraussetzt und die schon deshalb für sie niemals schlechthin gewiß werden kann. Die Erwartung könnte beruhigter aus einer Gegenwart des Lebens und der in ihr gelegenen Gewißheit hervorgehen, die auch von Erfahrungen bestimmt ist, welche nicht in einer letzten Analyse vor dem Bild wahrhafter Erfüllung als eitel und nur notbeladen abzuwerten sind.⁴²

Spätestens seit 1982 lässt Henrich keinen Zweifel mehr daran, dass er eine im beschriebenen Sinn wirkliche Versöhnung endlicher Vernunft mit sich aus der Logik der Selbstbeschreibung selbstbewusster Subjektivität primär der spekulativen Philosophie zutraue und eine Konvergenz zwischen dieser und der monistischen Grundstruktur fernöstlicher Religionen erkenne, dagegen die theistischen Traditionen im Wesentlichen für verschlissen halte⁴³ – es sei denn, möchte ich im Blick auf einschlägige jüngere Erwägungen Henrichs ergänzen, wenn sie sich darauf verstünden, an die Potenziale ihrer eigenen, oft verdeckten monistischen Implikate praktisch und theoretisch Anschluss zu finden.⁴⁴

Bei dieser existenzphilosophischen Ortsbestimmung und ihren religionsphilosophischen Konsequenzen handelt es sich keineswegs um eine mehr oder weniger dezisionistische Option.⁴⁵ Vielmehr ergibt sich diese Wendung in

⁴² Dieter Henrich, Zeit und Gott. Anmerkungen und Anfragen zur Chronotheologie, in: *Emil Angehrn* u.a. (Hg.), *Der Sinn der Zeit*, Weilerswist 2002, 15–39, hier 39; Kritische, wenn auch wohl nicht radikal genug durchgehaltene Anfragen an Theunissen vgl. diesbezüglich bei *Susanne Scharf*, *Zerbrochene Zeit – Gelebte Gegenwart*. Philosophisch-theologische Analyse und Transformation der „Negativen Theologie der Zeit“ Michael Theunissens (ratio fidei 27), Regensburg 2004; Wie sich der Ausschluss jeglichen präsentischen Versöhntseins ohne ein theologisches Widerlager wie bei Theunissen ausnimmt vgl. in Gestalt der tragizistischen „theoria negativa“ (27) einer schwarzen Absenz-Metaphysik bei *Gunnar Hindrichs*, *Metaphysik und Subjektivität*, in: *Philosophische Rundschau* 48 (2001) 1–27, hier 25–27. Wohin aber in ihr mit jenem Hauch von Versöhntheit, der doch auch zu bewusst gelebtem Leben – selbst noch in Situationen der Not oft – gehört? Eine frappante und philosophisch folgenreiche Parallele zu Henrichs Votum für das Präsens geglückten Lebens findet sich im Werk von Leo Strauss und seinem lebenslangen Ringen um das Verhältnis von Offenbarung und Philosophie. Vgl. dazu *Heinrich Meier*, *Das theologisch-politische Problem*. Zum Thema von Leo Strauss, Stuttgart 2003, hier bes. 69–70.

⁴³ Vgl. Dieter Henrich, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, in: *ders.*, *Fluchlinien*. Philosophische Essays, Frankfurt a. M. 1982, 125–181.

⁴⁴ Vgl. dazu *Klaus Müller*, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.

⁴⁵ Vgl. dazu auch Dieter Henrich, Religion und Philosophie – letzte Gedanken – Lebenssinn. Drei Versuche, auf Rückfragen von Ulrich Barth zu antworten, in: *Dietrich Korsch / Jörg Dierken*

Henrichs Subjektmetaphysik aus deren Genesis und dem Aufkommen einer auf die Selbstbeschreibung in „letzten Gedanken“ bezogenen Wahrheitsfrage, die so lange unabweislich ist, als ein Subjekt seinem Dasein in der Welt in der Instanz autonomer Vernunft auf irgendeine Weise Bewandnis zuerkennt.⁴⁶ Zwar wird diese Denkform von eben den Vorbehalten getroffen, die Habermas auch gegen die Weise, wie Karl Jaspers das Erbe Kierkegaards antritt, vorbringt: nämlich den Geltungsanspruch philosophischer Aussagen in eine Familienähnlichkeit mit dem Status von Glaubenswahrheiten zu überführen.⁴⁷ Ein triftiges Gegenargument ist das aber nicht, denn abgesehen davon, dass hinter der Operation Jaspers' ein Verständnis von Philosophie steht, das bis zu Platon zurückreicht, lässt das umgekehrt auch die Frage aufkommen, ob nicht Habermas unbeschadet aller Säkularisierungsdynamik so tief in das jüdisch-christliche Erbe verstrickt ist, dass ihm dadurch die scharfe Sicht auf jenes andere Paradigma, was dessen Verständigungskraft betrifft, verstellt ist – die auffällig glatte Rede vom durch die Kirchen überwundenen (vorchristlich-kosmotheistischen) „Heidentum“⁴⁸ und von der Lüftung des Geheimnisses durch bestimmte Religionen machen hellhörig.⁴⁹ Nicht zuletzt würde sich daraus auch erklären, warum Habermas neben Hans-Georg Gadamer und dann später Emmanuel Levinas – und wie in deren Fällen ohne Rücksicht auf etwaig damit verbundene Hypothesen⁵⁰ – zu einer privilegierten Referenzadresse zeitgenössischer Theologie geworden ist.

Um es für einen ersten Augenblick um der Prägnanz willen im Fachjargon der Philosophie sagen: Die Grundalternative menschlicher Beheimatung in der Welt als einer geordneten Wirklichkeit – oder kurz: Religion – lässt sich in einer transzendentalen Analyse aus dem Selbstvollzug und der Selbstdeutung bewussten Lebens herleiten. „Transzendente Analyse“ besteht darin, die Bedingungen der Möglichkeit für das Auftreten eines Phänomens und seine Gesetzmäßigkeiten freizulegen. Ich tue das nachfolgend im Anschluss an zentrale Züge jener umfänglichen Subjekttheorie, die Dieter Henrich seit Jahrzehnten in unablässigem Bemühen ausarbeitet. Charakteristisch ist in deren Rahmen, dass sich bewusstes Leben einer Doppelerfahrung konfrontiert findet:

(Hg.), *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich* (Religion in Philosophy and Theology 8), Tübingen 2004, 211–231.

⁴⁶ Vgl. *Dieter Henrich*, *Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst* (Edition Akzente), München 2001, 40.

⁴⁷ Vgl. *Habermas*, *Grenze* (Anm. 10), 157 (Version 2004), 247 (Version 2005); vgl. dazu auch *Dieter Henrich*, *Der Mensch als Subjekt in den Weisen seines Mitseins*, in: *Anton Hügli / Dominik Kaegi / Reiner Wiehl* (Hg.), *Einsamkeit – Kommunikation – Öffentlichkeit*, Basel 2004, 26–50.

⁴⁸ *Habermas*, *Gespräch* (Anm. 6), 178.

⁴⁹ Vgl. *Habermas*, *Glauben* (Anm. 7), 28.

⁵⁰ Vgl. dazu *Cornelia Möres*, *Das kommunizierende Ich? Zum Kommunikationsbegriff in der Theologie mit Bezug auf die theologische Habermas-Rezeption*, Münster 2006.

(a) Es gewahrt, dass es es ist. Aber schon habe ich es falsch gesagt: Es ist ja kein „Es“, sondern ein „Ich“. Das ist schon besser gesagt, aber noch immer nicht wirklich gut. Das „Ich“ insinuiert viel zu viel Objektivität, zu viel „Ding“, das man sehen, haben, über das man verfügen kann. Das selbstbewusste Wesen merkt, fast so wie jemand, der aus dem Schlaf aufwacht: Ich bin ich. Und genau dadurch, dass ich ich bin, bin ich total anders als alles, was es sonst gibt. Nichts und niemand kann meinen Platz einnehmen. Keiner kann an meiner Stelle „ich“ sagen. Das lässt sich sprachanalytisch evident machen: Jede und jeder andere kann das, was ich gesagt habe, nur in indirekter Rede aufnehmen und wiedergeben. Immer wenn ich „ich“ sage, bin ich absolut unvertretbar, bin ich einmalig. Und als solche oder solcher Einmalige bin ich der Mittelpunkt, besser vielleicht der Konstruktionspunkt, einer, d.h. meiner Welt. Kraft meiner Unvertretbarkeit stehe ich allem gegenüber, was es überhaupt gibt, ordne ich alles, was es gibt, aus meiner Ich-Perspektive. Das ist die eine Seite spontaner Selbsterfahrung. Die andere:

(b) Ineins damit, dass es es ist, gewahrt ein selbstbewusstes Wesen, dass es unbeschadet seiner Einmaligkeit und Einzigartigkeit nicht allein ist, sondern eines unter vielen, genauer, unter unglaublich vielen seinesgleichen und überdies unter unendlich vielen Seienden, wenn es nicht nur Menschen, sondern Gegenstände überhaupt ins Auge fasst. Obwohl einmalig, bin ich selbst Element dieses Gegenstandsraumes. Aber was bin ich da? Wie von selbst stellen sich hier Bildworte ein. Als eine oder einer unter den unendlich vielen Seienden bin ich so viel wie ein Tropfen im Meer, ein Staubkorn irgendwo in der Unermesslichkeit des Universums (was Unermesslichkeit heißt, wissen wir heute durch die Entdeckungen der Astrophysik besser als alle Epochen vor uns). So gesehen kommt es auf mich überhaupt nicht an. Ich bin völlig marginal, eine Randerscheinung. Was fehlte denn dem Universum, wenn ich nicht wäre? So viel wie nichts und trotzdem etwas Unersetzbares: Meine Einmaligkeit, meine Sicht auf das Ganze aus diesem Ganzen heraus. Selbst wenn es Klone gäbe, bliebe diese Einmaligkeit erhalten: Der genetisch identisch Andere könnte nicht – wieder im Bild gesagt – durch meine Augen in die Welt schauen. Meine Ich-Perspektive ist exklusiv und bleibt gleichzeitig eine unter Milliarden ihresgleichen und etwas unter unendlich vielem Anderen. Vergewärtigt man sich diese Doppelung, wird von selbst klar, in welche Spannung wir verfügt sind. Dieter Henrich hat für den ganzen Problemkomplex folgende Sprachregelung vorgeschlagen, der ich mich anschließe: (a) Sofern sich der Mensch in der Ich-Perspektive beschreibt, ist er Subjekt; sofern er sich in der Beobachterperspektive beschreibt, ist er Person. Aus der Tatsache, einer oder eine unter vielen und Vielem zu sein, ergibt sich fast wie von selbst der Folgegedanke, dass ich als solcher nicht einfach für mich stehe. Es gibt in der Welt kein Ding an sich. Jedes ist in vielfacher Weise auf andere und anderes verwiesen, von anderem abhängig, durch anderes bestimmt. Das gilt auch für

dasjenige Seiende, das sich in erster Hinsicht als Subjekt beschreibt. Sowenig ich mich allein durch mein Bedingtsein von anderen und anderem her begreifen kann, sowenig könnte es mich ohne andere und anderes überhaupt geben. Und dies nicht nur hinsichtlich meiner physischen Existenz, sondern genauso hinsichtlich meiner Identität, meiner Selbigkeit als die oder der, die oder der ich bin.

Angesichts dieser ihrer Doppeldimensionalität kann selbstbewusste Subjektivität nur auf zweierlei Weise reagieren: Entweder sie anerkennt einen zumindest gewissen Grad von Absurdität ihrer Existenz, eine durch alles hindurchgreifende, letzte Zerrissenheit als ihr Spezifikum. Oder aber sie lässt sich auf eine Vermittlung ein, die freilich angesichts der radikalen Disparatheit beider Selbstbeschreibungsperspektiven, die keinerlei Reduktion der einen auf die andere oder Deduktion der einen aus der anderen zulassend, ihrerseits eine ganz eigenartige Form annehmen muss. Thomas Nagel, der ersichtlich zur ersteren „Lösung“ des Antagonismus, also der Absurditätsthese, tendiert⁵¹, nennt diese Alternative ohne Umschweife die „religiöse“ und erachtet den Subjekt-Person-Antagonismus durch sie als auf ein lebbares Niveau humanisiert. Pointierter noch als ein Theoretiker wie Nagel bringen Literaten die Sache auf den Punkt, so etwa Thomas Bernhard in seinem literarischen Erstlingswerk, dem Roman *Frost*:

Was geht in einem Gehirn vor, das die Vorstellung hat, der Mittelpunkt der Welt zu sein? Millionen von Mittelpunkten, die auftauchen und erlöschen! Das ist die Welt. Das ist alles. Das Gewöhnliche sitzt mit dem Außergewöhnlichen zusammen an einem Tisch und trinkt Bier und ißt recht appetitlich aufgeschlagene Eier. Spielt Schach oder Karten. Jedes einzelne Gewöhnliche und jedes einzelne Außergewöhnliche, das die Welt ist. Aber was ist das Gewöhnliche? Was ist das Außergewöhnliche? [...] Ihm, dem Maler [ein Protagonist des Romans; K.M.] kämen die Menschen vor „wie Ursachenauswüchse, die ans Unergründliche grenzen, doch nur grenzen.“⁵²

Für Henrich geht mit einem wirklich bewusst geführten Leben die auf Vermittlung orientierte Option – also die von Nagel „religiös“ genannte – nachgerade notwendig einher, sofern Selbstbewusstsein nur auf diese Weise zu einem stabilen Selbstverhältnis zu finden vermag. Henrich scheut sich nicht, dafür einen religiösen Grundbegriff schlechthin in Anspruch zu nehmen:

Man kann schon in diesem Zusammenhang, so elementar er ist, und so sehr in ihm von allen praktischen, emotionalen und von allen Weltgründen zur Religion abstrahiert ist, in einem nur auf Verständigung und Deutung bezogenen Sinn von einer „Erlösung“ des Selbstbewußtseins sprechen, – von seiner Befreiung nämlich zur Eindeutigkeit der Selbstorientierung, zu einem

⁵¹ Vgl. *Thomas Nagel*, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt a. M. 1992 [hier die amerikanische Originalausgabe New York u.a. 1986], 217, 218, 223.

⁵² *Thomas Bernhard*, *Frost*, Frankfurt a. M. 1963, 265.

wohlbestimmten Ort in einem verstandenem Ganzen und in das Ende der Unruhe, die aus der Verwirrung und dem Dunkel kommt, das die natürliche Welt beherrscht.⁵³

Jedoch heißt das nicht, diese Alternative spiele im Vergleich zur Absurditätsvariante die einfachere Antwort zu. Im Gegenteil! Die abgründige Differenz zwischen Subjekt- und Personperspektive selbstbewusster Subjektivität zwingt jede ihrer Vermittlungen in eine intrikate Drift. Religion konstatiert nämlich nicht einfach die Inkommensurabilität der Subjekt- und der Persondimension, sondern entwickelt Vermittlungsgestalten von je einer der beiden Seiten her, also gemäß je deren Tiefenstruktur und Logik. Daraus folgt, dass je eine der beiden Dimensionen der anderen untergeordnet wird, ohne dass sich die Tiefenstruktur und Logik der je untergeordneten mit den Mitteln der dominierenden aufheben ließe. Dafür liegen die Differenzen viel zu tief.

Auf dem Hintergrund wird ohne weiteres einsichtig, wie an sich gleich verfasste Subjekte ohne äußere Determination – freilich gewiss durch externe, etwa kulturelle Faktoren motiviert – zu grundlegend divergierenden Selbstdeutungen zu kommen vermögen. Der Ausgangspunkt solcher Deutung ist dabei immer die eine oder die andere jener beiden Grunderfahrungen von Subjekt- und Personsein. Die eine oder die andere wird gleichsam zum hermeneutischen Schlüssel für das Ganze der Wirklichkeit, also der kosmischen Bergung des Daseins genommen. Im Vollzug bedeutet das: Entweder transzendiert Selbstbewusstsein sein Einzelnes-unter-Vielen-Sein, sein Person-Sein in der Logik seiner Subjekterfahrung, also seiner Singularität, begreift darum Wirklichkeit insgesamt als ein radikal Einmalig-Einziges, eine Ganzheit, und bindet sich so an einen überindividuell gedachten Wirklichkeitsgrund, in den es eingeht. In einschlägigen Beschreibungen wird das durch Chiffren wie „Strom“ oder „Prozess“ geltend gemacht, in die das Einzelne gleichsam eingeht und aufgehoben wird. Idealtypisch begegnet ein solcher ontologischer Monismus in den fernöstlichen Hochreligionen, besonders markant im Buddhismus, historisch gewendet auch in der All-Einheitslehre hinter dem ägyptischen Kosmotheismus. Oder aber Selbstbewusstsein übersteigt sein Einmaliges-Subjekt-Sein in der Logik seiner Personerfahrung und des damit verbundenen charakteristischen Einzel-Seins unter vielen anderen Seienden: dann erfolgt diese Selbstverständigung im Horizont des Gedankens einer Ordnung dieser vielen Seienden, die sich in ihrem Bestand einem höchsten Seienden verdankt, welches selbst Person ist. Dem kommt eine (philosophisch gesehen: strukturell aristotelische) Ontologie entgegen, die mit einer Vielheit von Dingen, ihren Eigenschaften oder Zuständen operiert. Dieses Paradigma einer pluralistischen Ontologie prägt die monotheistischen Religionen mit einem obersten Seienden personalen Charakters, die gemeinhin dem „westlichen“ Kulturkreis zugerechnet werden, obwohl sie ausnahmslos im Vorderen Orient aufgekomen sind.

⁵³ Henrich, *Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen* (Anm. 43), 116.

Dieser selbstbewusstseinstheoretische Zugriff auf das Phänomen der Religion und ihrer Pluralität erlaubt nun aber nicht nur eine Erklärung dafür, dass systematisch gesehen Religion nur in zwei charakteristischen Grundformen auftritt bzw. dass Wesen prinzipiell gleicher Bewusstseinsverfassung ihre Selbstverständigung über diese in basal verschiedenen Ontologien zur Geltung bringen. Insofern in Religion damit ineins die unvermeidbaren Grundfragen bewusst geführten Lebens, gebündelt in der Frage nach seiner Beheimatung, zu beantworten gesucht werden, erweist sich Religiöses als solches von prinzipieller und originärer Vernünftigkeit. Das widerspricht nicht der Diagnose faktisch auftretender Depravationen und schon gar nicht dem Auftreten meist nicht propositional, sondern performativ realisierter Vernunftkritik innerhalb religiöser Traditionen (das ist vielmehr Indiz für die strikte, weil selbstkritische Vernünftigkeit von Religion). Neuere Versuche, Religion dadurch zu naturalisieren, dass sie zu einem längst überflüssigen Beiprodukt der Evolution erklärt wird, das phylogenetisch seinen Sinn verloren habe, oder ihr allenfalls unter dem Vorzeichen des Handicap-Prinzips eine gewisse Funktion als Fitness-Signal im Rahmen des sexuellen Wettbewerbs zuschreiben, sind damit bereits im Ansatz und hinsichtlich ihrer Erklärungskraft um Dimensionen überboten.

Zu den Leistungen dieses Ansatzes gehört aber noch etwas, das seine Erhellungskraft um eine zusätzliche Dimension erweitert. Von ihm her lassen sich nämlich Konfliktlagen, die beide Grundformen von Religion seit je intern begleiten, in ihrer Genese wie Struktur durchsichtig machen. Weil das Subjekt- und Personsein bewussten Lebens unbeschadet seiner dimensional Differenz untrennbar zusammengehört, geht das in Absicht auf Selbstverständigung geschehende Ergreifen einer der beiden Seiten im Sinn des hermeneutischen Primats immer mit einem Wissen um die Alternative einher: Die monistischen Religionen räumen der Unabweisbarkeit des Gedankens des Einzelnen und damit des Personseins ihr Recht ein – der Buddhismus vor allem in Gestalt seiner Mahayana-Variante, der Hinduismus mit polytheistischen Intuitionen, der ägyptische Kosmotheismus in der Vielgestaltigkeit seines Pantheons. Die monotheistischen Religionen andererseits geben dem Einmaligkeits- und damit Alleinheitscharakter der Subjektperspektive Raum hauptsächlich in Form der Mystik und in Gestalt kosmotheistischer Implikationen vieler ihrer Ausdrucksformen. Es gibt in allen Varianten von Monotheismus – am intensivsten übrigens im Katholizismus – so etwas wie einen monistischen Tiefenstrom.⁵⁴ Genau in dieser Funktion der Alternativeneinholung zur Pluralontologie der auf ein höchstes personales Seiendes justierten Religionsform kann man im Übrigen auch den wirklichen Sinn der christlichen Trinitätslehre ansetzen: nicht als Explikation oder Vollendung personalen Denkens, sondern als Einholung des Einmalig-Subjektiven unter den Chiffren wie „Geist“ oder „Liebe“, deren Strukturkonvergenz mit den monismus-ontologischen Kategorien „Strom“ oder

⁵⁴ Vgl. Müller, Streit um Gott (Anm. 44).

„Ereignis“ unübersehbar ist.⁵⁵ Es ist alles andere als ein Zufall, dass knapp drei Viertel der Bezeichnungen für den Heiligen Geist in den biblischen Quellen und den nachfolgenden theologischen Traditionen aus dem Fundus apersonaler Metaphern wie „Sturm“, „Feuer“, „Flut“ etc. stammen. Nimmt man das alles zusammen, so lässt sich ohne Übertreibung sagen, dass religiöse Traditionen erst dann in ihrer ganzen Fülle zu sprechen beginnen, wenn sie philosophisch einer gleichsam holographischen Lektüre unterzogen werden, wie sie die vorausgehend angewandte transzendente Reflexion möglich macht.

In der Logik dieses Ansatzes kann schließlich auch noch eine metatheoretische Frage aufgenommen werden, die uns heute im Kontext der Religionsthematik öffentlich beschäftigt wie kaum eine andere und mit der ich meine Überlegungen beschließen möchte:

4. Die Religionen und die Wahrheit

Ich habe vorausgehend Religion philosophisch beschrieben in einer Art Pharmakologie für die Grundsituation menschlicher Weltbefindlichkeit: Wir sind nicht naturwüchsig daheim dort, wo wir uns vorfinden: Was uns umgibt, ist uns in einem gewissen Sinn zu viel und zu wenig zugleich, zu klein und zu groß in einem für das, was wir denken und fühlen und wollen. Religionen versöhnen symbolisch diesen Antagonismus unserer Existenz. Sie tun dies in zwei aufeinander nicht zurückführbare, auseinander nicht herleitbare alternative Weisen. Welche von ihnen aber ist wahr?

Mir scheint, man kann sich auch dieser unvermeidlichen Frage aus dem Ansatz bei der Doppelung in der Selbstbeschreibung bewussten Lebens auf fruchtbare Weise annähern: Religion verheißt denen, die sich ihre Substanz aneignen bzw. sich ihr übereignen, das, was in ihrer Sprache meist „Heil“ heißt und seinem Gehalt nach als Ereignis absoluter Vermittlung von Einmaligkeit (Subjektsein) und Einzelheit (Personsein) zu begreifen ist. Die Schwierigkeit dieser Vermittlungsaufgabe resultiert daraus, dass sie – wie erläutert – immer im Horizont einer Zuordnung beider Glieder erfüllt werden muss, die bereits eine mehr oder weniger ausgeprägte Prärogative für eines der Glieder impliziert. Das Niveau einer Vermittlung – will sagen ihre Wahrheit – bemisst sich genau daran, inwieweit trotz des Vorrangs des einen Gliedes die jeweils untergeordnete Dimension als sie selbst in der Vermittlung gegenwärtig bleibt. Jede Religionsform, die entweder die Einzelheit von der Einmaligkeit absorbieren, oder die umgekehrt die Einmaligkeit in der Einzelheit aufgehen ließe, erwiese sich demgemäß als defizitär.

⁵⁵ Henrich, *Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen* (Anm. 43), 117–119.

Das Besondere der christlichen Religion in dieser Hinsicht macht aus, dass das Einmalige, Einzigartige im Einzelnen als Einmaliges erscheint und dass sich dieses Erscheinen seinerseits durch nichts anderes als das völlige Selbstverständnis, die erfüllte und gelebte Identität derjenigen Subjekt-Person vermittelt, in der als Einzelheit die Einmaligkeit als sie selbst zur Erscheinung kommt: Das absolut Einmalige oder – monotheistisch gesprochen – der Absolute tritt auf als Einzelner. Daran haben sämtliche Formeln der Christologie ihr Thema: Der Mensch Jesus von Nazaret als das unüberbietbare Gleichnis des transzendenten Gottes. Jede Religion als Selbstdeutung bewussten Lebens, die die Vermittlung unterhalb dieses Niveaus anlegt, kann zumindest auf der Ebene eines philosophisch sensibilisierten theologischen Diskurses aus vernünftigen Gründen kritisiert werden. Sie bliebe etwas von dem schuldig, was sie qua Religion unter dem Richtmaß philosophischer Einsicht an der von Religion prinzipiell zu leistenden Aufgabe zu erfüllen vermöchte. Ich bin geneigt, in dieser Hinsicht dem Christentum philosophisch – ich betone das „philosophisch“! – eine nur schwer zu überbietende Evidenz im Sinne guter Gründe für einen Wahrheitsanspruch zuzuschreiben. Das schließt nicht nur nicht aus, sondern gerade ein, dass auch den anderen Religionen ein Wahrheitsgehalt zukommt. Und umgekehrt wird es am Christentum in diesem Sinne Wahrheitsdefekte geben, weil es ja auch immer noch wie die anderen Religionen unter dem Gesetz der erläuterten hermeneutischen Asymmetrie steht und vom Ansatz her der pluralontologischen Alternative angehört. Gleichwohl billige ich dem Christentum gerade wegen der Christologie den Rang zu, gleichsam die der Philosophie nächststehende Religion zu sein.

Aus diesen Überlegungen zum religiösen Wahrheitsproblem ergibt sich von selbst ein Folgedanke für das viel und kontrovers diskutierte Thema des Zusammenhangs von Religion und Gewalt: Dem Monotheismus eignet genauso wie dem Kosmotheismus in den durch Selbstbewusstsein eröffneten Dimensionen von Selbstbezug und Weltbezug vermittelnde, also versöhnende Kraft. Monotheismus sucht so wenig von Wesen den Konflikt wie der Kosmotheismus eine naturwüchsige Friedensbewegung ist (das war er weder in Ägypten noch ist er es im Hinduismus oder Buddhismus): Wie ein religiöses Paradigma auftritt, hängt davon ab, in welchem Geist seine Traditionen gelesen und gelebt werden, und darüber wird im philosophischen Disput entschieden. Wo Vernunft und Glaube nicht zusammengehalten werden, schießt in die dadurch aufgehende Leerstelle der Fundamentalismus ein. So entspringt Gewalt gerade der Dissoziation von Vernunft und Glaube und damit der Preisgabe der wahr-falsch-Unterscheidung⁵⁶ – die Assmann, Sloterdijk und Beck für die Gewaltpotenziale in den monotheistischen Religionen verantwortlich ma-

⁵⁶ In dieser Überzeugung korrespondiert Reinhold mit Origenes. Vgl. *Alfons Füst*, Monotheismus und Gewalt. Fragen an die Frühzeit des Christentums, in: *Stimmen der Zeit* 129 (2004) 521–531, hier 529; vgl. dazu auch *Habermas*, *Grenze* (Anm. 10), 248–249.

chen. Weil dieser Hiat natürlich nicht nur unter monotheistischem, sondern genauso unter monistischem Vorzeichen auftreten kann, gibt es eben genauso außermonotheistisch religiöse Gewalt. Die „sekundären Religionen“, also die mit der wahr-falsch-Differenz, *müssen* nicht aus Gründen ihres Wahrheitsanspruchs intolerant sein⁵⁷, im Gegenteil: Das konsequente Stellen der Wahrheitsfrage provoziert nicht Intoleranz, sondern bewahrt vor ihr. Dass diese systematische Konsequenz mit einer der zentralen Thesen der Enzyklika *Fides et ratio* koinzidiert, sei zumindest vermerkt: „An die Möglichkeit des Erkennens einer allgemeingültigen Wahrheit zu glauben, ist keineswegs eine Quelle der Intoleranz; im Gegenteil, es ist die notwendige Voraussetzung für einen ehrlichen und glaubwürdigen Dialog der Menschen untereinander.“⁵⁸

Um es noch zugespitzt, nämlich in der Sprache der uns leitenden Thematik, zu sagen: Religionen sind die im buchstäblichen Sinn therapeutische Antwort auf das höchst kritische und prekäre Verhältnis von Mensch und Kosmos. Ohne eine Einhegung durch die philosophische Vernunft aber stehen sie in Gefahr, wegen des mit ihnen einhergehenden Geltungsanspruchs zu konfliktieren und so eine Krise zweiter Ordnung auszulösen. Je mehr sich eine Religion selbst dieser kritischen Arbeit stellt, desto mehr wird sie beitragen, die Welt als Kosmos, also geordnetes Ganzes, zu erhalten und darin selbst den Widerschein eines gütigen Urgrunds oder eines liebenden Gottes zu erkennen – aber immer im Wissen, dass ihr Erkennen des Göttlichen Stückwerk bleibt.

Zusammenfassung: Religion ist seit längerer Zeit vielgestaltig neu Thema der Philosophie geworden. Der Beitrag greift exemplarisch eine in der Öffentlichkeit besonders aufmerksam wahrgenommene und kontrovers diskutierte Wortmeldung auf – diejenige Jürgen Habermas' – sowie eine weitere, die bislang nicht so sehr im Mittelpunkt der Debatten steht, aber um so mehr systematisches Potential birgt: den Beitrag, den Dieter Henrich aus seinem Großprojekt einer Theorie der Subjektivität zum Problemfeld der Religionsphilosophie leistet. Nähere Analyse zeigt, dass beide Positionen Entscheidendes zu einer zeitgenössischen Religionskritik beitragen, die sich auch dem brisanten Zusammenhang von Religion und Wahrheitsfrage stellt.

Summary: Religion has re-emerged as a subject of philosophical discussion in a variety of ways in the past few years. The present article focuses exemplarily on a contribution that currently

⁵⁷ Vgl. Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München u.a. 2003, 26. – Die These gehört zum Standardrepertoire in der intellektuellen Gegenwartsdebatte über Religion. Vgl. exemplarisch etwa Mario Vargas Llosa, *Religion ist Privatsache*. Warum die Europäische Union Staat und Kirche trennen sollte, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 171, 26.07.2004, 32. – Einigermassen irritieren muss, dass ein katholischer Neutestamentler sich diese These Assmanns uneingeschränkt zu eigen machen kann, um auf diese Weise von den innerjüdischen Absetzungskonflikten der jungen Jesus-Sekte und ihrer Wirkungsgeschichte her die religiöse Wahrheitsfrage zu suspendieren. Vgl. Martin Ebner, *Antijüdische Tendenzen in den Passionsgeschichten?*, in: Reinhold Zwick (Hg.), *Die Passion Christi*. Der Film von Mel Gibson und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte, Münster 2004, 139–163, hier bes. 157 und Anm. 58.

⁵⁸ Johannes Paul II., Enzyklika „*Fides et Ratio*“, hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135, Bonn 1998, Nr. 92.

receives particular attention in the public and is hotly debated, that by Jürgen Habermas. It also examines another one that, while so far not having been at the centre of discussion, still holds all the more systematic potential, i.e. Dieter Henrich's contribution to the field of religious philosophy that is based upon his great overarching project of a theory of subjectivity. A close analysis reveals that both positions contribute decisive aspects to a contemporary criticism of religion, which also faces up to the highly pertinent issue of the connection between religion and the question of truth.

„Religio“ im außereuropäischen Kontext

Phänomene ihrer Wandlung in der Gegenwart*

von Horst Bürkle

1. Vorbemerkungen

Die „Wiederkehr der Religion“ ist im Übergang in das neue Jahrtausend zu einem nicht mehr zu übersehenden geistigen und kulturellen Phänomen geworden. Die Beobachtung, dass es sich dabei auch um einen Konflikt, ja, einen Kampf der Religionen handelt, beleuchtet eine bestimmte, aber eben nur eine Seite dieses Phänomens. Diese Zuspitzung hat ihm zwar zu seiner besonderen, ins allgemeine Interesse gerückten Aktualität verholfen. Darüber hinaus jedoch bedarf diese „Aktualität“ ihrer Rückbezüglichkeit in eine Gesamtbetrachtung der vielfältigen, weitaus umgreifenderen Erscheinungsformen, mit denen wir es heute im Blick auf die sich wandelnden Religionen zu tun haben.

Deshalb bleibt die Religionswissenschaft gefordert, bei dem Singular „Religion“ ihrem Thema in strenger Bezugnahme auf die Religionen selber auf der Spur zu bleiben. So erhellend die verallgemeinernden Betrachtungen zur Rolle der Religion auch im Kontext interkultureller Begegnungen sind, so sehr machen sie zugleich deutlich: Der Zugang zur Religion als ganzer führt unausweichlich zu den in ihr sich meldenden, lebendigen und sich wandelnden Religionen im Besonderen. Sie finden ihren Niederschlag im Zusammenhang der von ihnen geprägten Kulturen. Niemals jedoch lassen sie sich im Sinne einer sie integrierend einbeziehenden Kulturwissenschaft schon erfassen. Mit ihrer die Kultur bestimmenden Funktion und in ihrer gesamtgesellschaftlichen Relevanz lassen sie sich nicht zu einem kulturbestimmten Neben- oder Unterthema machen. Von ihrem Wesen und von ihrem Selbstverständnis her – und mit ihm hat es die Religionswissenschaft zu tun – liegen die Dinge umgekehrt. Gerade in ihren zeitbedingten Veränderungen bleibt die einzelne Religion Stiftungsgrund und prägende Kraft für die von ihr ausgehenden kulturellen Prägungen im weitesten Sinne. Als solche haben sie ihre Bedeutung für die gesellschaftlichen Begegnungs-, Bereicherungs- und Konfliktfelder. Die Breite der kulturprägenden und der sich verändernden interkulturellen Einflüsse lassen sich immer wieder zurückführen auf die in ihnen gelebte und praktizierte jeweilige Religion. Religion lebt nicht primär aus ihrem Kulturbewusstsein. In ihrem

* Eine gekürzte Fassung dieses Beitrags erschien unter demselben Titel in: ZMR 89 (2005) 97–107.

auch sich aktualisierenden und sich verändernden Kult, in den Deutungen ihres heiligen Schrifttums und in ihren Gebeten, Riten und Bekenntnissen liegen auch in den sich heute gegenseitig beeinflussenden Begegnungen ihre sie bestimmenden Identitäten. Begegnungen und daraus erwachsende Veränderungen machen die Frage nach solcher Identität geradezu unabdingbar.

Im interreligiösen Dialog begegnen sich nicht nur global näher gekommene „Kulturträger“. Echte Begegnung setzt Beheimatung, setzt die lebendige Zugehörigkeit zur eigenen „Religion“ voraus. In der Tiefe des Betroffenseins, im lebendigen Mitvollzug derselben liegt die Voraussetzung zu einer verstehenden und damit echten Begegnung mit dem „Anderen“ in den Religionen.

Das 4. Religionsforum zu „Interkulturalität – Begegnung und Wandel in den Religionen“ hat im breiten Spektrum seiner Vorträge und der ihnen geltenden Gespräche diesen Rang der Religion in ihren kulturellen Beziehungsfeldern neu verdeutlicht. Sie haben am je eigenen Forschungsschwerpunkt die Rolle der Religion als bestimmenden Orientierungsfaktor innerhalb heutiger gesellschaftlicher Prozesse aufgezeigt. Dies gilt gerade auch dann, wenn sie im pluralen gesellschaftlichen Erscheinungsbild als solcher nicht mehr wahrgenommen wird.

In diesem Sinne hat sich das Freiburger Forum erneut als Statthalter dessen erwiesen, was für die Religionswissenschaften auch in Zukunft zu ihrem eigenständigen, unveräußerbaren Forschungsgebiet gehört.

Indem wir von *religio* sprechen, bedienen wir uns eines abendländischen Begriffs, der im vorchristlichen Religionsverständnis Roms seinen Ursprung hat. Die ursprünglichen Bedeutungsfelder beziehen sich auf das Verhalten der Menschen innerhalb der römischen Staatsreligion und bezeichnen das pflichtmäßige Verhalten den Göttern gegenüber. *Religio, id est cultus deorum*, so lautet die zusammenfassende Begriffsbestimmung dann bei Cicero.

Damit werden Verhaltensweisen des Menschen bezeichnet, die als Ausdruck von *pietas* und *sanctitas* die Beachtung der Riten und der kultischen Pflichten beinhalten. Es geht also – um eine Bezeichnung angelsächsischer Anthropologen zu benutzen – um spezifische *patterns of behaviour*. Die etymologischen Ableitungen des Begriffs reichen von *religare* (anbinden) über Gottesverehrung und Gottesdienst (negativ aber auch: abergläubische Scheu) zu Frömmigkeit, Gottesfurcht, Scheu und den diesem Verhalten entsprechenden Qualifikationen wie Heiligkeit und Gewissenhaftigkeit.¹

Diese ursprüngliche Bedeutung des Begriffs ermöglicht es uns, ihn auf außereuropäische Kontexte in Anwendung zu bringen.² Was hat sich in Bezug

¹ Zur Begriffsgeschichte verweise ich auf die inzwischen in 3 Bänden vorliegende, noch nicht abgeschlossene Studie von Ernst Feil, *Religio. Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs*, Göttingen 1986ff.

² Auf die Problematik einer solchen Anwendung des Begriffs ist in der aktuellen Diskussion vielfach hingewiesen worden. So bereits Günter Lanczkowski, *Begegnung und Wandel der Reli-*

auf bisher gültiges religiöses Verhalten der Menschen auf Grund zeitgeschichtlicher, gesellschaftlicher Wandlungen verändert? Auf welche Weise reagieren Menschen, noch im *main-stream* ihrer traditionellen Religionen, auf Umbruchsprozesse ihres gesellschaftlichen Umfeldes mit einem veränderten religiösen Verhalten? An dieser Fragestellung ist die Auswahl der hier zu besprechenden – in sich höchst unterschiedlichen – Phänomene orientiert. Nur in Bezug auf diese Fragestellung erscheint es berechtigt, reaktive Verhaltensweisen unterschiedlichster Herkunft thematisch in einen Zusammenhang zu bringen. Die Möglichkeit eines Vergleichs liegt in der zwingenden Herausforderung, die religiösen Grundmuster in einem veränderten Lebenskontext wirksam sein zu lassen. Nur in diesem Sinne ist es möglich, etwa papuanische Cargo-Kulte mit neuhinduistischen Umdeutungen vedischer Weisheiten einer gemeinsamen Betrachtung zu unterwerfen.

Wir klammern dabei die Profanisierungs- und Säkularisierungsprozesse aus, die in zunehmendem Maße damit Hand in Hand gehen.

Bei den herangezogenen Beispielen stellt sich schließlich die Frage: Welche Denkanstöße und Impulse liegen hier für denjenigen, der ihnen nicht bloß als ein Fremder begegnet, sondern im verstehenden und zugleich unterscheidenden Zugang als Christ? Gemeint ist jener innere Dialog, der sich nicht im Begrifflichen erschöpft. Er schöpft vielmehr sein *logizein* aus der Verbindung zum Logos. Diesem ordnet er als dem Schöpfergeist auch die *religiones* in ihren je aktuellen eigenen Kontexten zu.

2. Religio als Heilsvergegenwärtigung

Ein Typus dieser Art findet sich in den sich fortsetzenden Neuaufbrüchen indogener afrikanischer christlicher Gemeinschaftsbildungen. Sie erfolgen zu meist auf ethnischer Grundlage. Es gibt Ausnahmen wie die im ehemaligen belgischen Kongo entstandene Bewegung des Simon Kimbangu und der nach ihm benannten Kirche. Sie gewann in großem Umfang Anhängerschaft weit über das ursprüngliche Stammesgebiet des Gründers hinaus. Es erübrigt sich, die schon lange anhaltende Diskussion über die sachgemäße Bezeichnung die-

gionen, Düsseldorf/Köln 1971, 39: „In einer noch tieferen Weise, als es das religionsgeographische Kartenbild, seine Beschreibung und die Schlüsse vermögen, die wir aus ihm auf die pluralistische Situation der Religion ziehen, enthüllt sich uns deren Vielfalt und Verschiedenheit dadurch, daß auch die Begriffe, die die einzelnen Religionen für das gebrauchen, was wir ‚Religion‘ nennen, unterschiedlich sind (1). Diese pluralistischen Religionsbegriffe, denen spezifische Eigenintentionen ihrer zugehörigen Religionen entsprechen, und die als Ausdruck des ‚individuellen Sondergeistes der einzelnen Religionen‘ (2) erfasst werden können, betonen einerseits den religiösen Pluralismus in grundlegender Weise, sie lassen aber andererseits zugleich die Frage erheben, ob sie unserem Oberbegriff ‚Religion‘ subsumiert werden können.“

ser separatistischen Entwicklungen hier aufzunehmen. Sie reicht von der unspezifischen Ausweitung des Begriffs „Kirche“ bis zur verallgemeinernden Kategorie „Synkretismus“. Es gehört zu dem Selbstverständnis der allermeisten dieser meist von ehemaligen Missionskirchen sich absondernden Gruppen, dass sie sich im exklusiven Sinne als *die* Kirche schlechthin bezeichnen. Allein für den Bereich der Südafrikanischen Republik belief sich die Zahl dieser sogenannten Kirchengründungen bis zur Jahrhundertwende auf über 800. Sie fügen in ihren Namen das für sie Kennzeichnende und Besondere hinzu. Aus diesen Charakteristika ihrer Selbstbezeichnungen geht hervor, was für sie das Wesen ihrer Neugründung ausmacht: Betont wird, dass sie Kirche für Afrikaner sind. Hinzu treten Bezeichnungen wie „African Free Catholic“ oder „Native“ oder „National Church“. Die Betonung des apostolischen Ursprungs, der Heiligkeit der Kirche, ihrer pfingstlichen Geiststiftung als eigentlicher Zion und als das neue Jerusalem bezeichnen solchen Stiftungsgrund. Der prophetische Legitimationsanspruch des Gründers und seiner Nachfolger wird ausgewiesen im wunderwirkenden Handeln vorwiegend in Form von Krankenheilungen. Gottesdienste nehmen dabei strukturell traditionelle religiöse Elemente der Stammesreligion auf: In Ekstasen und Beschwörungen, in enthusiastischen Erlebnisweisen, visionär und durch heilkräftige Materie werden biblische Berichte zu eigener, gegenwärtiger Erfahrung. Es entspricht traditioneller afrikanischer *religio*, dass sie als unmittelbar gegenwärtige Einwirkung, als Verwandlung, Erneuerung und Heilung erlebt wird. Das Religionsverständnis ist ein umfassendes – nicht nur im Sinne von leibseelischer Ganzheitlichkeit, sondern auch als Welterfahrung im Ganzen in Einheit mit Natur, als Zusammengehörigkeit von Diesseits und postmortalem Danach, von Ursprung und Gegenwart.

In der Forschung wurden immer wieder, und dies mit Recht, einzelne Ebenen und Teilbereiche dieses Gesamtkomplexes der *religiones Africanae* und ihrer postchristlichen Nachwirkungen als dominant für dieses Ganze betrachtet. Von Placide Tempels stammt die zentrale Formel von der *force vitale*³: die lebensermöglichende Kraftvermittlung als Wesen dieser *religiones*. Vincent Mulago hat diese dann erweitert mit Hilfe seines Verständnisses von „participation“ – *religio* als umfassende Beteiligung und Anteilhabe. Die unterschiedlichen Schlüsselbegriffe, mit denen man das Zentrum der Religion in Afrika zu erfassen versuchte, waren und sind immer wieder der Versuch, formelhaft das Unterschiedliche auf einen Nenner zu bringen. Diesem Versuch widersprechen mit Recht die eigenen afrikanischen Stimmen in der Forschung. Wir werden uns damit bescheiden müssen, hier nicht die Formel für das Ganze der *religio* in Afrika heute finden zu können. Was also verbindet dann die Funktionen des

³ Placide Tempels, Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik, Heidelberg 1956; Vincent Mulago, Die lebensnotwendige Teilhabe, in: Horst Bürkle (Hg.), Theologie und Kirche in Afrika, Stuttgart 1968, 54–72.

Heilers und des geistbewegten Propheten, die Neulokalisierungen der zentralen biblischen Heiligtümer und Wirkungsstätten Jesu und das Selbstverständnis, die „Catholic Universal Church“ zu sein mit ihrer stammessprachlichen Liturgie im Dienste eines pfingstlichen Erlebens eines neuen Himmels und einer neuen Erde?

Die alte afrikanische *religio* war und ist gekennzeichnet durch eine uneingeschränkte präsentische Widerfahrnis. Hier und jetzt ereignet sich das Außerordentliche. Jerusalem und der Zion sind nicht dort, sondern hier. Heil und Gesundheit vollziehen sich jetzt, und das damalige Geschehen durch und in Jesus von Nazareth gilt allenfalls noch exemplarisch und in ihrer Vorläuferfunktion für das Heute. Die Zukunft des Christen hat nicht nur begonnen, sie ist in Gestalt der *religio* wunderhafte Gegenwart. Die Texte der Apokalypse und jede ursprünglich eschatologische Ansage im Neuen Testament werden zum erfahrbaren, gefühlten, erschauten, diese adamitische Endlichkeit verwandelnden neuen Heute. Die Koinzidenz von Vergangenheit und Zukunft in einer kontingenten Gegenwartserfahrung entspricht traditionellem afrikanischem Zeiterleben. Vergangenheit bleibt lebendig durch die in der *religio* bestätigte und erfahrene Ahnengegenwart. Zukunft bestimmt diese Gegenwart als proleptisches Verhalten heute. Das schlägt sich bis in die Grammatik der Bantusprachen nieder. Sie kennen, wie John Mbiti uns an Beispielen gezeigt hat, keine eigentlich futurischen Modi.⁴ Geschichte beantwortet sich aus dem Heute. Das Prinzip Hoffnung wird zu einem Prinzip erfüllter Gegenwart.

Das traditionelle, durch *religiones* sanktionierte Gemeinschaftsverständnis in den Geburtsgemeinschaften bis zur metaphysisch überhöhten Ahnengemeinschaft bildet bis heute die entscheidenden Blockaden für den transtribalen modernen Staat. Entsprechend bleibt die moderne Demokratie auch in postreligiösen Gesellschaften eine durch traditionelle, ursprünglich religiös begründete Gemeinschaftsethik begrenzte Verfassungswirklichkeit. Beispiele liefert das Tagesgeschehen. Es gab Ausnahmen mit zeitlich begrenzter Wirkung: Kwame Nkrumahs⁵ marxistischer Zwangszugriff auf die Einheit Afrikas, Julius Nyerere's⁶ Versuch einer Überhöhung der Geburtsbindungen (*ujamaah*) im „African socialism“ und Leopold S. Senghor's⁷ idealtypischer Ansatz eines

⁴ „Der lineare Zeitbegriff mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, der sich von Unendlichkeit zu Endlichkeit erstreckt, ist dem afrikanischen Denken fremd; ihm eignet als dominierendes Element ein tatsächliches Nichtvorhandensein der Zukunft.“ Eschatologie und Jenseitsglaube, in: Bürkle, Theologie (Anm. 3), 211.

⁵ Kwame Nkrumah, *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution*, London 1964; *Ders.*, Afrika muß eins werden, Leipzig 1965. Die Widmung dieses Bandes galt bezeichnender Weise „der afrikanischen Nation (!), die kommen muß“.

⁶ Julius Nyerere, *Freedom and Unity – Uhura na Umoja*, Oxford 1967.

⁷ Leopold Sédar Senghor, *Negritude und Humanismus*, Düsseldorf 1967.

neuen Humanismus als Verbindung von traditionellen und christlichen Wertorientierungen.

Die Rückmeldung afrikanischer *religio* und ihre neue umgestaltende Wirksamkeit im außerkirchlichen Raum stellen Fragen an Theologie und Kirche. Wir sprechen sie hier an, ohne sie schon zu beantworten. In Bezug auf Welt- und Wirklichkeitserfahrung: Welchen Gesamthorizont muss christliche, katholische Religion ausfüllen, um diejenigen Bereiche kirchlich uneingeschränkt zu beheimaten, die sich kraft und im Namen der traditionellen *religio* verselbständigen und mit dem Anspruch neuer Bekenntnisse separieren? Wie kann im Sinne einer Ganztherapie für den Menschen als einer leib-seelischen Einheit der Zusammenhang zur Geltung kommen, in den heilendes Handeln (moderne Medizin) und christliches Heilsverständnis „im umfassenden Sinne“ (P. Tillich) von Hause aus gehören? Religion verliert damit ihr sektorales Missverständnis. Es war in den westlichen Ländern die Folge eines befreiten forschertlichen Zugriffs auf die Schöpfung und die menschliche Physis. Dass körperlich-seelisches Heilen auch im modernen medizinischen Verständnis über sich hinausweist auf das ganze Heil des Menschen, diese Perspektive macht die Begegnung mit Menschen aus den traditionellen Religionen Afrikas wieder einsichtig.⁸ An Stelle eines Neben- und Gegeneinanders von traditionellem Heilerglauben und moderner medizinischer Therapie, wie es uns heute in Afrika begegnet, bedarf es des neuen religiösen Begründungszusammenhanges. Erst der Verweis christlicher Glaubensorientierung im Blick auf Heilung des Menschen im umfassenden Sinne vermag den in magischen und fetischen Praktiken wurzelnden traditionellen Heilerglauben in seiner religiösen Tiefe zu erreichen. Wo dieses gesamttherapeutische Verständnis des Christseins nicht in Sicht kommt, bleibt es bei Aktualisierungen des traditionellen Heilsverständnisses. Diese treten oft ergänzend neben die modernen Behandlungsmethoden.⁹

Auch für die neue staatliche Gemeinschaft gilt: Nur wenn es gelingt, den traditionellen Gemeinschaftsverbund in seiner ursprünglich naturreligiösen Verwurzelung in die neue, christlich fundierte Mitmenschlichkeit zu überführen, kann auch dem jungen Staat gegeben werden, was des Staates ist (Mt 22,21). Die innerhalb dieser geburtsgemeinschaftlichen Bindungen bestehende

⁸ Vgl. Matthias Volkenandt, Zu den Grenzen heutigen Gesundheitsverständnisses, in: *Hans Waldenfels*, Religion. Entstehung – Funktion – Wesen, München 2003, 137: „Auch in der christlich-abendländischen Tradition bis etwa in die Mitte des 19. Jahrhunderts war Gesundheit wie selbstverständlich ein enges Ineinander des körperlichen, des geistig-seelischen und des geistlich-religiösen Befindens und Wohlergehens, das aufs engste eine Einheit bildete und nur zusammen Leben und Gesundheit ausmachte und ein System des menschlichen Lebensvollzuges bildete.“

⁹ Beispiele dieser Art begegneten bei einzelnen Studenten der Universität von Ostafrika, die zur Ergänzung ihrer Therapie nachträglich in ihren Heimatorten einen Heiler aufsuchten, der die Behandlung in traditioneller Weise ergänzen musste. – Ein solcher Heiler betrieb eine Art von „Privatpraxis“ in Kampala, der Hauptstadt von Uganda, und war bereit darüber in Vorträgen vor unseren Studenten zu berichten.

Wertordnung wird dabei aufgenommen und über ihre ethnischen Geltungsgrenzen hinausgeführt. Auf der Grundlage solcher universaler Nächstenschaft ist der junge Staat vor ideologischen Absolutsetzungen bewahrt. Im veränderten *religio*-Verständnis liegen die Ermöglichung und die Bewahrung der neuen nationalstaatlichen Gesellschaft.

3. Religio als Antwort auf das Erleben technischer Zivilisation

Die krassesten Reaktionsweisen auf den plötzlichen Einbruch moderner Kriegstechnik in die eigene vortechnische Welt religiöser Stammeskulturen finden sich in Papua Neuguinea. Forschungsberichte und die Beschreibungen dieser Phänomene liegen reichhaltig vor. Im Blick auf unser Thema stellt sich die Frage nach der Rolle der *religio* als bleibender Sinndeutungszusammenhang angesichts einer radikal sich verändernden Welt- und Wirklichkeitserfahrung. Die neuen Kultbewegungen beinhalteten Reaktivierungen alter stammesreligiöser Mythen und hatten auch die christlichen Missionsgemeinden erfasst. Offensichtlich war es nicht gelungen, die Verbindung zwischen dem Glauben der Christen und der in ihm gründenden Freiheit im Umgang mit Natur und Schöpfung vorbereitend bewusst zu machen. Der Schock und die Faszination, welche die über das Inselreich hereinbrechenden, wechselnden Invasionstruppen auslösten, setzten die vor- und außerchristlichen Erklärungsmuster rückwirkend wieder in Geltung.¹⁰

Die Palette dieser Reaktionsformen aus den Wurzeln angestammter *religio* ist vielfältig und breit. Sie umfasst Kulte, Opfer- und Verzichtshandlungen: Felder, Wohnstätten und ganze Dörfer wurden niedergebrannt. Magie und Zauberesen wurden reaktiviert zum Zwecke des in Bälde einsetzenden eigenen Gütersegens. Nachahmende Handlungsmuster i.S. der auch sonst bekannten Imitativkulte riefen eigene kleine Truppenverbände ins Leben. Hinter allen diesen, die angestammte *religio* re-aktivierenden Verhaltensweisen stand eine gemeinsame Überzeugung: Die eigenen allmächtigen Ahnen haben den Fremden (zunächst in Gestalt australischer Besatzungen) das Mysterium preisgegeben, das diesen Gütersegens bewirkte. Dieses galt es jetzt mit Hilfe der eigenen *religio*, d.h. durch die alten Kulte, Riten und Observanzen zu entschlüsseln und der eigenen Gemeinschaft zugute kommen zu lassen.

¹⁰ Die stärkste Faszination ging dabei von den technischen Innovationen aus, die im Erlebnishorizont der eigenen alltäglichen Erfahrungswelt untergebracht werden konnten wie z.B. von einem fließenden Wasserhahn oder von Nahrungsmittelkonserven. Fallschirmabsprünge oder Flugzeuglandungen lagen gänzlich außerhalb dieses Horizontes und überstiegen den aus dem Kraftfeld der eigenen Ahnen erklärten magischen Zauberkarakter.

Welche Rolle vermag *religio* im traditionellen Sinne weiter zu spielen angesichts der Herausforderungen durch sich mehr oder weniger rapide verändernde Welterfahrungen? Das zugegebenermaßen extreme Beispiel steht hier für eine allgemeine Frage nach der sich wandelnden Rolle der *religio* in der außereuropäischen Welt. Am markanten und in seiner Art singulären Beispiel der Cargo-Kultbewegungen Papua Neu-Guineas aber wird hinsichtlich unserer Thematik ein allgemein gültiger Sachverhalt deutlich. In ihm liegen theologische Verweise.

Die moderne wissenschaftlich-technische Erfahrungswirklichkeit bedarf zu ihrer Deutung der gültigen religiösen Beantwortung, gültig in dem Sinne, dass in ihr die Wurzeltiefe der jüdisch-christlichen Schöpfungssicht zur Sprache kommt. Alle immanenten, bloß säkularen Erklärungsversuche dagegen rufen die dafür ungültigen traditionellen *religiones* erneut auf den Plan. Die naturwissenschaftlichen, physikalischen Formeln allein sind keine hinreichenden Erklärungen. Die Metaphysik bleibt entscheidend im neuen Erfahrungshorizont mit im Spiel. Der Rückgriff auf die alten *religiones* erfolgt weiter, solange diese neue Welterfahrung nicht ihr „Geheimnis“ im Lichte der christlichen Schöpfungs- und Freiheitslehre entbirgt.

4. Religio – Wegbereiter eines neuen Menschentypus

Religion in einer wesentlich anderen Funktion begegnet uns am Beispiel der neuen synkretistischen Massenbewegungen in Lateinamerika insbesondere in Brasilien. Auch hier greifen wir auf bekanntes Forschungsmaterial zurück. Die aus westafrikanischen Ethnien stammenden, als Sklaven ins Land gebrachten Menschen pflegen als eine Art Geheimreligion weiterhin an besonderen Kultstätten, den so genannten *Terreiros*, ihre angestammten Rituale und Kulthandlungen. Elemente dieser ursprünglich im afrikanischen Stammesverband lebendigen Religionen werden in Gestalt von *rites de passages* reaktiviert und begleiten wesentliche Einschnitte und Phasen des menschlichen Lebens. Bei geheim gehaltenen Rhythmen der Trommeln auf einem ausgesonderten heiligen Terrain werden Medien in Trance versetzt, Dämonen ausgetrieben und Heilungen nach der Art der Praxis der alten Fetischpriester vollzogen. Das Erstaunliche ist, dass diese ursprünglich unter ehemaligen afrikanischen Bevölkerungsgruppen beheimateten religiösen Praktiken bald Menschen anderer Bevölkerungsschichten erfassten. Aus den zunächst örtlich sich treffenden Kultgruppen wurden landesweit sich ausbreitende Massenbewegungen. *Makumba*, *Umbanda* und *Candomble* sind heute die bekanntesten unter ihnen. Neben den Elementen ursprünglich schwarzafrikanischer Kulte wurden die Rituale indianischer Stammesreligionen integriert. Ein drittes für die neue Religiosität Bra-

siliens kennzeichnendes Element entstammt Europa: der nach dem Franzosen Allan Kardec benannte „kardezistische Spiritismus“. Alle drei Elemente sind in den neuen Religionen Brasiliens unterschiedlich vertreten.

Ihre rapide Ausbreitung unter der Intelligentsia und unter politischen Führungsschichten des Landes vollzieht sich als eine eigentümliche supplementäre Religionsform. Die römische Katholizität des Landes erscheint für die neuen Anhänger als ergänzungsbedürftig. Viele, die sich in einem dieser *Terreiros* nächtlicherweise treffen oder einem der Tempelgemeinschaften kardezistischer Prägung zugesellen, sehen darin die notwendige Ergänzung und den Ausdruck eines, wie man meint, besseren Katholischseins.

Die ursprünglich parallel und regional praktizierten Kulte haben inzwischen überregionale, quasi-ekklesiologische Strukturen entwickelt. Die Tatsache, dass sich etwa jeder vierte Brasilianer einer solchen Sonderkultgemeinschaft angeschlossen hat, bedeutet heute auch ihre Präsenz in der Öffentlichkeit. Sie betreiben ihre eigenen Fernseh- und Rundfunkanstalten. In den Zeitungskiosken liegen Tagesjournale und in anspruchsvoller Aufmachung illustrierte Magazine aus.

Was steht im Hintergrund dieser Entwicklung? Welche Rolle spielt *religio* hier in einer sich wandelnden gesellschaftlichen Situation? Die ihren ethnischen und religiösen Ursprüngen nach so unterschiedliche Bevölkerung versteht sich in diesen religiösen Bewegungen auf dem Wege zu einer interkulturellen, transnationalen Einheit. Sie proklamieren exemplarisch den Menschentyp der Zukunft. Dieser wird nicht der einem eindimensionalen Säkularismus huldigende postreligiöse Mensch sein. Vielmehr repräsentiert er in sich die in der Gesellschaft vorhandenen Rassen, Volkstümer und deren Identitäten. Dieser Mensch von morgen soll nach dem Vorbild dieser Kombinationsreligiosität die integrale Persönlichkeit sein. Sie verbindet nicht nur interkulturelle Aufgeschlossenheit gegenüber anderen gesellschaftlichen Gruppen. Sie trägt die Vielheit der Kulturen in ihren religiösen Wurzeln bereits in sich. Die Zukunft hat begonnen. Sie soll nicht mehr nur durch inter-religiöse Aufgeschlossenheit bestimmt sein, sondern durch eine *religio*, die, das Vielfältige in sich aufnehmend, den Anspruch erhebt, den brasilianischen Menschen von morgen zu seiner neuen Identität zu führen.

Welche Herausforderungen liegen hier für die Kirche? Der wohl beste Kenner und Erforscher dieser Bewegungen, der Dogmatiker der Theologischen Hochschule in Petropolis und spätere Bischof Bonaventura Kloppenburg, stellt dazu fest: „Ohne tiefere persönliche Kenntnis des Inhaltes der christlichen Lehre vermischt man sie mit leichthin übernommenen fremden, eindeutig nichtchristlichen Prinzipien oder Praktiken (Zum Beispiel die Idee der Rein-

karnation) und bemerkt dabei nicht, daß diese sich mit dem katholischen Glauben nicht vereinbaren lassen.“¹¹

Im Kontext lateinamerikanischer *religio* ist *diakrisis* – Unterscheidung der Geister – gefordert. Sie ist wesentliche Bedingung im Prozess der Inkulturation und Voraussetzung für sein Gelingen. Christsein und Kirchenzugehörigkeit kann nicht supplementär als integrierbarer Teil einer umfassenderen religiösen Bestimmung des Menschen erscheinen.

Für die *kainä kritis* – das neue Menschsein und die neue Schöpfung – gibt es Erfüllungsmerkmale. Sie sind für den Christen Wirklichkeiten nicht allein in seinem Glauben. Darum bedürfen sie keiner Erweiterungen und Ergänzungen seitens anderer *religiones*, die einem noch anzureichernden zukünftigen Erfüllungsmodell zu dienen hätten.

Dieses vorausgesetzt, gilt dann aber auch das Andere: Die vielfältigen Ausdrucksformen lateinamerikanischer religiöser Praxisebenen bedürfen einer umgekehrten Re-integration in einen sie mit umspannenden größeren christlichen Deutungshorizont. Dazu gehören der Bereich des Unbewussten, die Erschließung kosmischer Zusammenhänge, die leib-seelischen Wechselwirkungen, reale Erfahrungen auch der negativen, dämonischen Kräfte, ja – selbst die der Materie sich bedienenden ritualisierten Handlungen. Das betrifft auch das gelegentlich ekstatische Kontakterlebnis in einer engen religiösen Gruppe, wie es in den *Terreiros* den einzelnen über Stunden erfasst. Diese und andere Erscheinungsformen im breiten Spektrum außerchristlicher Religiosität bedürfen der Einbeziehung, die weit über den europäischen Zuschnitt kirchlicher Praxis hinausgeht. Im Bilde gesprochen: Wenn das Vorzeichen vor der Klammer seine Wertigkeit besitzt, vermögen auch die den heterogenen, unterschiedlichsten *religiones* entstammenden Teilwerte zu einer Einheit in Vielfalt gebracht zu werden. Das Ziel ist dann nicht ein neuer Menschentyp, dessen Religiosität ein *mixtum compositum* pluraler Ursprünge darstellt. Vielmehr erfährt der Mensch seine sinnstiftende Orientierung in einer umfassenden Katholizität, in der das je spezielle, vorläufige religiöse Sondergut seine ihm bestimmte Rolle zu spielen vermag. Rezeption bedeutet damit zugleich Aufhebung eines isolierten Absolutheitsanspruches im Namen des je Besonderen.

¹¹ Bonaventura Kloppenburg, Die Mission der Kirche im religiösen und kulturellen Kontext des heutigen Lateinamerika, in: Horst Bürkle (Hg.), Die Mission der Kirche (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. XIII), Paderborn 2002, 165–204 (darin Lit. zum Thema 203f). Eine ausführliche Liste der Forschungsliteratur von Bonaventura Kloppenburg zu den neu-religiösen Bewegungen in Brasilien enthält der Band von Ingo Wulffhorst, Der spirituellistisch-christliche Orden. Ursprung und Erscheinungsformen einer neu-religiösen Bewegung in Brasilien, Erlangen 1985, 421–424.

5. Die politische Indienstellung des islamischen *religio*-Verständnisses

Seit dem Anschlag auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001 ist das islamische Verständnis des heiligen Krieges in das Interesse der Weltöffentlichkeit gerückt. Hier haben wir es mit einem anderen Beispiel eines durch seine Anwendung auf eine aktuelle Situation veränderten *religio*-Verständnisses zu tun. Welche Aktualisierung und Veränderung erfährt das *djihad*-Verständnis in der gegenwärtigen Situation?

Anders als in der Geschichte Israels wird der „Kampf im Glauben“ (*djihad*) zu einem eigenen Thema der Kundgaben Mohammeds im Koran. Es wird im Sinne seines eigenen prophetischen Erfüllungsanspruches zu einem Unterthema der Ausbreitung des Islam. Der „Kampf auf dem Wege Allahs“ ist Teil des Sendungsauftrages des Stifters, mit dem er seine männlichen Gläubigen zur Ausbreitung des Islam verpflichtet. Er gehört nicht zu den fünf Grundpflichten (*rukʿn*) eines Moslem und gewinnt erst im Laufe der Zunahme der kriegerischen Aktionen Mohammeds erweiterte Geltung. In den frühen mekkanischen Suren herrscht noch die Ermahnung zur Geduld gegenüber den Angriffen der Ungläubigen vor. Erst mit dem Ausbau eines islamischen Stadtstaates in der medinischen Periode wird aus dem Recht, kriegerischen Angriffen kämpferisch zu begegnen, die heilige Pflicht. Diese Verpflichtung erfährt Einschränkungen – insbesondere in der Zeit der „heiligen Monate“ (z. Zt. des *ramadan*). Wesentlich für den *djihad* aber ist das Motiv der Bekehrung und der Sondersteuer. „Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet (*salat*) verrichten und die Almosensteuer (*zakat*) geben, dann laß sie ihres Weges ziehen! Allah ist barmherzig und bereit zu vergeben“ (Sure 9,5)¹². Diesem Kampf im Namen Allahs eignet von Anfang an eine eschatologische Komponente. Der Tod im Kampf für seine Sache bedeutet realisiertes ewiges Heil (Sure 2,217; 4,74). Begründung für den *djihad* ist von Hause aus die Glaubensausbreitung. Da Herrschaft Allahs mit der imperialen Macht seines Statthalters identisch ist, können beide Motive ineinander übergehen und nicht mehr unterscheidbar erscheinen. „Sag denjenigen, die ungläubig sind: Wenn sie (mit ihrem gottlosen Treiben) aufhören, werden wir ihnen vergeben, was bereits geschehen ist [...] Und kämpft gegen sie, bis niemand (mehr) versucht, (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen, und bis nur noch Allah verehrt wird“ (Sure 8,38).

Die islamische Tradition entfaltet differenzierte Ausführungsbestimmungen dieser vom Propheten grundgelegten Pflicht. Es gibt Ausnahme- und Sonderregelungen. Wie oft in einer religiösen Tradition wird das Thema kasuistisch und im Detail entfaltet. Bestimmend bleibt aber der missionarische Bezug: *djihad* als Weg der Ausbreitung des Glaubens an Allah.

¹² Koranzitate nach Rudi Paret, Der Koran, Stuttgart u.a. 1966.

In der weiteren Geschichte des Islam begegnen wir Entwicklungen, die dieser im Koran und in der Tradition grundgelegten Pflicht zum Kampf für den Glauben eine neue Deutung geben. In den verschiedenen Richtungen des mystischen Islam erfährt auch die Tradition vom heiligen Krieg eine verinnerlichte, auf die geistliche Erneuerung des Gläubigen gerichtete Deutung. Einflüsse christlichen monastischen Lebens geben dem sufistischen Frömmigkeitsideal eine spezifische Richtung. Spätere gnostische und Einflüsse östlicher Frömmigkeitspraktiken lassen aus dem ursprünglichen *djihad* einen Feldzug gegen die eigenen Schwächen im Glauben werden. An die Stelle des irdischen militärischen Kampfes tritt die spirituelle Vervollkommenung. Das Leben des Gläubigen wird zu einer Reise (*safar*), der Gottsucher zu einem Reisenden (*salik*). Es geht um das eigene Leiden. In den innerislamischen Verfolgungen der Sufis wird der Märtyrertod zur Vorstufe der Vollendung. Er ist die Erfüllung eines Lebens, das stufenweise immer schon dem Ziel der „Auslöschung“ (*fana*) irdischer Bindungen und dem Aufgehen in Gott geweiht war. Ersehnt wird der eigene Tod im Martyrium, nicht der eines anderen. Der *djihad* richtet sich gegen sich selber, nicht gegen andere. Das Besiegen gilt der eigenen Existenz, nicht dem Sieg über andere.

„Freund, der tiefere Sinn, um dessentwillen Blut vergossen wird, liegt außerhalb von Gebet und Fasten und Koranrezitation. So tötet mich denn, damit ihr belohnt werdet und ich Ruhe finde. Ihr werdet Glaubenskämpfer sein, und ich werde als Märtyrer sterben.“ So Al Halladsch vor seiner Hinrichtung am 26.3.922 in Bagdad.

Welche grundlegende Veränderung des *djihad*-Verständnisses stellt auf diesem Hintergrund von Koran, Tradition und Sufitum seine heutige Inanspruchnahme in der internationalen Konfliktszene dar? Die Blutspur, die den schiitischen Islam von seinen Anfängen an begleitet, zieht sich durch seine Geschichte hindurch. Sie beginnt mit den Auseinandersetzungen um die rechtmäßige Nachfolge des Propheten Mohammed. Der Mord an seinem Schwiegersohn und Nachfolger Ali i.J. 661 wird zum Stiftungsereignis dieser zweiten großen Richtung innerhalb des Islam. Mit 150 Millionen Anhängern weltweit stellt sie ca. 10 Prozent im Gesamtislam dar.¹³ Die drei Ali vorangegangenen, Mohammed folgenden „Stellvertreter“ (*kalifa*) Abu Bakr, Omar und Osman aus der mekkaischen Stadtaristokratie wurden von der Shia als legitime Nachfolger nicht anerkannt. Nach der Ermordung Osmans i.J. 656 war der Weg frei für den in den Augen der Shia rechtmäßigen Nachfolger Ali. Ein apokryph überliefertes Wort des Propheten legitimierte nachträglich seine Nachfolge: „Allen, denen ich gebiete, soll auch Ali gebieten!“. Die Grabstätte Alis im irakischen Nadschaf wird zum zentralen Heiligtum der Schiiten. Mit dem Ende der auch gegen die Schiiten gerichteten Diktatur Saddam Husseins im Irak

¹³ Im Iran allein 90 Prozent und im Irak 60 Prozent der Gesamtbevölkerung.

strömen heute die Pilgerscharen aus allen Ländern des Nahen Ostens wieder zur dieser heiligen Stadt.

„Jeder Tag im Leben eines Schiiten ist ein Tag des Kampfes, an dem er entweder den Triumph oder das Märtyrertum suchen muss.“ Die Bereitschaft zu beidem ist getragen von der Gewissheit jenseitiger Verherrlichung. Die in der mündlichen Tradition des Propheten (*hadith*) überlieferte Verpflichtung zum *djihad* wird im schiitischen Islam zum eigentlichen Glaubensinhalt und Existenzvollzug. Eingebettet ist die persönliche Leidensbereitschaft in den eschatologischen Rahmen einer mit dem zukünftigen Erscheinen des letzten, verborgenen Imam sich erfüllenden siegreichen Endgeschichte: Aktualisierte Eschatologie zur Aktivierung der gegenwärtigen Pflicht auf Weisung (*fatwa*)¹⁴ des Imam. „In den letzten Tagen werden die Wunden der Kämpfer für den Pfad Gottes offenbar werden, und Blut wird ihnen entströmen, aber es wird wie Moschus duften“. „Im Kampf für den Pfad Gottes getötet zu werden, löscht alle Sünden aus.“¹⁵

Welche Veränderung erfährt in den gegenwärtigen Einsätzen islamischer Kampfgruppen wie der Hisbollah das islamische, insbesondere schiitische Märtyrerieideal?

Der bisherige *djihad*-Begriff erfährt eine Umdeutung zugunsten des Selbstmordes als einer taktischen Kampfweise. Die in der Geschichte und im Selbstverständnis der Schia angelegte Todesbereitschaft bezog sich auf das passive Erleiden der eigenen Person. Aus der Opferbereitschaft des Märtyrers wird die kalkulierte Selbstvernichtung als Methode im Kampf gegen einen anderen. Selbstopfer i.S. des gewollten und geplanten Selbstmordes (*qatlu nafsi-hi*) aber ist im Koran nicht erwähnt. Die mündliche Tradition Mohammeds verbietet sie unter Hinweis auf ein Prophetenwort ausdrücklich: „Wer sich selbst tötet, wird für immer vom Paradies ausgeschlossen sein“. Von Mohammed wird in diesem Zusammenhang überliefert, dass er einem Selbstmörder die Begräbnisriten verweigerte.¹⁶

Die eine Selbsttötung einbeziehende Tötungshandlung des modernen Attentäters verschiebt die *djihad*-Pflicht in einer die ursprüngliche Bedeutung verfremdenden Weise: Aus dem im Kampf und in der Überwindung des Gegners erlittenen eigenen Tod wird die zum Kalkül gewordene Selbstvernichtung. Die Todesbereitschaft im Kampf mit dem Gegner wandelt sich in der modernen Attentatsstrategie zur Selbstvernichtung als Vorleistung in der Ermöglichung der Bekämpfung.

¹⁴ „*Fatwa* ist eine formelle gesetzliche Auskunft, erteilt von einem Mufti oder Rechtsgelehrten von Ruf. [...] In dem muslimischen Idealstaat, in dem kanonisches Recht unumschränkt herrschen würde, würden alle diese Entscheidungen gleichmäßig gedeckt durch die Staatsautorität und würden das Gesetz des Landes bilden.“ (Art. *Fatwa*, in: Handwörterbuch des Islam, Leiden 1976, 130).

¹⁵ Hidayat, in: Lexikon des Islam, Wiesbaden 1995, 132f.

¹⁶ Lexikon des Islam (Anm. 15), 663.

Diese Entwicklung bedeutet eine Entfernung vom ursprünglichen schiitischen Martyriums- und Leidensverständnis. Verehrt wurden und werden in den Heiligtümern der Schia nicht die Attentäter, sondern deren Opfer. Im Koran unterliegt das Tötungsgebot im Heiligen Krieg (*djihad*) bestimmten Regelungen. Waffenfähige Männer zum Beispiel können, solange sie nicht gefangen genommen worden sind, getötet werden. Den freien, waffenfähigen gefangenen Mann kann der Imam, falls er nicht den Islam annimmt, mit dem Schwerte hinrichten lassen oder ihn zum Sklaven machen, gegen muslimische Gefangene austauschen, gegen oder auch ohne Lösegeld freilassen. Das Töten (*katl*) gilt koranisch in Bezug auf die Muslime als Vergehen, als Mord unterliegt es geregelten Strafverfahren und ist selber als Strafe für bestimmte Vergehen vorgesehen. Eigentötung kommt im Koran nicht vor und wird im Hadith ausdrücklich im Jenseits unter Strafe gestellt.

Das religiöse Verständnis des heiligen Krieges verbindet den Islam mit dem alttestamentlichen Krieg Jahwes in der Geschichte Israels. Es trennt ihn vom jesuanischen Kerygma der Bergpredigt und seiner paulinischen Auslegung: Der Kampf des Glaubenden richtet sich hier nicht gegen das Blut und gegen das Fleisch, sondern gegen die überirdischen Urgewalten (*archai*), gegen die überirdischen Mächte und gegen die Kräfte der Finsternis, die den Kosmos im Griff haben, gegen die himmlischen Geistesmächte des Bösen (*pneumatika tās ponārias*).¹⁷ Der Islam hat in seiner Begegnungsgeschichte mit der Reichsbotschaft Jesu Christi, die nicht von dieser Welt ist¹⁸, auch Spurenelemente dieses anderen Reiches aufgenommen. Die Leidensmystik und die Verehrungsgeschichte ihrer echten Märtyrer – nicht allein des Sufitums – spiegeln sie wieder. Die Begegnung mit dem Islam als *religio* muss auf solcher Spurensuche erfolgen. *Religio* im Dienste des Selbstmordattentates steht im Widerspruch auch zum Märtyrerverständnis, wie es sich nachkoranisch im Islam herausgebildet hat.

6. Ausblick

Wir haben die Rolle der *religio* im außereuropäischen Kontext fokussiert auf die Frage ihrer Veränderung unter den Bedingungen gegenwartsbezogener Entwicklungen. Dazu wurden einzelne Beispiele aus sehr unterschiedlichen sowohl religiösen wie gesellschaftlichen Situationen herangezogen. Was als eine heterogene oder gar beliebige Auswahl erscheinen mag, hat im Phänomen des sich wandelnden *religio*-Verständnisses seine Vergleichbarkeit.

¹⁷ Eph 6,10–12.

¹⁸ Joh 18,36 u.a.

Das außereuropäische Verständnis von Religion lässt sich nicht mehr allein an Hand geläufiger traditioneller Systematisierungen dieser Religionen bestimmen. Sie durchlaufen „kontextuell“ bedingte Veränderungen, die für die Beschäftigung mit ihnen andere und neue Perspektiven eröffnen. In bestimmter Hinsicht ergeben sich daraus fruchtbare Begegnungsmöglichkeiten für den dialogbereiten Theologen. In anderer Hinsicht ist – wie das islamische Beispiel zeigt – ein verstehender Zugang durch abgründig Gegensätzliches nicht nur erschwert. Einspruch und Widerstand sind dann im Namen eines *religio*-Verständnisses gefordert, das sich gegen seinen Missbrauch innerhalb und außerhalb Europas richtet.

Zusammenfassung: Der ursprünglich dem vorchristlichen römischen Bedeutungsfeld entstammende *religio*-Begriff wird exemplarisch auf unterschiedliche zeitgeschichtliche Verhaltensphänomene in außereuropäischen Religionen bezogen. Als Beispiele dazu dienen Erscheinungsformen verschiedener religiöser Innovationen in Afrika (nativistische kirchliche Unabhängigkeitsbewegungen), in Papua Neuguinea (Cargo-Kultbewegungen), in Brasilien (Makumba, Umbanda u.a.), sowie in Bezug auf den Islam das politisch aktualisierte *djihad*-Verständnis.

Summary: The term *religio*, which originally derives from a pre-Christian, Roman semantic field, is applied exemplarily to different contemporary-historical behavioural phenomena in non-European religions. Manifestations of different religious innovations serve as examples for this, namely in Africa (native, ecclesiastical independence movements), in Papua New Guinea (cargo-cult movements), in Brazil (macumba, umbanda, etc.), as well as, with regard to Islam, the politically revitalized understanding of *jihad*.

II.

INTERKULTURALITÄT UND RELIGION

Elemente von Sonnengottvorstellungen im biblischen Gottesbild

Interkulturalität und Intermedialität

von *Othmar Keel*

„Interkulturalität“ ersetzt mehr und mehr den Begriff „Akkulturation“. Der Begriff ist ziemlich neu. Er findet sich in der 7. Auflage von „Duden 5. Fremdwörterbuch“ von 2001 noch nicht. Die Ersetzung trägt der Einsicht Rechnung, dass in vielen Fällen bei dem früher „Akkulturation“ genannten Vorgang eine bestehende Entität nicht nur gleichsam ein neues Kleid anzieht, in eine andere Sprache übersetzt wird, sondern etwas Neues wird. Für dieses Neue ist der Begriff „interkulturelle Ligatur“ vorgeschlagen worden. Sie führt in der Regel zu einer „Refiguration“, zu einer neuen Vorstellung, die es so bis anhin nicht gegeben hat.¹ Um ein Beispiel zu nennen: Beim Übergang des Christentums aus Palästina in die griechisch-römische Welt sind seine Texte nicht nur vom Aramäischen ins Griechische übersetzt worden, sondern es ist durch die Verbindung mit griechischen Vorstellungen von Göttlichkeit, von Mysterien und vom Sein schlechthin (Ontologie) aus dem ursprünglichen palästinischen Christentum etwas Neues geworden, was bei dem nach Arabien vorgedrungenen Christentum anscheinend nicht der Fall war.

Die mit den Begriffen „Interkulturalität“ und „interkulturelle Ligatur“ verbundenen Veränderungen der Wahrnehmung stellen die Frage der Identität neu. Früher wurde mindestens zum Teil das, was heute wertneutral oder positiv „Interkulturalität“ heißt, meist negativ als „Synkretismus“ beschrieben. Der Fremdwörter-Duden definiert „Synkretismus“ als „Vermischung verschiedener Religionen, Konfessionen oder philosophischer Lehren, meist ohne innere Einheit“.² Die negative Wertung des Fehlens der inneren Einheit geht davon aus, dass jede Größe EINE kohärente Identität hat oder mindestens haben sollte. Dagegen hat z. B. der indische Wirtschafts- und Kulturwissenschaftler, Amartya Sen, die These vertreten, dass jeder Mensch nicht nur eine, sondern mehrere Identitäten habe, z. B. als Schweizer, Luzerner, Katholik, Mann, Restaurantbesitzer, SVP-Mitglied, ledig usw.³ Diese Identitäten sind durchaus nicht immer zu einer kohärenten oder gar harmonischen Einheit verbunden. Ich

¹ Zu diesen von H. Kniffka geschaffenen Begriffen vgl. *T. Schneider*, Foreign Egypt: Egyptology and the Concept of Cultural Appropriation, in: *Ägypten und Levante* 13 (2003) 155–161, besonders 158, Anm. 26.

² Duden 5. Fremdwörterbuch, 7., neu bearbeitete und erweiterte Auflage, 2001, 971.

³ Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2007.

selbst habe eine solche, mindestens doppelte Identität an der Stiftsschule der Benediktiner in Einsiedeln erlebt, wo man die aufs Jenseits gerichteten Briefe des Apostels Paulus ebenso ernst nahm wie das *Carpe diem* des Horaz, einmal das, einmal jenes und die innere Einheit war oft nur dürftig, wenn überhaupt vorhanden und wurde kaum reflektiert. Das Reflexionsdefizit wurde durch die Realitätsnähe dieser Praxis kompensiert. Angesichts der Komplexität der Wirklichkeit eignet einfachen Identitätskonzepten lebensgefährdende Einseitig-, wenn nicht Gewalttätigkeit.

Angesichts des zunehmenden Bewusstseins der inneren Uneinheitlichkeit des Einzelnen und der Gesellschaft werden die konstruktiven Beziehungen zwischen den einzelnen Aspekten und Haltungen, die in Adjektiven wie partnerschaftlich, teamfähig, vernetzt, integrierend, aspektreich, komplex usw. zum Ausdruck kommen, zentral. Kürzlich sah ich eine Mobiltelefonreklame, die sagte: „Ich bin wer ich bin (vgl. die Selbstoffenbarungsformel Jahwes am Sinai in Ex 3,14) – dank der anderen!“ Eine schon fast trinitarische Formel. Die Beziehungen sind ebenso substantiell wie die Individualität.

Ich möchte im Folgenden kurz zeigen, dass die Sonnengottheit von Jerusalem ihrerseits eine interkulturelle Ligatur war und blieb, ehe sie und auch nachdem sie mit dem eher unheimlichen Vulkan-, Kriegs- und Sturmgott JHWH, der gewisse Ähnlichkeiten mit dem ägyptischen Gott Seth aufweist,⁴ zu einer interkulturellen Ligatur verbunden wurde. E. Hornung fühlt sich bei Ligaturen wie Ptah-Sokar-Osiris oder Nechbet-Renenutet-Hathor „an die Kettenglieder chemischer Formeln erinnert, und wie jene können auch die synkretistischen Verbindungen jederzeit wieder in ihre Bestandteile aufgelöst werden.“⁵ Im Gegensatz aber zur ägyptischen Tendenz zu „Göttermolekülen“, die nach Hornung „ein starkes Gegengewicht gegen den Monotheismus bildet“ haben die Ligaturen in Jerusalem aufgrund einer monotheisierenden Grundtendenz die Neigung, zu unauflöslichen Einheiten zu verschmelzen. Ein Name, JHWH, verdeckt die Vielzahl der Ingredienzien, die Komplexität der Ligaturen.

Da wir uns mit der genannten Thematik in einer Zeit befinden, die 3000 Jahre zurückliegt und die Quellen, ohne die man keine Geschichte schreiben

⁴ Zu JHWH vgl. Othmar Keel, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (Orte und Landschaften der Bibel IV.1), Göttingen 2007, 199–217 und zusätzlich Nissim Amzallag, Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy?, in: Journal for the Study of the Old Testament 33 (2009) 387–404 und Othmar Keel, Seth-Baal und Seth-Baal-Jahwe – interkulturelle Ligaturen, in: Gerhard Theißen / Hans Ulrich Steymans / Siegfried Ostermann / Karl Matthias Schmidt / Andrea Moresino-Zipper (Hg.), Jerusalem und die Länder. Ikonographie – Topographie – Theologie. Festschrift für Max Küchler zum 65. Geburtstag (NTOA 70) Göttingen 2009, 87–107. Zur Verbindung JHWHs mit dem Sonnengott von Jerusalem vgl. Keel, Geschichte Jerusalems, 189–191, 197–208, 264–330 und Juliane Kutter, nūr ilī. Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit (Alter Orient und Altes Testament 346), Münster 2008, 355–417.

⁵ Erik Hornung, Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt, Darmstadt 2005, 97f

kann, für diese Zeit und diesen Raum sehr spärlich fließen, ziehe ich schriftliche und bildliche Quellen bei. Das setzt „Intermedialität“ voraus. Das ist ein Neologismus noch neueren Datums als „Interkulturalität“. Er meint den Übergang von Vorstellungen aus dem Bereich des Mediums Sprache-Schrift in den des Mediums Bild und umgekehrt. Jedes der beiden Medien hat seine Stärken und seine Schwächen, die beim Übergang bestimmter Motive vom einen in den andern beobachtet werden können.

Im Psalm 19 findet man eine anschauliche Beschreibung des Sonnengottes. Nachdem in den ersten Versen vom Himmel die Rede ist, heißt es in den Versen 5c–7:

Dort (an den Enden des Erdkreises) hat er (JHWH) dem Sonnengott ein Zelt hingestellt. Er geht daraus wie ein Bräutigam unter seinem Baldachin hervor; er triumphiert wie ein Held, der seine Bahn zu laufen beginnt; Am einen Ende des Himmels ist sein Ausgang, am anderen Ende endet sein Umlauf; nichts verbirgt sich vor seiner Glut.

Die mörderische Glut der Sonne wird noch in Sirach 43,1–5 thematisiert. Die Fortsetzung in Psalm 19 kontrastiert sie mit der milden Wärme der Thora. Bereits die Rollsiegelglyptik der Akkadzeit (ca. 2350–2200 v. Chr.) kennt eine recht ähnliche Vorstellung vom Sonnengott, wie sie Psalm 19,5c–7 beschreibt. Das BIBEL+ORIENT Museum an der Universität Freiburg/Schweiz besitzt vier solche Darstellungen.⁶



Abbildung 17

Zwei davon zeigen die **Abb. 1–2**. Allerdings entsprechen sich die beiden Darstellungen, die literarische und die ikonographische, nicht genau. Beide schildern den kraftvollen Anfang eines Laufs, der am Rand der Erde seinen Anfang nimmt.

⁶ Hildi Keel-Leu / Beatrice Teissier, Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen „Bibel+Orient“ der Universität Freiburg Schweiz (Orbis Biblicus et Orientalis 200), Freiburg Schweiz/Göttingen 2004, 62f Nr. 75–78.

⁷ Abb. 1: Keel-Leu / Teissier, Rollsiegel (Anm. 6), Nr. 75.

Abbildung 2⁸

Der Ort wird von der Ikonographie durch einen bzw. zwei Berge und zwei Türflügel repräsentiert, die im Psalm 19 fehlen bzw. durch das abstrakte „Ende(n) der Erde“ ersetzt sind. Als Plus steht im Psalm der Vergleich mit dem Bräutigam. Man könnte darauf hinweisen, dass in Psalm 19 nur Vergleiche mit Bräutigam und Held vorliegen. Das sei bei den Bildern nicht der Fall. Aber die Akkader, die dieses Motiv geschaffen haben, wussten auch, dass da nicht täglich ein riesengroßer Held über den Himmel läuft. Die Siegelbild-Metapher ist ebenso metaphorische Rede wie der Vergleich mit dem Bräutigam und dem Helden. Der Ausgangspunkt des Laufs wird ikonographisch doppelt bezeichnet. Die Randgebirge, zwischen denen die Sonne aufsteigt, sind ein realistisches Element, die beiden Türflügel ein metaphorisches, das dem „Gemach“ des biblischen Textes verwandt ist. Zusätzlich zeigt die Ikonographie zwei Bedienstete, die die Türflügel öffnen. Sie fehlen im zitierten biblischen Text. In einem anderen werden wir ihnen, allerdings in anderer Funktion, wieder begegnen.

Die Flammen, die auf dem Bild aus den Schultern des Sonnengottes hervorschießen, deuten die Glut an, von der im Text die Rede ist. Aber von den Wesen, die sich dieser Glut nicht entziehen können (und unter ihr leiden), ist auf den Bildern nichts zu sehen.

Bis heute ist in kontrollierten Ausgrabungen in Israel/Palästina ein einziges akkadisches Rollsiegel gefunden worden und das in einem Grab des 7. Jh. v. Chr. in Jerusalem. Wann und auf welchen Wegen es dahin gekommen ist, weiß man natürlich nicht. Es zeigt den Sonnengott nicht am Anfang seines Laufs, sondern sitzend (**Abb. 3**). Eine wichtige Bedeutung von Sitzen, hebräisch *jaschab*, ist das Sitzen des Königs auf dem Thron, das Thronen (1 Könige 1,46; 2,12). Ebenso inhaltsschwer wie bei der Thronbesteigung, der Inthroni-

⁸ Abb. 2: Keel-Leu / Teissier, Rollsiegel (Anm. 6), Nr. 76.

sation, ist das Sich-Setzen bzw. das Sitzen beim Gericht (vgl. Jesaja 28,6). Nach Psalm 122,5 stehen die Stühle für das Gericht in Jerusalem. In Daniel 7,9 beginnt das Weltgericht mit dem Aufstellen von Thronen. Hat sich der Sonnengott auf dem akkadischen Siegel aus Jerusalem zum Gericht gesetzt?



Abbildung 3⁹



Abbildung 4¹⁰

Darf man von biblischen Texten her ein mesopotamisches Bild, das mehr als 1000 Jahre älter ist, interpretieren? Varianten des akkadischen Siegels mit dem thronenden Sonnengott zeigen, dass der thronende Sonnengott tatsächlich Gericht hält. **Abb. 4** zeigt ihn mit einem Diener, der eine Waage hält, die wohl als Symbol des gerechten Abwägens, als Symbol der „Gerechtigkeit“ zu verstehen ist. Ein Verehrer bringt ein Ziegenböcklein als Gabe, wahrscheinlich zur Entsöhnung des hinter ihm dargestellten Menschen.

⁹ Abb. 3: Keel, Die Geschichte Jerusalems (Anm. 4), Abb. 154.

¹⁰ Abb. 4: Keel, Die Geschichte Jerusalems (Anm. 4), Abb. 155.

Abbildung 5¹¹

Auf **Abb. 5** wird dem thronenden Sonnengott von zwei Dienern ein wahrscheinlich nächtlicher Dämon zur Aburteilung vorgeführt. „Richter“ (*dajjanu*, *dajjan*) in allen möglichen Varianten und „Herr des Gerichts“ (*bēl dīni*) gehören zu den häufigsten Bezeichnungen des akkadischen Sonnengottes. Eine rund 500 Jahre jüngere Darstellung des mesopotamischen Sonnengottes als die von **Abb. 1–5** findet sich als oberer Abschluss der berühmten Hammurabi-Stele, die heute im Louvre steht (**Abb. 6**). Das Bild zeigt den thronenden Sonnengott, der dem König den Auftrag gibt, im Lande Recht und Gerechtigkeit walten zu lassen. Psalm 72,1f klingt fast wie eine Bitte um den Vorgang, der auf der Stele bildlich dargestellt ist:

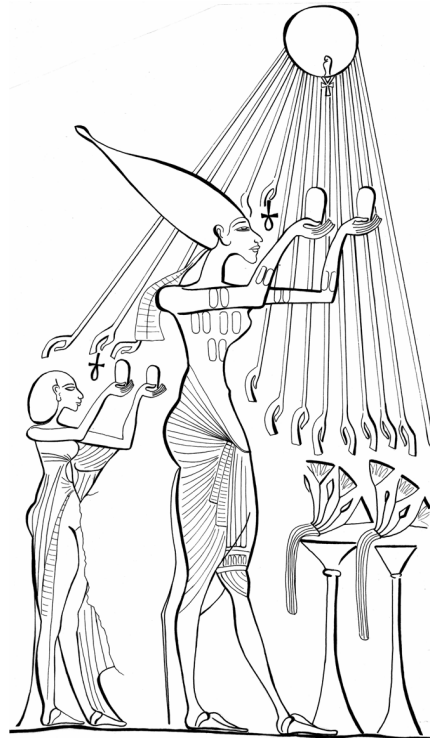
JHWH, übergib deine Rechtssprüche dem König und deine Gerechtigkeit dem Königssohn!
Er richte dein Volk in Gerechtigkeit (*šedeq*) und deine Elenden mit Recht (*mišpaṭ*).

Der Sonnengott bzw. der mit ihm gleichgesetzte Jahwe erweist sich so als „Herr des Rechts und der Gerechtigkeit“ (*bēl kitti umēšari*).¹² Manche der auf der Hammurabi-Stele verewigten kasuistischen Rechtssätze finden sich wörtlich oder fast wörtlich im 2. Buch Mose (Exodus).

In Mesopotamien wird das Bild vom Sonnengott vor allem von der Erfahrung bestimmt, dass die aufgehende Sonne das Dunkel, das Chaos, die Unsicherheiten, Bedrohungen und Ängste des nächtlichen Dunkels beseitigt, Verbrechen bestraft, Ordnung schafft.

¹¹ Abb. 5: Keel, Die Geschichte Jerusalems (Anm. 4), Abb. 156.

¹² Zu den genannten Epitheta vgl. Knut N. Tallqvist, Akkadische Götterepitheta, Helsinki 1938, Hildesheim 1974, 456f.

Abbildung 6¹³Abbildung 7¹⁴

Die Darstellungen des Sonnengottes in Ägypten rücken einen anderen Aspekt des Phänomens Sonne in den Vordergrund. Es ist die Erfahrung, dass die aufgehende Sonne die Menschen dem Schlaf, dem Bruder des Todes, entreißt und jeden Morgen zu neuem, frischem Leben erweckt. Ägypten hat den Sonnengott in verschiedensten Gestalten dargestellt. Berühmt sind die Amarna-Darstellungen, die den Sonnengott mit Händen am Ende der Strahlen zeigen, die sich liebevoll den Geschöpfen zuwenden und dem König und der Königin das Lebenszeichen an die Nase halten (**Abb. 7**). Wenn in Psalm 104,2 gesagt wird, JHWH hülle sich in Licht wie in ein Kleid und in den Versen 27–30, JHWH lasse die Geschöpfe in einem regelmäßigen Rhythmus sterben und erwecke sie dann zu neuem Leben, dürften diese Aussagen von der ägyptischen Sonnenerfahrung und -interpretation mitgeprägt sein.

Viel älter und viel verbreiteter als die zeitlich sehr beschränkten Amarnabilder, ist in Ägypten die Darstellung des Sonnengottes in Form einer geflügelten

¹³ Abb. 6: Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Göttingen ⁵1996, Abb. 390.

¹⁴ Abb. 7: Keel, *Welt der altorientalischen Bildsymbolik* (Anm. 13), Abb. 288

Scheibe, die später gelegentlich durch einen Vogelschwanz ergänzt wird. Sie hat schon zu Beginn des 2. Jahrtausends v. Chr. in Syrien Eingang gefunden und war dann bei den Hetitern, Assyriern und bis in die Kunst des Perserreiches sehr präsent.¹⁵ In Palästina/Israel hat sie zwischen ca. 1700 und 550 v. Chr. vor allem auf Skarabäen weite Verbreitung gefunden.

Abbildung 8¹⁶Abbildung 9¹⁷

Abb. 8 und **9** zeigen die geflügelte Sonnenscheibe auf lokal hergestellten Skarabäen aus Palästina/Israel aus der Zeit zwischen 1700 und 1640 v. Chr. Die Scheibe hat auf Abb. 9 die Form des Zeichens *sa* „Schutz“. Wenn in den Psalmen wiederholt vom „Schutz“ (Ps 61,5) oder vom „Schatten“ (Ps 17,8; 36,8) der Flügel Gottes die Rede ist, in dem sich die Betenden bergen, dürfte an die Gestalt der geflügelten Sonnenscheibe gedacht sein. Auf Siegeln des Neuen Reiches (ca. 1530–1070) schwebt sie häufig über dem König, der eine Gottheit, hier Ptah von Memphis, verehrt (**Abb. 10**), von zwei Göttern geführt wird (**Abb. 11**) bzw. im Auftrag der Götter die Feinde Ägyptens unterwirft (**Abb. 12**).

Abbildung 10¹⁸Abbildung 11¹⁹Abbildung 12²⁰

¹⁵ Vgl. zuletzt *Stephan Lauber*, Zur Ikonographie der Flügelsonne, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 124 (2008) 89–106.

¹⁶ Abb. 8: *Othmar Keel*, Some of the Earliest Groups of Locally Produced Scarabs from Palestine, in: *Manfred Bietak / E. Czerny* (Eds.), *Scarabs of the Second Millennium BC from Egypt, Nubia, Crete and the Levant: Chronological and Historical Implications. Papers of a Symposium, Vienna, 10th – 13th of January 2002*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie, Band XXXV. Contributions to the Chronology of the Eastern Mediterranean, Vol. VIII), Wien 2004, 85 Abb. 44.

¹⁷ Abb. 9: *Keel*, Some of the Earliest Groups (Anm. 16), Abb. 45.

Unter dem Schutz der geflügelten Scheibe des Sonnengottes befindet sich als lokaler Vertreter des Königs von Ägypten auch der kanaanäische Stadtkönig auf der Elfenbeinritzung von Megiddo (**Abb. 13**). Vor seinen Wagen gehen zwei gefangene Schasu-Nomaden mit ihrer typischen Kopfbedeckung. Diese Nomaden waren den israelitischen Stämmen eng verwandt, die im 11. Jh. v. Chr. mit dem Stadtkönig von Jerusalem in Konflikt gerieten. Wie der von Megiddo betrachtete sich auch der von Jerusalem als unter dem besonderen Schutz des Sonnengottes stehend. Von daher sind die beiden Verse eines alten Kriegsspruchs zu verstehen, in dem der Anführer der Israeliten den Sonnengott beschwört:

Sonne(ngott) erstarre bei Gibeon und Mond(gott) im Tale von Ajjalon! Und der Sonne(n-gott) erstarrte und auch der Mond(gott) bis das Volk sich an seinen Feinden gerächt hatte (Jos 10,12b–13a).

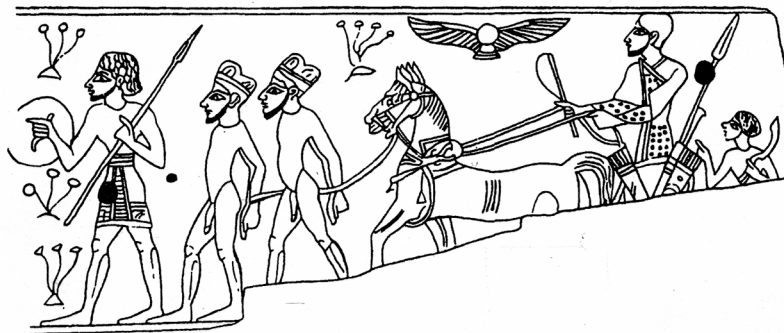


Abbildung 13²¹

Es geht ursprünglich nicht darum, dass die Sonne in ihrem Lauf stille stehen soll, sondern, dass die Gestirnsgottheiten tatenlos zuschauen wie der Wettergott den Israeliten mit Hagel hilft.²²

Königsideologische Motive dürften zur Übernahme der Flügelsonne aus dem nordwestlichen Vorderasien inklusive dem kleinasiatischen Hetiterreich in die

¹⁸ Abb. 10: Othmar Keel / Hildi Keel-Leu / Silvia Schroer, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II (Orbis Biblicus et Orientalis 88), Freiburg Schweiz/Göttingen 1989, 306 Abb. 90

¹⁹ Abb. 11: Othmar Keel, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tell el-Fir (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 29), Freiburg Schweiz/Göttingen 2009, Tell el-Far'a-Süd Nr. 703.

²⁰ Abb. 12: Keel, Corpus der Stempelsiegel-Amulette (Anm. 19), Tell el-Far'a-Süd Nr. 569.

²¹ Abb. 13: Othmar Keel / Christoph Uehlinger, Götinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener Quellen (Quaestiones Disputatae 134), Freiburg i. Br. 2001, 71 Abb. 65a.

²² Vgl. dazu im Einzelnen Keel, Die Geschichte Jerusalems (Anm. 4), 136–140.

neuassyrische Glyptik geführt haben.²³ Im 8./7. Jh. v. Chr. taucht in Assyrien ein neues Bild des Sonnengottes auf, die um drei menschliche Büsten angereierte geflügelte Scheibe (**Abb. 14–15**). O. Eissfeldt wollte darin eine Darstellung des Himmelherrn sehen, der von Sonne- und Mondgott flankiert wird.²⁴

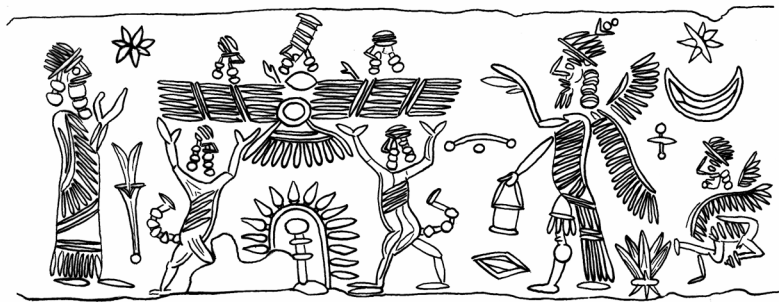


Abbildung 14²⁵



Abbildung 15²⁶

Heute ist unbestritten, dass die mittlere Büste den Sonnengott darstellt. Das zeigt besonders deutlich **Abb. 15**, auf der der Gott in der Mitte in voller menschlicher Gestalt zu sehen ist und auf einem Pferd, dem Tier des Sonnengottes (vgl. z. B. 2 Könige 23, 11) steht. Wer sind die beiden auf ihn ausgerichteten Begleiter? Th. Podella äußert vorsichtig die These, die „Figuren

²³ Donald M. Matthews, *Principles of Composition in Near Eastern Glyptic of the Later Second Millennium B.C.* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 8), Freiburg Schweiz/Göttingen 1990, 109.

²⁴ Otto Eissfeldt, *Die Flügelsonne als künstlerisches Motiv und als religiöses Symbol*, in: *Forschungen und Fortschritte* 18 (1942) 145–147 = *Otto Eissfeldt, Kleine Schriften II*, Tübingen 1963, 416–419.

²⁵ Abb. 14: Keel-Leu / Teissier, *Rollsiegel* (Anm. 6), Nr. 235.

²⁶ Abb. 15: Keel-Leu / Teissier, *Rollsiegel* (Anm. 6), Nr. 236.

rechts und links neben der zentralen Sonnengottheit (seien) als (verstorbene) Könige zu verstehen, die gemeinsam mit dem Sonnengott die politische Herrschaft legitimieren“.²⁷ Die Vermutungen Eissfeldts und Podellas sind ziemlich freihändig. Der mesopotamische Sonnengott hat schon in der Akkadzeit zwei ständige anthropomorphe Begleiter (vgl. **Abb. 1–3**). Es sind wohl diese, die in der neuassyrischen Glyptik wieder auftauchen. E. Unger hat sie 1965 als die aus der akkadischen Literatur bestens bekannten ständigen Begleiter des Sonnengottes identifiziert, als „der Wesir des Sonnengottes, der zu seiner Rechten ist, das Recht“ (*sukallu Šamaš ša imitti kittu*) und „der Wesir des Sonnengottes, der zu seiner Linken ist, die Gerechtigkeit“ (*sukallu Šamaš ša šumēli mēšaru*).²⁸ Begriffe wie „links“, „rechts“, „oben“, „unten“ suggerieren, dass es sich bei Texten, die sie verwenden, um Bildbeschreibungen handelt. Die um drei Büsten ergänzte geflügelte Scheibe bzw. die beiden Diener, die auf akkadischen Siegeln den Sonnengott begleiten, dürften Bilder sein, die den sprachlichen Begriffen vom Wesir zur Rechten und zur Linken zugrunde liegen.²⁹ Akzeptiert man diese Hypothese ist die um drei Büsten ergänzte geflügelte Scheibe eine exemplarische interkulturelle Ligatur. Sie verbindet die ägyptische Vorstellung vom Sonnengott als geflügelter Scheibe, die Leben, Regeneration und Schutz verheißt, mit der mesopotamischen vom richtenden Sonnengott, der Recht und Gerechtigkeit garantiert. Diese interkulturelle Ligatur ägyptischer und mesopotamischer Elemente bestimmt auch die Vorstellung vom Sonnengott in Jerusalem, wie sie sich aus biblischen Texten eruieren lässt. In knappster Form erscheint sie im nachexilischen Text Maleachi 3,20, wo denen, die den Namen JHWHs fürchten, verheißt wird, es werde ihnen die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, in deren Flügel Heilung sei.³⁰ Flügel und

²⁷ Thomas Podella, *Das Lichtkleid JHWHs* (Forschungen zum Alten Testament 15), Tübingen 1996, 142 Anm. 256; vgl. Lauber, *Ikonographie der Flügelsonne* (Anm. 8), 93 Anm. 22.

²⁸ E. Unger, *Die Symbole des Gottes Assur*, in: *Belleten* 115 (1965) 423–483, besonders 471; vgl. auch Dominique Collon, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals V. Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Periods*, London 2001, 80f; zu den Epitheta selbst vgl. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta* (Anm. 7), 455.

²⁹ Vgl. zu Begriffen wie „links“, „rechts“, „oben“, „unten“ in den Visionen von Jesaja 6,1–4, Ezechiel 1 und Sacharja 4,2f und zu den dafür eruierten Bildvorlagen Othmar Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (Stuttgarter Bibel-Studien 84/85), Stuttgart 1977.

³⁰ Vgl. zu diesem Text Stephan Lauber, „Euch aber wird aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit“ (vgl. Mal 3,20). Eine Exegese von Mal 3,13–21 (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 78), St. Ottilien 2006. Silvia Schroer (Beobachtungen zur Aktualisierung und Transformation von Totenweltmythologie im alten Israel. Von der Grabbeigabe bis zur Rezeption ägyptischer Jenseitsbilder in Mal 3,20, in: Hubert Irsigler [Hg.] *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* [Quaestio Disputata 209], Freiburg 2004, 290–317) hat unter Verweis auf die in Mal 3,20 zusätzlich zur geflügelten Sonne genannten Kälber auf Vignetten im Ägyptischen Totenbuch hingewiesen. Lauber möchte die springenden Tiere als konventionelle Metapher für Freude verstehen (Lauber, „Euch aber ...“, 387).

Heilung sind typisch für die ägyptische Sonnengottvorstellungen, Gerechtigkeit für die mesopotamische.

Die hebräische Entsprechung der akkadischen Bezeichnungen *kittu umēšaru* sind *sedeq umišpaṭ* bzw. *sedeq umišor* (Psalm 45,7f). Sie bilden in Psalm 89,15 und 97,2 die Stützen und Fundamente des Thrones JHWHs. Sie spielten in Jerusalem offensichtlich schon in vorisraelitischer Zeit eine große Rolle. Die beiden vorisraelitischen Könige Jerusalems, deren Namen uns die Bibel überliefert, heißen Adonizedek („Herr ist Zedek“) und Malkizedek („König ist Zedek“).

Der Prophet Jesaja sagt am Ende des 8. Jh. v. Chr., Jerusalem sei einmal voller *mišpaṭ* gewesen und *sedeq* habe dort übernachtet (*jalin*).³¹ In 1,7.9.10 wird beklagt, dass Jerusalem ohne die Hilfe JHWHs fast wie Sodom geworden wäre. Der Prophet redet in einer Weise von einem Kontrast bzw. von einer Ähnlichkeit zwischen Jerusalem und Sodom, die die Kenntnis der Sodomgeschichte, die uns in Genesis 19 überliefert wird, voraussetzt. Die Sodomgeschichte ist eine Sonnengottgeschichte.³² Zu dieser Einsicht hat mir Erich von Däniken verholfen. Sodom, so hatte von Däniken 1967 in der „Weltwoche“ dargelegt, sei nicht durch ein göttliches Strafgericht, sondern durch einen Atombombenangriff Extraterrestrischer vernichtet worden. Von Dänikens Hauptargument: An einem bestimmten Punkt der Geschichte drängen die beiden geheimnisvollen Besucher Lot und seine Familie sich zu beeilen. Wäre es Gott der Allmächtige gewesen, der diesen Schlag geführt hat, hätte er in seiner Allmacht in aller Ruhe zuwarten können, bis seine Schützlinge in Sicherheit waren. Es war aber, so von Däniken, nicht Gott der Allmächtige; es waren Außerirdische und der Countdown hatte begonnen. In den meisten Kommentaren wird zur plötzlichen Notwendigkeit, sich zu beeilen, nichts gesagt. H. Gunkel erklärt es als Element narrativer Spannung und bemerkt überraschenderweise: „Das Werk der Zerstörung muß geschehen sein vor Aufgang der Sonne [...] Die religiöse Voraussetzung ist, daß die Gottheit in der Nacht wirkt [...] um so ihr ewiges Geheimnis zu wahren“.³³ Dabei steht in Gen 19,23 ausdrücklich, dass das Gericht *bei* bzw. *nach* Aufgang der Sonne stattfand. Liest man den Text aufmerksam, fällt auf, dass die Mahnung, sich zu beeilen, in dem Moment erfolgt, in dem das Morgenrot über Moab sichtbar wird. Das Morgenrot kündigt von der Ankunft der Sonne bzw. des Sonnengottes. Wie dieser zwischen den Bergen hervortritt, erfolgt das Gericht durch Feuer. Die Sodom-Erzählung ist von Haus aus eine Sonnengottgeschichte. Wenn man den hebräischen Text liest, erkennt man deutlich, dass die Übertragung auf JHWH, den Gott Israels, nachträglich geschehen ist. Diese Einsicht gibt auch den

³¹ Jesaja 1,21, vgl. auch 1,27 „Zion wird durch Recht und Gerechtigkeit gerettet“.

³² Othmar Keel, Wer zerstörte Sodom?, in: Theologische Zeitschrift 35 (1979) 10–17; Keel, Die Geschichte Jerusalems (Anm. 4), 277–281.

³³ Hermann Gunkel, Genesis, Göttingen 1964, 210f.

beiden Boten genauere Konturen. Es dürfte sich um die Begleiter des Sonnengottes, um Recht und Gerechtigkeit, handeln, die in Sodom nicht unbelästigt übernachten können.³⁴

Abbildung 16³⁵Abbildung 17³⁶Abbildung 18³⁷

Dominiert in der Sodomgeschichte der mesopotamische Richteraspekt des Sonnengottes, herrscht der ägyptische Einfluss zur Zeit des jüdischen Königs Hiskija im letzten Viertel des 8. Jh.s v. Chr. in Jerusalem vor. Dieser König setzte im drohenden Kampf mit den Assyryern ganz auf die ägyptische Karte und suchte gegen den Widerstand des Propheten Jesaja dort Schutz und Hilfe. Auf den tausendfach bezeugten Stempelabdrücken seiner Administration finden sich der vierflügelige Skarabäus UND die geflügelte Sonnenscheibe (**Abb. 16–17**), also Symbole des Schutzes und der Regeneration. Selbst auf dem persönlichen Siegel Hiskijas war ein Skarabäus zu sehen (**Abb. 18**). Hiskija war dennoch, so gut wie sicher, kein Sonnengottanbeter, sondern wie sein Name „Jah(we ist) meine Stärke“ sagt, ein treuer Jahwe-Verehrer. JHWH war im 8. Jh. v. Chr. längst durch eine unauflösliche monotheisierende Ligatur mit dem Sonnengott von Jerusalem verbunden worden. Doch dieser schon eingangs angedeutete Prozess ist ein anderes Thema.³⁸

Die Sonnengottelemente haben im biblisch-christlichen Gottesbild immer wieder eine große Rolle gespielt. Dabei traten bald die ursprünglich mesopotamischen, bald die ägyptischen Elemente stärker in den Vordergrund, die ja beide elementare Erfahrungen mit dem Phänomen Sonne interpretieren. In der christlichen Umdeutung des *Dies natalis solis invicti*, des „Geburtstags des unbesiegteten Sonnengottes“ vom 25. Dezember spielte die Auslegung der „Sonne der Gerechtigkeit“ von Maleachi 3,20 auf Christus hin eine entscheidende Rolle.³⁹

³⁴ Vgl. den Ausdruck *lin* in Genesis 19,2 und Jesaja 1,21.

³⁵ Abb. 16: Keel, Die Geschichte Jerusalems (Anm. 4), Abb. 285.

³⁶ Abb. 17: Keel, Die Geschichte Jerusalems (Anm. 4), Abb. 288.

³⁷ Abb. 18: Keel, Die Geschichte Jerusalems (Anm. 4), Abb. 294.

³⁸ Vgl. oben Anm. 4.

³⁹ Martin Wallraff, Christus verus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 32), Münster 2001; R. Hansen, Antike

Im berühmten *Cantico di frate Sole* des Franz von Assisi kommt hingegen wieder mehr das ägyptische Erbe zum Zug. Wenn es da heißt:

Laudato sie, mi' Signore, cum tucte le tue creature, specialmente messer lo frate sole, lo quale torno e allumini noi per loi; Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore: de te, altissimo, porta significatione

dann erinnert das stark an Psalm 104. Das erste italienische Gedicht, mit dem die Renaissance beginnt, die Rückkehr zur Welterfahrung nach Jahrhunderten einseitiger Jenseitsbezogenheit, ist von Psalm 104 und Daniel 3,51–90 inspiriert⁴⁰, also von zwei Texten, die stark von ägyptischen Sonnhymnen und der ägyptischen inventarisierenden Weisheit bestimmt sind.

Der kleine Ausflug in die interkulturelle Ligatur des Sonnengotts in der jüdisch-christlichen Überlieferung erweist sich als ein weiteres Beispiel für die Bedeutung der vertikalen Ökumene⁴¹, die ein wirksames Gegengift gegen jede Form von Fundamentalismus und seiner Tendenz darstellt, die eigene Erfahrung und die eigene Position absolut zu setzen.

Zusammenfassung: Sonnengottvorstellungen spielen im biblischen Gottesbild eine wichtige Rolle. Sie haben Anteil an einer interkulturellen Ligatur, die ägyptische und mesopotamische Vorstellungen verbindet. Der Beitrag zeigt, dass die Sonnengottheit von Jerusalem ihrerseits eine interkulturelle Ligatur war und blieb, ehe sie und auch nachdem sie mit dem eher unheimlichen Vulkan-, Kriegs- und Sturmgott JHWH, der gewisse Ähnlichkeiten mit dem ägyptischen Gott Seth aufweist, zu einer interkulturellen Ligatur verbunden wurde.

Summary: Sun-god images play an important role in the biblical image of God. They have a share in a cross-cultural ligature that combines Egyptian and Mesopotamian notions. The contribution shows that the sun god of Jerusalem was and remained a cross-cultural ligature in its own right before and also after it was combined in an intercultural ligature with the more portentous JHWH, god of volcanoes, wars and storms, who bears a certain resemblance to the Egyptian god Seth.

Sonnenkulte, in: Axel D. Wittmann / Gudrun Wolfschmidt / Hilmar W. Duerbeck (Hg.), *Entwicklung der Sonnenforschung*, Frankfurt a. M. 2005, 66–91.

⁴⁰ Giovanni Pozzi, *Sul Cantico di frate Sole. Di grammatica in preghiera*, Bigorio 1985.

⁴¹ Thomas Staubli (Hg.), *Vertikale Ökumene. Erinnerungsarbeit im Dienste des interreligiösen Dialogs*, Freiburg Schweiz 2005; Othmar Keel, *Selbstverherrlichung. Die Gestalt Abrahams im Judentum, Christentum und Islam* (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel 45), Basel 2009.

Interkulturalität als Kategorie zur Interpretation christlicher Kunst in Afrika und Asien

von *Theo Sundermeier*

1. Vorläufer der „Interkulturalität“

Im Evangelischen Kirchenlexikon Bd. II werden „Inkulturation“ und „Interkulturalität“ wie austauschbare¹ Begriffe behandelt. Eine Differenz wird nicht in Erwägung gezogen. Die Planung dieses Forums sieht jedoch in der Ablösung des erstgenannten Begriffes durch den der „Interkulturalität“ einen notwendigen Fortschritt, die Probleme der Begegnung und des Wandels der Religionen besser analysieren zu können.

Um das anstehende Problemfeld genauer zu verstehen und um zu sehen, ob „Interkulturalität“ tatsächlich eine hilfreiche Kategorie, ja, einen Fortschritt in der Analyse der Begegnung von Kulturen, Religionen und ihrer Kunst handelt, müssen wir kurz einen Rückblick auf die Geschichte des Vorfeldes dieser Diskussion und ihrer Begrifflichkeit werfen.

Dazu müssen wir ins 17. Jh. zurückgehen, wo in dem unseligen Ritenstreit das Thema zentral verhandelt und beendet und ihm für zumindest zwei Jahrhunderte der Todesstoß versetzt wurde. Der Jesuit Matteo Ricci (1552–1610) (ähnlich in Indien Roberto de Nobili, 1577–1656) wollte durch kluge, sensible Anpassung an Sprache, Kultur und Gebräuche der Chinesen dem Evangelium Türen öffnen und bleibende Kontakte schaffen. Nicht zu Unrecht wird dieser Streit „Anpassungsstreit“ genannt, denn den Dominikanern und Franziskanern ging diese „Anpassung“ an die jeweilige Kultur eines Landes zu weit. Papst Benedikt XIV. machte diesem Streit 1742 durch die Bulle „Ex quo singulari“ ein Ende. Die umstrittenen Anpassungsriten wurden verboten und blieben praktisch bis ins 20. Jahrhundert verboten, die Diskussion darüber war ein Tabu, bis unter dem Einfluss der evangelischen Missionstheologie (G. Warneck) in der katholischen Missionswissenschaft eine Neubesinnung stattfand.

„Einheimischwerdung“ war das Stichwort in der deutschsprachigen evangelischen Missionstheologie, die mit diesem Begriff nicht nur eine methodische Frage, sondern vor allem ein seelsorgerliches Problem aufgriff: Christ werden

¹ K.-P. Blaser, Kultur und Christentum, in: EKL, Bd. II, Göttingen 1989, Sp. 1513–1520, ebd., 1517. „Inkulturation (oder Interkulturalität nach neustem Sprachgebrauch) wird definiert als das Bemühen der Kirche, die Botschaft Christi in ein bestimmtes sozio-kulturelles Umfeld einzubringen...“

hieß für die Angehörigen einer anderen Religion zu Fremden werden in ihrem eigenen Land, ihrer eigenen Kultur und Heimat. Auch wenn außer der festen Glaubensüberzeugung der Zugewinn an Schulbildung und der Empfang der Bibel in der eigenen Sprache vieles ausglich, aus dem rituellen Leben, das das Gemeinschaftsleben prägte, waren sie herausgerissen. Die durch das abendländische Christentum initiierte kulturelle Neuprägung war bis in den Stil der Kleider, der Häuser, der Musik radikal. Die Neubekehrten wurden, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auf die europäische Kultur umgepolzt. (Katholische Priester wurden z. B. bis in die 50er Jahre in Afrika lateinisch unterrichtet.) Dem allen sollte das Ziel der Bildung einer einheimischen Kirche entgegenwirken. Einheimischwerden meint nicht nur die Bildung eines einheimischen Klerus und eigenständiger Kirchenstrukturen, sondern es soll eine religiöse Heimat, eine Stätte geschaffen werden, wo „der erworbene und erlernte Sinn sich ablagert“ (B. Waldenfels)². Diese Zielsetzung und die daraus sich ergebende Missionsmethodik ist mehr als „Anpassung“ und „Anknüpfung“.

Die Kirche soll die neue Heimat sein, in der – so das letzte Ziel – schließlich das ganze Volk sein Zuhause findet. Der sich nach dem II. Vatikanum mehr und mehr durchsetzende Terminus „Inkulturation“ meint eben dies, dass die Kultur eines Volkes vom Evangelium durchsäuert, erneuert und zu seiner Vollendung geführt wird und damit auch zur Bereicherung der Gesamtkirche beiträgt.³

2. Anpassung und Inkulturation

Ehe wir uns auf die Problematik dieses Konzeptes eingehen, soll zunächst gezeigt werden, welche durchaus positiven Wirkungen die schließliche Akzeptanz der „Anpassung“ auf die Kunst hatte. Hier kommt den Initiativen der katholischen Kirche absolute Priorität zu. Es war vor allem das Verdienst von Celso Constantini (1876–1958), dem späteren Apostolischen Legaten in China,

² Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt 1985, 200.

³ Vgl. vor allem die Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“, 1966, 1025–1115. „Inkulturation“ ist eine auf P. Charles und J. Masson zurückgehende theologische Umbenennung des aus der Kulturanthropologie bekannten Begriffs der „Enkulturation“, die sich am Inkarnationsgeschehen orientiert und über die Generalsynode der Jesuiten (1974) in päpstlichen Dokumenten Eingang fand (*Catechesi tradendae*, 1977). Vgl. die Übersicht bei K. Müller, „Inkulturation“, in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 178ff. Auf die Differenz zwischen „Inkulturation“ und „Kontextualisierung“ von Theologie und Kirche gehe ich hier nicht weiter ein, auch wenn er in der Bildwelt deutlich unterschieden werden kann. Der von dem Taiwanesischen Theologen Shoki Coe eingeführte Begriff „Kontextuelle Theologie“ zielt auf den sozialen Kontext, „Inkulturation“ hat dagegen die kulturelle Prägung der Kirche im Blick. Vgl. dazu auch S. Bergmann, „Ich kenne ihre Leiden. Darum bin ich herniedergestiegen...“. Das neue Paradigma der kontextuellen Theologie, in: *Studia Theologica* 55 (2001) 4–22.

der zum großen Anreger und Förderer chinesischer christlicher Kunst wurde. Eine der wichtigsten Bedingungen in diesem Projekt sah er darin, dass chinesische Künstler in ihrer traditionellen hohen Technik ausgebildet werden – denn die christliche Kunst durfte und sollte nicht von Anfang an als barbarische Kunst denunziert werden. Die von den Steyler Missionaren gegründete Universität Fu Jen öffnete ihre Tore für eine Kunstakademie, in der klassische chinesische Kalligraphie, Maltechnik etc. gelehrt wurden. Doch wie konnten neue, außerchinesische Inhalte damit amalgamieren? Da Constantini nicht die Konversion zum Christentum als Voraussetzung für dieses Projekt ansah, musste er, der große Verehrer der italienischen Renaissancekunst, auf Vorbilder abendländischer Kunst hinweisen. Der junge Künstler Ch'en Yüan Tu, der später zum Christentum übertrat, unternahm diesen Schritt. Über Jahre wagte kein anderer ihm auf diesem Weg zu folgen. Seine Bilder fanden mehr bei überseeischen Mitarbeitern der Mission Anerkennung als bei Chinesen. Erst als sich nach Ausstellungen auch finanzielle Anreize ergaben, beschritten auch andere Künstler diesen Weg und fanden z.Tl. internationale Anerkennung.

Das folgende Weihnachtsbild (**Abb. 1**) aus dem Jahre 1938 zeigt Stärken und Schwächen dieses Ansatzes.

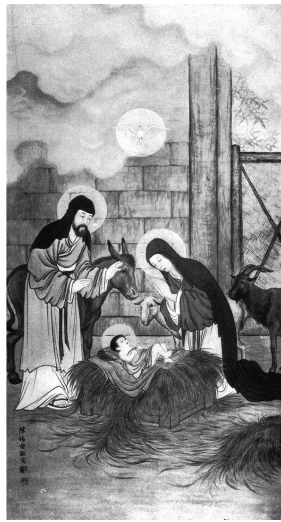


Abbildung 14: Ch'en Yüan Tu, Das Kind in der Krippe (1938).



Abbildung 25: Lu Hung Nien, Verkündigung, 1937. Seide 140 cm hoch

⁴ Aus: Fritz Bornemann (Hg.), *Ars Sacra Pekinensis*, Mödling 1950, 53.

⁵ Aus: Bornemann, *Ars* (Anm. 4),. 173.

Die Geburt Christi findet in chinesischer Umgebung statt. Die heilige Familie sind Chinesen. Der Aufbau aber des Bildes und die innere Atmosphäre unterscheidet sich jedoch nicht von ähnlichen Bildern des Abendlandes.

Das weitere Bild (**Abb. 2**) besitzt noch deutlicher chinesisches Kolorit und eine verfeinerte Maltechnik. Aber auch hier lautet die gleiche Botschaft des Bildes: In die geschlossene chinesische Kultur wird ein neues Sujet eingeführt, ohne dass dadurch weder das ursprüngliche Thema noch der neue Kontext sich verändern.

Es ist keine Frage, dass die besten Bilder aus dieser Schule mit denen der traditionellen chinesischen Kunst des vorkommunistischen China in ihrem künstlerischen Niveau vergleichbar sind. Der Mut der Künstler, sich in ihrer Kunst mit christlichen Themen zu exponieren, darf nicht unterbewertet werden.

Es wird gern übersehen, dass der scheinbar so neutral und einfach wirkende Begriff der Inkulturation Konfliktstoffe enthält, die, je nachdem welchem Handlungsmodell man folgt, zu tiefen Auseinandersetzungen führen können.⁶ Zugleich werden die Schwächen im Blick auf unser Thema deutlich. Der die Anpassung bestimmenden Methodik – und das gilt in gleicher Weise für das Inkulturationskonzept – liegt ein geschlossener Kulturbegriff zugrunde und die Vorstellung von einem unveränderlichen *depositum fidei*, das der anderen Kultur eingefügt wird. Selten wird reflektiert, wer das Subjekt der Inkulturation ist: Das Evangelium, die Kirche, die Missionare oder die einheimische Bevölkerung vor Ort?

3. Konstituierende Elemente der Interkulturalität

Das Konzept der Interkulturation will diese Schwächen vermeiden. Es wurde, soweit ich sehen kann, durch W. Hollenweger, H.-J. Margull und R. Friedli in die Theologie eingeführt und hat in dem von diesen Wissenschaftlern 1977 begründeten dreisprachigen Reihe „Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums“ ein wirksames Publikationsforum gefunden, ohne dass jedoch an irgendeiner Stelle die Programmatik dieses Ansatzes formuliert wurde.⁷ Ohne auf Vollständigkeit zu drängen, seien die wichtigsten Punkte, die die Neuwertigkeit des Konzepts gegenüber dem der Anpassung und Inkulturation deutlich machen, aufgeführt.

⁶ St. Bevans stellt fünf Modelle zusammen: das anthropologische, das Übersetzungsmodell, das Praxismodell, das synthetische und das semiotische Modell. Vgl. die Übersicht bei Müller, „Inkulturation“ (Anm. 3), 179f.

⁷ Publiziert im Peter Lang Verlag, inzwischen mit 144 Titeln. Zum Ganzen vgl. die groß angelegte historische Übersicht zum Ursprung und gegenwärtigen Stellenwert des Konzepts W. Ustorff, *The Cultural Origins of „Intercultural Theology“*, in: *Mission Studies* 25 (2008) 229–251.

- Es nimmt den Globalismus, die weltweite Verflechtung aller Kulturen ernst. Jetzt handelt es sich nicht mehr wie beim Inkulturationskonzept um die Begegnung zweier Kulturen allein.
 - Die wissenschaftstheoretischen Prämissen und methodologischen Grundsätze und Verfahrensregeln müssen im jeweiligen Kontext neu justiert werden. Die abendländischen besitzen keine universelle Gültigkeit mehr, sie sind aber auf den transkulturellen Austausch angewiesen.
 - Neben den abendländischen Theologien muss Raum gewährt werden für die Emergenz anderer Formen von Theologie.
 - Die Begegnung von Kulturen schließt immer die Begegnung von Fremdem und Vertrautem ein, impliziert Zustimmung und Abwehr, Ja und Nein. Die Analyse solcher Begegnung erfordert eine neue Hermeneutik.⁸
 - Hatte schon das II. Vatikanum den Kulturbegriff von seiner elitären Höhe herabgestuft und auf alle menschlichen Betätigungen, die Welt bewohnbar zu machen, ausgeweitet, so will der Begriff Interkulturalität die Mauern einreißen, mit der sich Kulturen umgeben. Kultur muss als offenes System verstanden werden.
 - Interkulturalität überwindet den Anschein kolonialistischer Überlegenheit, der dem der Akkulturation und Inkulturation latent anhaftet, da es in der Begegnung nicht mehr um Subjekt und Objekt geht, sondern um die Begegnung und Durchdringung zweier Subjekte.
 - Nur so kann es zur „interkulturellen Zirkulation“ kommen.⁹ Dies führt zur Veränderungen der Kulturen auf beiden Seiten, was Gefährdung und Bereicherung zugleich bedeutet.
 - Auch wenn Kulturen letztendlich immer schon durch ihre Geschichte interkulturell geprägt sind, ehe sie sich abkapselten, die neue Situation der Interkulturalität sensibilisiert für dieses Faktum. Das eigene kulturelle Gedächtnis erfährt dadurch eine Ausweitung und Offenheit für Fremdes.
- Es wäre wenig hilfreich, aus diesen Hinweisen eine Definition von „Interkulturalität“ zu destillieren. Wichtig ist allein festzuhalten, dass das Konzept ein ganzes Ensemble hermeneutischer Perspektiven einschließt. Es wird nun zu sehen sein, ob und wie es sich zur Beurteilung auch der Kunst eignet und neue Perspektiven zur Interpretation eröffnet.

⁸ Vgl. dazu auch das „Programm“ der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik: „Soweit sich die Geschichte der Kulturen überblicken läßt, lernt eine Kultur von der anderen und grenzt sich zugleich von ihr ab. Das Fremde wird zum Ferment der Kulturentwicklung [...]. Interkulturelle Germanistik (kann) ethnozentrische Isolierung überwinden helfen, indem sie das Bewusstsein von der hermeneutischen Funktion dieser Vielfalt fördert [...].“ *Alois Wierlacher* (Hg.), *Kulturthema Kommunikation*, Bayreuth 2000, 67.

⁹ Dies Element hat R. Friedli in seinen Texten zur Sache immer wieder herausgestellt.

4. Interkulturalität in der abendländischen Kunst

Da der interkulturelle Austausch in der Antike und der Alten Kirche von anderer Seite beleuchtet wird, beschränke ich mich auf die Moderne. Drei Begegnungen europäischer Kunst mit der Kunst anderer Kulturen hat sie grundlegend verändert.

Als Japan sich in der Meiji-Reform aus seiner Isolierung löste, kamen europäische Künstler zum ersten Mal intensiv mit japanischer Kunst in Berührung, was eine ganze Bewegung, den „Japonisme“, in Frankreich auslöste. Der Einfluss z.B. auf V. van Gogh, der zunächst japanische Kunst „kopierte“, ist bis in sein Spätwerk und die Darstellung von Blüten und Zweigen erkennbar.

Tiefgreifender war die Begegnung der Pariser Künstler mit der afrikanischen Kunst, die irgendwann in den Jahren zwischen 1903–1905 stattfand und 1907 ihren Höhepunkt fand.



Abbildung 3¹⁰: P. Picasso, Ausschnitt: Les Femmes d'Alger, 1907

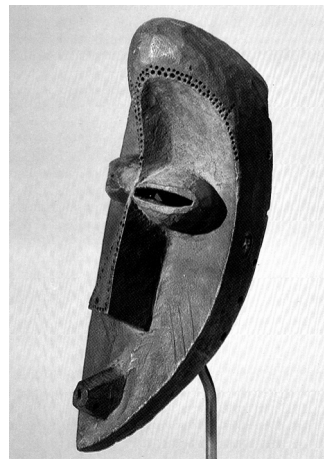


Abbildung 4¹¹: Maske, Etoumbi-Gebiet, Kongo, Holz, 35,56 cm

Als Picasso das Musée des Sculptures Comparées besuchte, das sich damals in einem jämmerlichen Zustand befand, stolperte er über afrikanischen Skulpturen, aber war so beeindruckt, dass er wie benommen das Museum verließ. Es war für ihn, der gerade an dem die abendländische Kunst revolutionierenden Bild „Les Femmes d'Alger“ (Abb. 3) beschäftigt war, wie ein „Schock“; eine „Offenbarung“, eine „Belastung“, der ihn unter „Zwang“ setz-

¹⁰ Hier zitiert nach William Rubin (Hg.), *Primitivismus in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts*, München 1984, 271.

¹¹ Rubin, *Primitivismus* (Anm. 10), 271.

te, wie er selbst sagte. Später fanden sich -zig afrikanische Skulpturen (**Abb. 4, 6**) in seinem Atelier. Die Kunst der „Fauves“ führt sich auf diese Begegnung zurück, die wiederum durch Picasso im Kubismus seine eigenständige Fortsetzung fand.

Die andere Begegnung, die eine gleiche revolutionierende Bedeutung gewann, war die der Maler der Brücke in Dresden mit der Kunst der so genannten „Naturvölker“. Während bei K. Schmidt-Rottluff (**Abb. 5**) u.a. allein die museale Begegnung eine tiefe Veränderung in ihrer Kunst hervorrief, suchten E. Nolde und M. Pechstein unabhängig voneinander die Direktbegegnung auf einer Reise in die Südsee. So fremd Nolde die Menschen blieben, denen er dort begegnete, seine Kunst wird in vielfältiger Weise davon berührt. Die Expressivität seiner biblischen Gestalten ist kunstgeschichtlich vor allem vor diesem Hintergrund zu verstehen. Entfremdung bedeutet hier Vertiefung, Neusetzung.



Abbildung 5¹²: K. Schmitt-Rottluff, Apostel, 1918, Holzschnitt, 50 x 40cm.



Abbildung 6¹³: Holzfigur der Teke, Kongo.

Es ist hier nicht nötig, den weiteren Einfluss auf die abstrakte Malerei von W. Kandinsky und den Konstruktivismus von F. Leger und Max Ernst u.a. zu verfolgen. Akzeptanz und Ablehnung (cf. Drittes Reich) liegen hier nahe beieinander. Sobald aber die Mauern um die eigene Kultur zerbrechen und man sich der anderen Kultur öffnet, finden Veränderungen statt, ohne dass notwen-

¹² Rubin, Primitivismus (Anm. 10), 408.

¹³ Rubin, Primitivismus (Anm. 10), 408.

digerweise die eigene Kultur verraten wird. Interkulturalität bewirkt Internationalität. Die abendländische Kunst aus dieser Zeit gewinnt Weltbedeutung.¹⁴

Hat diese Begegnung auch Auswirkungen auf die afrikanische Kunst? Sie wird jetzt zum ersten Mal international als wirkliche Kunst wahrgenommen und aufgewertet, auch finanziell. Das regte die Neuproduktion an, führte aber nicht zu Veränderungen, da die Europäer ja gerade authentische, an die Stammeskultur gebundene alte Kunst erwerben wollten. Es bedurfte erst der antikolonialistischen Freiheitsbewegungen, der 1960er Jahre, um der Kunstentwicklung neue Impulse zu geben.

5. Afrika

Die christliche Kunstentwicklung durchläuft in Afrika ähnliche Phasen wie in Asien: Imitation, Adaption, Inkulturation. Da in Afrika die Schnitzkunst ihr eigentliches Zuhause hat, sind auf diesem Gebiet die wichtigsten Werke zu finden.

Die christliche Botschaft ist eine „fremde“ Botschaft, die von der europäischen Kultur geprägt ist. Ihr Weg nach Afrika schließt eine interkulturelle Begegnung ein. Doch aus welcher Perspektive wird sie geleistet? Wie wird man reagieren, wenn die eine Seite so dominant auftritt? Die folgende Schnitzerei (**Abb. 7**) zeigt die „Einseitigkeit“ der Begegnung: Der Corpus ist eine unveränderte Imitation abendländischer Vorbilder. Allein Ständer und Träger lassen das afrikanische Vorbild, die Schemelschnitzerei der Luba, erkennen. Der Rahmen ist afrikanisch, doch der Inhalt wird unverändert von der Mission übernommen.

An dem in Rorke's Drift – einer von der Schwedischen Mission 1962 im Zululand errichteten Kunstschule – ausgebildeten A. Mbatha (geb. 1941) lässt sich der Übergang von der schlichten Adaption zur hochkomplexen Interkulturalität sehr gut zeigen. Die Kunstschule hatte das Glück, anfangs von dem schwedischen Ehepaar Gowenius geleitet zu werden, das von der schwedischen Volkskunst geprägt war und deshalb die traditionelle Zulukunst zu respektieren wusste. Es ging in dieser Schule allein darum, den Studierenden neue Techniken zu vermitteln, um das traditionelle Kunsthandwerk zu verbessern. Der Linolschnitt, der eine einfache klare Linienführung erfordert, die an afrikanische Masken erinnert, bot sich als besonders geeignetes Medium an.

¹⁴ Vgl. zum Ganzen auch *Karla Bilang*, *Das Gegenbild. Die Begegnung der Avantgarde mit dem Ursprünglichen*, Leipzig 1989; *Theo Sundermeier*, *Der Einfluß Afrikas auf die europäische Kunst*, in: *Bernhard Mensen* (Hg.), *Afrika zwischen Tradition und Moderne*, Nettetal 1996, 85–104.

Mbatha hat sich anfangs ausschließlich biblischen Themen zugewandt. Die Jonageschichte wurde mehrfach gestaltet (Abb. 8 u. 9).

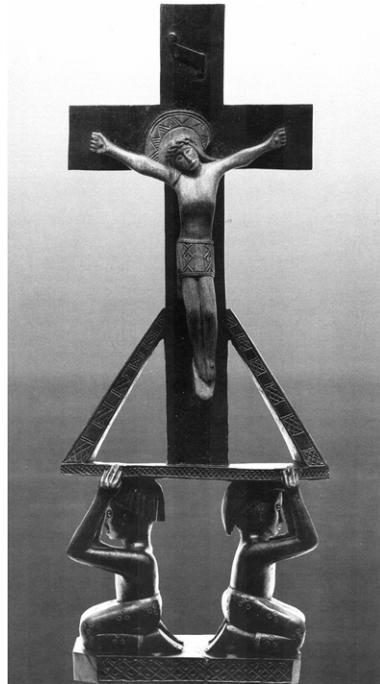


Abbildung 716: Gabriel Mashitolo, Kwango. 60cm



Abbildung 815: Azariah Mbatha, Jona



Abbildung 917: Azariah Mbatha, Jona

Auf dem ersten Bild ist die Erzählung von Jona dem Propheten ganz in das afrikanische Milieu versetzt. Die Häuser sind einfache Hütten, wenn auch nicht mehr als Rundhütten gebaut, sondern dem europäischen Häuserstil angeglichen. Ninive ist eben eine Stadt. Der König residiert in einem Kraal, ganz traditionell gekleidet. Jona, wie ein afrikanischer „Diviner“ gekleidet, wirkt jedoch „europäischer“, denn er trägt einen langen Bart, wie ihn gelegentlich Missionare trugen. Er wird ins Meer geworfen. Ehe er am Ufer ausgespiesen wird, kehrt er im Bauch des Fisches um, eine echte Konversion! Perspektiven kennt das Bild nicht. Afrikanische Tradition kennt nicht die Perspektive der Geschichte. Sie ist von der Vergangenheit bestimmt, aber so, dass alles wie synchrones Geschehen erzählt wird, naiv und einleuchtend für jedermann. Die

¹⁵ Theo Sundermeier, Südafrikanische Passion. Linolschnitte von Azariah Mbatha, Bielefeld 1977, 33.

¹⁶ Josef Franz Thiel / Heinz Helf, Christliche Kunst in Afrika, Berlin 1984, 221.

¹⁷ Sundermeier, Südafrikanische Passion (Anm. 15), 35.

Jonageschichte findet in Afrika statt. Europa ist nur durch die neue Technik des Linolschnitts präsent. Oder ist es mehr?

Die spätere Darstellung ist keine naive Erzählung mehr. Mbatha ist inzwischen selbst Lehrer an der Kunstschule geworden und kennt sich in der abendländischen Holzschnitt- und Linolschnittkunst aus. In hoch komplexem Aufbau, den Gegensatz von Schwarz-Weiß als Konstruktionsprinzip aufgreifend, wird die Geschichte des Jona zu einer Auseinandersetzung mit dem Urmythos von Tod und Leben. Alle sind von dem Ungeheuer umschlungen, dem Tod. Doch Jona wird zum Träger des Lebens, er ist ein Hinweis auf Christus: In Leinen gehüllt kommt er aus dem Fisch wie aus dem Grab, dessen Stein schon halb zur Seite geschoben ist. Das Grab leuchtet hell weiß, das Leben erscheint. Die Menschen in Afrika, Schwarze und Weiße, warten auf seine Predigt (unten links im Bild). Der aus dem Tod geborene, der auferstandene Jona-Christus, der beiden Rassen in gleicher Weise zugehört, wie sein Gesicht zeigt, wird zum Prediger, der seine Jünger aussendet, seine Botschafter zu sein.

Auf diesem Bild ist der Kontext Afrikas in jeder Einzelheit präsent, doch die kulturellen „Fesseln“ sind gesprengt. Es geht nicht mehr um eine „zufällige Geschichtswahrheit“, sondern um das alle Menschen angehende Thema von Tod und Leben. Das kann nicht mehr mit den einfachen Elementen afrikanischer Kunst ausgesagt werden, wenn es alle Menschen erreichen soll. Aber es darf auch seinen speziellen Hintergrund, den der Rassengesellschaft Südafrikas nicht vergessen. Lokalität und Universalität greifen ineinander. Mbathas Kunst ist „kontextuell verwurzelt“, aber „weltweit artikuliert“.¹⁸

Auf dem folgenden Bild (**Abb. 10**), einer Examensarbeit des jungen Künstlers Charles B. S. Nkosi an der Kunstschule in Rorke's Drift werden alle ikonographischen Vorgaben abendländischer christlicher Kunst negiert. Die Erfahrung der Folterungen, der elektrischen Schocks, wie sie in den südafrikanischen Gefängnissen gang und gäbe waren, übersteigt alle Vorstellungskraft. Das sprengt auch alle ikonographischen Traditionen. Aber es gibt einen Halt in diesem schrecklichen Geschehen, das Kreuz, der Balken, an dem der Gefolterte hängt, sowie der Gefolterte selbst. Alle Schmerzen scheint er in sich hineinzuziehen. Zugleich lenkt er sie ab, so dass die Elektrofunken an den Nagelstellen zu „Leuchtkerzen“ werden. In jedem Gefangenen leidet Christus noch einmal. In ihren Toden stirbt auch er. Das ist die Botschaft der schwarzen Befreiungstheologie und dieses Bildes.

Indem das Bild die Folter in Südafrika bloßstellt, protestiert es zugleich gegen die Folter, wie sie in aller Welt noch heute geschieht. Lokale und universale Erfahrungen fließen zu einer dichten Bildaussage zusammen.

¹⁸ „Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt“, nennt Paulo Suess seine Vorlesungen zur Befreiungstheologie Lateinamerikas, die er in Frankfurt im WS 1998/99 gehalten hat. Sie wurden in „Theologie Interkulturell“ Bd. 12, Frankfurt, London 2001 veröffentlicht.



Abbildung 10¹⁹: Ch. B. S. Nkosi, Pain on the Cross, Linolschnitt 1976

6. Asien – Korea

Auch in Korea und Japan führt der Weg zu eigenständiger Kunst über die Phase der Inkulturation zu eigenständiger Aussage. Dabei macht es nur einen graduellen Unterschied aus, ob man wie der in Japan so beliebte Maler R. Koiso mit sicherem Strich und unter Verwendung anerkannter japanischer Maltechnik die biblischen Szenen in das palästinensische Milieu versetzt und eher illustrativ vorgeht, oder ob Kim Hak-Soo in ähnlicher, aber ebenso anerkannter Technik die Szenen nach Korea versetzt.

Ein Bild von Kim Hak-Soo mag gibt darüber Auskunft. Die ganze Serie zum Leben Jesu wurde zum 100. Jubiläum der Jonsei Universität gemalt. In dieser Zeit hatte sich das Land schon so radikal in seiner gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklung modernisiert, dass der Maler auf Vorbilder aus alten Büchern und Stichen zurückgreifen musste, um das alte Korea so authentisch wie möglich wiederzugeben. Jesus kam nach Korea mit den Missionaren vor 100 Jahren.

¹⁹ Aus: Hans Blum, *Passion in Südafrika*, Frankfurt o. J. (1980), 82.

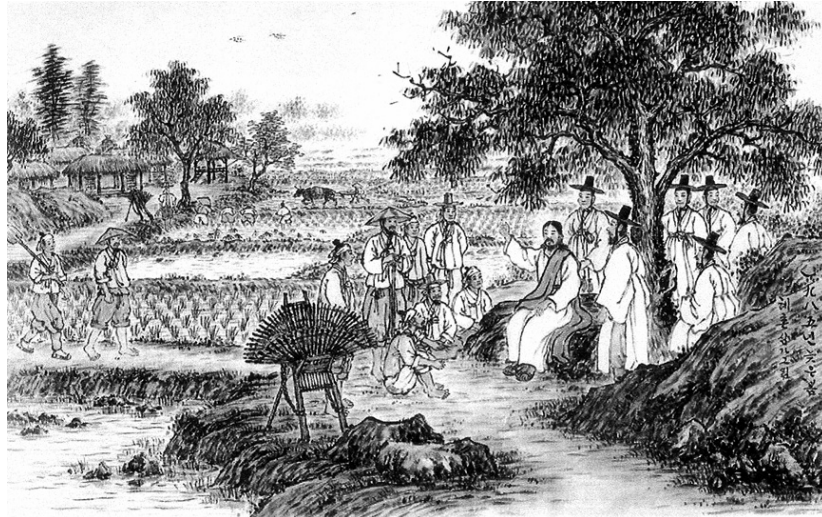


Abbildung 11²⁰: Kim Hak-Soo, Jesus predigt der Landbevölkerung. 1985

Die Arbeiter auf den Reisfeldern tragen ländliche Kleidung. Die scharfe gesellschaftliche Trennung ist vor Jesus aufgehoben. Ich erkenne jedenfalls eine Frau, die wie selbstverständlich zwischen den Männern steht, um der Predigt Jesu zuzuhören. Die Jünger tragen die Kleidung von (konfuzianischen) Gelehrten. Wer sich Jesus zuwendet, wendet sich nicht einem ungebildeten Ausländer zu – Jesus wird jedoch nicht zu einem Koreaner gemacht, sondern ganz in der Tradition historisierender Ikonographie gemalt – sondern wird „gelehrt“, denn er lernt Schreiben und Lesen, was sonst nur der Oberschicht zugestanden wird.

Wir haben hier ein Beispiel klassischer Inkulturation vor uns. Doch in der Zeit, da das Bild – gleichsam als Retrospektive – gemalt wird, wirkt es bereits wie ein museales Ausstellungsstück. Die traditionelle bäuerliche koreanische Kultur wird reproduziert, auf das Evangelium fällt kein neues Licht. Die in der frühen katholischen Mission favorisierte Missionsmethode, über die Elite langsam auch das Volk zu gewinnen, wird hier ins Bild gesetzt. Die Jünger sind Gelehrte, sie stehen apart und mischen sich nicht unter die einfachen Menschen. Die Hoffnung aber besteht, dass die schließlich folgen werden.

Wie in Afrika bedurfte es erst einer schier ausweglosen politischen Situation, um die Künstler aus ihrer angepassten Haltung zu befreien. Sie läuteten die Zeit befreiter Kunst ein. Der 1955 geborene Hong Song-Dam war 1980 in Kwangju zum Kunststudium, als er den Studentenaufstand gegen das diktatorische Regime erlebte, der vom Militär blutig niedergeschlagen wurde. Da über

²⁰ Aus: *Hye Ch'on*, Kim Hak-Soos „Leben Jesu“.

den Aufstand eine Nachrichtensperre verhängt war, wurde der Künstler durch seine Kunst zum Zeitzeugen. Es ist erstaunlich, dass hier wie bei uns in und nach dem 1. Weltkrieg ein Aufschrei in der Kunst laut wurde, der sich in ähnlichem Stil Ausdruck verschaffte.



Abbildung 12²¹: E. Heckel,
Beim Vorlesen



Abbildung 13²²: Hong Song-Dam,
(billige) Nudelmahlzeit

Zu Recht haben die Herausgeber des Ausstellungskatalogs, dem diese Bilder entnommen sind, Holzschnitte des Expressionismus und die von Hong Song-Dam nebeneinander gestellt (**Abb. 12 u. 13**). Die revolutionär aufgeheizte Situation sprengt alle bisher gültigen Stile. Über die nationalen Grenzen hinweg bildet sich ein international relevanter Stil. Das Humanum, durch moderne Kriegsmaschinerie tief verletzt, findet die gleiche Sprache, um den Schmerz, das Leiden, die Qual der Unterdrückten sichtbar zu machen.

Hong Song-Dam, der sich zu dieser Zeit auch den theologischen Texten von Ahn Byung-Mu, dem Begründer der Minjung-Theologie, zugewandt hatte, weiß diese Leiden mit dem Leiden Christi zu verbinden. In dem Leiden der Menschen ist Christus präsent. Eine unsichtbare Brücke spannt sich auch zu den Künstlern in Südafrika, die in ähnlicher Situation in der die Gegensätze scharf konturierenden Schwarz-Weiß Linienführung der Linol- und Holzschnittkunst das angemessene Medium ihrer Kunst fanden und Hilfe, Trost und Kraft zum Widerstand in der Präsenz Christi in ihrem Leiden (**Abb. 14**) erfuhren.

²¹ Aus: *Chung-Hi Lim / Andreas Jung*, Malttugi. Texte und Bilder aus der Minjung Kulturbewegung, Heidelberg 1986, 134.

²² Aus: *Lim / Jung*, Malttugi (Anm. 21), 134.



Abbildung 14²³: Hong Song-Dam, Kwangju

Hong Song-Dam stand dem Christentum nahe, er war aber kein Christ. Beides ist bis heute der Fall, wie er mir selbst versicherte. Da er sich später für die Wiedervereinigung mit Nordkorea einsetzte und gegen den Willen der südkoreanischen Regierung die Ausstellung eines großen Werkes in Nordkorea arrangierte, wurde er inhaftiert und gefoltert. Es dauerte Jahre, bis er diese schreckliche Zeit, da er immer wieder mit dem Kopf bis zum Erstickens ins Wasser gehalten wurde, künstlerisch verarbeiten konnte. Es halfen ihm während der Folterungen Erinnerungen an die Zeit seiner Jugend, Erinnerungen an Wasserzeremonien der Schamaninnen in seinem Heimatdorf auf der Insel

²³ Aus: *Lim / Jung, Malttugi* (Anm. 21), 70.

Cholanamdo diese Leiden durchzustehen und später aufzuarbeiten. Wasser ist Leben.²⁴

Der Künstler, der die Leiden des Gefängnisaufenthaltes so sensibel in seiner Kunst verarbeitet hat, wird in der nun freien Luft des modernen, demokratischen Korea zum Apokalyptiker. Ein Hieronymus Bosch redivivus (Abb. 15), wie seine großen apokalyptischen Gemälde zeigen! Die Zerstörung des Welt-handelszentrums in New York, die totale Versexualisierung im Fernsehen und alle Verrohungen in der Gesellschaft rufen bei ihm eine Untergangsstimmung hervor, die gleichzeitig ein Schrei nach Rettung durch die Religion ist.



Abbildung 15²⁵: Hong Song-Dam, Ritual Paper Flowers, Öl auf Leinwand, 250 x 900cm. 2003. Ausschnitt, rechte Hälfte

Doch die rituellen Kleider der großen Religionen, des Buddhismus und des Schamanismus hängen leer an Kleiderbügeln am Rand des Bildes. Michael Jackson ist nur scheinbar ein Idol. Er ist ein Held ohne Füße, grundlos. Die Cyber-Welt bricht überall ein mit ihren Kunstgestalten und bedroht die bewohnte Welt. Er selbst, der Künstler, erlebt noch einmal die Schrecken der Wasserfolterungen. Er ist gekreuzigt, mit dem Kopf nach unten, wie seinerzeit Petrus, der wusste, dass das Wort Gottes schärfer ist als jedes Schwert (Hebr 4,12, hier hält der Künstler das scharfe Messer in der linken Hand) und zugleich ein Licht ist auf unserm Weg (rechte Hand). Doch dieses Licht ist nur eine schwache Kerze, deren Flamme so leicht vom Wind gelöscht werden kann. Oder können die im schamanistischen Ritus aufgesteckten Papierblumen

²⁴ Vgl. dazu ausführlich *Soo-il Chai*, Die Überwindung der Gewalt aus der Sicht der Opfer – Das Beispiel Hong Song Dam, in: *Benjamin Simon / Henning Wrogemann* (Hg.), *Konviviale Theologie* (FS Theo Sundermeier zum 70. Geburtstag), Frankfurt 2005, 287–298.

²⁵ Aus: Eastwind. Ausstellungskatalog, Gwangju Art Museum 2003, 74f.

weiterhelfen und das drohende Dunkel bekämpfen? Ein wenig heller ist es in ihrer Umgebung. Hoffnung strahlt das große apokalyptische Gemälde, auf dem die ganze Welt zu einem einzigen Dorf zusammenschmilzt, jedoch kaum aus. Der Moloch der Weltkultur scheint alle lokalen Kulturen und ihre Ethik zu verschlingen.

Wir wenden uns einer Künstlerin zu, Choon-mann Lee (geb. 1941), die die Stufe der Inkulturation längst hinter sich gelassen hat. Ihre Kunst lässt sich nicht mehr einem einzigen Land zuordnen, auch wenn der Kontext ihrer Kunst Korea ist. Ihre *lokale* Kunst besitzt die Dimension der *globalen* Welt. Frau Lee hat an der Ewha Universität, der ersten und größten Frauenuniversität Asiens studiert. Das wird nicht ohne Einfluss geblieben sein, denn Selbständigkeit der Frau, Unabhängigkeit, eigener Beruf und Fortschritt waren selbstverständliche Bildungsideale dieser Universität. Dennoch sind die Würde der Frau und der Respekt, mit dem man ihr begegnen sollte, keine Selbstverständlichkeit. Frau Lee thematisiert das oft in ihren Werken. Sie sagt „Nein“ zur Unterdrückung, sagt „Ja“ zur „Freiheit“, „Ja“ zum „Recht“ und „Nein“ zum „Unrecht“ („Ja“ und Nein“ sind Themen verschiedener ihrer Frauengestalten), vor allem aber besitzt sie eine tiefe Leidenschaft für das Humanum des Menschen, das in seiner Leiblichkeit sich ausdrückt. In ihr sind die geheimen Codes aller Sprachen enthalten, in ihr entdeckt sie alles was es gibt an „Wahrheit, Gutem und Schönheit“. In ihren Figuren will sie das Wissen aller Mönche und aller Propheten unterbringen.²⁶ Sie möchte, dass durch ihre Kunst in unserer Welt der Leidende sein Leid zu ertragen lernt und darin eine neue Lebenschance entdeckt, dass dem Märtyrer Gerechtigkeit widerfährt und der Weinende spürt, dass Tränen nicht nur das Leid lindern, sondern auch Zeichen des plötzlichen Glücks sein können.

Frau Lee ist Koreanerin, doch die Erfahrungen, die sie in andern Ländern macht, greift sie auf in ihrer Kunst, vor allem in ihren Kollagen, in denen sie nicht nur geistiges Gut, sondern auch Steine, Korken, Briefmarken, Blumen, Blätter, Rinden von Bäumen und Stadtpläne, Alltägliches aus aller Welt zusammenträgt. Es sind Erinnerungen aus der Fremde, die durch ihre Kunst eingefügt werden in das größere kulturelle Gedächtnis koreanischer Kultur.

Die folgende „Ikone“ (**Abb. 16**) zeigt, wie sehr sie sich auf andere Kulturen einlässt – und doch ist es ganz und gar ein Bild in und für Korea. Die orthodoxe Kirche würde dies Bild nicht als Ikone anerkennen, aber für sie unterstreicht der goldene Rahmen, dass sie in ihrem Bild ausdrücken möchte, was sie in Russlands Kunst fand: Stille. Überraschenderweise sieht sie auch im Kreuzmotiv dieses Element der Harmonie, des Ausgleichs und der Balance. Das Kreuz ist ihr eine Metapher dafür, dass Neues nur aus dem Schweigen her-

²⁶ Katalog der 14. Einzelausstellung von *Choon-mann Lee*, Hwabong Gallery, Seoul 2008, 9.

aus geschaffen werden kann, sagt sie. „Neu sein“ heißt, dass man stark werden kann, wenn man loslässt. „Das Kreuz ist der Grund der Möglichkeit dafür“.²⁷

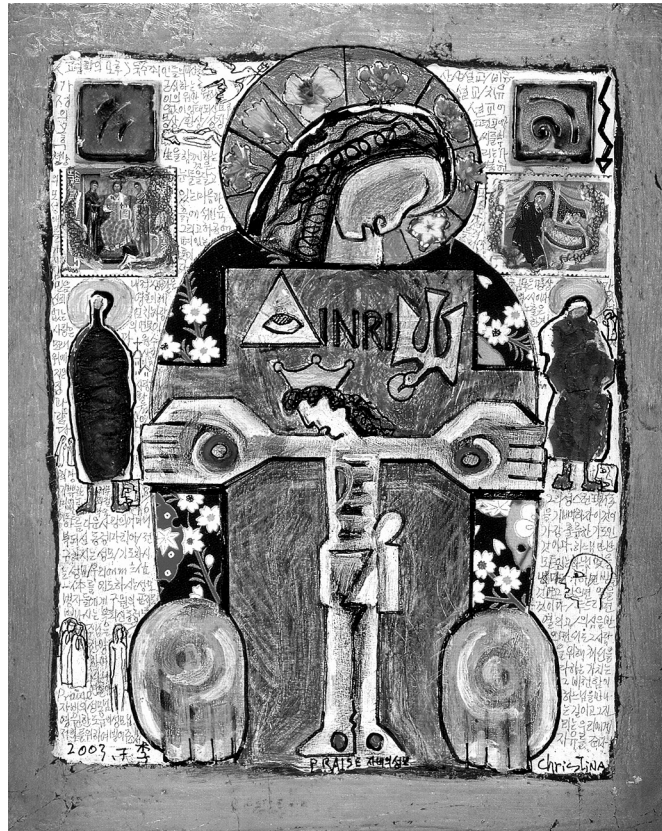


Abbildung 16²⁸: Ohne Titel, Verschiedene Materialien. 23 x 25 cm. 2003

Was es heißt, loslassen können, zeigt Maria. Ihre übergroßen Hände – das sind nicht die feingliedrigen Hände der Maria auf mittelalterlichen Marienbildern – halten nichts fest, nicht einmal den toten Sohn. Ihre Hände sind wie die ihres Sohnes verwundet, doch scheinen sie sich zu füllen. Wer sich bis zum Äußersten erniedrigt wie der Gottessohn und nichts als seinen Besitz festhält (Phil. 2), trägt schon im Sterben die Krone. Das Auge Gottes wird über ihm wachen, der Geist Gottes (die Taube) ihn beleben und auferwecken. In der Form eines breiten Kreuzes, das ihr Halt und Sinn gibt, trägt Maria diese Ein-

²⁷ Katalog der 8. Soloausstellung von Choon-mann Lee, *Collages – Everyday*, Seoul 2004. Diesem Katalog ist auch die folgende Ikone entnommen.

²⁸ Aus: Lee, *Collages* (Anm. 27).

sicht als ein Bekenntnis vor, so dass jedermann es sehen und glauben kann. Dafür wird Maria gepriesen. Das Bild will ein Loblied sein, wie die Unterschrift unter dem Fuß des Gekreuzigten sagt: „Praise“.

Neben den vielen Anspielungen – ausländische Briefmarken, die Motive von Ikonen haben – sind die beiden Trauernden rechts und links von symbolischer Bedeutung. Ihr Gewand sind Borken von Bäumen (Platanen), die sich jedes Jahr erneuern und die alten Schutzrinden abwerfen. So darf und soll auch der Mensch sich erneuern. Er darf die Trauerrinde abwerfen und in neuem Gewand sich dem Leben zuwenden. Blumen werden blühen, wie schon jetzt auch auf dem dunklen Trauerkleid und dem Heiligenschein Marias.

Nicht nur das Kreuz, auch die Buddhafigur ist Frau Lee ein Symbol der Stille. Gelegentlich stellt sie kontrapunktisch in Ausstellungen beide Figuren nebeneinander oder fügt sie gar zu einem Werk zusammen.

Ich greife aus dem Katalog „Language & Human Body-II“²⁹ zwei Buddha-bilder (**Abb. 17 u. 18**) heraus und stelle sie wie im Katalog zur Gestalt des auferstandenen, segnenden Christus.



Abbildung 17: Meditierender Buddha. Verschiedene Materialien. 57 x 20 x 65 cm, 2005

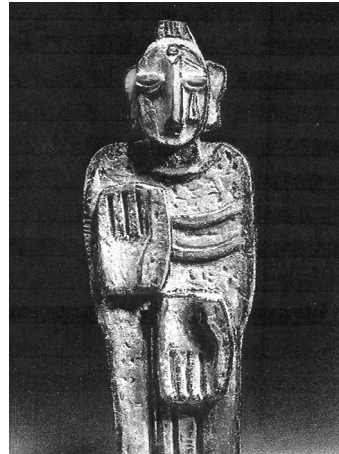


Abbildung 18: Segnender Buddha. Verschiedene Materialien. 23 x 15 x 68 cm, 2005

Die Künstlerin schreibt dazu: „Die Silhouette der Buddhastatue ist durch die Zurücknahme seiner selbst und die nach innen gerichtete Wachsamkeit von äußerster Sanftheit, während Christi Kreuz in seiner einfachen geometrischen Form Frieden aussagt. Ich habe in meinen Werken den Versuch unternommen, dass sich diese beiden unterschiedlichen Symbole treffen und in der von ihnen ausgehenden Stille unsere Phantasie unendlich beflügeln und Raum schaffen, in und um uns zu kreativem Werk.“

²⁹ 9. Solo Ausstellung von Choon-mann Lee, Seoul 2005, o. S.



Abbildung 19: Segnender Christus. Bronze. 51 x 29 x 67 cm, 2005

Dass sich die beiden Glaubensweisen treffen, ist gewiss ihr Wunsch, von einer Integration spricht die überzeugte Christin, die viele ihrer Werke mit „Christina“ signiert, nicht. Das wird an einem kleinen Werk deutlich, wo sie beide Figuren in unterschiedlicher Haltung und Symbolik neben und untereinander in voneinander getrennte Gehäuse stellt. Noch beherrschen Abgrenzungen das Werk, aber ein Gespräch ist im Kunstwerk begonnen.³⁰

³⁰ Vgl. die Abbildung in: *Katrin Kusmierz / Benedict Schubert u.a. (Hg.), Grenzen erkunden zwischen Kulturen, Kirchen, Religionen* (FS Christine Lienemann-Perrin), Frankfurt 2007, 107.

7. Japan

Wie in fast allen Ländern Asiens ist auch in Japan ein Dreierschritt in der Entwicklung eigenständiger christlicher Kunst zu entdecken. Die Bilder Ryohei Koisos (geb. 1903) zur Bibel aus dem Jahre 1955 markieren den Beginn. Seine Bilder sind noch heute als Illustrationen zu dem jeweiligen Sonntagslektionar oder Predigttext beliebt, da Koiso sich so eng an die Kultur Palästinas hält, die er auch über eine Reise ins Gelobte Land kennen gelernt hat. Dabei weiß er den Stil und die Technik japanischer Malerei so sicher zu gebrauchen, dass nicht der leiseste Vorwurf aufkommen kann, hier sei Kunst zweiter Klasse geschaffen.

Es ist bemerkenswert, an welcher Stelle der Inkulturationsprozess den eigentlichen Durchbruch erzielte, nämlich bei der Kunst des Blumensteckens. Heute bereiten Frauen Sonntag für Sonntag spezielle Arrangements zum Thema des Tages vor und schmücken damit den Altar. Was bei uns als eine Selbstverständlichkeit erscheinen mag, stieß anfangs auf großen Widerstand. Der Vorwurf des Synkretismus wurde geäußert, denn Ikebana atmet durch und durch den Geist des Zen-Buddhismus. Die Kirchen der reformierten Tradition lehnten zudem jeden Schmuck auf dem Altartisch neben der Bibel ab.

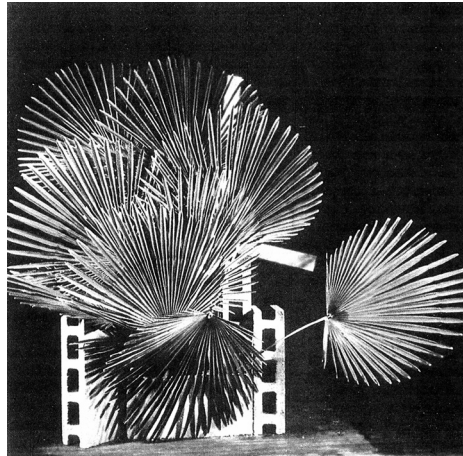


Abbildung 20³¹: Gako Ota, Palmsonntag

Es war Gako Ota (gest. 1972), die, aus einfachen Verhältnissen kommend, nicht nachließ, ihre Freude im Umgang mit den Blumen ihres Dorfes und Gartens auch für die Kirche nützlich zu machen. Es will mir scheinen, dass die

³¹ Aus: Masao Takenaka / Ron O'Grady, *The Bible through Asian Eyes*, Auckland 1972, 129.

Akzeptanz dieses Blumenschmuckes in den Kirchen erst zunahm, als Ikebana sich aus der Sphäre mönchischer Kultur löste und zu einer handwerklichen Kunst für jedermann wurde. In „Volkshochschulkursen“ wird sie angeboten. Gako Ota aber führte diese Kunst von Anfang an auf eine künstlerische Höhe, in der Ästhetik und Botschaft zu einer überzeugenden Synthese zusammenschmolzen.

Drei Aspekte des Arrangements (**Abb. 20**) wollen beachtet werden. Es wird keine ästhetisch vollkommene Vase benutzt, wie das in einem Zen-Kloster der Fall wäre, sondern gewöhnliche Hohlsteine des Häuserbaus. Gako Ota wählt auch nicht die bei uns in diesem Zusammenhang gebräuchlichen Zweige von Kokospalmen, sondern Fächerpalmen, die die Form von Händen haben. Und schließlich deutet sie mit dem gelben Holz im Hintergrund das kommende Schicksal dessen an, dem man jetzt zujubelt. Das Gesteck erinnert nicht an einen triumphalen Einzug in Jerusalem, sondern daran, dass das Hallelujageschrei und das „Kreuzige ihn“ nicht nur bei Jesus, sondern im Leben eines jeden Menschen eng beieinander liegen. Triumphalismus steht der Kirche nicht an.

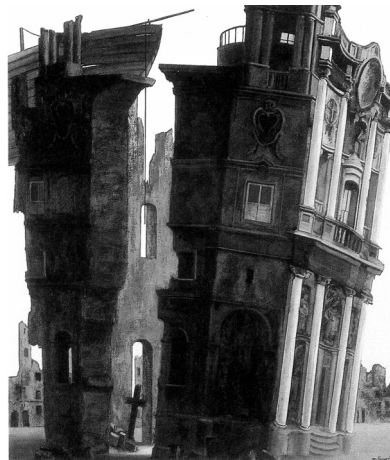


Abbildung 21³²: Motoko Hayashi, The Memory of Wind. Öl auf Leinen, 2005, 194 x 162 cm.



Abbildung 22³³

Mit Motoko Hayashi (geb. 1955) scheinen wir uns in eine andere Zeit zu begeben, es ist, als ob wir Jahrzehnte überspringen. Der Surrealismus dieses Bildes (**Abb. 21**) wirkt auf uns heute, wenige Jahre nachdem es gemalt wurde, wie eine prophetische Vorwegnahme dessen, was wir im Augenblick erleben, den Zusammenbruch eines Bankenskapitalismus und seiner stolzen, schier un-

³² Aus: Katalog, The History of 30 Christian Art Exhibitions, Tokio 2006.

³³ Aus: Katalog (Anm. 32).

einnehmbaren, fest gegründeten Häuser, die überall in der Welt wie Tempel aus vergangener Zeit mit Säulen und Vorhallen gebaut waren oder wie säkulare Glastempel, die Durchsicht, Licht und das offene Paradies uns vorspiegeln. Jetzt wird das Visionäre, Surreale zur erschreckenden Wirklichkeit. Ein Titelbild der Time zeigt das auf einen Blick (**Abb. 22**).

Der ein wenig mysteriöse Titel „Memory of Wind“ ist auch im Japanischen mehrdeutig. Er will etwas niederschreiben, festhalten, gleichsam an ein „unkulturelles“ Ereignis erinnern, das geschehen ist oder geschehen kann. Ein Taifun ist hereingebrochen. Plötzlich und wild wirbelt er alles durcheinander. Ein Schiff landet auf dem Dach eines zerbrechenden herrschaftlichen (Bank-) Hauses. Im Hintergrund brennen noch die letzten Häuser. Ein Kreuz besiegelt den Untergang. Tödliche Lähmung liegt über dem Bild, eine moderne Variante der Totenfeld-Vision des Hesekiel. Ob Gott den Lebenshauch darüber wehen lassen will, ist nicht erkennbar.

Japanisches Lokalkolorit ist kaum mehr erkennbar. Das Haus ist ganz im Stil der Meiji-Zeit gebaut, als man beim Bau großer Stadtvillen und Verwaltungsgebäude die Architektur wilhelminischer Bürger- und Bürohäuser imitierte. Eindringlich apokalyptische Zeitlosigkeit spiegelt das Bild und ist darin in bestem Sinne interkulturell.



Abbildung 23³⁴: Taeko Tomiyama, Pietà von Kwangju. Holzschnitt. o. J.

³⁴ Aus: Takenaka / O'Grady, *Bible through Asian Eyes* (Anm. 31), 155.

Es ist ein in der asiatischen Kunst ungewöhnliches Ereignis, dass ein Künstler oder eine Künstlerin sich direkt mit Ereignissen auseinandersetzt, die sich in einem anderen asiatischen Land ereignen. Taeko Tomiyama (geb. 1921 in Kobe, aufgewachsen in der Manschurei) gehört zu ihnen. Sie hat sich intensiv mit den Befreiungsbewegungen außerhalb Japans befasst, ging nach Lateinamerika, begab sich selbst in die Gruben, um sich dort ein Bild von den ausgebeuteten Minenarbeitern zu machen. In ihrer Kunst wird eine ganz neue interkulturelle Existenz gelebt und zum Ausdruck gebracht.

Ihre Pietà von Kwangju (**Abb. 23**) hat sehr viel dazu beigetragen, dass die Welt auf die Massaker von Kwangju in Korea aufmerksam wurde. Aber auch die Koreaner haben dieses Bild als ein ergreifendes Beispiel japanischer Solidarität verstanden und es Teil ihrer Verarbeitung jener schrecklichen Tage werden lassen. Dass dies Bild ausgerechnet aus dem Lande kolonialer Unterdrückung stammt, gegen das sich der koreanische Widerstand über Jahrzehnte richtete, gibt der Rezeptionsgeschichte dieses Bildes in Korea einen besonderen Akzent.

8. Interkulturalität als interreligiöser Dialog

Interkulturalität schließt die Begegnung mit anderen Kulturen und damit auch den sie prägenden Religionen ein. Streng genommen haben wir bisher nur bei einer Künstlerin, Lee Choon-mann, solche Wahrnehmung der anderen Religion gesehen.³⁵ Dafür dass es so wenig Auseinandersetzung mit den anderen Religionen gibt, können verschiedene Gründe ins Feld geführt werden. Da die Christen in Asien eine Minderheit bilden und die Künstler sich zudem gegen den anikonischen Mainstream ihrer Kirchen durchsetzen müssen, besitzt die bildnerische Identitätsfindung und Auseinandersetzung mit der eigenen Religion Vorrang. Hinzu kommt, dass die Kulturen der anderen Religionen nicht eigentlich „fremde“ Kulturen sind. Sie gehören zur Alltagskultur, man ist in ihrer Mitte aufgewachsen und hat sich mit dem Religionswechsel zugleich gegen sie entschieden. Erst die Künstler, die aus einer Familie stammen, die zumindest seit zwei Generationen christlich ist, sind am ehesten frei, sich dem Dialog künstlerisch zu stellen.

Wir wenden uns abschließend zwei Kunstwerken zu, die diesen Weg der interreligiösen Interkulturation bewältigt haben.

³⁵ Da der Koreaner Hong Song-Dam nie seine angeborene Religion verlassen hat, kann er in diesem Zusammenhang außen vor bleiben.



Abbildung 24³⁶: Nalini Jayasuriya, Christus Mandala, 1980 (ohne weitere Angaben)

Als eine Künstlerin, die sich dessen bewusst ist, aus einem Land mit alter, reicher Kultur zu kommen (Sri Lanka), versucht sie, die verschiedenen Strömungen in ihren Bildern zusammenzufügen. Ich möchte in meiner Kunst, sagt sie, dem Ausdruck verschaffen, dass ich Christ bin, aber wie ein Hindu die Welt sehe und zugleich den Buddhismus studiere. „Ich habe versucht, die Symbolik dieser verschiedenen Lehren zu verstehen und die Wege, die sie einschlagen, um ihre Lehre darzustellen und als sichtbare Meditationsmedien zu gebrauchen“.³⁷ Das Christus-Mandala (**Abb. 24**) ist dafür ein wichtiges Beispiel. Das Spiel mit den symbolträchtigen Zahlen vier, drei und eins bilden die innere Struktur des Bildes. Vorbei an den vielen Formen und Figuren wird wie bei einem klassischen Mandala der Blick auf einen Punkt konzentriert, den

³⁶ Aus: Image, März 1981, 8.

³⁷ Image (Anm. 36), 8.

weißen Kreis in der linken Hand Christi. Die vier in Anbetung verweilenden Figuren rechts und links neben dem im Lotussitz sitzenden Christus stellen die vier Evangelisten dar, deren Symbole das Bild an den Ecken zusammenhalten. Mitten in den Wellen und Schwingungen des Alls sitzt Christus. Ruhe geht von ihm aus. Seine Hände spenden in indischer Mudrahaltung den Meditierenden den Segen. Die Welt ruht als kleiner Kreis in seinen Händen. So haben im Abendland Könige das Szepter, das Symbol ihrer Herrschaft, bei der Krönung gehalten. Doch Christus wird nicht als Herrscher in oströmischer Pracht dargestellt, sondern als ein Meditierender, der in der Kraft seiner Meditation den Kosmos in Schwingungen versetzt und zugleich zur Ruhe bringt. Drei rote Sonnen zeigen an, wo die wirklichen Kraftzentren der Welt sind. Es ist die Liebe, die sich dreifach der Welt zuwendet: als Schöpfer, als Erlöser und als der Geist, der die Welt am Leben erhält. Das Schlusswort von Dantes Göttlicher Komödie scheint hier aufzuleuchten: „Die Liebe lässt kreisen Sonne und Mond“.

Ikonomisch sind auf diesem Bild die Traditionen der verschiedenen indischen Religionen in ein Gespräch gebracht. Zugleich wird die Methode buddhistischer Meditation, die „one pointedness“, die Konzentration auf eine Sache, einen Punkt, christlich fokussiert: Der weiße Kreis, getragen und umgeben von Christi reinen Händen, ist das Zentrum des Bildes. Durch die Mandala-Meditation soll sich der Meditierende immer mehr auf Christus konzentrieren. Das wird seinen Glauben vertiefen und stärken.

Wir richten unsern Blick abschließend nach Bali. Der Maler, Tänzer, Musiker und Schattenrissspieler Nyoman Darsane (geb. 1939) ist im balinesischen Hinduismus aufgewachsen. Als er zum christlichen Glauben konvertierte und sich mit 27 Jahren taufen ließ, wurde er von seiner Familie ausgestoßen. Mit seinem Körper, sagt Darsane, bin ich Balinese, mit meinem Geist bin ich Hindu, doch mit meinem Herzen Christ.

Das Bild „Krishna-Christus“ (**Abb. 25**) spiegelt schon im Titel die tiefe interreligiöse und interkulturelle Mehrschichtigkeit seiner Existenz und Kunst. Balinesisch sind der mythologisch gefüllte Hintergrund und der alles beherrschende Tanz. Hinduistisch sind die Farben und die langsam in den Hintergrund tretenden Göttergestalten Shivas und Krishnas. Genuin christlich ist der Inhalt, denn das kosmische Geschehen wird in die Geschichte eingebunden. Die einmalige geschichtliche Menschwerdung Christi, die allem Reinkarnationsglauben widerspricht, wird anhand der höchst realen, geradezu dramatischen Begegnung des irdischen Jesu mit den Schwestern Maria und Martha erzählt. Anders als die Götter sind Jesus und die Schwestern in Menschenfarben gemalt, das deutet auf ihre Geschichtlichkeit. Doch sie tanzen ihre Begegnung auf den Füßen des kosmischen Christus, der in der graublauen Farbe

transzendenter Götterwelt gemalt ist: ein ungemein eindrücklicher Einfall, die zwei Naturen Jesu auf diese Weise im Bild sichtbar zu machen.³⁸

Mit diesem Bild ist die Stufe der Inkulturation des Evangeliums weit hinter sich gelassen. Es macht deutlich, zu welcher Kreativität und neuem künstlerischem Ausdruck gelebte Interkulturalität führt.



Abbildung 25: Nyoman Darsane, Krishna-Christus. Öl auf Leinwand, 1991

³⁸ Zu weiteren Einzelheiten des Bildes s. Theo Sundermeier, Es ist ein Tanz im Himmel. Christus der Tänzer Meister ist, in: Jürgen Moltmann / Theo Sundermeier, Totentänze, Tanz des Lebens, Frankfurt 2007, 43ff, ebd. 75ff. Das Bild hängt im Wissenschaftlich-Theologischen Seminar der Universität Heidelberg.

Schlussbemerkung

Zu Beginn habe ich keine Definition von „Interkulturalität“ gegeben, sondern Elemente zusammengetragen, die diese Kategorie beinhaltet. Ebenso hatte ich die Antwort auf die Frage offen gelassen, ob Interkulturalität überhaupt eine Kategorie oder gar ein Kriterium zur Interpretation und Beurteilung christlicher Kunst weltweit ist.

Wie wir gesehen haben, kann man, auch wenn sie sich überschneiden und gleichzeitig präsent sein können, grob drei Phasen oder Stufen der Entwicklung christlicher Kunst in Asien und Afrika unterscheiden, die der Anpassung, der Inkulturation und der Interkulturalität. Es ist deutlich geworden, dass in allen drei Stufen eine Begegnung verschiedener Kulturen stattfindet. Die Unterschiede sind dennoch gravierend. Das Christentum kam nach Afrika in unterschiedlicher Gewandung, der katholischen, der evangelischen, oder auch in einem deutschen, schwedischen oder amerikanischen Kleid. In der ersten Phase wurde über die europäisch geprägte kirchliche Einkleidung einfach ein neues Gewand gelegt. Es fand keine ernsthafte Begegnung zweier Kulturen statt. Der sich überlegene fühlende Partner kleidete sich Afrika und Asien neu ein und warf sich ein lokales Gewand über. Die Botschaft wurde davon nicht berührt.

Die Inkulturationsdebatte, weltweit aufgegriffen, führte, theologisch unterstützt durch das Vatikanum II und den Ökumenischen Rat der Kirchen, zu neuen künstlerischen Aufbrüchen. Man hat den Eindruck, dass nun zum ersten Mal die anderen Kulturen ernst genommen wurden und man ihnen auf Augenhöhe begegnen wollte. Es nimmt nicht wunder, dass mit dieser Debatte zugleich das Problem des Synkretismus aufbrach und diskutiert wurde. Als ich das Bild „Krishna–Christus“ Studierenden eines Seminars zeigte, gab es nicht nur bewundernde Zustimmung für die gelungene Inkulturation, sondern gleichzeitig vehemente Ablehnung wegen des angeblichen Synkretismus! Die andere Kultur, so wurde und wird durchaus richtig argumentiert, ist ja nicht wertneutral, sondern von einer anderen Religion geprägt. Wieweit darf die Annäherung und Verschmelzung gehen? Findet in solcher Begegnung nicht eine gefährliche Verdunkelung der Botschaft statt? Positiv gefragt: Wird aufgrund dieser Begegnung ein neues, vertieftes Verständnis der christlichen Botschaft gewonnen?

Das ist der Fall, wenn Künstler diese Inkulturationsdebatte hinter sich lassen und sich ganz ihrer Kunst widmen, geprägt durch ihren Glauben, ihren Kontext und ihr Eingebundensein in die Weltkultur. Das Evangelium wird dann unabhängig davon, in welcher kirchlichen Prägung es der Künstler aufnahm, existentiell gelebt und in seiner Kunst verwirklicht, so dass diese ihres unmittelbaren kulturellen Kontextes enthoben, global verortet wird. Gerade dadurch ist sie dort relevant, wo sie entstand. Dieses intensiv geführte Gespräch des

Künstlers mit dem Evangelium und der lokalen wie global erfahrenen Welt führt zu einem vertieften Verständnis des Evangeliums und seiner Darstellung in der Kunst. Jede Textübersetzung und jede künstlerische Übersetzung eröffnet neue Dimensionen des Verstehens. Übersetzungen sind Veränderungen. Das gilt nicht nur für die Übersetzung des Evangeliums in eine andere Sprache, sondern auch für seine Übersetzung in eine von fremder Kultur geprägte Kunst. Jetzt findet eine interkulturelle Zirkulation statt, die ich (mit R. Friedli) als zentrales Kennzeichen der Interkulturalität ansehe.

Die abendländische Kunst wurde durch die Begegnung mit der afrikanischen revolutioniert (Fauves, Kubismus, Expressionismus). Es hat mehr als 30 Jahre gedauert, bis auch die afrikanische Kunst Anregungen aus der Begegnung mit europäischer Kunst eigenständig aufgriff. Asiatische Künstler, vor allem die aus Japan und Korea, haben intensiv Impulse aus der abendländischen Kunst aufgegriffen, was ihrem Kunstschaffen eine neue Richtung gab. Es bleibt abzuwarten, ob auch die abendländischen Künstler sich der Begegnung mit Asien so stellen, dass daraus Neues entsteht. Die interkulturelle Zirkulation findet bei uns erst sehr begrenzt statt.

Unser Durchgang durch asiatische und afrikanische christliche Kunst aber hat gezeigt, dass „Interkulturalität“ nicht nur eine hilfreiche Kategorie zur Interpretation ferner Kunst ist, sondern auch Hilfen bietet, neue Maßstäbe in der Interpretation von Kunst in der globalisierten Welt zu finden.

Zusammenfassung: In der Entwicklung christlicher Kunst in Asien und Afrika lassen sich trotz Überschneidungen drei Phasen unterscheiden, die der Anpassung, der Inkulturation und Interkulturalität. Die Bilder zeigen, dass in der 3. Phase die Künstler zu einer eigenen eigenständigen Aussage kommen und die christliche Botschaft so neu interpretieren, dass sie in der globalisierten Welt von höchster Aussagekraft und Relevanz sind. Neue Ebenen des Verständnisses des Evangeliums werden erschlossen.

Summary: Despite some overlapping, it is possible to distinguish three phases in the development of Christian art in Asia and Africa, that of adaption, of inculturation and of interculturality. The pictures show that the artists only achieve their own independent expression in the third phase and interpret the Christian message in such a new way that the pictures are expressive and relevant to the utmost degree in the globalized world. New levels for understanding the Gospel are opened up.

Von kultureller Übersetzung zu interreligiöser Zeugenschaft

Missionstheologie im interkulturellen Wandel

von Norbert Hintersteiner

Dank der Arbeiten zahlreicher Missionswissenschaftler und Experten verschiedener Disziplinen wissen wir heute, dass der christliche Glaube längst nicht mehr nur der Glaube des weißen Mannes oder des westlichen Menschen ist. So wurde uns erst jüngst von dem amerikanischen Historiker und Religionswissenschaftler Philip Jenkins in seinen beiden Büchern *The Next Christendom* (2002) und *The New Faces of Christianity* (2006) das Aufkommen, Wachsen und die wandelnde Vielfalt eines südlichen Christentums eindringlich vor Augen geführt.¹ Sicherlich ist Jenkins dabei nicht der erste, der Fragen der Verschiebung des demographischen Zentrums des Christentums nach Süden mitsamt seinen Konsequenzen präsentiert und erörtert. Auf die gleichen Punkte haben bereits seit einigen Jahrzehnten Missionswissenschaftler und Historiker, die zum weltweiten Christentum arbeiten, hingewiesen.²

Die veröffentlichte Literatur zur Verschiebung des Gravitationszentrums des Christentums nach Süden, einschließlich statistischer Dokumentationen, bestätigt in der Tat, dass sich die Landschaft des „Weltchristentums“ (*World Christianity*) dramatisch verändert hat. Dies wirft für die künftige Entwicklung der globalen Christenheit eine Reihe von Fragen auf: Welche theoretischen Zusammenhänge und Rahmenentwürfe erklären die konstatierten Veränderungen, die sich aus dieser Verschiebung im globalen Christentum ergeben? Welche Vielfalt von Christentümern findet man heutzutage global gesehen tatsächlich vor, im Norden wie im Süden? Wie sieht das Christentum vor Ort jeweils wirk-

¹ Philipp Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002 [Dt.: *Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*, Giessen/Basel 2006]; ders., *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*, Oxford 2006.

² Vgl. u.a. David B. Barrett / Todd M. Johnson (Hg.), *World Christian Trends, AD 30–AD 2200: Interpreting the Annual Christian Megacensus*, Pasadena 2001; Giancarlo Collet, „...Bis an die Grenzen der Erde“. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg i. Br. 2002; David Kerr, *Christian-Muslim Encounter: Perspectives and Paradigms of Christians from the South*, Edinburgh 2004; Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll 1985; ders., *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Frankfurt a. M. 1997; Andrew Walls, *The Crosscultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith*, Maryknoll 2002; ders., *Mission in the Twentyfirst Century: Exploring the Five Marks of Global Mission*, Maryknoll 2008.

lich aus? Wie und wohin werden die sich in enormem Tempo wandelnden Christentümer des Südens sowie die Weltchristenheit insgesamt entwickeln? All diese Fragen sind natürlich Bereiche voll von strittigen Einsichten und Behauptungen, und keiner der Ansätze, denen man begegnen mag, wird vollends zufriedenstellend sein, zumal sich die Situation und die Paradigmen ihrer Deutung sehr rasch ändern.³

Im Folgenden will ich mich daher auf einen kleineren, aber damit zusammenhängenden Fragebereich konzentrieren: Was bedeutet die Verschiebung zum südlichen Christentum für das Verständnis von Missionswissenschaft und das Studium außereuropäischer Theologien? Welche missionstheologischen Ansätze und Paradigmen mögen in dieser Situation heuristisch hilfreich und prospektiv leitend sein?

Grob gesprochen, so möchte ich die Ausgangssituation vereinfachen und das Feld begrenzen, bedeutet die Verschiebung des Christentums nach Süden für die Missionswissenschaft und das Studium außereuropäischer Theologien eine dreifache interkulturelle Herausforderung: Sie bedeutet erstens die Einsicht, dass der christliche Glaube zunehmend in einer größeren Vielzahl von Kulturen beheimatet ist und die christliche Religion eine zunehmend nicht-westliche Prägung erfährt. Oder wie der Missionswissenschaftler der Yale University, Lamin Sanneh, sagt, „Christianity as a truly world religion [is] increasingly defined by the values and idioms of non-Western cultures and languages.“⁴ Ja, man mag von einem wörtlich zu nehmenden Dunklerwerden der Hautfarbe im weltweiten Christentum sprechen. Zweitens, obwohl es richtig ist, dass das demographische Wachstum des Christentums in der südlichen und östlichen Hemisphäre enorm ist, so stellen, anders als im Westen, die Christen doch eine Minderheit beispielsweise gegenüber den Religionen Asiens und dem Islam dar. Die Situation und Erfahrung der Christen, die seit langem in der kulturellen und religiösen Welt der großen Weltreligionen leben, bringen daher in das globale Christentum eine intensivierte interreligiöse Auseinandersetzung mit einem zum Westen unterschiedlichen theologischen Umgang mit dem religiösen Pluralismus ein. Drittens, Missionswissenschaftler und Historiker des Weltchristentums wie Andrew Walls konstatieren für die Theologie und den christlichen Glauben im 21. Jahrhundert das Studium außereuropäischer Theologien als essentiell:

[T]he faith of the twenty-first century will require a devout, vigorous scholarship rooted in the soil of Africa, Asia, and Latin America, [for] the majority of Christians are now Africans, Asians, Latin Americans, and Pacific Islanders [...] Christianity is now primarily a non-

³ Vgl. *Frans Wijsen / Robert J. Schreier* (Ed.), *Global Christianity: Contested Claims*, Amsterdam/New York 2007.

⁴ *Lamin O. Sanneh*, *Whose Religion is Christianity? The Gospel Beyond the West*, Grand Rapids, Mich. 2003, 296; vgl. auch *Dana Robert*, *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*, Malden 2009.

Western religion and on present indications will steadily become more so [...] The most urgent reason for the study of the religious traditions of Africa and Asia, of the Amerindian and the Pacific peoples, is their significance for Christian theology; they are the substratum of the Christian faith and life for the greater number of the Christians in the world.⁵

Angesichts dieser dreifachen interkulturellen Herausforderung, so möchte ich behaupten, bedeutet die Verschiebung des Christentums nach Süden für die Missionswissenschaft und das Studium außereuropäischer Theologien deren Neuorientierung unter dem Paradigma der Interkulturalität. Oder bescheidener gesagt, ein in den Vordergrund Rücken der interkulturellen und interreligiösen Dimensionen der Mission.⁶

Diese Überlegungen aufgreifend, will ich im folgenden Beitrag entsprechende missionstheologische Perspektiven, die hier heuristisch beziehungsweise prospektiv anschließen, unter den Stichworten „Mission als kulturelle Übersetzung“ (1) und „Mission als interkulturelle und interreligiöse Zeugenschaft“ (2) skizzieren. Diese missionstheologischen Falllinien werden mit Beispielen christlicher Theologien in der islamischen und indischen Welt veranschaulicht (3). Schließlich werden Überlegungen zum Verständnis von Missionswissenschaft mit Blick auf die möglichen Anschlussdiskurse der interkulturellen und komparativen Theologie den Beitrag abschließen (4).

1. „Found in Translation“: Mission als kulturelle Übersetzung

Unter den Ansätzen, die Missionswissenschaftler seit den 80er und 90er Jahren des 20. Jahrhunderts in Anschlag gebracht haben, um die interkulturelle Dimension der Mission und die kontinentale Grenzen überschreitende Verbreitung und Rezeption des Christentums in Lokalsprachen und in unzähligen Kulturen des Südens missionstheologisch und missionsgeschichtlich zu konzeptualisieren, kommt der Theorie der *Übersetzung* ein besonderer Stellenwert zu. Klarerweise geht es hier nicht nur, im engen technischen Sinn, um die wörtliche Übersetzung oder sinnorientierte Übertragung eines Textes – obgleich das in der Missionsgeschichte und Missionsstrategie lange Zeit eine zentrale Rolle spielte, man denke nur an die vielfältigen terminologischen Streitigkeiten im Zuge diverser Bibelübersetzungen in verschiedene Lokalsprachen –, sondern im weiteren Sinne um „kulturelle Übersetzung“.⁷

⁵ Andrew Walls, Old Athens and New Jerusalem, in: IBMR 21,4 (1997) 153.

⁶ Vgl. Michael Sievernich, Die Christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, Teil III: Interkulturelle Dimensionen der Mission, 187–240.

⁷ Man wird anmerken müssen, dass das missionstheologische Modell der Übersetzung stärker in der protestantischen theologischen Diskussion beheimatet ist, während Begriffe der Adaption, Inkulturation und Evangelisation deutlicher vor allem die postkonziliare katholische Missionswissenschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmten. Siehe dazu, Francis Anekwe

1.1 Theologie der Übersetzung

Wir können mit Michael Sievernich ansetzen und sagen:

Im Fall des christlichen Glaubens geht es um eine „Übersetzung“ in andere Kulturen mit allen sprachlichen, bildlichen, künstlerischen und sonstigen Ausdrucksformen. Denn Mission geschieht im Christentum nicht durch Verbreitung eines feststehenden kulturellen Musters, sondern durch „Übersetzung“ des Evangeliums in verschiedene kulturelle Muster. [...] Kern aller Übersetzungsbemühungen ist zu allererst die Übersetzung der schriftlichen Ur-Kunde des Christentums, die in den Büchern der ursprünglich hebräisch und griechisch verfassten Bibel ihren textlichen Niederschlag gefunden hat. „Übersetzung“ bezieht sich also auf diese Texte verschiedener literarischer Gattungen, aber auch auf ihre Auslegung in unterschiedliche Kontexte hinein, wobei zu berücksichtigen ist, dass die christliche Botschaft immer schon ein Amalgam mit bestimmten kulturellen Ausdrucksformen bildet, so dass jede interreligiöse Begegnung auch interkulturellen Charakter hat.⁸

Die theologische Grundlage für die Übersetzbarkeit der christlichen Botschaft bildet die Erzählung von der Herabkunft des Heiligen Geistes an Pfingsten, die von der Überschreitung der Sprachgrenzen berichtet.

Denn die versammelten Apostel begannen „in fremden Sprachen zu reden, wie der Geist es ihnen eingab“ (Apg 2,4), so dass die „aus allen Völkern“ zum jüdischen Wochenfest in Jerusalem Versammelten sie in ihrer eigenen Muttersprache hören konnten und Juden und Proselyten, Kreter und Araber sagen: „Wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden.“ (Apg 2,11) Das pfingstliche Sprachenwunder besagt, dass die christliche Botschaft grundsätzlich allen Völkern gilt und daher auch in allen Sprachen verständlich ist. In der Missionsgeschichte reflektieren Missionstheoretiker angesichts der Fülle der Völker und Sprachen immer wieder über das pfingstliche „Sprachenwunder“ [...].⁹

Oborji, Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology, Maryknoll 2006, vor allem 98–117; *Collet*, Grenzen der Erde (Anm.2); *Stephen B. Bevans*, Models of Contextual Theology, Maryknoll 1992; *ders.*, Constants in Context: A Theology of Mission for Today, Maryknoll 2004; *Sievernich*, Die christliche Mission (Anm. 6), 148ff; *Mariano Delgado*, Inkulturation: Weg zu einem tieferen Glaubensverständnis oder Verlust der Einheit im Glauben, in: *Joachim G. Piepke*, Einheitsglaube oder Einheit im Glauben. Zur Problematik von Partikularität und Universalität des christlichen Glaubens in einer fragmentierten Welt, Nettetal 2001, 37–68. Neuerdings findet das Übersetzungsparadigma allerdings auch sein besonderes Interesse in der katholischen Missionswissenschaft, siehe zuletzt *Sievernich*, Die christliche Mission (Anm. 6), 189–203, vor allem wenn es um die Erhellung der interkulturellen Dimensionen der Mission geht. Schließlich darf man dem Übersetzungsbegriff zugute halten, dass er sich über die Missionswissenschaft und Theologie hinaus auf ein weiteres theoretisches, philosophisches, religions- und kulturwissenschaftliches Feld beziehen kann und nicht zuletzt in der interkulturellen Theoriebildung einen Schlüsselbegriff darstellt, was hier von vorrangigem Interesse ist. Siehe beispielsweise *Peter Burke* (Ed.), Cultural Translation in Early Modern Europe, Cambridge 2007; *Doris Bachmann-Medick*, „Translational Turn“, in: *Dies.*, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg 2006, 238–283; *Paul Ricœur*, Sur la traduction, Paris 2004.

⁸ *Sievernich*, Die christliche Mission (Anm. 6), 189.

⁹ *Sievernich*, Die christliche Mission (Anm. 6), 190.

Missionstheologisch ist jüngst in der außereuropäischen Theologie und Missionswissenschaft vor allem die Rede von der „Übersetzung Gottes in die Menschheit“ und von der darin garantierten beziehungsweise daraus folgenden Übersetzbarkeit des Christentums in die Vielfalt von Kulturen. Zu den Autoren, die unter anderem in dieser Hinsicht gearbeitet haben, gehören der einstige Missionswissenschaftler von Edinburgh, Andrew Walls, und eine Reihe seiner Studenten aus dem Süden, voran Lamin Sanneh, geboren in Ghana, seit mehr als zwanzig Jahren Missionswissenschaftler an der Yale University, und der 2008 verstorbene Kwame Bediako vom Akrofi-Christaller Memorial Centre für missionswissenschaftliche Forschung in Akropong-Akuapem in Ghana.

Das „Prinzip der Übersetzbarkeit“ liefert den genannten Autoren in unterschiedlicher Weise den theologischen Ansatz, die interkulturelle Verfasstheit des Christentums und die christliche Mission als Phänomen der kulturellen Übersetzung und der „übersetzten“ Christentümer darzustellen. Wobei sie damit hinsichtlich des Missionsgeschehens und der Missionsgeschichtsschreibung das Augenmerk auf die nicht-westliche Rezeption, die kulturelle Assimilation, Inkulturation, indigene Theologieentwicklung und Pluralisierung lenken möchten.

Lamin Sannehs Studie *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (1989; 2009)¹⁰ ist hier wohl der profundeste missionstheologische wie missionsgeschichtliche Entwurf. Im Gegensatz zum islamischen Konzept der „Unübersetzbarkeit“ des Koran, aufgrund der Besonderheit der heiligen arabischen Sprache, ist nach ihm die Ausbreitung des Christentums und seine Tendenz zur kulturellen Pluralität im *Prinzip der Übersetzbarkeit* begründet. Die Übersetzbarkeit des Christentums macht den missionarischen Übersetzer zum „agent of such cultural incubation of Christianity by exposing the message to new climates, believing that cultural differences, however deep and ancient, could not constitute an impenetrable barrier against crosscultural exchange.“¹¹

Andrew Walls fügt dem Konzept der missionarischen Übersetzung mehrere deutlich theologische Momente bei: Ausgehend vom Johannesprolog, „das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh 1,14), sieht er den Beginn der Erlösungsgeschichte im göttlichen Übersetzungshandeln selbst gegeben, wovon auch die missionarische übersetzerische Neuschöpfung des

¹⁰ Lamin O. Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll 1989 (zweite erweiterte Ausgabe 2009). Vgl. Klaus Schäfer, Christliche Mission und kulturelle Identität. Lamin Sannehs Interpretation der Missionsgeschichte, in: *Jahrbuch Mission* 31 (1999) 82–92; Klaus Hock, Translated Messages? The Construction of Religious Identities as Translatory Process, in: *Mission Studies* 23,2 (2006) 261–278. Siehe auch Theo Sundermeier, Verstehen und Übersetzen als Grundprobleme missionarischer Existenz, in: Wolfgang Günther (Hg.), *Verstehen und Übersetzen. Beiträge vom missionstheologischen Symposium Hermannsburg 1999*, Hermannsburg 2000, 11–34; David S. Cunningham, On Translating the Divine Name, in: *Theological Studies* 56 (1995) 415–440.

¹¹ Sanneh, *Translating the Message* (Anm. 9), 198.

Glaubens in Lokalsprachen ausgeht und worin sie legitimiert ist. Die Missionsgeschichte und die des Weltchristentums insgesamt ist somit die von vielfältigen erneuten Übersetzungen beziehungsweise Neuschöpfungen des ihnen vorausliegenden göttlichen Übersetzungsaktes der Inkarnation selbst: „Divinity is translated into humanity, but into specific humanity, at home in specific segments of social reality. If the Incarnation of the Son represents a divine act of translation, it is a prelude to repeated acts of re-translation as Christ fills the Pleroma again – other aspects of social reality.“¹²

Die missionarische Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen in der Geschichte des Christentums und die Übersetzung der christlichen Botschaft in regionale Idiome haben zudem in Rückwirkung auch den tradierten Glauben und seine Ausdrucksformen transformiert. Aufgrund der missionarischen grenzüberschreitenden Übersetzung, „[Christian faith] is effectively expanded, put to new use; but the translated element from the source language has also, in a sense, been expanded by translation; the receptor language has a dynamic of its own and takes the new material to realms it never touched in the source language.“¹³ Ebenso ist die lokalsprachige Übersetzung „not about substitution, the replacement of something old by something new, but about *transformation*, the turning of the already existing to new account.“¹⁴ Insofern die Inkarnation notwendigerweise mit einem Verständnis christlicher Identität als Pluralität verbunden ist, hat dies nach Walls Konsequenzen für die Missions- und Kirchengeschichtsschreibung.

Bediako ist mehr an den befreienden Dimensionen interessiert, die im Prinzip der Übersetzung für nicht-westliche, indigene, vor allem afrikanische Theologien gegenüber dem westlichen religiösen Imperialismus liegen. Das Prinzip der Übersetzung ist die Grundlage für die genuine Entwicklung indigenen christlichen Denkens, „[because it is] in-built into the nature of the Christian religion and capable of subverting any cultural possessiveness of the Faith in the process of its transmission.“¹⁵ In Hinblick auf die Bedeutung indigener Kirchen betont Bediako, dass diese, geleitet von der *Missio Dei*, selbst wiederum neue Aneignungen, Manifestationen und Inkarnationen des Glaubens bewirken.

In Summe lancieren Walls, Sanneh und Bediako mit ihrer Theorie und Theologie der Übersetzung ein missionsgeschichtlich wie missionstheologisch viel

¹² Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in Transmission of Faith*, Maryknoll 1996, 26f. Siehe auch *ders.*, *The Translation Principle in Christian History*, in: Philipp C. Stine (Ed.), *Bible Translation and the Spread of the Church. The last 200 years*, Leiden 1990, 24–39.

¹³ Walls, *Missionary Movement* (Anm. 12), 29.

¹⁴ Walls, *Missionary Movement* (Anm. 12), 29.

¹⁵ Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*, Edinburgh 1995, 123.

beachtetes Paradigma zum Verständnis der Herausbildung des Weltchristentums und seiner Pluriformität.

1.2 Außereuropäische Theologien: Christentum in regionaler und postkolonialer Übersetzung

Im Sinne dieser Autoren lassen sich mit dieser Konzeption vor allem die jüngsten Entwicklungen von „außereuropäischen Theologien“ als gleichsam postkoloniale kulturelle Übersetzungen des Christentums betrachten.¹⁶ Mehrere Zusammenhänge können hierunter subsumiert werden.¹⁷

Seit Mitte der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts werden sich nicht-westliche Theologen in Bezug zur westlichen akademischen Theologie zunehmend eines tiefen Unterschiedes bewusst, der sie dann in ihren Theologien der 70er und 80er Jahre dazu führte, darauf hinzuweisen, dass ihre Fragen andere sind als die ihrer Kollegen von Europa und Nordamerika. Folglich bezogen sie sich für ihre theologische Reflexion auf ein anderes Methodenrepertoire als diese. Während die westliche Theologie vor allem die Philosophie als Bezugsdisziplin führte, wandten sich diese Theologien an die Kultur- und Sozialwissenschaften, um ihre Erfahrungen in eine theologische Form zu bringen. Kultur- und Sozialanalysen, kontextorientiertes Begreifen der Religion, und Grassroots-Denken waren ihre bevorzugten Denkformen.

Den zweiten Zusammenhang, der diese nicht-westlichen Theologien prägte, bildeten die verschiedenen Unabhängigkeitsbewegungen gegenüber den europäischen Kolonialmächten. Theologie-Entwicklung war darin Teil der umfassenderen Staats- und Identitätsentwicklung in Afrika und Asien. Leitend war das Konzept der „Dritten Welt“, welches bezeichnete, dass diese Staaten nicht den Pfaden der „ersten“ kapitalistischen Welt und der „zweiten“ sozialistischen Welt folgen wollten. In diesem Fahrwasser Theologien zu entwickeln, bedeutete dann, einerseits die Unabhängigkeit gegenüber den europäischen Kolonialmächten zu betonen und andererseits eine einheitliche regionale Stimme inmitten der kulturellen Vielfalt der neuen Nationalstaaten zu finden.

Die Begriffe, die schon bald für diese Theologien aufkamen, sind die der „Kontextuellen Theologie“ oder *local theology*.¹⁸ Sie wollen darauf aufmerk-

¹⁶ Siehe Thomas Schreijäck, *Außereuropäische Theologie*, in: Wolfgang Pauly, *Geschichte der christlichen Theologie*, Darmstadt 2008, 230–246.

¹⁷ Vgl. Robert J. Schreiter, „Theologie interkulturell“ in the Twentyfirst Century, in: Thomas Schreijäck (Hg.), *Werkstatt Zukunft: Bildung und Theologie im Horizont eschatologisch bestimmter Wirklichkeit*, Freiburg u.a. 2004, 365–374.

¹⁸ Siehe u.a. Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Anm. 2); Giancarlo Collet, *Kontextuelle Theologie*, in: Walter Kasper u. a. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, Freiburg u. a. ³1997, 327–239; Michael Bongardt, *Glaubenseinheit statt Einheitsglauben. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologie*, in: Klaus Müller / Gerhard Larcher (Hg.), *Fundamental-*

sam machen, dass eine Theologie durch kulturelle Rahmenbedingungen unausweichlich geprägt ist. Dieser Begriff besagt zunächst also nicht mehr, als dass jede Theologie innerhalb eines konkreten historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Horizonts betrieben wird. Das Adjektiv *kontextuell* wird dann für Theologien verwendet, die ihre kulturelle Eingebundenheit reflex berücksichtigen und sich bewusst durch sie bestimmen lassen.

Wichtig zu sehen ist desweiteren, dass diesen Theologien eigentlich ein moderner, auf Herder und die romantische Tradition zurückreichender Kulturbegriff anhaftet, der in der Einheit von Sprache, Brauch und Nation besteht. Der Rückgriff auf einen derartig romantisierten Kulturbegriff half diesen Theologien die Differenz und Partikularität gegenüber den universalistischen Ansprüchen der nordatlantischen Theologien geltend zu machen. Die Feststellung, dass dieser ersten Generation außereuropäischer Theologien ein romantisierendes Kulturverständnis anhaftet, soll sie nicht diskreditieren. Diese Richtung war fast unausweichlich, wollten sie vom Universalismus dominierender Theologien wegrücken. Ihr Bemühen, den Unterschied geltend zu machen, verlangte die Betonung der Partikularität. Das wiederum bewahrte sie nicht vor einer gewissen Gefahr der Idealisierung, die auf längere Sicht den sich wandelnden sozialen und kulturellen Realitäten nicht mehr hinreichend entsprach. So gesehen hat die Begegnung dieser Ansätze mit den Theologien der Befreiung und anderen „global flows“ (wie Schreiter es später bezeichnen wird¹⁹) hier sicherlich geholfen.

In einer weiteren Phase wird man zusätzlich vom Aufkommen „postkolonialer Theologien“ sprechen können. „Postkolonial“ bezieht sich dabei mindestens auf zweierlei: Auf die Dekonstruktion der Vorstellungen von kolonialisierten Menschen und Kulturen sowie auf Beiträge von Intellektuellen, die außerhalb ihrer einst kolonialisierten Länder schreiben und versuchen, oftmals idealisierte und von der kolonialen Vergangenheit losgelöste Identitäten zu rekonstruieren. Postkoloniale Arbeiten sind im ausgehenden 20. Jahrhundert im Bereich der Bibelwissenschaft wie auch in der systematischen Theologie zu finden.²⁰

theologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 2005, 243–260; einen etwas anderen, aber in der Sache verwandten Begriff von kontextueller Theologie benutzt *Hans Waldenfels*, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985.

¹⁹ *Schreiter*, *Die neue Katholizität* (Anm. 2).

²⁰ Für postkoloniale Theologien vgl. *Rasiah S. Sugirtharajah* (Ed.), *The Postcolonial Bible*, Sheffield 1998; *ders.*, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*, London 2003; *Pui-lan Kwok*, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville 2005; *Mayra Rivera*, *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*, Louisville 2007; *Edward P. Antonio* (Ed.), *Inculturation and Postcolonial Discourse in African Theology*, New York 2006; *Catherine Keller et al.* (Ed.), *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*, St. Louis 2004.

Das Kulturverständnis hinter diesen Theologien spiegelt das Bemühen, eine kulturelle Identität und Theologie zu entwickeln, die einerseits angesichts der zerrissenen Situation nach der Kolonialzeit eine vorkoloniale ganzheitliche kulturelle Identität wieder gewinnen wollen. Andererseits verstehen sich diese Theologien bewusst als Versuche eines dritten imaginierten Raumes („third cultural space“) zwischen einer vorgestellten verlorenen Vergangenheit und der Unentfliehbarkeit des Kolonialisiertseins.²¹

Für die weitere Reflexion auf diese außereuropäischen Theologien des 20. Jahrhunderts unter dem Übersetzungsparadigma werden sicherlich nicht nur der missionstheologische Übersetzungsdiskurs – wie der Rekurs auf die Arbeiten von Sanneh, Walls und Bediako – nützlich sein, sondern ebenso die weiteren Stränge kulturwissenschaftlicher Übersetzungstheorie im Fahrwasser des Postkolonialismus und globalisierter Kulturkonzepte.²²

2. „Translating God(s)“: Mission als interkulturelle und interreligiöse Zeugenschaft

Mit der Theorie und Theologie der Übersetzung wurde hier ein neueres Modell missionstheologischen Denkens vorgestellt, das in der Lage sein soll, einen missionsgeschichtlichen Perspektivenwechsel zu ermöglichen, die kulturelle Vielfalt im Weltchristentum positiv zu erklären und die Herausbildung indigener Theologien zu befördern. Obgleich das „Prinzip der Übersetzung“ bei Walls, Sanneh und Bediako vor allem das Produkt einer kritischen und kreativen Reflexion auf die Transformation des Christentums in eine afrikanische Religion war, so lässt es sich, zusammen mit weiteren theoretischen Anleihen, doch auch allgemeiner auf die Herausbildung kontextueller und postkolonialer außereuropäischer Theologien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts anwenden.

Darüber hinaus stellt sich nun die Frage, ob diese Konzeption auch auf Bereiche des Weltchristentums anwendbar ist, wo sich das Christentum nicht nur in regionale Kulturen und Denktraditionen übersetzt, sondern auch in langer interreligiöser Auseinandersetzung mit den Sprachen und Denktraditionen anderer Weltreligionen steht. Oder anders gesagt, wie lässt sich das missionstheologische Paradigma der kulturellen Übersetzung in Kulturräumen bedenken, in denen christliche Theologie an interreligiösen Kreuzungspunkten großer Weltreligionen steht?

²¹ Siehe *Homi Bhabha*, *The location of Culture*, London 1995 [Dt.: *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2007].

²² Hilfreich ist dafür der Überblick von *Bachmann-Medick*, *Translational Turn* (Anm. 7).

Es wird nun an dieser Stelle nützlich sein, zuerst den spezifischen Entdeckungszusammenhang von außereuropäischem Christentum im Horizont interreligiöser Auseinandersetzung einzuholen, um dann an Beispielen zu erproben, wie sich das missionstheologische Paradigma der kulturellen Übersetzung in Kulturräumen konkret bedenken lässt, in denen christliche Theologie an solchen interreligiösen Kreuzungspunkten mit großen Weltreligionen steht – wie etwa die christliche Theologie in der Welt des Islam oder in der Welt der Traditionen Indiens.

2.1 Religiöse Mehrsprachigkeit und interreligiöses Zeugnis

Unter den anglophonen europäischen Missionswissenschaftlern der jüngeren Generation hat sich David Kerr, zuletzt Missionswissenschaftler in Lund und zuvor in Edinburgh, unermüdlich für den besonderen missionswissenschaftlichen Entdeckungszusammenhang von außereuropäischem Christentum und interreligiösen Beziehungen ausgesprochen. In seinem Aufsatz „World Christianity and Interreligious Relations“ (2006) hat er seine Auffassung darüber zuletzt pointiert vorgetragen.²³

Darin rekurriert Kerr als erstes auf den südafrikanischen Missionswissenschaftler David Bosch, der in seiner einflussreichen und eine ganze Generation prägenden Studie *Transforming Mission* sich für ein aufkommendes ökumenisches Missionsparadigma ausgesprochen hat und desweiteren auf die besondere Stellung des Feldes der Theologie der Religionen innerhalb der missionswissenschaftlichen Literatur abhob.²⁴

Daran anknüpfend bringt Kerr das Argument, dass es in Hinblick auf die Herausforderung des religiösen Pluralismus, und wie Theologen in Europa und Asien damit umgehen, einen bedeutenden kontextuellen Unterschied gibt: Obwohl es richtig ist, dass das demographische Wachstum des Christentums in der südlichen und östlichen Hemisphäre enorm ist, so stellen, anders als im Westen, die Christen doch eine Minderheit gegenüber den Religionen Asiens und des Islam dar. Er meint, dass diese kontextuellen Unterschiede auch maßgeblich dafür sind, wie Theologien der Religionen geformt werden und welche Bedeutung ihnen zukommt.

²³ David Kerr, World Christianity and Interreligious Relations: Missionsvetenskap med Eku­menik: Toward a Definition of Mission Studies, in: Svensk Teologisk Kvartalskrift 82 (2006) 74–85. Für die Bedeutung der Arbeit David Kerrs und seine Resonanz am Kreuzungspunkt von globalem Christentum und der christlichen Auseinandersetzung mit den Religionen, vor allem dem Islam, siehe Stephen Goodwin (Ed.), World Christianity in Local Context, London/New York 2009 und ders., World Christianity in Muslim Encounter, London/New York 2009.

²⁴ David Bosch, Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission, Maryknoll 1991.

In the West, Christian theologians think in an epistemological framework that has for centuries been deeply influenced by Christianity. In Africa and Asia this is simply not the case. Asian and African Christian theologians habitually undertake their work through conscious interaction with indigenous religious traditions that shape their societies. It is therefore not strange for them to identify themselves as religiously-hyphenated theologians who embrace what, in post-colonial jargon, is termed „cultural hybridity“: for example, the Buddhist-Christianity of the Japanese theologian, Kosuke Koyama, the Taiwanese theologian, C.S. Song, or of Lynn de Silva and Aloysius Pieris in Sri Lanka; or the Confucian-Christianity that is being articulated by some Chinese and Korean Christian theologians; or the Hindu-Christianity of now three generations of Indian Christian theologians. African Christian theology has integrated many aspects of traditional African religion. Some contemporary Palestinian theologians identify themselves as Muslim by culture, Christian by faith.²⁵

All diese zuletzt genannten christlichen Theologen leben religiösen Pluralismus in einer Weise, die im Westen vor kurzem noch kaum vorstellbar war. Der religiöse Pluralismus ist seit jeher die empirische Realität ihres Lebens sowie ihrer Theologien. Die Theologie der Religionen ist nicht nur eine intellektuelle Debatte, sondern hat direkte Auswirkungen auf die Weise, in der Christen, weithin demographisch eine Minderheit, sich auf jene größeren Glaubensgemeinschaften beziehen, welche asiatische, islamische und afrikanische Gesellschaften geprägt haben. Versöhnung und Dialog unter den Religionen ist daher hier oftmals ein dominierendes theologisches und missionswissenschaftliches Thema, ohne dabei die christliche Identität und das christliche Denken zu beeinträchtigen, und zwar weder im Einbehalten von Teilen der christlichen Botschaft noch durch ein Anvisieren eines höheren philosophischen oder mystischen Prinzips.

Der pakistanische Theologe Charles Amjad Ali, der im islamischen Kontext arbeitet, argumentiert beispielsweise für den Dialog der Religionen als einen Prozess *interreligiöser Zeugenschaft*, in dem Muslime und Christen aufgefordert sind, ihr jeweiliges Wahrheitsverständnis – gewonnen aus dem Wort Gottes in der Begegnung mit dem Koran oder mit Jesus im Evangelium – angesichts der gemeinsamen sozialen, politischen und humanitären Herausforderungen in Pakistan zum Tragen zu bringen.²⁶ In ähnlicher Weise mag man hier die theologische Arbeit des indischen christlichen Theologen Felix Wilfred in Erinnerung rufen, der im Kontext von Tamil Nadu in Südindien wirkt, wo die Situation des Christentums tagtäglich eine komplexe und lebendige Interaktion zwischen Hinduismus und Christentum erfordert.²⁷

²⁵ Kerr, *World Christianity and Inter-Religious Relations* (Anm. 23), 82.

²⁶ Siehe Charles Amjad Ali (Ed.), *Developing Christian Theology in the Context of Islam*, Rawalpindi 1996; ders., *Islamophobia or Restorative Justice: Tearing the Veil of Ignorance*, Johannesburg 2006; ders., *A Tale of two Conversions: The Mighty are Brought Down and the Lowly are Reluctant*, in: Devadassan N. Premnath, *Border Crossings: Crosscultural Hermeneutics*, Maryknoll 2007, 55–69.

²⁷ Siehe u.a. Felix Wilfred, *Beyond Settled Foundations: The Journey of Indian Theology*, Madras 1993; Patrick Gnanapragasam / Elisabeth Schüssler Fiorenza (Ed.), *Negotiating Borders: Theological Explorations in the Global Era. Essays in Honour of Prof. F. Wilfred*, Madras 2008.

Mit Blick auf solche Erfahrungen behauptet David Kerr, dass es hier um mehr geht als um die Spannung von missionarischer Existenz und interreligiösem Dialog: „Where pluralism is the given reality of society, as in most parts of Africa and Asia, and increasingly in the West, dialogue is no longer being understood merely as an enlightened means of mission, but as the nature of mission itself.“²⁸

3. „Translated Message“: Kulturelle Übersetzung und interreligiöses Zeugnis an Beispielen christlicher Theologie in der islamischen und indischen Welt

Mission wird im Zusammenhang kultureller Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit zu einem Prozess der Interkulturation und zum interreligiösen Zeugnis. Dem will ich im Folgenden an Beispielen christlicher Theologie in der islamischen und indischen Welt näher nachgehen.

3.1 Christliche Theologie im Schatten der Moschee²⁹

Um ein erstes von vielen möglichen historischen Beispielen für die kulturelle Übersetzung des christlichen Glaubens im Horizont religiöser Mehrsprachigkeit und an interreligiösen Kreuzungspunkten in außereuropäischen Kultur- und Religionsräumen zu bemühen, will ich auf die Geschichte der Christen im Nahen und Mittleren Osten des achten und neunten Jahrhunderts verweisen. Beheimatet in der Welt des Islam, gingen sie daran, ihre religiöse Identität im Idiom der religiösen Kultur des Islam und in Begegnung mit dem aufkommenden muslimischen religiösen wie theologischen Denken zu behaupten. Als eine „Kirche im Schatten der Moschee“ (2008), wie es Sidney Griffith treffend bezeichnet, nahmen die orientalischen Christen Arabisch nicht nur als ihre

²⁸ Kerr, *World Christianity and Inter-Religious Relations* (Anm. 23), 82.

²⁹ Im Folgenden berufe ich mich auf *Sidney Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2007. Griffiths jüngstes Buch zeigt eindrücklich, wie die frühesten arabisch-christlichen theologischen Texte substantiell von komplexen Prozessen der kulturellen und interreligiösen Übersetzung begleitet waren. Dieses „Fallbeispiel“ wurde bereits an anderer Stelle präsentiert und ist übernommen aus *Norbert Hintersteiner, Intercultural and Interreligious (Un)Translatibility and the Comparative Theology Project*, in: *ders.* (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today: Theology in Global Dialogue*, Amsterdam/New York 2007, 465–491, hier 471–473. – Für weitere neuere Einführungen in das Feld vgl. u.a. *Theresia Hainthaler, Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit*, Leuven 2007; *David Thomas, Christian Doctrines in Islamic Theology*, Leiden 2008; *Martin Tamcke, Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 2008.

Kultur, sondern auch als Sprache ihres Glaubensausdrucks und ihrer Theologie an. Hier lässt sich von einer Situation von zwei arabisch sprechenden Gemeinschaften – Christen und Muslime – sprechen, in der sich das Denken dieser Gemeinschaften wechselseitig beeinflusste. Der Gebrauch des Arabischen führte jenseits des tagtäglichen und kulturellen Austausches auch zu einem besonderen theologischen Übersetzungsprozess, was zur Entwicklung einer eigenen christlichen Theologie vis-à-vis und in Austausch mit islamisch theologischen Denkformen führte.

Die interkulturelle und interreligiöse Übersetzungsleistung wird sichtbar in der Weise, wie die Autoren dieser frühen arabisch-christlichen Texte die christliche Lehre gleichsam im Tandem mit dem in derselben Zeit sich herausbildenden islamisch theologischen Denken entwickelten: Christen versuchten die Vernünftigkeit ihrer Lehraussagen mit einem Begriffsrepertoire auszudrücken, das sie mit ihren muslimischen Gesprächspartnern teilten, welche selbst wiederum in Übereinstimmung mit dem Koran oftmals dieselben christlichen Lehraussagen zurückwiesen. Im Kontrast zum früher auf Griechisch oder Syrisch geführten christlichen Diskurs konstruierten die arabisch-christlichen Autoren ihre Argumente nun entlang von Denkformen, in denen zuvor Muslime ihren Glauben mit Blick auf den Koran und die Tradition des Propheten Mohammed formuliert hatten. So erscheinen diese Texte als eine Art christliche *kalām* – *kalām* als bestimmte Form islamischen religiösen Denkens in Arabisch, das aufgrund seines vernunftzentrierten Argumentationsstils der philosophischen oder systematischen Theologie ähnelt. Die apologetische Zielrichtung der Texte dieser so gesehen christlichen *mutakallimūn* oder systematischen Theologen in der islamischen Welt war natürlich in weitem Maße auch von jenen Herausforderungen bestimmt, die der muslimische Glaube in dieser frühen Phase des Islam gegenüber der christlichen Lehre zur Sprache brachte. Die Behandlung der Trinität und der Inkarnation auf Arabisch lieferte hier beispielsweise Ansätze, welche die Trinität im Kontext der islamischen Diskussion um den ontologischen Status der göttlichen Attribute sowie der Namen Gottes artikulierten und den Inkarnationsgedanken im Horizont der islamischen Diskussion um den authentischen Propheten beziehungsweise die wahre Religion entwickelten.

Die Absicht des arabisch-christlichen Diskurses bestand zweifellos einerseits im Versuch, den Glauben der Christen in der islamischen Welt zu stärken. Andererseits sollte als eine Form des „interreligiösen Zeugnisses“ damit die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens gegenüber den muslimischen Nachbarn in deren eigenem religiösen Idiom dargestellt werden. Was das letztere betrifft, resümiert Griffith allerdings, dass die ersten in arabisch schreibenden christlichen Autoren und Theologen mehr danach trachteten, in ihren Abhandlungen die Glaubenslehren und bestimmten konfessionellen Formulierungen ihrer jeweiligen Kirche zur Übersetzung zu bringen, denn bestrebt zu sein, wie

die christliche Botschaft am besten im islamischen Milieu und in islamischer Denkform artikuliert werden könnte. Eine Unterlassung, die mancher gegenwärtige Historiker dieser christlich-arabischen Übersetzungsbewegung als verpasste Chance für die Grundlegung einer effektiven Missionsarbeit in der islamischen Welt anlastet.

An diesem Beispiel wird jedenfalls deutlich, dass Christen und Muslime trotz der jahrhundertelangen Feindseligkeiten in ihrer Alltags-, Glaubens- und religiösen Denkgeschichte aufs engste miteinander verwobene Gemeinschaften sind. Zudem wird man sagen dürfen, dass diese kulturelle Übersetzung der christlichen Glaubenskultur, so wie die Geschichte der orientalischen Kirchen insgesamt, einen unabweisbaren historischen Grund für die Möglichkeit eines interkulturellen und interreligiösen theologischen Dialoges und des interreligiösen Zeugnisses zwischen Christen und Muslimen darstellen.

Vor diesem Hintergrund wäre zu hoffen, dass der Erfahrungsgeschichte der orientalischen Kirchen ein höherer Stellenwert in der heutigen Missionswissenschaft sowie im Studium außereuropäischer Theologien eingeräumt wird, vor allem wenn sie danach trachtet, die Auseinandersetzung mit dem Islam in ihr Fachgebiet aufzunehmen. Die Erfahrungen, theologischen Übersetzungsleistungen und kontextuell-theologischen Bemühungen dieser „Kirchen im Schatten der Moschee“ verdienen schließlich in der Tat eine prominentere Rolle im gegenwärtigen theologischen Diskurs um einen effektiveren interkulturellen und interreligiösen Austausch mit Muslimen und dem Islam heute.

3.2 Christentum und Theologie im indischen Kontext

Für ein weiteres Beispiel der kulturellen Übersetzung des Christentums im Horizont von religiösem Pluralismus und interreligiöser Auseinandersetzung, richte ich streiflichtartig den Blick auf das indische Christentum beziehungsweise die christliche Theologie im indischen Kontext. Dabei beschränke ich mich auf Aspekte des missionsgeschichtlichen und missionstheologischen Perspektivenwechsels, mit Hinweisen zum Projekt einer indischen Kirchengeschichte sowie zu mehr systematischen Themen wie jene der Interkulturation, der doppelten religiösen Zugehörigkeit und der indischen Christologie.

„*Der übersetzte Blick*“: *Von der Missionsgeschichte Indiens zur indischen Kirchengeschichte*. „The history of Christianity in India has hitherto often been treated as an eastward extension of western ecclesiastical history. [...] It is now intended to write the history of Christianity in the context of Indian history.“³⁰ So haben 1973 Autoren eines von der Church History Association of India (CHAI) initiierten Projektes einer neuen umfassenden Darstellung der Geschichte des indischen Christentums ihr Vorhaben programmatisch anvi-

³⁰ A Scheme for a Comprehensive History of Christianity in India, in: ICHR 8 (1974) 89f.

siert. Die große Mehrzahl der bis dahin erschienenen Darstellungen der indischen Kirchengeschichte war von einer *missionsgeschichtlichen* Perspektive bestimmt. Darunter verstand man vor allem eine Geschichte der verschiedenen Missionen und Missionare in Indien, ihre Erfolge und Misserfolge, ihre Methoden usw. Inder erscheinen primär als Gegenstand missionarischer Bemühungen, kaum als eigenständige Subjekte in der Begegnung des Christentums mit Indien und der Beitrag einheimischer Christen zur Ausbreitung und Entwicklung des indischen Christentums wird weithin vernachlässigt.

Wie Rolf Noormann neulich in Beschäftigung mit diesem Projekt indischer Geschichtsschreibung trefflich gezeigt hat, wird hier versucht, an die Stelle dieser missionsgeschichtlichen Perspektive in mehrerer Hinsicht einen indischen Blickwinkel einzunehmen:³¹ Das Christentum in Indien soll zuerst und vor allem als *indisches* Christentum im Kontext der *indischen Geschichte* wahrgenommen werden. Dabei wird ein *ökumenischer* Ansatz gewählt, geht es doch primär um die Geschichte des indischen Christentums und nur sekundär um die Geschichte der verschiedenen Konfessionen. Grundlegend ist in diesem Projekt darüber hinaus „der Wechsel von einer institutionsgeschichtlichen zu einer *sozio-kulturellen* Perspektive. Gegenstand ist nicht so sehr eine mehr oder weniger isolierte Geschichte der *Kirche* als vielmehr die Geschichte der ‚Christian people‘ im Kontext der sozio-kulturellen und regionalen Geschichte Indiens.“³²

Der wichtigste Beitrag des Projektes, soweit man das an den bislang erschienenen Bänden ansehen kann, ist in dem Versuch zu sehen, die Geschichte des indischen Christentums so darzustellen „as it looks from India“. Das reicht von der Organisation des Stoffes, dem Zurücktreten der europäisch-westlichen Missionsgeschichte, bis zur Hervorhebung des indischen Kontextes bzw. der indischen Subjekte dieser Geschichte und der Indigenisierung des Christentums in Indien.

³¹ Rolf Noormann, Von der Missionsgeschichte Indiens zur Geschichte des indischen Christentums. Ein grundlegender Paradigmenwechsel in der neuen indischen Kirchengeschichtsschreibung, in: ZKG 120,1 (2009) 3–26. Klaus Koschorke hat bereits früher darauf hingewiesen, dass der Neuansatz der CHAI-Geschichte exemplarisch für die neuere Kirchengeschichtsschreibung in Ländern der so genannten Dritten Welt insgesamt steht und dabei für das asiatische Christentum einen prominenten Platz einnimmt, siehe u.a. Klaus Koschorke, Kontextualität und Universalität als Problemstellungen der Kirchengeschichte, in: EvTh 52 (1992) 209–224, bes. 217f. Zu den bislang erschienenen Bänden des CHAI Projektes zählen: A. Mathias Mundadan, History of Christianity in India Vol. I: From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century (up to 1542), Bangalore 1984; Joseph Thekkedath, History of Christianity in India Vol II: From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542–1700), Bangalore 1982; Edouard Rene Hambye, History of Christianity in India, Vol. III: Eighteenth Century, Bangalore 1997; Hugald Grafe, Tamilnadu in the Nineteenth and Twentieth Centuries (History of Christianity in India, Vol. IV/2), Bangalore 1990; Frederick S. Downs, History of Christianity in India Vol. V/5: North East India in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Bangalore 1992; John C.B. Webster, A Social History of Christianity. North-West India Since 1800, New Delhi 2007.

³² Noormann, Missionsgeschichte Indiens (Anm. 31), 4.

Deutlich macht das Projekt auch: Die vielfachen Begegnungen mit positiver Antwort scheinen zum größten Teil außerhalb des etablierten Hinduismus stattgefunden zu haben, insbesondere unter den „tribals“ und den „Dalits“, wobei jene selbst Akteure der Aneignung des Christentums werden. In jüngster Zeit ist darüber hinaus vor allem bei den Pfingstkirchen in Indien zu beobachten, wie sie indigene Vorstellungen und Ausdrucksformen für das Christentum erschließen.³³

Dass eine wirkliche Begegnung zwischen dem Evangelium und dem klassischen Hinduismus noch kaum stattgefunden zu haben scheint, dürfte andererseits wohl darin begründet sein, dass die religiöse und soziale Oberschicht des Hinduismus trotz vielfältiger Versuche einer „Hinduisierung des Christentums“ seit dem 19. Jahrhundert zu keiner Zeit in größerem Maße auf die christliche Verkündigung reagiert hat. Diesbezüglich resümiert Noormann:

Führende Vertreter des Hinduismus im 19. und frühen 20. Jh. haben vielmehr unter Aufnahme christlicher Impulse eine erfolgreiche Reform des Hinduismus betrieben. Über das *reale* Christentum in Indien sprechen sie oft im Ton der Verachtung. [...] So spiegelt die Geschichte des indischen Christentums wohl u.a. die indische Gesellschaftsstruktur wider, anders gesagt: die übermächtige Sozialstruktur des Hinduismus scheint auch dem Christentum seinen – im ganzen unbedeutenden – Platz zugewiesen zu haben; [...].³⁴

„Übersetzte Botschaft“: *Inkulturation oder Interkulturation?* Seit dem zweiten Vatikanischen Konzil haben sich die katholische Kirche in Indien (mit ihren 17 Millionen Gläubigen) und indische Theologen bemüht, die Inkulturation der christlichen Botschaft auf vielfältige Weise voranzutreiben und sie mit dem kulturellen und religiösen Erbe Indiens zu verbinden. Seit geraumer Zeit steht nun aber in diesem Zusammenhang das Konzept der theologischen Inkulturation unter Kritik und wird von indischen Theologen als unangemessen und als von westlicher Missionstheologie geprägte Strategie abgetan. Dagegen wird das Konzept der Interkulturation betont.³⁵

Felix Wilfred argumentiert in diesem Zusammenhang, dass die Prämisse der Inkulturationstheologie, nämlich dass kulturell neutrale Elemente des Chris-

³³ Vgl. Michael Bergunder, *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Eine historische und systematische Untersuchung*, Frankfurt 1999.

³⁴ Noormann, *Missionsgeschichte Indiens* (Anm. 31), 26, Fn. 112.

³⁵ Vgl. Francis X. D'Sa, *Inkulturation oder Interkulturation? Versuch einer Begriffsklärung*, in: Michael Heberling (Hg.), *Inkulturation als Herausforderung und Chance. Grundfragen – Pastorale Herausforderungen – Erfahrungen aus Partnerschaften*, Aachen 2001, 32–54; Felix Wilfred, *Inkulturation oder interkulturelle Begegnung?*, in: ders., *An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext*, Frankfurt/London 2001, 45–68. – Zur weiteren Diskussion des Inkulturationskonzeptes vgl. u.a. Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg ²2003; Younhee Kim, *Interkulturation. Der immerwährende Missionsauftrag der Kirche*, in: Richard Brosse / Katja Heidemanns (Hg.), *Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche*, Freiburg u.a. 2008, 223–232; Wolfgang Pauly, *Mission – Inkulturation – Reziproke Interkulturation: Aspekte zur Begegnung zwischen Christentum und anderen Kulturen*, in: *Orientierung* 73,11 (2009) 123–125.

tentums auf Elemente anderer Kulturen treffen würden, schlicht verkehrt ist. Manche Inkulturationstheologien würden ebenso davon ausgehen, dass im Prozess der Inkulturation die christliche Botschaft immer die stärkere und entscheidende ist; diejenige Kultur, welche andere kulturelle und religiöse Elemente verändert und beeinflusst, selbst aber unverändert bleibt. Dieses Inkulturationsverständnis übersieht, dass jede Gestalt des Christentums zum Zeitpunkt der Begegnung mit einer anderen Kultur bereits von diversen kulturellen Elementen geprägt ist und dass keine Reinform des Christentums existiert. Wilfred fordert daher, den Begriff der Inkulturation fallen zu lassen und vielmehr von einem „Prozess der interkulturellen Begegnung“ zu sprechen.³⁶ Das würde es ermöglichen, den Prozess, in dem sich Religionen und Kulturen treffen, als komplexes Geben-und-Nehmen zu verstehen:

When India, through a process of inter-cultural encounter, meets the Gospel, certain aspects of our faith will acquire greater relief and prominence, while certain other aspects may receive less attention. Indian theology will develop in the process of this inter-cultural encounter, which also involves the concrete socio-political context. Finally, the encounter is not complete, unless India meets the gospel in the challenges it presents. Encountering the gospel in its prophetic aspect means a deeper process of transformation. Indian theology will be both the fruit of this prophetic meeting of India and the gospel, and at the same time a facilitator for this mutually enriching encounter.³⁷

Übersetzte Identitäten: „Double Belonging“. Ein anderes wichtiges Thema in der indischen Theologie – aber auch für andere Formen asiatischer Theologie – ist das der „doppelten“ oder „mehrfachen religiösen Zugehörigkeit“.³⁸ Vereinfacht gesagt: Indische Theologen verstehen sich einerseits als loyal gegenüber der christlichen Tradition und der kirchlichen Verkündigung; andererseits begreifen sie sich gleichzeitig als Teil der indischen religiösen und kulturellen Traditionen.

Bereits vor einem Jahrhundert hat der zum Katholizismus konvertierte bengalische Brahmane Brahmabandhab Upadhyay (1861–1907) erklärt, dass er aufgrund seines Glaubens an Christus ein Christ sei, aber in Hinblick auf seine sozio-kulturelle Zugehörigkeit ein Hindu.³⁹ Aufgrund dieser Ansicht wurde er damals von den kirchlichen Autoritäten verurteilt. Heutzutage gibt es eine größere Anzahl von indischen Theologen, die in ähnlicher Weise argumentieren und sagen, dass sie nicht nur die christliche, sondern auch die hinduistische

³⁶ Vgl. Wilfred, Inkulturation oder interkulturelle Begegnung (Anm. 35).

³⁷ Felix Wilfred, *On the Banks of Ganges: Doing Contextual Theology*, Delhi 2002, 50.

³⁸ Das Thema der mehrfachen religiösen Zugehörigkeit wurde jüngst auch unter westlichen Akademikern aufgegriffen, siehe u.a. Catherine Cornille (Ed.), *Many Mansons: Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll 2002; Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Multiple Religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008.

³⁹ Vgl. Julius J. Lipner, A Case Study in „Hindu-Catholicism“: Brahmabandhab Upadhyay (1861–1907), in: ZMR 72,1 (1988) 33–54.

Spiritualität in ihr Leben und ihre spirituelle Praxis integriert hätten und sich daher als „Hindu-Christians“ verstehen würden.

Der Jesuit Michael Amaladoss hat beispielsweise in einem sehr persönlich gehaltenen Beitrag vor einigen Jahren sein Verständnis diesbezüglich dargelegt.⁴⁰ Er erzählt, dass für ihn der Hinduismus die Religion seiner Kindheits- und Jugendfreunde war. In dem Dorf von Tamil Nadu, wo er aufwuchs, war seine Familie eine von zwei katholischen Familien neben zahllosen Hindu-Familien. Später lernte er mehr über die hinduistische Spiritualität und die Ernsthaftigkeit, mit der Hindus Gott suchen. Er entdeckte ebenso, dass seine eigenen Vorfahren ihren Glauben und ihre religiösen Praktiken sozusagen im Gefäß des Hinduismus trugen. Die spirituellen und religiösen Werte dieser Traditionen erscheinen so auch ihm als die Grundlage seiner Kultur, in gewisser Weise sein religiöses Zuhause und seine Sprache, die seine Identität im Tiefsten bestimmen und die zu den Wurzeln seiner Persönlichkeit gehören. Als indischer Christ fühlt er sich verpflichtet, diese Traditionen in sein Leben als Christ zu integrieren. Auf der Grundlage derartiger Überlegungen nennt er sich einen „Hindu-Christian“. Das hat nichts mit Eklektizismus oder Synkretismus zu tun, sondern mit einem Verständnis, dass es in seiner Erfahrung zwischen den Religionen des Hinduismus und des Christentums eine fundamentale Gegenseitigkeit gibt, in der Weise, wie sie auf die absolute Realität Gottes weisen, ausgedrückt in der Vielfalt ihrer Symbole und religiösen Praktiken.

Übersetztes Zeugnis: Indische Christologien. Vor dem Hintergrund der beiden so eben genannten allgemeineren Momente soll es schließlich von Interesse sein, einen kurzen Blick auf einen konkreten Bereich der hinduistisch-christlichen Begegnung in der Arbeit indischer Theologie zu werfen. Wir tun dies mit einigen Andeutungen zur „indischen Christologie“ und ihrem Versuch, Jesus von Nazareth ein „indisches Gesicht“ zu verleihen.⁴¹

Sicherlich haben seit einem Jahrhundert indische christliche Theologen versucht, gewisse Resonanzen, die Jesus von Nazareth unter Hindus im 18. und

⁴⁰ Michael Amaladoss, Can one be a Hindu-Christian?, in: Ishvani Documentation and Mission Digest 15 (1997) 88–91.

⁴¹ Die Literatur zur indischen Christologie ist vielfältig. Zu den wichtigeren Beiträgen gehören in chronologischer Reihenfolge: Raimundo Panikkar, The Unknown Christ of Hinduism, London 1964; Klaus K. Klostermaier, Kristvidya: A Sketch of an Indian Christology, Bangalore 1967; Stanley J. Samartha, The Hindu Response to the Unbound Christ, Madras 1974; Mathew Vekathanam, Christology in the Indian Anthropological Context, Frankfurt 1986; Jacob Parappally, Emerging Trends in Indian Christology, Bangalore 1995; Clement Valluvassery, Christus im Kontext und Kontext in Christus: Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan, Münster 2001; Joseph Lobo, Encountering Jesus Christ in India: An Alternative Way of Doing Christology in a Cry-for-Life Situation, Bangalore 2005; Michael Amaladoss, The Asian Jesus, Maryknoll 2006; John Martin Sahajananda, Hindu Christ: Jesus' Message through Eastern Eyes, New York 2006; L. H. Lalpekhlua, Contextual Christology: A Tribal Perspective, Delhi 2007; Sandy Bharat, Christ across the Ganges: Hindu Responses to Jesus, Washington 2007.

19. Jahrhundert gefunden hat, aufzunehmen und neue Formen indischer Christologie zu entwickeln. Brahmabandhab Upadhyay verstand Jesus Christus als inkarnierten Logos, der die höchste Form menschlichen Bewusstseins (in Sanskrit: *cit*) in perfekter Einheit von menschlichem und göttlichem Sein erreichte. Krishna Mohan Banerjee (1813–1855) beschrieb Jesus Christus als den Herrn des Universums (*prajapati*), während Sadhu Sundar Singh (1869–1929) und Vengal Chakkarai (1880–1958) ihn als die höchste und letzte Inkarnation (*avatara*) bezeichneten.

Im 20. Jahrhundert haben darüber hinaus eine ganze Reihe protestantischer und katholischer indischer Theologen versucht, eine genuin indische Christologie mit Bezugnahme auf hinduistische Lehren und Vorstellungen zu befördern: Verschiedentlich wurde versucht, das hinduistische Konzept des *Avatara* für die Christologie auszuloten. Hier wird diskutiert, ob Jesus Christus die einzig mögliche Inkarnation ist, oder ob gemäß der Logik der *Avatara*-Lehre die Inkarnation Jesu eine von mehreren sei, wobei Jesus in den meisten Fällen als die „erste“ oder die „wichtigste“ behauptet wird.⁴² Auffällig ist auch, dass bei den diversen Versuchen der historische Jesus eher vernachlässigt wird und mehr der *eschatologische bzw. kosmische Christus* hervortritt. Im multi-religiösen Kontext von Indien scheint es wichtig, Jesus nicht als den einzigen Erlöser oder Heilmittler zu präsentieren, sondern als die letzte Erfüllung, welche die ganze Schöpfung vereint und dem einen Gott übereignet. In den letzten Jahrzehnten kam es auch zur Entwicklung einer *Christologie des Ashrams*, in der Jesus Christus entweder als höchster Guru (*sat guru*) beschrieben wird oder in der Form einer *Ananda Christologie* als derjenige dargestellt wird, der in Leben, Tod und Auferstehung die Fülle des Glücks (*ananda*) erfahren hat.⁴³

Felix Wilfred hat schließlich gefordert, dass jede Form indischer Christologie zwei Aspekte berücksichtigen soll, nämlich den Dialog mit der Pluralität der Religionen Indiens und die Situation der Armen und Unterdrückten.

Indian Christology is rather something that results from the concrete encounter with the world of our neighbours of other faiths living the everyday life in close contact and interaction, in which encounter there takes place a rethinking of Jesus Christ and his mystery. Indian Christology is as well something that results from a reflection on Jesus Christ from a situation in which millions of poor and marginalised – across conventional religious boundaries – live and struggle with the basic issues of life.⁴⁴

⁴² Vengal Chakkarai, Jesus the Avatar, in: *ders.*, The Uniqueness of Christ, Madras 1926. Die Avatarlehre und ihre Rezeption in der Christologie ist ein vielbedachtes Thema, vgl. z.B. Alexander Thanniparra, Saccidananda, Isvara, Avatara: Towards a Re-Evaluation of some Aspects of the Indian Christian Theology, Bonn 1992; Francis X. D'Sa, Die christliche Inkarnation und das hinduistische Avatara, in: Concilium 29,2 (1993) 146–156.

⁴³ Vgl. Thomas M. Thangaraj, The Crucified Guru: An Experiment in Cross-cultural Christology, Nashville 1994; Jan Peter Schouten, Jesus as Guru: The Image of Christ among Hindus and Christians in India, Amsterdam/New York 2008.

⁴⁴ Wilfred, On the Banks of Ganges (Anm. 37), 141.

In diesem Sinne haben Dalit-Theologen auch damit begonnen, Christologien aus der Perspektive der Dalits zu entwickeln. Sie sehen Jesus als den Menschensohn, der nicht an seinem Gottsein festgehalten hat, sondern in der Inkarnation eins mit den Dalits wurde. In Jesus Christus, der nicht davor zurückscheute, zu den Kastenlosen gerechnet zu werden, finden Dalits einen Gott, der sich mit ihnen identifiziert und sie von ihrem Leiden befreit.⁴⁵

4. „Translation in Reverse“: Missionswissenschaft als interkulturelle und komparative Theologie?

Mit dem bewussten Wahrnehmen des Entstehens und der Artikulation außereuropäischer kultureller und theologischer Übersetzungen des Christentums gehen in Europa und Nordamerika einerseits diverse Formen interkultureller Theologie einher. Andererseits hat der zunehmende religiöse Pluralismus und die intensivierte interreligiöse Auseinandersetzung zudem in den Vereinigten Staaten die neue Disziplin der „Comparative Theology“ befördert. Beide Diskurse sind zum hier gewählten missionstheologischen Aufriss rund um die kulturelle Übersetzung und interreligiöse Zeugenschaft gut anschlussfähig und sind heute wegweisend in der theologischen Diskussion zu interkulturellen Fragen des Christentums und der Religionen.

4.1 Interkulturelle Theologie

Der erste Entdeckungszusammenhang interkultureller Theologie besteht in der Tat in der Wahrnehmung, Kommunikation, Förderung und kritischen Solidarität mit außereuropäischen Theologien.⁴⁶ Richard Friedli, Hans Jochen Margull und Walter J. Hollenweger haben im Jahre 1975 ihre Reihe „Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums“ und Hollenweger seine zwischen 1979 und 1988 auf drei Monographien konzipierte „Interkulturelle Theologie“ vor diesem Hintergrund entwickelt.⁴⁷ Hierher gehört ebenso die Erkenntnis und der bereits eingangs erwähnte empirische Befund, dass das Christentum auf dem Weg ist, eine nichtabendländische Religion zu werden. Der Titel der deutschen Übersetzung von Schreiers Standardwerk zu regionalen Theologien

⁴⁵ M. R. Arulraja, *Jesus, the Dalit: Liberation Theology by Victims of the Untouchability*, Hyderabad 1996; A. Sebastian, *The Sinless Jesus and the Dalits*, New Delhi 2003; Manohar C. Prasad, *Dalit Theology*, in: *Asia Journal of Theology* 23,1 (2009) 166–175.

⁴⁶ Siehe Schreijäck, *Außereuropäische Theologie* (Anm. 16).

⁴⁷ Richard Friedli / Hans Jochen Margull, *Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums*, Bern 1975; Walter J. Hollenweger, *Interkulturelle Theologie*, I–III, München 1979–1988.

– *Der Abschied vom Gott der Europäer* – bringt in provokanter Zuspitzung auf den Begriff, was sich – vor allem mit Blick auf die römisch-katholische Kirche – im Laufe des 20. Jahrhunderts abzuzeichnen begann: Sie befindet sich auf dem Weg zu einer „kulturell polyzentrischen Welt-Kirche“ (Metz), die die Gestalt ihrer Einheit nur in der Vielfalt ethnisch-kultureller Christentümer realisieren kann.

In diesen Zusammenhang gehört auch der Vorschlag des Münsteraner Pastoraltheologen Adolf Exeler aus dem Jahre 1978, statt Missionswissenschaft „vergleichende Theologie“ zu treiben.⁴⁸ Nach ihm hätte jede Kirche und Theologie „ihre Sache in einem echten Dialog zur Sprache (zu) bringen, in einem Dialog, in dem alle Beteiligten voneinander lernen können. Die europäische Theologie sollte, statt anderen Kirchen ihre Denk- und Handlungsweisen aufzudrängen, sorgfältig auf die Denk- und Handlungsweisen der anderen hören, um sie zu kennen und zu verstehen“ und ohne sich „zur Richterin über die anderen auf(zu)werfen.“⁴⁹ Das Ziel einer vergleichenden Theologie ist es nach Exelers Vorschlag, „die theologischen Reichtümer und Charismen der einzelnen Kirchen und Kulturkreise für die große katholische Einheit katholischen Denkens fruchtbar“ zu machen.⁵⁰ Näherhin zielt Exeler auf eine vergleichende Pastoraltheologie, die „um einer wirksamen Evangelisation willen“ betrieben werden soll.⁵¹ Die Missionswissenschaft hat im Anschluss daran diesen Vorschlag Exelers einerseits verdeutlicht,⁵² andererseits mit Zurückhaltung betrachtet. Giancarlo Collet etwa gibt für seine Zurückhaltung zwei Gründe an:

Abgesehen davon, dass diese Konzeption in Gefahr steht, durch die Hintertür des Vergleichens den Eurozentrismus doch wieder eindringen zu lassen, liegt ihre Schwäche zum einen in der Regionalisierung der Probleme und zum anderen im latenten Ekklesiozentrismus. [...] Die andere Schwäche des Konzeptes einer vergleichenden Theologie scheint mir darin zu liegen, dass es das, was in der herkömmlichen Missionswissenschaft das zentrale Thema bildete und nach wie vor zum Glauben gehört: nämlich zur Mitteilung über den je eigenen Raum der engeren Glaubensgemeinschaft hinauszudrängen, nicht mehr oder doch kaum erkennbar zum Zuge kommen lässt. Damit ist die vergleichende Theologie theologisch zwar in einer angenehmen Position, allerdings um den Preis, dass sie das Provokative und die Zumutung ausspart, welche in der universalen Bestimmung des Evangeliums, das immer nur in begrenzter, inkultrierter

⁴⁸ Klar zu unterscheiden und zu trennen ist Exelers Vorschlag einer „vergleichenden Theologie“ von den jüngsten angloamerikanischen Entwürfen zu einer „comparative theology“. Siehe unten.

⁴⁹ Adolf Exeler, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?*, in: Hans Waldenfels (Hg.), „...denn Ich bin bei Euch“. Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute (Festgabe für J. Glazik und B. Willeke), Zürich/Einsiedeln/Köln 1978, 199–211, hier 205.

⁵⁰ Exeler, *Vergleichende Theologie* (Anm. 49), 207.

⁵¹ Adolf Exeler, *Wege einer vergleichenden Pastoral*, in: Ludwig Bertsch / Felix Schlösser (Hg.), *Evangelisation der Dritten Welt, Anstöße für Europa*, Freiburg u.a. 1981, 92–121, hier 115.

⁵² Exelers Vorschlag wurde verdeutlicht von Thomas Kramm, *Was ist von einer „vergleichenden Missionswissenschaft“ zu erwarten?* Adolf Exeler zum Andenken, in: ZMR 68 (1984) 69–73; ders., *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft*, in: ZMR 70 (1986) 101–111.

Gestalt begegnet, impliziert ist: den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, einer nachchristlichen Gesellschaft „abgestandenes Wasser“ (vgl. 1 Kor 1,24).⁵³

Insgesamt erfuhr Exelers Vorschlag einer „vergleichenden Theologie“ keinen expliziten Niederschlag in der Fortentwicklung der deutschsprachigen Missionswissenschaft.

Unter Missionswissenschaftlern gibt es indes eine lebendige Debatte darüber, unter welchem Leitmotiv eine interkulturelle Hermeneutik und interkulturelle Theologie die Vermittlung von kontextuellen und universalisierenden Ansätzen stellen könnte.⁵⁴ Was diesen Punkt betrifft, so steht in systematischer Hinsicht das Projekt einer Interkulturellen Theologie vor dem Hintergrund der Vielfalt und des Anspruchs kontextueller Theologien tatsächlich beachtlichen Herausforderungen gegenüber: Einerseits will ein westliches Projekt „Theologie Interkulturell“, das den Dritte-Welt-Theologien ein Forum im Westen bietet, die kulturelle Partikularität in der Theologie anerkennen. Andererseits ist im Rahmen einer Interkulturellen Theologie von jeder kontextuellen Theologie zu verlangen, dass sie eingedenk ihrer eigenen Kontextualität gleichzeitig anderen Kulturen gegenüber offen ist.

Robert Schreiter hat diese Option durch eine auf Kommunikationstheorie und Semiotik beruhende Theoriebildung zu fundieren versucht, indem er in *Constructing Local Theologies* (1985) zuerst die Entwicklung lokaler Theologien kulturologisch nachzeichnet sowie in den Zusammenhang des weiteren christlichen Traditions- und Übersetzungsprozesses stellte und dann, auch diese Theologien betreffend, ein Jahrzehnt später in *New Catholicity* (1995) angesichts veränderter globalisierter Kulturverständnisse das Konzept einer „neuen Katholizität“ skizzierte.⁵⁵

Mit der Forderung, dass lokal operierende Theologien ihre je eigene Kontextualität bewusst affirmieren und sich zugleich global perspektivieren müssen, gibt er der Interkulturellen Theologie ihr Thema vor: Erst die Spannung zwischen kultureller Partikularität, Fähigkeit zum Wandel aufgrund sich verändernder Kontexte und beanspruchter universaler Geltung verleiht der unhin-

⁵³ Vgl. Collet, Grenzen der Erde (Anm. 2), 36f.

⁵⁴ Siehe u.a. Theo Sundermeier, Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyer für eine interkulturelle Hermeneutik, Gütersloh 1991; Schreiter, Die neue Katholizität (Anm. 2); Norbert Hintersteiner, Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik, Wien 2001; Kirsteen Kim, Missiology as Global Conversation of (Contextual) Theologies, in: Mission Studies 21.1 (2004) 39–53; Seevaratnam W. Ariarajah, Intercultural Hermeneutics: A Promise for the Future?, in: Voices from the Third World 29,1 (2006) 87–103; Hermann Pius Siller, Erneuter Anlauf zu einer interkulturellen Hermeneutik, in: Claudius Luterbacher-Maineri / Stephanie Lehr-Rosenberg (Hg.), Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog (FS Bénédet Bujo), Fribourg 2006, 35–43.

⁵⁵ Vgl. Norbert Hintersteiner, Interkulturelle Traditionshermeneutik: Zur grenzüberschreitenden Kommunikation der christlichen Tradition bei Robert J. Schreiter, in: ZMR 85,4 (2001) 290–314.

tergebar kulturellen Situiertheit einer jeden Theologie ihre Brisanz. Wie nämlich ist es möglich, dass sich der christliche Glaube in der Besonderheit einer partikularen Kultur manifestiert, ohne dass mit diesen Prozessen der kulturellen Übersetzung und Nachschöpfung des christlich Vorgegebenen der universale, das aber heißt stets auch transkulturelle Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens preisgegeben würde? Und wie kann die kulturelle Differenz gelebten christlichen Glaubens zusammenbestehen mit der „Katholizität“, der universalen Einheit des kirchlich verfassten Christentums?

Damit ist das theologische Pensum einer interkulturellen Theologie noch lange nicht abgesteckt, aber es sind wohl derartige Diskussionen und Fragestellungen, die vor allem in die jüngste westeuropäische und nordamerikanische Diskussion eingegangen sind, die Missionswissenschaft unter dem Paradigma „Interkulturelle Theologie“ zu begreifen.⁵⁶

4.2 Comparative Theology

Was die oben (2.) skizzierte Frage nach der Mission als interreligiöser Übersetzung und interreligiöses Zeugnis betrifft, so vertrete ich hier die These, dass sich gegenwärtig in der angloamerikanischen *Comparative Theology* ein äußerst anschlussfähiger Diskurs und eine geeignete theologische Praxis zum hier präsentierten missionstheologischen Aufriss herausgebildet hat. Sie knüpft bewusst an die positiven partikularen und missionarischen Pioniererfahrungen im interreligiösen theologischen Gespräch an und dürfte nun vorerst in der westlichen Theologie – nach der Debatte um die Theologie der Religionen – wegweisend für das Feld der theologischen Begegnung und der interreligiösen Auseinandersetzung mit den Weltreligionen werden.⁵⁷

⁵⁶ Einen guten Überblick über den akademisch-kulturellen Hintergrund der Neukonzeptualisierung der Missionswissenschaft als ‚Interkulturelle Theologie‘ bietet *Werner Ustorf*, *The Cultural Origins of „Intercultural Theology“*, in: *Mission Studies* 25 (2008) 229–251. Für weitere Beiträge dazu siehe *Frans Wijsen*, *New Wine in Old Wineskins? Intercultural Theology Instead of Missiology*, in: *Martha Frederiks* (Ed.), *Towards an Intercultural Theology: Essays in Honour of Jan A.B. Jongeneel, Zoetermeer 2003*, 39–54; *Volker Küster*, *Het Project Interculturele Theologie*, in: *Wereld en Zending* 33,4 (2004) 70–83; *Georg Essen*, *Interkulturelle Theologie*, in: *J. Straub et al.* (Red.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz*, Stuttgart 2007, 283–293; sowie der Sache nach *Schreijäck*, *Außereuropäische Theologie* (Anm. 16). Was den deutschsprachigen Raum angeht, so ist hier vor allem auf die Projekte von „Theologie Interkulturell“ in Frankfurt und „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ in Salzburg zu verweisen. Vgl. *Thomas Schreijäck* (Hg.), *Theologie interkulturell: Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt*, Paderborn u.a. 2009. Aufschlussreich ist auch die Ausgabe von *Mission Studies* 25,1 (2008), die in mehreren Beiträgen die Neuorientierung der (europäischen) Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie vorschlägt und kontrovers diskutiert.

⁵⁷ Der Ansatz ist im europäischen Raum noch nahezu unbekannt. Für eine erste Zusammenfassung, Darstellung und Diskussion der komparativen Theologie im deutschsprachigen Raum siehe *Norbert Hintersteiner*, *Wie den Religionen der Welt begegnen? Das Projekt der Kom-*

Sie ist klar zu unterscheiden von dem von Exeler im deutschsprachigen Raum in den 70er Jahren propagierten Bemühen anstelle von Missionswissenschaft „vergleichende Theologie“ zu betreiben (siehe oben). Die angloamerikanische *Comparative Theology* knüpft zwar, ähnlich wie Exeler in seinem Vorschlag, an die Partikularität missionarischer Kulturbegegnung und christlicher Theologie in außereuropäischen Kulturräumen an,⁵⁸ ist aber nicht wie bei Exeler auf den innerchristlichen missionswissenschaftlichen Diskurs rund um ein interkulturelles und vergleichendes Gespräch zwischen christlichen Theologien im globalen Christentum bezogen. Vielmehr hat sie die interreligiöse theologische Auseinandersetzung und Begegnung mit den Weltreligionen als ihr Bezugsfeld. Der Vergleichs- und Gesprächspunkt sind die unterschiedlichen Theologien von Religionen aus einer wissenschaftlichen Glaubensperspektive.

Wenngleich die Einsichten in die komparative Theologie und ihren Prozess im Laufe der Zeit noch zunehmen werden, wenn mehr Autoren mit spezifischen Projekten daran teilnehmen, so lässt sich mittlerweile im Anschluss an Francis Clooney doch bereits ein erstes Bild vom Selbstverständnis der heutigen komparativen Theologie in einigen systematischen Punkten thesenartig festhalten.⁵⁹

Falls eine komparative Theologie möglich sein soll, dann gilt es als erstes, den interreligiösen Charakter der Theologie selbst einzuräumen. Theologie im Sinne der *fides quaerens intellectum* oder in analoger Form verstanden ist eine Praxis, die Menschen in verschiedenen Traditionen teilen. Obgleich der Theologie eine spezifische westlich-christliche Geschichte eignet, braucht der Theologiebegriff nicht auf den westlichen oder christlichen Kontext beschränkt zu bleiben. So gesehen lässt sich von hinduistischer Theologie, islamischer

parativen Theologie, in: SaThZ 11 (2007) 153–174; Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009.

⁵⁸ Am explizitesten ist diesbezüglich Francis Clooney sowohl in seinen mehr reflexiven systematischen Arbeiten über die Komparative Theologie (z.B. *Francis X. Clooney*, *Comparative Theology*, in: *John Webster / Kathrin Tanner / Iain Torrance* (Hg.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford 2007, 653–669, hier 656ff) als auch in seinen zahlreichen komparativen theologischen Detailstudien, in denen oftmals bestimmte theologische Vergleichspunkte zwischen Christentum und Hinduismus fortgeführt werden, die auch bereits in der missionarischen Tradition früherer Jahrhunderte das interreligiöse theologische Gespräch zwischen diesen beiden Religionen formiert haben. Vgl. Norbert Hintersteiner, *Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit. Reflexionen zu Ort und Ansatz der Komparativen Theologie*, in: *Bernhardt / von Stosch*, *Komparative Theologie* (Anm. 57), 99–120.

⁵⁹ Vgl. zu die folgenden Ausführungen *Francis X. Clooney*, *Comparative Theology* (2007) (Anm. 58), 653–669. Diese Elemente eines systematischen Profils der komparativen Theologie sind übernommen aus *Hintersteiner*, *Wie den Religionen der Welt begegnen?* (Anm. 58), 170f.

Theologie, jüdischer Theologie, vielleicht auch von buddhistischer und taoistischer Theologie etc. sprechen.⁶⁰

Insofern Theologie eine intellektuelle religiöse Aktivität in verschiedenen Kulturen ist, können Theologen in einen Dialog miteinander eintreten und sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede dem Inhalt und der Methode nach über religiöse Grenzen hinweg feststellen. Diese Theologie ist dann vergleichend, interreligiös und dialogisch. Der Theologe / die Theologin ist dann sowohl der eigenen Tradition als auch einer anderen Rechenschaft pflichtig.

Sicherlich wird eine komparative Theologie gleichzeitig auch einräumen, dass die genaue Aufmerksamkeit auf die Details und die Partikularität einer Theologie einer anderen Tradition auch zur Skepsis hinsichtlich der Haltbarkeit sowie Übersetzbarkeit von Begriffen und Konzepten über Religions- und Theologiegrenzen hinweg führen kann.

Im christlichen Kontext steht oftmals die Reflexion über den religiösen Pluralismus mit den Fragen nach der Einzigartigkeit innerhalb der verschiedenen religiösen Pfade, dem Stellenwert religiöser Bekehrung, und um die engeren oder weiteren Modelle in Hinblick auf die Anerkennung anderer Religionen im Vordergrund. Die jüngere Theologie der Religionen entwirft diesbezüglich die Modelle von Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus. Diese Theologien der Religionen setzen meist kein besonderes Wissen von einer anderen Tradition voraus und bleiben im internen christlichen Begründungszusammenhang. Während der Theologie der Religionen sicherlich ihre Bedeutung zukommt, halten Anhänger der komparativen Theologie fest, dass sie am besten erst nach einer langen komparativ theologischen Praxis entwickelt würde.⁶¹

Impliziert und verlangt komparative Theologie nach einer neuen theologischen Gemeinschaft mit einer „interreligiösen Überzeugung“, worin das theologische Selbstverständnis nicht mehr länger an nur eine bestimmte Glaubensgemeinschaft und ihren theologischen Diskurs gebunden ist? Sofern das komparative Studium ehrlich und fruchtbar verläuft, lebt die komparative Theologin in der Tat zunehmend in einem weiteren theologischen Horizont und die theologische Gemeinschaft reicht über die Religionsgrenzen hinweg.

Trotz dieses weiteren theologischen Horizontes und des dialogischen Charakters kann eine komparative Theologie auch konfessionell und apologetisch

⁶⁰ Vgl. für den Hinduismus *Francis X. Clooney*, Restoring „Hindu Theology“ as a Category in Indian Intellectual Discourse, in: *Gavin Flood* (Hg.), *Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford 2003, 447–477.

⁶¹ Vgl. *James Fredericks*, A universal religious experience? Comparative theology as alternative to a theology of religions, in: *Horizons* 22/1 (1995) 67–87; *Stephen A. Duffy*, A Theology of the Religions and / or a Comparative Theology, in: *Horizons* 26/1 (1999) 105–15; *Klaus von Stosch*, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 124 (2002) 294–311; *Sigrid Rettenbacher*, Theologie der Religionen und Komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung?, in: *ZMR* 89 (2005) 181–194.

sein. Insofern der Dialog essentiell für diese interreligiöse Theologie ist, wird dieser vital genug sein, um auch Differenzen herausstellen und debattieren zu können. Zudem sollten komparative Theologen nach dem Geben und Nehmen im theologischen Vergleichsprozess und nach der möglicherweise zeitweiligen Entfremdung gegenüber der eigenen Tradition in der Lage sein, den Inhalt ihres eigenen Glaubens in einem interreligiösen Zeugnis als wahr zu bekräftigen.

Schließlich ist an dieser Stelle zu sagen, ebenso wie mit der Interkulturellen Theologie so ist auch die Komparative Theologie noch weit von einer systematischen Ausfaltung als Disziplin entfernt, und das Gespräch darüber, wie sie im Verhältnis zur Interkulturellen Theologie einerseits und zur heute im Umbruch befindlichen Missionswissenschaft andererseits akademisch zu stehen kommt, hat erst begonnen.⁶²

4.3 Weltkirchliches Missionsverständnis und interreligiöses Zeugnis

Dem katholischen Missionswissenschaftler soll es gestattet sein, die hier vorgebrachten missionstheologischen Überlegungen mit ihren diversen ökumenischen und theoretischen Anleihen abschließend nochmals explizit im Horizont des postkonziliaren katholischen Missionsverständnisses einzuholen.

Von zentraler Bedeutung ist hier, dass in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, nach der Initialzündung des Zweiten Vatikanischen Konzils, zahlreiche Dokumente der Weltkirche und der Ortskirchen sowie neue missionstheologische Entwürfe davon Zeugnis geben, wie die Aufgabe der Mission zu denken gibt und einen neuen Stellenwert erlangt. Betrachtet man auf weltkirchlicher Ebene die Missionszyklika *Redemptoris Missio* von Johannes Paul II. aus dem Jahre 1990 über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags, dann fällt auf, dass sie im Anschluss an das Missionsdekret des Zweiten Vatikanum *Ad Gentes* die Mission nicht an ihr Ende gekommen, sondern im Gegenteil angesichts der neuen religiösen, kulturellen und sozialen Landschaften an einem neuen Anfang stehen sieht.⁶³ Ebenso den Horizont zur Weltkirche öffnete jüngst auch das programmatische Grundsatzdokument *Allen Völkern Sein Heil* (2004) der deutschen Bischöfe, das den Sinn für das Missionarische am Grundauftrag der Kirche, das Evangelium vom Reich Gottes zu verkünden (vgl. Lk 4,43), schärft. Weltmission heißt da, „Grenzen zu den anderen hin zu überschreiten und ihnen in Respekt vor ihrer Andersheit das Evangelium so

⁶² Vgl. Francis X. Clooney, *Comparative Theology: Meaning and Practice*, Cambridge 2009.

⁶³ Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags (VApS 100), Bonn 1990; Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad Gentes*, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br. ³⁵2008.

glaubwürdig zu bezeugen und zu verkünden, dass sie sich eingeladen wissen, Jesus nachzufolgen und sein Evangelium anzunehmen.“⁶⁴

Diesem weltkirchlichen Missionsverständnis kommt entgegen, dass es die Verbreitung des Christentums nicht an ethnische, sprachliche, politische oder kulturelle Konstellationen gebunden sieht, sondern aufgrund des Heilsuniversalismus und der kulturellen Übersetzbarkeit prinzipiell offen für die Pluralität der Welt begreift. Damit konnte sich der christliche Glaube im Laufe der Zeit in fast allen Ländern, Kulturen und Völkern verwurzeln. So unterschiedlich die Prozesse der Weltmission je nach lokalen oder epochalen Gegebenheiten auch abgelaufen sein mögen oder weiter vor sich gehen, so kommen sie doch in den interkulturellen Dimensionen der Übersetzung, des Austausches und der Begegnung überein.⁶⁵

Vor diesem doppelten Horizont habe ich in den dargelegten Überlegungen daher einen ersten missionstheologischen Akzent auf das Thema der „kulturellen Übersetzung“ des Christentums gelenkt, um sowohl die Einwurzelung des Christentums in verschiedenen Teilen der Welt zu konzeptualisieren als auch außereuropäische Theologien gleichsam als „übersetzte Botschaft“ zum Vorschein zu bringen. Zum zweiten habe ich Aspekte eines missionstheologischen Ansatzes aufzulesen versucht, die angesichts des religiösen Pluralismus und der neuen Anforderungen zur interreligiösen Auseinandersetzung im Missionsbegriff eine grundsätzliche Verschiebung von dem Konzept der Weltmission zu dem der „interreligiösen Zeugenschaft“ anvisieren.

Was das letzte angeht, so wurde in der katholischen Missionswissenschaft die christliche Missionstätigkeit in diesem Zusammenhang lange von einem exklusivistischen Modell im Heilsverständnis beherrscht, auch wenn die Praxis zur Ausweitung der Heilsmöglichkeiten drängte und zu einer vermittelnden inklusivistischen Theorie führte. Nach diesem Modell sind die anderen Religionen in ihrem positiven Wert als Ausdruck der Gottessuche des Menschen wahrzunehmen. Danach gilt: Auch wenn ihre Götter depotenziert werden, bleiben sie doch „übersetzbar“, so dass sie, wie Kardinal Ratzinger sagte, „als Ahnungen, als Stufe auf der Suche nach dem wahren Gott und seiner Spiegelung in der Schöpfung zu Botschaftern des einen Gottes werden können.“⁶⁶ Doch darüber hinaus steht für die katholische Missionswissenschaft, um mit Sievernich zu sprechen, ein weiteres theologisches Pensum an, insofern im Anschluss an *Redemptoris Missio* die führende Rolle des Heiligen Geistes stärker zu berücksichtigen ist: „Wenn das Wirken des Geistes in allen Kulturen und Religionen, auch vor dem Kommen von Missionaren, anerkannt wird und zu einem für Überraschungen offenen Dialog (Apg 10,45) führt, dann besteht weder ein Widerspruch zwischen missionarischer Verkündigung und interreli-

⁶⁴ Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche (DtBis 76), Bonn 2004, 37.

⁶⁵ Vgl. Sievernich, Die christliche Mission (Anm. 6), Teil 3.

⁶⁶ Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz (Anm. 35), 186.

giösem Dialog noch handelt es sich um eine Alternative.⁶⁷ Es sollte in dieser Hinsicht in obigen Ausführungen insgesamt deutlich geworden sein: Interreligiöse Dialoge und interreligiöses Zeugnis ersetzen nicht den christlichen Missionsauftrag, sondern ergänzen ihn durch eine eigene Dynamik der Gemeinsamkeit und Wahrheitssuche.

Angesichts der hier ebenso bedachten Verlagerung des Christentums nach Süden stimmen schließlich katholische Missionswissenschaftler mit ihren Kollegen anderer Konfessionen darin überein, dass es die Aufgabe der gegenwärtigen weltkirchlich orientierten Missionswissenschaft ist, ein globales interkulturelles Gespräch verschiedener kontextueller Theologien und übersetzter Christentümer sowie eine qualifizierte theologische Auseinandersetzung zwischen den Religionen zu befördern.

Was das interkulturelle Gespräch mit außereuropäischen Theologien betrifft, so scheint es mir, von wenigen Ausnahmen abgesehen, diesbezüglich allerdings weitgehend doch so zu sein, dass die neuen Christentümer des Südens und ihre Theologien ihren nachhaltigen Eindruck in der christlichen Theologie des Nordens erst noch in substantieller Weise machen müssen. Oder, um mit dem katholischen Missionswissenschaftler von Nijmegen, Frans Wijsen, zu sprechen: „Often European theologians eagerly take up contextual theologies from Africa, Asia and Latin America, but they do not change their Western outlook and view of theology. They treat third world theologies as if they are exotic fruit to supplement their traditional European dishes.“⁶⁸

Solange diese Situation vorherrscht, wird es keine volle Teilhabe der Produzenten der mitunter als „exotisch“ empfundenen außereuropäischen theologischen Übersetzungen und Neuschöpfungen geben, und die Schaffung von theologischen Räumen für das Studium des weltweiten Christentums sowie einer *interkulturellen* und möglicherweise *interreligiösen Theologie* bleibt eine Herausforderung und erst noch verstärkt aufzunehmende Aufgabe für die theologischen Fakultäten des Westens und andernorts im 21. Jahrhundert.

Zusammenfassung: Seit geraumer Zeit gibt es eine vermehrte Aufmerksamkeit auf den interkulturellen Wandel im Christentum, welcher unter anderem die demographische Verschiebung des Christentums nach Süden, die wandelnde Vielfalt außereuropäischer Christentümer, sowie daraus resultierende interkulturelle und interreligiöse Herausforderungen der Theologie umfasst. Der folgende Beitrag fragt, was dieser interkulturelle Wandel für das Verständnis von Missionswissenschaft und das Studium außereuropäischer Theologien bedeutet. Der Autor präsentiert ein Bündel missionstheologischer Ansätze, von denen er hofft, dass sie für diese Fragestellung heuristisch und prospektiv leitend sind. Er wählt dabei die kulturelle Übersetzung als paradigmatischen Ausgangspunkt und reflektiert von da aus einerseits über Mission und außereuropäische Theologien als interkulturelle Übersetzungsprozesse (1) und andererseits über Mission als interreligiöse Übersetzungsarbeit im Sinne interreligiöser Zeugenschaft (2). Diese missionstheologischen Falllinien werden mit Beispielen christlicher Theologien in der islamischen und indischen Welt ver-

⁶⁷ Sievernich, Die christliche Mission (Anm. 6), 239.

⁶⁸ Wijsen, New Wine in Old Wineskins (Anm. 52), 45.

anschaulicht (3). Überlegungen zu einem erweiterten Verständnis von Missionswissenschaft mit Blick auf die möglichen Anschlussdiskurse der interkulturellen und komparativen Theologie schliessen den Beitrag ab (4).

Summary: For some time now there has been a growing interest in the intercultural transformation of Christianity, including Christianity's demographic shift to the south, the plurality of quickly changing Christianities outside of Europe, and the intercultural and interreligious challenges this poses to theology. The contribution asks what such intercultural transformation mean for missiology and for the study of non-European theologies. The author presents a bundle of missiological approaches which, he hopes, will be heuristically illuminating and suggestive of possibilities for the future. In so doing he focuses on cultural translation, and, taking this as a paradigmatic point of departure, reflects, firstly, on the themes of mission and non-European theologies as processes of intercultural translation (1), and, secondly, on mission as an interreligious work of translation in the sense of interreligious witness (2). These missiological trajectories will be illustrated with examples from Christian theologies in the Islamic and Indian worlds (3). The article concludes with some pointers for an expanded understanding of missiology with a view to possible connections with intercultural and comparative theology (4).

„Relativer Sinn“ und „unbedingte Wahrheit“

Die Methodik interkulturellen Philosophierens im Kontext interreligiöser
Dialoge am Beispiel der religionskritischen Problemwahrnehmung bei
Franz Martin Wimmer

von Franz Gmainer-Pranzl

Zu den weniger offenkundigen, aber durchaus folgenreichen Problemen in Theorie und Praxis interreligiöser Dialoge gehört die fehlende oder unzureichende Unterscheidung zwischen den Lebens- und Bedeutungskontexten von „Kultur“ und „Religion“. Diese beiden Identitäten, die auf ihre je eigene Weise mit Sinnzusammenhängen, Symbolstrukturen sowie erkenntnis- und handlungsleitenden Orientierungsmustern zu tun haben, in ihrer Koinzidenz *und* Differenz zu begreifen, stellt eine (philosophische, religions- und kulturwissenschaftliche sowie theologische) Gratwanderung dar, die von vielen als schwierig, von einigen auch als unnötig angesehen wird. So sehen etwa semiotische Zugänge das Phänomen „Religion“ grundsätzlich mit „kulturellen Augen“ und verstehen religiöse Wahrheitsansprüche als (immanente) Momente eines kulturellen „Bedeutungsnetzes“¹. Dieser „*cultural turn*“², der nach Hans Kippenberg eine „Umleitung der kulturwissenschaftlichen Ströme in das Bett der Religionswissenschaft“³ bedeutet und die Vorstellung von Religion als einer kontextlosen, geistigen Wirklichkeit zu Recht verabschiedet, steht in den folgenden Überlegungen auch nicht zur Debatte. Es geht nicht darum, Reli-

¹ Ein schon nahezu „klassisches“ Beispiel dafür stellt der Ansatz von Clifford Geertz dar; menschliches Denken ist demnach „grundsätzlich immer darauf angewiesen, dass die einzelnen Menschen die vorhandenen gesellschaftlichen ‚Systeme der Sinnproduktion‘, die kulturellen Konstrukte verwenden, die in der Sprache, im Brauch, in der Kunst und Technologie – das heißt in den Symbolen – vorliegen. Wie für alle anderen menschlichen Hervorbringungen gilt das auch für die Religiosität. Ohne kollektiv hervorgebrachte, gesellschaftliche übermittelte und kulturell vergegenständlichte Bedeutungsmuster – Mythen, Riten, Lehren, Fetische und ähnliches – gäbe es sie nicht [...]. Ganz simpel ausgedrückt: was immer Gott sein mag – lebendig, tot oder einfach leidend –, Religion ist eine soziale Institution, Gottesverehrung eine soziale Tätigkeit und Glaube eine soziale Kraft“ (Clifford Geertz, *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*, Frankfurt 1988, 38). Die Differenz zur Kultur bestehe für Religion darin, „eine besondere Art der Perspektive [...], eine bestimmte Auffassung von der Welt im Unterschied zu anderen Auffassungen“ (ebd., 139) zu haben.

² Vgl. Lutz Musner / Gotthart Wunberg / Christina Lutter (Hg.), *Cultural Turn. Zur Geschichte der Kulturwissenschaften* (Kultur, Wissenschaft 3), Wien 2001; Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften* (rororo 55675), Reinbek bei Hamburg 2007; Stephan Moebius, *Kultur*, Bielefeld 2009, 77–122.

³ Hans G. Kippenberg / Kocku von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München 2003, 13.

gionen aus dem „Geflecht von Bedeutungen, in denen Menschen ihre Erfahrung interpretieren und nach denen sie ihr Handeln ausrichten“⁴, so herauszudestillieren, dass sie gleichsam als eigene „Welt“ *neben* oder *über* kulturellen „Welten“ stehen⁵ und von daher etwa eine klare Grenzziehung zwischen interkulturellen und interreligiösen Vermittlungsprozessen zulassen würden. Wenn es allerdings Gründe dafür gibt, religiöse Identität auch nach dem *cultural turn* nicht in kultureller Identität aufgehen zu lassen, sondern spezifische Differenzen zwischen diesen beiden Zugehörigkeiten zu benennen, sollten diese Gründe auch benannt und kritisch diskutiert werden.

Dieser Beitrag geht von der These aus, dass *interkulturelle* und *interreligiöse* Dialoge prinzipiell nicht zusammenfallen, auch wenn deren konstitutive Differenz in der konkreten Realität des menschlichen Lebens oft schwer auszumachen ist⁶. Dieses Zugleich von kultureller Formatierung von Religion und religiöser Prägung von Kultur ist nicht *an sich* ein Problem, kann aber – bei fehlender Differenzierung – zu problematischen Fehleinschätzungen führen und das Leben und die Freiheit von Menschen beeinträchtigen. Dieser Problematik widmet sich der *erste* Teil der folgenden Überlegungen. Um diese komplexe Spannung zwischen kulturellen Mustern und religiösen Orientierungen nicht vorschnell theologisch aufzulösen, wird sie im Licht einer religionskritischen Außenwahrnehmung nochmals zugespitzt, und zwar von Franz Martin Wimmers Ansatz eines interkulturellen „Polylogs“ her. Mit dieser kritischen Bezugnahme auf Anspruch und Möglichkeit interreligiöser Dialoge setzt sich der *zweite* Teil auseinander. Dass die Methodik interkulturellen Philosophierens zu einer kritischen Klärung mancher Voraussetzungen interreligiöser Dialoge beiträgt, aber nicht deren Unmöglichkeit aufweist, ist das Thema des *dritten* Teils, der versucht, die „polyloge Hermeneutik“ Franz Martin Wimmers in ihrem konstruktiven Potential auch für einen möglichen Dialog zwischen unterschiedlichen Religionen herauszustellen. Das Ziel des Reflexionsgangs besteht darin, anhand der Auseinandersetzung mit religionskritischen Positionen interkulturellen Philosophierens sowohl das *Proprium* als auch die *Relativität* von „Kultur“ und „Religion“ besser (und das heißt: wirklichkeitsnäher) nachvollziehen zu können.

⁴ Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (stw 696), Frankfurt ⁴1995, 99.

⁵ Dieser kulturell-religiösen Dichotomie gegenüber signalisiert die Reihe *ReligionsKulturen* (Stuttgart, ab 2008) bereits durch ihren Titel eine neue Aufmerksamkeit auf die Perspektive kulturwissenschaftlicher Orientierung.

⁶ Nicht deutlich genug kann auf Amartya Sen Warnung vor „Identitätsfallen“ aufmerksam gemacht werden: „Unsere religiöse oder kulturelle Identität mag durchaus sehr wichtig sein, aber sie ist nur eine Mitgliedschaft unter vielen“ (*Amartya Sen, Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München 2007, 78).

1. Das Problem: Die faktische Entdifferenzierung von Kultur und Religion

So problematisch die Aufladung kultureller, ethnischer, weltanschaulicher oder religiöser Identität ist – und dies stellt heute tatsächlich eine bedrängende Herausforderung dar⁷ –, so fragwürdig erscheint auch die Entdifferenzierung von Kultur und Religion, in der die eine Identität entweder fundamentalistisch-religiös oder reduktionistisch-kulturell von der jeweils anderen absorbiert wird. Die eigentlichen Schwierigkeiten entstehen allerdings nicht aufgrund der weiterhin zu beobachtenden Tatsache, „dass die Verfilzung von Religion und Kultur der Normalfall ist“⁸, sondern dass es offenbar nicht dem menschlichen Selbstverständnis entspricht, kulturelle und religiöse Bedeutungskontexte einfach zu identifizieren, und seien sie einander auch noch so ähnlich. An drei Problemsituationen, die gesellschaftspolitische Relevanz aufweisen, zeigt sich, welche Folgen die Nivellierung bzw. Assimilierung von Kultur(en) und Religion(en) haben kann.

Ein erstes Beispiel stellt die christliche *Mission* dar, in der es nicht nur zu einer manchmal unseligen Verquickung religiöser Verkündigung mit (kolonial) politischer Macht kam, sondern auch zu einer Gleichsetzung von Kultur und Religion, die sich in dem bekannten Ausspruch verdichtete, man müsse „den Heiden die Zivilisation bringen“. Die Identifizierung christlicher Religion mit europäischer Kultur führte dazu, dass „das Alte stürzt“, wie der nigerianische Schriftsteller Chinua Achebe seinen berühmten Roman nannte⁹. „Kennt und versteht der weiße Mann unsere Bräuche, nach denen wir unser Land verteilen?“, fragt Okonkwo, Angehöriger des Volkes der Ibo und Hauptfigur des Buches, und Obierika antwortet ihm: „Wie könnte er, da er doch noch nicht einmal unsere Sprache spricht? Aber er sagt, dass unsere Bräuche nichts taugen, und unsere eigenen Brüder, die seine Religion angenommen haben, reden es ihm nach.“¹⁰ In der konkreten Praxis der Mission zog die vorausgesetzte Einheit von kultureller Tradition und religiöser Orientierung schwerwiegende Probleme nach sich. Dem von den Europäern vertretenen „Superioritätskomplex“ entsprach ein „Inferioritätskomplex“ auf Seiten der Empfänger der Mission, der letztlich sowohl die Offenheit für kulturelle Werte anderer als auch

⁷ „Dass die Illusion einer einzigen Identität, die für aggressive Zwecke ausgebeutet werden kann, bei denen Anklang findet, die gewohnheitsmäßig zur Gewalt aufrufen, ist nicht erstaunlich, und es ist kein Geheimnis, dass man sich große Mühe gibt, alles auf diese eine Dimension zu reduzieren“ (Sen, Identitätsfalle [Anm. 6], 183f).

⁸ Joachim Willems, Interkulturalität und Interreligiosität (Interkulturelle Bibliothek, Hg. Hamid Reza Yousefi u. a., Band 126), Nordhausen 2008, 148.

⁹ Chinua Achebe, Okonkwo oder Das Alte stürzt. Roman (es 1138. Neue Folge 138), Frankfurt 1983 (Originaltitel: Things fall apart [London 1958]).

¹⁰ Ebd., 194f.

für die religiöse Botschaft des Christentums blockierte¹¹. Statt eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs fand bloß ein als „Verkündigung“ bezeichneter interkultureller Monolog statt. Die im Zuge kolonialer politischer Verhältnisse praktizierte Entdifferenzierung von Kultur und Religion übersah etwas ganz Wesentliches: Dass nämlich ein religiöser Wahrheitsanspruch (mindestens im christlichen Selbstverständnis) *nicht* mit einem kulturellen Sinn- und Bedeutungszusammenhang gleichgesetzt werden kann. Schon alleine die Frage: „Wie kann die gleiche *Botschaft* bei Verwendung einer Mischung von *Zeichen* aus zwei unterschiedlichen Kulturen über verschiedene *Codes* kommuniziert werden?“¹², wie sie Robert Schreiter auf dem Hintergrund einer semiotischen Analyse von kultureller Identität und religiöser Verkündigung stellt, könnte aus dieser fatalen Identifizierung herausführen.

Als zweites Beispiel ist das Phänomen der *Migration* zu nennen als eine Herausforderung mit vielen Facetten. Zur Umbruchs- und Krisenerfahrung, der MigrantInnen am eigenen Leib, in ihrer Psyche sowie in politischer, sozialer, wirtschaftlicher, ethnischer und kultureller Hinsicht ausgesetzt sind¹³, kommt auch ein Aspekt hinzu, der erst in jüngster Zeit ausdrückliche Aufmerksamkeit erfuhr: die Religion. Gerade die Migrationserfahrung kann zu einer Verschiebung des eigenen kulturellen und religiösen Selbstverständnisses führen, wie Christina Weichselbaumer ausführt:

Vor allem in der Diaspora versucht man sich an seine Kultur und an seinen Glauben zu klammern. Für viele Menschen ist gerade Glaube ein wichtiger Bestandteil ihrer Identität und bestimmt ihr Leben und ihre Einstellungen auch dann noch, wenn sie in ein anderes Land kommen. Besonders in einer neuen Situation, wenn Familie und Freunde zurückgelassen wurden, kann Glaube zu einem wichtigen Baustein der persönlichen und sozialen Stabilität werden. Jedoch kann dieser Baustein sowohl einen positiven, als auch einen negativen Beitrag im persönlichen Integrationsprozess leisten. Er kann in die Isolation, in die Abgrenzung von Anderen führen, aber auch zu einem verbindenden Element der Zugehörigkeit werden. Letzteres mag dazu beitragen, dass der Migrant eine neue Identität aufbaut, die sowohl Elemente seines Herkunftslandes, als auch Elemente des neuen Landes beinhalten. Hier kreuzen sich Religion und Kultur, wobei jedoch stets eine Unterscheidung beider Elemente notwendig ist.¹⁴

Die explizite Berücksichtigung des religiösen Bekenntnisses von MigrantInnen ist ein wichtiger Beitrag zur Wahrung der Menschenrechte der Be-

¹¹ Vgl. Giancarlo Collet, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion* (Tübinger theologische Studien 24), Mainz 1984, 34–41.

¹² Robert J. Schreiter, *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie* (Theologie interkulturell 9), Frankfurt 1997, 55.

¹³ Eine sorgfältige Analyse der Migrationserfahrung Betroffener liefert Jorge Castillo Guerra, *Hacia una teología de la migración: perspectivas y propuestas*, in: chakana. Interkulturelles Forum für Theologie und Philosophie 2 (2004) 3, 27–51, bes. 29–32.

¹⁴ Christina Weichselbaumer, *Eine Kartographie der Migration und die Antworten der Kirchen. Die jüngste Studie der Kommission der Kirchen für Migranten in Europa*, in: SaThZ 12 (2008) 194–198; 195.

troffenen¹⁵ sowie zur sach- und menschengerechten Differenzierung von kultureller und religiöser Zugehörigkeit. Es ist menschlich unzulänglich und auch theologisch verfehlt, Migration generell als *interkulturelle* Angelegenheit zu begreifen, ohne die Bedeutung, die eine religiöse Überzeugung für die meisten MigrantInnen hat, ernst zu nehmen.¹⁶

Drittens schließlich sind *religionspolitische* Auseinandersetzungen zu nennen, bei denen mehr oder weniger offenkundig Kultur und Religion identifiziert werden. So hieß es zum Beispiel anlässlich des in Bayern und Österreich ausgetragenen „Kruzifixstreits“ oder auch bei Auseinandersetzungen rund um den Bau von Moscheen mit Minaretten in Mitteleuropa, die „christliche Kultur“ müsse verteidigt werden. Diese Formulierung ist nicht nur deshalb problematisch, weil sich manche Muslime „kulturell“ in nichts von ihren christlichen Mitbürgern unterscheiden, sondern vor allem deshalb, weil sie eine klar beschreibbare, scheinbar unveränderliche Identität vorgibt¹⁷. Von daher wäre besser von einer „christlichen Tradition im Kontext österreichischer Kultur“ die Rede, die einer anwachsenden islamischen Tradition in ebendieser Kultur begegnet. Worum es hier geht, ist nicht der Verlust einer „christlichen Kultur“, sondern die Realität des religiösen Pluralismus innerhalb der österreichischen Kultur, die natürlich auch dazu führen kann, dass beispielsweise islamische MitbürgerInnen fremde *kulturelle* Traditionen und Symbole einbringen. Zwar lassen sich auch in religionspolitischen Kontroversen religiöse Überzeugungen und kulturelle Zugehörigkeiten nicht „fein säuberlich voneinander trennen“¹⁸, aber ihre Gleichsetzung kann Identitäten produzieren und Konflikte heraufbeschwören, die auf einer falschen Ebene ausgetragen werden. Mit Bénézet Bujo muss also „immer wieder in Erinnerung gerufen werden, dass es keine univer-

¹⁵ Vgl. Stefan Kurzke-Maasmeier, Migration weiter denken! Ethische Erwägungen zu einer „Expansion der Menschenrechte“, in: Forum Weltkirche 128 (2009) 1, 25–29.

¹⁶ Vgl. Mechthild Herberhold, Zur Parteilichkeit herausgefordert – einheimische ChristInnen im Einwanderungsland Deutschland. Ein Beitrag zur feministischen Befreiungstheologie im deutschen Kontext, in: chakana. Interkulturelles Forum für Theologie und Philosophie 2 (2004) 3, 53–68; vgl. besonders die Kritik von Stereotypen, die auf MigrantInnen häufig angewandt werden (vgl. ebd., 63).

¹⁷ Vgl. die Kriterien von Gregor Paul zur Verwendung des Kulturbegriffs: „Kulturen sind keine reinen, in sich geschlossenen Entitäten. Jede Kultur ist auch Ergebnis ‚fremder‘ kultureller Einflüsse. ‚Autochthone‘ Kulturen gibt es nicht. So gibt es z. B. keine reine oder ‚wahrhaft‘ deutsche Kultur“ (Gregor Paul, Einführung in die Interkulturelle Philosophie, Darmstadt 2008, 19). Von daher ist es wichtig, dass eine differenzsensible Reflexion „Ausdrücke wie ‚deutsche Philosophie‘ und ‚Ost‘ und ‚West‘ nur als Abkürzungen für ‚in Deutschland entwickelte und/oder formulierte Philosophie‘ oder ‚in Asien (und/oder in einer asiatischen Sprache) formulierte Philosophie‘ verwendet“ (ebd., 36).

¹⁸ Vgl. Hans Maier, Religion und Kultur, in: Gerhard Feige (Hg.), Christentum und Kultur – ein gestörtes Verhältnis? Erfurter Theologische Woche 1997 (Erfurter Theologische Schriften 25), Leipzig 1998, 45–59.

sale christliche Kultur gibt“¹⁹, sondern eine vielschichtige soziale und kulturelle Wirklichkeit, in der verschiedene religiöse Traditionen verwurzelt sind.

Diese kulturell-religiösen Konfusionen, die hier mit wenigen Beispielen benannt wurden, sind für den Wiener Philosophen Franz Martin Wimmer²⁰ Anlass zu einer kritischen Rückfrage. Wenn unter „Philosophie“ solche Projekte des Denkens zu verstehen sind, „die ohne Berufung auf bloße Tradition, auf religiösen Glauben oder auf eine andere über der menschlichen Vernunft angesetzte Autorität ihre Fragen zu klären versuchen“²¹, dann ist hier eine grundsätzliche Unterscheidung angesagt:

Ausdrücke wie „christliche“ oder „buddhistische Philosophie“ könnten wir zunächst einmal als *contradictiones in adjectis* betrachten: sofern ein Gedanke, ein Begriff, eine Idee oder eine These „christlich“ bzw. „buddhistisch“ ist, so könnte man sagen, ist es eben kein philosophischer Gedanke, keine „philosophische“ Idee oder These. Dies entspricht zwar vielleicht nicht dem Selbstverständnis solcher Christen oder Buddhisten, die philosophieren, aber das ist nicht entscheidend: was Philosophie ist, lässt sich nicht von der einen oder der anderen Religion aus bestimmen.²²

Diese klare Trennung zwischen religiösem und philosophischem Selbstverständnis, dem eine ebenso klare Trennung zwischen interreligiösen und interkulturellen Dialogen entspricht, ist bei Franz Martin Wimmer Ausdruck einer religionskritischen Hermeneutik, die vor einer Vermischung kultureller und religiöser Dimensionen warnt, wie sie von beiden „Seiten“ immer wieder vollzogen wird:

Es ist eine häufige, aber irrige Assoziation, dass Interkulturalität in erster Linie das Verhältnis zwischen Religionen betreffe. Die so genannten Weltreligionen wie der Islam, das Christentum oder der Buddhismus sind historisch und in der Gegenwart unter sehr unterschiedlichen kulturellen Prägungen in Erscheinung getreten, haben aber ihre jeweilige Identität nicht durch das Fortbestehen kultureller Traditionen bewahrt und auch nicht durch deren Verschwinden verloren.²³

¹⁹ Bénézet Bujo, *Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog* (Studien zur theologischen Ethik, 49), Freiburg i. Ue. 1993, 99.

²⁰ Franz Martin Wimmer (geboren 1942) hat durch zahlreiche Veröffentlichungen, durch seine vielfältigen Initiativen im „Institut für Wissenschaft und Kunst“ (Wien), durch die Gründung der „Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie“ (1994) und der Zeitschrift „polylog“ (1998), durch seine Lehrtätigkeit an der Wiener Universität sowie durch Gastprofessuren in aller Welt den Diskurs interkulturellen Philosophierens erheblich weiterentwickelt. – Vgl. *Hamid Reza Yousefi / Ram Adhar Mall*, *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie* (Interkulturelle Bibliothek 1), Nordhausen 2005, 51–61.

²¹ Franz Martin Wimmer, *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*, Wien 2003, 116.

²² Ebd., 86.

²³ Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (UTB 2470), Wien 2004, 159.

Mit dieser Feststellung wird jeglichem Ansatz einer Entdifferenzierung von Religion und Kultur eine deutliche Absage erteilt, zugleich aber auch der Anspruch von Religion grundsätzlich aus dem Bereich zulässiger Argumentation und Kommunikation verbannt. Eine solche Position stellt für einen theologischen Diskurs zweifellos eine Herausforderung dar, und dies umso mehr, als Wimmer seine Kritik an der Möglichkeit interreligiöser Dialoge von einem Ansatz interkulturellen Philosophierens her versteht, der sich konsequent den „Fragen nach der Grundstruktur der Wirklichkeit, nach deren Erkennbarkeit und nach der Begründbarkeit von Werten und Normen“ im Kontext „möglichst differenter Traditionen“ stellt.²⁴ Das von ihm vorgestellte Modell eines „Polylogs“, das für interkulturelle Dialoge sinnvoll und nötig, für interreligiöse Dialoge aber – so seine These – *nicht* möglich sei, soll im Zentrum der folgenden Darstellung stehen.

2. Interkulturelle Begegnung als „Polylog“: (nur) ein philosophisches Modell?

Der eigentliche Grund zum Entwurf des Kommunikations- und Argumentationsmodells des „Polylogs“ besteht nach Franz Martin Wimmer „in der gegenwärtigen Situation der Menschheit, in der die Kommunikation zwischen Völkern im Weltmaßstab nicht nur möglich, sondern notwendig wird“²⁵. Denken und Handeln im globalen Horizont der heutigen Welt kann dem kulturellen, politischen und religiösen Pluralismus nur dann gerecht werden, wenn Dominanzverhältnisse zwischen verschiedenen Gruppen und Isolationstendenzen einzelner Gesellschaften überwunden werden zugunsten einer Praxis „gegenseitigen Verstehens und gegenseitigen Überzeugens auf der Grundlage epistemischer Gleichrangigkeit“.²⁶ Genau in dieser Option sieht Wimmer die Idee des *Polylogs* verankert.

2.1 Interkulturelle Philosophie als Zentrismuskritik

Der Weg zur Ausarbeitung seines Ansatzes interkultureller Philosophie war wesentlich von der „Frage der Funktion von Philosophiegeschichte, insbesondere deren Funktion in einer Epoche der Überwindung von Herrschaftsverhältnissen

²⁴ Ebd., 51.

²⁵ Franz Martin Wimmer, Kulturalität und Zentrismen im Kontext interkultureller Philosophie, in: Alois Wierlacher u. a. (Hg.), Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache. Intercultural German Studies, Band 26, München 2000, 413–434; 431.

²⁶ Ebd.

zwischen Kulturen“²⁷, bestimmt, wie Wimmer rückblickend festhält. Die angesprochenen Herrschaftsverhältnisse haben konkret zur Folge, „dass wir die Geschichte der Menschheit (heute noch!) als Vorgeschichte und Geschichte Europas und seiner Expansion dargestellt bekommen“.²⁸ Was politisch zum Imperialismus führte und kulturell Kolonialisierung bedeutete, bringt philosophisch ein erkenntnisleitendes Vorurteil mit sich, das in der Überzeugung besteht: „Die Normalgestalt der Menschenvernunft ist *weiß, christlich und männlich*.“²⁹

Hinter solchen Vorurteilen stehen geschichtlich, gesellschaftlich, kulturell und religiös geprägte Wahrnehmungsstrukturen, die Wimmer „Zentrismen“ nennt. Sie sind insofern unhintergebar, als Philosophie zwar „nach Allgemeingültigkeit strebt“, aber dem „Dilemma der Kulturalität“ ausgeliefert ist³⁰, also der Tatsache, dass Philosophie als rationales Menschheitsprojekt *viele* „Geburtsorte“ hat und nicht bloß eine „Leihgabe“ der abendländischen Tradition an den Rest der Menschheit ist. Von daher steht jegliches Philosophieren unweigerlich vor der Herausforderung, sich zu kulturell bedingten Differenzen und Ansprüchen des Fremden innerhalb seines eigenen Diskurses zu verhalten. Philosophie setzt somit immer eine Relation zwischen dem „Eigenen“ und dem „Anderen“ voraus und vollzieht sich unausweichlich als „zentristisches Denken“³¹. Die entscheidende Frage ist hier, ob eine bestimmte Form der Philosophie ihre (zumeist impliziten) Zentrismen wahrnimmt und diese angesichts anderer kultureller Lebens- und Denkformen in Frage stellen kann. Nicht der konkrete „Zentrismus“ einer kulturellen Tradition und der durch sie möglicherweise bedingten Art und Weise des Denkens (z. B. das Verständnis von „Demokratie“ in den USA oder die Rechte und Pflichten von Frauen in arabischen Ländern) ist das grundlegende Problem, sondern ein häufig damit verbundener universaler Anspruch, der nicht bereit ist, sich einer kritischen interkulturellen Auseinandersetzung zu stellen. Diese Problematik, mit der zahlreiche Konflikte in aller Welt zusammenhängen, ist für Franz Martin Wimmer der Anlass, das Projekt interkulturellen Philosophierens in der Auseinandersetzung mit fundamentalen Zentrismen des Denkens und Handelns zu positionieren.

Im Einzelnen lassen sich nach Wimmer folgende hermeneutisch wirksame Zentrismen ausmachen³²: (1) Ein *expansiver* Zentrismus, der Überzeugungen der eigenen Tradition zum einzig möglichen Maßstab erklärt und versucht,

²⁷ Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Band 1, Wien 1990, 12. – Vgl. die geschichtsphilosophische Vorarbeit: Franz Martin Wimmer, *Verstehen, Beschreiben, Erklären. Zur Problematik geschichtlicher Ereignisse* (Symposion 57), Freiburg/ München 1978.

²⁸ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie* (Anm. 27), 95.

²⁹ Ebd., 34.

³⁰ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (Anm. 23), 9.

³¹ Ebd., 12.

³² Vgl. ebd., 15–17; 54–58.

diesen Maßstab auf alle anderen auszuweiten. Ihm entspricht der Monolog als einseitiger Einfluss auf andere. Die Geschichte des neuzeitlichen Imperialismus und Kolonialismus lässt sich auf weite Strecken als Realisierung einer von einem europäischen Zentrum ausgehenden Expansion verstehen. „Als Status der Normalität gilt [...] dasjenige – oder etwas von demjenigen, – was in den führenden europäischen Industrienationen der Neuzeit sich durchsetzen konnte.“³³ Die „Anderen“ wurden nur als Ziel der eigenen Expansion wahrgenommen, sei es im kulturellen Sinn als „Barbaren“ oder im religiösen Sinn als „Heiden“. Den ersten gegenüber ließ Europa eine „aggressive Arroganz“³⁴ angedeihen, den zweiten gegenüber eine „missionarische Arroganz“³⁵.

(2) Ein *integrativer* Zentrismus, der ebenfalls von der Überlegenheit der eigenen Tradition ausgeht, dieser aber nicht durch aktive Expansion Geltung zu verschaffen sucht, sondern durch die Überzeugung, dass sie sich von selbst durchsetzen wird. Die Vertreter der Traditionen B und C werden demnach schon erkennen, dass die Tradition A die beste ist, weil diese aufgrund ihres „hohen Entwicklungsstandes“ alles andere in sich integriert.³⁶ Die hier praktizierte Kommunikationsform – soweit man davon sprechen kann – ist der „Dialog“, hier allerdings im eingeschränkten Sinn als Prozess einer „selektiven Akkulturation“³⁷: Die andere Tradition wird entweder nur teilweise wahrgenommen oder einfach als „exotisches“ Phänomen, dem bloß ästhetischer Einfluss zuerkannt wird.³⁸ Es kommt also nicht zu einem Gespräch unter Gleichrangigen, sondern – so die spezifische Bedeutung von „Dialog“ in diesem Kontext – nur zu einem Austausch mit Vorbehalt, bei dem der dominierende Gesprächsteilnehmer sein eigenes Verständnis als „Zentrum“ voraussetzt und beim Anderen das gelten lässt, was ihm in die eigene Perspektive passt – und

³³ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie* (Anm. 27), 80.

³⁴ Ebd., 81. – „Daher ist in den Augen des überzeugten Zivilisierten die Existenz der (fremdkulturellen oder kulturimmanenten) ‚Barbaren‘ ohne Wert für die Menschheit. Ihnen gegenüber wird der pure Eroberergerichtspunkt als durchaus angemessen betrachtet“ (ebd., 84f).

³⁵ Ebd., 93.

³⁶ In seiner früheren Studie differenzierte Wimmer vier Formen von Kulturrezeption: eine *universalistische*, die das scheinbar Fremde als in Wirklichkeit „Eigenes“ betrachtet; eine *elitaristische*, die etwa Elemente antiker Kultur als „verwandt“ mit dem Eigenen ansieht; eine *utilitaristische*, die die Aneignung des Anderen als nützlich und notwendig begreift; und eine *integrationsistische*, die eigenständig andere Einflüsse in die eigene Tradition aufnimmt (vgl. ebd., 41–43).

³⁷ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (Anm. 23), 69.

³⁸ Hier ist – neben den „Barbaren“ und „Heiden“ – der dritte Stereotyp des „Exoten“ zu erwähnen, dem man mit einer „tolerierenden Arroganz“ begegnet (insofern er Gegenstand der Ästhetik oder der Unterhaltung ist). Als ernsthafter Partner aber gilt er nicht – es sei denn, er „integriert“ sich mit seiner „Andersheit“ in die kulturelle Domäne der herrschenden „Eigenheit“ (vgl. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie* [Anm. 27], 87–92). – Zum Verständnis der drei „Heterostereotype“ vgl. auch Franz Martin Wimmer, *Zur Aufgabe des Kulturvergleichs in der Philosophiegeschichte*, in: Ders. (Hg.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien 1988, 145–161; bes. 156–161.

im Übrigen hofft, dass der Gesprächsteilnehmer B allmählich die Perspektive von A übernimmt.³⁹

(3) Ein *separativer* oder *multipler* Zentrismus, der sich einfach auf die je eigene Identität zurückzieht und den Anderen „in Frieden lässt“. Konkretisiert als „Relativismus“ oder als „Ethnophilosophie“⁴⁰ hält diese Form des Zentrismus jeglichen Dialog mit anderen Traditionen oder gar universale Ansprüche für überflüssig, ja schädlich. Jeder ist sich selbst das Zentrum und übt „Toleranz“ gegenüber den Anderen – wobei aber diesem Relativismus nach außen allerdings ein hoher Assimilationsdruck nach innen entspricht: innerhalb der „Inseln“ ist der Pluralismus klar begrenzt. Im Licht interkulturellen Philosophierens ließe sich die Diskurs- und Kommunikationsform dieser dritten Gestalt eines Zentrismus als „Autolog“ bezeichnen, als Selbstgespräch, das sich einer expansiven oder integrativen „Aneignung“ der Anderen zu entziehen versucht, letztlich aber gerade das verfehlt, was das Kernanliegen interkulturellen Philosophierens ausmacht: die Offenheit des „Eigenen“ auf das „Andere“ im Horizont kontextüberschreitender Kommunikation und Argumentation. Gemeinsam mit anderen Kritikern eines solchen separativen, häufig ethnophilosophisch formatierten Ansatzes betont Wimmer, „dass die ethnisch begründete Zuschreibung einer bestimmten Vernunftform ein illusorisches Bewusstsein von der eigenen, im Vergleich zu Europa gänzlich andersartigen kulturellen Identität voraussetzt und dadurch als Ideologie des Kolonialismus im Neokolonialismus weiterlebt“⁴¹.

(4) Ein *tentativer* Zentrismus, der weder den eigenen Maßstab (expansiv oder integrativ) universalisiert noch eine Separation in die eigene, kleine Welt betreibt, sondern versucht, Universalität anzustreben in der vorurteilslosen Begegnung und (selbst-)kritischen Auseinandersetzung mit anderen kulturellen und philosophischen Traditionen. Eine solche Einstellung wird „der Absicht nach stets universalistisch sein müssen, allerdings im Bewusstsein einer durch die jeweils Anderen kritisierbaren Überzeugung“⁴². Mit den ersten beiden Zentrismusformen teilt der „tentative Zentrismus“ also die Überzeugung, dass „Universalität“ möglich sei, setzt diese aber nicht mit der eigenen Tradition gleich, sondern strebt sie als Ziel an. Dazu ist erforderlich, den Anderen als gleichrangig anzuerkennen und von mehreren Perspektiven ausgehen zu kön-

³⁹ Eine genauere Analyse der in diesem „integrativen Zentrismus“ vorausgesetzten „Superioritätsvermutungen“ in Bezug auf die eigene Tradition findet sich bei: Franz Martin Wimmer, Gibt es Maßstäbe für kulturelle Entwicklung aus interkulturellen Begegnungen der Philosophie? In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 16 (2007) 97–112; 102–104.

⁴⁰ Vgl. zu dieser aktuellen Thematik Thorsten Botz-Bornstein / Jürgen Hengelbrock (Ed.), *Rethnicizing the Minds? Cultural Revival in Contemporary Thought* (Studies in intercultural philosophy 17), Amsterdam/New York 2006.

⁴¹ Franz Martin Wimmer, *Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen* (Bremer Philosophica), Bremen 1997, 161.

⁴² Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (Anm. 23), 16.

nen, also Zentrismen wahrzunehmen und sie in größtmöglicher Offenheit und Gegenseitigkeit zu überwinden. In diesem Sinn kann von einem „Antizentrismus der Interkulturellen Philosophie“⁴³ gesprochen werden, deren Kommunikationsform als „Polylog“ zu begreifen ist, als „*pluripolar* gedachte Orientierung“⁴⁴. Franz Martin Wimmer fasst das Kernanliegen des Polylogs so zusammen:

Für jede Tradition ist jede andere „exotisch“ in dem Sinn, dass jede für jede andere fremd ist und keine von ihnen außer Frage steht: darin liegt die konsequente Form des Polylogs und einer interkulturellen Philosophie. In der menschlichen Wirklichkeit existiert diese Form gegenseitiger Beeinflussung unter Voraussetzung tatsächlicher Gleichrangigkeit und unter Infragestellung aller Grundbegriffe lediglich als programmatische oder praxis-regulierende Idee [...].⁴⁵

Der Unterschied zum „Dialog“ besteht also nicht bloß darin, dass ein „Polylog“ von mehr als zwei geführt wird, sondern darin, dass *alle* beteiligten Positionen einer konsequenten Infragestellung unterliegen, ohne von einem „eigentlichen Zentrum“ auszugehen – eine hermeneutische Radikalisierung, welche von Wimmer als „Exotisierung der Normalität“⁴⁶ bezeichnet wird. Einen „Polylog“ zu führen heißt nicht, von einer sicheren Warte aus das Gespräch mit Anderen zu suchen, sondern herrschende Zentrismen, Zuordnungen und Dominanzverhältnisse⁴⁷ auf den alle Menschen und Kulturen verbindenden Horizont hin zu öffnen.⁴⁸ „Universalität“ wird weder vorgegeben noch abgeschrieben, sondern als zu suchende und anzustrebende eröffnet. Von daher bedeutet „Polylogfähigkeit [...]“, mit fremdem Denken so umzugehen, dass darauf ernsthaft eingegangen werden kann ohne Angst vor Selbstaufgabe und auch ohne blinde Hoffnung auf ein ganz Anderes“⁴⁹.

⁴³ Wimmer, *Globalität und Philosophie* (Anm. 21), 124.

⁴⁴ Wimmer, *Vorlesungen* (Anm. 41), 35.

⁴⁵ Wimmer, *Kulturalität und Zentrismen* (Anm. 25), 433.

⁴⁶ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie* (Anm. 27), 97. – Das Ziel dieser polylogischen Verfahrensweise besteht darin, „die vereinfachende Vorstellung eines Zweiinstanzenmodells zugunsten eines komplexeren idealtypischen Modells aufzugeben“ (Thomas Göller, *Interkulturelle Philosophie*, in: Jürgen Straub / Arne Weidemann / Doris Weidemann (Hg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder*, Stuttgart 2007, 272–283; 277f.

⁴⁷ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität. Dokumentation des VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 25)*, Frankfurt 2006.

⁴⁸ An dieser Stelle ist auf die Kritik Georg Stengers aufmerksam zu machen, dass bei einem „Polylog [...] viele Logos miteinander in einen Dialog treten“, was die Schwierigkeit mit sich bringt, „dass jeder Teilnehmer ja einen anders gelagerten Verstehensboden mitbringt, so dass die Gesprächsauseinandersetzung über die verschiedenen Grundlagen, Denkkategorien und Erfahrungswelten zu gehen hätte“ (Georg Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg/München 2006, 933).

⁴⁹ Wimmer, *Gibt es Maßstäbe* (Anm. 39), 112.

Als konkretes Beispiel für einen Polylog, wie er bei einigen Arbeitssitzungen der Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (WIGIP) praktiziert wurde, führt Wimmer das Experiment eines „*renko*“ an. Bei dieser Form eines Polylogs, die an Anlehnung an die japanische Tradition des „Kettengedichts“ (*renga*) entwickelt wurde⁵⁰, wird ein „Kettendenken“ praktiziert, das von der Voraussetzung lebt, „dass Menschen aus unterschiedlichen kulturellen Prägungen sich beteiligen und sich bemühen, Besonderheiten und Verschiedenheiten zum Ausdruck zu bringen, sich einander verständlich zu machen und drittens zu gemeinsam vertretbaren Aussagen zu gelangen“⁵¹. Was hier wie ein Spiel erscheint, stellt in der Konzeption von Franz Martin Wimmer ein anspruchsvolles Modell interkultureller Verständigung dar, das der weit verbreiteten Tendenz zur Universalisierung (oder zumindest Stärkung) des Eigenen und Minorisierung des Anderen eine „Idee“⁵² entgegensetzt, die zu einer konsequenten und vorbehaltlosen Offenheit anderen kulturellen „Welten“ gegenüber anleitet. Somit weist die Diskurs- und Begegnungsform des „Polylogs“ nicht nur ein innovatives (und möglicherweise brisantes) gesellschaftspolitisches Potential auf, sondern verfügt auch über eine hermeneutische und kommunikative Kompetenz, die es philosophisch erst zu entdecken gilt.

2.2 „Polylog“ als philosophischer Anspruch

Der Polylog als regulative Idee einer antizentristischen Weise von Kommunikation und Argumentation, als „Gespräch aller Beteiligten“ in tendenziell universaler Absicht versteht sich nicht nur als Verständigungsmodell in einer pluralen Gesellschaft – was bereits sehr viel wäre –, sondern als Konkretisierung dessen, was *Philosophie* als solche meint. Polyloge erheben einen philosophischen Anspruch, weil sie etwas verwirklichen, was im Selbstverständnis von Philosophie grundsätzlich gegeben ist. Eine klare Bestimmung dessen, was „Philosophie“ meint, ist nach Franz Martin Wimmer möglich und nötig, soll menschliche Verständigung nicht dem Recht des Stärkeren oder dem Chaos ungeklärter Positionen zum Opfer fallen. Zum Kern von „Philosophie“ gehören

⁵⁰ „Bei dieser Form des Dichtens geht es darum, dass eine unbestimmte Anzahl von Menschen – es können bis zu hundert sein – zusammen ein Gedicht hervorbringen, wobei jeder auf den Text seines Vorgängers reagiert, diesen weiterführt, dabei aber etwas Anderes, Neues einbringt. Sowohl die Themen wie auch Rhythmus und Reim, können in diesem Prozess wechseln. Das Endergebnis ist nicht das Werk irgendeines der Teilnehmer, sondern aller zusammen. Die Abfolge und die Art der Variation geschieht weder regellos noch auch nach einem starren Schema. In der Reihenfolge der Teile liegt keine Rangfolge. Der Sinn des Unternehmens besteht darin, als Gruppe etwas zu tun, wobei Rangunterschiede oder Spannungen und Feindschaften zwischen den Teilnehmern ausgeschaltet sein sollen“ (Wimmer, Globalität und Philosophie [Anm. 21], 32).

⁵¹ Ebd., 130, Fn. 27.

⁵² Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung (Anm. 23), 66.

demnach „Fragen nach der Grundstruktur von Wirklichkeit, also ontologische Fragen, solche nach der Erkennbarkeit von Wirklichkeit, also epistemologische Fragen, und schließlich Fragen nach der Begründbarkeit von Werten und Normen, also ethische und ästhetische Fragen“⁵³. Gerade von der Überzeugung her, dass interkulturelle Philosophie keine „exotische Nische“ darstellt, sondern als Philosophie im strengen Sinn des Wortes zu verstehen ist – allerdings mit *mehreren* kulturellen Grundlegungen⁵⁴ –, wird die Bedeutung einer klaren Definition eines genuin philosophischen Diskurses ersichtlich:

Philosophie ist eine Form der zutreffenden und widerspruchsfreien Rede, worin klar ist, worüber etwas gesagt wird und was gesagt werden kann; der Verwirrungskünstler vermeidet diese Klarheit. Philosophie spricht von der Welt und nicht nur davon, was jemand über die Welt sagt oder gesagt hat [...]. Philosophie darf keine anerkannten Voraussetzungen von Kritik aussparen; sie ist daher nur bedingt geeignet, kollektive Interessen zum Ausdruck zu bringen, was der Zweck von Ideologien ist. Philosophie tritt überall dort zu Recht auf, wo allgemeine Sachverhalte mit Begriffen belegt werden. Das geschieht allerorten und alle Tage, es hat keinen separaten, geheiligten oder verschwörerischen Raum. Sie ist als Reflexion auf solche Begriffe nicht zu ersetzen, weder durch einen illusorischen Verzicht auf Theorie, noch durch Beschränkung auf Sprechweise und Wissen einzelner Wissenschaften.⁵⁵

In dieser „strengen Klarheit“ und reflexiven (Selbst-)Kritik begleitet Philosophie den Prozess interkultureller Verständigung – in ständigem Bemühen darum, dass all die Aspekte, Einsichten und Erfahrungen, die alle an einem Polylog beteiligten Gesprächspartner einzubringen haben, nicht von *einem* „Zentrum“ beherrscht (und das heißt: exkludiert oder assimiliert) werden. Insofern ist zu Recht von einer „humanistischen Zielsetzung“⁵⁶ die Rede, wenn philosophische Rationalität zu einer konsequent wechselseitigen, kritischen und inspirierenden *poly-logia* beiträgt. Von diesem Anspruch her liegen die Aufgaben interkultureller Philosophie auf der Hand: sie soll „(1) implizite, kulturell bedingte Denkweisen analysieren, (2) Stereotype der Selbst- und Fremdwahrnehmung kritisieren, (3) Offenheit und Verständnis befördern, (4) in gegenseitiger Aufklärung bestehen und (5) Humanität und Frieden fördern“⁵⁷.

Damit diese Aufgabenstellung nicht nur als Appell daherkommt, der im „normalen“ philosophischen Diskurs wirkungslos bleibt, hat Wimmer eine „Minimalregel“ interkulturellen Philosophierens formuliert, die nicht nur an-

⁵³ Wimmer, Globalität und Philosophie (Anm. 21), 24. – Dieselbe Definition etwas kürzer gefasst: „Ich schlage vor, unter ‚Philosophie‘ solche denkerische Unternehmungen zu verstehen, die zumindest eine von drei Fragestellungen betreffen, nämlich die Fragen: *Was ist wirklich? Was ist erkennbar? Was ist gültig?*“ (Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung [Anm. 23], 89).

⁵⁴ Diese These wird in Wimmers Einführung explizit formuliert: „Es gibt mehrere oder sogar viele Grundlegungen philosophischen Denkens im strengen Sinn des Wortes in verschiedenen Gesellschaften mit verschiedenen Sprachen“ (ebd., 18).

⁵⁵ Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie (Anm. 27), 115.

⁵⁶ Ebd., 239.

⁵⁷ Vgl. Wimmer, Globalität und Philosophie (Anm. 21), 126.

stößig klingt, sondern tatsächlich eine Infragestellung herrschender Plausibilitäten provoziert. Wenn Philosophie wirklich Weltphilosophie ist, die mehrere Ursprünge hat – weshalb der Begriff „interkulturelle Philosophie“ letztlich als Tautologie erscheint⁵⁸ –, müsste folgende Regel beachtet werden: „Halte keine philosophische These für gut begründet an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.“⁵⁹ Mit diesem zugespitzten „interkulturellen Imperativ“ ist *nicht* gesagt – um einige Missverständnisse auszuräumen –, dass ein philosophisches Argument, das in einem konkreten kulturellen Kontext formuliert wird, von vornherein falsch sei; auch ist nicht gesagt, dass jede philosophische These sofort mit den begrifflichen Mitteln möglichst vieler kultureller Traditionen reformuliert werden müsste. Wimmer bringt hier bloß eine Skepsis zum Ausdruck und gibt zu bedenken, dass der Anspruch auf *universale* Geltung einer Aussage nicht schon dadurch eingelöst ist, dass er innerhalb eines kulturellen Lebens- und Deutungszusammenhangs widerspruchsfrei erhoben werden kann. Wenn sich Universalität tatsächlich *tentativ* – und nicht *expansiv*, *integrativ* oder intern *separativ* – einstellt, ist Wimmers „Minimalregel“ eigentlich eine Selbstverständlichkeit und wird de facto auch befolgt. Nochmals: es geht nicht darum, aus dem Faktum, dass Philosophie (zunächst) im Rahmen *einer* bestimmten Kultur betrieben wird, die Behauptung abzuleiten, jegliches Argument aus einer solchen („monokulturell“ betriebenen) Philosophie sei *deshalb* falsch. Ein solches Urteil setzt einen unzulässigen Kurzschluss zwischen der (kulturellen) Genese und der Geltung von Aussagen voraus. Vielmehr wird eine anspruchsvollere Begründung philosophischer Behauptungen gefordert: wenn sich eine Aussage interkulturell „bewährt“, also auch im Rahmen anderer Interpretationsmuster als „wahr“ angesehen wird, kommt sie dem, was möglicherweise „für alle Menschen“ gilt, näher als eine Aussage, die außerhalb eines bestimmten kulturellen Umfelds auf keinerlei Akzeptanz stößt. Wer diese Überlegung für übertrieben hält, möge sich das Beispiel der Menschenrechte vor Augen halten; wenn die Geltung von Menschenrechten für einen bestimmten kulturellen Kontext in Abrede gestellt wird, muss gezeigt werden können, inwiefern etwa mit der Aussage, jeder Mensch habe eine unantastbare Würde, ein kulturtranszendenter Anspruch auf Wahrheit erhoben wird.⁶⁰

Der „polyloge Anspruch“, der in besagter „Minimalregel“ steckt, bringt eine Ermutigung zur Übersetzung des Eigenen ins Andere mit sich; deshalb formuliert Wimmer auch eine positive Version dieser Regel: „Suche wo immer

⁵⁸ „Dass ausschließlich in *einer* kulturellen Tradition alle jene Einsichten gefunden worden seien, die allgemeingültig und transkulturell vernunftgemäß sind, ist eine kühne Annahme, die nur darum nicht lächerlich wirkt, weil sie so weit verbreitet ist“ (Wimmer, Vorlesungen [Anm. 41], 39).

⁵⁹ Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung (Anm. 23), 51.

⁶⁰ Vgl. Yersu Kim, Entwicklung von Universalität zur Begründung der Universalität von Menschenrechten, in: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 14 (2005), 59–66.

möglich nach transkulturellen ‚Überlappungen‘ von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.“⁶¹ Hier kommt noch deutlicher das „tentative Moment“ interkultureller Kommunikation zum Ausdruck. Das, was auch für andere zu gelten hat, muss erst gesucht werden: im Bemühen um Übersetzung⁶², im Ernstnehmen von Kritik, in der Auseinandersetzung mit Differenzen in Begriffen und Methoden der Philosophie. „Universalität“ ist nicht einfach monokulturell vorgegeben, aber sie ist möglich – diese Überzeugung unterscheidet interkulturelle Philosophie sowohl von einem monokulturellen Universalismus als auch von einem pluralistischen Relativismus.⁶³ Würde dieser Anspruch aufgegeben werden, fiel interkulturelles Philosophieren in einen der bekannten Zentrismen zurück und verlöre jene Qualität, die sie von allen anderen Formen möglicher Dialoge unterscheidet, nämlich „gegenseitige Aufklärung“ in wirklich offenen, immer neuen polylogischen Verfahren anzustreben, um über ein gegenseitiges Verstehen hinaus zu gegenseitigem Überzeugen und nicht nur zu besserem Überreden oder Manipulieren zu gelangen“⁶⁴.

2.3 Überreden statt Überzeugen? Zur Problematik von Religion

Erst an dieser Stelle – nach dem Gang durch Wimmers Zentrismuskritik und die philosophische Explikation seines Polylog-Modells – wird die volle Tragweite seiner eingangs zitierten Kritik an der faktischen Identifizierung interkultureller und interreligiöser Dialoge ersichtlich. Der Grund für die scharfe Trennung zwischen philosophischer und theologischer Auseinandersetzung (auch wenn beide interkulturell ausgerichtet sind), liegt in der Überzeugung, dass Menschen, die religiöse Überzeugungen vertreten, nicht wirklich einen interkulturellen Polylog führen könnten. Die These Wimmers lautet also: *Religion* – in welcher konkreten Gestalt auch immer – verhindert jene nicht-

⁶¹ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (Anm. 23), 51.

⁶² „Eine kulturell geprägte philosophische Tradition kann mit den begrifflichen Mitteln einer anderen erfasst und interpretiert werden“, Franz Martin Wimmer, *Überlegungen zu Aufgaben und Voraussetzungen interkultureller Philosophie*, in: Jens Badura (Hg.), *Mondialisierungen. „Globalisierung“ im Lichte transdisziplinärer Reflexionen*, Bielefeld 2006, 81–102; 81.

⁶³ „In interkulturell orientierter Philosophie sind Verfahrensweisen zu entwickeln, die sowohl einen voreiligen Universalismus wie einen relativistischen Partikularismus vermeidbar machen“ (Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* [Anm. 23], 66). – In diesem Sinn sind auch manche Formen postkolonialer Eurozentrismuskritik in Frage zu stellen: „[G]erade im Anspruch darauf, dass in Argumentation Erkenntnis stattfinden könne, und zwar nicht nur für mich oder uns, für hier und jetzt, hatte Philosophieren bestanden – und zwar bei Philosophierenden aller Kulturen. Universalismus als Intention ist dem Philosophieren inhärent“ (Wimmer, *Überlegungen* [Anm. 62], 97).

⁶⁴ Wimmer, *Globalität und Philosophie* (Anm. 21), 10.

zentristische, radikal wechselseitige und konsequent selbstkritische Form des Gesprächs, die Polyloge auszeichnet.

Diese Problematik zeigte Wimmer schon am Stereotyp des „Heiden“ auf, der für die „Rechtgläubigen“ und „Wissenden“ in keiner Weise einen ebenbürtigen Gesprächspartner darstellt.⁶⁵ Religion im Allgemeinen und Mission im Besonderen stellte bis weit ins 20. Jahrhundert hinein das Musterbeispiel eines „expansiven Zentrismus“ dar, der die religiöse Überzeugung *einer* Tradition mit mehr oder weniger Gewalt über die ganze Welt verbreiten wollte.⁶⁶ Die Entkolonialisierung, die in vielen Ländern die staatliche Unabhängigkeit brachte und damit auch das Ende offensiver Expansionsstrategien des Westens (auch wenn natürlich kulturelle und ökonomische Dominanzverhältnisse bestehen blieben), führte nicht zu einer (Selbst-)Kritik der bisher geltenden religiösen Ansprüche, wie sie in der Praxis der „Mission“ wirksam wurden, sondern zu einer Modifikation des vorausgesetzten Zentrismus, wie Wimmer an einigen Beispielen deutlich macht. Weil expansive Strategien religiöser Beeinflussung politisch nicht mehr möglich und gesellschaftlich immer weniger plausibel wurden, hätten „dogmatische Anhänger einer Religion eine separatistische Position“⁶⁷ bezogen. Dadurch würde der Wahrheitsanspruch von Religion nicht aufgegeben, aber in einer eigenen „Welt“ – neben dem „Säkularen“ – bewahrt und sogar noch verstärkt.⁶⁸

Der innere Grund für die Schwierigkeit, religiöse Überzeugungen in ein Gespräch mit Andersdenken einzubringen, besteht für Wimmer nicht in bestimmten gesellschaftspolitischen Umständen (beispielsweise in der säkularen Kultur Europas, in der Religion nicht als politische Macht in Erscheinung tritt), sondern in der inneren Verfassung des Religiösen selbst. Im Gegensatz zum Postulat der Philosophie, „womöglich immer Überzeugungs- und nicht Überredungs- oder Verführungsprozesse anzustreben“⁶⁹, stelle Theologie – als religiös gebundener Diskurs – den Versuch dar, im Rahmen eines unaufgebbaren Zentrismus Einfluss auszuüben, ohne aber sich selbst der Kritik auszusetzen:

⁶⁵ Vgl. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie* (Anm. 27), 93.

⁶⁶ Vgl. Wimmer, *Kulturalität und Zentrismen* (Anm. 25), 429; *Globalität und Philosophie* (Anm. 21), 130, Fn. 24; *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (Anm. 23), 54.

⁶⁷ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (Anm. 23), 176.

⁶⁸ Als Beispiel dafür, dass sich Religionen tendenziell von dem separieren, was den gemeinsamen menschlichen Lebenszusammenhang ausmacht, führt Wimmer eine Diskussion zu den Menschenrechten an, deren Ergebnis unter anderem darin bestand: „Kein Vertreter der Religionen akzeptierte ein ‚autonomes Humanum‘ als Superstruktur über die konkreten Religionen [...]“ (Wimmer, *Globalität und Philosophie* [Anm. 21], 51).

⁶⁹ Ebd., 59.

Religiöse Argumente sind als Überredungs- oder Verführungsverfahren anzusehen. Der Grund dafür liegt in dem, was jede Religion kennzeichnet: dass sie den Glauben ohne Möglichkeit einer intersubjektiven Prüfung des Geglaubten in bestimmten Fällen fordert.⁷⁰

Wer aus einer religiösen Überzeugung lebt, so Wimmer, könne die Bedingungen, die für einen Polylog erforderlich sind, nicht erfüllen. Bei interreligiösen Dialogen könne „es sich daher höchstens um Überredungs-, nicht aber um Überzeugungsprozesse handeln“⁷¹, während philosophische, interkulturelle Dialoge und Polyloge sehr wohl eine vorbehaltlose Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Gesprächspartnern führen könnten. Ein Gespräch zwischen Menschen, die unterschiedlichen religiösen Glaubensformen anhängen, sei zwar möglich, aber nicht als interreligiöser Dialog im Sinn eines Polylogs, denn:

Die mir fremden, „anderen Wege zum Heil“, können religiös nicht als gleichwertig mit dem von mir geglaubten gedacht werden. Dialoge zwischen Angehörigen verschiedener Religionen sind möglich und sinnvoll, aber sie verfolgen nicht das Ziel eines interkulturell orientierten Philosophierens: zu vernunftgemäß begründeten Erkenntnissen zu gelangen trotz und mit Hilfe der kulturell bedingten Differenzen.⁷²

Fazit: Ein Polylog mit religiösen Teilnehmern ist nicht möglich – wenn Religion ihrem eigenen Selbstverständnis treu bleiben will:

Dogmatiker unterschiedlicher Religionen können einander gegenseitig eine kognitive Gleichrangigkeit aus theoretischen Gründen nicht zuerkennen – selbst wenn sie unter bestimmten Bedingungen praktische Gemeinsamkeiten in den Vordergrund stellen und zur Zusammenarbeit in verschiedenen Lebensbereichen bereit sind.⁷³

Zwar sind, wie sich unschwer beobachten lässt, „die Polyloge der Gegenwart dadurch gekennzeichnet, dass nach wie vor zumindest teilweise Menschen an ihnen beteiligt sind, die eine religiöse Orientierung anerkennen und diese nicht zur Disposition stellen“⁷⁴, aber aus dieser Tatsache her lässt sich noch nicht ableiten, dass (inter-)religiöse Polyloge als solche möglich seien – nicht, weil säkulare Vertreter der Philosophie religiös Glaubende ausgrenzen würden, sondern weil religiöse Überzeugungen aus sich heraus zu keinem Polylog *bereit* und *fähig* sein, wie Wimmer mehrmals hervorhebt.⁷⁵ Wenn also

⁷⁰ Ebd., 89.

⁷¹ Ebd., 91.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd., 85.

⁷⁴ Wimmer, Vorlesungen (Anm. 41), 174f.

⁷⁵ „Ich bezweifle“, merkt Wimmer mit Blick auf die Vorstellung möglicher *Komplementarität* an, „dass für religiöse Menschen eine derartige Komplementaritätsidee im Allgemeinen attraktiv ist. In der Realität dürfte eine solche Ansicht doch in den seltensten Fällen leitend sein, sondern die andere, wonach von differenten Glaubensüberzeugungen jedenfalls eine falsch sein müsse; oder die unter Gläubigen jeder Religion üblichere Ansicht, wonach die eigene Überzeugung je-

Philosophie sich selbst ernst nimmt, kann sie weder intrakulturell noch interkulturell genuin theologische Überzeugungen anerkennen; sie kann und darf der „Frage, welche Instanzen für Autorität im einen und im andern Fall als zulässig gelten“⁷⁶, nicht ausweichen und muss „ohne Berufung auf bloße Tradition, auf religiösen Glauben oder auf eine andere über der menschlichen Vernunft angesetzte Autorität ihre Fragen zu klären versuchen“⁷⁷. Genauso, wie sich Philosophie grundsätzlich von Einzelwissenschaften und Kunst abgrenzen muss – was nicht heißt, dass es überhaupt keine Berührungspunkte oder Gemeinsamkeiten gäbe⁷⁸ –, hat sie die Differenz zur Religion zu beachten: „Jede Religion kennt Autoritäten, die zu akzeptieren sind, an die zu ‚glauben‘ ist. Philosophie hingegen hat keine ‚heiligen‘ Bücher, keine ‚Dogmen‘, keine ‚rechtgläubige‘ Tradition.“⁷⁹

Dass also – um hier ein Resümee zu ziehen – philosophische und theologische Diskurse strikt zu trennen sind, religiöse Auffassungen dem Anspruch eines „Polylogs“ nicht gerecht werden können und interkulturelle Dialoge prinzipiell von interreligiösen Dialogen unterschieden werden müssen⁸⁰, gehört zum erkenntnistheoretischen Kernbestand des Ansatzes interkulturellen Philosophierens bei Franz Martin Wimmer. Und dass auf dieser Basis eine Entdifferenzierung von interkulturellen und interreligiösen Beziehungen als hermeneutischer „Zentrismus“ und faktische „Überredung“ erscheint – nicht aber als vorbehaltlose Begegnung unter Gesprächspartnern, die sich wechselseitig als kognitiv gleichrangig anerkennen – liegt auf der Hand.

Theologie als Glaubensverantwortung, die auch als *kontextuelle Theologie* sowie als *Religionstheologie* zu betreiben ist, also die prinzipielle Möglichkeit interkultureller Dialoge im Kontext eines religiösen Bekenntnisses sowie interreligiöser Dialoge zwischen unterschiedlichen Partnern *bejahen muss*, ist vom (religions-)kritischen Anspruch einer polylogischen Hermeneutik und vom Kon-

denfalls richtig sei“ (Franz Martin Wimmer, Exklusiv – egalitär – komplementär. Drei Verhältnisse zwischen Traditionen, in: Claudia Bickmann u. a. [Hg.], Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven [Studien zur Interkulturellen Philosophie, 16], Amsterdam/New York 2006, 99–111; 110).

⁷⁶ Wimmer, Vorlesungen (Anm. 41), 175, Fn. 31.

⁷⁷ Wimmer, Globalität und Philosophie (Anm. 21), 116.

⁷⁸ Einen solchen Einfluss sieht Wimmer durchaus auch zwischen Philosophie und Theologie, insofern etwa „religiöse Ideen und Schriften, theologische Reflexionen u. Ä. für die Geschichte der Philosophie von Interesse sind. Ob und in welchem Grad sie dies sind, hängt aber nicht von ihrer religiösen Überzeugungskraft ab, sondern davon, in welcher Weise sie im Verlauf der Denkgeschichte einflussreich und/oder anregend geworden sind. Es wäre ein Verlust für die Kenntnis der menschlichen Denkgeschichte, wenn man aus irgendeinem Purismus heraus solche Begriffe, Probleme, Thesen aus dem Gegenstandsbereich der Philosophiegeschichte ausschließen wollte, die im Zusammenhang mit religiösen Lehren oder als Ausdruck religiöser Überzeugungen entstanden sind“ (Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung [Anm. 23], 95).

⁷⁹ Ebd., 154.

⁸⁰ „Das Missverständnis, interkulturelle Philosophie sei notwendigerweise und in erster Linie mit religiösem Denken befasst, scheint ziemlich allgemein zu sein“ (ebd.).

zept eines tentativen Zentrismus unmittelbar betroffen und kann dieser Anfrage nicht ausweichen. Die beste Weise, sich dieser Kritik zu stellen, ist wohl die sorgfältige Klärung des Verhältnisses von kultureller und religiöser Wirklichkeit sowie der Versuch, Grundbegriffe religiöser Überzeugungen auf verkappte (und letztlich *nicht berechnete*) „Zentrismen“ hin zu durchleuchten.

3. Interreligiöse Polylogie – eine *contradictio in adjecto*? Theologische Erkundungen

Stellt also ein religiöses Bekenntnis – verbunden etwa mit der Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft, mit der Anerkennung autoritativer Traditionen und Texte und der Behauptung eines Heilsanspruchs – tatsächlich ein entscheidendes Hindernis dar sowohl für einen interkulturellen als auch für einen interreligiösen Dialog/Polylog? Diese Frage stellt eine zentrale fundamental-theologische Herausforderung dar, deren Beantwortung mit weit reichenden gesellschafts- und kulturpolitischen Optionen zusammenhängt.

Zweifelloos ist die religionskritische Anfrage Franz Martin Wimmers als Problemanzeige und -analyse ernst zu nehmen. Es ist tatsächlich nicht zu bestreiten, dass verschiedene religiöse Bekenntnisgruppen in aller Welt immer wieder zentristische Positionen übernehmen. Menschen berufen sich auf religiöse Überzeugungen, um kulturell oder politisch *expansiv* zu agieren oder sich gegenüber der konkreten Umwelt *separativ* zu verhalten. Auch die Verbindung religiöser Wahrheitsansprüche mit politischen Machtstrategien und kulturellen Kolonialismen ist nicht zu leugnen. Insofern also Menschen im Namen von Religion „Normalität“, „Identität“ und „Universalität“ – sei es durch subtile Überwältigungsformen⁸¹, sei es durch offenkundige Gewalt – durchzusetzen versuchen und sich kommunikativen und diskursiven Formen der Wahrheitsfindung entziehen, lässt sich der Vorwurf, Religion sei inkompatibel mit Dialog- oder Polylogfähigkeit, nicht wirklich entkräften.

Einige Einschätzungen Wimmers sind allerdings zu korrigieren, um nicht einer unzulässigen Verallgemeinerung oder Essentialisierung des Begriffs „Religion“ auf den Leim zu gehen. Erstens ist auf das Faktum *intrareligiöser Komplexität* zu achten. Die Symbolik, Ethik und Dogmatik einer konkreten Religion weist mitunter beträchtliche Variationen auf, auch hinsichtlich der Frage,

⁸¹ Vgl. die kritische Auseinandersetzung der Theologin Sabine Plonz mit kirchlichen Stellungen, die von einem gewissen Paternalismus geprägt sind: „Es wird der pluralistischen, multi-religiösen und multikulturellen Gesellschaft nicht gerecht, wenn Kirche sich als Vertreter des Ganzen versteht und anderen dann tolerant ‚Raum gewähren‘ will, die ‚unsere Gesellschaft mit ihrer Kultur und ihren Einsichten bereichern‘“ (Sabine Plonz, *Himmlisches Bürgerrecht – Liebe zur Welt. Anläufe zu einer dialogisch-politischen Theologie im ökumenischen Kontext*, Frankfurt 2007, 126).

wie ein etwaiger „universaler Anspruch“ dieser Religion zu vertreten sei. In diesem Zusammenhang ist auf den Beitrag *komparativer* Theologie hinzuweisen, die gegenüber großflächigen religionswissenschaftlichen und -theologischen Urteilen auf die Tiefengrammatik religiöser Aussagen, Rituale und Strukturen achtet und durch eine „mikrologische Vorgehensweise“⁸² religiöse Phänomene in ihrer Konkretheit wahrnimmt.⁸³ Wenn zum Beispiel ein Vertreter der Religion A eine kulturimperialistische Auffassung vertritt, muss das nicht heißen, dass dies für das Selbstverständnis der Religion A konstitutiv ist; und wenn sich eine Vertreterin der Religion B dialogfreudig zeigt, muss das auch nicht bedeuten, dass alle Anhänger von B diese Haltung als wesentlich für ihre Religion vertreten.

Zweitens darf das *kritische Potential innerhalb vieler Religionen* nicht unterschätzt werden. Es stimmt einfach nicht, dass sich in Religionen nur unkritische und „blind gläubige“ Anhänger finden⁸⁴. Zum einen üben Menschen an bestimmten Ausformungen einer Religion konkret Kritik; zum anderen gibt es Formen der Kritik, die wesentlich zu einer Religion gehören, wie etwa das Prophetentum im alten Israel, Reformbewegungen im Kontext der Hindu-Religionen oder mystische Traditionen innerhalb des Islam oder des Christentums. Kritik an Religion wird also nicht nur von außen, sondern auch *von innen* geübt – von Menschen, die sich ihre Zugehörigkeit zu ebendieser Religion nicht absprechen lassen wollen. Zwar gibt es natürlich Aberglauben, Naivität und Autoritätshörigkeit in konkret gelebten Religionen, aber genauso sind Reflexionsvermögen, Differenz- und Dialogfähigkeit, ja auch revolutionäre Einstellungen innerhalb religiöser Gemeinschaften anzutreffen. Mit Recht hält daher Ludwig Nagl fest: „Die Opposition Religion versus Aufklärung – die alle *klassische* Religionskritik fundiert – erweist sich, bei genauer Relektüre, als (in Teilen) naiv.“⁸⁵

Drittens schließlich darf und kann nicht übersehen werden, dass auch *erfolgreiche interreligiöse Dialoge* geführt werden – und zwar nicht nur zur Verwirklichung eines gemeinsamen ethischen oder politischen Anliegens, sondern auch im genuin *theologischen* Sinn als Austausch über religiöse Erfahrung und theologische Überzeugungen. Neben der Haltung des Fundamentalismus gibt es in allen Religionen auch die Bereitschaft, sich ernsthaft mit Andersglauben-

⁸² Klaus von Stosch, Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts, in: ZKTh 130 (2008) 401–422; 406.

⁸³ Vgl. Francis X. Clooney, Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ der American Academy of Religion, in: SaThZ 11 (2007) 140–152.

⁸⁴ Vgl. etwa die Behauptung: „Nur Gläubige dürfen es sich erlauben, den Gegenständen ihres Glaubens gegenüber nicht skeptisch und nicht kritisch zu sein“ (Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung [Anm. 23], 29f).

⁸⁵ Ludwig Nagl, Einleitung: Religion nach der Religionskritik. Erkundungen einer „nicht-identischen Wiederkehr“, in: Ludwig Nagl (Hg.), Religion nach der Religionskritik (Wiener Reihe. Themen der Philosophie 12), Wien 2003, 7–47; 36.

den und Nichtglaubenden auseinanderzusetzen und sich für Verständigung, Humanität und Frieden einzusetzen⁸⁶ – also genau dafür, was auch Ziel interkulturellen Philosophierens ist.⁸⁷ Beispiele für gelingende interreligiöse Begegnungen, die konkret zu Frieden, Versöhnung und mehr Gerechtigkeit führen, können nicht als Zufälle abgetan werden, sondern fordern dazu auf, das kommunikative und soziale Potential von Religionen wahrzunehmen. Es ist vielen gläubigen Menschen durchaus bewusst, dass die Glaubwürdigkeit des religiösen Wahrheitsanspruchs, den sie vertreten, in einem hohen Maß vom Umgang mit Vertretern anderer Religionen abhängt, und dass ein solcher glaubwürdiger Dialog nicht inszeniert werden kann, sondern von der Mitte der eigenen Glaubensposition her getragen und „gedeckt“ sein muss. Von daher darf sich Religionskritik – mit allen ihren berechtigten Anliegen – auch einmal im umgekehrten Richtungssinn „irritieren“ lassen.

Diese drei Hinweise mögen manche pauschalen Vorstellungen über „Religion“, wie sie auch Franz Martin Wimmer gelegentlich vertritt, korrigieren; die eigentliche Frage, ob interreligiöse Polyloge *an sich* möglich sind oder ob sie eine *contradictio in adjecto* darstellen, ist damit noch nicht beantwortet. Ein diesbezüglicher Lösungsvorschlag soll (1) mit einem nochmaligen, differenzierten Blick auf das Verhältnis von „Kultur“ und „Religion“, (2) mit einem spezifischen Modell interkulturellen Polylogs und (3) mit dem Verweis auf (christlich-)theologische Ansätze zu einem möglichen „Polylog der Religionen“ erarbeitet werden.

3.1 Zur Differenz zwischen kulturell-„relativem“ Sinn und religiös-„unbedingter“ Wahrheit

Was Franz Martin Wimmer als unzulässige Vermischung bezeichnet, lässt sich in der konkreten Begegnung zwischen Menschen, Gruppen und Völkern tatsächlich nur schwer auseinander halten: *kulturelle* und *religiöse* Zugehörigkeiten, die manchmal bis zur Ununterscheidbarkeit ineinander verflochten sind.⁸⁸ Sowohl „Kultur“ als auch „Religion“ lassen sich – um nochmals auf

⁸⁶ Um ein aktuelles Beispiel zu nennen: *Gerardo Gonzalez*, Eine Dekade der interreligiösen Kooperation für den Frieden, in: *Conc* 44 (2008) 507–512.

⁸⁷ Vgl. *Wimmer*, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung (Anm. 23), 134.

⁸⁸ Ein beredtes Beispiel dafür, wie schwierig und kontrovers es ist, mit dieser kulturell-religiösen Komplexität in einer konkreten Gesellschaft umzugehen, findet sich im Tagungsband von *Gritt Klinkhammer / Ayla Satilmis* (Hg.), *Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation* (Islam in der Lebenswelt Europa 4), Berlin 2008. – Wie sehr sich hier Perspektiven ändern können, beschreibt etwa *Christian Petry* in seinem Grußwort: „Früher ging es um Ausländer, dann um Türken, jetzt sind es plötzlich Muslime und der Islam, die im Mittelpunkt der Diskussion stehen“ (in: ebd., 17–20; 19). *Ayla Satilmis* betont die Zusammengehörigkeit beider Perspektiven: „Ein interkultureller und

den semiotischen Ansatz zurückzukommen – als Symbolsystem begreifen. Clifford Geertz bezeichnet Kultur als „ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten“⁸⁹, und nähert sich dem Phänomen Religion durch „eine Erforschung der Bedeutungssysteme, wie sie sich in den Symbolen materialisieren, die die eigentliche Religion ausmachen“⁹⁰, an. Es ist also der – implizite oder explizite – Bezug auf Bedeutung, auf „Sinn“, auf das, was verlässliche Orientierung schenkt, der interkulturelle und interreligiöse Begegnungen charakterisiert. Einer Kultur anzugehören und/oder sich zu einer Religion zu bekennen, hat mit einer Orientierungsleistung zu tun, und diese ist grundsätzlich eine „topische Kompetenz, sich in einer Ordnung zurechtzufinden, zwischen Ordnungen unterscheiden zu können und sich im Leben in wechselnden Situationen in relevanten Ordnungen zu orientieren“.⁹¹ Diese Vermittlung von „Sinn“ und Orientierung, wie sie Menschen in ihren kulturellen und religiösen Identitäten finden, kann und soll auch nicht auseinander gerissen zu werden. Wenn Kulturen, wie dies Thomas Göller aufgezeigt hat, in hohem Maß mit „Sinnbestimmungen“ zu tun haben,⁹² und wenn solcher „Sinn“ oft auch mit religiösen Traditionen zusammenhängt, braucht nicht eine scharfe Trennung zwischen kultureller Symbolik und religiöser Praxis herbeigeführt werden, die lebensweltlich nicht nachvollziehbar ist. Dies trifft beispielsweise für MigrantInnen zu, die die Traditionen ihres Herkunftslandes mit besonderer Aufmerksamkeit pflegen und dadurch Halt in einer befremdenden Situation finden.

Religiöse „Welten“ decken sich also in weiten Bereichen mit kulturellen „Welten“: „In ihren Symbolsystemen kommt zum Ausdruck, wie die Welt und

interreligiöser Austausch ist für eine in ethnischer und religiöser Hinsicht plurale demokratische Gesellschaft unabdingbar. Schließlich können kulturelle Unkenntnis und ethnisch bzw. religiös bedingte Vorurteile Abschottungstendenzen zur Folge haben und auch ein Hemmnis für ein friedliches Miteinander darstellen“ (*Ayla Satilmis*, Chancen und Grenzen interkultureller und interreligiöser Dialoge – Evaluationsergebnisse, in: ebd., 101–139; 135). Jamal Malik wiederum warnt vor einer zu starken Identifizierung: „Ausgehend von der Tatsache, dass muslimische Minderheiten in Europa nicht allein und zuvorderst Muslime sind, sondern verschiedene ethnische, kulturelle und sprachliche Hintergründe vorweisen und unterschiedlichen sozialen Gruppen angehören, ist es problematisch, in einem interkulturellen Dialog vornehmlich von einem ‚westlichen, europäischen, christlichen‘ versus ‚orientalischen, muslimischen‘ Dialog zu sprechen“ (*Jamal Malik*, Interreligiöser Dialog – ein Integrationswerkzeug?, in: ebd., 141–163; 149).

⁸⁹ Geertz, Dichte Beschreibung (Anm. 4), 46.

⁹⁰ Ebd., 94.

⁹¹ Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger, Einleitung: Religion zwischen Selbstverständlichkeit, Unselbstverständlichkeit und Unverständlichkeit, in: Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Hg.), Hermeneutik der Religion (Religion in Philosophy and Theology 27), Tübingen 2007, 1–20; 6.

⁹² „Mit *Kulturalität* ist die spezifische *Sinnbestimmtheit* des Menschen gemeint; (menschliche) *Kultur* ist bzw. (menschliche) Kulturen sind durch diese charakterisiert“ (Thomas Göller, Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis, Würzburg 2000, 272).

das Leben der Menschen in ihr erlebt, verstanden und geordnet werden soll.“⁹³ In diesem Sinn bezieht Martin Riesebrodt Religionen auf Symboltraditionen, aus denen verschiedene religiöse Praktiken hervorgehen. „Religiöse Traditionen sind insofern umfassender als Religionen im Sinne von Praxissystemen und schließen oft Ethnizität oder Kultur im weiteren Sinne ein.“⁹⁴ Dennoch – und das ist der springende Punkt – sind Religionen nur dann in ihrer Eigenart zu erfassen, wenn „sie von anderen Typen sozialen Handelns klar durch ihre spezifische Sinnggebung abgegrenzt“⁹⁵ werden. Religionen gehen nicht darin auf, Symbolsysteme zu sein; sie erschöpfen ihre Identität nicht in kulturell vermitteltem „Sinn“, sondern stellen „primär ein Heilsversprechen dar“.⁹⁶ In den Ritualen, in den kulturellen Sinnbezügen und Kultformen kommt der Bezug auf ein Heilsversprechen zum Ausdruck, mit dem letztlich die entscheidende Differenz zwischen Kultur und Religion markiert ist. Nicht, dass eine überkulturelle Wirklichkeit des „Heils“ aus konkreten Sinnzusammenhängen und Kultrationen ablösbar wäre; aber das, was mit „Religion“ gemeint ist, signalisiert in allen sozialen, symbolischen und kultischen Kontexten ein „Differenzbewusstsein, das ‚sich im Horizont eines *Unbedingten* deutet“.“⁹⁷ Interreligiöse Dialoge unterscheiden sich also von interkulturellen Dialogen nicht in der Weise, dass sie sich auf einen eigenen Gegenstandsbereich „Heil“ beziehen, der von einem anderen Bereich „Sinn“ getrennt wäre, sondern sie thematisieren die kulturelle Identität des Menschen und den „Sinn“ seines Lebens vor dem Anspruch jener Unbedingtheit, die „Heil“ genannt wird. Man könnte sagen: ein interreligiöser Dialog kommt durch eine bestimmte Weise zustande, einen interkulturellen Dialog zu führen, insofern er sich „auf das bezieht, was den Menschen unausweichlich betrifft“.⁹⁸ Religion steuert der menschlichen Suche nach Bedeutung und Orientierung nicht eine andere Art von „Sinn“ bei, die den Dialog der Kulturen als befremdliche „Zutat“ erschweren, sondern führt diesen Dialog/Polylog der Kulturen und ihrer „Sinnwelten“ vor dem Horizont letztmöglichster Fragen, die das *Ganze des Lebens* zum Thema machen. Von daher verdrängen Menschen, die religiöse Wahrheitsansprüche vertreten, in einem Dialog nicht die Sinn- und Lebensfragen, die in verschiedenen kulturellen Traditionen gegeben sind, sondern stellen genau diese Fragen im Licht dessen, was den Menschen *unbedingt* betrifft. Hans-Joachim Höhn hat dieses Verständnis religiöser Überzeugungen treffend beschrieben:

⁹³ Dalferth / Stoellger, Einleitung (Anm. 91), 7.

⁹⁴ Martin Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007, 34.

⁹⁵ Ebd., 108.

⁹⁶ Ebd., 132.

⁹⁷ Dalferth / Stoellger, Einleitung (Anm. 91), 18 mit einem Zitat von Jörg Dierken.

⁹⁸ Hans-Joachim Höhn, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007, 69.

„Religiös“ ist dann die Einstellung eines Subjekts zu dem, an das es weder ganz herankommt (weil es ihm unverfügbar ist) noch daran vorbeikommt (weil es davon unausweichlich angegangen wird) und das ihm gegenüber keine neutrale Stellungnahme zulässt. „Religiös“ ist die Einstellung zu jenem Unableitbaren, von dem nicht loszukommen ist, weil es das Dasein durchgängig bestimmt und sich als das zeigt, woraus der Mensch leben kann, so dass er von sich sagen kann: Ich werde meiner selbst gewiss und gewahr durch etwas, dessen ich selbst nicht Herr werde.⁹⁹

Um diese Überlegung zusammenzufassen: Religiös-*unbedingte* Wahrheit ist nicht der „Klotz am Bein“ eines kulturell-*relativen* Sinns, der den interkulturellen Dialog – insofern dieser wesentlich eine Auseinandersetzung mit verschiedenen „Interpretationswelten“¹⁰⁰ ist – belastet und von einem religiös definierten Zentrismus her definiert, sondern gewissermaßen ein Fenster, durch das ein bestimmtes Licht fällt und einem kulturellen Lebenszusammenhang eine „Aussicht“ eröffnet werden kann, aber nicht muss. Kulturen sind zwar vielfach von Religionen beeinflusst, benötigen aber *qua* Kulturen keine Religion(-en) für ihre Sinnressourcen. In entsprechender Weise kann die Frage nach dem „Heil“ zwar nicht unabhängig von kulturellen Sinn-, Symbol- und Orientierungsmustern gestellt, aber letztlich von ihnen her *nicht vollständig* beantwortet werden. Diese eigentümliche, aber nicht aufhebbare Dialektik von „Sinn“ und „Heil“ wird das Verhältnis von Interkulturalität und Interreligiosität wohl bleibend bestimmen.

3.2 „Katholizität“ als institutionalisierter Polylog von Kulturen

Nach dem Versuch zu zeigen, dass die Verflochtenheit des Kulturellen und Religiösen weder eine Reduktion des einen auf das andere noch eine Vermischung beider noch die Dominanz des einen über das andere besagt, sondern den gemeinsamen Bezug auf „Sinn“ und „Bedeutung“ des menschlichen Lebens – bei grundsätzlicher Differenz zwischen einer „interpretierenden“ und einer „letztorientierenden“ Perspektive –, ist der Frage nach dem Verhältnis eines religiösen Bekenntnisses zur Pluralität kultureller Lebenswelten näher nachzugehen. Hat eine gelebte religiöse Überzeugung Einfluss auf ihren konkreten kulturellen Kontext? Ist es also relevant für einen bestimmten kulturellen Lebenszusammenhang, dass in ihm religiöse Traditionen gegenwärtig sind, auftauchen oder verschwinden? Verändern sich interkulturelle Dialoge, wenn sie unter religiösen Vorzeichen geführt werden? Und welche Konsequenzen sind daraus zu ziehen?

Spätestens hier erweist sich die Rede von „den Religionen“ als unmöglich, weil die großen religiösen Traditionen dieser Welt unterschiedliche „Kultur-

⁹⁹ Ebd., 175.

¹⁰⁰ Göller, Kulturverstehen (Anm. 92), 251.

programme“ aufweisen und auch innerhalb der Religionen verschiedene Formen religiös-kultureller Identifizierung oder Distanzierung bestehen. Während sich etwa die einen im Namen von Religion einer bestimmten kulturellen Ausprägung sehr stark annähern, vollziehen andere – ebenfalls mit Berufung auf Religion – einen radikalen Bruch mit ihrer Kultur/ihren Kulturen. Um also die Relation zwischen religiöser Konfession und kultureller Identität nicht im Unbestimmten zu lassen, soll hier eine Beschränkung auf den Kontext des Christentums vorgenommen werden – nicht zuletzt deshalb, weil sich die Auseinandersetzung von Franz Martin Wimmer häufig auf die christliche Tradition bezieht. Zum Verhältnis zwischen religiösem Glaubensanspruch und kulturellen Lebenswirklichkeiten im Kontext des Christentums ist zu sagen, dass die „Logik“ christlicher Offenbarung keine Identifizierung von Religion und Kultur zulässt. Weder gibt es eine bestimmte kulturelle Tradition, die *als solche* dem christlichen Glauben näher stünde als eine andere, noch hat der christliche Glaube von sich aus eine „Vorliebe“ für eine konkrete Kultur. Clemens Sedmak bringt diese eigentümlich christliche Relation auf den Punkt: „Das Christentum liegt nicht als eigene Kultur vor, sondern als Vielzahl von Kulturen und Traditionen, als eine Reihe lokaler Manifestationen.“¹⁰¹

Von daher ist die Vielfalt der kulturellen Herkunft der Menschen, die zum Beispiel den christlichen Glauben vertreten oder übernehmen, kein Problem, das aus religiösen Gründen „gelöst“ werden müsste, sondern eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Gerade die innerkirchliche Auseinandersetzung mit kulturimperialistischen Zügen der Mission oder mit der Unterdrückung kultureller Identität im Zuge angeblicher „Evangelisierung“ macht deutlich, dass es eben *nicht* als „christlich“ empfunden wurde, den eigenen religiösen Wahrheitsanspruch kulturell kurzzuschließen¹⁰². Um es von der Kritik Wimmers her zu sagen: Das Christentum verfehlt seinen eigenen Anspruch, wenn es zum expansiven Zentrismus wird. Die Identifikation des christlichen Glaubens mit einer bestimmten Lebens- und Denkform löst die Differenz zwischen Religion und Kultur auf und zieht dem kritischen Potential des religiösen Heilsanspruchs den Stachel. Mit Blick auf diese Gefahr betont Margit Eckholt:

Gerade in der Bezugnahme auf das Evangelium wird Kultur vor jedem Selbstabschluss bewahrt; aus der Differenz des Evangeliums ist Kulturkritik, eine Kritik an den die Menschen unfrei machenden Entwicklungen möglich, eine Kritik, die die Ambivalenz von Kultur aufdeckt

¹⁰¹ Clemens Sedmak, *Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht*, Freiburg i. Br. 2000, 130.

¹⁰² Vgl. Richard Friedli, *Christentum und Expansionismus. Zur Rolle der Missionierung im Prozess der Globalisierung*, in: Claude Ozankom / Chibueze Udeani (Hg.), *Globalisierung – Kulturen – Religionen (Intercultural Theology and Study of Religions 1)*, Amsterdam 2006, 111–128.

und wahre Entfaltung der Kultur in den weiten Horizont des Lebens und der Liebe Gottes stellt.¹⁰³

Würde nun die Konsequenz, die aus der berechtigten Kritik an einer kolonial-missionarischen Entfremdung lokaler Kulturen zu ziehen ist, in einem Rückzug kultureller Lebenswelten auf sich selbst bestehen, in der Propagierung einer Kulturnostalgie, die sich jeglichem Einfluss anderer Kulturen sowie von Religion(en) verschließt, dann wäre ein vormals expansiver Zentrismus abgelöst worden von einem separativen Zentrismus; aus der früheren Totalidentifikation von christlicher Religion und (europäischer) Kultur wäre eine Totalisolation geworden, die dem komplexen, aber lebendigen Verhältnis zwischen kulturellen und religiösen Dimensionen des Lebens nicht wirklich gerecht würde. Aber – wie gesagt – es gibt keinen interreligiös einheitlichen Gradmesser zur Verhältnisbestimmung von Kultur(en) und Religion; die Skala reicht vom faktischen Aufgehen einer Kultur in einer Religion (und umgekehrt) bis hin zur radikalen Absetzung einer Kultur von jeglicher Religion (und umgekehrt). Was den christlichen Glauben als religiösen Anspruch betrifft, so ist nicht zu leugnen, dass sich konkrete Christentümer oft in eine hochgradige Identifikation mit lokalen kulturellen Traditionen verstrickt haben, was zur Folge hatte, dass andere oder fremde kulturelle oder religiöse Strömungen durch die vorgegebene kulturell-religiöse Symbiose ausgeschlossen wurden. Hier kam es tatsächlich zu einer Blockade und Verunmöglichung eines interkulturellen Dialogs – sehr oft allerdings nicht durch eine Religion als solche, sondern durch das Phänomen der Verschmelzung einer religiösen Überlieferung mit einer kulturellen Lebenswelt, das aufgrund seiner Dominanz und seines *gleichzeitig* erhobenen Sinn- und Heilsmonopols keinen Raum für Alternativen ließ. Was hier vergessen und verdrängt wurde, bringt Clemens Sedmak auf den Punkt: „Es gibt keine kulturelle ‚materia‘, die perfekt zur christlichen ‚forma‘ passen würde.“¹⁰⁴ Und genau dieses fehlende „Passungsvermögen“, das keine kulturelle Sinngestalt als *die* Repräsentantin des christlichen Heilsanspruchs gelten lässt, sondern *alle* Kulturen als mögliche Kommunikationstraditionen des Christentums ansieht, ist gemeint, wenn von „Katholizität“ die Rede ist – allerdings nicht im Sinn der Kennzeichnung einer partikulären Glaubensgemeinschaft (z. B. als armenisch-katholische oder römisch-katholische Kirche), sondern im Sinn einer bestimmten Art und Weise, als Religion mit kultureller Vielfalt umzugehen.

Robert Schreier hat das Verständnis von „Katholizität“ auf dem Hintergrund kultureller Globalisierung reformuliert und als christliche Form interkultureller Universalität begriffen, charakterisiert als „Ganzheit“, in der grund-

¹⁰³ Margit Eckholt, Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i. Br. 2002, 317.

¹⁰⁴ Sedmak, Lokale Theologie (Anm. 101), 138.

sätzlich *allen* Kulturen die Fähigkeit zur Vermittlung des Glaubens zuerkannt wird¹⁰⁵, als „Fülle des Glaubens“, die verschiedene Kommunikations- und Rezeptionsformen dieses Glaubens kennt¹⁰⁶, sowie als „Austausch“ und „Kommunikation“ einer – wie man durchaus sagen kann – Praxis interkulturellen Polylogs.¹⁰⁷ Was Schreiter von semiotischen Ansätzen und in interkultureller Hermeneutik als Begriff „neuer Katholizität“ entwickelt, wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil im „Katholizismuskapitel“ von *Lumen gentium* (Nr. 13) der Sache nach bereits so vorgestellt. „Zum neuen Volk Gottes werden alle Menschen gerufen“, heißt es einleitend.¹⁰⁸ Dieses „in allen Völkern der Erde“ wohnende Volk ist nicht von „irdischer Beschaffenheit“; es entzieht „nichts dem zeitlichen Wohl irgendeines Volkes“, sondern „fördert [...] Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker“. Die Identität und Einheit dieses „Volkes Gottes“ wird an keiner Stelle kulturell definiert, sondern ausschließlich *religiös*; Katholizität besagt keinen kulturellen Zentrismus, sondern eine religiös inspirierte Form der Einheit von Völkern und Kulturen:

Diese Eigenschaft der Universalität [*universalitatis character*], die das Volk Gottes auszeichnet, ist eine Gabe des Herrn selbst, mit deren Hilfe die katholische Kirche wirksam und stetig danach strebt [*tendit*], die ganze Menschheit mit allen ihren Gütern unter dem Haupt Christus zusammenzufassen in der Einheit seines Geistes (ebd.).

Es mag ein Zufall sein, dass das Streben nach Einheit in diesem Text mit dem lateinischen „tendit“ wiedergegeben wurde, kann aber auch als philologisches Indiz für die Form und Praxis dieser „Universalität“ angesehen werden, die sich als tentativer Zentrismus verwirklicht und ekklesiologisch „Katholizität“ heißt. Auch die daran anschließende Passage in LG 13 zeigt die Perspektive einer Gemeinschaft von Kulturen auf, die ihr Miteinander faktisch als „Polylog“ realisiert; „Katholizität“ wird als interkulturelle Lebensform gesehen, in der Einheit in Vielfalt verwirklicht und prinzipiell als Bereicherung erfahren wird:

Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile die ihnen eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so dass das Ganze und die einzelnen Teile aus allen vermehrt werden, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken.

¹⁰⁵ „Falls es Kulturen geben sollte, die in ihren grundlegenden Codes nicht fähig sind, Gottes Offenbarung zu empfangen und weiterzugeben – Kulturen, die nur dadurch gerettet werden können, dass sie zerstört werden – oder falls Kulturen in verschiedener Hinsicht letztlich unvereinbar sein sollten, dann muss man entweder die Universalität der durch Gott in Jesus Christus gegebenen Offenbarung oder die fundamentale Einheit der Menschheit aufgeben“ (Schreiter, Die neue Katholizität [Anm. 12], 219f).

¹⁰⁶ „Daher werden wir immer wieder neuen Ausdrucksweisen der christlichen Botschaft begegnen, wenn sie in neuen Codes und neuen Bezeichnungen zirkuliert“ (ebd., 223).

¹⁰⁷ „Im Bewusstsein, dass ein solches Verständnis von Wahrheit nicht einfach ideologisch bestimmt, sondern in viele Kulturen eingebettet ist, wird auch die Kraft der Orthopraxis für eine neue Katholizität offensichtlich“ (ebd., 224).

¹⁰⁸ Alle folgenden Zitate stammen aus LG 13.

Wenn hier „Katholizität“ als Qualität nicht-zentristischer Einheit¹⁰⁹, als institutionalisierter Polylog von Kulturen gesehen wird, ist nicht die Gleichsetzung *einer* konfessionellen Gestalt des Christseins mit dem Anspruch der Polylogfähigkeit gemeint; auch wird nicht die Behauptung aufgestellt, in den einzelnen christlichen Kirchen sei der Polylog der Kulturen bereits konkret verwirklicht. Vielmehr soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass der christliche Glaube in kirchlicher Existenz *von sich her* zu einer Form von Universalität tendiert, die die Vielfalt kultureller Lebenswelten als Ort und Ausdruck der eigenen religiösen Identität begreift und kulturimperialistische oder –isolationistische Formen der Glaubensverkündigung als Verfehlung des eigenen Anspruchs ansieht. „Katholisch“ zu sein – als Strukturmerkmal *jeder* christlichen Kirche, die sich dieser Lebensform gegenüber nicht verweigert –, ist eine religiöse Verwirklichung regulativer bzw. tentativer Universalität. Diese Dimension einer *anspruchsvollen* – und nicht religiös oder kulturell instrumentalisierten – *Katholizität* gilt es auch innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft neu zu entdecken.

3.3 Ansätze zu einem nicht-relativistischen Polylog von Religionen

Eine Auseinandersetzung christlich-theologischer Glaubensverantwortung mit einem religionskritischen Diskurs interkulturellen Philosophierens macht nur dann Sinn, wenn sie sich nicht nur um den Aufweis einer Nicht-Widersprüchlichkeit bemüht, sondern auch positive Ansätze sowohl zu einem kulturellen Polylog im Kontext einer Religion (Stichwort „Katholizität“) als auch zu einem Polylog von Religionen (Stichwort „interreligiöser Dialog“) aufzeigt. Wenn Franz Martin Wimmer die Kommunikationsform des Polylogs als „programmatische oder praxis-regulierende Idee“¹¹⁰ bezeichnet – also nicht als faktisch gegebenes Modell für interkulturellen Austausch –, dann trifft dies genauso für interreligiöse Begegnungen zu. Eine vorbehaltlose Begegnung mit anderen scheitert vielfach an konkreten Ängsten, Missverständnissen und Vorurteilen und nicht zuletzt an theologischen Fehlinterpretationen der eigenen und fremden Glaubenstradition. Gegen vielfache Vorbehalte, die interreligiöse Dialoge als unmöglich ansehen, sei nochmals die hermeneutische Position einer an Polylogen orientierten interkulturellen Philosophie in Erinnerung gerufen: sie vermeidet nicht nur einen „voreiligen Universalismus“, sondern ge-

¹⁰⁹ Vgl. die ekklesiologische Explikation bei Margit Eckholt: „Westlich-abendländische Rationalität als der Referenzpunkt für die Ausgestaltung theologischen Denkens wird aufgesprengt; es gibt kein kulturelles ‚Zentrum‘ mehr, von dem aus der ‚intellectus fidei‘ sich wie selbstverständlich entfaltet oder von dem aus er sogar beurteilt wird; es ist nicht mehr möglich, ein alle Lebensgestalten in ihrer Vielfalt umfassendes ‚System‘ auszubilden“ (Eckholt, Poetik der Kulturen [Anm. 103], 481).

¹¹⁰ Wimmer, Kulturalität und Zentrismen (Anm. 25), 433.

nauso einen „relativistischen Partikularismus“¹¹¹. Polyloge – wie auch immer man zu ihnen stehen mag – sind *nicht-relativistische* Begegnungs- und Verständigungsformen; sie streben Universalität an und setzen die Geltung von Wahrheitsansprüchen voraus. Von daher meint ein interreligiöser Polylog nicht eine konturenlose Vergleichgültigung religiöser Positionen, sondern eine offene und (selbst-)kritische Auseinandersetzung, die zwischen Vertretern unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse geführt wird. Welche Angst sollte schließlich ein Angehöriger der Religion A haben, die einen universalen Heils- und Wahrheitsanspruch vertritt, wenn er in einem Polylog auf eine Angehörige der Religion B trifft, die einen ebensolchen Anspruch vertritt und *argumentativ* einzulösen versucht? Und worin besteht schlussendlich das Problem, wenn verschiedene religiöse Bekenntnisse gleichzeitig vertreten werden, die sich *nicht* auf einen „Generalnenner“ bringen lassen und die gesamte Wirklichkeit von ihrer je eigenen Perspektive theologisch unterschiedlich deuten? Auch ein philosophisch geführter, interkultureller Polylog strebt schließlich nicht eine globale Einheitskultur an, setzt aber die Bereitschaft voraus, andere Positionen grundsätzlich als möglichen Ort von Wahrheit und die eigene Position als möglicherweise falsch anzuerkennen. Das tatsächliche Problem besteht nicht darin, dass religiöse Überzeugungen in einen Polylog eingebracht werden, sondern dass Menschen oder Gruppen, die an einem Polylog teilnehmen, eine mögliche Modifikation oder auch Transformation ihrer eigenen Position *a priori* ausschließen.¹¹²

Auch diese Frage eines möglichen interreligiösen Polylogs lässt sich nicht generell für alle Religionen beantworten, sondern müsste in einer eigenen, zweifellos sehr intensiven Auseinandersetzung behandelt werden. Es ist wohl davon auszugehen, dass der Ansatz eines (inter-)religiösen Polylogs in allen Religionen sowohl auf Zustimmung als auch auf Ablehnung stoßen wird und dass es durchaus für beide Positionen ernstzunehmende Argumente gibt. Ohne hier eine endgültige Lösung anbieten zu können, sollen drei Ansätze für einen möglichen, nicht-relativistischen interreligiösen Polylog aufgezeigt werden, wie sie in der theologischen Programmatik des Zweiten Vatikanischen Konzils angelegt sind, das eine beeindruckende Wende zu einem weltkirchlichen Selbstverständnis vollzogen hat.

¹¹¹ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (Anm. 23), 66.

¹¹² Vgl. die Auseinandersetzung von Thomas Schärfl mit den von James McClendon und James M. Smith vorgestellten Möglichkeiten, mit dem Pluralismus umzugehen: zwischen einem *imperialistischen* und einem *relativistischen/pluralistischen* Ansatz gibt es demnach einen *perspektivischen* Ansatz, der es ermöglicht, „andere Überzeugungen aus der Perspektive der eigenen Überzeugungen in den Blick zu nehmen und sie nach Parallelen und Analogien zu befragen“ (Thomas Schärfl, *Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens*, Münster 2007, 198).

3.3.1 Ein partizipativer Ansatz

Eine Schlüsselstelle des Konzils ist die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt am Beginn der Pastoralkonstitution. Die bekannte Stelle, dass die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit“ genauso die „Jünger Christi“ betrifft, die sich „mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich innigst verbunden“ erfahren (GS 1), ist – wie der weitere Aufbau des Textes eindrücklich zeigt – nicht nur als salbungsvolle Grußadresse zu verstehen, sondern als Korrektur eines kirchlichen Isolationsprogramms. Hatte die katholische Kirche – um nochmals auf Wimmers Systematik zurückzugreifen – theologisch einen „*expansiven* Zentrismus“ vertreten und soziologisch einen „*separativen* Zentrismus“ vollzogen, strebt sie jetzt danach, in Verbundenheit mit allen Menschen jenes Heil zu bezeugen, das sie als universal begreift. Das Angebot eines Dialogs (vgl. GS 43, 58, 92) und das Lesen der „Zeichen der Zeit“ (GS 4, 11) sind deutliche Signale für eine *partizipative* Form kirchlicher Existenz und für die Perspektive eines „*tenativen* Zentrismus“, der nur als Weg- und Lerngemeinschaft verwirklicht werden kann. Dass auch die Begegnung mit anderen Religionen von dieser partizipativen Grundoption betroffen ist, geht nicht nur aus den religionstheologisch relevanten Texten des Konzils hervor, sondern auch aus der Entwicklung des interreligiösen Gesprächs im Anschluss an das Konzil, die im Vergleich zu früheren Exklusivismen als großer Fortschritt bezeichnet werden kann.

3.3.2 Ein kommunikativer Ansatz

Eine innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche bzw. des Christentums oftmals missverstandene Position des Konzils ist die Erklärung über die Religionsfreiheit, die weder als strategischer Schachzug angesichts gesellschaftlicher Marginalisierung noch als Aufgabe des eigenen Wahrheits- und Heilsanspruchs zu verstehen ist. Vielmehr geht es um die Freiheit *zu* sowie *von* einem möglichen Religionsbekenntnis sowie um die Art und Weise, wie die christliche Botschaft gegenüber Nichtglaubenden oder Andersglaubenden vertreten werden kann. Die entsprechende Erklärung über die Religionsfreiheit betont, dass die „Wahrheit sich nicht anders auferlegt als kraft der Wahrheit selbst“ (DH 1) – was nicht nur bedeutet, dass der christliche Glaube nicht mit Gewalt weitervermittelt werden *darf*, sondern überhaupt nicht *kann*. Wer etwa in religiösem Eifer vergisst, „dass der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten muss, dass dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf“ – weil nämlich „der Glaubensakt [...] seiner eigenen Natur nach freiwillig“ ist (DH 10) –, hat nicht nur einen möglichen Dialog/Polylog verfehlt, sondern die kommunikative Grundstruktur des christlichen Glaubens (und damit seinen inneren Anspruch) auf-

gelöst. Ein Dialog/Polylog von Seiten des Christentums aus kann nur „kraft der eigenen Wahrheit“ oder überhaupt nicht erfolgen.

3.3.3 Ein responsiver Ansatz

Die letzte Frage, auf die interreligiöse Dialoge oft zusteuern, ist die Frage nach der Wahrheit. Die immense religionstheologische Theoriebildung der vergangenen Jahre ist ein Versuch, mit dem „Grunddilemma“ interreligiöser Dialoge fertig zu werden, dass mehrere Religionen unterschiedliche universale Heils- und Wahrheitsansprüche angesichts ein und derselben Wirklichkeit vertreten. Wie mit der Herausforderung umzugehen ist, dass es nicht nur kulturell relativen „Sinn“, sondern auch religiös unbedingte „Wahrheit“ im Plural gibt (was rein phänomenologisch nicht zu bestreiten ist), war auch eine Kernfrage des Zweiten Vatikanums, die auf schwierigen Umwegen zur Erklärung *Nostra aetate* und einigen anderen bemerkenswerten Aussagen führte, die Jahrzehnte später als Wende zu einem religionstheologischen „Inklusivismus“ bezeichnet wurden. Die religionstheologische Kernaussage: „Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“, wird als „Strahl jener Wahrheit“ (Jesu Christi) anerkannt, „die alle Menschen erleuchtet“ (NA 2). Dieser unscheinbare Satz birgt eine offenbarungstheologische Nuance, die religionstheologisch folgenreich ist: Nicht die christliche Religion erleuchtet mit der „Wahrheit Christi“ alle (nichtchristlichen) Menschen, sondern die jeglicher Religion – auch dem Christentum gegenüber – *unverfügbare* „Wahrheit Christi“ erleuchtet *alle* Menschen, also auch die Christen. Ohne zu leugnen, dass die christliche Religion die „Wahrheit Christi“ repräsentiert, ist von NA 2 aus klar festzuhalten, dass auch sie eine *empfangende* und nicht eine selbstmächtige Religion ist. Auch sie überwindet nicht jene „responsive Differenz“¹¹³, die eine konkrete Ant-Wort nicht mit dem vorgängigen An-Spruch, auf den sie sich bezieht, zusammenfallen lässt. Das Christentum – als durchaus *gültige Antwort* auf den Anspruch der Wahrheit Christi – tritt in die Begegnung mit anderen Religionen als Hörende und Empfangende ein, als Religion, die den Wahrheitsanspruch, den sie vertritt, niemals *totaliter* beantworten kann (und nach biblischer Überzeugung auch nicht braucht). Von dieser religionstheologisch relevanten Grunddifferenz zwischen „Anspruch“ und „Antwort“ her – und nicht wegen eines zeitgenössischen „Relativismus“ – können Christen offen und aufrichtig in einen interreligiösen Polylog eintreten,

¹¹³ Mit diesem Begriff hat Bernhard Waldenfels eine Schlüsseldifferenz benannt, die über den Rahmen seiner Phänomenologie des Fremden hinaus von weitreichender Bedeutung ist: „Zwischen dem, *worauf* ich antworte, und dem, *was* ich zur Antwort gebe, liegt eine Differenz, die ich als responsive Differenz bezeichne“ (Bernhard Waldenfels, *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge* [Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 10], Göttingen 2001, 78).

ohne ihre Glaubensüberzeugung deshalb der Beliebigkeit zu überlassen.¹¹⁴

Von einer christlichen Position aus – das sollte hier gezeigt werden – ist ein interreligiöser Polylog möglich, wenn die partizipative, kommunikative und responsive Vermittlung des eigenen Glaubensanspruchs ernst genommen wird. Der gegenseitig vollständige Einfluss, den Polylogpartner aufeinander ausüben, und die „Exotisierung der Normalität“¹¹⁵, die sich in einem solchen Prozess abspielt, bedeuten – und das sei als Anfrage an Franz Martin Wimmers Folgerungen formuliert – *keinen* Verlust religiöser Überzeugungen, sondern möglicherweise die Chance, diese in ihrer Bedeutung und (universalen) Geltung überhaupt erst zu begreifen. Von daher können die Methodik interkulturellen Philosophierens und die Praxis interreligiöser Dialoge eine kritisch-konstruktive Partnerschaft eingehen, von der beide Seiten nur lernen können.

Zusammenfassung: Das oft ungeklärte Verhältnis zwischen interkulturellen und interreligiösen Dialogen wird durch die Religionskritik Franz Martin Wimmers deutlich in Frage gestellt. Wimmers Ansatz eines „Polylogs“, einer radikal vorbehaltlosen und vollständig wechselseitigen Kommunikationsform für möglichst alle Teilnehmer, konfrontiert die Theologie mit der Frage, ob echte interreligiöse Dialoge tatsächlich möglich sind. Eine Differenzierung von Sinn- und Heilsfragen, eine neue Wahrnehmung von „Katholizität“ sowie die Weiterentwicklung partizipativer, kommunikativer und responsiver Ansätze der Glaubensvermittlung lassen einen solchen (inter-)religiösen Polylog möglich erscheinen.

Summary: The relation between intercultural and interreligious dialogue, which often remains undefined, is clearly challenged by Franz Martin Wimmer's criticism of religion. Wimmer's concept of „polylog“, which is a radically unbiased and completely mutual form of communication for all participants, confronts theology with the question of whether genuine interreligious dialogue is in fact possible at all. Nonetheless, interreligious polylog appears to be feasible on three conditions: first, a clear differentiation between the issues of meaning and salvation; secondly, a new understanding of „Catholicity“, and thirdly, a further development of participative, communicative and responsive approaches to the mediation of faith.

¹¹⁴ Diese Position vertritt Thomas Fornet-Ponse, der unter dem Leitbegriff der „Respektivität“ davon ausgeht, dass eine religiöse Überzeugung mit Recht in einem interkulturellen und interreligiösen Dialog vertreten werden kann. Seiner Argumentation zufolge „begründet interkulturelle Philosophie mithin nicht nur die Möglichkeit und Legitimität, sondern letztlich sogar die Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs. Gleichzeitig bewahrt sie vor einem Relativismus, indem sie die plurale Einheit und Mehrdimensionalität der Wirklichkeit in den Blick nimmt, ohne die einzelnen kulturellen und religiösen Universa isoliert voneinander zu sehen“ (Thomas Fornet-Ponse, *Interkulturelle Philosophie und Interreligiöser Dialog*, in: SaThZ 12 [2008] 230–243; 242).

¹¹⁵ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie* (Anm. 27), 97.

Konfliktpotenzial und Versöhnungskompetenzen der Religionen

von Richard Friedli

1. Perspektive: menschliche Grundbedürfnisse

Der globale sozio-politische Rahmen, in dem sich Religionen artikulieren, ist durch vielfältige gesellschaftliche Vorgehensweisen, vergangenheitsverhaftete Arrangements und staatliche Normen geprägt. Diese kontextuellen Vorgaben ermöglichen es den Mitgliedern der jeweiligen Gesellschaft zu überleben.¹ Die Religionstraditionen haben darin je nach den entsprechenden kulturellen Konfigurationen eine doppelte Funktion: einerseits die traditionelle Rechts-Ordnung zu stützen, andererseits den Ist-Zustand in Bezug auf die Gerechtigkeit zu hinterfragen. Die französische Religionssoziologie unterscheidet deshalb in dieser doppelten sozialen Dynamik die konservativ traditionserhaltende „attestation“ von der prophetisch kritischen „contestation“.² Die beiden spannungsgeladenen Stichworte „Konflikt“ und „Versöhnung“, welche im Titel meines Beitrages zum Thema „Interkulturalität“ erwähnt werden, gehören religionsgeschichtlich und religionsvergleichend sowohl zur „Attestation“ wie auch zur „Kontestation“.

Diese beiden Interpretationen von konkreten gesellschaftlichen Zuständen können aber nicht als statische und wertende Qualifizierungen verstanden werden – etwa in dem Sinn, als ob „Versöhnung“ als ein positiv konstruktiver Prozess interpretiert und „Konflikt“ als ein negativ destruktives Phänomen

¹ Das Verständnis von „Kultur“, mit dem in diesem religionswissenschaftlichen Beitrag zur „Interkulturalität“ vorwiegend gearbeitet wird, situiert sich in der Linie der wissenssoziologischen Theorie: Peter L. Berger / Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 2004 (20. Aufl.; Erstveröffentlichung: The Social Construction of Reality, New York 1966). Kulturen werden dann als Modelle (Paradigmen, Leitbilder) verstanden, die es den Mitgliedern einer Gesellschaft ermöglichen, materiell, gesellschaftlich und sinnvoll zu überleben. Kulturen entwickeln somit Verhaltensnormen und Systeme für die drei Bereiche des Wirtschaftlichen, Politischen und Religiösen (bzw. Ideologischen). In der Situation von *Interkulturalität* überlagern, durchdringen und konkurrenzieren sich verschiedene solche Modelle. – Strukturfunktionalistische Anreicherungen und Nuancen aus der kulturalanthropologischen Diskussion um die Konzepte von *Multikulturalität*, *Interkulturalität* und *Transkulturalität* werden jeweils eingeführt und aktualisiert. Vgl.: Paul Castella, La différence en plus. Approche systémique de l'interculturel, Paris 2005.

² Zur Dynamik der französischen Religionssoziologie zum Thema *Interkulturalität* und zu dessen Modellisierung vgl. Danièle Hervieu-Léger, La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti, Paris 1999.

disqualifiziert würde. Um die Risiken solcher Ideologisierungen oder Spiritualisierungen möglichst zu reduzieren, möchte ich die eingangs erwähnten kulturellen Rahmenbedingungen, unter denen sich das Überleben lokal und global materialisiert, möglichst konkret verstanden wissen. Ich vertrete deshalb in meiner Intervention die These, dass die Maßstäbe für das Gelingen oder Misslingen der Begegnung und des Wandels von Religionen nicht systemimmanent festgelegt werden können (z.B. mit der Referenz auf eine als absolut gültig definierte Wahrheit oder ihr Gottesverständnis), sondern vielmehr systemtranszendent als Handlungsziele anvisiert werden. Solche Parameter wären in der heutigen Weltrisikogesellschaft z.B. die Erfüllung der menschlichen Grundbedürfnisse – die „Basic Human Needs“ (BHN).³

1.1 Transkulturelle Grundbedürfnisse

Das politische Anliegen der weltweiten Sicherung der Grundbedürfnisse ist während dem Millenium-Gipfel der UNO im September 2000 thematisiert worden. Dazu gehören die acht folgende Ziele: Beseitigung von Hunger und extremer Armut, Grundschuldausbildung für alle, Gleichstellung der Geschlechter und größerer Einfluss der Frauen, Kindersterblichkeit senken, bessere Gesundheitsversorgung für Mütter, Eindämmung von HIV/Aids, nachhaltiger Umgang mit der Umwelt, globale Partnerschaft im Dienst der Entwicklung.⁴ Der umfassende Begriff, mit dem seither diese Themenbereiche fokussiert werden, ist „Human Security“. Diese „menschliche Sicherheit“ umfasst aber nicht nur die Erfüllung der real fassbaren wirtschaftlichen Basis-Bedürfnisse, die das Überleben und das Wohlbefinden der Weltbevölkerung garantieren sollen, sondern schließt auch die ideellen und spirituellen Grundanliegen von Einzelpersonen und Gemeinschaften ein – die Garantie von Freiheit, die Achtung für die individuelle und soziale Identität und ein echter Sinnhorizont.⁵ Ich vertrete hier die These, dass mit diesen materiellen und sozio-politischen Grundbedürfnissen und Sinnhorizonten das Laboratorium und der Test-Stand

³ Zwei chronologische Eckdaten im soziologischen Diskussionsraum um die menschlichen Grundbedürfnisse und dessen begrifflicher Schärfe: *Johan Galtung*, *Le développement dans la perspective des besoins fondamentaux*, Genève 1980, und: *Ulrich Beck*, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt a. M. 2007.

⁴ Zu den hier angesprochenen Problemfeldern und den entsprechenden Millenium-Entwicklungszielen: *Tobias Debiel / Dirk Messner / Franz Nuscheler* (Hg.), *Globale Trends 2007. Frieden, Entwicklung, Umwelt* (Fischer Taschenbuch 17174), Frankfurt a. M. 2006, bes.: 160–165 (Liste der acht Ziele und der achtzehn Unterziele, welche gemäß der UNO bis 2015 realisiert werden sollen).

⁵ Diese persönlichen und strukturellen, somatischen und psychischen Grundbedürfnisse nach Überleben, Garantie von Freiheit, Achtung der Identität und Sinnhaftigkeit des Lebens sind entfaltet in: *Galtung*, *Le développement* (Anm. 3), 70–74; *Johan Galtung*, *Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt – Entwicklung und Kultur*, Opladen 1998, 343–348. In beiden Veröffentlichungen finden sich dazu zahlreiche Anwendungen und Fallstudien.

für die Tragfähigkeit von „Interkulturalität“ und die Qualität von „Religions-Dialogen“ konkret bezeichnet sind.

Es kann hier nicht darum gehen, die Thematik der menschlichen Grundbedürfnisse soziologisch oder entwicklungspolitisch umfassend zu diskutieren und zu vertiefen. Da ich aber diese Referenz als Qualitätskriterium für interkulturelle Konflikt/Versöhnung-Prozesse eingeführt habe, skizziere ich zur Illustration wenigstens eine dieser Basis-Anforderungen etwas ausführlicher: der *Zugang zum Trinkwasser*.

Gemäß Angaben der UNO-Agentur, welche für „Wasser“ zuständig ist⁶, haben 18% der Weltbevölkerung – das sind über eine Milliarde Menschen – keinen Zugang zu trinkbarem Wasser. Täglich sterben 6000 Menschen, darunter 4000 Kinder, an verschmutztem und kriegsverseuchtem Wasser. Nach den Schätzungen dieser „UN-Water-Commission“ werden um 2015 bis zu zwei Drittel der Weltbevölkerung unter den Bedingungen von „Wasser-Stress“ leben müssen. Der Zugang zum Wasser wird deshalb schon jetzt Ursache von aktuellen und potentiellen Konflikten, in denen auch Mitglieder von verschiedenen Religionen involviert sind: z.B. Sudan und Ägypten, Türkei und Irak, Bangladesch und Indien oder Palästina/Syrien und Israel.

Die Trinkwasser-Lage wird durch folgende fünf geopolitischen Aspekte noch verschärft und konfliktiver: 1. Bedingt durch den neoliberalen Konkurrenzdruck, möglichst günstig zu produzieren, werden die bestehenden Bewässerungsanlagen nicht verbessert. In vielen Regionen der Welt verdunstet deshalb beinahe die Hälfte der vorhandenen Wasser-Ressourcen, weil das Wasser in offenen Kanälen und über die Felder transportiert wird. 2. Die international gesteuerte Veränderung der Ernährungskultur von der Pflanzennahrung zum Fleischkonsum hat drastische Auswirkungen auf den Wasserverbrauch. Für eine pflanzliche Kalorie wird nämlich nur ein Liter Wasser benötigt, wohingegen für eine Nahrungs-Kalorie aus tierischer Herkunft zehn Liter Wasser benötigt werden. 3. Da die Beschaffung von Wasser in den meisten vor-industriellen Kulturen durch Mädchen und Frauen-Arbeit erbracht werden muss, vermindern sich für sie die Möglichkeiten für Ausbildung und Schule drastisch. 4. Als Alternative zum Auto-Benzin, deren Ölquellen sich oft in Ländern befinden, die von islamischen Traditionen geprägt sind, wird gegenwärtig im Okzident die Vermarktung von Biotreibstoff (Ethanol) intensiv gefördert. Das wirkt sich aber dramatisch auf den Verbrauch von Trinkwasser aus. Zur Produktion von einem Liter Ethanol werden nämlich mehr als 4500 Liter Wasser benötigt. Wenn 2008 allein in den USA zur Ethanolgewinnung 138 Millionen

⁶ In der folgenden Darstellung stütze ich mich auf Gespräche mit dem Wirtschaftswissenschaftler *Bernhard Walpen* (Immensee) und seine Dokumentation – z.B.: *UN Water, Coping with Water Scarcity: Challenge of the twenty-first century*. Prepared for World Water Day 2007, New York 2007; *United Nations Development Program (UNDP)*, Bericht über die menschliche Entwicklung 2007/08. Den Klimawandel bekämpfen, Bonn 2007. Vgl. auch: *Erik Orsenna, L'avenir de l'eau. Petit précis de mondialisation*, Paris 2008.

Tonnen Mais angebaut werden müssen, kann die Auswirkung auf die Wasser-Reserven erahnt werden. 5. Schreitet die Klimaveränderung weiter so rasant voran, wie es der UN-Klimarapport im Hinblick auf die Weltklimakonferenz von Kopenhagen 2009 prognostiziert, würden die Himalaya-Gletscher bis 2050 mehr oder weniger weggeschmolzen sein. Diese Gletscher bilden aber das Wasserschloss für große Teile von Asien. Diese Prognose beinhaltet deshalb noch verschärfte Risiken für Klimakriege, weil 500 Millionen Menschen vom Wasser abhängen, das aus den Himalaya-Gletschern gespiesen wird – Hindus, Buddhisten, Muslime.⁷

Ähnliche Szenarien, wie ich sie im Zusammenhang mit dem Grundbedürfnis „Wasser“ und seiner geopolitischen Konfliktivität kurz geschildert habe, ließen sich auch für andere „Basic Human Needs“ beschreiben: z.B. Nahrung, Kleidung, medizinische Versorgung, Arbeit, Bildung. Wichtig war dieser Ausblick auf die Wasser-Problematik aber deshalb, weil damit die materiellen Themenfelder abgesteckt werden, auf denen sich „Interkulturalität“ und „Inter-Religionen“ als Konfliktpotential konkretisieren. Die Tragfähigkeit der interkulturellen Versöhnungskompetenzen von Religionen misst sich dann effektiv auch und vor allem an diesen sozio-politischen Herausforderungen.

1.2 Soziologische Interpretationen: Zwischen Empirie und Normativität

Sozialhermeneutisch können in der vorausgehenden Beschreibung des Grundbedürfnisses „Trinkwasser“ mindestens drei „vor-religiöse“ Dimensionen hervorgehoben werden, an denen sich die Themenbereiche der Interkulturalität, der Konfliktivität und der Versöhnungskompetenz der Religionen abhandeln lassen. Ich folge dabei den Analysen des Münchener Soziologen Ulrich Beck in seiner Publikation über die „Weltrisikogesellschaft“:⁸ 1. die Information als kosmopolitischer Mehrwert, 2. die Logik der Compassion und 3. der globale Verantwortungsraum.

1. *Kosmopolitischer Mehrwert*: Das Grundbedürfnis „Trinkwasser“ ist ein transterritoriales und transnationales Phänomen: *Keine Nation kann dieses Problem allein bewältigen*. Daraus entstehen Interdependenzen und Netzwerke, in denen zivilgesellschaftliche Akteure und Organisationen miteinander kooperieren: Gewerkschaften, soziale Bewegungen, Universitäten, Entwicklungshilfswerke, Kirchen und Religionen. Solche internationale Kooperationen

⁷ Zu diesen Zusammenhängen vgl. Harald Welzer, Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird, Frankfurt a. M. 2008. Vgl. auch die „ökumenische Erklärung zum Wasser als Menschenrecht und öffentliches Gut“ am 1. Ökumenischen Wasserforum in Belem/Brasilien, Januar 2009.

⁸ Zu den folgenden drei soziologischen Schwerpunkten eines „empirischen Kosmopolitismus“ vgl. Beck, Weltrisikogesellschaft (Anm. 3), 110–111 (Inklusion des kulturell Anderen), 115 (Gefahrenöffentlichkeit), 134 und 337–340 (planetarisches Schmerzgefühl), 317–327 (gemeinsamer Verantwortungsraum), 339–341 (Gastfreundschaft), 412 (transnationale Kooperation).

und Organisationen sind deshalb nicht mehr nur eine Option oder eine Fortsetzung von nationaler Politik mit anderen Mitteln, sondern eine überlebensnotwendig globale Maxime und Kondition.

2. *Logik der Compassion*: Die Medien bringen diese Gefahrenpotentiale und katastrophalen Ereignisse ins Bewusstsein der Weltöffentlichkeit (z.B. für das Jahr 2008: in der Karibik die Hurrikane Gustav, Ike und Helena – oder die Wirbelstürme Nuri auf den Philippinen, Naki in Japan oder Nargis in Bangladesch). Durch deren Wahrnehmung entwickelt sich ein inklusives, interkulturelles/transkulturelles Gefühl von Mitleiden, in dem *die fernen Anderen zu unseren Nachbarn* werden. Die Inklusion des Anderen führt zu einer notwendigen „Gastfreundschaft“, wobei diese oft die Gestalt von „Gastfeindschaft“ annimmt. Dadurch erhalten die Marginalisierten ein Gesicht. Der empirische Kosmopolitismus entwickelt sich zu einem normativen Kosmopolitismus.

3. *Globaler Verantwortungsraum*: Die Planungen und Strategien, mit denen auf die Grundbedürfnisse mit konkreten Maßnahmen eingegangen werden kann, lassen einen *globalen Verantwortungsraum* entstehen. Die Klimagerechtigkeit – u.a. gesichertes Trinkwasser – steht auf dieser globalen Agenda gegenwärtig zuoberst.

2. Religionsbasierte Konfliktpotentiale und Versöhnungskompetenzen

In der Friedens- und Konfliktforschung hat *Johan Galtung* seit 50 Jahren nachhaltige Standards für die Analyse von Gewalt und zur Transformation von Konflikten erarbeitet.⁹ Seine so genannte „Transcend“-Methode wurde seither auf vielfältigen zwischenpersönlichen, innergesellschaftlichen und zwischenstaatlichen Gewalt-Ebenen durchbuchstabiert, verfeinert und angewandt. Unter „Gewalt“ wird dabei jene Einflussnahme auf Einzelpersonen, Gruppen oder Staaten verstanden, wodurch ihr aktueller Entfaltungsstand tiefer ist, als er potentiell möglich wäre. Ein Gradmesser für das jeweilige Entwicklungsniveau einer Person, einer Gesellschaft oder eines Staates ist u.a. die Erfüllung der erwähnten Grundbedürfnisse, welche entsprechend dem internationalen „Human

⁹ Zu diesem Gewalt-Raster, welche *Formen der persönlichen, der strukturellen und der kulturellen Gewalt koordiniert und systematisiert* vgl. *Galtung*, Frieden mit friedlichen Mitteln (Anm. 5), 205–209 und besonders: 341–365 (kulturelle Gewalt). Mehr als vierzig Fallbeispiele solcher persönlicher oder struktureller Formen von Gewalt, in denen oft auch *interkulturelle und interreligiöse* Faktoren involviert sind, werden analysiert in: *Johan Galtung*, Konflikte und Konfliktlösungen. Die Transcend-Methode und ihre Anwendung, Berlin 2007. – Die Differenzierung zwischen *direkter/persönlicher* und *struktureller/institutionalisierter Gewalt* ist zum ersten Mal entfaltet: *Johan Galtung*, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek bei Hamburg 1975, 7–59. Vgl. dazu auch: *Richard Friedli*, Frieden wagen. Ein Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit (Ökumenische Beihefte 14), Freiburg i.Ue. 1981, 21–30.

Development Index“ evaluiert wird.¹⁰

In seinem Modell vom Gewalt-Dreieck unterscheidet Galtung 1. die empirisch fassbaren Formen der *direkten oder persönlichen Gewalt* (bei denen Autor und Opfer benannt werden können) von 2. den Bereichen der *strukturellen oder institutionalisierten Gewalt*, wodurch die direkte Gewalt verursacht wird (z.B. die konkreten Arbeits- und Wohnbedingungen, der Wassermangel, Formen von inter-ethnischen Genoziden und zwischenstaatlichen Kriegen oder von interreligiösen Konfrontationen und Massaker) und 3. von den Formen der *kulturellen Gewalt*, wodurch die direkte und die strukturelle Gewalt ideologisch gerechtfertigt werden (z.B. die religiösen Legitimationen von Kasten-Systemen, von Apartheid-Strukturen und von vielfältigen Ausbeutungs-Mechanismen durch Sklaverei, Kolonisation oder missionarische Expansion).

Diese legitimatorische Funktion der „kulturellen Gewalt“, zu der die Religionen einen wesentlichen Beitrag leisten, bezeichnet Johan Galtung mit „Tiefenkultur“. Diese Kategorie der „Tiefenkultur“ wird zwar in der „Scientific Community of Peace Studies“ immer wieder sehr kontrovers diskutiert. Der Begriff erweise sich als wenig operationalisierbar, als statisch, essentialistisch und ahistorisch, wenn nicht sogar als mythische Beschwörungsformel.¹¹ Ein solches ideologisch-analytisches Abgleiten des Begriffs „Tiefenkultur“ und dessen komplexe Operationalisierbarkeit ist effektiv ein Risiko. Es betrifft auch die konkreten religiösen Motivationen von z.B. terroristischen Akten. Der Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg sprach in einer seiner neuesten Veröffentlichungen von der „Gewalt als Gottesdienst“.¹²

Ich arbeite aber dennoch mit dem Begriff „Tiefenkultur“, um die jeweiligen religionsbasierten individuellen und institutionalisierten Konfliktpotentiale und Machtinteressen zu entschlüsseln, zu flexibilisieren und sichtbar werden zu lassen. Dabei wird das Risiko einer monolithisch eindimensionalen Wahrnehmung von „Tiefenkultur“ dadurch vermindert, dass diese sozialwissenschaftli-

¹⁰ Die Standards des *Human Development Index (HDI)* eines Staates (wie z.B. Verbreitung von Primar- und Sekundarschulen, Schulanteil von Mädchen, Universitäten, Gesundheitsorganisation, Kinder- und Mütter-Sterblichkeit, Zeitungen, Gewerkschaften, Zahl der Parlamentarierinnen, Qualität des Trinkwassers) wurden vom indischen Wirtschaftswissenschaftler *Amartya Sen* beschrieben und operationalisiert: *Amartya Sen*, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München/Wien 2000 (Erstausgabe: *Development as Freedom*, New York 1999). Für diese Forschung und Vorschläge erhielt *Amartya Sen* 1998 den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften.

¹¹ Die Qualifizierung von struktureller Gewalt als „Beschwörungsformel“ (*pacifisme incantatoire*) findet sich bereits in den 70-er Jahren beim französischen Polemologen *Gaston Bouthoul*, *La paix* (Que sais-je? 1600), Paris 1974, 101, seine Gesamteinschätzung: 95–105. Zur aktuellen Diskussion um die Kategorie „Gewalt“: *Thorsten Bonacker / Peter Imbusch*, Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden, in: *Peter Imbusch / Ralf Zoll* (Hg.), *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*, Wiesbaden 2006, 67–142.

¹² *Hans G. Kippenberg*, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008.

che und konfliktanalytische Konfiguration im Schnittpunkt von mindestens drei Beeinflussungs-Sphären situiert wird: 1. die fundierenden Mythen und Erzählungen einer Überlieferungs-Gemeinschaft, 2. ihre identitätsstiftenden Plausibilitäten darüber, was jeweils als „gut und böse“, für „erlaubt und verboten“, als „rein und unrein“ oder als „heilig und profan“ zu gelten hat, und 3. das kollektive Gedächtnis einer Gruppe, Ethnie, Nation oder Religion.¹³

Diese drei Komponenten von „Tiefenkultur“ wirken sich systemisch-reziprok – und je nach der sozialen Position der Akteure oder je nach dem Erfüllungsgrad der erwähnten Grundbedürfnisse – eher *konfliktiv* oder eher *konstruktiv* aus. Deshalb gelten die Religionen in der Konflikt- und Friedensforschung als *ambivalente Größen*. Wie es der indische Wirtschaftswissenschaftler Amartya Sen formuliert hat, können sich nämlich aus den Religionsüberlieferungen sowohl „kalte Theorien“ für Konflikte als auch „warme Theorien“ für versöhnungsorientiertes Verhalten entwickeln.¹⁴ Johan Galtung spricht seinerseits von den „sanften“ und von den „harten“ Elementen in jeder Religion, die sich je nach den wirtschafts-politischen, gesellschaftlichen, demographischen oder ökologischen Kontexten entwickeln oder manipulieren lassen.¹⁵ Der indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar wiederum untersucht diese „Gewalt der Frommen“ tiefenpsychologisch.¹⁶ Alle drei Beobachter stützen sich in ihren Einschätzungen über die Ambivalenz der Religionen auf aktuelle internationale Konfrontationen, in denen „fundamentalistische“ hinduistische und muslimische, buddhistische oder christliche Gruppen und Gemeinschaften aggressiv-destruktiv impliziert sind – und das im Widerspruch zu ihren „fundamentalen“ Friedensbotschaften.

Ich beschränkte mich im Folgenden auf diese Analyse der Differenz zwischen „fundamentalistisch“ und „fundamental“. Daraus möchte ich eine Typologie von religionsbasierten „Konfliktpotenzialen“ bzw. von religionsba-

¹³ Zum Begriff *Tiefenkultur*: Richard Friedli, Toleranz und Intoleranz als Thema der Religionswissenschaft. Von der Lebensmitte der Religionen zur Tiefenkultur der Konflikte (Gustav-Mensching-Vorlesungen für religiöse Toleranz 1), Frankfurt a. M. 2003, 41–54. Zum Galtung'schen Verständnis von *Tiefenkultur/Kosmologie*: Galtung, Frieden mit friedlichen Mitteln (Anm. 5), 151–153 und 216–224; Galtung, Konflikt und Konfliktlösungen (Anm. 9), 197–214 (Tiefenkultur, Tiefenverhalten, Tiefenstruktur). – Die Methoden der Konflikt-Transformation gehen davon aus, dass solche tiefenkulturelle Mechanismen, die als *latentes Konflikt- und Friedenspotenziale* sich in den konkreten *Konflikten* manifestieren, bewusst gemacht werden müssen.

¹⁴ Zu der Unterscheidung zwischen *warmen und kalten Theorien*: Amartya Sen, Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2007, 54–56.

¹⁵ Zur konfliktanalytischen und friedenspädagogischen Unterscheidung zwischen *harten und sanften* Elementen in den Religionen: Johan Galtung, Globalizing God. Religion, Spirituality and Peace, o.O. 2008, 89–107; Friedli, Toleranz und Intoleranz (Anm. 13), 29–33, bes. 31 (Differenzierung zwischen den *harten und weichen* Religionsformen unter folgenden Gesichtspunkten: theologisch, soziale Konsequenzen, psychologische Einfärbung und strategische Vorgehensweisen).

¹⁶ Sudhir Kakar, Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte, München 1997 (amerikanische Originalausgabe: The Colors of Violence, New York 1996).

sierten „Versöhnungskompetenzen“ erstellen. Ich unterscheide dabei – in Anlehnung an Martin E. Marty und R. Scott Appleby vom „Fundamentalismus-Projekt“, das sie an der Universität Chicago leiten – die lehrmäßigen Aspekte von den ethischen Erwartungen und ihren politischen Konsequenzen. Darnach bezieht sich „*Fundamentalismus*“ auf ein spezifisches Muster religiöser Militanz, in der selbsternannte „wahre Gläubige“ versuchen, die Erosion religiöser Identität aufzuhalten, die Grenzen rund um die religiöse Gemeinschaft zu sichern und gesellschaftliche Alternativen zu säkularen Institutionen und Praktiken zu schaffen.¹⁷

2.1 Das fundamentalistische Konfliktpotenzial

Gestützt auf diese Beschreibung von „Fundamentalismus“ lassen sich folgende Merkmale für „fundamentalistische Mentalitäten“ bezeichnen.

	<i>fundamentalistisch</i>
<i>Lehre</i>	<i>Orthodoxie:</i> Wahrheit und Irrtum klar und traditionskonform definieren
<i>Ethik</i>	<i>Gebot- und Verbot-Moral:</i> Gut und Böses sind normativ zu trennen (Rigidität und Punitivität)
<i>Politik</i>	<i>Apokalypse:</i> Es gilt, das Reich des Bösen zu besiegen

Diese drei Analyse-Ebenen zu fundamentalistischen Einstellungen – lehrmäßige, moralische und politische – erlauben es, einige wichtige „fundamentalistische“ Anliegen hervorzuheben. Die Darstellung bleibt aber sehr generell. So wäre – im Anschluss an das Galtung'sche Gewalt-Dreieck – noch weiter zwischen folgenden Fundamentalismus-Formen zu differenzieren: 1. in der psychischen Persönlichkeitsgestalt (mikro-), 2. in der Alltags- Gesellschaft (meso-) und 3. in der politischen Praxis (makro-).

2.1.1 Lehre

Doktrinal-dogmatisch wird die exakte und klare Trennung zwischen „Wahrheit“ und „Irrtum“ unterstrichen. In „fundamentalistischen“ – jüdischen, christlichen und muslimischen – Monotheismus-Traditionen wird dabei auf die absolute, unverfügbare Wirklichkeit des Schöpfer-Gottes hingewiesen. Für sie ist das Hauptanliegen die unbedingte Bewahrung der Orthodoxie vor den Verführungen durch Häresie und Irrglauben. Der Rückgriff auf die Tradition ist

¹⁷ Eine Synthese des Fundamentalismus-Projektes: *Martin E. Marty / R. Scott Appleby*, Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt a. M. 1996, 19–28 (zur Definition des Phänomens *Fundamentalismus*).

dabei der normative Härte-test. Für die „ewigen Wahrheiten“ steht kein Interpretations-Raum zur Verfügung.¹⁸

Dieser Einstellungskomplex ist nicht ein typisches Phänomen für monotheistische Traditionen. Ähnliche doktrinaire Auseinandersetzungen um die „orthodoxe“ Interpretation der Lehre findet sich z.B. auch im Umgang mit hinduistischen Veda- und Bhagavad-Gita-Texten durch die Hindutva-Partei (vgl. gegen die Präsenz der Muslime in Ayodhya) oder um die normative Bedeutung der Lehrreden (*Sutren*) von Gotamo dem Buddha in den Konflikten um das „Land des Sangha“ auf Sri Lanka.

2.1.2 Ethik

Der moralische Grundentwurf von „fundamentalistischen“ Lebensstilen ist absolut und unbedingt gültig: perfektionistisch wird darauf insistiert, dass die konkreten Vorschriften – wie z.B. Kleidungsart, Nahrungsweise, Heiratsbräuche, Familienehre, Autoritätsform oder Sexualverhalten – bedingungslose Gültigkeit haben.

Die Bereitschaft zum Strafen (Punitivität) und der Widerstand gegen irgendwelche Form von Anpassung (Rigidität) sind charakteristische Merkmale für fundamentalistische Mentalitäten.¹⁹ Die äußerste Form dieser Einstellung der „Punitivität“ ist die Todesstrafe und die Steinigung. Ein „Dazwischen“ für Methoden der Mediation gibt es nicht. Denn die zeitlose Gerechtigkeit ist unbedingt zu vollziehen. Jedes Vorgehen nach modernen Ansätzen von „transformativer Gerechtigkeit“ (transitional justice) wäre ein Verrat an der „Sache“.²⁰

¹⁸ Galtung, Konflikte und Konfliktlösungen (Anm. 9), 208–209, diagnostiziert in dieser fundamentalistischen Haltung das *DMA-Syndrom*, in dem sich dogmatisch-doktrinäres (D) Lehrverhalten, manichäischer (M) Dualismus (wonach die Mitwelt zwischen den Guten und den Bösen aufgespalten wird) und die Vorbereitung auf die apokalyptische (A) Endschlacht „bei Armageddon“ (Offb 16,16) kombinieren und gegenseitig bestärken. Die Zusammenhänge zwischen „Rechtgläubigkeit und gesteigerter Aggressivität“ sind entfaltet in: Friedli, Frieden wagen (Anm. 9), 179–186 und 199–200 (Einstellungssyndrom „autoritäre Strenge“).

¹⁹ In der Vorurteilsforschung hat der amerikanische Sozialpsychologe Milton Rokeach (1918–1988) diese beiden Kategorien *Punitivität* und *Rigidität* eingeführt: Milton Rokeach, *The Open and Closed Mind*, New York 1960. Vgl. auch psychiatrische Analysen und Interpretationen zu doktrinärem Dogmatismus, moralischem Fundamentalismus und politischem Fanatismus: Günter Hole, *Fanatismus. Der Drang zum Extrem und seine psychischen Wurzeln*, Giessen 2004.

²⁰ Zu dieser Kategorie der „Übergangsjustiz“, welche in *Wahrheits- und Versöhnungskommissionen* angestrebt wird: *Mô Bleeker / Jonathan Sisson* (Ed.), *Dealing with the Past*, Swisspeace, Bern 2/2004. Darin insistiert *Mô Bleeker* (Introduction, 4) darauf, dass „Versöhnung“ nicht religiös zu verstehen sei: „Reconciliation processes [...] by stripping away its religious and moral components and transferring it to the socio-political arena“. In den Kommentaren zu „Tiefenkultur“ und in der Unterscheidung zwischen „fundamentalistisch“ und „fundamental“ habe ich demgegenüber den Faktor „Religion“ in Versöhnungsprozessen nicht vernachlässigt. Zu „Transitional Justice“ vgl.: *Suzanne Buckley-Zistel*, *Transitional justice als Wege zu Frieden und Sicherheit*, SFB-Governance Working Paper Series 15, Berlin 2008; *Pierre Hazan*, *Juger la guerre, juger l’histoire. Du bon usage des commissions Vérité et de la justice internationale*, Paris 2007, 17–41 (acte de naissance de la

2.1.3 Politik

Die „fundamentalistische“ Wahrnehmung der politischen Mitwelt ist dualistisch. Aufgrund einer solch dichotomischen politischen Einschätzung muss – um dieses Beispiel plakativ zu erwähnen – gemäß bestimmter islamischer Forderungen die Abgrenzung zwischen dem „Haus der Gläubigen“ (*dar al-Islam*) und dem „Haus des Krieges“ (*dar al harb*) radikal durchgesetzt werden. Die machtpolitische Beziehung zwischen den beiden Gebieten ist der Krieg (*jihad*).

Spiegelverkehrt zu dieser radikalen islamischen innerweltlichen Opposition zwischen „Gut und Satanisch“ artikuliert sich die neokonservative Welteinschätzung nach dem US-amerikanischen Politologen Samuel P. Huntington, wonach im „Clash of Civilizations“ der „Westen gegen den Resten“ der Welt kämpft.²¹ Gestützt auf eine ähnliche machtpolitische Logik wird – wie schon gesagt – auf Sri Lanka die Berechtigung auf das „Land des Buddha“ gegen die Ansprüche der hinduistischen „Tamilen“ verteidigt.

Solche Gewichtung fördern religiöse und politische Enklaven, in denen sich eine abnorme Intensität dafür entwickelt, ihrer Einstellung zum Durchbruch zu verhelfen. Sollte dies nicht machbar sein, ziehen sich die „Auserwählten“ vor der Welt des Bösen in den Raum der Guten zurück. Wie im islamischen „jihād“ muss im äußersten Fall die apokalyptische „Endschlacht“ zwischen den „Guten“ und den „Bösen“ vorbereitet und ausgetragen werden. Die Belagerung und der Endkampf der adventistischen Gruppe, die sich in Waco um David Koresch gesammelt hatte (1993), illustrieren solche zerstörerische Endlösungen.²²

2.2 Fundamentale Versöhnungskompetenzen

Wie würde sich – in Parallele und im Unterschied zur fundamentalistischen Variante – eine religiös fundamentale Lebensgestaltung artikulieren? Eine solche „fundamentale“ Option soll im Folgenden wieder an den drei Referenz-

justice transnationale), 43–93 (la montée en puissance de la justice transnationale); ferner: *Mariano Delgado*, Kirchliche Versöhnungsarbeit im lateinamerikanischen Kontext. Drei Versöhnungsmodelle in Geschichte und Gegenwart, in: *Gerhard Beestermöller / Hans Richard Reuter* (Hg.), *Politik der Versöhnung* (Theologie und Frieden 23), Stuttgart 2002, 133–153.

²¹ Mit einem ähnlichen Analyse- Ansatz wie *Amartya Sen* (vgl. Anm. 14) interpretiert auch der Münchener Soziologe *Ulrich Beck* die globalen sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Dynamiken entschieden anders als der amerikanische Politikwissenschaftler *Samuel P. Huntington*: *Ulrich Beck*, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt am Main/Leipzig 2008, vor allem: 207–249 (Kapitel 6: Frieden statt Wahrheit? Zukünfte der Religionen in der Weltrisikogesellschaft).

²² Vgl. dazu *Kippenberg*, *Gewalt als Gottesdienst* (Anm. 12), 52–59 (postmilenaristische Gruppierung „Branch Davidians“: Drama von Waco 1993), vgl. auch 48–52 (Jim Jones „Peoples Temple“: Selbstzerstörung in Jonestown/Guyana 1978).

kategorien „Lehre“, „Ethik“ und „Politik“ abgehandelt werden.

	<i>fundamental</i>
<i>Lehre</i>	<i>Komplexes Denken:</i> kulturelle Relativität und metaphorische Sprache
<i>Ethik</i>	<i>Situationsgerechte Moral:</i> Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit als Lebensstil („goldene Regel“)
<i>Politik</i>	<i>Compassion:</i> einen Raum für Konvivenz gestalten

2.2.1 Lehre

Durch seine im Urvertrauen „radikal“ gesicherte Identität, die sich vielfältig artikulieren und entfalten kann, eröffnet sich dem „Glauben“/„Vertrauen“ ein Raum, in dem „komplexes Denken“ ermöglicht wird. Die Grundoptionen entfalten sich im „Glauben“ nicht mehr nach der binären Logik „Wahrheit-Irrlehre“. Der bereits erwähnte indische Entwicklungssoziologe Amartya Sen spricht sich deshalb in einer Streitschrift gegen die kulturalistischen und religionsbasierten Positionen von Samuel P. Huntington aus. Er bezeichnet den Rückgriff auf ausschließlich religiös markierte Identitäten als konfliktfördernde, kriegerische „Identitätsfalle“.²³ Er weist dagegen vielmehr darauf hin, dass jede Person in sich „multiple Identitäten“ kombiniert, die sich in keiner Art und Weise ausschließlich auf den religiösen Faktor reduzieren lassen: Solch multiple Identitäten gestalten jede Person: z.B. verheiratet, deutschsprachig, Fussball-begeistert, krimi-lesend, christlich, ländlich, ökologisch, homosexuell, handwerklich, afrikanisch usw. Solche Räume für „komplexes Denken“ eröffnen sich, wo immer eine vieldimensionale Identität bewusst gemacht wird.²⁴

Ich möchte diese soziologische Position, die sich in entsprechenden kognitiven Ansätzen niederschlägt, an drei religionsgeschichtlichen Kontexten kurz illustrieren.

1. *Daoistische Wahrnehmung*: In den beiden ersten Versen zum Einleitungshymnus des Tao-Te-King wird grundsätzlich festgehalten: Ein Dao, das man erklären könnte, wäre nicht das zeitlose Dao. Begriffe, die man begreifen kann, sind keine zeitlosen Begriffe.²⁵ Damit ist angedeutet, dass die „transzendente“ Wirklichkeit nicht lokal, begrifflich oder kulturell-religionistisch fixiert und eingeengt werden kann. Gemäß einer solchen konstruktivistischen Erkennt-

²³ Sen, Identitätsfalle (Anm. 14), 35 (multiple Identitäten), 38–46 (plurale Zugehörigkeiten), 74–76 (kulturelle Vielfalt).

²⁴ Vgl. dazu konkreter: *Galtung*, Globalizing God (Anm. 15), 92–107 (Six Spiritual Choices: How to Strengthen the Softer Aspects).

²⁵ Hymnus 1, Vers 1 aus *Laotse*, Tao Te King. Buch vom Sinn und Leben. Übersetzt und mit einem Kommentar von *Richard Wilhelm* (Diederichs Gelbe Reihe 19), Düsseldorf/Köln 1978, 41: „Der Sinn, der sich aussprechen lässt, ist nicht der ewige Sinn. Der Name, der sich nennen lässt, ist nicht der ewige Name.“

nistheorie wird jede vereinnahmende „orthodoxe“ Lehraussage „relativiert“ – d.h. auf ihren jeweiligen Sprach- und Kultur-Rahmen zurückgebunden. Das wirkt sich „ent-totalisierend“ und Interkulturalität fördernd aus.²⁶

2. *Christliche Vorgabe*: In der Theologie von Thomas von Aquin (1224–1274) ist seine *Analogie-Lehre* faszinierend, die er z.B. im Traktat „de nominibus Dei“ (prima pars, quaestio 13) oder in den „Vorworten“ (prooemia) zu den Hauptteilen seiner *Summa Theologiae* diskutiert.²⁷ Gemäß seiner Theologie sind keine Begriffe „direkt“ und „substantiell“ (*per se*) auf die letztgültige, transzendente Wirklichkeit Gottes übertragbar – wie z.B. etwa die Titel „Vater“, „Sohn“, „Geist“, „Schöpfer“ oder „Barmherziger“, sondern ihre Aussagekraft („ratio“) kann nur „indirekt“ (*secundum quid*) auf den göttlichen Horizont transferiert werden. Aus dieser thomasianischen Perspektive ist jede theologische Aussage über die „natura Dei“ vorläufig, inadäquat und allegorisch. Sie ist von deren Sprach- und Gesellschafts-Kontexten („circumstantiae“) geprägt – und deshalb grundsätzlich offen, evokativ und metaphorisch. Die Rede von Gott ist somit sprachtheoretisch und intellektuell bloß als „negative Theologie“ verantwortbar.

3. *Islamische Achtung vor dem absolut Heiligen*: Zu den fundierenden Pfeilern der islamischen Tradition gehört konstitutiv und fundamental das Glaubensbekenntnis zum „einen Gott“ (*shahada*): „Es gibt keine Gottheit außer Gott“. Viele Interpretationen – vor allem aus der sufistischen Überlieferung – insistieren darauf, dass mit dieser Proklamation jegliche Aussage oder Institutionalisierung über Gott/Allah und zur Gemeinschaft der Gläubigen geschichtlich, relativ und begrenzt sind. Die Warnung, solche monotheistische Grund-Intuition nicht zur Monolatrie verkommen zu lassen, betrifft – so der islamische Soziologe Hasan Askari von der Aligarh-Universität²⁸ – auch die konkreten Islame und ihre dogmatischen Ausformulierungen.

Diese drei religions- und theologiegeschichtlichen Referenzen – daoistisch, christlich, islamisch – geben den Rahmen an, in dem sich „fundamentale“ *Einstellungen* – in der Differenz zu „fundamentalistischen“ Formulierungen – situieren: absolut betroffen von der letztgültigen Wirklichkeit, aber ebenso sehr bewusst von der Unfähigkeit menschlicher Kompetenzen, darüber zu sprechen.

²⁶ Vgl. dazu generell die religionssoziologische Diskussion um die „Entmonopolisierung der Religion“ in Vergangenheit und Gegenwart: Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Tübingen 1973, 122–162 (Plausibilitäts- und Legitimierungsprobleme). Amerikanische Originalausgabe: Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967.

²⁷ Vgl. Notger Slenczka, Art. Thomas von Aquin. 2. Gotteslehre, in: RGG, Bd. 8 (2005), 371–372; Paul Weingartner, Art. Analogie. Philosophisch, in: RGG Bd. I (1998), 446–447.

²⁸ Hasan Askari, *Continuity and Conflict in Monotheistic Tradition*, in: Abdoldjavad Falaturi / Jacob J. Petuchowski / Walter Stolz (Ed.), *Three Ways To The One God*, London 1981, 117–133.

2.2.2 Ethik

„Fundamentale“ ethische Optionen heben deshalb nicht abstrakte Moral-Normen hervor, sondern einen kontextgemäß verantworteten Lebensstil der „Wahrhaftigkeit“ und der „Glaubwürdigkeit“. Sie gehen davon aus, dass ein Perspektivenwechsel zu und mit „anderen“ Menschen chancenreiche Synergien eröffnet, mit denen nach praktischen Lösungen für konkrete Probleme und verhängnisvolle Konflikte gesucht werden kann.²⁹ Die Methoden der Mediation und der international eingesetzten Wahrheitskommissionen für „transformativ-gerechtigkeits“ („transitional justice“), die oben bereits erwähnt wurden, sind solche Stufen auf dem Weg zu „Versöhnung“ („reconciliation“).³⁰

In einer solchen sozialen Dynamik hat der Mahatma Gandhi – als „spiritueller Realist“, wie er sich selber bezeichnet hat – im Kontext der Entkolonialisierung und der Versöhnung zwischen Hindu und Muslimen auf die „Schönheit des Kompromisses“ hingewiesen. Wegen dieser Suche nach zwischenreligiösen Kooperationen wurde er am 30. Januar 1948 von einem fundamentalistisch orthodoxen Hindu ermordet.³¹ In einer ähnlichen Tradition, worin Konflikte nicht zerstörerisch gelöst, sondern gewaltvermindernd verbalisiert werden, bezeichnet der amerikanische Ethiker Michael Walzer „Toleranz“, als die „Zivilisierung der Differenz“. „Zivil“ versteht er dabei – wie der Mahatma Gandhi – als eine Form von „Zivilität“ und „Gastlichkeit“. ³²

Solche Leitbilder, die sich in diesen kultur- und religionsüberschreitenden Entwürfen abzeichnen, werden von Hans Küng im Projekt „Weltethos“ konkret auf das Konfliktpotential und die Versöhnungskompetenzen der Religionen

²⁹ Vgl. dazu in: *Galtung*, Konflikte und Konfliktlösungen (Anm. 9), wo für mehr als vierzig Fallbeispiele von Konflikten Lösungsmodelle vorgeschlagen und diskutiert werden: zwischen Personen (z.B. Kleiderwahl), innerhalb von Gesellschaften (z.B. Gewalt in Schule), zwischen Staaten (z.B. Kolumbien) und zwischen Kulturen (z.B. Terror-Angst).

³⁰ Zu der Methodologie der mehr als dreißig Wahrheits- und Versöhnungskommissionen, die bisher u.a. in Bolivien, Chile, Ghana, Guatemala, Kambodscha, Marokko, Peru, Sri Lanka, Südafrika oder Zimbabwe eingerichtet worden sind, vgl. bibliographische Hinweise: Anm. 20. – Solche Mediations-Arbeit erfordert viele Qualitäten: z.B. ein in langjähriger Präsenz und Kooperation erreichtes Vertrauensklima, Sprachen, Geduld, Kreativität, materielle Infrastruktur, nationale und internationale Vernetzung, eigene sichere Identität, tiefenkulturelle und tiefenreligiöse/humanitäre Motivation und Verwurzelung. Vgl. das Engagement von Mitgliedern der Gemeinschaft *Sant Egidio* in Mosambik in den 90er Jahren des 20. Jh.: *Roberto Morozzo della Rocca*, Mozambik – Frieden schaffen in Afrika, Würzburg 2003.

³¹ Zur gewaltvermindernden, persönlichen und politischen Satyagraha-Strategie nach dem *Mahatma Gandhi*: *Friedli*, Frieden wagen (Anm. 9), 126–129 (Gewaltlosigkeit) und 202–207 (Eskalation gewaltfreier Aktionen); *Galtung*, Frieden mit friedlichen Mitteln (Anm. 5), 205–209 und 363–365. Vgl. zum politischen Kontext auch eine der neuesten Gandhi-Biographien: *Jacques Attali*, *Gandhi ou l'éveil des humiliés*, Paris 2007.

³² *Michael Walzer* bearbeitet diese Themen aus seiner Perspektive des politischen Denkers und engagierten Sozial-Ethikers: *Michael Walzer*, *Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz*, 1996.

angewandt. Die „goldene Regel“ ist dabei der gemeinsame Nenner. Im Evangelium wird dieser Lebensstil als das Resümee der für Christinnen und Christen fundierenden „Bergpredigt“ so formuliert (Mt 7,12): „Also: Wie immer ihr wollt, dass die Leute mit euch umgehen, so geht auch ihr mit ihnen um!“. Damit werden inhaltlich keine Verhaltensnormen vorgeschrieben, sondern dazu eingeladen, situationsgemäß nach jenen Lösungen zu suchen, die reziprok tragfähig sind.³³

2.2.3 Politik

Im Lebensstil nach der „goldenen Regel“ wird somit die gesellschaftliche und politische Trennung zwischen Eigen- und Fremdgruppe grundsätzlich aufgehoben. „Compassion“ wird – wie es Theo Sundermeier treffend und unermüdlich formuliert hat – zur bedingungslosen, grenzüberschreitenden *Einladung* zu Konvivenz.³⁴ Der Soziologe Ulrich Beck spricht – wie schon erwähnt – von der im 21. Jahrhundert notwendigen „Inklusion des Anderen“.³⁵ Das ist mit „Interkulturalität“ gemeint: unsere je eigene Identität aus ihrer Beziehung zu anderen fremden Identitäten zu definieren. Amartya Sen hat eben diesen Lebensstil als „multiple Identität“ charakterisiert.

Gemäß einer solchen Grundeinstellung kann die Welt nicht mehr in das Territorium der Guten und die Welt des Bösen aufgespalten werden, sondern alle Menschen gehören zur gemeinsamen Schicksals- und Heilsgemeinschaft. Die christliche Chiffre einer solchen Vision ist jene vom „Reich Gottes“. Und seine entsprechende Metapher ist in der neutestamentlichen Offenbarung von Johannes die „offene Stadt“ (Offb 21,22–25).

Unter diesem Horizont sind die fundamentalistischen Aufspaltungen der Welt in die „Civitas Dei“ und die „Civitas tenebrorum“ oder die Opposition zwischen dem „Haus des Islam“ und dem „Haus des Krieges“ fundamental aufgehoben. Es gibt dann nur noch Räume der interkulturellen Begegnung und

³³ Das Oeuvre von Hans Küng zum Weltethos und sein Engagement um den Beitrag der Religionen zum Weltfrieden muss und kann hier nicht referiert werden. Erwähnt sei hier aber sein Frühwerk zur Thematik einer globalen Ethik: *Hans Küng, Projekt Weltethos*, München/Zürich 1990. Das „Weltethos“ artikuliert sich um das Humanprinzip der „goldenen Regel“, deren Artikulation sich religionsgeschichtlich (wenn auch in je verschiedenen Kontexten und praktischen Anwendungen) vermerkt werden kann. Diese interkulturelle „Regel“ beinhaltet zwei wichtige Komponenten: einerseits handelt es sich um eine formale Regel und nicht um eine materielle Verhaltensvorschrift und andererseits fordert sie das Prinzip der Umkehrbarkeit (Reziprozität).

³⁴ Im vielgestaltigen Werk des Missions- und Religionswissenschaftlers Theo Sundermeier zur interkulturellen Hermeneutik und zum interreligiösen Dialog wird dieser Horizont „Konvivenz“ systematisch angewandt und abgehandelt: *Theo Sundermeier, Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*, Erlangen 1995.

³⁵ Beck, Weltrisikogesellschaft (Anm. 3), wurde in den vorausgehenden Abschnitten zu den Themen von der „Inklusion des Anderen“, von der globalen Mitleidens-Logik und vom grenzüberschreitenden Verantwortungsraum öfters erwähnt.

des Verhandelns. Nach dem Islam-Theologen Tariq Ramadan entspricht dieser Raum dem „Haus der Verträge“ (*dar al ahd*). Persönlich würde ich dieses „Haus der Verträge“ noch aktiver als „Haus des *Verhandelns*“ definieren.³⁶

3. Menschliche Grundbedürfnisse zwischen Konflikt und Versöhnung

Das Profil von „*fundamentalistischen*“ Mentalitäten wurde hier dreidimensional beschrieben: 1. als Eindeutigkeit in der Lehre, 2. als moralische Normen-Sicherheit und 3. als Bereitschaft zur politischen Konfrontation „bis zum Endsieg“. Hingegen und kontrastierend habe ich „*fundamentale*“ Lebensstile folgendermaßen charakterisiert: 1. die Fähigkeit zum komplexen Denken, 2. die existentielle Glaubwürdigkeit und 3. die Kompetenz zur grenzüberschreitenden „Compassion“. In den Transitionen von fundamentalistischen zu fundamentalen Mentalitäten können religionsbasiert trainierte Fachleute als interkulturelle Konfliktbearbeiterinnen und Konfliktbearbeiter tätig werden:

	<i>fundamentalistisch</i>	<i>fundamental</i>
<i>Lehre</i>	<i>Orthodoxie:</i> Wahrheit und Irrtum klar und gemäß der Tradition definieren	<i>Komplexes Denken:</i> kulturelle Relativität und metaphorische Sprache
<i>Ethik</i>	<i>Gebot-Verbot-Moral:</i> Gut und Böses sind normativ zu trennen (Rigidität und Punitivität)	<i>Situationsgerechte Moral:</i> Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit als Lebensstil („goldene Regel“)
<i>Politik</i>	<i>Apokalypse:</i> das Reich des Bösen besiegen	<i>Compassion:</i> einen Raum für Konvivenz gestalten

Das eigentliche Ziel von interkulturellen und interreligiösen Dialogen ist dann nicht die Bekräftigung der eigenen Richtigkeit, Gerechtigkeit und Politik, sondern die kompetente und konkrete interdisziplinäre Suche danach, wie das gemeinsame Überleben und die Erfüllung der menschlichen Grundbedürfnisse lokal und situationsgerecht garantiert werden können. Die fundamentale – aber nicht fundamentalistische – Verwurzelung in der je eigenen Religionstradition ist somit nicht der zentrale materielle Inhalt des Dialogs. Sie ist aber die unumgängliche Motivationsquelle für frustrationsresistente und grenzüberschreitende Solidaritäten und für kreative Verhandlungskompetenzen.

³⁶ Zu den verschiedenen „Häusern/Räumen“ in der islamischen Traditionen – neben der oben erwähnten fundamentalistischen Gegenüber-Stellung zwischen dem „Haus des Islam“ und dem „Haus des Krieges“ – und besonders zum „Haus des Zeugnisses“ und zum „Haus der Verträge“: Tariq Ramadan, *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam*, Arles 2003, 112–138. Vgl. dazu meinen Kommentar: Richard Friedli, *Espace de négociation. Tariq Ramadan revisité*, in: *Choisir* (Genève) 279 (2008) 13–16.

Wie dabei mit der fundamentalistischen Versuchung umgehen? Was ist in solch verführerischen Situationen zu tun? Wie interkulturelle Konflikte transformieren? Was meint in diesem Kontext „transformative Gerechtigkeit“? Gelten auf der Makro-Ebene die gleichen Mediationsformen wie auf der Mikro-Ebene? Es ist hier nicht der Ort, auf solche persönliche und gesellschaftliche Herausforderungen einfache Antworten vorzustellen. Die Vielschichtigkeit der sozio-politischen-religiösen Phänomene, die ich einleitend und exemplarisch mit dem menschlichen *Grundbedürfnis nach Trinkwasser* beschrieben habe, verunmöglichen auf jeden Fall Lösungen so quasi „à la carte“.

Dazu möchte ich abschließend und stichwortartig drei Vorgehensweisen anregen, die ich im *Lebensstil der Interkulturalität* als signifikant erachte:

1. *Verantwortungsraum*: Nicht über Lehrsätze und Glaubens-Begriffe debattieren, die ideologische Distanzen markieren, sondern sich gemeinsam dafür engagieren, *die Grundbedürfnisse aller zu erfüllen*: die „Basic Human Needs“ nach Nahrung, Trinkwasser, Wohnung und sanitären Einrichtungen, Gesundheit, Sicherheit. Die Religionszugehörigkeit soll dabei nicht als Werbe- und Bekehrungsinstrument eingesetzt werden. Sie bleibt aber die persönliche Motivationsquelle. Absolute Referenz bleibt die Not von konkreten Menschen. Ich habe diese gemeinsame Suche als *Raum des Verhandelns* charakterisiert.

2. *Lernen, mit Ambivalenzen zu leben*: Das christliche „Reich Gottes“ und „das Reich der Dunkelheit“ durchdringen sich nämlich im konkreten, persönlichen und geschichtlichen Alltag ebenso sehr wie „Islam“ und „Ungläubige“ oder wie in der buddhistischen Variante die „Welt des Leidens“ und die „Welt des Nirwana“. Deren aller Konvergenz ist die solidarische Anstrengung, auf die menschlichen Grundbedürfnisse umsichtige und tragfähige Antworten zu erarbeiten.

3. *Interkultureller Mehrwert der pluralisierten Weltanalyse*: Nicht mehr monolithisch und essentialistisch von „Okzident“, „Christentum“, „Islam“ oder „Buddhismus“ ausgehen, sondern im Plural von den „Okzidenten“, den „Christentümern“, den „Islamen“ oder den „Buddhisten“ sprechen.

Gemäß dem Prinzip „Interkulturalität“ möchte ich das Fazit meiner Überlegungen im Sinne des indischen Kulturkritikers Ranjit Hoskoté so formulieren:³⁷ *Kulturen bekämpfen sich nicht – sie fliessen zusammen*.

Zusammenfassung: Interkulturelle und interreligiöse Dialoge führen – so die These, die in diesem Beitrag entfaltet wird – nur dann über systemimmanente ideologische Zirkelschlüsse hinaus, wenn zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen und Religionen eine gemeinsame Praxis eingeübt wird. Als Teststand wird dazu die solidarische Arbeit vorgeschlagen, in der Vertreter verschiedener Religionen grenzüberschreitend kooperieren, um die menschlichen Grundbedürfnisse (wie z.B. nach

³⁷ So die entschiedene Reaktion auf das Schlagwort vom „Kampf der Kulturen“, die mit zahlreichen kultur- und religionsgeschichtlichen Materialien belegt und vertreten wird: *Ilija Trojanow / Ranjit Hoskoté*, *Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht – sie fliessen zusammen*, München 2009.

Trinkwasser) zu erfüllen. Während diesem Engagement können „fundamentalistische Reaktionen“ relativiert und „fundamentale Synergien“ gesucht werden. Und das sowohl in den lehrmäßigen Formulierungen wie auch in den ethischen Standards und im Politik-Alltag.

Summary: The thesis developed in this article is that intercultural and interreligious dialogues only get beyond circular arguments that are system-immanent and ideological when a common praxis is effected among the members of different cultures and religions. As a test device we are suggesting work done in solidarity in which representatives of different religions cooperate across borders in order to fulfil basic human needs (as, for example, the need for drinking water). During this involvement „fundamentalistic reactions“ can be relativized and „fundamental synergies“ can be sought – and sought in the doctrinal formulations as well as in the ethical standards and the everyday life of politics.

III.

BEGEGNUNG UND WANDEL IN DEN RELIGIONEN

Zugewanderte Religionen Asiens in Europa

Geschichte, Begegnung und Interkulturalität

von *Martin Baumann*

1. Einleitung

Zuwanderung, Migration und Immigration sind seit den 1990er Jahren ein viel diskutiertes Thema nationaler und europäischer Politikgremien geworden. Viele Nationalstaaten Europas haben ein eher schwieriges Verhältnis zu immigrierten kulturellen und religiösen Minderheiten. Politische Integrations- und Managementkonzepte wie Assimilation, Leitkultur und Multikulturalismus sind nach einander in Misskredit geraten. Im Fokus politischer und gesellschaftlicher Debatten, verstärkt durch die Medien, stehen seit einigen Jahren Muslime, Moschee- und Minarettbauten. In den 1980er Jahren diskutierten Politiker und Interessensgruppen die Zuwanderung von Flüchtlingen und Arbeitern aus Ländern Asiens und des nahen Ostens, nachfolgend in den 1990er Jahren die Migration von Flüchtlingen in Folge des Balkankrieges. Künftig dürften, neben Muslimen, aller Voraussicht nach Flüchtlinge und Zuwanderer aus Staaten Afrikas ein dominierendes gesellschaftspolitisches Thema werden.

Religion, demnach die religiöse Bindung und Zugehörigkeit der (Im-)Migranten, ist lange Zeit in der Migration- und Integrationsforschung nicht beachtet und als vernachlässigungswürdig angesehen worden. Im Zuge der Etablierung zahlloser religiöser Bet- und Andachtsorte, die meisten von ihnen nicht sichtbar und versteckt in Kellern und Hinterhöfen, ist Religion ansatzweise zum Thema geworden. Geradezu plötzlich katapultierten dann die Terroranschläge von New York (2001), Madrid (2004) und London (2005) Religion als Mobilisierungsressource in europäische Diskurse um multikulturelle Gesellschaft und Integration sprachlich-kultureller Minderheiten. Der Luzerner Religionswissenschaftler Samuel Behloul bringt den Sachverhalt auf den Punkt: er spricht davon, dass Zuwanderer aus Bosnien, Albanien, der Türkei und anderen mehrheitlich muslimisch geprägten Staaten „von Migranten zu Muslimen in der Diaspora“ umbenannt und neu etikettiert wurden.¹ Auffallend bei dem Thema Migration und Religion ist zudem, dass Immigranten christli-

¹ Samuel Behloul, *Muslime in der Zentralschweiz. Von Migranten zu Muslimen in der Diaspora*. Ein Forschungsbericht. Luzern: Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Luzern, Deutsch/Englisch, Juni 2004 (online auch unter <http://www.pluralism.org/affiliates/baumann/-swiss.php> [eingesehen 01.05.09], in Englisch).

chen Glaubens und christlicher Zugehörigkeit bisher nur selten ein Thema religionswissenschaftlicher und religionssoziologischer Forschung gewesen sind.² Anders steht es insbesondere bei Forschungen zu Muslimen und islamischen Gruppen und Organisationen in Europa³ als auch bei Studien zu buddhistischen und hinduistischen Zuwanderergruppen und Personen. Sie sind seit zehn bis 15 Jahren in stark wachsendem Umfang Gegenstand wissenschaftlicher Erhebungen und Analysen.⁴

Der Beitrag konzentriert sich auf Religionen, die durch Zuwanderung aus Ländern Asiens in Europa heimisch wurden. Die Geschichte und Präsenz von religiösen Ideen und Religionen Asiens in Europa reicht ins frühe 19. Jahrhundert, vereinzelt ins 17. Jahrhundert zurück. Doch erst mit den zahlenmäßig bedeutenden Zuwanderungen von Buddhisten, Hindus, Sikhs, Jaina und weiteren Gläubigen ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kann von einer auch personalen, gruppenbezogenen und organisatorischen Anwesenheit und Präsenz asiatischer Religionen in Europa die Rede sein. Nach der Skizze der Geschichte asiatischer Religionen in Europa, mit dem Fokus auf buddhistische und hinduistische Traditionen, diskutiert Teil 3 Themen der Begegnung und Interkulturalität. Ein kurzer Ausblick auf Begegnung und Interkulturalität rundet die Ausführungen ab.

² Karsten Lehmann, Institutionen religiöser Pluralität – Vergleichende Analyse der christlichen und muslimischen Migrantengemeinden in Frankfurt am Main, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 14 (2006) 25–52 und Lehmann, Community-Kirchen im Wandel – Zur Entwicklung christlicher Migrantengemeinden zwischen 1950 und 2000, in: Berliner Journal für Soziologie 16 (2006) 485–501. Zum Wechselverhältnis von Migration und Religion siehe jüngst Martin Baumann, Migration and Religion, in: Peter Clarke / Peter Beyer (Ed.), *The World's Religions: Continuities and Transformations*, London 2009, 338–352.

³ Siehe u.a. Stéphane Lathion, *Musulmans d'Europe. Emergence d'une identité citoyenne*, Paris 2003; Brigitte Maréchal / Stefano Allievi / Felice Dassetto / Jörgen Nielsen (Ed.), *Muslims in the Enlarged Europe: Religion and Society*, Leiden 2003; Jamal Malik (Ed.), *Muslims in Europe. From the Margin to the Centre*, Münster 2004; Jacques Waardenburg, Gedanken über die Zukunft des Islam in Europa – eine religionswissenschaftliche Perspektive, in: *Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Luzern*, Judentum und Islam in Europa. Zukunftsperspektiven und Entwicklungstendenzen, Luzern 2005, 38–59; Jocelyne Cesari / Seán McLoughlin (Ed.), *European Muslims and the secular state*, Aldershot 2006; Nina Clara Tiesler, *Muslims in Europe. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Berlin 2006; Dirk Halm, *Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islam in Deutschland*, Wiesbaden 2008.

⁴ Siehe u.a. Martin Baumann, Alte Götter in neuer Heimat. Hinduistische Traditionen und Organisationen in Europa, in: Herder Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion 55, 9 (2001) 460–465; ders., Zwei Buddhismen. Geschichte und Gegenwart buddhistischen Lebens in Europa, in: Herder Korrespondenz 56, 8 (2002) 423–428; ders., Global Hindu Diaspora. A Bibliography of Books and Main Articles, 2004 (online: www.unilu.ch/gf/3259_14461.htm); ders., Hinduism in Europe, in: Denise Cush / Catherine Robinson / M. York / F. Foulston (Ed.), *The Encyclopedia of Hinduism*, London/New York 2008, 229–240.

2. Geschichte asiatischer Religionen in Europa

In der ersten Hälfte der 1990er Jahre entdeckten Zeitungen, Magazine und das Fernsehen mit einer gewissen Plötzlichkeit den Buddhismus. Buddhismus war „in“ – eine Zeitschrift erklärte den Buddhismus gar zur „Trendreligion 2000“. Von einer öffentlichen „Entdeckung“ des Buddhismus kann gesprochen werden. Jedoch auch hinduistische Religionen traten in Europa zunehmend in die Öffentlichkeit. Prägnantes Beispiel war die von großem öffentlichen Interesse begleitete Eröffnung des Swaminarayan Hindu Tempels 1995 in London. Die *Sunday Times* sprach euphorisch von einem in Marmor geschaffenen „Gateway to heaven“, weitere britische Zeitungen von einem „Taj Mahal Europas“. ⁵ Auf dem Kontinent, jenseits des Kanals, folgte im Sommer 2002 die Einweihung des größten hindu-tamilischen Tempels Europas im westfälischen Hamm. Der in südasiatischer Architektur erbaute Hallentempel ist seitdem ein Anziehungspunkt für Besucher und Besucherinnen aus Nahe und Fern. ⁶

Bei dem Thema asiatischer Religionen in Europa werden nur zu oft zwei grundlegende Sachverhalte übersehen: Buddhistische und hinduistische Ideen wurden schon vor mehr als 200 Jahren in Europa rezipiert, erste buddhistische und hinduistische Organisationen entstanden schon um 1900. Zum Zweiten: Die Mehrzahl von Hindus und Buddhisten in Europa sind Flüchtlinge und Zuwanderer aus Asien. In vielen Ländern Europas stellen sie die zwei-, mitunter vielfache Anzahl von Hindus und Buddhisten in einem Land. ⁷

2.1 Frühe Kenntnisnahme

Erste Kenntnisse über buddhistische und hinduistische Bräuche und Lehrsätze waren im ausgehenden 18. Jahrhundert nach Europa gelangt. Meist waren es nur fragmentarische und fehlinterpretierte Angaben. Reisende und insbesondere Jesuiten auf Missionseinsatz in Tibet, China und Japan hatten seit dem 17. Jahrhundert Berichte und Beschreibungen über den eigenartigen Kult eines so bezeichneten „falschen Gottes“, genannt Bod, gegeben. Eine strikte Trennung und Unterscheidung von hinduistischen und buddhistischen Lehrsätzen und kultischen Praktiken wurde noch nicht vorgenommen.

⁵ „Gateway to heaven“, *The Sunday Times*, 27. August 1995.

⁶ Dazu relevante Zeitungsartikel in der lokalen und nationalen Presse, siehe von wissenschaftlicher Seite Martin Baumann / Annette Wilke / Brigitte Luchesi (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat: Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg 2003.

⁷ Auf detaillierte Literaturangaben wird bei diesem Überblick weitgehend verzichtet, siehe u.a. die Überblickshinweise in Fussnote 4.

Im Zuge der kolonialen Expansion waren von britischen und französischen Beamten und Gelehrten seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert Texte und Informationen über die indischen Religionen gesammelt worden. Das Verdienst, diese Materialfülle in Bezug auf den Buddhismus erstmals systematisch dargestellt zu haben, geht an den Pariser Philologen Eugène Burnouf (1801–1852). In seinem Werk *L'introduction à l'histoire du buddhisme indien* (Paris 1844) ordnete Burnouf in rational-wissenschaftlicher Weise die bislang divergent wahrgenommenen Konzepte und Lehrsätze. Mit den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts setzte dann vergleichsweise ein Boom an Studien und Übersetzungen ein. Sie ebneten den Weg zu einem breiteren Wissen über die buddhistischen als auch hinduistischen Lehren. Die Philosophie Arthur Schopenhauers hatte überdies in akademischen und künstlerischen Kreisen ein reges Interesse an buddhistischen Inhalten geweckt, wenn auch unter missinterpretierenden Etiketten wie „nihilistisch“ und „pessimistisch“.

Ab den 1880er Jahren mehrten sich Schriften, die die buddhistische Religion verherrlichten und als dem Christentum überlegen darstellten. Herausragend waren hier Sir Edwin Arnold's Gedicht *The Light of Asia* (1879) sowie der *Buddhistische Katechismus* (1881) von Henry Steel Olcott. Bekennende Buddhisten, die offen für die als undogmatisch und ethisch überlegen dargestellte Religion warben, sind ab diesem Zeitraum in Deutschland und England anzutreffen. Sie waren durch Übersetzungen und verherrlichende Schriften zu buddhistischen Fürsprechern geworden. Kurz später, 1893, folgte der große Auftritt des Hindu Swami Vivekananda auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago. Nicht mehr nur durch Schriften, sondern auch durch öffentliche Reden und die nachfolgende Gründung von Vedanta-Gesellschaften in den USA und Europa erhielten hinduistische Ideen Einzug in bildungsbürgerliche Kreise.

Nach der Jahrhundertwende entstanden in Leipzig (1903) und London (1907) erste ausdrücklich buddhistische Gesellschaften. Zur gleichen Zeit traten erste Europäer in Südasien in den Theravada Orden ein. Große Wirkung, auch in Europa, entfalteten der Schotte Allan Bennett McGregor (1872–1923) – 1902 als Ananda Metteyya ordiniert – sowie der deutsche Musiker Anton W. F. Gueth (1878–1957), 1904 als der später berühmte Nyanatiloka ordiniert. Ihrem Beispiel folgten in den nachfolgenden Jahrzehnten eine kleine, doch hoch motivierte Anzahl junger Männer, später von Frauen, die sich zu Mönchen bzw. de-facto Nonnen ordinieren ließen.

Während dieser Zeit, etwa 1880 bis 1914, wurde die Aufnahme des Buddhismus durch ein intellektuelles und ethisches Interesse an der Lehre des Theravada, des südlichen Buddhismus, bestimmt. Mitglieder der buddhistischen Vereine und Gesellschaften waren bürgerlich-liberale Akademiker, Ärzte, Lehrer, kaufmännische Angestellte und Künstler. Die frühen Buddhisten hoben die rational-kognitiven Inhalte der Lehre hervor. Buddhismus wurde als „Reli-

gion der Vernunft“ gepriesen; eine Religion, die allein auf Einsicht und Erkenntnis beruhe.⁸

Nach dem ersten Weltkrieg begannen Buddhisten und die weniger Buddhistinnen sodann, die Lehre auszuüben und zu leben. In Deutschland wurden buddhistische *Gemeinden*, nicht mehr akademisch orientierte Gesellschaften, gegründet. Um den Juristen Georg Grimm (1868–1945) und den Arzt Paul Dahlke (1865–1928) bildeten sich eigene Gruppen. Das Buddhistische Haus, von Dahlke 1924 in den Außenbezirken Berlins erbaut, kaufte 1957 die ceylonische German Dharmaduta Society und sicherte so den Erhalt dieser denkwürdigen buddhistischen Stätte.

In London rief Christmas Humphreys (1901–1983) 1924 die Buddhistische Loge der Theosophischen Gesellschaft ins Leben. Zwei Jahre später erfolgte durch das missionarische Wirken des ceylonischen Reformers Anagarika Dharmapala (1864–1933) die Gründung eines buddhistischen Klosters mit drei ortsansässigen *bhikkhus* (Mönche). Waren im Vergleich zu Deutschland die buddhistischen Aktivitäten in England eher gering, so war in anderen Ländern Westeuropas noch weniger zu verzeichnen. Außer der Gründung der französischen Gesellschaft *Les amis du Bouddhisme*, 1929 in Paris, gab es lediglich einige wenige Buddhisten in Österreich, Italien und der Schweiz.

Die Herrschaft des Nationalsozialismus erschwerte und der zweite Weltkrieg erstickte diese sich entfaltenden buddhistischen Bestrebungen. Buddhisten – und die wenigen Buddhistinnen – galten als „Sonderlinge“ und „Pazifisten“. Eine Verfolgung blieb, mit Ausnahme der zum Buddhismus konvertierten Juden, aus.⁹

Hinduistisches Gedankengut und Körperübungen fasste in der Rezeption der Yoga-Praktiken in einzelnen Ländern Europas Fuß. Während der 1920er Jahren trugen literarische Werke zu einem anfänglichen Bekanntheitsgrad bei. Der Literaturnobelpreisträger Romain Rolland portraitierte in Biographien das Leben des bengalischen Asketen und Göttinnen-Mystikers Paramahansa Ramakrishna (1836–1886), ebenso das Wirken seines Schülers Swami Vivekananda (1863–1902). Vivekananda war durch seine Neuinterpretation hinduistischer Konzepte in westlicher, allgemein verständlicher Begrifflichkeit zu einem herausragenden Sprecher eines philosophisch durchtränkten Hinduismus geworden. In Verschränkung mit dieser schöngeistigen Rezeption und dem starken Interesse an östlicher Kultur kam es zur Gründung erster Yoga-Schulen. Sie bezogen sich zum Teil auf Vivekananda und dessen neohinduistischer Um-

⁸ Siehe Martin Baumann, *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg 1993; 2. akt. und erw. Aufl. 1995 und Robert Bluck, *British Buddhism: Teachings, practice and development*, Abingdon 2006.

⁹ Siehe Helmut Klar, *Zeitzeuge zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland*, hg. von Martin Baumann, Forschungsbericht 11 des Forschungsprojektes „Buddhistischer Modernismus“, Konstanz 1995; auch komplett online www.uni-konstanz.de/ZE/Bib/vv/soz/kantow/klar1.htm.

interpretation des klassischen Yoga von Patanjali zurück.¹⁰ Aber auch die medizinisch-psychologische Deutung des Yoga als psycho-physische Technik – seiner religiösen Einbettung damit entkleidet –, trug stark zu einer Popularisierung der „indischen Körperertüchtigung“ bei. Das Interesse an Yoga als Entspannungs- und Körperübung hat sich bis in die Gegenwart fortgesetzt.¹¹

2.2 Pluralisierung des Buddhismus in Europa: Konvertiten und Migranten

Nach dem Ende des zweiten Weltkrieges begann in den zerstörten Städten Europas die Reaktivierung buddhistischen Lebens. Waren in den buddhistischen Gesellschaften und Gemeinden der ersten Hälfte des Jahrhunderts die eher rational-kühl und am Mönchsideal ausgerichteten Lehren des Pali-Kanons rezipiert worden, kamen nun in den 1950er Jahren neue Gruppen und weitere asiatische Traditionen hinzu. Daisetz Suzukis Schriften und Eugen Herrigels Büchlein *Zen in der Kunst des Bogenschiessens* (1948) weckten literarisch ein breites Interesse am Zen-Buddhismus. Der tibetische Buddhismus kam 1952 durch die Gründung des europäischen Zweiges des Ordens Arya Maitreya Mandala (AMM) in Berlin zum ersten Mal nach Europa. Der AMM geht auf den Deutschen Lama Anagarika Govinda (Ernst Lothar Hoffmann, 1898–1985) zurück und ist bestrebt, einen Buddhismus in Angemessenheit an westliche kulturelle Gegebenheiten zu lehren.

Neben der literarischen Rezeption des Zen kamen weitere buddhistische Traditionen aus Japan nach Europa. Shin-Buddhisten gründeten Gruppen in England (1952) und Deutschland (1956). Die Soka Gakkai, eine modern-buddhistische Tradition mit großem Anhang in Japan, kam ab den 1960er Jahren. Aufgrund weltweiter Kultur- und Handelsbeziehungen lebten mit steigender Zahl japanische Geschäftsleute und Studenten in europäischen Ballungsgebieten. Ab den 1980er Jahren wandten sich verstärkt westliche Interessenten dieser besonderen Form des Buddhismus (Nichiren-Buddhismus) zu. Festzuhalten bleibt, dass sich die theravada-dominierte Buddhismus-Präsenz in Europa hin zu einer wachsenden Pluralität buddhistischer Traditionen und Schulen wandelte.

Eine signifikante Schwerpunktverschiebung buddhistischen Interesses ab Mitte der 1960er Jahre verstärkte diesen Wandel. Nicht mehr die bis dahin vorherrschende intellektuelle Rezeption bestimmte den Zugang zum Buddhismus, sondern die meditative Praxis. Buddhismus wollte nun als neue Lebens-

¹⁰ Carl T. Jackson, *Vedanta for the West: The Ramakrishna Movement in the United States*, Indianapolis 1994.

¹¹ Karl Baier, *Yoga auf dem Weg nach Westen. Beiträge zur Rezeptionsgeschichte*, Würzburg 1998.

praxis mit körperlich-spirituellen Erfahrungen ge- und erlebt werden. Alternativkulturelle Kreise, Künstler, Studenten und Indienreisende entdeckten auf ihrer Suche nach östlicher Weisheit neue, andere asiatische Formen des Buddhismus. Hermann Hesses *Siddhartha* (1922) popularisierte in literarischer Form indische Philosophie und Religiosität. Seine „indische Dichtung“ begründete in Romanform den Vorrang von erlebter Erfahrung vor gelehrter Weisheit. Zen-Seminare waren oft schon frühzeitig ausgebucht. Neben die etablierten, an den Lehrreden des Pali-Kanons ausgerichteten Gemeinden traten neue, an der Meditationspraxis orientierte Gruppen. Zahlreiche zen-buddhistische Gruppen entstanden in den Ländern Europas.

Diesem Zen-Boom folgte ab den achtziger Jahren ein schnell wachsendes Interesse am tibetischen Buddhismus. Auslöser waren Besuchsreisen ranghoher tibetischer Würdenträger, die auf Einladung ihrer ersten westlichen Schüler Nordamerika und Europa bereisten. Wie der Chronist der deutsch-buddhistischen Bewegung, Hellmuth Hecker, festhielt, „schossen jetzt an vielen Stellen der westlichen Welt tibetisch-buddhistische Zentren aus dem Boden.“¹²

Doch nicht nur tibetisch-buddhistische Traditionen, sondern auch Zen, theravada-orientierte und erste westlich-buddhistische Gruppen verzeichneten ein kontinuierliches Wachstum. Das große Interesse, das von Konvertitenseite buddhistischen Inhalten und Meditationsformen entgegengebracht wurde, lässt sich statistisch am Zuwachs buddhistischer Gruppen und Zentren aufzeigen. In Großbritannien verfünffachte sich die Zahl der Gruppen und Zentren von 74 (1979) auf ca. 400 (2000). In der Bundesrepublik Deutschland fiel die Zunahme noch weit größer aus. Die Anzahl vervielfachte sich hier innerhalb von 25 Jahren von 38 (1975) auf ca. 520 (1999) Gruppen und Zentren. Ähnliche Zuwachsraten für die 1980er und 1990er Jahren finden sich auch in weiteren Ländern Europas, sei es in Italien, Österreich, der Schweiz, den Niederlanden, Frankreich oder Dänemark. Auch in den Ländern Osteuropas setzte nach dem Umbruch 1989 ein wachsendes Interesse an buddhistischen Inhalten und Praxisformen ein. Zahlreiche buddhistische Gruppen entstanden in Polen, der Tschechischen Republik, Ungarn und in den westlichen Städten der Russischen Föderation. Sowohl Besuche europäischer und nordamerikanischer Buddhismuslehrer – allen voran der Däne Ole Nydahl – als auch die Suche nach religiösen Alternativen zu den als erstarrt wahrgenommenen Angeboten der römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche weckten ein anhaltendes Interesse am Buddhismus in Osteuropa.¹³

Gewissermaßen unmerklich hat sich neben dem Rezeptionsstrang des in der öffentlichen Wahrnehmung dominierenden Konvertitenbuddhismus ein zweiter Buddhismus-Strang in Europa etabliert. Er ist in der Öffentlichkeit bislang nur

¹² Hellmuth Hecker, *Chronik des Buddhismus in Deutschland*, Hamburg 1985, 101.

¹³ Siehe Martin Baumann, *Global Buddhism. Developmental Periods, Regional Histories and a New Analytical Perspective*, in: *Journal of Global Buddhism* 2 (2001) 1–43.

wenig wahrgenommen worden. Dieser Strang wird durch Buddhisten und Buddhistinnen aus Asien gebildet. Ist der Buddhismus westlicher bzw. europäischer Buddhisten intern vielgestaltig und besteht aus Schulen und Traditionen aus Süd- und Ostasien sowie aus Tibet, so trifft dies in ähnlicher Weise auf den Strang asiatischer Buddhisten zu. Sie kommen aus beinahe allen Ländern Asiens, in denen die buddhistische Religion die Mehrheit darstellt.

In Europa bilden Buddhisten aus Vietnam, die als *boat people* ab Ende der siebziger Jahre nach Europa kamen, die größte asiatisch-buddhistische Gruppierung. In Frankreich, der ehemaligen Kolonialmacht in Indo-China, leben etwa 300.000 Buddhisten aus Vietnam, Kambodscha und Laos. In Deutschland sind es um die 120.000 Vietnamesen, ca. 60.000 von ihnen sind Buddhisten. In Hannover weihten die vietnamesischen Buddhisten 1991 die Pagode Vien Giac ein. Dieses Gebäude ist eines der größten buddhistischen Tempel Europas. Unweit des Expogeländes gelegen, rückte die Vien Giac Pagode – mit geschwungenem Dach auch baulich asiatisch geprägt – im Zuge der Weltausstellung 2000 in das Interesse der Medien. In Ländern Europas leben überdies Flüchtlinge, Migranten und Geschäftsleute aus Tibet, Thailand, Sri Lanka, Taiwan, Korea und Japan. Sie haben, wenn es ihnen finanziell möglich war, buddhistische Andachtsorte gegründet.

Die buddhistischen Klöster und Tempel sind sowohl ein religiöser als auch kulturell-sozialer Ort. In ihnen werden nicht nur religiöse Zeremonien und Handlungen durchgeführt. Vielmehr dienen die Andachtsstätten auch als Treffpunkte, an denen sich je nach Nationalität Thailänder, Kambodschaner, Laoten, Singhalesen, Japaner oder Vietnamesen treffen. Oft werden Sprachklassen abgehalten, kulturelle Feste gefeiert und vieles mehr. In religiöser Hinsicht sind die Andachtsstätten bemüht, die rituellen Formen möglichst getreu dem Herkunftsland der Zuwanderer durchzuführen. Wenn auch Änderungen etwa in der zeitlichen Durchführung sowie aufgrund des Mangels an vorhandenen Mönchen unumgänglich sind, so haben die Tempel und Klöster doch eine kleine Heimat in der Fremde entstehen lassen. Die Mönche halten zeitlich aufwändige Rezitationen ab. Die Laienbuddhisten kommen, um devotionale Handlungen vor den reich geschmückten Buddha-Schreinen durchzuführen. Insbesondere sind die Tempel Orte, an denen „gute Verdienste“ für die jetzige, als auch zukünftige Existenz, erworben werden können. Neben den Devotionalhandlungen umfasst dies, dem *sangha* (monastischen Orden) zu spenden. Das zugrunde liegende buddhistisch-kosmologische Weltbild, demzufolge das jetzige Leben nur eine Episode in der langen Kette von Wiederverkörperungen darstellt, spiegelt sich wohl am auffälligsten in dem Bemühen des Erwerbs guter Verdienste wider. Dieser Erwerb wird helfen, im nächsten Leben eine gute Existenz zu erhalten und evtl. weitere Schritte hin zur „Befreiung“ im buddhistischen Sinne zu gehen. Die meditative Praxis ist eher zweitrangig, ebenso das Studium von Texten.

2.3 Vielgestaltigkeit hinduistischer Traditionen in Europa

In ähnlicher Weise wie sich der Buddhismus in Europa bei näherem Hinsehen als eine Vielheit unterschiedlicher Schulen, Traditionen und religionspraktischer Vollzüge zeigt, so stellt sich auch der vereinheitlichende Begriff „Hinduismus“ als eine interne Pluralität von Traditionen und Gruppierungen dar. „Hinduismus in Europa“ bildet sich – strukturgleich wie auf buddhistischer Seite – aus den Strängen von so bezeichneten westlichen Hindus (Konvertiten) und indischstämmigen Migranten und Zuwanderern. Die Mehrzahl von indischen Lehrern, die westliche Schüler zu ihren Anhängern zählen, kam über die USA vermittelt nach Europa. War es um 1900 die von Vivekananda propagierte Vedanta-Philosophie, die im US-amerikanischen Bildungsbürgertum Anklang fand, folgten mit Yogananda (ab 1920) und der von ihm konzipierten Science of Religion sowie Maharishi Mahesh Yogi (ab 1959) und seiner Transzendentalen Meditation weitere indische Lehrer und Lehren. Ab den frühen 1970er Jahren kamen weitere namhafte hinduistische *Gurus* und *Swamis* (Lehrer) nach Europa: Swami A.C. Bhaktivedanta Prabhupada, Gründer der International Society for Krishna Consciousness (ISKCON, 1966 in New York), folgte Swami Prakashanand Saraswati mit seiner Society for Divine Love, Guru Maharaj Ji mit der Divine Light Mission, Bhagwan Shree Rajneesh sowie zahlreiche weitere indische Lehrer. In den meisten Fällen zogen diese kosmopolitischen *Swamis* junge, weiße Angehörige der Mittelschichten an. Nur in den Tempeln der Krishna-Gemeinschaft finden sich neben Euro-Amerikanern bzw. gebürtigen Europäern auch indischstämmige *devotees* (Anhänger).¹⁴

Nach einem schnellen Zuwachs und der Gründung zahlreicher Zentren ging das Interesse an den spirituell-meditativen Angeboten und Praxisformen in den 1990er Jahren merklich zurück. Es bestehen zwar weiterhin Gruppen und Zentren der Krishna-Gemeinschaft, Brahma Kumaris, Ananda Marga, TM, Divine Light Mission, Sahaja Yoga, Neo-Sannyas, Sathya Sai-Baba und weiterer neo-hinduistischer *Gurus* und Traditionen. Das öffentliche Interesse, z. T. ausgrenzend und pauschalisierend, steht jedoch disproportional zum zahlenbezogenen Umfang der Gruppen. Im Vergleich zur Zahl indisch- und srilanka-stämmiger Hindus in europäischen Ländern ist die Anzahl von Mitgliedern in neo-hinduistischen Gruppen und Traditionen verschwindend gering.

Hindu-Religionen in Europa dürften zu mehr als neun Zehntel von Zuwanderern aus Südasien und ihren Kindern gebildet werden. Großbritannien als ehemalige Kolonialmacht in Indien zog infolge des Arbeitskräftemangels der

¹⁴ Reinhart Hummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, Stuttgart 1980; Joachim Finger, *Gurus, Ashrams und der Westen: eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu den Hintergründen der Internationalisierung des Hinduismus*, Frankfurt a. M. 1987; Malory Nye, *Hare Krishna and Sanatan Dharma in Britain: The Campaign for Bhaktivedanta Manor*, in: *Journal of Contemporary Religion* 11 (1996) 37–56; Michael Bergunder (Hg.), *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht*, Halle 2006.

Nachkriegsindustrie zahlreiche Inder als Arbeiter an. Kamen anfangs nur Männer, so zogen ab den frühen 1960er Jahren Frauen und Kinder nach. Die Familienzusammenführung ließ den geplanten temporären Aufenthalt zu einem Verbleib auf Dauer werden. Erste Hindu-Tempel entstanden 1967 in Coventry und 1969 in Leicester. Mit der Vertreibung der in den ehemaligen ostafrikanischen Kolonien lebenden Indern infolge der Afrikanisierungspolitik Ugandas und Kenias kam eine zweite Zuwanderungswelle in den frühen 1970er Jahren. London und die industriellen *Midlands* wurden zu Zentren der Ansiedlung; dort entstanden zahlreiche Tempel und kulturelle Gesellschaften. Intern ist die hinduistische Bevölkerung Großbritanniens nach indischer Herkunftsregion (Gujarat, Punjab u.a.), religiöser Tradition, Kastenzugehörigkeit und nationaler Fortzugsregion hochgradig fragmentiert. Wie zu Beginn benannt, errichtete die Swaminarayan Hindu Mission UK mit einem in traditionellem Gujarati-Stil erbauten *mandir* (Tempel) den größten Hindu-Tempel Europas 1995 in Neasden (London).¹⁵

Leben gegenwärtig in Großbritannien ca. 700.000 Hindus, so belaufen sich Schätzungen für die Niederlande auf etwa 100.000 Hindus. Zum größten Teil sind sie Zuwanderer aus der ehemaligen, 1975 unabhängig gewordenen Kolonie Niederländisch Guyana, nun Surinam. Die in Europa nach den indischstämmigen Hindus zweitgrößte Gruppierung bilden tamilische Hindus aus Sri Lanka. Sie flohen in den 1980er und 1990er Jahren vor dem singhalesisch-tamilischen Krieg. Von den ca. 200.000 tamilischen Asylsuchenden in Europa sind drei Viertel Hindus. Innerhalb kurzer Zeit errichteten sie zahlreiche Tempel, in Deutschland mit einer geographischen Konzentration im Ruhrgebietsraum. Am bekanntesten ist der 2002 feierlich eingeweihte Sri Kamadchi Ampal Tempel in Hamm/Westfalen. Zum jährlichen Tempelfest kommen ca. 20.000 TAMILen aus ganz Europa. Nur vereinzelt suchen indisch-stämmige Hindus die tamilisch-schivaitischen Tempel auf.¹⁶

¹⁵ Kim Knott, Hinduism in Britain, in: Harold Coward et al. (Ed.), The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States, New York 2000, 89–107; Raymond Brady Williams, A New Face of Hinduism: the Swaminarayan Religion, Cambridge 1984, aktualisierte Zweitaufgabe 2001.

¹⁶ Siehe Martin Baumann / Brigitte Luchesi / Annette Wilke (Hg.), Tempel und TAMILen in zweiter Heimat, Würzburg 2003; Martin Baumann, Organising Hindu Temples in Europe, the Case of Tamil Migrants from Sri Lanka, in: Christoph Kleine / Monika Schrimpf / Katja Triplett (Hg.), Unterwegs. Neue Pfade in der Religionswissenschaft, München 2004, 379–391. Zur hinduistischen Vielfalt in der Schweiz siehe neben drei Kapiteln im Band Tempel und TAMILen in zweiter Heimat insbesondere Vera Markus, In der Heimat ihrer Kinder. TAMILen in der Schweiz, Zürich 2005; Martin Baumann, Götter, Gurus, Geist und Seele: Hindu-Traditionen in der Schweiz, in: Martin Baumann / Jörg Stolz (Hg.), Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens, Bielefeld 2007, 223–237 und die laufende Dissertation von Rafaela Eulberg am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern.

3. Asiatische Religionen in Europa: Widerspruch, Begegnung, Interkulturalität

Der Bau zahlreicher hinduistischer Tempel, die Gründung vieler buddhistischer Zentren und Tagungshäuser, ebenso die Etablierung von Sikh-Gurdwaras und Jaina Tempel (in Großbritannien und Antwerpen/Belgien) zeigt unmissverständlich an, dass die nach Europa gekommenen asiatischen Religionen sich auf einen Verbleib auf Dauer eingerichtet haben. Dieses trifft sowohl auf den Strang buddhistischer bzw. hinduistischer Konvertiten wie auch den der Zuwanderer und Flüchtlinge zu. Der Zuzug und die Etablierung dieser Religionen haben nachhaltig zu einer Pluralisierung der Religionslandschaft Europas beigetragen. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts dürfte von je etwa einer Million Buddhisten und Hindus ausgegangen werden. Asiatische Buddhisten stellen Schätzungen zufolge ca. 700.000 Personen, die Zahl westlicher Buddhisten beträgt etwa 300.000 Personen. Das Verhältnis auf hinduistischer Seite dürfte ca. 900.000 immigrierte zu 100.000 westlichen Hindus betragen.

Die Ansiedlung nicht-christlicher, hier insbesondere asiatischer Religionen im einst weitgehend christlich geprägten Europa ist nicht ohne Widerspruch geblieben. Kein Geringerer als Kaiser Wilhelm II. hatte schon 1898 in einer allegorischen Zeichnung die „Völker Europas“ gemahnt und aufgerufen, ihre „heiligsten Güter“ – das Christentum – zu wahren. Auf dem Bild warnte der Kaiser vor dem aus Asien heranziehenden dunklen Gewölk und dem Rauch brennender Städte. Ursache dessen sei der in Meditationshaltung sitzende Buddha. Die Polemiken setzten sich in den 1920er Jahren fort, erreichten mit der Etablierung neo-hinduistischer Gruppen in den 1970er Jahren jedoch einen Höhepunkt. Zum Teil pauschalisierend wurde vor neuen religiösen Bewegungen wie Ananda Marga oder den so bezeichneten Hare-Krischnas als destruktive Kulte und persönlichkeitsverändernden, schädigenden Gruppierungen gewarnt. Auch wenn das Vorhandensein einzelner Problemfälle sicherlich nicht zu leugnen, sondern zu benennen ist, so wurden Einzelfälle über Gebühr dramatisiert und als typisch für alle neo-hinduistischen, vereinzelt auch buddhistischen Gruppierungen verallgemeinert. Nicht-apologetisch, sondern sozial- oder religionswissenschaftlich fundierte Studien zeigten später auf, dass die Vorwürfe zumeist methodisch nicht haltbare Generalisierungen waren. Überdies erwies sich, dass Mitglieder in den neuen religiösen Bewegungen Halt und Selbstvergewisserung finden konnten und nicht lediglich – so die Vorwürfe – Entfremdung und Manipulation ausgesetzt seien. Mit dem Rückgang der Zahlen und dem Auflösen zahlreicher Zentren verebbte die gesellschaftliche Debatte in den 1990er Jahren.¹⁷

¹⁷ Siehe *Manfred Hutter*, Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum, Frankfurt a. M. 2001; *Michael Bergunder* (Hg.), Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Über-

Von Seiten der zugewanderten, d.h. durch Flüchtlinge und Migranten gebildeten Religionen Asiens sind bislang fast keine missionarischen Tendenzen ausgegangen. Zu sehr bündeln Themen- und Problembereiche der eigenen volksgruppen- oder sprachbezogenen Zuwanderergruppen die Kräfte, als dass missionarische *Out-reach* Bestrebungen denkbar wären. Die neuen religiösen Orte, die die Migranten geschaffen haben, erweisen sich vielerorts als Stätten gesellschaftlicher Integration: Tempel und Pagoden bilden für viele Migranten eine „zweite Heimat“; sie stärken die eigene Identität und bieten einen sicheren Ort. Von diesem Ort der Identitätsstabilisierung aus können die Zuwanderer und ihre Kinder sich selbstbewusst den Anforderungen der jeweiligen Aufnahmegesellschaft stellen.¹⁸

Die neuen religiösen Orte mutierten in den vergangenen Jahren neben ihren religiösen Funktionen zunehmend auch zu Orten interreligiöser Begegnung. Die persönliche, erfahrungsbezogene Begegnung mit Religionen Asiens vor Ort führte auf Seiten der Mitglieder der Gast- bzw. Aufnahmegesellschaft zum Abbau von Ängsten und Unkenntnissen – Besuche von Schulklassen, Frauen- und Männergruppen, Vereinen und vielen mehr gehören in einigen der größeren hinduistischen Tempel bzw. buddhistischen Pagoden mittlerweile zum Wochenprogramm.

Festzuhalten ist zugleich, dass sich die zahlreichen und unterschiedlichen buddhistischen und hinduistischen Traditionen untereinander kaum begegnen. Die neuen Sakralstätten sind Orte der Begegnung zwischen „Immigranten“ und „Einheimischen“, nur sporadisch zwischen „Immigranten“ und „Immigranten“. „Immigranten“ ist in Anführungszeichen gesetzt, da zunehmend die einst zugewanderten „Fremden“ zu Nachbarn, Freunden und Staatsbürgern jeweiliger europäischer Staaten geworden sind. So gesehen gehören sie staatsbürgerrechtlich auch zu den „Einheimischen“. Ist eine interreligiöse Begegnung und ein Dialog zwischen verschiedenen Religionsvertretern vorhanden, so ist er doch zumeist ein Gespräch unter Gebildeten, von Männern, Mönchen und Priestern. Exemplarisch in der Schweiz steht hierfür der „Rat der Religionen“, 2006 auf Initiative des reformierten Pfarrers Thomas Wipf ins Leben gerufen. Dem selbst eingesetzten Rat gehören keine Frauen an und „repräsentiert“ sind lediglich einzelnen Traditionen aus Christentum, Judentum und Islam – Religionen gibt es jedoch zahlreiche mehr in der Schweiz.¹⁹

sicht, Halle 2006; Sebastian Murken, Neue religiöse Bewegungen aus religionspsychologischer Perspektive, Marburg 2009.

¹⁸ Siehe zur Schweiz die Erhebung und Dokumentation „Kuppel – Tempel – Minarett. Religiöse Bauten zugewanderter Religion in der Schweiz“, online: www.religionenschweiz.ch/bauten. Mit gleichem Titel vorhanden ist auch ein mehrseitiger, bebildeter Informationsprospekt, erstellt vom Zentrum Religionsforschung der Universität Luzern, Luzern 2009.

¹⁹ Siehe kritisch zur geschlechtsbezogenen Einseitigkeit des „Rates“ Doris Strahm / Manuela Kalsky, Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen, Mainz 2006; zu den vielen lokalen interreligiösen Initiativen und Vereinen siehe *Pastoralpla-*

Das Bestreben seitens Vertreter der Mehrheitsreligionen nach Begegnung und interreligiösem Dialog hat für viele zugewanderte Religionen zusätzliche Verpflichtungen und Engpässe geschaffen. Gerade bei Migrantenreligionen ist deutlich eine Überlastung der Verantwortlichen (z.B. Vereinspräsident) und Priester zu beobachten: Zuzüglich zu den kultischen Handlungen in der Pagode bzw. im Tempel kommen für den notwendig multifunktionalen Mönch oder Priester noch Formen der Betreuung und Beratung von Familien und Einzelpersonen; überdies sind sie oft Ansprechpartner für Behörden. Zu diesen Aufgaben kommen nunmehr in den vergangenen Jahren noch verstärkt die Bitten um Teilnahme am interreligiösen Dialog – in maximal 20 Minuten solle bitte die Zuhörerschaft in „den“ Hinduismus oder „den“ Buddhismus eingeführt werden. Die Mönche und Priester, die oftmals primär Ritualspezialisten sind, lehnen die Bitten zumeist nicht ab. Doch fällt es mitunter nicht leicht, in der „neuen“ Sprache des Aufnahmelandes auf kognitiv-sprachlicher Ebene darzustellen und zu „erklären“, was lebens- und sinnorientierend, zumindest für die erste Generation von Immigranten, auf der handlungsbezogenen Ebene gelebter Frömmigkeit angesiedelt ist. Die Frage nach Konzepten, zentralen Glaubensinhalten und Bekenntnisformeln setzt eben solche Rationalisierungen und Systematisierungen auf der Seite der zugewanderten Religionen voraus. In gelehrten Büchern und komprimierenden Kurzdarstellungen mögen sich solche Konzeptionalisierungen finden, nicht immer jedoch im Antwortrepertoire von zu Repräsentanten ernannten Vertretern.

Mit dem Heranwachsen einer zweiten Generation, sozialisiert in Europa und dessen Schulsystemen, ändert sich die Lage: Die Kinder sprechen fließend die Sprache des Aufnahmelandes, des Landes, das oftmals zur neuen Heimat geworden ist. Sie kennen die alltäglichen Regeln der Kommunikation und des Verhaltens, sowohl mit Blick auf die Mehrheitsgesellschaft als auch im Hinblick auf die Minderheit, der sie und ihre Eltern zugehören. Anders als die sozialwissenschaftliche Forschung der 1970er, welche ein „Leben zwischen den Kulturen“ und ein „Zerissen-Sein“ der nachwachsenden Zuwanderergeneration postulierte, verweisen jüngere Forschungen auf die Interkulturalität und der gleichzeitigen Zugehörigkeit zur Kultur der eigenen Gruppe und der der Mehrheitsgesellschaft. Mit Blick auf die heranwachsende „Asian youth“ in Großbritannien sprach Roger Ballard von den „skilled cultural navigators“:

As with language, so with culture. Just as individuals can be bilingual, so they can also be multicultural, with the competence to behave appropriately in a number of different arenas, and to switch codes as appropriate [...] Young British Asians may indeed be just as much at home

nungskommission der Schweizerischen Bischofskonferenz, Initiativen und Organisationen des interreligiösen Dialogs in der Schweiz, St. Gallen 2007 sowie *Judith Könemann / Georg Vischer* (Hg.), *Interreligiöser Dialog in der Schweiz. Grundlagen – Brennpunkte – Praxis*, Zürich 2008. Zur Religionsvielfalt in der Schweiz siehe *Martin Baumann / Jörg Stolz* (Hg.), *Eine Schweiz – viele Religionen*, Bielefeld 2007, dort zu Ökumene und interreligiöser Dialog S. 363–373.

in their parents' world as they are among their white peers, but at the same time they are actively and creatively engaged in carving out *new* styles of interaction among themselves.²⁰

Interkulturalität ist demnach ein Vermögen, beide „Kulturen“ miteinander zu leben und kreativ zu verbinden und sie nicht essentialistisch als nebeneinander oder gegeneinander (entweder – oder) zu begreifen. Interkulturalität nimmt auch Bedeutung für den religiösen Bereich an, indem Adaptionen und neue Formen überkommener Religion und Religiosität erprobt und entwickelt werden. Religiöse Zugehörigkeit ist nicht notwendig nur an eine Religion gebunden, sondern ein „religious overlap“, eine Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Religionen, ist möglich und nicht als ausgeschlossen undenkbar.²¹ Dass solche „religiöse Gleichzeitigkeit“ nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch gelebt vorzufinden ist („walking two paths“), zeigen jüngere Forschungen zu Immigranten als auch Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft.²²

4. Bewahrung und Interkulturalität

Die Geschichte der Religionen Asiens in Europa ist etwa 200 Jahre alt; die Geschichte von asiatischen Immigrantenreligionen erst 20 bis 30 Jahre. Recht gesehen stehen viele Vertreter, und zunehmend in den nachwachsenden Generationen auch Vertreterinnen, erst am Beginn eines gegenseitigen Wahrnehmens – eines Wahrnehmens, welches zuvorderst Formen des Austausches und der Begegnung zwischen Vertretern/innen der Mehrheitsgesellschaft und der zugewanderten Minderheit beinhaltet. Begegnungen zwischen verschiedenen zugewanderten Religionen Asiens beginnen sich zu entwickeln, etwa in *Interfaith Councils* in Großbritannien oder den Niederlande. Oftmals stehen jedoch Ressentiments und Vorbehalte, so wie sie im Herkunftsland virulent sind, einer vorurteils- und vorbehaltslosen Begegnung hemmend im Wege. Im Vordergrund der Mehrheit zugewanderter Religionen Asiens stehen sehr deutlich die Bewahrung der überkommenden religiösen Traditionen, ihrer Praktiken, Glaubensinhalte, Bezüge und Vollzüge. Statt eines intra- und interreligiösen bzw. interkulturellen Austausches stehen Formen des Rückbezuges auf die eigenen „Wurzeln“ und eine Selbstvergewisserung religiöser Identität.

²⁰ Roger Ballard (Ed.), *Desh Pradesh, The South Asian Presence in Britain*, London 1994, 31, 34. Siehe auch Gerd Baumann, *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-ethnic London*, Cambridge 1996.

²¹ Tinu Ruparell, *On Being Hindu-Christian*, in: *Hindu-Christian Studies Bulletin* 11 (1998) 45–48.

²² Martin Baumann / Kurt Salentin, *Migrant Religiousness and Social Incorporation. Tamil Hindus in Germany*, in: *Journal of Contemporary Religion* 21 (2006) 297–323, siehe 307–308. Gideon Goosen, *An Empirical Study of Dual Religious Belonging*, in: *Journal of Empirical Theology* 20 (2007) 159–178.

Interkulturalität als Kompetenz des „code-switching“²³ und fließendem Wechsels zwischen Sprachen und Kulturen findet sich bei Angehörigen der zweiten und dritten Generation: Während bei der Elterngeneration oftmals (nicht immer) ein konservierendes und adaptionsdistanziertes Verhalten dominiert, verlässt die Kinder- und Enkelgeneration die Sicherheit des privaten Raums und nimmt aktiv teil am Leben der Mehrheitsgesellschaft.

Members of the rising generation are best understood as extremely mobile in linguistic, religious and cultural terms, and often taking delight in drawing eclectically on every tradition available to them. [...] Most of the rising generation are acutely aware of how much they differ from both their parents and from the surrounding white majority, and as a result they are strongly committed to ordering their own lives on their own terms.²⁴

Die Befunde der Forschungen in Großbritannien, wo zahlenbezogen umfangreiche Minderheiten von Hindus, Sikhs, Muslimen, ebenso von Buddhisten und Jaina, seit 40 bis 50 Jahren leben, dürften mit dem Heranwachsen der zweiten und dritten Generation in der Schweiz, Deutschland und weiteren späten Einwandererländern Europas aller Voraussicht nach auch anzutreffen sein. Interkulturalität dürfte ein Thema sein, gesellschaftspolitisch womöglich jedoch weniger dringend als Themen von gesellschaftlicher Teilhabe, Anerkennung und Mitbestimmung.

Zusammenfassung: Religionen Asiens sind seit zwei Jahrhunderten in Europa präsent, doch erst mit der Zuwanderung von Arbeitern und Flüchtlingen seit den 1960er Jahren sind sie auch zahlenbezogen und architektonisch deutlicher sichtbar vorahnden. In den vergangenen zwei Jahrzehnten erbauten Hindus, Sikhs, Jaina und Buddhisten in Großbritannien und Kontinentaleuropa mit Tempel, Pagoden und Gurdwaras markante, repräsentative Sakralstätten. Diese religiösen Orte der Vergemeinschaftung zielen auf eine Bewahrung der religiös-kulturellen Tradition, zugleich sind Neuerungen unumgänglich. Während interreligiöse Begegnungen mit Religionsvertretern der Mehrheitsgesellschaft zunehmend stattfinden, sind sie untereinander bei asiatischen Religionen rar. Der Artikel skizziert die Geschichte asiatischer Religionen in Europa am Beispiel von buddhistischen und hinduistischen Traditionen und thematisiert Fragen der Begegnung und Interkulturalität.

Abstract: Since two centuries, Asian religions are known and present in Europe. A visibility and recognition, however, come into being in the wake of the immigration of workers and refugees in larger numbers since the 1960. During the recent two decades, the immigrants have built sizable temples, pagodas and gurdwaras thus also architecturally pointing to the presence of Asian religions in Europe. The temples and pagodas as places of religious assembly aim to maintain the cultural and religious tradition brought from former home. While interreligious encounters between members of the majority society and those of the minority increasingly take place, such meetings are rare among representatives of Asian religions themselves. The article provides a sketch of the history of Asian religions in Europe, focussing on Buddhist and Hindu traditions, and discusses questions of mutual encounter and interculturality.

²³ Ballard, Desh Pradesh (Anm. 20), 31.

²⁴ Ballard, Desh Pradesh (Anm. 20), 34.

Der Wandel des Judentums in der Begegnung mit dem Christentum

von *Johann Maier*

Vorbemerkung

Das Judentum war seit dem Aufkommen des Christentums, also etwa 2000 Jahre lang, mit einer Herausforderung konfrontiert, der es sich wegen der Diasporasituation und wegen der Mehrheits- und Machtverhältnisse nicht entziehen konnte. Selbstverständlich war es dabei immer Einwirkungen ausgesetzt und zu Adaptierungen gezwungen, um bestehen bleiben zu können.¹ Grundsätzlich gilt allerdings, dass das Judentum nicht auf eine Beziehung zum Christentum angewiesen ist, und das ist bis heute jüdisch-orthodoxe Meinung. Moderne jüdische Richtungen haben in ihren heilsgeschichtlichen Konzepten dem Christentum eine positive Funktion zugewiesen, doch die Geschichte des 20. Jh. hat in dieser Hinsicht wieder Irritationen und weitreichende Wandlungen mit sich gebracht. Das Christentum erwuchs aus dem Judentum der Antike, versteht sich als Erfüllung der biblischen Verheißungen und muss sich mit dem Judentum laufend grundsätzlich auseinandersetzen. Und zwar aus zwei Gründen. Zum einen positiv, weil es sich um die eigene, heilsgeschichtstheologische Grundlage handelt, zum andern angesichts der Erfahrung, dass ausgerechnet jene die Annahme der christlichen Heilsbotschaft verweigern, für die sie in erster Linie bestimmt sei.

¹ *Abraham Cronbach*, Reform Movements in Judaism, New York 1963; *Jeremy Cohen* (Hg.), Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict. From Late Antiquity to the Reformation, New York 1991; *Eugene J. Fisher* (Hg.), Interwoven Destinies; Jews and Christians through the Ages, New York 1993; *Kurt Schubert*, Christentum und Judentum im Wandel der Zeiten, Wien 2003; *Stanley E. Porter* / *B. W. R. Pearson* (Hg.), Christian-Jewish Relations through the Centuries, Sheffield 2000; *Marcel Poorthuis* / *Joshua Schwartz* / *Joseph Turner* (Hg.), Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art, and Literature, Leiden 2008; *Katrin Kogman-Appel* / *Matti Meyer* (Hg.), Between Judaism and Christianity. Art Historical Essays in Honor of Elisheva (Elisabeth) Revel-Neher (The Medieval Mediterranean 81), Leiden 2008; *Anita Norich* / *Yaron Z. Eliav* (Hg.), Jewish Literatures and Cultures: Context and Intertext, Providence, R.I. 2008; *Martin N. Jung*, Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen, Darmstadt 2008.

1. Das Verhältnis zum Christentum in der vorkonstantinischen Zeit

Als eine der innerjüdischen messianischen Bewegungen der Antike hat das frühe Christentum im zeitgenössischen Judentum wenig Echo gefunden und infolge der christlichen Heidenmission erschien das Christentum in jüdischen Augen bis auf kleine judenchristliche Gruppen als nichtjüdisch, als eine der vielen Formen von *ʿabôdah zarah*, als Fremdkult im Sinne von Götzendienst. Das bedeutete nach rabbinischem Recht, dass man sich damit weder theoretisch auseinandersetzen noch praktisch befassen darf.² Zudem schien es zur Zeit der römischen Christenverfolgungen geraten, sich deutlich zu distanzieren. Was man im Alltag von der christlichen Religiosität wahrgenommen hat, war ein besonderer Hang zu Totenkult und Bilderanbetung, und Jesus von Nazareth galt als zu Recht verurteilter Magier und Volksverführer, den die neue Religion vergötzt hat. Die jüdische Reaktion war daher entschiedene Ablehnung und Distanzierung. Gegenüber der umfangreichen Literatur „adversus Judaeos“ auf christlicher Seite gibt es darum in der antiken jüdischen Tradition nur gelegentliche Anspielungen auf die neue Religion, wobei deren Zielrichtung nicht einmal immer eindeutig bestimmbar ist, weil kein Interesse bestand, christliche und pagane Phänomene zu unterscheiden.

2. Rom bleibt Rom: Das antike und mittelalterliche Römische Reich als „Esau“/„Edom“

Mit dem Aufstieg zur Staatsreligion im 4.–5. Jh. wurde das Christentum auf jüdischer Seite in erster Linie als politischer Machtfaktor wahrgenommen, als Kult der herrschenden Weltmacht. Die bisherige Einschätzung als Götzendienst fand man damit bestätigt. Man hatte schon im 1. Jh. n. Chr. Roms Welt-herrschaft als Konkurrenz zum eigenen heilsgeschichtlichen Anspruch und als Gegenpol zur Gottesherrschaft empfunden und dies durch Ausdeutung der Jakob-Esau-Geschichten veranschaulicht.³ Esau, der Ahnvater Edoms, will den Erwerb der Erstgeborenenwürde durch seinen Zwillingsbruder Jakob nicht akzeptieren. Dieses Konkurrenzverhältnis wurde auf Rom als „Edom“ und auf Jakob als „Israel“ übertragen. Seit der Tempelzerstörung im Jahr 70 n. Chr.

² Johann Maier, Grundlagen der jüdischen theologischen Auseinandersetzung mit dem Christentum in Mittelalter und Früher Neuzeit, in: Folker Siegert (Hg.), *Israel als Gegenüber. Vom Alten Orient bis in die Gegenwart*, Göttingen 2000, 268–284.

³ Mireille Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990; Friedrich Avemarie, Esaus Hände, Jakobs Stimme. Edom als Sinnbild Roms in der frühen rabbinischen Literatur, in: Reinhard Feldmeier / Ulrich Heckel (Hg.), *Die Heiden, Juden, Christen und das Problem des Fremden* (WUNT 70), Tübingen 1994, 177–210.

galt Rom auch als zweites Babylon und als das vierte und letzte Weltreich des Buches Daniel, dessen Fall man erwartet, damit der Übergang zur Herrschaft Gottes bzw. Israels eintritt. Das frühe Christentum teilte gegen Ende des 1. Jh. diese Einschätzung.⁴

Die Konsequenz des Aufstiegs zur Staatsreligion war, dass das Christentum mit Edom/Rom gleichgesetzt wurde. Rom bzw. Edom erhielt dadurch eine heilsgeschichtlich unheimliche Note: „Edom“ beherrscht nach dem unerforschlichen Ratschluss Gottes „diese Welt“, bis es am Ende fallen und der Gottes-herrschaft weichen muss.⁵

Das christliche „Edom“ wurde zudem als existenzbedrohende Macht wahrgenommen, denn der alte, privilegierte Status der Juden blieb nur dort einigermaßen intakt, wo römisches Recht weiter in Geltung blieb. Daher erhielt das Christentum nach dem Wechsel der arianischen Westgoten zum römischen Katholizismus und den darauf folgenden judenfeindlichen Maßnahmen das Image einer besonders argen Erscheinungsform „Edoms“ und dieser negative Eindruck wirkte weit ins Mittelalter hinein weiter. Aus all dem ergab sich ein ambivalentes jüdisches Interesse an Rom/Edom: man musste sich wohl oder übel mit ihm arrangieren, wie es Jakob mit Esau getan hat (Gen 33), hoffte aber auf ein baldiges Ende „rasch und in unseren Tagen“.⁶

Dieser heilsgeschichtlich-politische Gegensatz prägt das traditionelle jüdische Geschichtsbewusstsein bis heute.⁷ Nicht so sehr als Religion, sondern als politische Weltmacht hat also das Christentum auf die jüdische Seite eingewirkt und diese Einschätzung wirkt bis heute nach, und zwar verstärkt durch die mit der Staatsgründung Israels wieder aktuell gewordene politische Dimension des Judentums. Die religiösen Vorstellungen und Praktiken der Christen wurden als solche weniger beachtet, vielmehr Äußerungen und Selbstdarstellungen der Weltmacht beurteilt und im jüdischen Recht bis ins 16./17. Jh. als zumindest götzendienstverdächtig eingeschätzt. Wie weit diese Konfrontation auf der jüdischen Seite zu konkreten Änderungen geführt hat, etwa in der Li-

⁴ Christopher Bryan, *Render to Caesar. Jesus, the Early Church, and the Roman Empire*, Oxford/New York 2006; Adela Yarbo Collins, *Persecution and Vengeance in the Book of Revelation*, in: David Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, 729–749.

⁵ Johann Maier, Israel und „Edom“ in den Ausdeutungen zu Dt 2,1–8, in: Clemens Thoma etc. (Hg.), *Judentum – Ausblicke und Einsichten. Festschrift für K. Schubert*, Frankfurt a. M. 1993, 135–184; Leon H. Feldman, *Rabbinic Insights on the Decline and Forthcoming Fall of the Roman Empire*, in: *Journal for the Study of Judaism* 31 (2000) 275–297.

⁶ Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton 2001.

⁷ Israel Jacob Yuval, „Two Nations in Your Womb“. *Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley 2006; deutsch: „Zwei Völker in deinem Leib“. *Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*, Göttingen 2007.

turgie, ist umstritten.⁸ Deutliche polemische Spuren hat sie jedoch hinterlassen, wie sich jede Polemik beim Subjekt und Objekt auswirkt.

3. Islam und Christentum als konkurrierende Mehrheitsreligionen

Auch der Islam wurde als religiös-politische Macht wahrgenommen und genealogisch heilsgeschichtlich eingeordnet. Er wurde mit Ismael veranschaulicht, mit dem Sohn Abrahams von der ägyptischen Sklavin Hagar.⁹ Im jüdischen Recht wurde der Islam aber als Monotheismus anerkannt und nicht als Götzendienst gewertet. Daraus ergab sich für das Umweltverhältnis ein weiter, religiös neutraler Freiraum, den man umso mehr nützen konnte, als das Arabische innerhalb erstaunlich kurzer Zeit auch bei den Juden Alltags- und Literatursprache wurde. Und dies zu einer Zeit, als in der islamischen Welt durch die Wiederentdeckung der antiken Philosophie und Wissenschaft innovative Impulse von kulturgeschichtlich weitreichender Bedeutung wirksam wurden. Auf so gut wie allen Gebieten ergab sich eine methodologische Disziplinierung und eine enorme Horizonterweiterung. Ein spezielles Gebiet von vergleichbarem Interesse war die Tradition des Rechts, denn im Christentum war die diesbezügliche Situation diffuser.¹⁰ Ansonsten gilt, dass alle drei Religionsgemeinschaften infolge dieser neuen Konstellation mit allen großen Themen der Philosophie und Wissenschaften konfrontiert und von dieser gemeinsamen Bildungsbasis aus das Denken in allen drei Religionen nachhaltig geprägt worden sind.¹¹ Und zwar insbesondere durch den Neuplatonismus, der sogar die Volksfrömmigkeit in allen drei Religionen grundlegend bestimmt hat.¹² In diesem Zusammenhang haben Übersetzungen eine maßgebliche Rolle gespielt.¹³ Jüdische Übersetzer haben in Spanien, Südfrankreich und Italien einen beachtlichen Beitrag zur Kulturvermittlung geleistet, und dabei war es unumgänglich,

⁸ Zu weitreichende Schlüsse zog *Jacob Mann*, *Changes in the Divine Service of the Synagogue Due to Religious Persecution*, in: *Hebrew Union College Annual* 4 (1927) 241–310.

⁹ *Steven M. Wasserstrom*, *Islam and Judaism; 1400 Years of Shared Values*. Portland, OR 1992; *Francis E. Peters*, *The Children of Abraham. Judaism, Christianity, Islam*, Princeton 2005.

¹⁰ *Hava Lazarus-Yafeh*, *Some differences between Judaism and Islam as two religions of law*, in: *Religion* 14 (1984) 175–191.

¹¹ *Roger Arnaldez*, *A la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Age*, Paris 1993; *Rémi Brague*, *Sens et valeur de la philosophie dans les trois cultures médiévales*, in: *Jan Aertsen* (Hg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin 1998, 229–244.

¹² Für das Judentum siehe v. a.: *George Vajda*, *Le néoplatonisme dans la pensée juive du moyen âge*, in: *Atti della Accademia nazionale dei lincei* 26 (1971) 309–324 (= in: *ders.*, *Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoba*, Paris 1989, 131ff).

¹³ *Jacqueline Hamesse* (Hg.), *Rencontre des cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle: actes du Colloque international de Casino 1989*, Louvain-la-Neuve 1990.

sich mit Denken und Sprache der anderen vertraut zu machen.¹⁴ Auf diese Weise konnten Einzelvorstellungen der eigenen Religion auch den Denkern der anderen bekannt werden und Anlass zu Diskussionen geben.¹⁵

Also interessierte man sich nun auch für die Vorstellungen und Praktiken anderer Gemeinschaften, und einzelne Autoren waren sogar in der Lage, Religion und Leben anderer fair darzustellen und entsprechend dem auch die eigenen Positionen zu vergleichen und kritisch zu überdenken.¹⁶ Die christlichen Theologen sahen sich folglich durch den jüdischen und islamischen Monotheismus in Frage gestellt und befanden sich dabei in der Defensive, denn Trinitäts- und Inkarnationslehre wurden von Juden wie Muslimen als vernunftwidrig abgelehnt und für mindestens götzendienstverdächtig gehalten, auch wenn einzelne Gebildete das christliche Bekenntnis zum Monotheismus zur Kenntnis nahmen.¹⁷

4. Die wiederentdeckte antike Bildungstradition als gemeinsame Basis einer Theologie und der Streit um die Offenbarungstraditionen

Die Basis für die neue offene und zugleich kritische Einstellung boten die wiederentdeckte antike Philosophie und Wissenschaften. In jüdischen Bildungskreisen hat die philosophische und wissenschaftliche Schulung durch die antiken Traditionen die monotheistische Akzentsetzung gegenüber dem Christentum verstärkt und ein intellektuelles Überlegenheitsbewusstsein bewirkt. Es war also nicht der Monotheismus, der die gemeinsame Basis der drei Religionen darstellte, sondern einerseits die jüdische Tradition, an der auch das Christentum partizipierte, und andererseits das adaptierte antike Bildungsgut. Ins Zentrum des Interesses rückten die Gottesvorstellung, das Verhältnis zwischen transzendenter Gottheit und Schöpfung bzw. Menschheit, das Problem der Anthropomorphismen und der Möglichkeit einer persönlichen Beziehung zu Gott, die Quellen der Erkenntnis und das Verhältnis von Offenbarungstradition-

¹⁴ Colette Sirat, A la cour de Frédéric II Hohenstaufen: une controverse philosophique entre Juda ha-Cohen et un sage chrétien, in: *Italia* 13–15 (2001) 210–223; *Giulio Busi* (Hg.), *Hebrew to Latin, Latin to Hebrew. The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism*, Torino 2006.

¹⁵ Vgl. *Louis I. Newman*, Jewish Elements in Christian Philosophy, in: *ders.*, *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, New York 1925, 101–116; reprint in: *Jacob I. Dienstag* (Hg.), *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas*, New York 1975, 124–239.

¹⁶ *Theodor Haarbrücker*, Abu- 'l-Fath' Muhammas asch-Schahrastani's Religionsparteien und Philosophenschulen, Halle 1850/1; Nachdruck Hildesheim 1969; *Moshe Perlmann*, Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths, Berkeley 1971.

¹⁷ *Daniel J. Lasker*, The Jewish Critique of Christianity under Islam in the Middle Ages, in: *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 57 (1990/1) 121–153; *A. Sapir Abulafia*, Christians and Jews in Dispute: disputational literature and the rise of anti-Judaism in the West (c.1000–1150), London/Aldershot 1998.

nen und Vernunftkenntnis, sowie die Zweckbestimmung des Menschen. Während man dafür weithin gemeinsame, aristotelisch oder neuplatonisch begründete Lösungen fand, differierten die Vertreter der drei Religionen im Blick auf die Möglichkeit und Funktion einer Offenbarung.¹⁸ Die Juden waren durch beide Tochterreligionen herausgefordert, denn beide werteten die Offenbarungstradition des Judentums als überbotene Vorstufe.

Der Anspruch des Islam, dass durch den Propheten Mohammed mit dem Koran alle frühere Offenbarung überholt und abgeschlossen sei, wurde schroff abgewiesen. Mohammed bezeichnet man als *m^ešūggā^c*, als „Verrückten“.

Der Islam überliefert zudem keinen Bibeltext, der Koran enthält ja nur einzelne biblische Geschichten und Motive, und daher gab es keine Gesprächsmöglichkeit auf der Basis eines gemeinsamen biblischen Textes. Die Christen behaupteten, dass in der Bibel des Alten und Neuen Testaments Gottes abschließende Offenbarung vorliege, wobei das Alte Testament im Lichte des Neuen und als dessen Vorbereitung zu verstehen sei.

Gegenüber beiden Religionen betonte das Judentum den Altersvorrang der eigenen Offenbarung, und dieser gewährleistete auch tatsächlich dem Judentum unter islamischer wie christlicher Herrschaft eine – begrenzte – Tolerierung.

Offenbarungstheologisch wird im Judentum jedoch sehr klar differenziert: 1. Die absolut verbindliche Offenbarung steht in der *Torah*, davon die *Schriftliche Torah* im Pentateuch der Bibel, und die *Mündliche Torah* in der rabbinischen Tradition, also außerhalb der Bibel. 2. Das Prophetenkorpus, die Geschichts- und Prophetenbücher des Alten Testaments, gelten als Quelle für ethische und geschichtstheologische Einsichten, jedoch nicht als verbindliche Offenbarung im Sinne der *Torah*. 3. die „Schriften“, die Hagiographen, sind abgesehen von den Psalmen klar nachgeordnet. Man sprach zwar von „der Schrift“ (*ha-miqra*) oder zitierte mit „die Lehre besagt“ (*talmūd lōmar*), aber offenbarungstheologisch stellt das keine Einheit dar, und die das praktische Leben maßgebliche *Mündliche Torah* liegt außerhalb der Bibel und wird v.a. gegenüber dem Christentum als eigentliches Erwählungsmerkmal Israels gewertet. Verweise der Christen auf nichtgesetzliche Passagen zum Nachweis christlicher Lehren in der Bibel bzw. in der jüdischen Tradition verursachten daher auf jüdischer Seite wegen der unterstellten Verbindlichkeit ein besonderes Unbehagen.¹⁹

Die jüdische Seite anerkannte immerhin, dass die Christen den Text des Alten Testaments zumindest in Übersetzungen vorliegen haben, so dass man mit

¹⁸ Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge ²1993; Nachdruck 2000.

¹⁹ Frank Talmage, *Keep your Son from Scripture: The Bible in Medieval Jewish Scholarship and Spirituality*, in: Clemens Thoma / Michael Wyschogrod (Hg.), *Understanding Scripture*, New York 1987, 81–101.

ihnen darüber diskutieren kann. Und zwar mit dem Ziel, das allegorisierende und typologisch-christologische Verständnis des Alten Testaments abzuweisen und ihm den philologisch und rational kontrollierbaren Wortsinn des hebräischen Textes gegenüber zu stellen. Selbst das Neue Testament wurde schließlich einer geharnischten, oft modern anmutenden Kritik unterzogen.²⁰ Dabei wurde dem jüdischen Dialogpartner allerdings eine Befassung mit der heiligen Schrift als einer Einheit aufgezwungen, und weil für die Christen nicht die gesetzlichen Inhalte im Zentrum standen, rückten in den Auseinandersetzungen auch auf jüdischer Seite die anderen Inhalte der Bibel in den Vordergrund, und man musste stets betonen, dass nur die Torah bzw. die gesetzliche Tradition, die Halakah, verbindliche Offenbarung enthalte, und dass die Torah als Gotteswille schlechthin und als Schöpfungsplan sowie Lebensordnung unaufhebbar und unveränderlich sei.

Die jüdische Bildungsschicht äußerte sich in apologetisch-polemischen Schriften recht abschätzig, Anbetung von „Nichtigkeit und Leeren“, eines „Gehängten“ (*talûj*) und von „Holz und Stein“ (Kreuz und Kaaba), waren geläufige, biblische Phrasen verwendende Vorwürfe. Nur im Fall von Zwangsdisputationen musste man sich zurückhalten. Bilder-, Heiligen- und Reliquienverehrung und Darstellungen des Gekreuzigten wurden schroff kritisiert, Jungfrauengeburt und Auferstehung als unsinnig abgewiesen. Theologisch-philosophisch wurden Inkarnations- und Trinitätslehre als vernunftwidrig und als mit dem Monotheismus schwerlich vereinbar beurteilt. Die eigenen, weithin nicht begründbaren Vorschriften und Gebräuche suchte man hingegen als vernünftig oder als ethisch sinnvoll darzustellen. Und die Behauptung einer bereits erfolgten Erlösung wurde mit Verweis auf die herrschenden Verhältnisse und auf die Diskrepanz zwischen christlichen Moralansprüchen und tatsächlichem Verhalten der Christen untereinander wie gegenüber Andersgläubigen ad absurdum geführt.²¹ Unter gebildeten Christen blieb dies nicht ohne Wirkung, Judentum und Islam präsentierten sich eben als Religionen mit vernünftigeren Grundanschauungen und von weit toleranterem Charakter.

Dieses rationale Erscheinungsbild des Judentums blieb bis in die Gegenwart erhalten, obschon man innerjüdisch sehr wohl nicht nur den Wortsinn kannte.

²⁰ Frank E. Talmage, *Apples of Gold and Settings of Silver. Studies in Medieval Jewish Exegesis and Polemics*, Toronto 1999; Magne Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible. Old Testament. The History of its Interpretation*, I Part 1, 2, Göttingen 1996; 2000; Jane D. McAuliffe / Barry D. Walfish / Joseph W. Goering (Hg.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, New York 2003; Isaac Qalimi, *Jewish Exegesis and Theological Controversy*, Assen 2002; Melody D. Knowles / Esther Menn / John Pawlikowski / Timothy J. Sabnocal (Hg.), *Contesting Texts: Jews and Christians in Conversation about the Bible*, Minneapolis 2007.

²¹ Daniel J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977; Hanne Trautner-Kroman, *Shield and Sword. Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1000–1500*, Tübingen 1993; Yuval, *Zwei Völker* (Anm. 7).

Das gilt speziell für die spekulative Schriftauslegung der Kabbalah. Kurioserweise war es zur Zeit des Spätmittelalters und der Renaissance gerade diese mystische Facette des Judentums, die Gebildete auf der christlichen Seite faszinierte, doch das blieb ein auf engere Kreise beschränktes Phänomen. Jüdische Gelehrte mit Umweltkontakten gingen auf diese Nachfrage ein; denn sie setzte ja eine positivere Wertung des Judentums voraus, als es bislang üblich war.

Im Judentum selbst gewann im Spätmittelalter und in der Neuzeit jedoch eine popularisierte kabbalistische Frömmigkeit an Boden und verband sich mit – damals auch in der Umwelt akuten – Endzeiterwartungen. Diese eschatologisch zugespitzte Frömmigkeit hat in Verbindung mit der so genannten „praktischen Kabbalah“, dem Judentum den Ruf eingebracht, eher Magie als Religion zu sein. Das empfanden nicht alle als negativ, denn sowohl in der Umwelt wie unter jüdischen Denkern suchte man nach einer neuen Welterklärung und sah in der Magie durchaus eine Möglichkeit dazu. Aber von da an sah sich das Judentum eben den widersprüchlichen Vorwürfen sowohl eines Rationalismus wie einer „abergläubischen“, magischen Religionspraxis ausgesetzt, und das mit ganz gegensätzlichen Wertungen, denn der angebliche Rationalismus der jüdischen Religion wurde von den „Fortschrittlichen“ bewundert und von „Konservativen“ als Gefahr empfunden. Sowohl moderne wie traditionalistische Juden wurden daher mit Vorwürfen konfrontiert, denen sie eher hilflos gegenüber standen. Die Folge war eine überdimensionale apologetische Empfindlichkeit und ein fast verzweifelter Bemühen, die jeweils unzutreffenden Wertungen richtig zu stellen und Themen zu meiden, die man als peinlich empfand. Selbst die Ausdrücke „Juden“, „jüdisch“ und „Judentum“ versuchte man durch andere (israelitisch, hebräisch, mosaïsch) zu ersetzen, weil man die negativen Beiklänge im judenfeindlichen Gebrauch akzeptierte. Erst dank des neuen Selbstbewusstseins, das die zionistische Aufbauleistung bewirkt hat, griff man mit Stolz auf diese als Schimpfwörter missbrauchten Bezeichnungen zurück und trat damit den Judenfeinden psychologisch besser gewappnet entgegen.

Enger begrenzt blieben die Möglichkeiten im Bereich der Bildung. Nach der Völkerwanderung hatten die neuen Volkssprachen das Lateinische ersetzt; dieses blieb nur im engeren christlichen Bildungsbereich und als Amtssprache erhalten, so dass die Juden, anders als im arabischsprachigen islamischen Bereich, kaum einen sprachlichen Zugang zur Umweltbildung hatten, nur in italienischen Gemeinden stand es besser.²² Für die überregionalen Kontakte verwendete man nach wie vor – und betont wieder – das Hebräische. Unter den Gebildeten hatte sich allerdings seit der Spätantike die Meinung festgesetzt,

²² Mauro Zonta, *The Knowledge of Latin Philosophical Literature among Jewish philosophers in 15th century Italy*. Scholastic sources in Yehudah Messer Leon's commentary on Aristotle's physics, in: *Busi*, Hebrew to Latin (Anm. 14), 133–166

dass die traditionelle Feststellung, dass die Torah vollkommen und alle Erkenntnis enthalte, auch für Philosophie und Wissenschaft der Nichtjuden gelte. Diese hätten sie von den Juden gelernt, Plato und Aristoteles waren insofern Schüler des Mose. Unter den Juden seien solche Traditionen infolge widriger Umstände verloren gegangen, können aber wieder aufgenommen und – an der eigenen Tradition kritisch gemessen – wieder integriert werden.

Darüber hinaus kam es auch in den christlichen Bereichen zu einer kontinuierlichen zivilisatorischen und kulturellen Angleichung der Judenschaften an die jeweilige Umwelt, und daher entstanden innerhalb der Judenheit regional unterschiedliche kulturelle Erscheinungsbilder, die bis heute nachwirken. Im Alltagsleben verwendete man nämlich die jeweiligen regionalen Idiome und adaptierte diese im internen Gebrauch. Diese Idiome dienten als Vehikel für den Austausch religiöser Vorstellungen und Bräuche, vor allem unter dem Gesinde, allerdings auf der Ebene der Volkskultur und von der rabbinisch gebildeten Elite kritisch beobachtet. Zahlreiche religiöse bzw. folkloristische Vorstellungen und Bräuche aus der christlichen Umwelt wären hier zu nennen, aber sie wurden durchwegs so adaptiert, dass man sie nicht mehr als fremd und schon gar nicht als christlich empfand.²³ Analoges gilt für den islamischen Herrschaftsbereich.

Status und Situation der jüdischen Gemeinden verschlechterten sich im Spätmittelalter fast überall. Angesichts solcher Existenzbedrohung versuchten einzelne jüdische Denker, durch den Aufweis allgemein anerkannter religiöser Grundüberzeugungen eine Art Basis-Religion zu postulieren, deren Bekenner ungeachtet unterschiedlicher weiterer Ausformungen und Praktiken sich respektieren und tolerieren sollten.²⁴ Doch diese Konzepte blieben innerjüdisch weitgehend unbekannt und die Reaktionen auf christlicher Seite waren mehr als verhalten.²⁵ Gegen Ende des Mittelalters kam, von Spanien ausgehend, die Verwirklichung eines christlichen Einheitsstaates als Mittel politischer Machtausübung und Machterhaltung mit ins Spiel. Jüdische Denker hatten bisher der politischen Theorie nur nebenbei Beachtung geschenkt.²⁶ Nun aber nahm v.a.

²³ Für Alltagsbereiche siehe *Michael Hilton*, „Wie es sich christelt, so jüdet es sich“. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben, Berlin 2001.

²⁴ *Sina Rauschenbach*, Josef Albo (um 1380–1444). Jüdische Philosophie und christliche Kontroverstheologie in der Frühen Neuzeit, Leiden 2002.

²⁵ *Daniel J. Lasker*, The Impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy, in: *Bernard Dov Cooperman* (Hg.), *Iberia and Beyond; Hispanic Jews between Cultures*, Newark/London 1998, 175–190.

²⁶ *Abraham Melamed*, The attitude toward Democracy in Medieval Jewish Philosophy, in: *Daniel H. Frank* (Hg.), *Commandment and Community. New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*, Albany, NY 1995, 173–194; *Abraham Melamed*, Medieval and Renaissance Jewish Political Philosophy, in: *History of Jewish Philosophy*, 1997, 415–449; *ders.*, Is there a Jewish Political Thought? The Medieval Case Reconsidered, in: *Hebraic Political Studies* 1,1 (2005) 24–56.

Isaak Abrabanel (gest. 1508), Staatsmann, Exeget und Theologe,²⁷ die totalitäre Komponente und die Gefahr für die jüdische Minorität in diesem Trend wahr, unterzog die verschiedenen Verfassungsformen einer kritischen Betrachtung, und plädierte gegen die monarchische Staatsform und für eine Machtverteilung, wie sie in Venedig praktiziert wurde.²⁸ In den folgenden Jahrhunderten haben speziell Zwangsgetaufte, die zum Judentum zurückgekehrt waren, sich auf Grund ihrer Erfahrung und Gefährdung Gedanken über eine Staatsform gemacht, die religiös möglichst frei sein und allen Bürgern gleichermaßen gerecht werden sollte.

Die großflächigen Vertreibungen, beginnend mit der Vertreibung aus Spanien 1492, wurden als epochale Katastrophe empfunden, mit der Tempelzerstörung verglichen und ließen „Edom“ verstärkt als bedrohliche, unheimliche Endzeitweltherrschaft ins Bewusstsein treten. Der Islam erwies sich demgegenüber angesichts der großzügigen Minderheitenpolitik des osmanischen Reiches erneut als die erträglichere Konkurrenzreligion.²⁹

5. Zwischen Mittelalter und Aufklärung

Die Verschlechterung der Lebensumstände hat in den jüdischen Gemeinden akute Endzeiterwartungen begünstigt, zumal auch in der Umwelt die Überzeugung vom nahen Weltende wieder um sich griff. Bereits die Eroberung Konstantinopels 1453 hatte der Hoffnung auf einen Fall „Edoms“ neue Nahrung gegeben, und die Vertreibungen der Juden aus Spanien 1492 wurden als katastrophaler Epocheneinschnitt empfunden, auf den endlich die Heilszeit folgen sollte. Auch die politisch-religiöse Spaltung der Christenheit infolge der Reformation wurde daher als Anzeichen für den einsetzenden Fall „Edoms“ verstanden. „Edom“ zerfiel zwar politisch und konfessionell, doch sein Ende blieb aus. Man empfand dies als Rätsel und suchte vor allem mittels der Kabbalah nach metaphysischen Ursachen, und verband die akute Endzeithoffnung mit einer – popularisierten – kabbalistischen Religionspraxis und Frömmigkeit. Von diesen Voraussetzungen her erhielt das Verhältnis zur Umwelt ein noch schrofferes Profil. Außerdem mauserten sich in der Umwelt die Volkssprachen zu Literatursprachen, eine Entwicklung, die sich unter Juden nur im spanisch- und portugiesischsprachigen west-sefardischen Bereich und unter den ita-

²⁷ Roland Goetschel, Isaac Abrabanel: conseiller des princes et philosophe (1437–1508), Paris 1996; Seymour Feldman, *Philosophy in a Time of Crisis. Don Isaac Abravanel, Defender of the Faith*, London 2003.

²⁸ Ben-Zion Netanyahu, Don Isaac Abravanel, Statesman & Philosopher, Ithaca 1998.

²⁹ Bernard Lewis, *Die Juden in der islamischen Welt. Vom hohen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, München 2004.

lienischsprachigen Juden mitvollzogen hat. Die jüdischen Regionaldialekte führten folglich wieder in eine Isolierung von der Umweltkultur, was aber Kontakte und gegenseitige Einwirkungen auf der volkstümlichen Ebene in den örtlich/regionalen Bereichen nicht ausschloss.³⁰ Erst durch die jüdische Aufklärung und das moderne Schulwesen änderte sich dieser Umstand. Ausnahmen bildeten einzelne Personen bzw. Familien mit intensiven Umweltkontakten, vor allem Ärzte und Hoffaktoren. Die Mehrheit der „aschkenasischen“ Juden litt unter der Verschlechterung der Lebensbedingungen und der rechtlichen Unsicherheit infolge der politischen Zersplitterung hingegen immer mehr. Sie geriet in der christlichen Umwelt in die Position einer sozialen Problemschicht, was die christliche Seite gern als sichtbaren Beweis für den unerlösten, verworfenen Status des verstockten Israel darstellte.

Das osmanische Reich hatte den von der iberischen Halbinsel ab 1492 vertriebenen Juden großzügig Aufnahme gewährt, und so entstanden im östlichen Mittelmeerraum blühende sefardische Gemeinden. Kulturell blieben sie aber isoliert und pflegten ihre Sprache und Tradition auch in Abgrenzung von den orientalisch-jüdischen, arabischsprachigen Gemeinden. Diese wieder teilten eher die Ressentiments der Araber gegenüber der osmanischen Herrschaft und trauerten wie diese der glorreichen Vergangenheit nach. Im 19. Jh. assimilierten und modernisierten sich viele Sefarden aufgrund ihrer westlichen Orientierung zudem sehr rasch im Sinne der jungtürkischen Bewegung.

Auch die nach Westen, nach England, Holland und nach Übersee abgewanderten Sefarden pflegten ihre Tradition weiter, aber in engem Kontakt mit der modernen spanisch-portugiesischen Kultur, und dank intensiver Handelsbeziehungen auch sprachlich und kulturell mit der Umwelt Schritt haltend. Eine eigentümliche Grauzone entstand durch Personen, die sich als Zwangsbekehrte oder als deren Nachkommen mit ihrer Lage kritisch auseinandersetzten, beim Vergleich der beiden Religionen unschlüssig wurden oder schließlich überhaupt zum Judentum zurückkehrten. Sie riskierten dabei die Verfolgung durch die Inquisition.³¹

Der politische und wirtschaftliche Niedergang in der arabischen Welt hat im Spätmittelalter und in der Neuzeit den Schwerpunkt der jüdischen Kultur aus dem Mittelmeerraum nach Norden verlagert, wo fast ausschließlich die Tradition im engsten Sinne gepflegt wurde. Der starke Bevölkerungszuwachs und wirtschaftlich sowie politisch nachteilige Konstellationen veränderten die Lage weiter zum Schlechteren und so verstärkte sich der Zug nach Nordosten, wo sich in Polen-Litauen jüdische Kolonien mit günstigen Privilegien etablierten,

³⁰ Lawrence Fine, *Judaism in Practice. From the Middle Ages through the Early Modern Period*, Princeton 2001; Christoph Daxelmüller, *Jewish Popular Culture in the Research Perspective of European Ethnology*, in: *Ethnologia Europaea* 16,2 (1986) 97–116.

³¹ Vgl. für ein beredtes Beispiel Carsten Wilke, *Jüdisch-christliches Doppelleben im Barock. Zur Biographie des Kaufmanns und Dichters Antonio Enriquez Gómez*, Frankfurt a. M. 1994.

streng traditionstreu, aber wie die christlich-deutschen Ostsiedler westwärts orientiert und von der slawischen Umweltkultur auch noch durch die Beibehaltung des Jüdisch-Deutschen bzw. Jiddischen isoliert. Während des 16.–17. Jh. herrschte hier in den neuen, durchwegs städtischen Gemeinden ein beachtlicher Wohlstand, aber in den folgenden Jahrhunderten wandelten sich die Bedingungen völlig. Die wirtschaftliche Tätigkeit verlagerte sich auf das flache Land, und die städtischen Gemeinden verarmten, beides war auch eine Folge des rapiden Bevölkerungswachstums, und das trotz der wirtschaftlichen Probleme, im Gegensatz zum orientalischen und ost-sefardischen Bereich, wo die Zahl der Juden mit dem wirtschaftlichen Niedergang zurückging. Die Juden Osteuropas wurden nun zahlenmäßig die stärkste Gruppe in der Diaspora und das Bollwerk der Tradition gegenüber allen Neuerungen. Daran änderte auch der aufkommende osteuropäische Chasidismus nichts, der sich zwar gegen das rabbinische Establishment richtete, sich aber ansonsten erzkonservativ verhielt.

Im Westen war der Islam durch die Türkenkriege nachhaltig in Verruf geraten, auch jüdische Autoren orientierten sich daher zunehmend am Christentum als dem maßgeblichen Gegenüber, und das umso intensiver, als man nun religionsgesetzlich die Christen auf eindeutige Weise nicht mehr als Götzendiener definierte. Die rationale Kritik, die man im Mittelalter gegenüber den christlichen Glaubensvorstellungen formuliert hatte, blieb jedoch aktuell. Und das nicht nur in sefardischen und italienischen Gemeinden. Ein Karäer, Isaak ben Abraham Troki (gest. 1595), hat dieses apologetische Erbe in einem Buch mit dem Titel *Hizzûq 'āmûnah* („Glaubensstärkung“) zusammengefasst und damit für Aufsehen gesorgt.³² Auf der sefardischen Seite boten der Amsterdamer Rabbiner Saul Levi Morteira (ca. 1596–1660) in seinen Predigten³³ und der gelehrte Arzt Isaak Cardozo (gest. 1683), der zum Judentum zurückkehrte, in *Las Excelencias y Calunias de los Hebreos* (Amsterdam 1679) eine engagierte Verteidigung des Judentums gegenüber dem Christentum.³⁴

Weil sich auch Aufklärer jüdische Christenuskritik zunutze machten, verstärkte sich in der Umwelt der Eindruck einer rationalen Religion. Doch inzwischen war die popularisierte Kabbalah in Verbindung mit Endzeiterwartungen so verbreitet, dass zugleich der Eindruck einer ausgesprochen esoterisch-magischen Religiosität entstehen konnte. Die Außenwirkung war also zwiespältig und ermöglichte ganz widersprüchliche Einschätzungen.

Auch die alten Absonderungstendenzen blieben weiter wirksam. Sobald in den Gemeinden der Verdacht aufkam, dass jemand die herkömmliche Fröm-

³² Rosemarie Sievert, Isaak ben Abraham aus Troki im christlich-jüdischen Gespräch der Reformationszeit, Münster 2005.

³³ Amsterdam 1645. Marc Saperstein, Exile in Amsterdam. Saul Levi Morteira's Sermons to a Congregation of „New Jews“, Cincinnati 2005.

³⁴ Yosef Hayim Yerushalmi, From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso. A study in seventeenth century Marranism and Jewish Apologetics, London-Seattle/NY ²1982.

migkeitspraxis in Frage stellte oder in seinen Glaubensvorstellungen zu weit abirrte, griff man also ein und schloss den Betreffenden aus der Gemeinde aus. Auch in den kulturell weitherzigen sefardischen Gemeinden, wie die bekannten Schicksale eines Uriel da Costa (gest. 1640)³⁵ und Baruch Spinoza (gest. 1677) zeigen.³⁶ Die heftigen Reaktionen ergaben sich nicht von ungefähr, denn mit der Rückkehr zwangsgetaufter sefardischer Juden zur Religion ihrer Väter kam nämlich auch einiges an christlichen Vorstellungen in die Gemeinden. So erhielt die Soteriologie und die Vorstellung vom Messias teilweise ein eigentümlich spekulatives Kolorit. Die Person bzw. die Seele des Messias wurde ein Brennpunkt des Interesses.³⁷ Das wirkte sich 1666, als Sabbataj Zbi sich in Izmir zum Messias ausrief, verhängnisvoll aus: Der Messias und sein Wollen und Wirken erschienen gewichtiger als die normale Torahpraxis. Als er von den osmanischen Behörden verhaftet und vor die Wahl gestellt wurde, Moslem zu werden oder zu sterben, entschied er sich für die Konversion. Die Enttäuschung war profund. Man verdrängte Kabbalah und Endzeitspekulationen so weit als möglich, nur im Chasidismus Osteuropas lebte die mystische Frömmigkeit in popularisierter Form kontinuierlich weiter. Somit präsentierte sich am Vorabend der Aufklärung das entstehende aschkenasische „Westjudentum“ nach außen hin erneut als betont rationale Religion, drängte die Endzeiterwartungen zurück, versteifte intern das rabbinische Regiment durch eine strenge, formalistische Religionspraxis, und verlor dabei einen guten Teil der traditionellen Motivierung.

Eine Annäherung an die christliche Religion war daher weiterhin verpönt, doch in der Praxis kam es sehr wohl zu Übernahmen einzelner Bräuche. So wurde zum Beispiel auch in Synagogen das „ewige Licht“ (*Ner tamid*) eingeführt, was freilich nicht als ein speziell christlicher Brauch, sondern als eine Reminiszenz an den Tempel aufgefasst worden ist.

Die neue demographische Situation seit den Vertreibungen und die gleichzeitig einsetzenden Entdeckungen in Übersee haben auch im Judentum das Augenmerk auf die neuen Vorstellungen von der Erde gelenkt und eine entsprechende Horizonterweiterung bewirkt.³⁸ Unter den Gebildeten wurden auch die Veränderungen in der gespaltenen Christenheit wahrgenommen, wobei das Interesse freilich weniger den dogmatischen Positionen galt als den Errungen-

³⁵ Israel S. Révah / Carsten Wilke, Uriel da Costa et les Marranes de Porto, Paris 2004.

³⁶ Yirmeyahu Yovel, Spinoza and Other Heretics, I–II, Princeton 1991.

³⁷ Yehuda Liebes, Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism, Albany 1993.

³⁸ David B. Ruderman, Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe, New Haven/London 1995; Johann Maier, The Relevance of Geography for the Jewish Religion, in: Jürgen Helm / Annette Winkelmann (Hg.), Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century, Leiden 2001, 136–158.

schaften der Renaissance und des Humanismus.³⁹ Die protestantische Bibelwissenschaft forderte sprachliche Kompetenz und diese wurde auf der Grundlage der jüdischen Hebraistik erworben, weiter ausgebaut, und durch die Kenntnis zusätzlicher orientalischer Sprachen erweitert. Humanisten meinten überdies, im Judentum hätten sich Urtraditionen erhalten und das Hebräische hielten sie der jüdischen Auffassung entsprechend für die Ursprache der Menschheit.⁴⁰ Für gebildete italienisch-jüdische Kreise war die Teilnahme an der Umweltkultur vom Mittelalter her eine Selbstverständlichkeit.⁴¹ Manche leisteten dazu auch beachtliche Beiträge in italienischer und lateinischer Sprache, wobei die engen Kontakte zu den westsefardischen Kulturträgern ins Auge fallen.⁴² Das bekannteste Beispiel dafür sind die *Dialoghi d'amore* des Jehuda ben Isaak Abrabanel (Leone Ebreo, gest. 1523), das – wie einst die *Fons vitae* des Salomo ibn Gabirol – keine explizite Bezugnahmen auf jüdische Traditionsliteratur enthält und einen prominenten Platz in der Weltliteratur gefunden hat. Das Werk wurde im Geist des gerade wieder entdeckten Platonismus geschrieben und wurde daher als entsprechend „modern“ empfunden und gefeiert. Doch der Autor schrieb sehr wohl als bewusster Jude.⁴³ Auch die erste Abhandlung über italienisches Theater hat ein jüdischer Autor verfasst.⁴⁴ Aus den Jahrhunderten bis zur Aufklärung wäre noch eine beachtliche Zahl von Autoren zu nennen, aber das bedeutet keineswegs, dass diese Assimilation zu einer Selbstpreisgabe führen musste. Im Gegenteil, man beteiligte sich an der Umweltkultur aufgrund der Überzeugung, dass alles Wissenswerte eigentlich aus der biblisch-jüdischen Tradition stammt, und pflegte daher neben der „fremden“ Literatursprache das Hebräische konsequent weiter. Die Gattung

³⁹ Giuseppe Veltri / Annette Winkelmann (Hg.), *An der Schwelle zur Moderne. Juden in der Renaissance*, Leiden 2003; Giuseppe Veltri, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Leiden 2009.

⁴⁰ Jerome Friedman, *The Most Ancient Testimony: Sixteenth-Century Christian Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia*, Athens, OH 1983; Ilana Zinguer (Hg.), *L'Hébreu au temps de la Renaissance*, Leiden 1992.

⁴¹ Für prominente Vertreter jüdischer Gelehrsamkeit siehe: André Neher, *Jewish Thought and the Scientific Revolution of the Sixteenth Century: David Gans (1541–1613)*, Oxford 1986; David B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham ben Mordechai Farissol*, Ann Arbor 1996; ders., *Kabbalah, Magic, and Science, in the Cultural Universe of a Sixteenth Century Jewish Physician*, Cambridge/Mass. 1988 (Abraham ben Chananja Jagel); Jacob J. Petuchowski, *The Theology of Haham David Nieto*, Welch 1954; Minna Rozen, *Jewish Identity and Society in the seventeenth Century. Reflections on the Life and Work of Rafael Mordekhai Malki*, Tübingen 1992.

⁴² Isadore Twersky / Bernard Septimus (Hg.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge/Mass 1987; David B. Ruderman / Giuseppe Veltri (Hg.), *Cultural Intermediaries-Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia 2004; Veltri, *Renaissance Philosophy* (Anm. 39).

⁴³ Veltri, *Renaissance Philosophy* (Anm. 39), 60–72.

⁴⁴ *Quattro dialoghi in materia di rappresentazioni sceniche*, 1565, hg. v. Ferruccio Marotti, Milano 1968.

der Homilie, in dieser Zeit recht populär geworden, illustriert diese Symbiose bei aufrecht erhaltener grundsätzlicher Distanz für diesen Kulturraum.⁴⁵

Ein Autor wie Abraham ben David Portaleone (gest. 1612), ein Mediziner, suchte in seinem voluminösen Werk *Šilṭe ha-gibbôrîm*⁴⁶ den Vorrang der eigenen Tradition und die Herkunft aller Errungenschaften aus ihr damit nachzuweisen, dass er sie in einer Beschreibung des salomonischen Tempels und seiner kosmologischen Symbolik in einem umfangreichen hebräischen Werk geradezu enzyklopädieartig erfasste und beschrieb.⁴⁷ Diese inkludierende Tendenz in der Aneignung der Umweltkultur ergab sich aufgrund der besonderen Voraussetzungen in diesem Raum von selbst und bildete auch eine Brücke zur Moderne, aber eben unter dem Vorzeichen eines festen Selbstbewusstseins. Ganz anders in den aschkenasischen Gemeinden, wo die rasanten zivilisatorischen und kulturellen Veränderungen in der Umwelt eher als Bedrohung empfunden wurden und die einsetzende Aufklärung deshalb auch auf profundes Misstrauen stieß.

Im Zug der Gegenreformation profilierte sich ein neues römisch-katholisches, insbesondere durch den Jesuitenorden getragenes Bildungswesen, das auf der humanistischen Gelehrsamkeit aufbaute. In den großen Zentren dieser Bewegung haben auch jüdische Gelehrte davon Kenntnis erhalten und Anregungen empfangen.⁴⁸

Gelehrte beider christlichen Konfessionen haben für ihre Zwecke jüdische Gewährsleute gesucht oder sich vor allem der Informationen bedient, die Konvertiten mitbrachten und weitergaben, nicht selten in akademischen Positionen zur Förderung der sprachlichen Ausbildung in den theologischen Fakultäten. Ein weiterer Anlass für Kontakte ergab sich aus dem Interesse bestimmter christlicher Theologen an der Kabbalah, auf das man auf jüdischer Seite freilich eher verhalten reagierte.⁴⁹

⁴⁵ David B. Ruderman (Hg.), *Preachers of the Italian Ghetto*, Berkeley 1992.

⁴⁶ Gianfranco Miletto, Abraham ben David Portaleone: Die Heldenschilde. Vom Hebräischen ins Deutsche übersetzt und kommentiert, 2 Bde. Frankfurt a. M. 2003.

⁴⁷ Gianfranco Miletto, Glauben und Wissen im Zeitalter der Reformation. Der salomonische Tempel bei Abraham ben David Portaleone (1542–1612), Berlin 2004.

⁴⁸ Gianfranco Miletto, Der Katechismus des Petrus Canisius und die *Ratio Studiorum* als Vorbild für das jüdische Erziehungssystem in der Gegenreformation, in: Florian Schuller / Giuseppe Veltri / Hubert Wolf (Hg.), *Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Regensburg 2005, 73–90; Gerold Necker, Katholische Bildung und jüdische Identität. Die humanistische Tradition im Werk Abraham Cohen de Herreras, in: Schuller / Veltri / Wolf, *Katholizismus und Judentum*, 91–101.

⁴⁹ Johann Maier, Christliche Elemente in der jüdischen Kabbala?, in: Schuller / Veltri / Wolf, *Katholizismus und Judentum* (Anm. 48), 30–45.

6. Aufklärung, Emanzipation, Assimilation und Verlust der Gemeindeautonomie

Das Christentum hat nicht als Religion, sondern in einer säkularisierten Form, nämlich über die Aufklärung, am tiefsten und umfangreichsten auf das Judentum eingewirkt. Als Folge einer geistigen und zugleich gesellschaftlichen und zivilisatorischen Umwälzung, die für das traditionelle Christentum wie für das traditionelle Judentum eine enorme Herausforderung darstellte. Die Mehrheit widersetzte sich zwar energisch, aber auch unter den Juden gab es eine Bildungselite, die mithilfe des aufkommenden modernen Staates imstande war, innerhalb weniger Jahrzehnte Form und Inhalt der Religion und die Lebensführung entscheidend zu verändern. Der Islam blieb dabei so gut wie völlig außerhalb der Blickwinkel. Nur die – idealisierte – Kultur des maurischen Spaniens und Persiens fanden unter romantischem Vorzeichen noch Gefallen, sodass sogar national assimilierte Reformjuden Synagogen im maurischen Stil bauen ließen. Den Mode gewordenen neugotischen Kirchenbaustil mied man, doch romanische und byzantinische Vorbilder wurden gelegentlich aufgegriffen.⁵⁰

Im Judentum schieden sich die Geister derart, dass sich mehrere Richtungen ausbildeten, schließlich sogar konfessionsmäßig organisatorisch getrennt: eine strikt traditionstreue Orthodoxie, eine moderne Orthodoxie, das Reformjudentum und ein vermittelndes konservatives Judentum. Immer mehr Juden lebten jedoch alsbald religiös desinteressiert und glichen sich der jeweiligen religiös neutralen, weil ebenfalls säkularisierten christlichen Umgebung an, nicht selten mit einem intensiven Interesse an der Ausweitung der säkularisierten Lebensbereiche, was bei Konservativen Misstrauen und Ärger erregte.

Wie die Kirchen wurden nun auch die jüdischen Gemeinden der staatlichen Aufsicht unterstellt. Das traditionelle Schulwesen musste reformiert und durch säkulare Bildungsinhalte ergänzt werden, um eine Ausbildung zu nützlichen Staatsbürgern zu gewährleisten. Die neuen Organisationsformen und Bildungseinrichtungen entsprachen weitgehend christlichen, speziell protestantischen Vorbildern. Die jüdischen Katechismen des 19. Jh. thematisierten auch durchwegs vor allem biblische Inhalte und ein „Sittengesetz“, in Absehung und z.T. gar Abgrenzung von einem so genannten Talmudjudentum.⁵¹

Für die jüdischen Gemeinden ergaben sich viel stärker einschneidende Veränderungen als für die Kirchen. Sie mussten mit der Einführung des einheitli-

⁵⁰ Carol H. Krinsky, *Europas Synagogen. Architektur, Geschichte und Bedeutung*, Stuttgart 1988; Hannelore Künzl, *Islamische Stilelemente im Synagogenbau des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1984.

⁵¹ Jacob J. Petuchowski, *Manuals and Catechisms of the Religion in the Early Period of Emancipation*, in: Alexander Altmann (Hg.), *Studies in Nineteenth Century Jewish Intellectual History*, Cambridge 1964, 47–46.

chen staatlichen Rechtswesens nämlich ihre Rechtsautonomie preisgeben, verloren also abgesehen von der Möglichkeit der freiwilligen Schiedsgerichtsbarkeit die Kompetenz in straf- und zivilrechtlichen Belangen, sodass von der Torah schließlich nur das als praktikabel übrig blieb, was die christliche Seite als „Zeremonialgesetz“ zu bezeichnen pflegte.⁵² Das veränderte folgerichtig auch das Berufsbild des Rabbiners, er verlor die richterliche Kompetenz und übrig blieben Entscheidungsbefugnisse in rituellen Fragen und eine „seelsorgerliche“ Funktion, im Ganzen eine gewisse Angleichung an die Rolle protestantischer Geistlicher.⁵³

Die jüdischen Apologeten hatten es stets als zentrale Aufgabe betrachtet, die unabänderliche Geltung der Torah und die heilsgeschichtlich unverzichtbare Praxis der Torah zu betonen. Denn die christliche Seite behauptete ja, die Torah als Heilsweg sei durch das Werk Christi überholt und das Zeremonialgesetz überhaupt aufgehoben. Die Reduzierung der Torahpraxis auf das Zeremonialgesetz war also von grundsätzlicher theologischer und von enormer kontrovertheologischer Bedeutung. Folglich empfanden anfangs so viele die Aufklärung und die Bestrebungen zur Emanzipation bzw. Gleichberechtigung der Juden als Infragestellung der heilsgeschichtlichen Sendung Israels, als Versuche des fremden Staates, Israels heilsgeschichtliche Rolle zu behindern und die Juden an die Nichtjuden anzugleichen. Und man war sich der Tatsache bewusst, dass diese neuen Bestrebungen zwar nicht unbedingt kirchenfreundlich waren, aber auch unter modernen Nichtjuden wurden aufgeklärte europäische Kultur und Christlichkeit in eins gesetzt, mit der Folge, dass die Einstellung zum Judentum in der Regel eine gönnerhaft-herablassende war: man sprach nicht zufällig von der Notwendigkeit einer „Verbesserung“ nicht bloß des Status und der sozialen und bürgerlichen Position, sondern des Judentums überhaupt. Der Glaube an die Vernunft, die Unsterblichkeit der Seele und an den moralischen Fortschritt der Menschheit erschien daher trotz aller aufklärerischen Kirchen- und Christentumskritik immer noch als ein Merkmal des „christlichen Abendlandes“. Das moderne Judentum suchte dies zu unterlaufen, verwies auf seine rationale philosophisch-religiöse Tradition, berief sich vor allem auf Maimonides und Abraham ibn Ezra als Vorläufer der Aufklärung, und gab sich betont aufklärerisch-rationalistisch. Es definierte sich nun als Weltreligion, jedoch als europäische, aber die Umwelt erwartete dennoch, dass ein voll assimiliertes Judentum sich letzten Endes voll ins „christliche Abendland“ integriert. Die Assimilation drohte von daher als Mittel der Selbstbehauptung zu versagen und von konservativer Seite wurde immer deutlicher

⁵² Dazu siehe *Veltri*, *Renaissance Philosophy* (Anm. 39), 169–194: Ceremonial Law: History of a Philosophical-Political Concept.

⁵³ *Ismar Schorsch*, *Emancipation and the Crisis of Religious Authority. The Emergence of the Moderate Rabbinate*, in: *Werner E. Mosse* (Hg.), *Revolution and Evolution*, Tübingen 1981, 205–249

gefragt, worin denn das Jüdische am modernen Judentum noch bestehe und ob das reformierte Judentum nicht bloß eine Übergangsphase zur völligen Selbstauflösung darstelle. Das konservative Judentum⁵⁴ und die moderne Orthodoxie waren darum bestrebt, bleibende und unverzichtbare Inhalte der jüdischen Religion zu definieren und von zeitbedingten, wandelbaren Begleiterscheinungen und Lebensbedingungen zu unterscheiden, damit auch den Einfluss der Umwelt auf Wesentliches einzuschränken.

Moses Mendelssohn hatte noch einen Spagat versucht, der nicht durchzuhalten war. Er beschränkte den speziellen Offenbarungsinhalt auf die Gesetze und Bräuche und sah dadurch das Judentum als dogmatisch unbelastet und als frei für die allgemein-menschliche, ethische Vernunftreligion. Umweltkultur, Umwelt-Literatursprache und allgemeine säkulare Bildung sollten neben einer bewussten Pflege des traditionellen Brauchtums und der hebräischen Sprache ihren Platz haben. In der Wirklichkeit versagte der zweite Teil dieses Programms. Die Reduzierung der praktikablen Torah auf ein „Zeremonialgesetz“ bei gleichzeitiger Betonung einer angeblich prophetisch begründeten, vernunftgemäßen Ethik nahm außerdem der herkömmlichen jüdischen Torahfrömmigkeit ihre Motivschicht. Und da seit Kant Sittlichkeit und Religion für Viele in eins fielen, drohte das Judentum der mendelssohnschen Art für den „deutschen Idealismus“ seine Qualität als Religion einzubüßen. Dies wurde als ein existenzbedrohendes Problem empfunden und darum bemühte man sich von da an, den ethischen Charakter der jüdischen Religion noch mehr zu unterstreichen.

Innerhalb weniger Jahrzehnte assimilierte sich die Mehrheit des so genannten Westjudentums ihrer aufgeklärten und säkularisierten Umgebung völlig. Um dieser Massenapostasie entgegenzuwirken und eine moderne religiöse Alternative zu schaffen, kehrten Reformbereite die Mendelssohn'sche Konzeption radikal um. Das spezielle Merkmal des Judentums besteht nicht mehr in der Torah, sondern im Dekalog und in der „sittlichen Botschaft“ der Propheten, Torah und Brauchtum dienen nur dazu, die eigentliche Wahrheit des Judentums im Wandel der Zeiten und Verhältnisse zu bewahren. Noch der Neukantianer Hermann Cohen bemühte sich im frühen 20. Jh., eine Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums nachzuweisen und vor allem als Ethik darzustellen. Damit rückte man offenbarungstheologisch – wie im Christentum – den Schwerpunkt von der Torah auf das Prophetenkorpus. Und man behauptete, im Judentum sei die allgemeinmenschliche Vernunftreligion und das entsprechende Ethos am reinsten präsent und müsse durch das Judentum bewahrt werden, während das Christentum die Aufgabe habe, den Heiden diese Wahrheit in einer homöopathisch verdünnten und adaptierten Form nahezubringen. Und zwar mit dem Ziel, schließlich alle zur Erkenntnis und Annahme der

⁵⁴ Andreas Brämer, Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert, Hildesheim 2000.

Wahrheit zu bringen, und darin sah man die Erfüllung der messianischen Hoffnung und Aufgabe Israels. Man gestaltete also die traditionelle Messiaserwartung auf diese Weise um, entpolitisierte die Religion und kappte die Bindung an das Land Israel, und folgte dem Zeitgeist auch, indem man die Auferstehungshoffnung durch den Glauben an die Unsterblichkeit des Geistes bzw. der Seele ersetzte. In den Synagogen pflegte man eine protestantisch anmutende Andachtsform mit der „Kanzelrede“ als Glanzpunkt.

Die jüdische Mystik geriet dabei vollends in Misskredit und wurde gern auf Umwelteinflüsse zurückgeführt. Die Folge war eine tiefe Kluft zwischen dem westlichen, aufgeklärten Judentum und dem so genannten Ostjudentum, das noch lange auf althergebrachter Torahpraxis und traditionellen Sozialstrukturen beharrte und v. a. im Chasidismus dazu auch noch eine mystische Frömmigkeit pflegte.

Die Reaktionen in der nichtjüdischen Umwelt waren zwiespältig. Moderne begrüßten die „Verbesserung der Juden“ und erwarteten letztlich deren völlige Angleichung. Konservative Christen freilich sahen in der Emanzipation und Assimilation der Juden eine negative Erscheinung, Anzeichen einer Traditionspreisgabe im Judentum selbst und die Gefahr eines zersetzenden Einflusses säkularer Tendenzen auf Glauben und Sitte. In dieser negativen Einschätzung als Gefahr trafen sich konservative Christen mit den aufkommenden nationalen Bewegungen, deren antisemitische und bald auch rassistisch begründete Ansichten dadurch eine scheinchristliche Rechtfertigung erfuhren. Solch negative Reaktionen traten nicht überall gleich stark auf, aber eben besonders heftig in einigen Ländern, in denen die Bemühungen um eine Modernisierung des Judentums sehr intensiv vorangetrieben worden waren. Darum kam Zweifel an Sinn und Zielsetzung der Assimilation im Rahmen der erstrebten bürgerlichen Gleichberechtigung auf und Forderungen nach einer effektiveren Form der Durchsetzung jüdischer Rechte wurden laut. Das schloss auch eine Distanzierung von der bisherigen Annäherung an die moderne Christlichkeit ein.

7. Moderne Judenfeindschaft und jüdischer Nationalismus

Die kompromisslos traditionalistischen Juden lehnten daher all diese modernen Erscheinungen ab und suchten als „Orthodoxe“ möglichst alles unverändert weiter zu erhalten. Als besonders einflussreich erwies sich dabei das Wirken des „Wilnaer Gaon“, Eliah b. Salomo (1720–1797) und seiner Schule.⁵⁵ Das war in den kompakten jüdischen Siedlungsgebieten Osteuropas in größerem Umfang möglich, in den meisten modernen westlichen Staaten aber kaum. Da-

⁵⁵ Moshe Hallamish / Yosef Rivlin / Raphael Shuchat (Hg.), *The Vilna Gaon and his Disciples*, Ramat Gan 2003.

her strebten und streben hier moderne Orthodoxe danach, die Neuerungen so weit als möglich abzuwehren oder wenigstens irgendwie abzufangen und zu adaptieren, und die religiös unproblematischen Errungenschaften von Aufklärung und Emanzipation zu integrieren. Samson Raphael Hirsch,⁵⁶ der Begründer der „Neo-Orthodoxie“ (1808–1888), Ezriel Hildesheimer (1820–1889),⁵⁷ und der „Würzburger Rab“, Seligmann Bär Bamberger (1807–1878),⁵⁸ waren die maßgeblichsten Initiatoren dieser orthodoxen Richtung, der es gelang, in Abwehr der eingetretenen Reformen ein traditionsverbundenes und sichtbar Abgrenzung signalisierendes Judentum zu erhalten. Unter streng Orthodoxen, v. a. in Osteuropa, galten diese westlichen Orthodoxen allerdings als Neuerer.⁵⁹

Die entschiedenen Aufklärer und Reformen suchten sich in der Gefahr der Säkularisierung und Assimilation gerade durch Angleichung an die moderne Umwelt zu behaupten. Vor allem mit dem liberalen Protestantismus und insbesondere des so genannten Kulturprotestantismus ergab sich eine fast deckungsgleiche Ausrichtung. Es war vor allem der gelehrte Rabbiner Abraham Geiger (1810–1874), der Tempo und Maß der Reformen bestimmte, trotz aller Anfeindungen bemüht, eine gemeinsame Basis zu erhalten, auf der man sich in Einheitsgemeinden noch verständigen konnte. Radikalere Reformen konnten sich nur selten durchsetzen, die Mehrzahl wanderte nach Nordamerika aus und gründete dort die Richtung des „Reformed Judaism“, die alsbald die stärkste Gruppe innerhalb der amerikanischen Judenheit darstellte und sich in der *Pittsburgh Platform* 1885 theologisch positionierte.⁶⁰ In der Tat gelang es dem Reformjudentum, die Abfallsbewegung einzudämmen und sich neben den beiden großen christlichen Konfessionen als stärkste jüdische Konfession zu etablieren.⁶¹

Aber diese Erfolgsgeschichte stieß bald an Grenzen. Konservative christliche und nationalistische Kreise sahen darin einen Abfall vom Altehrwürdigen und eine gefährliche, zersetzende Kraft. Liberale Protestanten betrachteten trotz weitreichender Übereinstimmung in der Auffassung von Religiosität und

⁵⁶ Noah H. Rosenbloom, *Tradition in an Age of Reform: The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch*, Philadelphia 1976.

⁵⁷ David Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of Modern Jewish Orthodoxy*, Tuscaloosa/Alabama 1990.

⁵⁸ Karlheinz Müller, *Spiritualität und Bildungsrang der Würzburger Juden*, in: Peter Kolb / Ernst-Günther Krenig (Hg.), *Unterfränkische Geschichte*, Bd. 2, 1992², 374–401; ders., *Die Würzburger Judengemeinde im Mittelalter*, Würzburg 2004. Hier weitere Literatur.

⁵⁹ Jacob Katz, *A House Divided. Orthodoxy and Schism in Nineteenth Century Central European Jewry*, Hanover NH 1998.

⁶⁰ James G. Heller, *Isaac M. Wise: His Life, Work and Thought*, New York 1965.

⁶¹ Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, New York/Oxford 1988; Klaus Herrmann, *Die jüdische Reformbewegung zwischen Protestantismus und Katholizismus*, in: Schuller / Veltri / Wolf, *Katholizismus und Judentum* (Anm. 48), 222–240.

Ethik im Judentum keine gleichwertige Größe, weil man zu der Zeit das christliche Ethos durch die „sittliche Persönlichkeit“ Jesu verkörpert sah, die man als Lichtgestalt von einem dunkel gehaltenen jüdischen Hintergrund abzuheben bemüht war. Nicht mehr die Christologie trennte, sondern diese eigentümlich gekünstelte Jesusfigur,⁶² und da war abgesehen vom Nationalismus der Zeit genau der Punkt, an dem der rassistische Antisemitismus auch in den liberalen Protestantismus eindrang und das christliche Ethos lähmte und pervertierte.

Zwei moderne Bewegungen, Nationalismus und Sozialismus (z. T. auch Anarchismus) schienen effektivere Möglichkeiten zur Verwirklichung einer vollen jüdischen Gleichberechtigung zu bieten. Beide forderten auf ihre Weise eine Assimilation, die mit der jüdischen Tradition schwer zu vereinbaren war oder ihr gar widersprach. Ein moderner jüdischer Nationalstaat war das Ziel der zionistischen Bewegung. Wie die Übernahme des aufklärerischen Rationalismus und seiner plakativen Ethik diente auch die Aneignung des modernen Nationalismus der Selbstbehauptung. Der Preis bestand in einer Abkehr von der Tradition und das Ziel war ein neues Menschenbild und eine „normale“ Sozialstruktur, und das schloss nach damaligen Vorstellungen vor allem die Schaffung eines starken Bauernstandes und eines ausreichenden Wehrstandes ein. Offen blieb für einige Zeit noch die Frage des Territoriums, auf dem die nationale Selbstfindung vor sich gehen sollte, in der man der Religion anfangs keine maßgebliche Funktion zuerkennen wollte. Mit der Entscheidung für das „Land der Väter“ erhielt die religiös neutrale zionistische Bewegung aber einen geografischen Bezugspunkt, der in der Tradition fest verankert war und über den folgerichtig eine zunehmende religiöse Rückkoppelung stattfand und so das Wunschkonzept eines modernen demokratischen Staates mit sozialistischer Orientierung letzten Endes einer theokratischen (genauer: torah-kra-tischen) Zielvorstellung weichen musste. Aber diese Trendwende erfolgte nur langsam, nachhaltig erst seit dem Wahlsieg der rechtsextremen Zionisten im Jahr 1977. Und bis zur NS-Herrschaft blieb der Zionismus überhaupt eine Nebenerscheinung, denn bis auf eine kleine Zahl orthodoxer Zionisten waren die großen religiösen Richtungen im Westjudentum selbst nach 1945 bis zum Sechstagekrieg von 1967 nicht- bis antizionistisch.

Im Ostjudentum gab es zwar eine stärkere religiöse (orthodoxe) Unterstützung der Palästinasiedlungsprojekte und insofern eine Gegenbewegung zum säkularisierten Zionismus, aber die starken politischen Strömungen waren hier religiös uninteressiert bis militant antireligiös eingestellt. Das Beharren auf verfestigten Lebensformen hatte in der osteuropäischen Judenheit im 18.–20. Jh. in eine schwere soziale Krise geführt. Viele Juden fanden hier genau so wie viele Nichtjuden in der eigenen Religion keine Zukunft mehr, auch nicht in

⁶² Susanna Heschel, *Der jüdische Jesus und das Christentum*. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie, Berlin 2001

einer religiösen Reform. Die feindselige Umwelt bewegte viele zur Auswanderung nach Übersee, und wer eine Wende zum besseren erhoffte, schloss sich entweder anarchistischen und sozialistischen oder nationalistischen Richtungen an. Die Angleichung an die Umwelt erfolgte folgerichtig in zwei Richtungen. Auf der einen erstrebte man eine sozialistische Gesellschaftsordnung, in der religiöse und nationale Differenzen aufgehoben werden sollten, auf der anderen suchte man eine nationale Selbstfindung auf der Basis einer sozialistischen Gesellschaftsordnung, wobei man der Religion keinen besonderen Stellenwert einräumen oder sie als Lebensäußerung und Lebensform der Nation einstufen wollte. Dieser sozialistische Zionismus hat in Osteuropa selbst aber nicht die Oberhand gewonnen, wohl aber in Palästina, wo infolge einer stetig anwachsenden Besiedlung dank der britischen Orientpolitik und nach dem Ersten Weltkrieg unter der britischen Völkerbundmandats-Verwaltung ein jüdisches Gemeinwesen entstanden ist, das die Voraussetzungen für die spätere Gründung des Staates Israel schuf. All dies im Kielwasser des europäischen Nationalismus und Kolonialismus und ohne Einbindung der jüdischen Religion, die daher in Palästina den Status beibehielt, den sie unter osmanischer Herrschaft innehatte, und zwar unter orthodoxer Ägide. Doch im Staat Israel war das so organisierte Judentum nicht mehr die Religion einer Minorität, sie wurde zur Mehrheits- und Staatsreligion, obschon die Mehrheit der jüdischen Staatsbürger religiös abseits stand.

Die Manifestationen des Antisemitismus des 19./20. Jh. mit dem Höhepunkt in den nationalsozialistischen Verbrechen wurden von den einzelnen jüdischen Richtungen sehr unterschiedlich empfunden. Orthodoxe und Chasidim sahen alles als Teil der jüdischen Leidensgeschichte und daher war man weniger überrascht und enttäuscht, als Liberale und Konservative, deren optimistischer Glaube an den moralischen Fortschritt der Menschheit auf profunde Weise ad absurdum geführt war. Die Enttäuschung bewirkte einen markanten Kurswechsel im Reformjudentum. Schon in der *Columbus Platform* von 1937 wurden manche Inhalte der *Pittsburgh Platform* markant revidiert: Politik und Religion wurden nicht mehr getrennt, der Zionismus, also die Selbstdefinition als Staatsnation mit der Bindung an das Land der Väter, nicht mehr abgelehnt, wenn auch mehrheitlich nicht befürwortet. Für die religiöse Praxis, auch für den Synagogengottesdienst, wurde dem alten Brauchtum wieder mehr Platz eingeräumt. Man rückte also wieder zusammen, denn die negativen geschichtlichen Erfahrungen und das Bewusstsein von Gefahren, die Juden jeder Orientierung bedrohen können, erwiesen sich nun mehr denn je als gemeinsamer Nenner. Dieser gemeinsame Nenner hat in den letzten Jahrzehnten unter dem Gewicht des Begriffes „Holocaust“ noch mehr an Bedeutung gewonnen und andere Aspekte weitgehend verdrängt.

8. Neue Tendenzen

8.1 Jüdischer Pluralismus

Für das traditionelle Judentum und auch im jüdischen Recht ist die Zugehörigkeit zum Volk Israel und zur jüdischen Religionsgemeinschaft untrennbar, und als Jude gilt, wer von einer jüdischen Mutter abstammt oder rite zum Judentum als Volk und Religionsgemeinschaft übergetreten ist, und wer, so im Personenstandsrecht des Staates Israel, sich zu keiner anderen Religionsgemeinschaft bekennt. Das bedingt die Bindung der Nationalität an die Religionszugehörigkeit. Und das trotz der fortgeschrittenen Assimilation, in deren Folge „Nationaljuden“ ohne religiöse Bindung oder gar anderer Religionszugehörigkeit oder „Konfessionsjuden“ von beliebiger Nationalität einander gegenüberstehen, und beide wieder den Traditionalisten. Es gibt von diesen Voraussetzungen aus keinen gemeinsamen religiösen Nenner mehr.

Die Konsequenzen, die seit 1945 gezogen wurden, waren alles andere als gleichartig. Orthodoxe und Chasidim – nun v. a. in den USA beheimatet – haben ihre Linie zunächst beibehalten. Die moderne Orthodoxie entwickelte ein neues Selbstbewusstsein und errang mit Institutionen wie der *Yeshiva University* in New York oder der *Bar-Ilan University* in Israel im geistigen Leben des Judentums eine wirkungskräftige Position. Die Katastrophe des europäischen Judentums verlieh diesen Richtungen eine besondere Anziehungskraft, gerade junge Juden aus säkularisierten Schichten begannen, „umzukehren“, die orthodoxen Richtungen nehmen also nicht nur wegen der höheren Kinderzahl pro Familie stetig zu.

Ein kleiner Teil der Orthodoxen, die „religiösen Zionisten“, beteiligte sich am Aufbau in Palästina und dann im neu gegründeten Staat Israel. Es waren v. a. sie, welche die Trennung von Religion und Politik bzw. Religion und Staat verhindert haben und als unverzichtbare Koalitionspartner der ansonsten religiös negativ bis neutral eingestellten zionistischen Sozialisten erreichten sie beachtliche Konzessionen an ihr Streben nach einer Durchsetzung der Torah auf allen Gebieten. Gelungen ist dies für das Personenstandsrecht und für weite Bereiche der öffentlichen Einrichtungen, und damit sorgten sie dafür, dass ein mehrheitlich säkularisiertes Staatsvolk eine Staatsreligion verordnet bekam, und zwar als orthodoxes Monopol, was für Reformed und Conservatives bis heute eine gleichberechtigte Präsenz in Israel verhindert.

Reformjudentum und Konservatives Judentum, am stärksten in den USA vertreten, mussten sich ab 1945 erst neu orientieren und positionieren. Die europäische Periode des aufgeklärten Judentums war von der Katastrophe des europäischen Judentums überschattet und diente nicht mehr der geistigen Orientierung. Dem optimistischen Glauben an den moralischen Fortschritt der Menschheit im Sinne einer jüdisch-christlichen Weltmission wurde ein ideali-

sierender US-Verfassungspatriotismus vorgelagert. Und das mit weithin eindrucksvollen Engagements für Menschen- und Bürgerrechte, wobei man trotz der offiziellen Trennung von Religion und Staat um eine gemeinsame biblisch-jüdische und christliche Motivation bemüht war, während der Islam noch außerhalb des Gesichtsfeldes blieb. Die Kehrseite der Medaille war, dass es auch zu einer nicht unproblematischen Identifizierung jüdischer Anliegen mit handfesten und mit den Verfassungsidealen kaum zu vereinbarenden US-Zielorientierungen und der damit verbundenen Wirtschaftspolitik kommen konnte und das Judentum als profiliert „westlicher“ weltpolitischer Machtfaktor wahrnehmbar wurde.

8.2 Christlich-jüdischer Dialog

Der christlich-jüdische Dialog wurde seit 1945 lange Zeit durch die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit gepflegt. Ihre Gründung geht auf US-amerikanische Initiativen zurück. In den USA waren weniger am Religiös-Grundsätzlichen als an sozialer und politischer Ethik orientierte Kontakte zwischen jüdischen und christlichen Gruppen bzw. Institutionen schon längere Zeit gang und gäbe. Vor allem pflegte man die sozialen Kontakte am Ort. In Europa, insbesondere Deutschland, fehlte begreiflicherweise diese Unbefangenheit der Kontaktpflege, der Akzent verlagerte sich einerseits auf das unfassbare Geschehen unter der NS-Herrschaft, andererseits von christlich-theologischer Seite auf die vermeintlichen theologischen Gemeinsamkeiten und Differenzen. Dabei standen die traditionellen Themen der christlich-jüdischen Auseinandersetzung mit zur Diskussion, vor allem die ziemlich fruchtlose Erörterung der Frage, ob Jesus von Nazareth der Messias der Juden sei.⁶³

Die christologische Lektüre des AT hingegen galt nun auch auf christlicher Seite als erledigt und die exegetische Arbeit an der so genannten „Gemeinsamen Bibel“ gewann einen programmatisch hohen Stellenwert.⁶⁴ Während Christologie und Gotteslehre für die jüdische Seite, auf der orthodoxe Repräsentanten lange eine Ausnahme darstellten, nach wie vor kein Thema war, bot die Preisgabe der christlichen Lesung des AT einen effektiven Ansatz, obschon das innerjüdische Gewicht der Bibel abgesehen von der Torah keineswegs von vergleichbarer Bedeutung war und ist.⁶⁵ Der christlichen Nachfrage entspre-

⁶³ Jack Bemporad / Michael Shevack, *Our Age: The Historic New Era of Christian-Jewish Understanding*, New York 1996; James K. Aitken / Edward Kessler (Hg.), *Challenges in Jewish-Christian Relations*, New York 2006; David Novak, *Talking with Christians. Musings of a Jewish Theologian*, London 2006.

⁶⁴ John F.A. Sawye, *The Bible in Future Jewish-Christian Relations*, in: Aitken / Kessler, *Challenges* (Anm. 63), 39–50.

⁶⁵ John D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism. Jews and Christians in Biblical Studies*, Louisville 1993.

chend wandten sich jüdische Gesprächspartner dieser Thematik zu und fanden willige Hörer und Leser. Und zwar in zwei Bereichen. Die in der Regel profunde Unkenntnis der jüdischen Tradition auf christlicher Seite führte dazu, dass der jüdische Beitrag das Gefühl vermittelte, ständig aufregend Neues zu entdecken, wobei manchmal auch Ressentiments gegenüber der theologischen Wissenschaft mitspielten. Auf bibelwissenschaftlichem Gebiet ergab sich eine in vielerlei Hinsicht anregende Zusammenarbeit mit jüdischen Fachkollegen, religiös-theologisch zwar eher sparsam motiviert, aber ein deutliches Symptom der Verbesserung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen auf der menschlichen Ebene.

Im Großen und Ganzen wird auf der christlichen Seite das traditionell Christliche entweder vermieden oder auf Sparflamme gesetzt, die jüdische Seite präsentiert sich aber nicht bloß als Vernünftigere, sondern auch als ethisch überlegene Alternative.

Das erleichtert zwar das gemeinsame Eintreten für Recht und Gerechtigkeit, wozu man problemlos auch Muslime gewinnen kann. An Grenzen stoßen die Gesprächspartner aber, sobald das Nahostproblem und das fragwürdige Verhältnis von Religion und Politik zur Sprache kommen.

Im christlich-jüdischen Dialog greift die politische Theologie und Ethik nämlich in diesem Teilbereich der heutigen Problematik nur da und dort. Die Forderung, die NS-Verbrechen nicht zu vergessen, hatte und hat durchaus sinnvolle und praktisch positive Folgen gezeitigt und für einige Zeit das Gewissen geschärft, aber im Dienst politischer Zielsetzungen kam es zu Blockaden. Der geforderte und zelebrierte Blick zurück erspart das Hinschauen auf aktuelle Zustände und Vorkommnisse. Und die übermäßige und daher verabsolutierende Hervorhebung der Einzigartigkeit des Holocaust setzt ebenso wie die immer neu beschworene Gefahr eines neuen Holocaust die normalen Maßstäbe außer Kraft. Das gilt in erster Linie für die christliche Seite, aber die jüdische wird davon mit geprägt, denn auch liberal und säkular orientierte Juden unterliegen diesem Zwang zur Verabsolutierung der eigenen Anliegen und zur Solidarisierung mit einer israelischen Regierungspolitik, die sie eigentlich aus grundsätzlich religiösen Gründen oder als Verfechter von Menschen- und Bürgerrechten ablehnen und bekämpfen. Die Einschätzung der Bedeutung des Staates Israel hat im jüdisch-christlichen Dialog folglich einen sehr hohen Stellenwert erhalten und überdeckt das Problem, das im Gebrauch des Kollektivbegriffs „Israel“ zutage tritt, sobald Judentum und Zionismus und letztlich sogar Staat Israel und Judentum gleichgesetzt werden.⁶⁶ Die Unsicherheit, die auf christlich-theologischer Seite diesbezüglich vorherrscht, verstärkt im Widerspruch zu den eigenen Grundsätzen jene Tendenzen, die diese Gleichsetzung kurzschlüssig vollziehen und verteidigen, also die fundamenta-

⁶⁶ Andrew P.B. White, Israel within Jewish-Christian Relations, in: Aitken / Kessler, Challenges (Anm. 63), 125–136.

listischen Bestrebungen, und das nicht nur auf der eigenen Seite, sondern auch auf der jüdischen.

8.3 *Clash of civilizations?*

Ein bedenkliches Phänomen ist heute die aktuelle militante Propaganda gegen den Islam, der sich v. a. in den USA eine Anzahl einflussreicher jüdischer Institutionen verschrieben hat, und zwar Arm in Arm mit christlich-fundamentalistischen Gruppen, deren akzentuierte Endzeiterwartung mit einem übersteigerten US-Patriotismus einhergeht und die Welt schlicht in Böse und Gute einteilt, die Guten ganz selbstverständlich mit den USA und dem Staat Israel identifiziert und diesen so in einen Gefahrenherd der Weltpolitik verwandelt.

In dieser Allianz mit fundamentalistischen christlichen Richtungen zeichnet sich also der derzeit letzte Wandel auf jüdischer Seite ab. Er erfolgt teilweise wider Willen, denn die meisten Israelis bzw. Juden wissen sehr wohl, was die christlichen Fundamentalisten bzw. Evangelikalen für die Endzeit in Bezug auf die Juden erhoffen, nämlich deren Bekehrung. Aus taktischem und finanziellem Kalkül will man diese politisch und finanziell potenten Verbündeten aber nicht zurückweisen – und teilt in der Folge deren militante Rhetorik und Kompromisslosigkeit.

Es gibt sehr wohl jüdische Stimmen, die vor einer solchen Allianz und ihren Auswirkungen warnen, aber auf dem europäischen Kontinent wird dies ebenso wie die Stimme jüdischer bzw. israelischer Menschenrechtsorganisationen und Friedensaktivisten noch zu wenig wahr- und ernst genommen. Man fügt sich aus politischem Opportunismus dem vorherrschenden politischen Trend und verbirgt schamhaft den eigenen christlichen Anspruch. Für die jüdischen und insbesondere offiziell israelischen Interessenten präsentiert sich daher ein anscheinend entzweigeteiltes Christentum: Auf der einen Seite eine theologisch anspruch-lose, kritikunfähige und zu bedingungsloser Unterstützung bereite Richtung, auf der anderen fundamentalistisch-selbstsichere und US-nationalistische, militant anti-islamische und aus eschatologischen Motiven zu bedingungsloser Unterstützung Israels bereite Fundamentalisten, bei denen man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, dass sie zwar „Jesus Christ“ sagen, aber „Mars-Mammon“ dienen. Beide Richtungen verstärken auf der jüdischen Seite entsprechende Tendenzen und gemeinsam gebärden sie sich als Speerspitze des Guten und als Verteidiger der Demokratie und Freiheit. Selbst Vertreter großer jüdischer Organisationen sehen in dieser christlich-fundamentalistischen Zuwendung eine Gefahr, aber die Regierungen Israels möchten auf die finanzielle und insbesondere politische Unterstützung dieser in den USA so einflussreichen Gruppe nicht verzichten, und so werden eben die fun-

damentalistischen Gefahren im Islam umso lauter beschworen und die christlichen und jüdischen fundamentalistischen Tendenzen, die es ja auch gibt, verschwiegen oder verharmlost.⁶⁷

Dem wollen viele historisch und theologisch beschlagene jüdische Persönlichkeiten entgegenwirken. Es erschienen sehr wohl sachgerechte Beiträge, in denen die auf kirchlicher Seite vorgenommenen Korrekturen der Haltung zum Judentum als Chance wahrgenommen werden, um die gemeinsamen Anliegen in den Vordergrund zu rücken, ohne die Differenzen zu verbergen.⁶⁸ Das Bewusstsein der Gewichtigkeit der NS-Verbrechen hat in den jüdisch-christlichen Beziehungen zwar zu heilsamen Ansätzen geführt,⁶⁹ geriet auf der jüdischen Seite durch die politischen Umstände bedingt aber immer mehr zu einem politischen Mittel zum Zweck und bewirkte auf der christlichen Seite eine bis zu Opportunismus ausufernde Kritikscheu. Und zwar so, dass selbst notwendige und berechtigte Kritik den judenfeindlichen Kräften überlassen wird, die sie verallgemeinert gegen das Judentum überhaupt verwenden. Dagegen hat man dann in der Folge kein überzeugendes, glaubwürdiges Argument mehr, begnügt sich mit bloßer Gegenpolemik, und wenn man gar nicht mehr weiter weiß, ruft man nach Verboten. Im Endeffekt steht man sowohl gegenüber den antisemitischen Angriffen wie gegenüber politisch motivierten Aktionen jüdischer Richtungen hilf- und wehrlos da und stärkt so die radikalen Tendenzen auf allen Seiten.

8.4 Institutionelle Disproportionalität und unterschiedliche Interessen

In der Moderne wurden jüdisch-christliche Diskussionen in erster Linie von Einzelpersonen geführt, institutionelle Beziehungen spielten lange kaum eine Rolle. In diesem Punkt ist nun ein deutlicher Wandel eingetreten.⁷⁰ Hinsichtlich der institutionellen Autorisierung war aber im christlich-jüdischen Gespräch schon immer eine auffällige Diskrepanz zu beobachten. Während die Repräsentanten der Kirchen die sie bewegenden theologischen Fragen zu

⁶⁷ Zur Orientierung s. Gilles Kepel, *Die Rache Gottes*, München ³1994; Karen Armstrong, *Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam*, München 2004; 2007; Gershom Gorenberg, *The End of Days. Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*, New York/London 2002; Malise Ruthven, *Fundamentalism. The Search For Meaning*, New York/London 2004; Barbara Victor, *Beten im Oval Office. Christlicher Fundamentalismus in den USA und die internationale Politik*, München/Zürich 2005.

⁶⁸ Vgl. zuletzt etwa Michael S. Kogan, *Opening the Covenant. A Jewish Theology of Christianity*, New York 2008.

⁶⁹ Stephen David Smith, *The Effect of the Holocaust on Jewish-Christian Relations*, in: Aitken / Kessler, *Challenges* (Anm. 63), 137–152.

⁷⁰ Friedhelm Pieper, *Institutional Relations in Jewish-Christian Relations*, in: Aitken / Kessler, *Challenges* (Anm. 63), 91–108.

klären versuchten, standen ihnen auf jüdischer Seite aufgrund der herkömmlichen Gemeindestruktur nicht in erster Linie Rabbiner bzw. Theologen gegenüber, sondern entweder institutionell nicht autorisierte Einzelpersonen oder Repräsentanten von jüdischen Gemeinden und von Organisationen, deren Struktur Rabbinern oder Rabbinerkonferenzen gerade nicht viel Platz gewähren. Im besten Fall trafen sich kirchliche Vertreter mit Repräsentanten jüdischer Denominationen, in der Regel mit reformjüdischen oder konservativen, oder christliche Theologen mit jüdischen Gelehrten in vergleichbaren Positionen. Seit einigen Jahren haben jedoch Organisationen, die als jüdische Interessenverbände gegründet worden waren und als solche wirksam sind, auch das christlich-jüdische Gespräch als eines ihrer Anliegen aufgegriffen, aber nicht vordringlich als religiöses Anliegen, sondern als ein Mittel zur Absicherung der israelischen Regierungspolitik. Dazu kam, dass die Kirchen, speziell der Vatikan in seiner Funktion als staatliche Institution, auf der Suche nach dem jüdischen Gegenüber auf das orthodox monopolisierte Rabbinat der israelischen Staatsreligion traf und somit einen in der Tat hoch autorisierten Gesprächspartner fand. Doch damit ist die christliche Seite mit dem Konzept einer Staatsreligion konfrontiert, das man selber als anachronistisch betrachtet, und für den Vatikan in seiner Doppelrolle als Kirchenleitung und Staatsregierung stellt die Auseinandersetzung mit der Politik der jeweiligen Regierung des Staates Israel eine besondere Herausforderung dar.

Derzeit läuft praktisch alles darauf hinaus, dass die christliche Seite bestimmte, politisch vorherrschende jüdische Richtungen offiziell als „das Judentum“ schlechthin anerkennt und fördert, und das hat selbstverständlich Folgen im Spektrum der jüdischen Richtungen, denn gemäßigte und liberale Tendenzen werden dabei benachteiligt und manchmal sogar im Sinne innerjüdischer Polemiken als Äußerungen eines „jüdischen Selbsthasses“ verunglimpft. Einfacher ist das Verhältnis für die christliche Seite dadurch allerdings nicht geworden, und schon gar nicht für jene zahlreichen, öffentlich kaum wahrnehmbaren Juden, die sich nicht mit der Politik der Regierungen Israels und auch nicht mit dem Monopol der Orthodoxie als Staatsreligion abfinden können.

Zusammenfassung: Das Christentum sieht in der biblisch-jüdischen Religion die Grundlage seines Selbstverständnisses, die Juden hingegen werteten das Christentum lange Zeit als eine Spielart des Götzendienstes und als Religion der römischen Weltmacht („Edom“), als Religion einer feindlichen Umwelt. Der Anspruch der Christen, das „wahre Israel“ zu sein, fügte dieser Konfrontation noch eine grundsätzliche Infragestellung hinzu. Angesichts dieser Herausforderungen war die Auseinandersetzung mit „Edom“ eine Notwendigkeit zur Sicherung der Existenz und der Existenzberechtigung, und für diese Aufgabe griff man alles auf, was dienlich sein konnte, vor allem das gemeinsame biblische Erbe und die im Mittelalter neu entdeckte antike Bildungstradition. Im Hochmittelalter sah sich das Judentum darin durch den Islam bestärkt, der im jüdischen Recht als monotheistisch anerkannt wurde und einige Jahrhunderte lang als innovativste kulturelle Kraft Geistesleben und Kultur des Mittelalters bestimmte. Während der Moderne verlor der Islam seine Wirkung auf die Umwelt. Das Judentum stellte sich ganz auf das Christentum als Gegenüber ein wurde eine bewusst „euro-

päische“ Religion. Infolge der Aufklärung und der einsetzenden Säkularisierung waren aber sowohl die christlichen Konfessionen wie die modernen jüdischen Richtungen nur mehr teilweise kompatibel. Während die jüdischen Traditionalisten die herkömmliche Abwehrhaltung beibehielten, suchten „Moderne“ das Christentum als Instrument zur Verbreitung der „Wahrheit“ des Judentums und beide als Triebkräfte eines moralischen Fortschritts der Menschheit zu deuten. Diese optimistische Wertung scheiterte am modernen Antisemitismus und insbesondere unter der NS-Gewaltherrschaft. Infolge der zionistischen Nationalbewegung und mit der Gründung des Staates Israel erschien die nationale Selbstbehauptung mehr und mehr als vordringlichstes jüdisches Anliegen, dem auch die Beziehungen zu den christlichen Kirchen untergeordnet wurden. Im gleichen Verhältnis zu dieser Tendenz traten die eigentlichen kontroverstheologischen Themen in den Hintergrund, so dass sich unter dem Eindruck des „Holocaust“ auch auf der christlichen Seite die Unterstützung des Staates Israel weithin als vordringlichstes Anliegen gilt. Dies wirkt wieder auf Auswahl und Ausrichtung der jüdischen Gesprächspartner zurück. Beide Seiten sind in dieser Hinsicht so stark aufeinander bezogen, dass die historische und weltweit aktuelle Bedeutung des in sich vielfältigen Islam kaum mehr wahrgenommen wird und eine gemeinsame anti-islamistisch motivierte Polemik in eine anti-islamische Frontstellung auszuufern droht.

Summary: Christianity sees the foundation for the way it understands itself in the Jewish biblical religion, whereas the Jews long judged Christianity to be a variety of idolatry and a religion of the Roman superpower („Edom“), a religion of a hostile environment. The claim of Christians that they are the „true Israel“ added one more fundamental challenge to this confrontation. In view of these challenges, it was necessary for the Jews to come to terms with „Edom“ for securing their existence and their right to exist, and for this task they seized on everything that could be helpful, above all the shared biblical heritage and the ancient educational tradition discovered anew in the Middle Ages. In the High Middle Ages Judaism saw itself supported in this by Islam which was recognized in Jewish law as monotheistic and which, as the most innovative cultural force, defined intellectual life and culture in the Middle Ages for several centuries. During the modern era Islam lost its ability to impact its surroundings. Judaism adapted totally to Christianity as its counterpart and became a pointedly „European“ religion. As a result of the Enlightenment and the emerging secularization, however, the Christian denominations as well as the modern Jewish alignments were now only partly compatible. While the Jewish traditionalists retained the conventional defensive attitude, „progressives“ tried to explain Christianity as an instrument for spreading the „truth“ of Judaism and to interpret both as driving forces of humanity’s moral advancement. This optimistic assessment failed as a result of modern anti-Semitism and in particular under Nazi tyranny. As a result of the Zionist national movement and with the founding of the state of Israel, national self-assertion appeared more and more as the most urgent Jewish matter, and relationships with the Christian churches were subordinated to this concern as well. In the same relation to this tendency the actual theologically controversial themes took a back seat so that, under the impact of the „Holocaust“, the support of the state of Israel is, to a large extent, also regarded as the most pressing concern on the Christian side. This in turn affects the selection and orientation of the Jewish dialogue partners. Both sides are so involved with each other in this respect that the historical and current world-wide significance of Islam, which is, in itself, multifaceted, is hardly noticed at all, and a shared polemic that is anti-Islamic in its motivation threatens to escalate into anti-Islamic enmity.

Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum

Theologische und islamwissenschaftliche Auswertung

von Felix Körner SJ

Der 4. November 2008 wird sich wohl als geschichtlicher Wendepunkt erweisen. Es ist der Tag der Wahl Barack Obamas zum 44. Präsidenten der Vereinigten Staaten. In Rom fand gleichzeitig, vom 3. bis zum 6. November, beim Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog¹ das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum statt, das einige Stimmen aus der Teilnehmerschaft und Öffentlichkeit ebenfalls als Neubeginn deuten.² Der Leiter des päpstlichen Dialogrates, Kardinal Jean-Louis Tauran, verwies allerdings auf die seit 14 Jahrhunderten zwischen Muslimen und Christen andauernde Dialoggeschichte. Hierin gehe man nun nicht mehr und nicht weniger als einen weiteren Schritt.

1. Die Vorgeschichte

Wie hatte sich das Treffen angebahnt? Zwei zuerst unabhängige, dann sich verschränkende Entwicklungen sind nachzuzeichnen. Der eine Strang ist ein jordanischer Vorgang, der andere geht vom Heiligen Stuhl aus.

1.1 Rom

Zum Verständnis des christlichen Teiles jener Geschichte ist bei den ersten Monaten des Pontifikats Benedikts XVI. einzusetzen. Am 19. April 2005 gewählt, unterzeichnet Papst Benedikt am Weihnachtstag desselben Jahres seine erste Enzyklika. Die im Vergleich zu vielen Rundschreiben seiner Vorgänger angenehm kurz, ansprechend und anspruchsvoll ausfallende Schrift überraschte frühere Kritiker Joseph Ratzingers. *Deus Caritas Est* nimmt kirchliche Kernkompetenz wahr, indem sie das Wesen des christlichen Glaubens darstellt, und zwar als Gottes- und Nächstenliebe. Der Text fand auch bei Muslimen Beachtung und Bewunderung.

¹ 1964 von Paul VI. als „Sekretariat für die Nichtchristen“ eingerichtet und im Jahre 1988 durch Johannes Paul II. in ein Dikasterium (Amt) verwandelt.

² Vgl. z.B. die KNA-Meldung von *Johannes Schidelko* unter der spannungsreichen Überschrift: „Historische Premiere: Katholiken und Muslime suchen Rückkehr zu sachlichem Dialog“.

Im Februar und März 2006 unterstellte der Papst im Rahmen einer lange erwarteten Kurienreform den Rat für den Interreligiösen Dialog dem bereits den Rat für Kulturfragen leitenden Kardinal Paul Poupard als zusätzliches Ressort. Diese Entscheidung wurde von einigen Beobachtern als programmatische Rückstufung des Interreligiösen betrachtet.³ Erst die Ernennung Kardinal Taurans zum wiederum selbständigen Leiter des Dialogrates im September 2007 änderte den Entschluss vom Vorjahr ab. Dieses Einlenken kann im Zusammenhang mit den Ereignissen der Islambegegnung gesehen werden, die den Herbst des Vorjahres geprägt hatten:

Am 12. September 2006 hält Benedikt seine Regensburger Vorlesung, in der die von ihm selbst als „uns überraschend schroff“ markierte Herausforderung des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaiologos zitiert, das einzige Neue, was Muhammad gebracht habe, sei Religionsverbreitung durch Gewalt statt λόγος. Die Reaktionen auf muslimischer Seite erwiesen sich ebenfalls als überraschend.

1.2 Amman

Werfen wir nun den Blick auf die muslimische Seite. Am 12. Oktober 2006 unterzeichnen 38 „führende Muslime in Forschungs- und Leitungspositionen“⁴ einen *Offenen Brief* an Benedikt XVI. Die Autoren betonen im Gegenzug zur Regensburger Vorlesung die Zentralität der Ratio im Islam, die Marginalität des von Benedikt als Kronzeugen islamischen Ratiomangels angeführten Ibn Hazm, klären die Rede vom Heiligen Krieg als unislamisch und erinnern an die im II. Vatikanum zum Ausdruck gekommene „Hochachtung“ der Kirche vor den Muslimen (*Nostra Aetate* 3). Zum Jahrestag des Briefes der 38 unterschreiben am Opferfesttag⁵ (13. Oktober) 2007 nun 138⁶ islamische Autoritäten einen zweiten Brief, der erheblich länger ist, sich ausdrücklich an alle Führungspersönlichkeiten der Christenheit richtet, ein Gespräch eröffnet, statt zu reagieren, und mit seinem Titel *A Common Word* verschiedene Assoziationen erweckt. Zum einen scheint ein gemeinsames Wort die Tatsache zu feiern, dass nun Muslime sich mit einer einzigen Stimme an die Öffentlichkeit der Welt wenden; zweitens scheint man auch Nichtmuslime einladen zu wollen, sich einem gemeinsamen Gedanken anzuschließen; und damit spielt man drittens

³ Samir Khalil Samir, Benedict XVI and Islam, in: AsiaNews vom 26. April 2006 (asianews.it).

⁴ So die Presseerklärung des Magazins Islamica.

⁵ 'Ayd al-adhā, das islamische Opferfest, das sich auf Abrahams Opfer gründet.

⁶ Die 38 Unterzeichner des Briefes aus dem Vorjahr sind unter den 138 wieder vertreten, die einzige Ausnahme ist amtswechselbedingt. Inzwischen haben sich auf virtuellem Wege über die Homepage weitere Unterzeichner angeschlossen.

auf ein Koranwort an:

(Sure 3) [64] Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem *Wort des Ausgleichs* zwischen uns und euch! (Einigen wir uns darauf,) dass wir Gott allein dienen und ihm nichts (als Teilhaber an seiner Göttlichkeit) beigesellen, und dass wir (Menschen) uns nicht untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen. Wenn (die Leute der Schrift) sich aber abwenden, dann sagt: „Bezeugt, dass wir (Gott) ergeben (*muslim*) sind.“ [65] Ihr Leute der Schrift! Warum streitet ihr über Abraham, wo doch die Thora und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt worden sind? Habt ihr denn keinen Verstand? [66] Ihr habt da über etwas gestritten, worüber ihr (an sich) Wissen habt. Warum streitet ihr nun aber über etwas, worüber ihr kein Wissen habt? Gott weiß Bescheid, ihr aber nicht. [67] Abraham war weder Jude noch Christ. Er war vielmehr ein (Gott) ergebener (*muslim*) Monotheist, und kein Heide (Beigeseller, Polytheist). [68] Die Menschen, die Abraham am nächsten stehen, sind diejenigen, die ihm (und seiner Verkündigung) gefolgt sind, und dieser Prophet (d.h. Muḥammad) und die, die (mit ihm) gläubig sind. Gott ist der Freund der Gläubigen.

Der Koran will offenbar die Infragestellung der Prophetie Muḥammads durch Juden und Christen auf eine andere Ebene verlegen. Es gehe tatsächlich gar nicht um einen Streit um die Authentizität Muḥammads, sondern um Abraham. Den bereits von ihm verkündeten reinen Monotheismus wolle auch der Koran nur wiederherstellen. Koranischem Denken zufolge sind „abrahamitische Religionen“ also jene, die sich dem Abrahamskriterium des Koran unterstellen: dem einen Gott nichts „beigesellen“.

Der Brief fand auf christlicher Seite große Beachtung.⁷ Noch im Oktober 2007 begrüßen auch drei jüdische Stellungnahmen den Brief. Wie bekannt und anerkannt aber ist das Schreiben auf muslimischer Seite?

Der Text ist in christlichen Kreisen der persönlichen Erfahrung des Autors dieser Zeilen zufolge deutlich bekannter als auf muslimischer Seite.⁸ Wie repräsentativ der Text ist, lässt sich anhand von zwei Kriterien feststellen: Wer sind die Unterzeichner? Und: Kann den Brief jeder Muslim unterschreiben?

Die Unterzeichner entstammen verschiedenen Rechtsschulen, Gruppierungen und Ländern; es sind Intellektuelle und Oberhäupter darunter. Sechs Signatoren aus Saudi Arabien, dem Ursprungsland des Islam, sind vertreten. Von der islamische Maßgeblichkeit beanspruchenden Universität al-Azhar in Kairo ist neben dem Präsidenten aṭ-Tayyib die Dekanin der islamwissenschaftlichen Fakultät der Frauen al-Kaḥlāwī vertreten. Dass als Vertreter der türkischen Muslime nicht der Leiter des Amtes für Religionsangelegenheiten Bardakoğlu,

⁷ Vgl. neben den vier französischsprachigen Stellungnahmen, darunter eine „Appréciation“ des PISAI (s.u., Fußnote 17), die 60 englischsprachigen christlichen Antworten auf der Homepage acommonword.org, z.B. ein „Response of over 300 leading Christian scholars to *A Common Word* as published in its entirety as a full-page advertisement in the New York Times November 18, 2007“, in dem die Unterzeichner den breiten gemeinsamen Grund hervorheben, den Muslime und Christen im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe haben. Mit größerer Distanz und schärferen Distinktionen arbeitet z.B. die Antwort der World Evangelical Alliance vom 2. April 2008.

⁸ Vgl. auch Christian Trolls Bericht „Catholic seminaries and Islamic schools unaware of developments in Catholic-Islamic dialogue“ in: AsiaNews vom 1. Januar 2009.

sondern der Mufti von Istanbul, Cağrıcı zur Unterschrift gebeten wird, könnte ein versehentlicher Formfehler sein; ein Fehler jedoch, der allen Seiten lieb sein dürfte. Prof. Bardakoğlu unterwirft sich als jemand, der eine islamische Weltsprecher-Rolle sucht, nicht einer jordanischen Initiative. Und den übrigen Unterzeichnern lässt sich so nicht vorwerfen, sie würden die institutionelle Struktur eines laizistischen Staates anerkennen.

Zur Beantwortung der Frage, ob der Inhalt des *Common Word* etwas ist, was jeder Muslim unterschreiben könnte, lohnt sich ein Blick in die Geschichte der Abfassung. Hinter beiden Briefen steht das Royal Aal al-Bayt⁹ Institute for Islamic Thought, das der jordanische Prinz Gāzī (Ghazi)¹⁰ leitet und das sich um innermuslimischen sowie interreligiösen Dialog bemüht. Viele der Unterzeichner sind Fellows des Instituts.

Die Bedeutung des jordanischen Institutes darf nicht auf islamisch-christliche Dialogbeiträge reduziert werden. Auch innerislamisch tut sich von Amman aus Bemerkenswertes. Die *Amman Message* vom November 2004 bezeugt eine islamische „ökumenische“ Bewegung, wenn sie erklärt, dass sich die verschiedenen Rechtsschulen, auch sunnitische, schiitische und ibāditische, gegenseitig als authentisch islamisch anerkennen. Gleichzeitig schlug bereits im Jahre 2004 die so genannte *Amman Interfaith Message* vor, dass sich auch Juden, Christen und Muslime gegenseitig anerkennen könnten. Schon diese Botschaft berief sich auf die oben zitierte Koranstelle 3:64.

Ein Chefdenker der Unterzeichner ist der Islamstudienprofessor Seyyed Hossein von der George Washington Universität in Washington, D.C., geb. 1933. Er hat nach einem Physikstudium am renommierten Massachusetts Institute of Technology Islamische Geschichte erforscht und bis zur persischen Revolution in seiner Teheraner Heimat gelebt. 1979 floh er in die USA, da seine Familie traditionell dem Schah nahestand. Nicht ohne Grund hat Nasr eine Sammlung von Schriften des deutsch-schweizer Religionsphilosophen Frithjof Schuon (gest. 1998) herausgegeben.¹¹ Schuon hatte sich auf die Suche nach einer allen Religionen zugrundeliegenden religio perennis gemacht und wurde Muslim. Diesen Schritt tat auch Schuons Schüler, der britische Islamwissenschaftler Martin Lings (gest. 2005), der den Perennialismus seines Lehrers weitertrug.

Lings und Schuon vertreten mit dem Gedanken eines sich durch alle Religionen hindurchziehenden und freizulegenden gemeinsamen Kernes faktisch eine koranische Sicht. Für den Koran sind alle „Schriftreligionen“ ursprünglich

⁹ Der Name *Āl al-bayt*, d.h. „die Sippe des Hauses“, bezieht sich auf die genetische Muḥammad-Abstammung der jordanischen Königsfamilie, der Hāšimiten.

¹⁰ Der Prinz (Gāzī b. Muḥammad b. Ṭalāl, geb. 1966) ist Cousin und Berater von König ‘Abdullāh II. und kann wegen seiner geisteswissenschaftlichen Bildung und Ausbildung als Kulturspezialist des jordanisch-hāšimitischen Hauses gelten.

¹¹ The Essential Frithjof Schuon, Bloomington 2005.

inhaltsgleich. Erst menschliche Entstellung der göttlichen Offenbarung führe zu Inhaltsunterschieden unter den Büchern und folglich zu Meinungsunterschieden unter den Menschen. Was der Koran für den *ahl al-kitāb*, die „Schriftbesitzer“, vertritt, ist in *A Common Word* die grundlegende Theologie im Blick auf das Christentum. Professor Nasrs eigenes Denken scheint in Schuon und Lings seine Inspirationsquelle zu haben. Aber so individuell sein Denken auch ausgeprägt sein mag, die religionstheologische Grundlage ist gut koranisch und entsprechend auch bei Muslimen anerkannt und bekannt, nämlich: Ursprünglich hat Gott allen Religionen durch ihre Propheten dasselbe offenbart.

Es wäre verzeichnet, würde *A Common Word* lediglich als Reaktion auf Benedikt XVI. dargestellt und das Royal Aal al-Bay Institute for Islamic Thought als islamisch nicht repräsentative Sonderbewegung bezeichnet. Vielmehr sei hier diese Formel vorgeschlagen: Ein bereits vorhandener und aus Amman bereits gebündelt geäußelter Dialogimpuls konnte nach der Regensburger Rede mit Aufmerksamkeit rechnen und bekam durch *Deus Caritas Est* ein neues Leitmotiv, die Liebe. Man wollte möglicherweise an dem Erfolg, den die Enzyklika bei nachdenklichen jungen Menschen in aller Welt fand, teilhaben.

Der Heilige Stuhl behandelt das *Gemeinsame Wort* nicht als die Stimme des neuen, weltweit vereinigten Islam, sondern als einen muslimischen Dialogbeitrag unter vielen. Das erlaubt es Muslimen, sich auch in ihrer Divergenz an die katholische Kirche zu wenden. Muslime stehen nicht ausnahmslos hinter Text und Initiative, aber die sich hier zeigende Geschlossenheit ist neu.

2. Das Common Word

Der veröffentlichte englischsprachige Text ist 29 Seiten lang. Er beginnt mit einer Adressatenliste und einer knapp zweiseitigen Kurzfassung, schließt mit fünf Seiten Fußnoten und acht Seiten Unterschriften. Immerhin bleiben für den Haupttext 13 Seiten. Er begründet aus Koranzitaten und einigen Aḥādīṭ¹² dass Gottes- und Nächstenliebe zum Grundlegendsten der beiden Religionen Islam und Christentum gehöre. Unter drei Rücksichten sei das Schreiben eingehender untersucht.

¹² Aḥādīṭ (wörtlich: „Nachrichten“, Singular: ḥadīṭ) sind Überlieferungen von normativen Worten und Handlungen Muḥammads.

2.1 Die gemeinsame Grundlage

Den Text rahmt eine Formulierung ein, die hier nicht nur benannt, sondern befragt werden soll. Es ist der Ausdruck der gemeinsamen Grundlage (englisch „basis“, S. 2.3.15). Sie sei eine nur noch freizulegende, bereits vorhandene grundsätzliche theologische Einigkeit. Wenn beide Seiten dies ausdrücklich erklären, könne Friede zwischen Christen und Muslimen, damit unter der Mehrheit der Weltbevölkerung und damit in der ganzen Welt geschaffen werden. Hier schlägt der Perennialismus deutlich durch. Man kann den Gedanken, dass im Grunde alle Religionen dasselbe sagen, als freundliches, optimistisches Harmonisierungsprojekt betrachten. Dann übersieht man aber die in ihm liegenden Gefahren. Einerseits handelt es sich um eine esoterische Lehre, die sagt, dass das Gemeinsame der Religionen nur Eingeweihten zugänglich ist, jenen, die unter die Außenfläche blicken können. Es fragt sich dann, wie diese Initiierten ihr Wissen begründen können und ob hier nicht eine über den einzelnen Religionsgemeinschaften liegende Autorität beansprucht wird. Zweitens wird diese Autorität faktisch den Islam als angeblich reinsten Monotheismus zum Maßstab der anderen Religionen machen. So tritt der Islam ja bereits in Mekka auf, er bietet das Kriterium (*furqān*) an, nach dem sich Offenbartes, also Göttliches, von nachträglich Entstelltem, also Menschlichem, Original von Zutat unterscheiden lässt. Die Allianz zwischen Aufklärungsrationalismus und Islam ist aber drittens schon deshalb kein beruhigender Gedanke, weil dann alle hier nicht Mitmachenden als Störenfriede markiert sind. Wenn eine der im Konflikt liegenden Parteien beansprucht, gar nicht eine Partei, sondern die gemeinsame Basis aller Parteien zu vertreten, dann macht sie sich gefährlich mächtig. Gleichzeitig aber ist dann nicht mehr klar, wofür die Unterschiedlichkeit überhaupt notwendig sein soll. Notwendig ist sie, um Totalitarismus zu vermeiden. Diesem Einheitsdenken liegt die Befürchtung zugrunde, dass man nur dann in „Frieden und gegenseitigem Verständnis“ (*salām wa-tafāhum*) miteinander leben kann, wenn man denselben religiösen Glauben hat. Vereinheitlichungsbewegungen haben leicht etwas Diktatorisches. Eine ganz andere Frage ist, ob man sich, statt Einigung in der Gotteslehre zu erzielen, auf ein Ethos einigen kann. Die Schlusserklärung des diesmaligen Seminars versucht denn auch genau dies.

2.2 Liebe als Gemeinsamkeit

Skopus des Briefes ist, Gottes- und Nächstenliebe als in Christentum und Islam gleichermaßen zentral aufzuzeigen. Die Autoren scheinen allerdings Schwierigkeiten zu haben, einschlägige Belegstellen in Koran und Sunna zu finden. Insgesamt werden etwa 60 Koranverse zitiert sowie drei Ḥadīth.

„Liebe“ wird *erstens* als Bezeichnung der Haltung Gottes zu Menschen verwandt. In einer Fußnote erfahren wir, wen dem Koran zufolge Gott *nicht* liebt: „die Angreifer“ (7:55). Positiv dagegen: „Gott liebt diejenigen, die Gutes tun.“ (3:31) „Gott liebt die Gerechten“ (60:8). Es handelt sich ausdrücklich um eine an die Bedingung rechten Handelns gebundene Liebe. Analog ist wohl eine andere zitierte Stelle zu verstehen: „Denen, die glauben und Gutes tun, wendet der Allbarmherzige Liebe zu“ (19:96). Im Lichte des eben zitierten Verses 3:31 zeigt sich, dass in 19:96 nicht gemeint sein wird: „[...] ihnen schenkt der Allbarmherzige die Fähigkeit zu lieben“, sondern „[...] sie liebt er“.¹³

Dass Gott Menschen liebt, lässt sich koranisch gut belegen. Allerdings geht es dem Brief, wenn er von „Gottesliebe“ spricht, gar nicht um die Liebe, die Gott Geschöpfen gegenüber hat. Es geht vielmehr um die Menschen aufgetragene Liebe zu Gott und dem Nächsten. Davon handelt denn auch der mit sechseinhalb englischen Textseiten längste Abschnitt des Briefes. Als Gemeinsamkeit zwischen Christentum und Islam will das *Common Word* die beiden Gebote, Gott und den Nächsten zu lieben, herausarbeiten. Findet es hierfür Koran- und Ḥadīṭ-Zitate?

Die Beziehung zum Nächsten wird *zweitens* in den vom Common Word zitierten Koran- und Ḥadīṭ-Stellen nie als Liebe bezeichnet. Das angeführte Ḥadīṭ „Keiner hat Glaube, wenn er nicht für seinen Bruder / Nachbarn das liebt, was er für sich selbst liebt“ verwendet „Liebe“ nicht interpersonal. Denn hier ist die Rede von Liebe zu etwas (*mā*) nicht zu jemandem (das wäre arabisch *man*). Gemeint ist hier also „jemandem etwas gönnen“, was noch nicht heißt „ihn lieben“.

Die Stelle 2:177 bleibt zweideutig. „Rechtschaffen ist, wer [...] glaubt und vom Besitz – ihn liebend – [...] den Bedürftigen gibt.“ Die hier mit „ihn liebend“ übersetzte Phrase (*‘alā ḥubbiḥi*) versteht der englische Text so: „aus Liebe zu Gott“; die deutschen Übersetzungen aber verstehen: „obwohl er den Besitz liebt“. Diese Deutung erscheint im Lichte des auch anschließend im Brief zitierten Verses 3:92 stimmiger: „Ihr werdet nicht Rechtschaffenheit erlangen, bis ihr von dem spendet, was ihr liebt.“

Eine bedingte gegenseitige Liebe zwischen Mensch und Gott wird *drittens* immerhin einmal ausdrücklich erwähnt. „Sag: Wenn ihr Gott liebt, so folgt mir; Gott wird euch lieben und euch die Sünden vergeben“ (2:195). Eine zumindest mittelbare Formulierung des Gebotes, Gott zu lieben, ist nur: „Unter

¹³ Die von der muslimischen Delegation formulierte Darstellung des islamischen Liebesbegriffs in der Schlussklärung vom 6. November 2008 entscheidet sich allerdings für die schwerer zu vertretende Lesart, wenn sie den Koranvers 19:96 übersetzt: „the Merciful shall engender love among them“ (§ 1). Es gehört wohl zur Tendenz jener Darstellung, die unmittelbar der christlichen folgt, in der ἀγάπη mithalten zu können, weshalb man außerdem – ohne Quellenangabe – formuliert, dass Gott „The Loving“ sei. Im Kontext kann dies sogar mehr bedeuten als „Der Liebende“, nach dem von christlicher Seite zitierten Vers 1 Joh 4,16 „God is Love“ klingt „The Loving“ wie „Das Lieben“.

den Menschen gibt es solche, die sich als gottgleich neben Gott nichtgöttliche (Wesen) nehmen und sie lieben, wie man Gott liebt. Doch diejenigen, die glauben, empfinden größere Liebe zu Gott“ (2:165).

Ergebnis: Liebe ist auch nach den im Schreiben zitierten Texten für die Beziehung zwischen Gott und Menschen und umgekehrt sowie unter den Menschen kein islamisches Grundwort. Nur die gebotene Haltung zu Gott wird zumindest gelegentlich als Liebe bezeichnet. Das erklärte Ziel, das Liebesgebot als islamischerseits ebenso zentral wie im Christentum zu erweisen, erreicht der Text damit nicht.

Die christliche Theologie muss hier weitere Bedenken anmelden. Wird die christliche Botschaft als doppeltes Liebesgebot zusammengefasst, so ist das kirchliche Jesuszeugnis fatal verkürzt. Das Christentum kommt dann nicht mehr als Erlösung durch Botschaft, Mittlerschaft und Gemeinschaft zur Geltung, sondern ist auf zwei Imperative reduziert: Gott und den Nächsten lieben. Für den Christen aber sind Gebote in radikal anderer Weise grundlegend als in einer Religion, die davon ausgeht, dass dem Menschen nur noch mit einer bestimmten Autorität, z.B. durch Offenbarungsanspruch, Gebote vorgetragen werden müssen, damit er dann das Richtige tut. Der christliche Glaube legt frei, dass die Herausforderung des göttlichen Gebotes weiter geht als die Benennung dessen, was man tun soll, will und kann. Einerseits handelt es sich nämlich tatsächlich um eine Herausforderung, also um einen an den Menschen ergehenden Ruf, mehr zu tun, als er aus eigenem Antrieb tun würde. Das Gebot entspricht zwar den durch sie freigelegten Sehnsüchten, nicht aber den Antrieben des Menschen. Zweitens handelt es sich um eine Überforderung. Anhand des Gebotes erfahren wir, dass wir zu etwas bestimmt sind, das wir aus eigener Kraft nicht erfüllen können. So setzt uns die Herausforderung des Liebesgebotes bereits in die notwendige Offenheit auf eine Kraftquelle außerhalb unserer selbst.

Weiterhin hat die christliche Theologie eine Zusammenfassung des Christentums als doppeltes Liebesgebot anzumerken, dass das Gebot als solches in der Luft hängt. Ihm fehlt außerhalb des biblischen Zeugnisses der Grund; dies in einem dreifachen Sinne. Nur durch Christus haben wir einen Grund, das Liebesgebot anzunehmen. Einerseits fehlt sonst ein Maßstab, um zu verstehen, wie weit diese Liebe gehen soll. Erst im Leben Jesu sehen wir, dass mit der hier gebotenen Liebe die Selbstübergabe gemeint ist. Zweitens aber muss sich, wenn das Liebesgebot in seiner Radikalität gesehen wird, die Frage stellen, warum wir so lieben sollten. Diese verschenkende Liebe wäre tatsächlich masochistisch, wenn nicht gleichzeitig durch die Jesusgeschichte erkennbar würde, dass sie sakramentale Teilnahme an der Erlösung ist; der Mensch kann nur in der Lebensgemeinschaft Gottes leben, wenn er seine Selbstbezogenheit überwindet. Die hier gebotene radikale Entäußerung ist also keine aussichtslose Entleerung, die Selbstversenkung keine Selbstvernichtung; sie geschieht

vielmehr im Vertrauen auf das nur so sich verwirklichende Gottesreich. Dass man aber tatsächlich nicht aus Angst um sich selber leben muss, lässt sich erst aus der Auferstehung Christi wissen. Über diese einsehbare Begründung hinaus braucht Liebe aber drittens eine nie ganz vom Kognitiven zu unterscheidende Grundlage im Sinne einer Quelle. Die durch die kirchlichen Sakramente angebotene Lebensgemeinschaft mit Christus schafft eine das Verstehen nicht ausklammernde, aber übersteigende Liebesfähigkeit. Wenn die Liebesbotschaft der Kirche nicht als die angebotene Möglichkeit, in Christus zu lieben, gezeigt wird, muss der christliche Leser des *Common Word* das Wesen des christlichen Bekenntnisses schlicht als verzeichnet monieren.

2.3 Jesus

Nichts Besonderes ist, dass Jesus im *Common Word* stets mit der klassischen Eulogie genannt wird, die auch in den nicht-arabischen Versionen übrigens typographisch anspruchsvoll als arabische Vignette gesetzt ist. Muslime verstehen die Nennung des Jesusnamens gewohnheitsmäßig mit einer Segensformel. Sie bitten *‘alayhi s-salām* (Friede über ihn!). Muḥammad wird stets mit der ihm vorbehaltenen Formel *ṣalā llāhu ‘alayhi wa-sallama* (Gott segne ihn und gebe ihm Friede) erwähnt. Die englische Ausgabe, die als editio typica gelten kann, spiegelt wohl in ihrer typographischen Schönheit mit den traditionellen arabischen Eulogien etwas vom Geist des Schreibens wider. Man zelebriert geradezu die gegenmoderne, sichtbare Form. Aus derselben Haltung könnte auch ein Detail am Ende des Briefes entstanden sein. Nach dem lateinschriftlich transkribierten *Wal-Salaamu ‘Alaykum* steht das lateinische *Pax Vobiscum*; angesichts der neben Papst Benedikt mitangeschriebenen christlichen Oberhäupter eine etwas überraschende Entscheidung. Man scheint den römischen Pontifex doch als einzigen weltweiten Repräsentanten mehr involvieren zu wollen als die durch das Latein möglicherweise abgeschreckten.

Nicht bahnbrechend ist ebenfalls, dass der Text von „Jesus Christus“, ja auch von „Jesus Christus, dem Messias“, spricht. Das geschieht bereits im Koran, und so tun es auch Muslime.¹⁴ Auffällig und eine bemerkenswerte Neuerung im Text ist dagegen, dass als „Evangelium“ nicht etwa koranische Jesusworte zitiert werden, sondern das Neue Testament;¹⁵ und die Zitier- und Kommentierweise verrät gute Kenntnis. So erwähnt der englische Text bei der Diskussion von Mt 22,37 parr. zu Recht und mit lateinisch korrekt transkribiertem

¹⁴ Vgl. auch Hossein Nasrs Ansprache bei der Papstaudienz am 6. November 2008. Siehe dazu unten § 3.

¹⁵ Der arabische *Common Word*-Text macht einen Unterschied, indem er Koranzitate in geschweifter Klammer, Bibelzitate jedoch in Anführungszeichen zitiert; sie haben damit denselben typographischen Rang wie Ḥadīth.

Griechisch, dass Markus 12,30 zusätzlich *ἰσχύς*, „Kraft“ hat. Auch der arabische Text bringt Transkriptionen; die aus dem Griechischen sind korrekt mit arabischen, die aus dem Hebräischen korrekt mit lateinischen Buchstaben wiedergegeben. Man könnte die Bemerkung, dass das Gebot, Gott zu lieben, in der Bibel an verschiedenen Stellen in verschiedenen Formen vorkommt, als Ankreidung einer Uneinheitlichkeit verstehen; immerhin beginnt der betreffende Abschnitt mit einem kritischen „however“ (S. 9). Doch lässt sich diese genaue Untersuchung auch anders deuten: Sie zeigt, dass sich die Autoren mit dem Text auseinandersetzen, dass sie ihn philologisch studieren wie ihre arabischen Texte, dass sie ihn in seiner Ursprache Griechisch ernstnehmen und damit die christliche Überlieferung achten, ohne mit dem Anspruch aufzutreten, eine angebliche christliche Entstellung der Jesusoffenbarung müsse nun mithilfe des Koran beseitigt werden. Allerdings ließe sich das Ende des Textes wiederum als Kritik an der Christologie verstehen, da man die absolute Einheit Gottes annahmt. Aber zu solchen Diskussionsbeiträgen muss jeder das Recht haben.

Somit ist klar, dass es sich bei *A Common Word* keineswegs, wie es der Titel nahelegen könnte, um eine gemeinsame Erklärung von Muslimen und Christen handelt. Die vom Koran vorgeschlagene *kalima sawā'* („ein Wort des Ausgleichs“) ist zwar nicht schon die gemeinsame Erklärung, sondern ein Dialog, der aber zielte bereits dort auf die Anerkennung, dass man doch grundsätzlich dasselbe glaubt.

3. Das Seminar

Neben den schriftlichen Antworten auf das Schreiben bewirkte *A Common Word* eine Reihe von Begegnungen.¹⁶ Eine solche versprach auch das Antwortschreiben, das Kardinal Tarcisio Bertone am 19. November 2007 an Prinz Ghazi übersandte. An diesem zweiseitigen Brief ist dreierlei bemerkenswert. 1. Der Papst schreibt nicht selbst, sondern lässt den Staatssekretär eine Antwort ausrichten; der Heilige Stuhl hängt die gesamte Aktion damit bewusst niedrig. Man will offenbar vermeiden, dass sich Muslime, die nicht hinter dem *Common Word* stehen wollen, nun auch vom Heiligen Stuhl nicht mehr als ernstzunehmende Gesprächspartner anerkannt fühlen. 2. Der Papst lässt den Prinzen nach Rom einladen und bietet gleichzeitig ein Arbeitstreffen im Päpstlichen Dialograt an, zu dem auf muslimischer Seite eine bestimmte Anzahl der Unter-

¹⁶ Die Homepage acommonword.org und commonword.net dokumentiert das Treffen Loving God and Neighbor in Word and Deed: Implications for Christians and Muslims, das an der Yale Divinity School im Juli 2008 stattfand, sowie die Tagung in Cambridge U.K. mit Erzbischof Rowan Williams im Oktober 2008. Hier entsprach die muslimische Delegation in vielen Teilnehmern der des Ersten Forums.

zeichner teilnehmen soll, auf christlicher aber die Päpstlichen Einrichtungen PISAI¹⁷ und Gregoriana¹⁸ als Kooperationspartner erwähnt werden. 3. Inhaltlich bezieht der Brief Stellung, indem der Papst den positiven Geist hinter *A Common Word* lobt, bei allen Unterschieden die Gemeinsamkeit im Glauben „in the one God, the provident Creator and universal Judge“ benennt, aber als „common ground“ die Heiligkeit des Lebens und ethische Grundwerte¹⁹ anführt. Damit ist der Papst auf die Pointe der 138, dass man als gemeinsame Grundlage Gottes- und Nächstenliebe habe, nicht eingegangen. Eine weitere bemerkenswerte Umakzentuierung wird unten kommentiert.

Im März 2008 trifft sich im römischen Dialograt eine neunköpfige Vorbereitungsgruppe. Sie vereinbart die Gründung eines katholisch-muslimischen Forums, dessen erstes Seminar im November stattfinden soll, um sowohl das vom *Common Word* ins Feld geführte Thema der Gottes- und Nächstenliebe als auch Menschenwürde und -rechte zu behandeln. Vermutlich liegt hinter dieser Themendoppelung das Anliegen der christlichen Gesprächspartner, nicht nur theoretische Gemeinsamkeiten zu benennen, sondern konkrete Schwierigkeiten anzusprechen, wie sie insbesondere Minderheiten erleben. Andererseits schließt sich die Menschenrechtsfrage auch organisch an das Liebesgebot an.

Die beiden Delegationen sollen sich, wie vereinbart wird, aus drei Typen von Mitgliedern zusammensetzen, nämlich „leaders“, „experts“ und „advisors“, wobei letztere kein Rederecht bei den Sitzungen haben. Die katholische Expertendelegation zählte zwölf Personen, davon zwei Frauen, die zugleich die beiden einschlägigen Islamwissenschaftlerinnen waren, nämlich Jane McAuliffe vom Bryn Mawr College, USA, und Rotraud Wielandt von der Universität Bamberg. Von Yale war der aus Afrika und zwar aus einer muslimischen Familie stammende zur katholischen Kirche konvertierte Religionswissenschaftler Lamin Sanneh vertreten. Das PISAI war durch seinen Leiter, den Kombonimissionar P. Miguel Ángel Ayuso Guixot vertreten, sowie durch den Weißen Vater Jean-Marie Gaudeul.²⁰ Die vier anwesenden Jesuiten stehen alle in Verbindung mit der Gregoriana: der auch in Frankfurt/Sankt Georgen lehrende Islamexperte Christian W. Troll und Felix Körner (ISIRC²¹) als Experten, Samir Khalil Samir (CEDRAC²²) als Berater sowie der Sekretär der Glaubens-

¹⁷ Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, gegründet 1926 von den Weißen Vätern und im Jahre 1964 nach Rom verlegt.

¹⁸ Pontificia Università Gregoriana, gegründet 1551 durch Ignatius von Loyola.

¹⁹ Hier wird die Ansprache Benedikts XVI. vor dem Weltjugendtag in Köln am 20. August 2005 zitiert.

²⁰ Vgl. Jean-Marie Gaudeul, *Disputes? ou rencontres?: L'islam et le christianisme au fil des siècles*, 2 Bände, Rom 1998.

²¹ Istituto per gli studi interdisciplinari su religioni e culture der Gregoriana.

²² Samir Khalil ist Gründer und Leiter des an der Université St. Joseph angesiedelten Centre de documentation et recherche arabes chrétiennes, das insbesondere durch die Erstellung von kritischen Textausgaben klassischer christlich-arabischer Theologen bekannt ist.

kongregation und Dogmatikprofessor Luis Ladaria, der einen der beiden Vorträge von christlicher Seite hielt. Außerdem war die Dogmatikerin Ilaria Morali von der Gregoriana als Beraterin zugegen.

Die muslimische Delegation war auf der Teilnehmerliste nicht in „Oberhäupter“ und „Experten“ unterteilt. Eine derartige Kategorie ist auch islamisch-theologisch nicht überall eindeutig. Die Delegation wurde zwar in der vatikanischen Vorbereitungsrunde als nicht hochrangig bezeichnet, umfasste aber viele bedeutende islamische Stimmen der Gegenwart, so den bekannten marokkanischen Philosophen Abderrahmane Taha. Prinz Ġāzī von Jordanien, der als Delegationskoordinator H.R.H. Prof. Dr. Ghazi bin Muhammad bin Talal geführt wird, hatte seine Teilnahme aus Gesundheitsgründen abgesagt und mehrfach sein Bedauern geäußert. Anführer der Muslime war der bis in die Papstaudienz hinein auf sichtbaren Vorsitz und Vorrang bedachte Obermufti von Bosnien und Herzegowina Mustafa Cerić. Ihm folgte an Rang, wie er in der Sitzordnung erkennbar wurde, Professor Nasr, möglicherweise Kopf der gesamten Initiative. Auch Tariq Ramadan²³ war – und zwar die gesamte Zeit – anwesend. Vier anwesende Muslime, zwei US-Amerikaner und eine Amerikanerin sowie ein Brite, stammen nicht aus muslimischen Familien, sondern sind zum Islam übergetreten. Auch zwei schiitische Kleriker nahmen teil.

Der Vortrag von Erzbischof Ladaria baute sich auf vier Kernthesen auf: 1. In der Sendung von Sohn und Geist hat sich Gottes Liebe offenbart. 2. Denn Gott selbst ist Liebe. 3. Die Antwort des Menschen ist eine verschränkte Gottes- und Nächstenliebe. 4. Die Fähigkeit zu lieben stammt von Gott selbst. Allgemeinbegrifflich entfaltete P. Ladaria zwar nur en passant, was er unter Liebe versteht, aber in bemerkenswerter Weise: „Jemanden lieben heißt, dessen Erfüllung erstreben.“²⁴ Da der Erzbischof die Liebe als göttliches Geschenk durch Christus und seinen Geist versteht, äußerte in der anschließenden Diskussion ein christlicher Experte, so sei eine theologische Einigung nicht möglich; er schlug auch für die christliche Seite eine die Christologie vorläufig ausklammernde Theologie vor. Es fragt sich allerdings, ob dies überhaupt möglich ist. Der theologische Zugang des Thomas von Aquin scheint Erkenntnis Gottes ohne die biblische Offenbarung für möglich zu halten. Erst im Bezug auf Christologie und Trinitätslehre zieht Thomas' *Summa contra Gentiles* die Heilige Schrift hinzu. Man wird allerdings auch bedenken, dass Thomas die Christologie so nicht ausklammert, sondern zu ihr hinführt. Und bezeugt der christliche Glaube nicht, dass Geschöpfe nur im Geist der Sohnschaft zur Anerkennung Gottes gelangen, da Gott niemand anderes als der Vater Jesu

²³ Vgl. www.tariqramadan.com.

²⁴ „To love someone is to desire their fulfilment and to rejoice in the good that befalls them as if it were your own.“ *Luis Ladaria*, „Love of God, Love of Neighbour. Theological and Spiritual Aspects“, S. 14, im Anschluss an Augustinus.

Christi ist? Deshalb ergänzten andere christliche Teilnehmer auch, dass eine christologiefreie Theologie christlich nicht durchzuhalten ist.

Als erster muslimischer Vortrag war ein nicht schriftlich ausgearbeiteter Impuls zum islamischen Liebesbegriff aus dem Munde Hossein Nasrs²⁵ zu hören. Möglicherweise griff Nasr stillschweigend ein oben bereits geäußertes Bedenken auf, als er ein anderes traditionelles Wort suchte, um die Zentralität der Liebe im Islam zu belegen. Er schlug das arabische Wort *rahma* vor. Diese gewöhnlich mit „Barmherzigkeit“ übersetzte Vokabel lässt sich problemlos als islamisch zentral erweisen, schon wegen der Segensformel *basmala*, die Gott als „barmherzigen Erbarmer“ nennt. Ist sie jedoch wirklich das Entsprechungswort zur christlichen bezeugten „Liebe“? Christen können bekennen, dass sie alles „in Gott“ tun und so alle ihre Verhältnisse leben. Gott ist Liebe, alle Beziehungen finden als Liebesbeziehung ihre Erfüllung (1 Joh 4,16). Auch das Verhältnis zu Gott selbst können wir so in Liebe leben. Das aber lässt sich von der islamischerseits als Entsprechung vorgeschlagenen *rahma* nicht sagen, da ein Geschöpf Gott gegenüber nicht *rahma* haben kann; die Beziehung eines Menschen zu Gott lässt sich nicht als Barmherzigkeit bezeichnen. Denn einer göttlich überlegenen Person gegenüber kann man sich nicht erbarmen, und gerade Muslime würden dies nicht so sagen.

In einer offeneren Diskussionsrunde sprach die muslimische Seite ein Thema an, das wahrscheinlich ein Hauptimpuls für die gesamte hinter dem *Common Word* stehende Bewegung ist. Man will vorgehen gegen die im Westen herrschende Islamophobie. Der Redner fügte an, dass „in der islamischen Welt keine Christianophobie“ anzutreffen sei. Dazu wäre einerseits zu fragen, ob Christen keinen Anlass zur Angst geben. Die Politik George Bushs wird von Muslimen ja nicht selten als mörderische christliche Aggression gegen den Islam verstanden. Wenn man jedoch sagt, dass es keine muslimische Christianophobie gibt, hat man bereits eine entscheidende Differenzierung mitgedacht: Kriegerische Aktionen sind nicht schon deswegen christlich, weil sie von Menschen eingeleitet werden, die sich zu Christus bekennen. Andererseits aber muss überprüft werden, ob denn tatsächlich keine Christianophobie herrscht. Hier vermerkte die christliche Seite, dass die Kirche nicht die Kirche ist, wenn sie nicht missionarisch ist. Eine Missiophobie aber herrscht in mehrheitlich islamischen Ländern in jedem Fall.

4. Klarstellungen in der Diskussion

Am zweiten Tag hielten wiederum ein herzugebetener katholischer wie ein muslimischer Experte Vorträge; diesmal zur Menschenwürde; den Vorträgen

²⁵ S.o., S. 230.

folgte wiederum Diskussion. Eine Analyse des Gesprächsgeschehens kann drei begriffliche Verständigungsprozesse aufzeigen und damit den Sinn eines akademisch-theologischen Gespräches mit Muslimen illustrieren.

4.1 Säkularität

Den muslimischen Vortrag zum zweiten geplanten Thema, Menschenwürde, hielt Professor Abdul Hakim Murad Winter. Ein Satz seines Textes löste zuerst Verwunderung, dann eine klärende Diskussion aus. Der Muslim bekannte, er lebe lieber „in einer christlichen als in einer säkularen Gesellschaft“.²⁶ Diese Formulierung bot Gelegenheit, den politischen Anspruch von Christentum und Islam miteinander ins Gespräch zu bringen. In Medina ist Muḥammad zugleich religiöses wie politisches Oberhaupt der *umma* (Gemeinde). Auch Nichtmuslime unterstehen laut der so genannten *Gemeindeordnung von Medina*²⁷ im Konfliktfall der von Muḥammad in Anspruch genommenen prophetischen Autorität; und die in Medina verkündeten Koranpassagen enthalten weniger Aussagen über Gottes Einheit, seine Schöpferkraft und sein bevorstehende Gericht, dafür mehr Straf- und Zivilrechtliches wie Prozessordnungen und Erbschaftsregelungen. Muḥammad regelt seine Nachfolge nicht. Jedoch ist seinen Anhängern klar, dass an seine Stelle ein Mann treten muss, der wie die Rolle des politischen Oberhauptes der *umma* zu übernehmen hat; nur die Offenbarungsphase des Koran ist mit dem Tode Muḥammads abgeschlossen. Die irdisch politische, militärische, judikative Letztinstanz dagegen hat weiterhin auch in den Fragen des Kultus und der Lehre das Sagen. Es gibt also kein Vorbild für die Unterscheidung von – in unseren Kategorien gesprochen – Staat und Religion.

Die Kirche dagegen beruft sich in der apostolischen Vollmacht zwar auf die Erwählung und Sendung einiger durch Christus. Diese Vollmacht sieht aber vor, dass es andere, so genannte weltliche, Machthaber gibt. Ihnen gegenüber findet die Kirche zu der Formel, dass ihre eigene Bestimmung nicht darin besteht, politische Gemeinschaft zu ersetzen, sondern zu relativieren, nämlich als stets nur vorläufig, und zu inspirieren, nämlich im Blick auf die durch das Evangelium erkennbar gewordene Bestimmung des Menschen.

Eine christliche Gesellschaft würde sich im Sinne einer solchen Unterscheidung der Macht als säkular bezeichnen. Professor Winter vermischte, als er christliche und säkulare Gesellschaft einander entgegensetzte, Gegenüber und Gegnerschaft. Die von Präsident Nicolas Sarkozy propagierte „positive Laizi-

²⁶ „I prefer to live in a Christian society than in a secular one.“ *Abdul Hakim Murad*, *Human Dignity and Mutual Respect*, S. 2.

²⁷ Für deren Echtheit spricht u.a., dass sie noch nicht die später übliche Begrifflichkeit der *dimmīya* verwendet.

tät“ und die von Benedikt XVI. formulierte „offene [d.h. geistlichen Impulsen sowie religiöser Praxis und Lehre gegenüber aufgeschlossene] Laizität“ boten sich hier als klärende Formeln an. Können Muslime eine in diesem Sinne säkulare Gesellschaft als korangemäße Lebensform annehmen? Beispielsweise über die Beobachtung, dass der Koran ein Appell an die Lebensentscheidung des Einzelnen ist, versucht man zu begründen, dass offenbarungsgemäßes Leben außerhalb eines islamischen Staates möglich ist. Allerdings lassen sich gerade in den letzten fünf Jahren Bekehrungsphänomene beobachten, in denen früher säkular argumentierende Muslime nun nach einem Staatswesen rufen, das dem des osmanischen Reiches entspricht. Solche Wendungen sind im Kontext aggressiv-laizistischer Zurückdrängung der Rolle des Islam als gesellschaftsprägender Faktor zu deuten.

4.2 Würde

Der Vortrag von Francesco Botturi enthielt den ebenfalls zu einer erst heftigen und dann Missverständnisse ausräumenden Diskussion anstiftenden Satz, dass jeder Mensch die Würde des Sohnes Gottes teilen muss.²⁸ Botturi ging noch weiter, als er betonte, dass Menschenwürde nicht nur etwas Angeborenes ist, sondern etwas, „das der Mensch werden und tun muss – die ‚Ähnlichkeit‘ wiedererlangen – durch die Neugeburt, die durch die Gnade Christi und seine Freiheit ermöglicht ist.“ Wer so spricht, setzt sich dem Verdacht aus, dass nach christlicher Sicht Menschen ihre volle Würde erst erreichen, wenn sie Jesus als Gottessohn anerkennen. Da Menschenwürde jedoch häufig als Begründung der Menschenrechte dient,²⁹ wäre die Abhängigkeit der Würde von einer bestimmten religiösen Annahme eine fatale Relativierung der in Wirklichkeit allen Menschen unabhängig von all ihren Entscheidungen zukommenden Menschenrechte. Klären lässt sich dies, wenn der Verdacht einmal im Raum steht, nur noch vorsichtig. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen wird in Genesis mit den Worten *zælæam* und *dēmūt*, in der Septuaginta mit εἰκὼν und ὁμοίωσις zur Sprache gebracht, eine Doppelung, die bereits Irenäus³⁰ zu einer zweifachen Aussage führte: Allen Menschen komme bereits das Abbild-Sein zu; die Berufung des Menschen zur göttlichen Entsprechung aber sei jedem aufgetragen und erst noch zu erfüllen. Die Menschenrechte sind nun aber im Sein des Menschen, nicht in seiner Berufung begründet, und daher auch nicht

²⁸ „Jeder Mensch ist zur übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott berufen, da ‚der Gottessohn sich durch seine Inkarnation in bestimmter Weise mit jedem Menschen vereinigt hat‘, so dass jeder Mensch die Würde des Sohnes Gottes teilen muss.“ *Francesco Botturi*, Human Dignity and Mutual Respect, S. 2 mit Zitat von Gaudium et Spes 22.

²⁹ Vgl. *Paul Tiedemann*, Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung, Berlin 2007.

³⁰ *Irenäus von Lyon*, *Adversus haereses*, V.12.4, V.15.4, V.16.2.

quantifizierbar, etwa nach dem Grad der Erfüllung seiner Bestimmung. Eine solche Distinktion ist zwar richtig und notwendig, aber nicht einfach zu vermitteln. Sie ist jedoch, soweit das während der Tagung nachvollziehbar war, vermittelt worden. Dies ist auch das Verdienst der libanesischen Dolmetscherinnen, die präzise arbeiteten.

4.3 Universalität

Mehrfach war bereits früher von muslimischer Seite ein Einwand gegen die weltweite Gültigkeit der Menschenrechte vorgebracht worden. Obwohl die mehrheitlich islamischen Länder die Menschenrechtserklärung von 1948 unterschrieben haben, werden die Menschenrechte mitunter zum westlichen Import oder kolonialen Oktroy erklärt und im Gegenzug so genannte islamische Menschenrechte formuliert.³¹ Wie lässt sich eine solche Parzellierung des Menschenrechtsgedankens vermeiden? Die Frage ist entscheidend, da Menschenrechte per definitionem allen zukommen und daher darauf angelegt sind, auch von allen einsehbar zu sein. Wie lässt sich der Verdacht, dass Menschenrechte kulturspezifisch statt kulturübergreifend sind, ausräumen? Tatsächlich ist anzuerkennen, wie spätestens angesichts solcher Rezeptionsbremsen deutlich wird, dass das 1948 Formulierte nicht die für alle Zeiten abgeschlossene Versprachlichung dessen sein muss, was allen Individuen zu allen Zeiten einklagbar zukommen soll. Vielmehr ist die Erklärung von 1948 als Schritt in einem offenen geschichtlichen Diskussionsprozess zu sehen. Die Menschenrechte sind noch unterwegs; das gilt aber nicht nur für ihre Durchführung. Unterwegs ist auch der Vorgang, in dem sie formuliert und rezipiert, begründet und eingesehen werden. Dabei haben die einzelnen Kulturen und Denktraditionen einen wichtigen Dienst zu leisten. Sie können verschiedene Begründungsmuster für dieselben Menschenrechte vorbringen. Darüber hinaus können die verschiedenen kulturellen Erfahrungen den Blick dafür öffnen, was die Erklärung von 1948 möglicherweise als universales Menschenrecht noch gar nicht gesehen hat. Die allgemeingültige Formulierung der Menschenrechte kann sich noch wandeln. Die einzelnen Rechts- und Reflexionskulturen der Menschheit können allerdings keine nur für sie geltenden Menschenrechte deklarieren; das widerspräche dem Begriff der Universalität. Sehr wohl aber können sie ihre Sicht in den weltweiten Diskurs einbringen und zur Debatte stellen. Der Kant'sche Gedanke der Universalisierbarkeit von Handlungsmaximen erhält in der interreligiösen und interkulturellen Diskussion eine neue Bedeutung. „Universalisierbar“, so zeigt sich nun, benennt nicht nur – durch den Imperativ, so zu handeln, dass der damit befolgte Grundsatz für alle Menschen

³¹ Vgl. Anne Duncker, *Menschenrechte im Islam. Eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte*, Berlin 2006.

geltungsfähig sein muss – ein Kriterium für rechtes Tun. Vielmehr benennt die Feststellung, dass Menschenrechte universalisierbar sein müssen, auch den notwendigen und notwendig langwierigen Vorgang, in dem jede Kultur mit ihren eigenen Mustern die Menschenrechte – und zwar ohne Abstriche – übernimmt und somit einklagbar macht.

5. Die Schlussklärung

Am Ende der Tagung wurde während einer öffentlichen Diskussion unter viel Medienaufmerksamkeit in der Aula Magna der Gregoriana die gemeinsame Schlussklärung³² vorgestellt. Deren Bearbeitung nahm während des Forums mehr Zeit und Energie in Anspruch als erwartet. Das abschließende Communiqué geht zwar wie das *Common Word* vom Liebesgedanken aus, lässt aber Christen und Muslimen Raum, in Eigenregie und in Eigenkategorien ihren spezifischen Liebesbegriff zu entwickeln (§ 1). Tonfall und Skopus der einzelnen Vereinbarungen ist eher harmonisches Nebeneinander der Religionsgemeinschaften als Interaktion. So wird gewünscht, dass die Religionsgemeinschaften ihre eigenen Mitglieder ausbilden (§ 10); dass gerade christliche Einrichtungen auch Nichtchristen hochqualifizierte Bildung und Ausbildung bieten, wird hier nicht vorgesehen. Tatsächlich wurden in den Forums-Diskussionen christliche Bildungsangebote in mehrheitlich muslimischen Ländern massiv kritisiert. Man warf ihnen nicht so sehr eine missionarische Ausrichtung vor, sondern dass sie eine aufgeklärte Elite heranzögen, die an Schaltstellen den Religionsverlust der Gesellschaft betreibe.

Zur Beurteilung eines Textes darf nicht nur gefragt werden, was fehlt. Unter dieser Rücksicht wäre allerdings zu bemängeln, dass die Schlussklärung das Recht auf Religionswechsel nicht ausdrücklich nennt. Um die Bedeutung eines derartigen Dokumentes einzuschätzen, ist aber auch zu fragen, ob die Delegationsmitglieder in der Diskussion um den Wortlaut selbst Erkenntnisfortschritte erzielten. Denn es sind meist solche Klärungen, die die Teilnehmer – viele von ihnen Multiplikatoren – später ihren heimischen Gemeinden vermitteln können und müssen, gerade wenn sie Zugeständnisse zu verteidigen haben, die sich in der Erklärung niederschlagen. Unter dieser Rücksicht findet sich ein bemerkenswerter Fortschritt im Communiqué. Die beiden Delegationen erklären hier nämlich, dass jede Religionsgemeinschaft auch das Recht auf öffentliche Religionsausübung hat.³³ Die muslimische Seite hat im An-

³² Der Text unter www.zenit.org/article-24175?l=english; als pdf-Datei bei: www.acommon-word.com/en/attachments/108_FinalFinalCommunique.pdf.

³³ § 5: Genuine love of neighbour implies respect of the person and her or his choices in matters of conscience and religion. It includes the right of individuals and communities to practice

schluss an eine interne Debatte dieses Recht als etwas anerkannt, das man nicht nur zähneknirschend, sondern im Eigeninteresse gewährt, gerade nach der Erfahrung eines Lebens unter atheistischen Regimen.

6. Formulierte Perspektiven

Mündlich wurden noch weitere erwähnenswerte Vereinbarungen getroffen. So sollen die Koordinierungsstellen der beiden Delegationen jeweils eine Bibliographie an die Gegenseite übermitteln, um Schriften zu benennen, die man als zutreffende Darstellung der eigenen Religionsgemeinschaft erachtet. Außerdem kam die Absicht zum Ausdruck, sich an dem bereits von verschiedenen Trägern betriebenen Forschungsprojekt zu beteiligen, das Lehrbuchinhalte gemeinsam überprüft. Hier geht es neben Religionsbüchern auch um Geschichts- und Sozialkunde-Werke. Weiterhin wurde der Vorschlag geäußert, Muslime sollten, beispielsweise im Rahmen des Königlichen Aal al-Bayt Instituts für islamisches Denken, ein rein wissenschaftlich arbeitendes Institut für die Erforschung des Christentums gründen.

7. Die Papstaudienz

Am 6. November wurden die beiden Delegationen auch von Benedikt XVI. empfangen. Von muslimischer Seite sprachen Obermufti Ćeric und Professor Nasr Worte. Anschließend äußerte sich Papst Benedikt zur Bedeutung des Forums, seines diesmaligen Themas und des christlich-islamischen Dialogs im Allgemeinen. Hier sollen lediglich zwei bedeutsame Formulierungen kommentiert werden, eine aus dem Grußwort Seyyed Hossein Nasrs sowie eine aus der Papstansprache.

Professor Nasr wandte sich unter dem Motto *Wir und Ihr. Begegnen wir einander in Gottes Liebe* an „Eure Heiligkeit, Eminenzen, Exzellenzen und die verehrten Wissenschaftler“. Der Gang seiner Ausführungen setzt bei den Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Christentum an, fragt dann, wie es dennoch zu den gewaltsamen Konflikten der Geschichte kommen konnte und findet die Antwort darauf in bei aller Gemeinsamkeit bestehenden Unterschieden. Er nennt Dreifaltigkeitsglaube, die unterschiedliche Verehrung Christi und die verschiedene Darstellung des „Endes seines Erdenlebens“³⁴ sowie den Ge-

their religion in private and public.

³⁴ S. 3. Der Text findet sich als pdf-Datei auf der Homepage www.acommonword.com. Unterschiedlich stellen Muslime und Christen das Ende des Erdenlebens Christi dar, weil Jesus nach

setzesbruch Jesu (S. 3) sowie das Fehlen einer heiligen Sprache im Christentum. Unmittelbar an diese Aufzählung schließt sich dann der problematischste Satz seiner Ausführungen an: „Ihr und wir, wir glauben beide an Religionsfreiheit, aber wir Muslime erlauben keinerlei aggressiven Proselytismus bei uns, der unseren Glauben im Namen der Freiheit zerstören würde; genauso wenig würden Christen dies billigen, wären sie in unserer Situation“ (ebd).³⁵ – Bereits während der Diskussionsphasen war, wie oben (S. 239) erwähnt, dieses Motiv zur Sprache gekommen. Recht zu geben ist Professor Nasr in einer bestimmten Hinsicht: Für Glaubensverkündigung dürfen keine Machtmittel eingesetzt werden. Eine Glaubensentscheidung kann nur in Freiheit getroffen werden. Insofern ist auch die christliche Missionspraxis stets kritisch zu befragen. Aber man kann Mittelmissbrauch auch ohne Missiophobie kritisieren. Aus ihr könnte dagegen die Sorge sprechen, dass die muslimische Bevölkerung deshalb leicht bekehrbar ist, weil sie den Islam nicht aus reflektierter Überzeugung angenommen hat, sondern als den gesellschaftlichen Standard. Dass hier seitens der islamischen Vertreter keine Einigkeit herrschte, schlug sich an einer bedenkenswerten innermuslimischen Diskussion auf dem Forum nieder. Wie ist jener Raum zu bezeichnen, in dem der Islam nicht Mehrheitsreligion ist? Die nichtmuslimischen Länder standen in traditionell muslimischer Denkweise als *dār al-harb*, als „Haus des Krieges“, dem „Haus des Islam“ gegenüber. Vorgeschlagen wurde die Neuformulierung, heute seien Länder ohne islamische Mehrheit *dār al-‘ahd*, „Haus des Vertrags“. Diese Sicht kritisierte jedoch Tariq Ramadan. „Vertrag“ klinge nach einem Kompromiss, auf den man sich nolens volens einlassen müsse. Was ist die nicht-islamische Welt in den Augen des Islam dann heute, wenn weder Kriegs- noch Vertrags-Gebiet? Ramadans Gegenvorschlag nimmt zugleich eine alternative Position zur Frage der Zulässigkeit von Mission durch Minderheiten ein. Nichtislamische Länder seien *dār aš-šahāda*: Raum des Zeugnisgebens.

Auf kirchlicher Seite ist eine unterschiedliche theologische Akzentierung der Gemeinsamkeitsfrage zwischen Islam und Christentum festzustellen. In dem Antwortschreiben vom 19. November 2007 an die 138 Unterzeichner hatte der Staatssekretär des Heiligen Stuhls, Tarcisio Bertone, die Muslime vom Papst grüßen lassen und dann ausgeführt: „Ohne die Unterschiede zu ignorieren oder zu bagatellisieren, können und folglich müssen wir auf das sehen, was uns vereinigt, nämlich Glaube an den einen Gott [...]“. Eine entsprechende For-

dem Koran nicht gekreuzigt (4:157), sondern unmittelbar in den Himmel aufgenommen wurde (4:158).

³⁵ Anschließend führt der Text noch einen Punkt an, in dem Christentum und Islam verschieden sind, nämlich im Umgang mit der Herausforderung von Modernität und Säkularität. Der Proselytismus-Satz fällt also innerhalb einer Aufzählung von Unterschieden. Auch seine ersten Wörter („Ihr und wir, wir glauben beide an Religionsfreiheit, aber wir Muslime erlauben keinerlei ...“) legen nahe, dass hier Unterschiede genannt werden. Umso mehr überrascht, dass am Schluss des Satzes suggeriert wird, Christen sähen es in vergleichbarer Lage ebenso.

mulierung fand sich als Zitat aus dem Munde Gregors VII. auch in der Ansprache Benedikts vom 28. November 2006 in den Räumen der türkischen Religionsbehörde zu Ankara: „Wir glauben an den einen Gott, wenn auch auf verschiedene Weise.“ Auf der Audienz für die Forumsteilnehmer war Benedikt XVI. dann allerdings mit einer leicht variierten Formulierung zu hören: „Es ist mir sehr klar, dass Muslime und Christen verschiedene Ansätze für die Gottesfragen haben. Dennoch können und müssen wir Verehrer des einen Gottes sein.“³⁶ Die *festgestellte* Glaubens-Einigkeit im Gregor-Zitat Benedikts vom November 2006, die sich in Bertones Schreiben vom November 2007 wiedergefunden hatte, ist hier einer *gewünschten* Einigkeit gewichen: „Muslime und Christen [...] können und müssen [...]“.

Fazit

Auf dem Forum wurde von christlicher Seite eine Grundvoraussetzung des *Common Word* hinterfragt. Muss man sich, um friedlich und produktiv zusammenarbeiten zu können, wirklich in der Glaubenslehre einig sein? Erzeugt eine formale Einigkeitserklärung nicht zugleich Dissidentenhetze? Dialog heißt ja gerade, mit jenen zu reden, die anders sind. Eine englischsprachige Formulierung wurde angeboten, die besagt, dass man gut zusammenleben und -arbeiten kann, ohne gemeinsame Glaubensformulierung zu erstreben. Was können wir sein, wenn nicht glaubens-einig? „We can be friends in difference“, Menschen, die sich klar unterscheiden, und so gut zusammenleben können.

Zusammenfassung: In der Folge des muslimischen Briefes *Ein gemeinsames Wort zwischen uns und Euch* wurde ein Katholisch-Muslimisches Forum ins Leben gerufen. Der vorliegende Artikel zeichnet die Geschichte des ersten Seminar des Forums (Rom, 3.–6. November 2008) nach und untersucht es unter der Rücksicht der verschiedenen zugrundeliegenden Religionstheologien der beteiligten muslimischen und kirchlichen Akteure.

Summary: In the wake of the Muslim letter *A Common Word* a Catholic-Muslim Forum was founded. The present article tries to write the history of the Forum's First Seminar (Rome, November 3–6, 2008). Particular attention is given to the different theologies of religion underlying the actions of the various participants, Muslim and ecclesial.

³⁶ www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20081106_cath-islamic-leaders_en.html.

Hinduismus und Christentum

Begegnung, Konflikte, Brüche

von *Andreas Nehring*

Bei einem Thema wie diesem, sollte zunächst einmal betont werden, dass dabei jede Form einer Essentialisierung sowohl von „dem Hinduismus“ als auch von „dem Christentum“ vermieden werden muss, die ja unterstellen würde, dass solche Begriffe die Existenz von einheitlichen unwandelbaren Größen implizieren, die sich da begegnen.

Ebenso wie es eine Vielzahl von Hinduismen gibt, so gibt es auch eine Pluralität von Christentümern. Sich dieses zu verdeutlichen ist nötig, wenn man auch die gegenwärtigen hinduistischen Positionen zum Christentum in den Blick nehmen will.

Wenn auch die vielen Konflikte, Brüche und polemische Abwertungen, die man in der Geschichte der Begegnungen zwischen Hindus und Christen ausmachen kann nicht heruntergespielt oder gänzlich vernachlässigt werden können, so muss man doch zunächst konstatieren, dass die Begegnung von Hindus mit dem Christentum keineswegs immer von Ablehnung oder Unterordnung des religiös „Anderen“ geprägt war. Allerdings und das ist ein Aspekt, den ich in das Zentrum meiner Überlegungen zur interkulturellen Begegnung zwischen Christen und Hindus stellen will, haben sich die Konflikte zwischen Vertretern beider Religionen in den letzten Jahren verschärft und zum Teil sogar dramatische Züge angenommen. Auch das ist unter der Frage nach Interkulturalität zu untersuchen.

Pogrome von Hindus gegen Christen haben in den letzten Wochen und Monaten die Schlagzeilen gefüllt und zu zahlreichen öffentlichen Debatten über die Stabilität des säkularen und demokratischen Staates Indien geführt. Vertreter der Landesregierung des indischen Unionsstaates Orissa haben zugegeben, dass die Ausschreitungen extremistischer Hindu-Gruppen gegen die Christen bisher mindestens 500 Tote gefordert haben. In der Novemberausgabe 2008 der indischen Zeitschrift *Liberation*, dem Nachrichtenorgan der kommunistischen Partei erklärten Politiker der Partei, dass es eindeutige Hinweise darauf gebe, dass die hindu-nationalistische Bewegung *Vishwa Hindu Parishad* (VHP) gemeinsam mit ihrer Jugendorganisation *Bajrang Dal* seit geraumer Zeit die antichristlichen Pogrome geplant habe. Die indische Bundesregierung müsse die beiden Organisationen daher verbieten.

Verfolgungen und Ermordungen von Christen und auch Muslimen im Bundesstaat Gujarat unter einer hindunationalistischen Staatsregierung haben die Angst unter Christen und tolerant gesinnten Hindus wachsen lassen, der Hin-

duismus könne sich hier immer wieder von einer geradezu barbarisch brutalen Seite zeigen und es scheint so, als haben radikale Hindus jegliche Toleranz, die dieser Religion über lange Zeit wesentlich schien, inzwischen aufgegeben.

Schon am 29. April 2007 berichteten private, in ganz Indien sendende, Nachrichtenkanäle von einem Angriff auf einen unabhängig arbeitenden Pastor namens Walter Masih. Das Fernsehen zeigte, wie er von Mitgliedern des *Bajrang Dal*, auf offener Straße verprügelt wurde. Eine Woche später berichteten die Nachrichtensender wiederum von einem Angriff, diesmal auf zwei Evangelisten der „Friends Missionary Prayer Band“ im Kolhapur Distrikt.

Der Sprecher der Erzdiözese der katholischen Kirche in Neu Delhi erklärte, dazu, dass die VHP öffentlich diese Angriffe angekündigt und gerechtfertigt habe, weil sie den Hinduismus durch die Zunahme evangelikaler Aktivitäten und Konversionen zum Christentum in Gefahr sieht. Ziel der Aktionen gegen christliche Prediger war es, die Hindu-Massen gegen missionarische Aktivitäten christlicher Gruppen zu mobilisieren.

Auch durch den All India Christian Council (AICC) wurden die Vorfälle als gewalttätige Botschaft der VHP an die Hindu-Majorität gedeutet, dass die Hindus auch über die Muslime hinaus „Feinde“ im Land haben, und dass es Aufgabe aller Hindus sei, die eigene Religion gegen von außen kommende bzw. der indischen Kultur entfremdete indische Missionare zu verteidigen.

Konflikte zwischen Hindus und Christen sind in den letzten 2 Jahrzehnten immer wieder aus ganz Indien gemeldet worden. Die Rolle von Religion im öffentlichen Leben Indiens erscheint heute als problematischer denn je.

Am 8. Juni 2007 hat der Chief Minister von Andhra Pradesh Y. S. Rajasekhar eine Anordnung erlassen, die die Verkündigung einer Religion an einem Ort verbietet, der traditioneller Weise Verehrungsort einer anderen Religion ist. Unmittelbarer Anlass für diese Anordnung waren Unruhen, die an dem berühmten Venkateshwara Schrein in Tirumala entstanden sind, nachdem christliche Missionare in dem Tempel gepredigt und auf dem Tempelgelände christliches Schriftmaterial verteilt haben.

Am 27. April hatte das Parlament von Andhra Pradesh bereits ein ähnliches Gesetz erlassen, das die Störung der religiösen Ordnung durch Predigten, Verteilung von Schriftgut und religiöser Literatur, das Aufstellen von Zeichen und Symbolen oder störende Gesänge an einem andersreligiösen Verehrungsort unter Strafe stellt. Zuwiderhandlungen werden mit bis zu drei Jahren Gefängnis und 5000 RS Geldstrafe bestraft. Die öffentliche Verlautbarung begründet diese Maßnahmen damit, dass „die Wahrung der individuellen Freiheit und ein Geist des gegenseitigen Respekts sowie das Zusammenleben verschiedener religiöser Denominationen die Grundlage der ideologischen Ausrichtung des Landes sind, wie sie in der Verfassung niedergelegt ist.“¹

¹ „The recognition of individual freedom and spirit of mutual respect and co-existence among various religious denominations is the bedrock of the country's ideological framework enshrined

Nachdem in den letzten Jahren in mehreren Bundesstaaten Indiens so genannte Anti-Konversionsgesetze erlassen worden sind, wird jetzt auch die Verkündigung von Religion an öffentlichen Orten illegal. Für die Kirchen Indiens bedeutet das eine massive Einschränkung ihrer Handlungsmöglichkeiten. Anlass für diese Verschärfung im religionspolitischen Ton in Indien ist eine Flut evangelikaler Prediger, Gruppen, Organisationen und Kirchen, denen vorgeworfen wird, in den letzten Jahren aggressiv in Indien missioniert zu haben und dabei immer wieder auch hinduistische Praktiken und Traditionen angegriffen sowie Tempelrituale gestört zu haben.

Die Zahl dieser Missionare und Prediger ist inzwischen unüberschaubar geworden. Ein Sprecher der VHP rechnet mit etwa 5000 Missionaren in Indien und 3,5 Milliarden Dollar, die für die Evangelisationsarbeit aufgewendet werden. Ob diese Zahlen belegbar sind, kann ich nicht überprüfen. Dass insbesondere Evangelikale Organisationen ein verstärktes Bemühen auf die Arbeit in Indien richten ist allerdings spürbar. Wenn evangelikale und pfingstlerische Missionen allerdings in Hindu-nationalistischen Diskursen als eine Gefahr für den Frieden des Landes dargestellt werden, so ist dahinter weniger eine reale Bedrohung durch Christen zu sehen, als vielmehr ein, aus sozialen Konflikten resultierender, Versuch der Militarisierung unterdrückter Kasten, denen von den dominanten Hindugruppen wie brahmanischen Organisationen, ein gemeinsamer Feind präsentiert werden soll.

Der Sozialanthropologe Lionel Caplan, der die Entwicklung evangelikaler und pfingstlerischer Gruppen im Raum Madras/Chennai untersucht hat, zeigt allerdings einen signifikanten Anstieg solcher missionarischer Organisationen zwischen 1930 und 1960 auf,² und auch Michael Bergunder hat in seiner Untersuchung zur Pfingstbewegung in Südindien eine bedeutende, statistisch messbare Zunahme der Mitglieder nach 1980 ausgemacht.³ Eine der bekanntesten heute in Indien arbeitenden evangelikalen Organisationen ist „Gospel for Asia“, deren Ziel es ist: „die Unerreichten Asiens mit dem Evangelium von Jesus Christus bekannt zu machen und den großen Missionsbefehl zu erfüllen, indem qualifizierte Mitarbeiter rekrutiert, ausgebildet und unterstützt werden, um die Verlorenen zu gewinnen und Gemeinden durch die Mithilfe des Leibes Christi zu gründen.“⁴

Die Rekrutierung lokaler Prediger und Missionare ist dabei eine der wichtigsten Aufgaben für die Evangelisation. Ähnlich arbeitet das Joshua Project 2000, das sich selbst bezeichnet als: „a global cooperative strategy, focused on

in the Constitution“, zitiert aus: Bar on preaching in Shrines, in: Chennai Online, June 8, 2007; http://www.crusadewatch.org/index.php?option=com_content&task=view&id=791&Itemid=41.

² Lionel Caplan, Fundamentalism as Counter-Culture. Protestants in Urban South India, in: ders., Religion and Power. Essays on the Christian Community in Madras, Madras 1989, 74ff.

³ Michael Bergunder, Die Südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Eine historische und systematische Untersuchung, Frankfurt a. M. 1999, 303ff.

⁴ <http://www.gfa.org/international/germaninfo>

the least evangelized peoples of the world.“ Joshua Projekt 2000 hat sich zum Ziel genommen, bis zum Jahr 2000 eine Kirche in jedem Land zu gründen und Zugang zum Evangelium für jeden Menschen zu ermöglichen. Diese Ausbreitung wird als globaler Kampf des Guten gegen heidnische Kräfte gedeutet, die die Menschen in Gefangenschaft halten.⁵

Mein Beitrag wird auf diese einzelnen Missionsorganisationen, ihre Theologie und Strategie, sowie ihre Konflikte mit Hindus und Hinduorganisationen nicht genauer eingehen können. Der Zusammenhang zwischen einem erstarkenden Hindunationalismus und dem parallel dazu wachsenden Einfluss evangelikaler Gruppierungen in Indien ist bisher noch nicht hinreichend untersucht worden. Allerdings wage ich, auch ohne das im einzelnen nachweisen zu können, die These aufzustellen, dass die Radikalisierung der Argumente und Aktionen in den letzten Jahrzehnten ihre Wurzeln bereits in einer frühen Phase der Begegnung zwischen Hindus und Christen hat, und dass heutige christliche Apologetik und Angriffe auf den Hinduismus strukturelle Ähnlichkeiten aufweisen zu missionarischen Einschätzungen und Abwertungen des Hinduismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Diese Ablehnung war allerdings beiderseitig.

Bedauerlicherweise sind die frühesten Begegnungen zwischen Hindus und Christen nicht dokumentiert. Trotz der ununterbrochenen Existenz eines syromalabarischen Christentums in Südindien seit der Antike, weiß man praktisch nichts darüber, wie Hindus wohl religiös gegenüber Dingen empfunden haben, durch die sich ihre Nachbarn als Christen auszeichneten. Das gilt insbesondere für die Thomaschristen, die sich nach dem Apostel Thomas nennen, der ihrer Tradition nach in Indien missioniert hat.

Auch der berühmte Missionar Asiens Francis Xavier (1506–1552) wurde zurückgewiesen, als er 1543 in der südindischen Stadt Tiruchendur den Tempelbrahmanen des lokalen Shiva-Tempels das Evangelium predigen wollte.

Xaviers Gesprächspartner beschuldigten ihn, ein Materialist zu sein, ein Anhänger der am weitesten von der Orthodoxie abweichenden Schule im alten Indien. Materialisten wurde vorgeworfen, die Grundaussagen des Veda nicht zu respektieren, da sie die Existenz eines ewigen Selbst (*atman*) neben dem Körper leugneten. Das hätte sie zu einer fatalistischen Lebenseinstellung geführt, die einen unmoralischen Lebensstil mit sich bringe, der auch bei Europäern zu beobachten sei.⁶

Diese problematische Lage hat sich auch bis ins frühe 17. Jh. kaum geändert, als Roberto de Nobili (1577–1656) die jesuitische Missionsarbeit in Madurai in Tamil Nadu begann. De Nobili hat sich sein Leben lang bemüht, den

⁵ Luis Bush, What is Joshua Project 2000? Luis Bush ist „International Director of the AD2000 and Beyond Movement“.

⁶ Vgl. dazu und zum Folgenden: Richard Fox Young, Anti-vedische Materialisten oder Nachfolger des Khrishtadharmas?, in: Udo Tworuschka (Hg.), Die Weltreligionen und wie sie sich gegenseitig sehen, Darmstadt 2008, 122.

Katholizismus aus seiner europäischen Form zu befreien. Dazu hat er die einheimische Sprache gelernt und sich intensiv mit der Kultur der Tamilen befasst. Aber auch in den folgenden Jahrhunderten wurde von Hindus immer wieder das Indische am indischen Christentum in Frage gestellt.

Auch zu Beginn des 18. Jh.s, als protestantische Missionare an der Küste Tamil Nadus in Tranquebar in Südindien mit ihrer Arbeit begonnen, bestanden massive Vorbehalte unter den Hindus gegen die christliche Missionsarbeit.

In den Berichten der Missionare findet man immer wieder Beschwerden seitens der Hindus in Tranquebar über kulturelle Abscheulichkeiten der Europäer, durch die die „Andersheit“ der neuen Religion herausgestellt wurde, so u. a. auch Kritik an der mangelnden persönlichen Hygiene ihrer Anhänger und deren Verzehr von Rindfleisch.

Allerdings gab es einige, die ihr Interesse am Christentum geäußert haben und mit den Christen aus Europa in ein Gespräch eintreten wollten. Ein wertvolles Dokument solcher Unterredungen sind die Gespräche von Bartholomäus Ziegenbalg mit Hindus aus der Umgebung von Tranquebar, die in den Hallischen Berichten ab 1712 in verschiedenen Kontinuationen veröffentlicht worden sind. Bereits im ersten Gespräch das Ziegenbalg 1707 mit einem Brahmanen geführt hatte,⁷ wird deutlich, dass nicht nur Ablehnung und Abgrenzung der jeweils anderen Religion im Vordergrund stand, sondern insbesondere von Seiten des Brahmanen ein Interesse, die Wahrheitsansprüche, die der christliche Missionar vorträgt, zu relativieren und sich zu ihnen in ein Verhältnis zu setzen. Ziegenbalg fragt den Brahmanen, der um das Gespräch gebeten hatte, warum er zu ihm gekommen sei: „Ich komme zu euch, einen guten Discours zu führen.“ Zunächst geht es um die Frage, ob es ein göttliches Wesen gäbe oder mehrere, worauf der Brahmane antwortet, dass die Tamilen nur einen Gott verehren, „von welchen alle Dinge ihren Ursprung haben“, und er ergänzt, dass auch die andern Götter aus diesem Wesen „entsprungen“ seien. Auf die Erwiderung Ziegenbalgs, der nun erläutert, warum es nur einen Gott gäbe und dass es der Vernunft widerspreche, die Existenz mehrerer Götter anzunehmen, antwortet der Brahmane mit einem historischen Argument:

Unsere Religion ist unter allen Religionen die älteste. Es haben unter uns so fromme Könige regieret, es sind viel heilige Propheten und gelehrte Leute unter uns gewesen. Diese alle haben dasjenige geglaubet, was wir anietzo glauben. Wäre nun unsere Religion falsch; sollte denn nicht einer unter ihnen gewesen seyn, der solche Falschheit erkant, und uns einen besseren Weg gezeiget hätte? Sollte Gott wohl zugesehen haben, dass unsere Religion sich hätte so ausbreiten, und so lange bestehen können, wenn sie eine falsche Religion wäre?

Nachdem Ziegenbalg dagegen argumentiert, dass ein historisches Argument kein Kriterium für Wahrheit sei, und dass auch der Teufel alt sei, hebt der Brahmane die Allmacht Gottes hervor, der auch den Teufel und das Böse ge-

⁷ HB, Bd. 1, Cont. 8, 505–514.

schaffen habe, und der vor allem die Entwicklung der Menschen vorherbestimmt habe:

Daher, wo wir Malabaren in der Religion und in dem Dienste Gottes irren, so geschiehts mit Bewilligung Gottes, was sollen wir hieby thun? Es ist schon alles in unser Haupt geschrieben, was uns in der Welt begegnen soll, und wie Gott will, dass wir leben und wandeln sollen. Wie können wir dasjenige ändern, was Gott über uns beschlossen hat.

Allerdings sei er willens, Ziegenbalg auch in seinen Ausführungen über die Erlösung weiter zuzuhören, denn:

Wir sind ja Menschen und wohnen in einer Welt, es hat uns auch nur ein Gott geschaffen; warum wollten wir einander nicht gerne hören? hat doch nachmals ohne dem ein jeder Freyheit zu glauben was er will.

Dieses pluralistische Freiheitsargument, mit dem der brahmanische Gesprächspartner die christliche Vorstellung von Erlösung zu widerlegen sucht, wird nun, als Ziegenbalg die Vorsehung Gottes für die Welt auf den Dienst der europäischen Missionare zur Belehrung und Bekehrung der ganzen Welt bezieht, von dem brahmanischen Gesprächspartner gekoppelt mit einem inklusivistischen Argument der kulturellen Relativität göttlicher Offenbarung:

Gott hat sich in eurem Lande und unter euch weissen Christen, auf jetzt erzählte Art offenbahret; in unserem Lande aber und unter uns schwarzen Malabaren wiederum auf andere Art: Wie sich nun Gott bey euch offenbahret hat, so glaubet ihrs; und wie er sich bey uns offenbaret hat, so glauben wirs. Bey euch in Europa ist Christus Mensch geworden; und bey uns in Ost-Indien ist Wischnu Mensch geworden: ihr glaubet durch Christum selig zu werden; und wir glauben durch Wischnu selig zu werden. Es ist also Gottes fein Spiel-Werck, dass er sich in diesem Lande auf diese Weise, und in jenem Lande wieder auf eine andere Weise offenbaret.

Keine Religion kann also für sich alleinige Wahrheit beanspruchen. Pluralität ist dem Willen Gottes entsprechend. Tamilischer Hinduismus präsentiert sich hier als pluralistisch gesinnte, alle Religionen tolerierende und zugleich relativierende Offenbarung eines freiheitsliebenden Gottes.

Eine andere Art, mit der Hindus auf die Ansprüche der christlichen Missionare reagiert haben, ist der Einschluss der fremden Religion unter dem Schirm der eigenen. Zahlreiche idealisierte Interpretationen eines religiösen Pluralismus berufen sich auf einen Vers aus Rig-Veda 1.163.46 „Die Wahrheit ist eine, die Heiligen benennen sie mit vielen Namen“. Abgelöst vom kulturellen traditionellen und historischen Kontext dient dieser Vers bis heute dazu, religiösen Pluralismus zu rechtfertigen. Genauso konnte er aber Hinduapologeten gegenüber christlichen Missionaren dazu dienen, die verschiedenen Religionen aus der Perspektive einer sie transzendierenden höchsten Wahrheit, die der Hinduismus repräsentiert, als Wege der Heiligen unterzuordnen.

Eine wichtige Richtung der Reformhinduismus war von daher ausgesprochen positiv gegenüber dem Christentum eingestellt. Exemplarisch dafür steht

Ram Mohan Roy (1772–1833), ein religiöser Reformers aus Bengalen, der in dem Jesus des Christentums ein ethisches Ideal sah, von dem er meinte, dass es gut sei, wenn es in Indien gelehrt würde, da in der Nachahmung der ethischen Prinzipien von Jesus eine Möglichkeit der Erneuerung der Religion des Hinduismus und der indischen Gesellschaft angelegt sei. In seiner Schrift *The Precepts of Jesus. A Guide to Peace and Happiness* (1820) stellte er allerdings einen Jesus als ethisch besonders hochstehenden Menschen vor, der kaum noch als der Sohn Gottes des trinitarischen Christentums zu erkennen ist.

Das Buch, das bis heute in Indien publiziert und nach wie vor in breiten Kreisen gelesen wird, hat vielen Hindus den Jesus der synoptischen Evangelien zugänglich gemacht. Es forderte aber auch den Widerspruch der baptistischen Missionaren aus Kalkutta um William Carey heraus, die in ihm eine moralisierende werkgerechte Fehlinterpretation der christlichen Botschaft sahen. In der neohinduistischen Bewegung findet sich allerdings nun eine ganze Traditionslinie einer ethischen Interpretation des Neuen Testaments, von Ram Mohan Roy zu Swami Vivekananda, Sri Aurobindo, Mahatma Gandhi, Sarvepalli Radhakrishnan und anderen.

Allerdings ist die positive Einstellung des Neo-Hinduismus gegenüber dem Christentum nur eine Linie und man kann sich aus heutiger Sicht fragen, inwieweit sie sich allgemein in Indien durchgesetzt hat. Die ablehnende Haltung und die Angriffe auf Christen und christliche Einrichtungen im heutigen Indien haben ihre Wurzeln ebenfalls im Reform-Hinduismus des 19. Jahrhunderts.

Eine nicht-tolerante, militante Variante des Reform-Hinduismus ist der Arya Samaj, der 1875 von Dayananda Sarasvati gegründet wurde (1824–1883). Ihm ging es nicht um eine Synthese, sondern um Reprinistation, die Wiederherstellung des Ur-Hinduismus der Veden. Obwohl seine Geisteshaltung völlig entgegengesetzter Art ist, zeigt er zunächst verwandte Züge zu Ram Mohan Roy. Auch Dayananda stammt aus einer wohlhabenden und religiösen Familie. Er wird von Zweifeln der Richtigkeit der Bilderverehrung geplagt. Sein Hauptangriffspunkt sind die Argumente der Moslems und der christlichen Missionare. Er setzt sich mit beiden Religionen intensiv auseinander, aber hauptsächlich mit seiner eigenen. Anders als Ram Mohan Roy interpretierte Dayananda aber die Evangeliumsgeschichten von Jesus auf einer wörtlichen und ausgesprochen oberflächlichen Bedeutungsebene.

Ein typisches Beispiel, auf das Richard Fox Young aufmerksam gemacht hat, ist sein Kommentar zu Mt 17 in seinem Hauptwerk *Satyarth Prakash*, der Geschichte, in der Jesus einen Jungen heilt, der von einem Dämonen besessen ist und in der er seinen Jüngern sagt, dass sie das auch hätten tun können, wenn sie nur den Glauben von der Größe eines Senfkorns hätten. Dayananda kritisiert nun Jesus als unkultivierten Tölpel (wörtlich in Hindi: *jangali admi*, ein Dschungelmensch):

Hätte Christus auch nur ein bisschen Wissen besessen, warum sollte er dann solch einen Unsinn reden, wie ein Wilder. Aber, wie es heißt: ‚In einem Land, in dem man keine Bäume wachsen sieht, wird auch eine Rizinusölpflanze für den größten und besten Baum gehalten.‘ Ebenso wird auch in einem Land, in dem die ignorantesten Wilden lebten, Christus zu Recht für einen großen Mann gehalten, aber Christus kann für die gebildeten und weisen Männer von heute keine Rolle spielen.⁸

Der Arya Samaj hat die heute tätige radikal nationalistische Hindu-Organisationen tief beeinflusst, auch wenn sich gegenwärtige Vertreter des Samaj immer wieder um Dialog und Zusammenarbeit mit anderen Religionen bemühen.

Es ist sehr schwer, zwischen apologetischen Abwertungen einer Fremdreigion und militanten oder gar fundamentalistischen Agitationen gegen andere Religionen methodisch zu unterscheiden. Die Beurteilung einer Religionsgemeinschaft oder religiösen Gruppe als fundamentalistisch ist immer eine Fremdbeurteilung, oder wie Werner Schiffauer es genannt hat, „die Produktion des radikal Differenten“⁹

Bezeichnend ist, dass Hindu-Nationalisten in ihrer Agitation gegen Christen kaum differenzieren und nicht zwischen evangelikalen oder fundamentalistischen und gemäßigten Christen unterscheiden. Das liegt wohl auch daran, dass, wie Reinhard Hempelmann vor einigen Jahren betont hat, „ohne Übertreibung gesagt werden [kann], dass, weltweit gesehen, weite Teile des Protestantismus evangelikal geprägt sind.“¹⁰

Die Gründung der Evangelischen Allianz (1846), der Gemeinschaftsbewegung und der Lausanner Bewegung hat in Anknüpfung an die Heiligungsbewegung und frühere Allianzbewegungen landeskirchlich geprägte Christen und Mitglieder der Freikirchen miteinander verbunden. Besonders in Missionskreisen haben sich diese Verbindungen im 19. Jh. manifestiert und große Teile des indischen Protestantismus sind bis heute geprägt von einem „konservativen Evangelikalismus der Missionare des 19. Jahrhunderts.“¹¹ Nach Hempelmann bezeichnet das Wort „evangelikal“ eine Frömmigkeitsbewegung, die die persönliche Erfahrung der Bekehrung und Wiedergeburt betont, darüber hinaus Glaubens- und Heilsgewissheit durch Empfang der Vergebung der Sünden, das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit aller, die an Jesus Christus glauben, die

⁸ Dayananda Saraswati, *Light of Truth* [Satyarth Prakash], übers. von Chiranjiva Bhargava, New Delhi, 1994, 625.

⁹ Werner Schiffauer, *Production of Fundamentalism: On the Dynamics of Producing the Radically Different*, in: *Hent de Fries / Samuel Weber* (Hg.) *Religion and Media*, Stanford 2001, 435–455.

¹⁰ Reinhard Hempelmann, *Sehnsucht nach Gewissheit – neue christliche Religiosität*, in: *ders. u. a.* (Hg.), *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Gütersloh 2001, 415.

¹¹ Caplan, *Fundamentalism* (Anm. 2), 74.

Bereitschaft zum persönlichen Engagement in Evangelisation und Mission, die verpflichtende Bindung an die Bibel als dem inspirierten Wort Gottes.

Die indische Theologie war schon im 19. Jh. vor allem aber in der Zeit nach der Unabhängigkeit geprägt von liberalen und religiös pluralen-dialogischen Ansätzen, die vor allem ein Inkulturationsbemühen der christlichen Kirchen erkennen lassen. Dennoch können aber heutige evangelikale Angriffe auf den Hinduismus zurückgreifen auf einen, sich in den indischen protestantischen Kirchen immer durchziehenden Strang einer exklusivistischen Religionstheologie, die aus den alten apologetischen Wurzeln herrührt und die sich in der Mitte des 19. Jh. auf breiter Linie durchgesetzt hat.

Trotz bedeutender konfessioneller Unterschiede unter den in Indien missionierenden Kirchen und Gesellschaften und theologischer sowie religionspraktischer Differenzen bestand doch die gemeinsame Überzeugung, dass es zwischen Christen und Hindus keine gemeinsamen Themen geben könne, und dass das Heidentum überwunden werden muss.

Ein signifikanter Ausdruck der engen Verbindung von evangelikalen Ansätzen und den so genannten „Mainline Churches“ in Indien bis heute ist das Programm „Mission India 2000“, das 1992 auf einer Konferenz von Vertretern der CSI, den Lutheranern und mehreren evangelikalen Gruppierungen und Kirchen beschlossen und gestartet wurde, um Evangelisierungskräfte zu bündeln und den Kirchen ein missionarisches Profil zu geben.¹²

Die evangelikale Erweckung, die die Kirchen Europas in der zweiten Hälfte des 19. Jh. ergriff, hat auch zu einer konzentrierteren Missionsanstrengung in Indien geführt, die, wie D.W. Bebbington in seiner ausgezeichneten Studie über Evangelikalismus in Great Britain gezeigt hat,¹³ einherging mit der Entwicklung exklusivistischer theologischer Argumentationsstrukturen.

Für evangelikale Theologen war Hinduismus nicht nur „Götzendienst“ oder Idolatrie, sondern eine falsche Religion. Ich werde versuchen zu zeigen, dass und wie dieses Urteil durchaus religionswissenschaftlich fundiert begründet werden konnte. Am Beispiel der Einschätzung des Hinduismus als synkretistische Religion kann gezeigt werden, dass es evangelikal ausgerichteten Theologen in ihrer Begegnung mit dem Hinduismus um eine Begegnung zwischen wahrer und falscher Religion ging.

Englische evangelikale Theologen nahmen seit Beginn des 19. Jh. massiven Einfluss auf die Religionspolitik der East India Company. Sie wollten erreichen dass die East India Company ihre Unterstützung von Hindutempeln und Orga-

¹² Im 1992 erschienenen „Mission Mandate“ wird sowohl ein theologisches Profil entfaltet als auch ein, durch das Church Growth Research Center in Madras erstelltes, Register aller in Indien arbeitenden Missions- und Evangelisationsorganisationen aufgeführt. M. Ezra Sargunam (Hg.), *Mission Mandate. A Compendium on the Perspective of Missions in India*, Madras 1992.

¹³ David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from 1780 to the 1980*, London 1989.

nisationen einstellt, und dass in die *Charter Act* der EIC eine Klausel aufgenommen würde, die den Missionaren den Zutritt zum Land erleichterte. Dazu bedienten sie sich auch massiverer Angriffe und Urteile gegenüber der Hindu-Religion, um ihr Anliegen und die Dringlichkeit der Mission deutlich hervorzuheben. 1813 erreichten sie die Aufnahme der Klausel.

Dem Einfluss der evangelikalen Bewegung ist es auch zu verdanken, dass nach 1833, als die durch die East India Company verlangten Lizenzen für Missionare aufgehoben wurden und insbesondere nach der Niederschlagung der „Mutiny“, des Aufstands gegen die koloniale Macht in Indien im Jahr 1857, Missionare in großen Scharen nach Indien einreisen und dort wirken konnten.

Die Hinduapologetik macht sich aber vor allem an einer aggressiven Expansionspolitik der evangelikalen Missionare fest, die in Analogie zur britischen Kolonialpolitik gedeutet wird. In der Tat ist zu beobachten, dass in protestantischen Missionskreisen im 19. Jh., sowohl in den deutschen wie in den britischen, die Vorstellung von Mission als Rettung von Seelen sich wandelte in ein Konzept von Mission als einer Expansion des Christentums und der Kirche. Die zeitliche Dimension der Predigt vom Reich Gottes wurde nun räumlich – territorial umgesetzt. Parallel zur kolonialen Expansion des britischen Territoriums entwickelte sich innerhalb des Protestantismus ein missionarischer Ausbreitungsenthusiasmus, der in John Motts Forderung nach einer „Evangelisierung der Welt noch in dieser Generation“ auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 kumulierte. Die aus der Heiligungsbewegung kommenden wenigen Missionare, die um die Mitte des 19. Jh. nach Indien kamen, standen aber im großen Ganzen dem expansorischen Kirchenverständnis immer kritisch gegenüber und können daher kaum für aggressive koloniale Übergriffe auf den Hinduismus verantwortlich gemacht werden.

Eben diese Verbindung wird aber in der hindu-nationalistischen Argumentation gegen Christen angesichts von Evangelisationskampagnen, Konversionsveranstaltungen und Störungen der Tempel-pūjas immer wieder bemüht, um das Christentum als koloniale auswärtige Macht zu diskreditieren.

Protestantische, evangelikal geprägte Missionare machten es sich zur Aufgabe, so viele Menschen wie möglich zu erreichen. Robert Frykenberg hat allerdings gezeigt, welche Auswirkungen solche Bekehrungsbewegungen im lokalen Bereich schon in den 1820er Jahren auf den Kulturkontakt in Südindien hatten. Dorfgottheiten wurden zerstört, kleine Tempel in Kirchen verwandelt¹⁴ und zum Teil wurden die Göttestatuen auch nach Europa in Museen verschifft.

Das Studium klassischer Sanskritschriften, das in der orientalistischen Forschung im 19. Jh. bedeutende Fortschritte machte, und die zunehmende Kennt-

¹⁴ Robert Eric Frykenberg, *The Impact of Conversion and Social Reform upon Society in South India during the Late Company Period*, in: Cyril H. Philips (Hg.), *Indian Society and the Beginnings of Modernisation (1830–1850)*, London 1976, 187–243.200f.

nis lokaler Kulturen, Sprachen und Literaturen wirkte sich auch auf die Apologie der Missionspredigt aus.

Auf ein radikales Beispiel missionarischer Verkündigung, das zahlreiche Ähnlichkeiten mit gegenwärtiger Missionspraxis aufweist, hat Hugald Grafe in seiner Geschichte der Kirche in Tamil Nadu aufmerksam gemacht. Weit verbreitet unter den tamilischen Evangelisten war in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s Rev. Henry Martyn Scudders *Bazaar Book*.¹⁵ Scudder (1822–1895) war Missionar der American Madura Mission und Begründer der Arcot Church. Er schrieb dieses Buch, um den einheimischen Mitarbeitern der Missionare praktische Anweisungen zur Predigt auf öffentlichen Plätzen zu geben.

In diesem *Bazaar Book* wird Tamilen von einem amerikanischen Missionar eine Auswahl von Themen aus der hinduistischen Tradition geboten, die in einer Gegenüberstellung zu Bibelversen als unsinnig, gefährlich oder unmoralisch widerlegt werden. Die Frage der Kaste ist dabei zentral. Unter Bezugnahme auf den Philosophen Śāṅkara und die Philosophie des Ādvaita Vedānta wird Polytheismus als Idolatrie widerlegt und Monotheismus als die einzig denkbare Religionsform postuliert. Reinkarnation wird ebenso diskutiert wie die Bedeutung des Guru oder von Christus als dem einzigen Avatar. Anknüpfung an kulturelle Vorstellungen sollte dem Evangelium dienen und zugleich die Überlegenheit des christlichen Glaubens erweisen.

Die Ambivalenz von Inkulturation des Evangeliums durch Aufnahme hinduistischer Terminologie und gleichzeitiger exklusivistischer Apologetik durchzieht die ganze Geschichte der protestantisch missionarischen Begegnung mit Hindus von 1706 bis in die Gegenwart.

Die Evangelikale Agitation heute knüpft vor allem an die missionarische Tradition der Adaption hinduistischer Termini und Vorstellungen an, um damit Stereotypen des westlichen Bildes von Indien und der Religion der Hindus wach zuhalten oder gar neu zu bilden.

Die „Living Water Ministries“ zum Beispiel, eine Missionsorganisation mit dem Ziel „to invade and interrupt the status quo in India for the harvest of souls“ stellen in einem News Letter aus dem Frühjahr 2006 für ihre amerikanischen Leser Indien als ein Land vor, das im Bewusstsein der Leser in einem engen Zusammenhang mit bestimmten Sanskritbegriffe stehe:

Words that stir deep emotions in our hearts originated out of Hindu minds – words such as aryan and swastika. But if you listen, you will hear a different sound, the sound of singing and praise.

Hier wird offensichtlich ein doppeltes Ziel verfolgt. Für die amerikanischen christlichen Unterstützer von „Living Water Ministries“ soll Hinduismus als die Religion repräsentiert werden, die die Nazi-Terminologie und Symbolik

¹⁵ Hugald Grafe, *The History of Christianity in Tamilnadu from 1800 to 1975*, Bangalore-Erlangen 1990, 141ff.

codiert hat und die daher „deep emotions“ hervorruft, und zum anderen soll gegenüber indischen Diaspora Vereinigungen wie der „Hindu American Foundation“, mit der die „Living Water Ministries“ sich im andauernden Konflikt befinden, Hinduismus als Hindunationalismus diskreditiert werden.

Auf zwei besonders markante missionarische Stereotypen von Hinduismus, möchte ich im Folgenden genauer eingehen. Die eine ist, dass der ursprüngliche positiv zu bewertende Hinduismus im Laufe der Geschichte dekadent geworden sei und die andere lautet, dass es sich hierbei um eine genuin „synkretistischen Religion“ handle, die in besonderer Weise der Reinheit des Evangeliums widerspreche.

Insbesondere nachdem indologische Forschungen auch in Missionskreisen Einzug gehalten haben, und diese sich einer in Europa ausbreitenden Hochschätzung der „ältesten“ religiösen Schriften der Hindus nicht erwehren konnten, mussten neue apologetische Strategien entwickelt werden. Weit verbreitet in Missionskreisen war eine posthegelsche Dekadenztheorie, die zwar den ursprünglichen Wert hinduistischer Religiosität anerkennt und sogar Parallelen zu der Religion der Griechen und der des Alten Testaments zu erkennen vermag, die aber gegenwärtige Formen des Hinduismus nur als Verfallserscheinungen deuten kann.

Ein eindrückliches Beispiel ist ein Aufsatz von Missionar S. Limbach im Evangelischen Missions-Magazin von 1893.¹⁶ Limbach konstatiert, dass sich der Hinduismus im Laufe der Jahrhunderte gewandelt habe, und zwar so sehr, dass man heute seine Anfänge nicht mehr erkennen könne. Er zitiert dann aber doch zwei Lieder aus Rg-Veda I.25 und VII.86, die sich seiner Ansicht nach durchaus mit den Psalmen des Alten Testaments vergleichen lassen. „Führwahr, ein alttestamentlicher Frommer hätte nicht viel schöner seines Herzens Sehnen nach Versöhnung und nach Gottesgemeinschaft ausdrücken können.“ (200) Dass diese Lieder an Varuna gerichtet sind, der nun, wie indogermanische Mythenforschung den Missionar gelehrt hat, auch mit dem griechischen Himmelsgott Uranos gleichgesetzt werden kann, machen sie besonders wertvoll. Der ursprüngliche Monotheismus des Rg-Veda hat sich aber schon im Text selbst gewandelt in einen Pantheismus, indem die arischen Inder „später, als ihr Dichten eitel ward,... sie an Stelle des Schöpfers das Geschöpf (Röm. 1) [setzten], und verehrten als Varuna das Himmelsgewölbe.“ (199)

Trotz diesen vielversprechenden Anfängen, an die das Christentum eigentlich anknüpfen könnte, muss Limbach eine kontinuierliche Verfallgeschichte konstruieren, um dann die Bedeutung des christlichen Glaubens für den Zivilisationsprozess herausarbeiten zu können:

[200] Und trotzdem, wie ists mit dem Glaubensinhalt der Hindus abwärts gegangen von Stufe zu Stufe. Priesterlist und Trug, zusammen mit dem Streben des natürlichen Menschen,

¹⁶ S. Limbach, Hinduismus, Mohammedanismus und Christentum in Beziehung auf ihren Glaubensinhalt und ihre Glaubensfrucht, in: EMM 37 (1893) 195–210.

die Bande des Heiligen zu zerreißen und sich Götter zu schaffen nach Art der Sünder, habens im Lauf der Jahrhunderte dahin gebracht, daß Indien heute am *religiösen Bankerott* angekommen ist. Nur wenige kennen noch die heil. Schriften der Väter, noch weniger sind es, die sie verstehen. Der Heide in Indien hat keine Ueberzeugung mehr; all sein Glauben ist ihm zweifelhaft geworden oder zusammengebrochen unter der Wucht der Thatsachen und unter den Stürmen religiös-geistlicher und geistiger Art, die von außen her über Indien hinfegten. Katholischer Aberglaube und mohammedanische Feste, buddhistische Zweifelsucht und französische Unmoral, englische Oberflächlichkeit und unmöglich gewordene Kastenregeln, fleischlicher Tierdienst und tierische Fleischlichkeit, kurz alles, was die Welt Fades und Oedes hervorbringt, was sie / [201] Gotteslästerliches ausgespieen und was an Unsinn sie ausgebrütet, das alles ist gegen die Treibhauspflanze indischen Glaubensinhalts angestürmt und hat sie entwurzelt. Der Hindu fängt an zu erkennen, daß sein Glaubensinhalt eitel, d.h. leer ist. Wir finden keine religiöse Ueberzeugung, die im Hindu eine treibende Macht ist, keinen Charakter, keinen Bekennermut.

Demgegenüber steht der Glaubensinhalt des wahren Christen – und nur von dem können wir hier reden – da wie ein Fels. Das Wort Gottes, das vor alters die Menschen erbaut, gemahnt, getröstet und erquickt hat, ist heute noch dasselbe. Der Glaube des ersten Jahrhunderts gilt auch heute noch voll und ganz zu Recht. Für was die Apostel und Märtyrer der ersten Zeit freudig Gut und Blut ließen, das ist auch heute noch dem echten Jesusjünger sein höchstes Gut. Zweifler haben es angefochten, Feinde sind dagegen angestürmt. Das „ewige Evangelium“ ist bis heute dasselbe geblieben und hat alle Gegner überdauert. Heute noch ist die Glaubensgewißheit des Christen so fest und unbeweglich, wie vor alters, denn der Glaubensgrund ist derselbe, das Wort des lebendigen Gottes.....Und nun, wie stehen andererseits die christlichen Völker da? Als Indien ein Kulturland war, da war Germanien eine Wildnis; heute, da Indien am Rand des Verderbens angekommen ist, ist Deutschland die größte Kulturmacht. Durch den sittigenden, hebenden, segnenden Einfluß des Christentums ist das geschehen. (201–202)

Neben der schon in den ältesten Texten zu konstatierenden Wandlungsfähigkeit und damit Unstetigkeit des Hinduismus, aus der heraus der von Limbach beschriebene Verfall sozusagen als hausgemacht erscheinen soll, weil der Hinduismus den religiösen, kulturellen und sozialen Einflüssen von außen nichts Konstantes entgegenzusetzen habe, findet sich in vielen missionarischen Texten des 19. und frühen 20. Jh.s die Beschreibung des Hinduismus als einer synkretistischen Religion.

Aber auch in neueren evangelikalen Theologien zum interreligiösen Dialog wie in dem Werk *Christianity and the Religious Roundtable. Evangelicalism in Conversation with Hinduism, Buddhism and Islam* von Timothy Tennent,¹⁷ erscheint Hinduismus in einer gewissen Nähe zu postmodernem Pluralismus und Eklektizismus. Der von Tennent vorgelegte Religionsvergleich und der Dialog dienen hier dem Erweis der Klarheit christlicher Positionen.

Wie eng Apologetik und Religionsvergleich zusammenhängen, möchte ich nun im Folgenden abschließend am Beispiel eines deutschen Missionars Hilko Wiardo Schomerus darstellen, der zu Beginn des 20. Jh. in Südindien als Missionar der Evangelisch Lutherischen Mission in Leipzig gearbeitet und der

¹⁷ Timothy Tennent, *Christianity and the Religious Roundtable. Evangelicalism in Conversation with Hinduism, Buddhism and Islam*, Grand Rapids 2002.

sich sehr intensiv mit der tamilischen Śaiva Siddhānta Bewegung auseinander-gesetzt hat.

Schomerus hat einen apologetischen Religionsvergleich zur missionswissen-schaftlichen Methode erhoben, und einen Großteil seiner Aufsätze durchzieht das Bestreben, den christlichen Glauben gegenüber dem Hinduismus als höher stehend zu begründen. Bei Schomerus erscheint die Begegnung zwischen Hin-duismus und Christentum als ein „Kampf“.¹⁸ Insbesondere im Reformhindui-smus und in den Missionsbemühungen, den Hinduismus im Westen bekannt zu machen, sieht er einen „Gegenschlag“ des Hinduismus gegen die „Angriffe“ des Christentums.

Der Hinduismus sei in den christlichen „Herrschaftsbereich“ eingedrungen und habe aufgrund der geistigen Situation in Europa, die gekennzeichnet ist von Materialismus,¹⁹ beste Chancen, den Einfluss des Christentums zurückzu-drängen. Der Hinduismus bedient sich in diesem Kampf des „Bollwerkes“ der Kaste, der „Schutzwaffen“ der „Karmatheorie“ und der „Seelenwanderung“. Angesichts dieses Szenarios, das er in seinen Aufsatzbänden *Indien und das Christentum* (1931–1933) sowie in anderen Abhandlungen über *Indien und das Abendland* (1925) und *Das Geistesleben der nichtchristlichen Völker und das Christentum* (1914) aufmarschieren lässt, ist es nicht verwunderlich, dass die Schriften von Schomerus nicht mehr rezipiert werden und praktisch in Ver-gessenheit geraten sind.

Der hermeneutischen Regel, in der Begegnung mit dem Anderen diesen möglichst so zu verstehen, wie er sich selbst versteht, kann in dieser Kriegs-situation kaum Rechnung getragen werden,²⁰ bestenfalls kann sie als strategi-sches Mittel zur Überwindung des Feindes eingesetzt werden. Darüber hinaus kann man diesem apologetischen Ansatz unterstellen, und man hat es ihm unterstellt,²¹ dass er es in der Darstellung der anderen Religion an Objektivität vermissen lässt, da er im Religionsvergleich gerade diejenigen Elemente der anderen Religion hervorhebt, die sich für einen Vergleich mit dem Christentum eignen bzw. dazu dienen, das letztere als die überlegene Religion erscheinen zu lassen.

Schomerus selbst war sich der Problematik seines Ansatzes durchaus be-wusst, und er verteidigte ihn in einem seiner letzten Werke *Indische und*

¹⁸ Hilko Wiardo Schomerus, *Das Geistesleben der nichtchristlichen Völker*, Leipzig 1914, 31 u.a.

¹⁹ Hilko Wiardo Schomerus, *Indien und das Christentum* (IuC) Bd. III, Leipzig 1933, 2ff.

²⁰ W. Cantwell Smith hat das 1959 in einem von ihm selbst als „revolutionär“ bezeichneten Aufsatz gefordert, in dem er für eine Personalisierung der Religionswissenschaft eintritt. Wilfred Cantwell Smith, Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin – Warum?, in: *Mircea Eliade / Joseph Mitsuo Kitagawa* (Hg.), *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg 1963, 75–105.

²¹ Dazu Schmidt-Leukel, der Schomerus' Vergleich zwischen Buddha und Christus als Bei-spiel eines apologetischen Religionsvergleiches heranzieht, der inzwischen überholt sei, *Perry Schmidt-Leukel*, *Den Löwen brüllen Hören. Zur Hermeneutik einen christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn 1992, 43.

christliche Enderwartung und Erlösungshoffnung von 1941. Er vertrat die Ansicht, dass eine rein typologische Gegenüberstellung von Ideenkomplexen zweier Religionen für ein Verstehen der Religionen nicht ausreicht. Verstehen impliziert den bewertenden Vergleich. Schomerus teilte die Auffassung seines Lehrers Nathan Söderblom, dass der Religionsvergleich hilft, die eigene wie die andere Religion besser zu verstehen, und verwahrte sich gegen Tendenzen innerhalb der dialektischen Theologie, die Überlegenheit des Christentums allein aus der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ohne religionsgeschichtliche Vergleiche zu begründen.

Es ist inzwischen selbstverständlich geworden, dass man von „dem Hinduismus“ nicht als einer einheitlichen Religion sprechen kann. Im deutschsprachigen Raum hat diese Sicht der Indologe Heinrich von Stietencron in den letzten Jahrzehnten immer wieder vorgetragen.

Auch Schomerus entwarf ein Bild von der Uneinheitlichkeit des Hinduismus als einer Religion, aber obwohl er diese Vorstellung mit zahlreichen Indologen und Historikern des 19. und 20. Jh.s teilte, war das nicht nur ein weiterer Versuch, sich dem fremden Phänomen zu nähern, sondern er verfolgte damit eine apologetische Absicht.

Sowohl die Stärke als auch die Schwäche des Hinduismus liegen in seiner Uneinheitlichkeit. Schomerus fasst diese Ambivalenz als Religionsgeschichtler und apologetischer Theologe unter dem Begriff „Synkretismus“ zusammen.

Es sind im Wesentlichen zwei Fragestellungen, die Schomerus mit dem Synkretismusbegriff klären will. Zum einen verwendet er ihn, um religionsgeschichtliche Prozesse innerhalb „der indischen Religion“ zu beschreiben und diese als synkretistische Religion zu charakterisieren, zum anderen will er die Frage beantworten, wie und ob sich die christliche Mission auf diesen Synkretismus beziehen soll. Wie weit darf die christliche Mission anknüpfen, und wo sind die Grenzen zwischen Akkulturation und Synkretismus?

Er verwendet den Begriff keineswegs neutral und kann von „religionsmengerischer Toleranz“ in Indien sprechen²² oder von „Lauheit und synkretistischer Kompromissmacherei“. Seine Intention ist es, Indien als das „klassische Land des Synkretismus“ darzustellen und so die Differenz zum Christentum deutlich zu machen. Schomerus gesteht ein, dass es Synkretismus in allen Religionen gibt, seine religionsgeschichtlichen Untersuchungen zum Hinduismus sollen aber dazu dienen, nachzuweisen, dass es vor allem der Synkretismus in der indischen Religion ist, der diese in Opposition zum Christentum stellt.

Der Synkretismusbegriff gerät so von einer Beschreibung der dem Christentum differenten Denkform zur Warnung für indische Christen vor Anpassung an und Vereinnahmung durch den Hinduismus.²³

²² Schomerus, *IuC* II, 1932, 183.

²³ In zwei Aufsätzen „Zur Frage der Anknüpfung in der missionarischen Evangeliumsverkündigung“, Schomerus, *IuC* II, 1932, 231–240, und „Das Problem der Missionspredigt in Indien“,

Eben dieses apologetische Argument wird heute von hinduistischen Kritikern an christlicher Mission zurückgespiegelt. Die Inkulturationsansätze, die vor allem in der katholischen Kirche die theologischen Bemühungen um ein indigenes Christentum geprägt und eine reiche theologische Tradition hervorgerufen haben, werden von radikalen Hindu-Kritikern als „dishonest and deceptive psychological techniques to execute their cabal“ bezeichnet.

Ich möchte dazu abschließend ein Beispiel der Kritik an dem Evangelisten Swami Sachdananda Bharathi (ehemals N.V. John) geben. Auf einer Hindu-hompage wird im März 2007 ein Artikel von Babu Suseelan veröffentlicht, in dem er Swami Sachdananda Bharathi Folgendes vorwirft:

[He is] misquoting Hindu verses, building Churches that look similar to temples, Ashrams, doing Christian ceremonies like Hindu festivals, and adopting Hindu names for conversion centers. They construct preaching centers which are outwardly as closely as akin to Hindu Ashrams. Christian evangelists continue the outward form of Hinduism while adding a new dimension based on the Bible.²⁴

Suseelan interpretiert die Inkulturationsbemühungen christlicher Prediger als einen Versuch:

to implement the policy of psycho programming and mind manipulation to demand the voluntary participation of Hindus for conversion. The plan is to break the spirit or sap the vitality of Hindus, who continue to enjoy a spiritual life. It is a trick for exploitation and bondage as well as to crush Hindus.

Darin sieht er einen illegitimen Synkretismus, der die Reinheit der Hindu-tradition verschleierte und so Verunsicherung stifte.

Die seit dem 19. Jh. in evangelikalen wie in volksskirchlichen Kreisen unternommenen Bezugnahme auf den Hinduismus, sei sie nun positiv anknüpfend, oder in apologetischer Abwehr der Fremdreigion gegenüber formuliert, wird heute von radikalen Hindus gleichermaßen apologetisch gegen das Christentum gewendet, ohne zwischen den verschiedenen konfessionellen oder spirituell geprägten Traditionen zu unterscheiden.

Zusammenfassung: Die zahlreichen Konflikte zwischen Hindus und Christen in mehreren Bundesländern in Indien während der letzten Jahre sind in ihren Dimensionen zwar neu, lassen sich jedoch auch zurückführen auf eine vielschichtige und ambivalente Geschichte der Begegnung zwischen Christen und Hindus in der Missionsgeschichte. Der Beitrag stellt an ausgewählten Beispielen Aspekte dieser Begegnung heraus und zeigt Verbindungen zwischen gegenwärtigen evangelikalen Angriffen auf den Hinduismus und missionarischer Apologetik im 18. und 19. Jahrhundert sowie hinduistische Reaktionen darauf auf.

Schomerus, IuC II, 1931, 241–265, sowie in seiner Missionswissenschaft, 1935, 129ff, hat Schomerus die Frage nach der Akkommodation diskutiert.

²⁴ Babu Suseelan, Dishonest Christian evangelism in fake Hindu cultural garb, 11. März 2007. http://www.christianaggression.org/item_display.php?id=1173670155&type=ARTICLES.

Summary: The various conflicts between Hindus and Christians in several areas of India during the past years have gained a new momentum, nevertheless they can be related to a complex and ambivalent history of encounter between Hindus and Christians during the history of mission in this country. The article highlights some aspects of this encounter by referring to examples of Hindu and Christian apologetics during the 18th and 19th Centuries and relating these to recent evangelical charges against Hindus and their reaction thereupon.

Buddhismus und Christentum

Kommt das Licht aus dem Fernen Osten?

von Hans Waldenfels SJ

1. Streiflichter

Augenblicklich steht im Vordergrund der öffentlichen Wahrnehmung nicht-christlicher Religionen der Islam an erster Stelle. Von der Eröffnung der größten Moschee Deutschlands in Duisburg-Marxloh am 26. Oktober 2008 berichteten die Medien landesweit, zumal die politischen und kirchlichen Spitzen des Landes Nordrhein-Westfalen, der Ministerpräsident Jürgen Rüttgers, der Bischof von Essen Felix Genn und der Präses der Evangelischen Kirche des Rheinlands Nikolaus Schneider, anwesend waren.

Dagegen ist die Eröffnung des zweiten Zentrums des *European Institute for Applied Buddhism* (EIAB) im September in Waldbröl überregional kaum zur Kenntnis genommen worden. Dabei steht hinter der Organisation kein Geringerer als der vietnamesische Zen-Meister Thich Nhat Hanh (geb. 1926), der zurzeit neben dem Dalai Lama weltweit einer der bekanntesten Vertreter des Buddhismus ist. Versprochen wird in Waldbröl ein Ort der Übung der Achtsamkeit, also ein Ort der Praxis. Eingeladen sind alle Interessierten, ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit. Ausdrücklich wird betont, dass für die Einübung in die Meditation nicht vorausgesetzt wird, dass der Übende Buddhist ist. Auf dem Altar des Übungsraumes steht als Symbol der Offenheit sogar eine Jesusfigur. Hier geht es offensichtlich nicht um Lehre und Dogmen, sondern um vielfältige Lebenshilfe.

Was in groben Strichen von dem neu eröffneten Waldbröler Zentrum gesagt wird, lässt sich an vielen anderen buddhistischen Orten in Deutschland, aber auch in Österreich und in der Schweiz beobachten. Eher still und leise suchen sich Buddhisten geeignete Orte der Abgeschiedenheit, an denen sie Suchende zu Übung, Gespräch und entsprechender Lebensgestaltung einladen. Man muss sich nur die Mühe machen, im Internet unter den Einträgen „Buddhismus in Deutschland“ oder „Deutsche Buddhistische Union e.V.“ (DBU) die dort aufgeführten buddhistischen Zentren zu zählen, um zu erkennen, wie engmaschig das Netz in unseren Ländern längst gespannt ist. Der Buddhismus ist überall in Stadt und Land präsent, wobei die ursprüngliche Vorliebe für Orte der Abgeschiedenheit unübersehbar ist.

Fragt man nach dem heutigen Verhältnis von Buddhismus und Christentum, so sind gewisse Weisen einer Neueinstellung wahrzunehmen¹. Dazu gehören folgende Beobachtungen:

(1) Der Buddhismus ist für den westlichen Menschen immer weniger Objekt intellektueller Neugierde und reiner Forschung. Vielmehr besteht er durch seine konkreten Angebote einer praktischen Lebensführung. Diese aber sind nicht frei von Kritik am Christentum als der traditionellen Religion der westlichen Welt.

(2) Spätestens seit der Vertreibung des Dalai Lama und anderer Vertreter des tibetischen Buddhismus aus ihrer Heimat sind die ersten Verkünder des Buddhismus weniger westliche Sympathisanten und Konvertiten als originäre asiatische Vertreter. Diese leben unter uns oder besuchen die „Gemeinden“, wie in alten Tagen der Apostel Paulus seine Gemeinden in Kleinasien besucht hat.

(3) Bei allem Respekt vor westlichen Christen, die sich im Grenzgebiet zwischen Buddhismus und Christentum für das asiatischen Angebot geöffnet und in ihm gelebt haben wie Jules Monchanin, Henri Le Saux, Bede Griffiths und Hugo Enomiya-Lassalle oder die dort heute noch leben wie Johannes Kopp, Willigis Jäger, Johannes Brantschen u.a., wächst der Sinn für Unterscheidungen. Vor allem wächst die Einsicht, dass ohne gründliche Verankerung in der eigenen Religion und ohne deren Kenntnis eine wirkliche Begegnung mit dem Fremden oberflächlich bleibt. Wie aber ist hier vorzugehen?

2. Ansatzpunkte

Lange Zeit begegnete man „fremden“ Religionen auf dem Weg geschichtlicher Studien und phänomenologischer Vergleiche. Man fragte nach den Anfängen einer Religion, verglich die verschiedenen Gründergestalten. Bücher, in denen der Buddha und Jesus miteinander verglichen wurden, liegen heute in unübersehbarer Fülle vor. Zu den eindrucksvollsten Ansätzen eines Vergleichs von Buddhismus und Christentum gehören nach wie vor einige Texte von Romano Guardini über Buddha und Jesus:²

Einen Einzigen gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat. Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt. Vielleicht hat Christus nicht nur einen Vor-

¹ Vgl. zum Folgenden auch die Ausführungen von *Martin Baumann* in diesem Band, S. 181–196.

² Vgl. *Romano Guardini*, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg ¹³1964, Seitenzahlen im Text.

läufer im Alten Testament gehabt, Johannes, den letzten Propheten, sondern auch einen aus dem Herzen der antiken Kultur, Sokrates, und einen dritten, der das letzte Wort östlich-religiöser Erkenntnis und Überwindung gesprochen hat. (360)

Was der Mensch wirken kann, sind nur Wirkungen innerhalb der Welt. Er kann gegebene Möglichkeiten entwickeln; Zustände des Seienden ändern oder gestalten – an die Welt als Ganzes rührt er nicht, denn er steht in ihr. [...] Ein Einziger hat ernsthaft versucht, Hand ans Sein selbst zu legen: Buddha. Er hat mehr gewollt, als nur besser zu werden, oder, von der Welt ausgehend, den Frieden zu finden. Er hat das Unfassbare unternommen, im Dasein stehend das Dasein als solches aus den Angeln zu heben. Was er mit dem Nirvāna gemeint hat, mit dem letzten Erwachen, mit dem Aufhören des Wahns und des Seins, hat christlich wohl noch keiner verstanden und beurteilt. Der das wollte, müsste in der Liebe Christi vollkommen frei geworden, aber zugleich jenem Geheimnisvollen im sechsten Jahrhundert vor der Geburt des Herrn mit tiefer Ehrfurcht verbunden sein. (361)

Noch schwerer wird alles, wenn wir Ihn (Jesus – H.W.) mit Buddha vergleichen, jenem unfasslichen Geiste, der alles besaß, was zeitliche Herrlichkeit heißt, aber es ablegte und eine religiöse Existenz verwirklichte, die als solche von der gleichen, nein, wohl noch höherer Weltgröße war als die des Sokrates und Platon im Philosophischen. (425)

Guardini kommt den heutigen Fragern insofern entgegen, als er nicht bei Lehren und Lehrsätzen ansetzt, sondern bei der historischen Gestalt der Gründer, die durch ihre Existenz in die Welt hinein ausstrahlen. Das ist beim Buddhismus ohnehin der Fall. Sucht man entsprechend nach Zugangswegen zum Buddhismus, so stößt man auf die drei Kostbarkeiten, den historischen Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde. Zu ihnen nimmt der Buddhist seine Zuflucht:

- Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha.
- Ich nehme meine Zuflucht zum Dhamma (Skt. *Dharma*).
- Ich nehme meine Zuflucht zum Sangha.³

Die Lehre des Buddha ist eingebettet in den religiösen Vollzug, in die Zufluchtnahme. Die buddhistische Lehre aber ist nicht zu haben, ohne dass auf das Wort des historischen Buddha gehört wird. Das Wort des Buddha wiederum folgt seiner fundamentalen, letztlich alles Worthafte sprengenden Einsicht, die ihm seinen wahren Titel verliehen hat: *Buddha*, der Erleuchtete, der (zur vollen Wirklichkeit) Erwachte.

Man könnte das natürlich parallelisieren mit dem Zugang zum Christentum. Denn alles, was das Christentum lehrt, sagt es in Abhängigkeit und im Blick auf Jesus von Nazareth, sein Wort und seine Tat, sein Leben und seinen Tod. Doch das praktische Verfahren der Einübung in das Christentum, wie wir es aus der jüngeren Geschichte⁴ kennen, ist weithin anders verlaufen. Man denke nur an die Erziehung der als unmündige Kinder Getauften. Der schulische Religionsunterricht arbeitete vor allem mit zwei Büchern: einer dem kindlichen Verständnis angepassten Ausgabe der Bibel und einem (kleinen und großen)

³ Vgl. *Nyanaponika*, Das Wort des Buddha. Eine systematische Übersicht der Lehre des Buddha in seinen eigenen Worten, Konstanz ⁴1978, 13f.

⁴ Wir betonen bewusst die „jüngere Geschichte“, weil wir hier nicht die ganze Geschichte christlicher Unterweisung aufrollen können, diese aber differenzierter gesehen werden muss.

Katechismus. Aufgefordert wurde zum Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes und eingeladen zu bestimmten Gebetsübungen im Laufe des Tages, am Morgen, am Abend, bei den Hauptmahlzeiten. Religion war aber dann wie die meisten Unterrichtsfächer ein Fach abfragbaren Wissens. Religion bestand folglich vor allem im Wissen. Das entsprach auch der Geschichte des Christentums, die wesentlich eine Geschichte rechten („Orthodoxie“) oder falschen Glaubens („Heterodoxie“ bzw. Häresie) war. Der falsche Glaube zeigte sich einmal in verwerflicher Lebenspraxis, doch vor allem in der Abkehr oder Uminterpretierung von fundamentalen Glaubenssätzen. Die Geschichte des Christentums war folglich immer auch eine Geschichte der Spaltungen (Schismen und Häresien).

Bei all dem ist nicht zu übersehen, dass sich in unseren Tagen die Frage nach der Mitte christlichen Glaubens erneut auf zwei Punkte konzentriert. Einmal wird nach Gott gefragt, christlich aber dann nach Jesus von Nazareth als dem vollständigen Zugang zu Gott und zum Gottesverständnis. An dieser Stelle ist nur an die bislang wichtigste Veröffentlichung des jetzigen Papstes zu erinnern. Es ist sein Jesusbuch, in dem Benedikt XVI. ausdrücklich betont, Jesus habe nichts Anderes gebracht als Gott.⁵ Darauf kommen wir zurück.

3. „Religion“ heute

An dieser Stelle sei in einer Zwischenüberlegung auf die heutige Bestimmung von Religion geachtet. Der Soziologe Ulrich Beck sieht den Kern der Wiederbelebung der Religionen in Europa in der Entkoppelung von (institutioneller) Religion und (subjektivem) Glauben, wobei nach ihm die prinzipielle Autorität des wiederbelebten Glaubens das souveräne Selbst ist.⁶ In der Tat setzt sich heute die Einsicht durch, dass Religionen nicht zunächst Organisationen mit einer Fülle ritueller Abläufe und gut formulierter Lehraussagen, sondern Wege und Wegweisungen sind, die uns zur Erfüllung des Lebens gelangen lassen.⁷

Hilfreich ist hier die Einteilung der religiösen Systeme, die der Schweizer Jesuit Christian M. Rutishauser, Direktor des im interreligiösen Austausch er-

⁵ Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Freiburg 2007; zur zentrale Botschaft Jesu 73f. u.ö. Das Buch hat dem Wunsch des Papstes entsprechend eine starke Diskussion ausgelöst. Aus der Fülle der Publikationen nenne ich Hermann Häring (Hg.), „Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion, Wien/Berlin 2008.

⁶ Vgl. Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt/Leipzig 2008, 42 und 46, auch Kap. III.1.

⁷ Vgl. dazu Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn ⁴2005, 124–127; zum Weg-Gedanken: 377–382; ders. (Hg.), *Religion. Entstehung – Funktion – Wesen*, Freiburg/München 2003, 7–25; ders., *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002, 27–47.

fahrenen Lassalle-Hauses in Bad Schönbrunn, vorgenommen hat.⁸ Er unterscheidet fünf Subsysteme der Religion:

1. Die Weltanschauung, die auf die religiösen Grundfragen antwortet. Woher kommen und wohin gehen wir? Wie sind Leiden, Schuld und das Böse zu verstehen? Wie sind die Geschichte und das Absolute zu deuten? Der Vergleich von Auferstehungsglauben und Reinkarnationsvorstellung wäre hier zu verorten.
2. Die ethische Weisung, die dem Einzelnen und der Gemeinschaft Verhaltensregeln für das tägliche Leben und Kriterien für große Entscheidungen gibt.
3. Die liturgische Ordnung, die die Beziehung zur Transzendenz in Riten zum Ausdruck bringt und die Weltanschauung und Ethik sinnlich erfahrbar macht.
4. Die institutionelle Verfassung, die die Religionsgemeinschaft ordnet, Kompetenzbereiche regelt und soziale Orientierung gibt. Die Kirche mit ihrer vielgliedrigen Verfasstheit und buddhistische Sanghas und Klöster seien als Beispiele genannt.
5. Die Spiritualität, die dem einzelnen Mitglied der Religionsgemeinschaft einen persönlichen Weg der Frömmigkeit zeichnet und ihm ermöglicht, geistlich zu wachsen. Im Buddhismus ist dies Zen und im Christentum Meditation und Kontemplation.

Die Bereiche 1 und 2 markieren hier die theoretischen und praktischen Grundlagen einer Religion. Der Bereich 3 lenkt die Aufmerksamkeit auf die Welt religiöser Gestaltungsformen im Vollzug der Liturgie, in Kunst und Musik, in Architektur, Symbolik und anderen Ausdrucksweisen. Das Institutionelle hat in der Neuzeit so sehr das Verständnis von Religion beherrscht, dass – wie schon gesagt – sich in jüngster Zeit der Bereich 5 vielfach davon gelöst hat und Religion und Religiosität bzw. Spiritualität heute (fast) voneinander getrennt betrachtet werden. Religiosität kann am Ende in ihrer Subjektivität völlig frei sein von jeder Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Es kann dann durchaus der Fall sein, dass jemand zwar religiös registriert und doch völlig unreligiös ist und umgekehrt jemand zwar religiös ist, jedoch keiner bestimmten Religion angehört. Dafür kann er sich in seiner Religiosität an verschiedenen Religionen gleichzeitig orientieren. Mit einer gewissen Verächtlichkeit wird heute von „Patchwork-Religion“ gesprochen, auch wenn dieses Urteil nicht in jeder Hinsicht gerechtfertigt ist. Auf jeden Fall sollten wir deutlicher unterscheiden zwischen subjektiv und damit persönlich gelebter Religiosität und einer rein äußerlichen, objektiven Zugehörigkeit zu einer Religion.

⁸ Vgl. *Christian M. Rutishauser*, Zen und Christentum. Für einen kompetenten interreligiösen Dialog, in: *Geist und Leben* 81/1 (2008) 9–16, Zitat: 13; *ders.*, Dialogoffenheit und Verwurzelung. Christliche Spiritualität zwischen Wissen und Erfahrung, in: *Herder-Korrespondenz* 62 (2008) 535–538.

4. Erfahrung und Reflexion

Im Blick auf Buddhismus und Christentum können wir nun sagen, dass wir uns zu lange mit den lehrmäßigen Unterschieden befasst haben. Gewiss müssen wir vor allem auf die Gottesfrage zurückkommen, die im Buddhismus auffallend in den Hintergrund tritt. Doch zunächst sollten wir sehen, dass im Gegensatz zum Christentum beim Buddhismus als erstes nicht das Lehrsystem – im Anschluss an die Einteilung von Christian Rutishauser die Bereiche 1 und 2 – in Erscheinung treten, sondern der Bereich 5. Wir können auch sagen: Die erste Aufmerksamkeit richtet sich nicht auf die Reflexion, sondern auf die zugrunde liegende Erfahrung. Damit aber sind wir in einer aktuellen Fragestellung, die erst allmählich im Bereich bewusst gelebter Religion bzw. Religiosität hinreichend Beachtung findet.⁹

Im Buddhismus gibt es eine viel zitierte Geschichte aus dem Leben des Buddha, in der sehr eindrücklich zur Sprache kommt, worum es in der Religion wirklich geht. Ein Schüler Mālunkyāputta möchte eine Reihe von Fragen geklärt haben, bevor er sich auf den Weg des Buddha einlässt. Er möchte wissen, ob die Welt ewig oder zeitlich begrenzt ist, unendlich oder endlich, ob Leben und Leib dasselbe ist oder nicht, ob der Vollendete jenseits des Todes fortlebt oder nicht u.a.m. Der Buddha antwortet mit einem Gleichnis:¹⁰

Gleichwie etwa, Mālunkyāputto, wenn ein Mann von einem Pfeile getroffen wäre, dessen Spitze mit Gift bestrichen wurde, und seine Freunde und Genossen, Verwandten und Vetter bestellen ihm einen heilkundigen Arzt; er aber spräche: „Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehen, bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob er ein Krieger oder ein Priester, ein Bürger oder ein Bauer ist“; er aber spräche: „Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehen, bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, wie er heißt, woher er stammt oder hingehört“; [... (es folgen weitere ähnliche Fragen – H.W.)]; nicht genug könnte, Mālunkyāputto, dieser Mann erfahren; er stürbe hinweg. Ebenso nun auch, Mālunkyāputto, ist es, wenn einer da spricht: „Nicht eher will ich beim Erhabenen das Asketenleben führen, bis mir der Erhabene mitgeteilt haben wird, ob die Welt ewig ist oder zeitlich ist, ob die Welt endlich ist oder unendlich ist, ob Leben und Leib ein und dasselbe oder anders das Leben und anders der Leib ist, ob der Vollendete nach dem Tode besteht oder nicht besteht“; nicht genug könnte, Mālunkyāputto, der Vollendete einem solchen mitteilen; denn er stürbe hinweg.

Buddhas Lehre besteht nicht in theoretischen Erörterungen, sondern in der Wegweisung zur Befreiung. Das wird sehr deutlich, wenn man auf die vier Punkte seiner ursprünglichen Predigt achtet, die als die Vier Edlen Wahrheiten

⁹ Vgl. zum Erfahrungsverständnis *Waldenfels*, *Fundamentaltheologie* (Anm. 7), 160–168; *ders.*, *Löscht den Geist nicht aus! Gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft*, Paderborn 2008, v.a. 141–156.

¹⁰ *Majjhima-Nikāya* 63. Rede (mit leichten Veränderungen in der Orthographie) zitiert nach *Karl Eugen Neumann*, *Die Reden Gotamo Buddhos I.* Zürich/Wien 1956, 463–468, Zitate: 465f. (Das „o“ am Ende von Namen zeigt, dass der Übersetzer die Pali-Form vorzieht.)

bekannt sind:¹¹

- Alles ist Leiden.
- Es gibt eine Begründung des Leidens.
- Es gibt eine Überwindung des Leidens.
- Es gibt den achthgliedrigen Weg zur Überwindung des Leidens.

Buddhas Lehre beginnt nicht mit metaphysisch-spekulativen Fragen, sondern mit der Hinwendung zur menschlichen Erfahrungswelt. Diese wird vor allem mit dem Wort *dukkha* (P.; Skt. *duhkha*) = Leiden beschrieben. Der Begriff ist aber weiter gefasst und schließt Bedeutungen wie Unbeständigkeit, Vergänglichkeit und Unwissenheit ein. Er sieht den Menschen zudem mit anderem Seienden vernetzt, also eher relational als substanzhaft. Die menschliche Existenz wird vielfach verglichen mit einem Rad. Der Bonner Religionswissenschaftler Manfred Hutter hat daher seiner Einführung in den Buddhismus den Titel *Das ewige Rad* gegeben,¹² dem Rad der Wiedergeburten, das sich im *Samsāra* dreht. In westlicher Terminologie berührt sich die Leidenssituation mit dem, was wir „Kontingenz“ nennen. Schon die Umschreibung dessen, was hier mit „Leiden“ umschrieben wird, zeigt, dass es im Anschluss an die Erläuterung der vier Wahrheiten zu Interpretationen kommen musste. Das hatte zur Folge, dass wir auch im Buddhismus im Laufe der Geschichte auf Entwicklungen stoßen, die analog zur Lehrentwicklung des Christentums gesehen werden können. Dennoch hat die dritte Wahrheit von der Leidüberwindung, die uns unter der Bezeichnung *nirvāna* = Erlöschen geläufig ist, die Menschen ständig zu der Frage bewegt: Wie können wir den Kreislauf der Dinge überwinden und aus ihm ausbrechen? Bei allen ernsthaften Suchern führte das weg von unnützen Reflexionen zurück zu den Anleitungen der Einübung in Wege der Loslösung.

So drängen sich im Blick auf den Buddhismus immer wieder zwei Dinge auf: Den Sucher drängt es zur wahren Erfahrung der Wirklichkeit, die sich für den Einzelnen zunächst nicht im Wort, sondern im Schweigen erschließt, und die Suche selbst ist immer ein praktischer Vollzug. Wenn Christen daher etwas von Buddhisten lernen können, ist es die Tatsache, dass Religion nicht zunächst in einer theoretischen Erörterung und Reflexion besteht, sondern nach schweigender Übung ruft.

¹¹ Die Vier Edlen Wahrheiten sind vielfach in den klassischen Buddha-Schriften belegt. Für eine gute Einführung vgl. *Nyanaponika*, Wort (Anm. 3); zum Verständnis des Leidens auch *Hermann Oldenberg*, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, München 1961, 416ff. *Hans Waldenfels*, Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I, Bonn 1990, 148–152; zum Leiden *ders.*, Faszination (Anm. 2), 56–73; *ders.*, Sprechsituationen: Leid – Ver-nicht-ung – Geheimnis. Zum buddhistischen Sprechverhalten, in: *ders.*, Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II, Bonn 1997, 239–264.

¹² Vgl. *Manfred Hutter*, Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus, Graz/Wien/Köln 2001.

5. Aus dem Schweigen¹³

In der berühmten Kōan-Sammlung des chinesischen Zen-Buddhismus *Wumenkuan* (jap. *Mumonkan* = Schranke ohne Tor) finden wir folgende Geschichte:¹⁴

Als einst der Welterhabene (= Buddha – H.W.) auf dem Geierberg weilte, hob er mit dem Finger eine Blume empor und zeigte sie der versammelten Schar (der Mönche). Damals schwiegen alle. Nur der ehrwürdige Kāśyapa verzog sein Gesicht zu einem Lächeln. Der Erhabene sprach: „Ich habe das wahre Dharma-Auge, den wunderbaren Geist des Nirvāṇa, die formlose wahre Form, das geheimnisvolle Dharma-Tor, das nicht auf Worten und Buchstaben beruht, eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften. Diese vertraue ich dem Mahākāśyapa an.“

Die letzten Worte erinnern an vier Zeilen, die dem legendären Gründer des chinesischen Zen Bodhidharma zugeschrieben werden:¹⁵

Eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften.
Nicht abhängig von Wort und Schriftzeichen.
Unmittelbar des Menschen Herz zeigen –
Die Selbstnatur schauen und Buddha werden.

Beginnt der Prolog des Johannesevangeliums mit den Worten:

Im Anfang war das Wort,

so könnte man im Blick auf den Buddhismus sagen:

Im Anfang war das Schweigen.

Ein Stück Bestätigung erhalten wir aus dem Eingangskōan der zitierten Sammlung.¹⁶ Auf die Frage eines Schülers, ob auch der Hund die Buddha-Natur habe, antwortet der Meister mit einem Wort:

Mu.

Die Übersetzung des Wortes lautet gemeinhin: „Nichts“ oder besser „Nicht-“. Es ist ein Befehl an den Übenden. Wie ein Schwert soll es ihn abschneiden und

¹³ Vgl. dazu *Hans Waldenfels*, *An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West*, München 1988, 88–108; *ders.*, *Löscht nicht* (Anm. 9), 144–149; auch *Tomasz Węclawski*, *Zwischen Sprache und Schweigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase im Gespräch mit Vladimir N. Losky und Martin Heidegger*, München 1985; *Stefan Raueiser*, *Schweigemuster. Über die Rede vom Heiligen Schweigen*, Frankfurt u.a. 1996.

¹⁴ *Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men's Sammlung der 48 Kōan. Übersetzt und erläutert von Heinrich Dumoulin*, Mainz 1975, 6. Beispiel, 52. vgl. *Waldenfels*, *Grenze* (Anm. 13), 88ff; *ders.*, *Faszination* (Anm. 2), 74–91.

¹⁵ Vgl. *Mumonkan* (Anm. 14), 53.

¹⁶ Vgl. *Mumonkan* (Anm. 14), 37–39.

freimachen von allem, was bindet und anhänglich macht. Hier gibt es keine theoretischen Antworten oder Hinweise mehr. „ES“ muss sich ereignen.¹⁷

Christlicherseits möchte man zunächst im Sinne des genannten Johanneswortes dagegenhalten. Doch heißt es nicht im Buch der Weisheit 18,14f:

Während tiefes Schweigen alles umfing und die Nacht in ihrem schnellen Lauf bis zur Mitte vorgerückt war, da sprang sein allmächtiges Wort vom Himmel her, vom königlichen Thron?

Inzwischen wächst in der christlichen Theologie die Literatur, die sich mit der so genannten „Negativen Theologie“ beschäftigt.¹⁸ Sie besagt im Kern nichts Anderes, als dass wir im Hinblick auf die letztgültige Rede von dem, den wir „Gott“ nennen, immer mehr sagen können, was er *nicht* ist, als was er ist. Anders gesagt: Wie sehr wir Menschen auch nachdenken, so stoßen wir doch immerzu an unsere Grenzen. Das gilt für unsere Gedanken, aber erst recht für unsere sprachlichen Möglichkeiten – wie es im 4. Laterankonzil von 1215 festgehalten ist:¹⁹

Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre. (DH 806)

Der Satz betrifft nachdrücklich auch die Möglichkeiten des Menschen.²⁰ In unseren Tagen einer beginnenden interreligiösen Begegnung ist aber christlicherseits auch die Rückseite der Frage ins Spiel zu bringen. Einerseits stößt der Mensch immer wieder an seine Grenzen, doch die Wahrnehmung dieser Tatsache impliziert zum anderen, dass er in seinem Denken und Sehnen über die Grenzen hinausstrebt. Er bleibt nicht das in der Immanenz verschlossene Wesen, sondern ist zugleich für die Transzendenz geöffnet. Die Transzendenz aber ist je nachdem geprägt von „unaustrinkbarem Licht“²¹ oder „absolutem Nichts“²², absoluter Dunkelheit und Leere. Von Bernhard Welte stammt das

¹⁷ Vgl. *Eugen Herrigel*, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, Weilheim ¹²1965, bes. 65.74.77. 88 u.ö.

¹⁸ Vgl. u.a. *Josef Hochstaffl*, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976; *Eckhard Nordhofen*, *Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und Negativer Theologie*, Würzburg 1993; *Martha Zechmeister*, *Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie*, Wien 1996; *Gregor M. Hoff*, *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn 1997; *Willi Oelmüller*, *Negative Theologie heute. Die Lage der Menschen vor Gott*, München 1999; *Magnus Striet*, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003; *Alois Halbmayr / Gregor M. Hoff* (Hg.), *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition*. Freiburg/Basel/Wien 2008. Leider fällt bei den genannten Autoren (außer bei Willi Oelmüller) auf, dass sie die buddhistischen Anfragen nicht wahrnehmen.

¹⁹ Vgl. *Waldenfels*, *Fundamentalthologie* (Anm. 7), 118–122.

²⁰ Vgl. dazu ausführlicher *Waldenfels*, *Christus* (Anm. 7), 91–101.

²¹ Vgl. *Joseph Pieper*, *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, München ²1963; auch in: *Werke 2*, Hamburg 2001, 112–152.

²² Vgl. *Hans Waldenfels*, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg/Basel/Wien ³1980.

schöne Bild vom „Licht des Nichts“²³. Er gehört zu den wenigen Theologen, die im Blick auf die japanische Kyōto-Schule den Zusammenhang zwischen Buddhismus, Meister Eckhart und der von Martin Heidegger inspirierten Philosophie wahrgenommen und aufgegriffen hat.²⁴

6. Gott und Nichts

Tatsächlich ist ein Kreuzungspunkt von buddhistischem und christlichem Denken der Begriff der „Leere“ (Skt. *śūnyatā*).²⁵ Buddhistisch geht er auf Nāgārjuna zurück, einen indischen Gelehrten und Mystiker aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert. Dennoch ist es falsch, wenn man hier unter „Begriff“ etwas versteht, mit dem man gleichsam „etwas“ dingfest machen kann. Wer „Leere“ sagt, muss sich von jeder möglichen Anhänglichkeit befreien, so dass dem Wort letztendlich weder ein ontologischer noch ein epistemologischer Sinn zukommt. In diesem Sinne ist am Ende von der „Leerung der Leere“ wie auch von der „Nichtung des Nichts“ die Rede.

Doch etwas Anderes ist von Bedeutung, zu dem ich hier zurückkehren möchte. Es geht um unseren Zugang zu Gott. Wenn nicht alles täuscht, begnügt sich der Buddhismus damit, im absoluten Nichts bzw. in der absoluten Leere so zu enden, dass er darüber nicht noch einmal „fest-stellende“ Aussagen macht und stattdessen schweigt. Er endet aber in radikaler Offenheit oder – wie die japanische Religionsphilosophin Eiko Hanaoka es formuliert – „in absoluter unendlicher Offenheit“.²⁶ Das Christentum hingegen spricht von einem „sprechenden Gott“. Wir erinnern hier an das berühmte *Mémorial* von Blaise Pascal, in dem dieser radikal unterscheidet zwischen dem „Gott der Philosophen und Gelehrten“ und dem „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs [...] Gott Jesu Christi“, also dem „Gott“, der am Ende unserem Denken entspringt, auf der einen Seite und Gott, der sich von seiner Seite her zeigt und offenbart, auf der anderen Seite:²⁷

²³ Vgl. Bernhard Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980; auch Georg Langemeyer, *Menschsein im Wendekreis des Nichts*, Münster 1988.

²⁴ Vgl. Bernhard Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg/Basel/Wien 1979.

²⁵ Vgl. zum Folgenden Waldenfels, *Nichts* (Anm. 22), 22–33.

²⁶ Vgl. Eiko Hanaoka, *Zen and Christianity. From the Standpoint of Absolute Nothingness*, Kyoto 2008, 214. Das Buch leidet allerdings darunter, dass es sowohl den Buddhismus als auch das Christentum zu sehr aus dem Blickwinkel ausgewählter späterer Autoren sieht, sich aber zu wenig auf die Quellen beider Religionen einlässt. Das Verhältnis von religiöser Erfahrung und nachträglicher Reflexion kommt gerade im Blick auf Keiji Nishitani in den Blick; vgl. ebd. 205–220.

²⁷ Blaise Pascal, *Pensées*. Über die Religion und einige andere Gegenstände, hg. von Ewald Wasmuth, Heidelberg 1978, Nr. 248f. Vgl. dazu Waldenfels, *Fundamentaltheologie* (Anm. 7),

JAHR DER GNADE 1654

Montag, den 23. November, Tag des heiligen Klemens, Papst und Märtyrer, und anderer im Martyrologium. Vorabend des Tages des heiligen Chrysogonos, Märtyrer, und anderer. Seit ungefähr abends zehneinhalb bis ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht.

FEUER

„Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs“, nicht der Philosophen und Gelehrten.

Gewissheit, Gewissheit, Empfinden, Freude, Friede.

Gott Jesu Christi

Deum meum et Deum vestrum.

„Dein Gott wird mein Gott sein“ – Ruth –

Vergessen von der Welt und von allen, außer Gott.

Nur auf den Wegen, die das Evangelium lehrt, ist er zu finden.

[...]

Selbst wenn man sich der radikalen Zurückweisung des „Gottes der Philosophen“ durch Pascal nicht anschließen möchte, bleibt die Unterscheidung gültig. Denn im Gegensatz zum Buddhismus glaubt das Christentum daran, dass Gott sich aus dem Schweigen und der Leere heraus in Sprache und Fülle offenbart. Im Christentum geht es dann nicht um die Überwindung eines Ich-Du-Wir-Verhältnisses zwischen Gott und Mensch(heit) in ein apersonales Es hinein, sondern Gott wird erst recht ein ansprechbares Du.²⁸ In diesem Sinne wiederhole ich eine These, die ich vor Jahren in einer Vorlesung zum Thema „*Das schweigende Nichts angesichts des sprechenden Gottes*“ vorgetragen habe:²⁹

Einer der grundlegenden Unterschiede zwischen Christentum und Buddhismus ist die Tatsache, dass die Christenheit – bei allem Respekt vor Gottes unaussprechlichem Geheimnis – dennoch im Blick auf Jesus Christus Gott bekennt als den, der zur Menschheit viele Male und auf vielerlei Weisen *gesprochen* hat durch die Propheten und zuletzt durch seinen Sohn (vgl. Hebr 1,1ff.), während der Buddhismus niemals behauptet hat, dass Gott, der letzte Lebensgrund allen Seins, sich selbst *in dem Logos* geoffenbart und so einen neuen Namen erhalten hat, mit dem der Mensch ihn anrufen kann.

Gott ist nach buddhistischem Verständnis weder Schöpfer noch Richter der Welt. Dennoch sollte man sich hüten, die Buddhisten als Atheisten anzusprechen, wie es vielfach geschehen ist. Im Übrigen haben wir in der Klärung

152f; zur Sache auch die Bonner Antrittsvorlesung von *Joseph Ratzinger*, wiederholt nachgedruckt, zuletzt in: *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, Freiburg/Basel/Wien 1997, 40–59.

²⁸ Die Frage der göttlichen Personalität bzw. der Dreipersonalität kann an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden. Dazu müsste man die Frage des Personverständnisses als ganze aufrollen. Vor allem wäre darauf zu achten, dass das Personsein immer in seiner doppelten Ausrichtung, der Individualität und der Relationalität, zu bedenken ist. Vgl. dazu *Waldenfels*, *Nichts* (Anm. 22), 105–121; *ders.*, *Faszination* (Anm. 2), 42–44; *ders.*, *Christus* (Anm. 7), 38f, 125f.

²⁹ Vgl. Gott – zwischen Christentum und Buddhismus, in: *Waldenfels*, *Wort* (Anm. 11), 265–281; Zitat: 277f.

der Frage, *wie* Gott sich allen Menschen offenbart, noch keineswegs das Ende erreicht.³⁰

7. Gottes Leere

Es ist aber sinnvoll, zum Begriff der „Leere“ zurückzukehren. Denn er spielt im christlichen Verständnis eine größere Rolle, als den meisten Christen bewusst ist. Er wird inzwischen zu einem Brückenbegriff im buddhistisch-christlichen Gespräch³¹. Ich selbst habe dazu die Meinung geäußert,³²

dass die buddhistisch-christliche Begegnung dort ihren wahren Konvergenzpunkt erreicht, wo die Bedingung der Selbstvergessenheit erfüllt ist und Menschen beider Traditionen sich in einer Praxis der Selbstverleugnung und der Selbstübergabe im Dienste all jener treffen, die blind ihren Weg entlangstolpern, ohne dessen Ende zu kennen.

Der christliche Ansatzpunkt findet sich im Philipperbrief 2,5–11, wo das Wort der „Leere“ bzw. „Leerung“ auf Jesus Christus und sein Gott-Sein Anwendung findet und folglich von Gottes Kenōsis gesprochen wird:

Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht. Er war Gott gleich, / hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich (griech. *heauton ekenōsen*) / und wurde wie ein Sklave / und den Menschen gleich. / Sein Leben war das eines Menschen, erniedrigte sich / und war gehorsam bis zum Tod, / bis zum Tod am Kreuze. Darum hat ihn Gott über alle erhöht / und ihm den Namen verliehen, / der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde / ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekenne: / „Jesus Christus ist der Herr“ – / zur Ehre Gottes, des Vaters.

Der vermutlich vorpaulinische Hymnus hat auch früher Beachtung gefunden, wird aber erst in neuerer Zeit für den christlich-buddhistischen Dialog

³⁰ Vgl. Gregor M. Hoff, *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007.

³¹ Vgl. zum Folgenden John B. Cobb, Jr. / Christopher Ives (Ed.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Maryknoll, N.Y. 1980; Roger Corless / Paul F. Knitter (Ed.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*, New York/Mahwah, N.J. 1990; Donald W. Mitchell, *Spirituality and Emptiness*, New York/Mahwah, N.J. 1991; Armin Münch, *Dimensionen der Leere. Gott als Nichts und Nichts als Gott im christlich-buddhistischen Dialog*, Münster 1998; Themenheft: Mu. Kū (= Nichts – Leere) von Nihontetsugaku vol. 5 (Kyōto 2004) mit Beiträgen von Shizuteru Ueda, Eiko Hanaoka u.a.; auch Kwang-Won Kim, *Zur Theologie der Negation. Versuch einer koreanischen kontextuellen Theologie im Gespräch mit dem „Hwaōm“-Buddhismus* Ŭisangs, Bonn 1990.

³² Vgl. Hans Waldenfels, *Gottes Kenōsis und buddhistische Śūnyatā in der Welt von heute*, in: ders., *Wort* (Anm. 10), 204–230, Zitat: 206; für andere Beiträge zur Sache vgl. *Nichts* (Anm. 19); *Faszination* (Anm. 1); *Wort* (Anm. 10) Teil II: Der uns fremde Buddhismus.

gleichsam neu entdeckt.³³ Wichtig ist, dass die „Leere“ nicht so sehr zur Beschreibung eines Zustandes dient, sondern einen Vollzug bzw. Prozess beschreibt. Bertram Stubenrauch hat den Versuch unternommen, die göttliche Kenōsis, wie sie in Gottes Menschwerdung zum Tragen kommt, religionstheologisch fruchtbar zu machen, ohne freilich zu sehen, dass das Thema „Leere“ buddhistisch (*śūnyatā*) und christlich (*kenōsis*) seit längerem diskutiert wird.³⁴

Doch hier geht es weniger um spekulative Diskussionen als um die Erkenntnis, dass „Leere“ vollzogen werden will. Es geht um ein Tun, das am Ende ein reines Lassen ist. Das wiederum hat in beiden Welten – in der buddhistischen wie in der christlichen – seinen Ausdruck gefunden. Interessanterweise begegnen sich hier Praxis und Theorie. Der japanische Philosoph Keiji Nishitani (1900–1990) ist hierfür ein eindrucksvolles Beispiel. Er begegnet uns zunächst als Denker, der sich in langjährigen Studien zum Deutschen Idealismus, zum Nihilismus Nietzsches, zu Heideggers Seinsverständnis und zur Eckehartschen Mystik zur Lösung der modernen Menschheitsfragen in den Kernbereich buddhistischen und christlichen Selbstverständnisses vorgetastet hat. Am Ende haben Philosophie und religiös-meditative Praxis im Suchprojekt seines Denkens zusammengefunden. Er kam dem Christentum nahe und hat doch in der Übung des Zen seine letzte irdische Beheimatung gefunden. Resonanzen sind von ihm und der japanischen Kyōto-Schule her³⁵ – wie schon angedeutet – bei Bernhard Welte³⁶, aber auch bei dem Germanisten und Mystikforscher Alois M. Haas zu finden³⁷. Bei Haas ist die eigene Beschäftigung mit der Mystik eine ständige Rückfrage nach dem Verhältnis von Erfahrung und Sprache. Dabei ist einerseits der Ruf nach Spra-

³³ Vgl. Art. Kenosis (Georg Pfeleiderer / Hermann-Josef Röhrig): LThK³ 5, 1394–1398; Hermann-Josef Röhrig, Kenosis. Die Versuchungen Jesu Christi im Denken Michail M. Tareev, Leipzig 2000; Alexander Hoffmann, Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasars und in der japanischen Kyōto-Schule. Ein Beitrag zum Dialog der Religionen, Bonn 2008.

³⁴ Vgl. Bertram Stubenrauch, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung, Freiburg/Basel/Wien 1995.

³⁵ Zur Kyōto-Schule vgl. Ryōsuke Ohashi (Hg.), Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung, Freiburg/München 1990; James W. Heisig, Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyōto School, Honolulu 2001.

³⁶ An dieser Stelle ist auf philosophische Überlegungen zu verweisen wie Wilhelm Weischedel, Philosophische Grenzgänge, Stuttgart 1967; Jörg Salaquarda (Hg.), Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, Berlin 1971; Rudolph Berlinger, Das Nichts und der Tod, Frankfurt ²1972; Dieter Arendt (Hg.), Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts, Darmstadt 1974; Alexander Schwan (Hg.), Denken im Schatten des Nihilismus. FS Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975; Gaston Bachelard, Die Philosophie des Nein, Wiesbaden 1978; Winfried Weier, Nihilismus. Geschichte, System, Kritik, Paderborn 1980; Fuchun Peng, Das Nichten des Nichts. Zur Kernfrage des Denkwegs Martin Heideggers, Frankfurt 1998.

³⁷ Vgl. Alois M. Haas, Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt 1989, bes. 189–240; ders., Mystik als Aussage. Erfahrung-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt 1997, bes. 154–188; ders., Mystik im Kontext, München 2004.

che unvermeidlich, andererseits entzieht sich das Sprechen von Erfahrung in Nicht-Erfahrung.³⁸ Gerade das Fragmentarische einer Sprache, die reine Erfahrung vermitteln will, führt, wenn Begegnung zwischen religiös Erfahrenen stattfindet, zu einem nicht aufzuhaltenden Eingehen auf das gegenseitige Stammeln und die Versuche, dem Unsagbaren am Ende doch noch Ausdruck zu verleihen. Im Zen-Buddhismus ist hier auf die Kōan-Sammlungen, auf die Kurzgedichte, aber auch auf Malereien und andere Kunstformen zu achten. Im Christentum wächst erst langsam das Gefühl, für die Unvollkommenheit menschlichen Sprechens.

8. Leere und Sünde

Bei aller Konvergenz, die wir in der Begegnung von *śūnyatā* und *kenōsis* wahrnehmen, darf zweierlei nicht übersehen werden. Zunächst haben „Nichts“ und „Leere“ im abendländischen Verständnis vorrangig eine negative Konnotation, so dass beides auf neue Weise für ein interkulturell/interreligiöses Gespräch zu erschließen ist. Sodann ist die christliche Zuspitzung der Kenose zu beachten, die im Kreuzestod Jesu angesagt ist und den Vorgang der Leere mit Schuld und Sünde der Menschen verbindet. In 2 Kor 5,21 schreibt der Apostel Paulus:

(Gott) hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.

Jesus selbst ist ohne Schuld und Sünde, doch die Solidarität mit dem sündigen Menschengeschlecht lässt ihn tief in die Menschheitsgeschichte eintauchen. Der Verbrechertod Jesu am Kreuz ist nicht Ausdruck einer desinteressierten „Selbstentäußerung“ bzw. „Selbst-Leerung“ Gottes, sondern Parteinahme und Solidarität mit der Menschheit, die sich in Freiheit und somit willentlich von Gott in dem, was wir „Sünde“ nennen, abgewandt hat. Natürlich finden wir, wenn wir nach den konkreten menschlichen Verhaltensformen fragen, auch im Buddhismus die überall in der Welt und in den Religionen vertretenen ethischen Gebote und Gesetze.³⁹ Doch fragt man nach der Begründung des moralischen Versagens der Menschen, wird dieses weniger in seinem Tatcharakter gesehen als es mit falscher, irriger Erkenntnis gleichgesetzt wird; es mangelt dann dem Menschen an wahrer Einsicht und wahrem Selbstbewusstsein hinsichtlich des wahren Selbst.⁴⁰ „Sünde“ bzw. das Böse im

³⁸ Vgl. Haas, *Gottleiden* (Anm. 37), 23–44; Waldenfels, *Wort* (Anm. 11), 223–238.

³⁹ Vgl. Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge 2000.

⁴⁰ Vgl. Eiko Hanaoka, *Zen and Christianity* (Anm. 26), 401–416. Donald W. Mitchell, *Spirituality* (Anm. 30), 31–52, bespricht die menschliche Sünde unterscheidend als „the Negative Ke-

Menschen reduziert sich mehr oder weniger auf ein grundlegendes Wahrnehmungsproblem.

Hier wäre dann eingehender das anthropologische Grundverständnis in Christentum und Buddhismus zu prüfen. Im Verständnis der abendländischen Welt ist der Mensch wesentlich dadurch ausgezeichnet, dass er mit einer Geistseele begabt ist, die sich in den Grundfakultäten des Verstandes und des freien Willens, also in unterscheidender Erkenntnis und freier Entscheidung äußert. Selbstreflektiertes Unterscheiden und freies Entscheiden setzt den Menschen zugleich von allen anderen Lebewesen ab. Menschliches Entscheiden wirkt sich aber dann aus in der Gestaltung der Welt und ihrer Geschichte. Die Geschichte ist geprägt von den Spuren und Folgen menschlicher Entscheidungen und Fehlentscheidungen. Wir sprechen im Hinblick auf diese Konsequenzen von der „Ersünde“ und in letzter Zeit von „strukturellen Sünden“ und meinen dabei die bleibenden Verwundungen und Negativfolgen humaner Fehlentscheidungen im Leben der Menschen, aber auch in der Entwicklung der Natur. Die Geschichte hinterlässt entsprechend einen ambivalenten, zwiespältigen Eindruck. Sie bezeugt in der Kulturgeschichte einerseits eine fortschreitende Weltgestaltung, spricht von Entdeckungen und Erfindungen. Sie ist andererseits immer wieder eine Geschichte der Zerstörungen, der Kriege und blutigen Auseinandersetzungen, eine Geschichte der Verluste und des Untergangs.

Wo aber die großen Erschütterungen der jüngeren Geschichte, Hiroshima mit der Atombombe und Auschwitz mit dem nicht wieder gutzumachenden Holocaust, in den Blick kommen, vermögen die Versuche buddhistischer Antworten in der Regel nicht zu überzeugen.⁴¹ Es stellt sich dann auch die Frage nach der Befreiung vom Bösen, nach der Erlösung und dem wahren Heil, und das nicht nur hinsichtlich des individuellen Menschen, sondern der ganzen Menschheit und ihrer Geschichte. Wie immer man dann auch zum christlichen Zeugnis in dieser Sache stehen mag, – es lässt sich kaum leugnen, dass die christliche Antwort deutlicher und entschiedener ausfällt, weil die christliche Option nicht im radikalen Rückzug und Auszug und einer so verstandenen Loslösung endet, sondern entschieden für eine neue und aktive Weltgestaltung eintritt. Freiheit reduziert sich dann nicht auf eine radikale Freiheit-von (allem), sondern entfaltet sich in einer neuen Freiheit-zu.

nosis of Humanity“. Vgl. auch *Masao Abes* Anmerkungen zur Sache, in: *Zen and Western Thought*, Honolulu 1985 (Register); *Buddhism and Interfaith Dialogue*, Honolulu 1995, 195–204; *Zen and Comparative Studies*, Honolulu 1997, 34–41.

⁴¹ Vgl. die Antwortversuche *Masao Abes* in: *John B. Cobb, Jr. / Christopher Ives* (Ed.), *The Emptying God* (Anm. 31), 41–61. Abe bekennt sich ausdrücklich zur „fundamentalen Ignoranz“ und sieht allein in der Überwindung des „kollektiven Karma und der fundamentalen Ignoranz, die den Menschen inhärent ist“, den legitimen Weg, mit einem historischen Übel wie dem Holocaust fertig zu werden (ebd., 50–55).

9. Mitleiden und Liebe als die Chance radikaler Offenheit

Wir stellen fest, dass der Buddhismus sich in seiner Spitze als neue Wahrnehmung einer radikalen unendlichen Offenheit zeigt. Guardini zeichnete den Buddha als eine Persönlichkeit von einer „erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit“, der es wagte, „das Dasein als solches aus den Angeln zu heben“. Was zeichnet demgegenüber Jesus aus? In seinem Jesus-Buch weist Joseph Ratzinger am Ende alle Vergleiche zurück. Zwar ist es nach ihm einerseits richtig, Jesus gleichsam von außen unter die Großen der Welt einzureihen und von Jesu „Gotteserfahrung“ zu sprechen. Doch solche Sichtweisen bleiben menschlich begrenzt. Entsprechend urteilt er:⁴²

All diese Meinungen sind nicht einfach verkehrt; sie bedeuten geringere oder größere Annäherungen an das Geheimnis Jesu, von denen aus der Weg zum Eigentlichen durchaus möglich ist. Aber sie reichen nicht an das Eigentliche Jesu, an seine Neuheit heran. Sie deuten ihn aus der Vergangenheit wie aus dem allgemein Vorkommenden und Möglichen, nicht aus sich selbst, nicht in seiner Einzigkeit, die keiner anderen Kategorie einzuflügen ist.

In Jesus dem Christus steht der Christ vor der unfassbaren Wirklichkeit, die er „Gott“ nennt; in ihm erlebt er Gottes totale Selbstentäußerung; das und nichts Anderes bedeutet Menschwerdung Gottes. Das Paradoxe wird möglich: Der „Unbegreifliche“ lässt sich „be-greifen“, „be-tasten“, „be-rühren“ und „an-fassen“. Wie im Falle des Buddha kann man auch hier fragen, wer das wohl bis heute verstanden haben mag. Gottes Geheimnis bleibt unausschöpflich.

Für den Buddha hat Guardini einen Schlüssel parat: Wer ihn verstehen will, müsste in der Liebe Christi vollkommen frei geworden sein. Der Schlüssel heißt: Liebe. Wenn nicht alles täuscht, wächst christlich die Ahnung, wenn nicht gar die Einsicht, dass die Menschwerdung Gottes als Kenose, als „Leerung“ bzw. „Selbst-ent-äüß-er-ung“ Gottes absolute Ferne in absolute Nähe verwandelt. Das und nichts Anderes aber besagt „Liebe“ in radikaler Selbstlosigkeit.

In der Mystik folgen sich die drei Stufen der Reinigung, der Erleuchtung und der Einung, aber das mit offenen Augen für den bzw. im Alltag der Welt. Die radikale unendliche Offenheit gibt es buddhistisch nicht ohne Mitleiden – „Compassion“. Wenn Christen und Buddhisten hier gemeinsam – ohne die vielen mühseligen Reflexionen über das, was einem „ich-losen“, „selbst-losen“ Wesen metaphysisch überhaupt möglich ist und möglich sein kann, – sich in praktisch vollzogener „Selbstlosigkeit“ den Anderen, den Fremden, den Suchenden und Leidenden zuwenden, ereignet sich befreiende „Be-gegnung“.

▪ Der Buddhist muss das: „*mu*“ vollziehen:

⁴² Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Jesus* (Anm. 5), 339; vgl. auch *Waldenfels*, *Christus* (Anm. 7), 11–26.

Doch wie soll man es bei sich tragen? Gib dich nur mit Anstrengung aller Kraft diesem ‚Mu‘ hin! Wenn du nicht ablässest, wird es sein, wie wenn ein Dharma-Leuchter angezündet wird.⁴³

▪ Dem Christ wird geraten, gesinnt zu sein wie Christus Jesus und ihm in seiner radikalen Selbstentäußerung – Kenose – zu folgen:

Gott lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und allem Sinnen und Denken... den Nächsten lieben wie sich selbst (Mt 22,37.39).

So sind Christen das Licht der Welt (vgl. Mt 5,13).

Zusammenfassung: Eher unauffällig wächst in der westlichen Welt der Einfluss des Buddhismus. Kein Wunder, denn er lädt dazu ein, einen Weg der Erfüllung des Lebens über die Praxis der Stille und der Entsagung zu praktizieren. Ein Vergleich zwischen Buddha und Christus bestätigt, dass beide Menschen dazu berufen, den Weg des Lebens zu beschreiten. Ein ganz fundamentaler Unterschied zwischen Christentum und Buddhismus ist die Gottesfrage – der Buddhismus scheint eine Religion ohne Gott zu sein. Augenfalligerweise handelt es sich im Buddhismus bei der letztgültigen Sache um Leere oder Nichts und sie führt zu einer tiefen Stille. Wenn jedoch der christliche Gott „Logos“ ist und als solcher die Menschheit anvisiert, wie können wir den Graben zwischen Stille und Wort („Logos“) überbrücken? Das gibt es eine gemeinsame Chance: Sowohl Christen als auch Buddhisten können in radikaler Offenheit leben und in Liebe und in Mitleid allen jenen begegnen, die sich in Bedürftigkeit und Elend befinden.

Summary: Rather inconspicuously Buddhist influence is growing in the Western world. No wonder, Buddhism is inviting to find a way to the fulfilment of life by practising silence and abandonment. A comparison of Buddha and Christ proves that both of them call humans on the way of life. A fundamental difference between Christianity and Buddhism is the God-question. Buddhism seems to be a religion without God. Apparently the final term is emptiness or nothingness and leads into a deep silence. If, however, the Jewish-Christian God is Logos and addresses as Logos the human race, how can we bridge the gap between silence and word? There is a common chance: Both Buddhists and Christians can live in radical openness and encounter in charity and compassion for all living in need and distress.

⁴³ Vgl. Mumonkan (Anm. 14), 38.

Die unumgängliche Begegnung zwischen Christentum und afrikanischer Religion in Evangelisierung und Bibelübersetzung

Einige Beobachtungen

von John Mbiti

1. Einleitung

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fand statistisch gesehen eine Explosion der christlichen Expansion in Afrika statt, insbesondere in den beiden südlichen Dritteln des Kontinents (und auf Madagaskar). Laut David Barrett, George T. Kurian und Todd M. Johnson (Hg.), *World Christian Encyclopedia*, Oxford 2001, passim, lebten im Jahr 1900 ungefähr 10 Millionen Christen in Afrika, das entspricht 9,2 % der Gesamtbevölkerung. 1984 zitiert *Wikipedia* die *Encyclopedia Britannica* für die Mitte des Jahres 2002 mit „376.453.000 Christen, 329.869.000 Muslimen und 98.734.000 Anhängern von traditionellen Religionen in Afrika“. Bezogen auf die Gesamtbevölkerung von 956.211.200 im Jahr 2006, betrug der Anteil der ChristInnen 81,3 % in Zentralafrika, 62 % in Ostafrika, 9 % in Nordafrika, 82 % in Südafrika und 50,1 % in Westafrika.¹ Hochrechnungen für 2025 kommen auf 633.803.970 (= 48,8 %) ChristInnen, auf 40 % Muslime, 11 % Anhänger traditioneller afrikanischer Religionen und 0,2 % Religionslose.

Es ist nicht leicht, Statistiken über Afrika zu bekommen, ihre Quellen stimmen nicht überein, und ihre Zuverlässigkeit ist fraglich. Doch die zitierten Angaben weisen auf die unstrittige Tatsache hin, dass das Christentum heute ein unübersehbarer Bestandteil des Lebens in Afrika ist. Seine Präsenz hat sich seit 1950 gefestigt, und seine Expansionsrate steigt kontinuierlich. Wir erinnern daran, dass das Evangelium sehr früh schon, mit dem 1. Jahrhundert, nach Ägypten, Äthiopien und Nordafrika kam und dass die koptische und die äthiopische Kirche bis heute bestehen.

¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_Africa. Der Eintrag stammt vom Januar 2008. Um 300 n. Chr. bildeten die Christen die Mehrheit der Bevölkerung in Nordafrika, Ägypten, Äthiopien und einem Teil des Sudans. Um 1500 lebten ca. 1.300.000 Christen in Afrika; das entsprach 2,9 % der Bevölkerung.

2. Ursachen für die rasche Expansion des Christentums

Nie zuvor in der Geschichte der Kirche hat sich der christliche Glaube in einer so kurzen Periode so weit verbreitet. Innerhalb eines Jahrhunderts hat sich die religiöse Landschaft Afrikas gewaltig verändert. Da stellt sich natürlich die Frage, was diese rasche religiöse Zustimmung zum Christentum verursacht hat. Offensichtlich sind da mehrere Faktoren im Spiel, vier von ihnen wollen wir kurz nennen.

2.1 Moderne Missionsarbeit

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts „fielen“ Missionare aus westlichen Ländern, aus Festlandeuropa, Großbritannien, Amerika und später auch Australien zu Tausenden in Afrika „ein“. Die Missionsbewegung erlangte große Bedeutung und verbreitete sich in allen Ländern Afrikas, Asiens und Ozeaniens. Missionare trugen die Arbeit der Evangelisierung, der Erziehung, der medizinischen Versorgung und später auch der Kommunikation (Veröffentlichungen, Literatur, Radio, Hörkassetten, Fernsehen und Computer) überall hin. Ihre Heimatkirchen unterstützten sie durch Finanzierung, Personal, Gebet und die Aufmerksamkeit für ihre Berichte. Im frühen Stadium und an vielen Orten verkündeten sie das Evangelium Jesu Christi zum ersten Mal und führten den christlichen Glauben ganz neu ein; das geschah natürlich entsprechend ihrer jeweiligen konfessionellen Tradition und Färbung.

Die Zahl der Missionare in Afrika ist kontinuierlich weiter gestiegen; in jüngerer Zeit kamen Missionare aus Südkorea und Indien hinzu.

2.2 Afrikanische Evangelisten

Christliche Lehrer, Laien, Priester und Pastoren übernahmen die formelle und informelle Aufgabe, das Evangelium Jesu Christi von Haus zu Haus, von Dorf zu Dorf, von Gemeinde zu Gemeinde und von einer Sprachgruppe zu anderen zu verbreiten. Während die überseeischen Missionare (zumeist) auf den Missionsstationen verweilten, verteilten sich die afrikanischen ChristInnen, um die Frohe Botschaft ihren Nachbarn, ihren Gemeinschaften und anderen ethnischen oder sprachlichen Gruppen weiterzuerzählen. Anders als die überseeischen Missionare stießen sie auf keine oder nur wenige kulturelle Barrieren, und so kamen sie rasch vorwärts zu neuen Orten und konnten dadurch die Reichweite des Evangeliums vergrößern. Diese Methode gewann ihre eigene Bedeutung und wurde höchst effektiv für die Verbreitung des Glaubens. Sie entwickelte sich so weit, dass sich das Evangelium in vielen Situationen spon-

tan auszubreiten begann und immer noch ausbreitet, wenn die Menschen ihr Wissen darüber miteinander teilen, ob es nun über Jesus oder über die biblischen Geschichten ist oder ob sie einfach christliche Lieder singen.

Ich bin in einer christlichen Familie aufgewachsen und erinnere mich noch, wie wir Kinder anderen Kindern und Erwachsenen, die keine Christen waren, von der Bibel erzählten (damals war lediglich das Neue Testament in meiner Muttersprache erhältlich), davon, wie wir zu Jesus beteten und wie man nach dem Tod in den Himmel komme. Wir brachten ihnen Kirchenlieder bei und beteten mit ihnen vor dem Essen und vor dem Zubettgehen. Erwachsene ChristInnen engagierten sich ähnlich in ihrer informellen Weitergabe des Evangeliums an Familienangehörige und Nachbarn. Die Menschen kamen in allen Punkten der Interaktion miteinander in Berührung, und sie verstanden einander (zumindest innerhalb ihrer ethnischen Gruppen). Die Missionare dagegen kamen den Leuten vor Ort nicht so nahe, sie konnten das auch gar nicht. Die Methode, wie die Afrikaner die Evangelisierung spontan oder formell praktizierten, half außerdem, das Element des „Ausländischen“ zu beseitigen, das mit den Missionaren aus fernen Ländern und fremden Kulturen zwangsläufig verbunden war. Es war gewiss eine ziemlich vereinfachte Form, unsere Gemeinschaft zu evangelisieren, aber sie hat reiche Frucht gebracht und dem christlichen Glauben stetig neue Konvertiten zugeführt. Wenn der Prozess von einer Familie zu anderen Familien übersprang, kam es zu einer massenhaften Konversionsbewegung.

Dieses spontane Teilen der Frohen Botschaft bildet das Herzstück der christlichen Expansion in den afrikanischen Gesellschaften. Die formellen Wege der Verkündigung, wie fest angestellte Katecheten, Pastoren, Priester, Laienmitarbeiter und soziale Dienste, flankieren die spontane Evangelisierung, die ihrerseits nach vielen Jahren noch immer im Gang ist. Die christliche Erziehung führt den Prozess weiter, indem sie den Glauben auslegt und alten wie neuen Gläubigen spirituelle Nahrung reicht. Die nachfolgend errichteten Pfarreien und Kirchen werden weithin von Afrikanern geleitet; das war zu Anfang, als die Missionare den Großteil der Arbeit leisteten, nicht der Fall.

Natürlich haben die Menschen Afrikas dem christlichen Glauben nicht nur ihre Arme geöffnet. Sie haben ihm auch ihre Augen, Ohren und Herzen geöffnet. Bei ihrer Begegnung mit dem Glauben ist die Bibel das wichtigste Instrument. Zunächst lehnten viele sie ab, weil sie sie in ihrer westlichen Aufmachung zu Gesicht bekamen, in der die Missionare sie präsentierten, und weil sie daher das Gefühl hatten, sie sei eine Bedrohung für die Integrität ihres Lebens. Die Konversion ist ein Prozess der Veränderung, der Zeit braucht und verschiedene Phasen durchläuft: das Evangelium Gottes hören, über es nachdenken, Fragen über es stellen, Elemente auswählen, die akzeptabel sind, und solche, die man ablehnen möchte. Die Konversion findet ferner auf verschiedenen Ebenen statt: auf der individuellen, familiären, gemeinschaftlichen, ge-

sellschaftlichen und kulturellen, auf der Ebene der Wertsysteme und der Weltbilder.² Sie ist ein historisches Ereignis und zugleich ein Prozess der Veränderung und des Wachstums, der Einzelpersonen, Familien, Gemeinschaften, Ideologien, Ereignisse und Institutionen betrifft. Sie schließt ein bestimmtes Maß an Ablehnung, Auswahl, Assimilation, Anpassung, Feier und Interpretation des Glaubens ein.

2.3 Bibelübersetzungen

Von einem frühen Stadium der modernen Missionsbewegung an haben die anglikanischen und protestantischen, später auch die römisch-katholischen Missionare der Übersetzung der Heiligen Schrift in die lokalen Sprachen hohe Priorität eingeräumt. Überall haben sie zudem diese Sprachen für die Verschriftlichung eingerichtet und durch den Aufbau von Schulen die Alphabetisierung eingeführt. Die volle oder teilweise Übersetzung der Bibel hat ihre eigene Bedeutung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erlangt. So war z. B. die Bibel im Jahr 1900 in 113 afrikanischen Sprachen erhältlich, 1984 waren es schon 500 Sprachen, und Ende 2008 gab es laut den United Bible Societies 718 landessprachliche Übersetzungen.³ Wir wollen jedoch nicht unerwähnt lassen, dass es auch schon antike Übersetzungen gab, nämlich ins Sahidische und Bohairische, Dialekte des Koptischen (Ägypten, 3. Jahrhundert), und ins Geez (Äthiopien, 5. Jahrhundert). Die Bibelübersetzungen haben die Heilige Schrift in immer mehr lokalen Sprachen verwurzelt. So wird es den Menschen ermöglicht, das Wort Gottes nicht nur in Kirchen und Schulen zu hören, sondern es auch zuhause zu lesen, zu diskutieren, zu lehren und es der

² Religionswissenschaftler, Soziologen, Theologen, Anthropologen, Psychologen und Kulturanthropologen haben sich mit der religiösen Konversion in Afrika (und anderswo) auseinandergesetzt. Es ist eine beachtliche Literatur zum Thema entstanden. Siehe unter anderem: *Wolfgang Gabbert*, Social and cultural conditions of religious conversion in colonial Southwest Tanzania, 1891–1939, in: *Ethnology*, Bd. 40, Pittsburg/PA, September 2001; *Cyril C. Okorochoa*, Religious Conversion in Africa: Its Missiological Implications, in: *Mission Studies*, Leiden 9,1 (1992) 168–184; *Roland Oliver*, The Missionary Factor in East Africa, London 1952; J. D.Y. Peel, Conversion and Tradition in two African Societies: Ijebu and Buganda, in: *Past & Present Society*, Oxford 77,1 (1977) 108–141; *Lewis R. Rambo*, Understanding Religious Conversion, New Haven/CT 1995; *Glenn J. Schwartz*, A Review of Christian Conversion in an African Context, Lancaster/PA 2007; *Andrew F. Walls*, The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith, Maryknoll/NY 2002.

³ Ende 2008 belief sich die Zahl der Voll- oder Teilübersetzungen der Bibel in Afrika auf 718, in Asien-Ozeanien auf 1036, in Europa und dem Mittleren Osten auf 212, in den Amerikas auf 510 und in Kunstsprachen auf 3, insgesamt also auf 2.479. Augenblicklich (im Jahr 2009) sind mehr als 100 Übersetzungsprojekte in Arbeit. Die Verbreitung der Bibel wächst in Afrika stetig, Ende 2008 waren 5.079.088 Exemplare gedruckt, davon 315.092 Neue Testamente, und 1.284.224 Teilausgaben. Die Alphabetisierungsrate in den meisten afrikanischen Ländern liegt bei 60 % der Bevölkerung.

ganzen Familie, der Gemeinschaft und der jeweiligen sprachlich-ethnischen Gruppe weiterzugeben. Unweigerlich setzt es einen informellen Dialog im Geist derer in Gang, die die Heilige Schrift hören oder lesen.

Die Publikation der Bibel in einer bestimmten Sprache wiederholt buchstäblich die Erfahrung des ersten Pfingstfestes der Kirche (Apg 2,6–11): „Als sich das Getöse erhob, strömte die Menge zusammen und war ganz bestürzt; denn jeder hörte sie in seiner Sprache reden. [...] wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden.“ In vielen Fällen ist die Teil- oder Vollübersetzung der Heiligen Schrift – abgesehen von den Schulbüchern (wenn es sie denn gibt) – das erste Buch, das in einer bestehenden Sprache erscheint. Durch die Bibelübersetzung senkt sich die christliche Botschaft tief in die Psyche und Kultur des betreffenden Volkes ein. Sie ist ein revolutionäres Ereignis mit starken Wirkungen im ganzen Volk (in der ethnisch-sprachlichen Gruppe). Mit der Bibel in ihrer eigenen Sprache machen sich die ChristInnen auf, die Herzen der Menschen für die Botschaft des Evangeliums zu gewinnen und ihrem Verstand und Geist Nahrung zu liefern. In vielen christlichen Wohnungen stellen die Bibel und das Gesangbuch die Bibliothek der Familie dar. Die ChristInnen lesen die Bibel mit Feuereifer oder hören genau zu, wenn sie gelesen wird, und viele kennen biblische Passagen oder Geschichten auswendig.

2.4 Afrikanische Religion

Dies ist die indigene Religion Afrikas, die sich in jedem ethnischen Volk und in jeder Sprachgruppe schrittweise entwickelt hat. Sie kennt keine Gründer, Reformatoren oder schriftliche Fassungen. Sie ist ins gesamte Leben des Volkes integriert, und zwar in einem Maß, dass es keine formelle Trennung oder Unterscheidung zwischen der säkularen und der religiösen Dimension gibt. Zu ihren hauptsächlichen Charakteristika zählen folgende:

(1) *Ein breites Spektrum von Überzeugungen* vom Leben und vom Universum. Diese Überzeugungen sind nicht systematisch formuliert, sondern in Riten, Gebeten, Sprichwörtern, Symbolen, in der Kunst und Mythologie zu finden. Deren Zentrum ist der monotheistische Glaube an Gott, den alle afrikanischen Völker (ethnische und sprachliche Gruppen) kennen. Andere Überzeugungen beziehen sich auf Vorstellungen von der unsichtbaren Welt Gottes, von Geistern, Gottheiten, Verstorbenen und so genannten Ahnen, vom Tod und von der mystischen Macht, die die Menschen häufig erfahren oder als Zauber und Magie zu guten oder bösen Zwecken einsetzen.

(2) *Zahlreiche moralische und ethische Werte*, die die Beziehungen in der Gemeinschaft der Lebenden und der Verstorbenen regeln. Sie gelten den Fragen von Richtig und Falsch, Gut und Böse, von Gerechtigkeit, Verbrechen und Strafe, nach der Verantwortung und den Rechten der Individuen und nach der

Beziehung zur ganzen Natur. Das traditionelle afrikanische Leben ist sehr stark auf Gemeinschaft gegründet, und diese Werte betreffen die Bedürfnisse und die Wohlfahrt der Gemeinschaft und des Einzelnen in der Gemeinschaft.

(3) Die Menschen vollziehen *formelle religiöse Handlungen*; dazu gehören Zeremonien, Rituale, Feste, die das menschliche Leben feiern, so etwa Geburt, Namensgebung für die Kinder, Initiation, Heirat, Tod und Begräbnis, Ernte, soziale Vergnügungen und Bewillkommnung von Gästen. Man verrichtet rituelle Gebete und gibt angemessene Antworten auf Unglücksfälle (wie Epidemien, Dürre, Heuschreckenplage und Krieg).

(4) *Heilige Plätze und Gegenstände* werden in physischer Form oder geistig ausgesondert und mit dem gebührenden Respekt behandelt. Zu ihnen gehören Tempel (die heute weniger üblich sind), Schreine, Haine, Hügel, Berge, bestimmte Bäume, bestimmte Tiere oder Insekten und Symbole (in Farbe und Form). Die Gegenstände sind in Familienwohnungen und in Gemeinschaftshäusern zu finden. Mancherorts werden auch ungewöhnliche Objekte und Naturphänomene als sakral bezeichnet. Manche Menschen tragen Gegenstände am Körper oder in ihren Beuteln oder Taschen, in der Intention, diese mögen ihnen Schutz gewähren und Glück bringen. In einigen Gegenden halten die Menschen gewisse Tage heilig, zum Beispiel den Neumond, den Beginn der Regen-, der Pflanz- und der Erntezeit.

(5) *Verantwortliche Personen für religiöse Handlungen und religiöses Wissen* sind unter anderen die Ältesten, die Priester, Musiker, Dichter und Spezialisten wie etwa Hellseher, Heiler, Regen- und Wettermacher sowie eine ganze Anzahl von Personen an königlichen Höfen, die sich um die traditionellen Königinnen und Könige kümmern. Dieser Personenkreis setzt sich aus Männern und Frauen zusammen, und an manchen Orten sind junge Leute dabei ausführend tätig oder behilflich. In der Regel erhalten die Menschen einen Ruf, solche Aufgaben zu übernehmen, sie können aber auch durch Divination dazu ernannt werden. Sie absolvieren ein Training und eine Lehrzeit und können dann von der Gemeinschaft öffentlich die Autorität übertragen bekommen, solche Funktionen auszuüben.

(6) *Wo die afrikanische Religion zu finden ist*: Afrika hat eine im Wesentlichen orale Kultur, und nur an wenigen Stellen, wie etwa in Ägypten und Äthiopien, haben die Menschen die Kunst des Schreibens erlernt, bevor diese von den westlichen Missionaren eingeführt wurde. Es gibt keine heiligen Schriften. Daher wird das Wissen über die Religion mündlich und in Symbolen weitergegeben, dargelegt, verbreitet und bewahrt. Somit ist die afrikanische Religion primär in der mündlichen Tradition zu finden, das heißt in Sprichwörtern, in der Musik, in Gesängen, Mythen, rituellen Vollzügen, natürlichen Phänomenen und Objekten, sozialen Institutionen und Werten. In einigen Ländern behandeln die Menschen hervorragende natürliche Objekte als heilig, zum Beispiel Berge, Haine, Wasserfälle, Seen, Flussufer usw., oder sie haben Tempel und

Altäre errichtet. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind diese Bräuche jedoch zahlenmäßig zurückgegangen. Die Menschen tragen ihre Religion innerlich und äußerlich mit sich, von der Geburt bis zum Tod und darüber hinaus, zuhause und unterwegs, in ihren Gesprächen und Träumen. Sie pflegen ein streng religiöses Weltbild, und viele Aspekte des Lebens haben religiöse Untertöne oder sind ganz ausdrücklich religiös.

Damit ist die afrikanische Religion ein komplettes religiöses System mit allen Elementen, welche die Religion definieren. Sie durchtränkt alle Dimensionen der Existenz, der Kulturen und Weltbilder des Volkes so tief, dass es keinen Lebensbereich in den afrikanischen Gesellschaften gibt, der nicht von der Religion berührt würde. Die Menschen praktizieren sie auf von Ort zu Ort verschiedene Weise, sie weist jedoch so viel Gemeinsames auf, dass sie sich durchaus im Singular beschreiben lässt. Aber auch im Plural kann man von Religion sprechen, und zwar aufgrund der großen Zahl von (ethnischen) Völkern in Afrika.

3. Die biblische Religion (das Christentum) begegnet der afrikanischen Religion

Die afrikanische Religion hat das religiöse Setting, die religiöse Sprache, die spirituelle Sehnsucht, die ethischen Einsichten, die Hoffnungen und Strebungen der Völker besetzt, lange bevor die missionarische Weitergabe des christlichen Glaubens und des (westlichen) Christentums begann. Auf afrikanischem Boden bestand kein religiöses Vakuum, als der christliche Glaube dort eintraf.

Doch die frühen Missionare und die Ethnologen und Anthropologen aus dem Westen haben diese afrikanische Religion nicht verstanden. Viele dachten oder sagten, wir Afrikaner hätten überhaupt keine Religion. Manche machten sich krude Vorstellungen; zum Beispiel sagten sie, wir beteten die Natur oder Geister an, und einige bildeten sich sogar ein, Afrikaner hätten keine Seele. Das Unwissen, die Vorurteile und die Arroganz dieser frühen Missionare und Anthropologen sprechen für sich, da sie viel geschrieben haben, was ihr Unwissen, ihr mangelndes Verständnis und ihre Phantasievorstellungen von Afrika verrät. So schrieb beispielsweise einer von ihnen, E. S. Hartland, im Jahr 1909: „Die undurchsichtigste und schwierigste Frage im Zusammenhang mit der Religion der Bantu ist die, ob sie überhaupt an ein Höchstes Wesen, einen Schöpfer und eine allmächtige Vorsehung glauben.“⁴ Ein britischer methodistischer Missionspastor, Ethnologe und Sprachforscher, Edwin W. Smith (1876–1957), berichtet von einem Gespräch, das er einst mit dem bekannten deut-

⁴ E. Sidney Hartland, Art. Bantu and South Africa, in: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Bd. 2, London 1909, 363, zit. bei Edwin W. Smith (Hg.), *African Ideas of God*, London 1950, V.

schen Biographen Emil Ludwig (1881–1948) führte; dabei erzählte Smith, er sei Missionar in Zentralafrika und spreche zu den Menschen von Gottes Liebe und Macht. Ludwig fragte ihn: „Wie können die ungebildeten Afrikaner sich Gott überhaupt vorstellen? [...] Die Gottheit ist doch ein philosophischer Begriff, den Wilde gar nicht erfassen können.“⁵

Mit solchem Unwissen, gepaart mit Vorurteilen, näherten sich die Missionare den Afrikanern als den „verlorenen, unwissenden Heiden“. Sie sahen ihre Aufgabe darin, „die Verlorenen zu retten“ bzw. „die Heiden zu zivilisieren“. So etwas wie einen Dialog mit der afrikanischen Weltsicht zu führen, kam ihnen nicht in den Sinn. Ihnen ging es darum, die afrikanische Kultur zu beseitigen und durch das westliche Christentum und die westliche Kultur zu ersetzen. Bei einem solchen Ansatz ist das Christentum dazu da, um jeden Preis auf Eroberung auszugehen. Es gibt keinen Dialog, sondern nur Bombardement, Triumphalismus und Holzhammermethode.

Doch hier und da begannen einzelne Missionare mit einem etwas offeneren Geist, die indigenen religiösen Vorstellungen und Praktiken jener Völker, zu deren Missionierung sie gekommen waren, näher anzuschauen. Diese Erkenntnis setzte ein, als sie begannen, den christlichen Glauben in den lokalen Sprachen zu verkündigen und die Bibel zu übersetzen. Während die Missionare einerseits die indigene Religiosität ablehnten, verkannten und verdammt, benutzten sie andererseits die indigenen Sprachen, um vom christlichen Glauben zu sprechen. Allmählich dämmerte ihnen, dass sie in Wirklichkeit die Gottesidee nicht nach Afrika brachten. Die Menschen dort kannten Gott nämlich schon, bevor muslimische oder christliche Missionare und westliche Anthropologen den Kontinent betraten.

Wir können zwar nicht im Einzelnen darstellen, wie sich dieser Dialog zwischen dem Christentum und der afrikanischen Religion entwickelt hat, wollen aber doch einige wichtige Etappen nennen. Zum Beispiel hat Wilhelm Schmidt (1868–1954) in mehreren Bänden seines Werkes *Der Ursprung der Gottesidee* die These vertreten, die Pygmäen des Kongogebiets besäßen den ältesten monotheistischen Gottesglauben.⁶ 1949 organisierte Edwin W. Smith ein Symposium mit dem Thema *Afrikanische Gottesvorstellungen*, bei dem zwölf Teilnehmer (aus der Missionspraxis) vortrugen, was sie bei den Menschen, unter denen sie arbeiteten, über Gott herausgefunden hatten. Smith edierte und publizierte die Papiere ein Jahr später unter demselben Titel. Das Buch bringt Beispiele dessen, was er Afrikas „Bewusstsein von Gott“ nannte. Dieser Fokus des Buches, die Gottesvorstellungen in den afrikanischen Gemeinschaften, rief nach einem Dialog des Christentums mit der afrikanischen Religion, zumindest über den zentralen Begriff von Gott.

⁵ Smith, *African Ideas* (Anm. 4), 1.

⁶ Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 1926–1955, Bd. IV: Die Religionen der Urvölker Afrikas, Münster 1933.

1959 brachte SCM Press (Student Christian Movement Press) in London den ersten Band der Reihe „Christian Presence Series“ heraus. Diese behandelte die „christliche Präsenz“ unter den verschiedenen religiösen Traditionen der Welt. Die erste Publikation beschrieb den Islam, es folgten der Buddhismus, die japanischen Religionen, die afrikanische Religion, das Judentum und der Hinduismus. John V. Taylor (1914–2001), ehemals Missionar in Sambia und Uganda und später Bischof von Winchester in England, eröffnete die afrikanische Reihe (1963) mit dem Titel *The Primal Vision*. Dieses Buch kann als die erste Bemühung gelten, die Begegnung zwischen dem Christentum und der afrikanischen Religion direkt zu diskutieren.⁷ Es nimmt die afrikanische Religion ernst und behandelt sie respektvoll, aber ziemlich unkritisch. Ihm zufolge öffne die afrikanische Religion ihre Tore für das Christentum, damit dieses Eingang finde und auf einem (von der „Präsenz“ Gottes erfüllten) religiösen Boden sich ansiedeln könne. Diese *Christian Presence Series*, deren Herausgeberschaft dann ein führender früherer Missionar, Max A. C. Warren (1904–1977) übernahm, vertritt die Gegenwart Gottes als den Kern des Dialogs oder der Begegnung der Christen mit Menschen anderer Religionen. Warren porträtiert die Christen als Wanderer, als einen „Zug von Menschen, der sich in einer Reihe hintereinander auf einem Pfad durch den Busch oder den Urwald schlängelt. Auf den Pfaden, die hier gezeichnet werden, wird gewiss sichtbar, dass die Gnade unseres Herrn Jesus Christus im Herzen des ursprünglichen Weltverständnisses des Afrikaners zu finden ist. *Du findest mich, wenn du den Stein aufhebst / und wenn du das Holz spaltest, bin ich da*. Das ist nicht Pantheismus, sondern der Anspruch des Allgegenwärtigen, voller Gnade und Wahrheit.“⁸

Taylor greift diesen Begriff von Gottes Präsenz in der afrikanischen Religion auf und charakterisiert dieselbe als „ursprüngliches Weltverständnis“. Am Ende beschreibt er sein Buch als „Versuch, einen Weg zu Menschen anderen Glaubens und einer anderen Kultur zu finden, der ehrfürchtig und aufmerksam ist und der in seinem Wesen weder Affirmation noch auch Aktion, sondern vielmehr Präsenz ist. Wenn den vorhergehenden Kapiteln überhaupt Gültigkeit zukommt, dann die, dass sie auf die Richtigkeit eines solchen Weges gerade für Afrika hinweisen. Die innerste Weisheit Afrikas liegt in dem Wissen um

⁷ Zwei Jahre später erschien eine andere, wenn auch knappe Untersuchung durch einen ehemaligen britischen Missionar in Ghana, nämlich S. G. Williamson, *Akan Religion and the Christian Faith*, Accra/Ghana 1965. Allerdings griff er Taylors Idee der „Präsenz“ nicht auf, und möglicherweise kannte er Taylors Buch gar nicht.

⁸ M. A. C. Warren, General Introduction, zu John V. Taylor, *The Primal Vision: Christian Presence Amid African Religion*, London 1963, 12; deutsche Übersetzung: *Du findest mich, wenn du den Stein aufhebst. Christliche Präsenz im Leben Afrikas*, München 1965, 10. Die Neuausgabe dieses Buches mit dem Titel „Christian Presence Amid African Religion“, mit einer langen, enthusiastischen Einführung von J. N. K. Mugambi, erschien 2001 bei Acton Publishers, Nairobi/Kenya; für sie hat Taylor das Nachwort verfasst, kurz bevor er im Januar 2001 starb.

den Unterschied zwischen Existenz und Präsenz. [...] Die archaische Welt ist eine Welt der Präsenz, der Begegnung von Angesicht zu Angesicht, nicht nur mit den Lebenden, sondern genau so lebendig mit den Toten und mit dem Ganzen der Natur. Es ist ein Kosmos des Ich und Du. Wir wollen hier nichts sentimentalisieren. [...] Doch die Schau ist da, und die Sehnsucht nach dieser Welt ist überall lebendig.“⁹

Dies ist ein pietistischer, wenn nicht gar mystischer Zugang zur christlichen Begegnung mit der afrikanischen Religion. Er plädiert im Grunde für eine Form von Spiritualität oder Pietismus, die sich im Westen entwickelt hat und nun der afrikanischen Religion begegnen soll. Ich sehe nicht, wo da „Dialog“ oder „Begegnung“ Platz haben könnten, wenn sich die beiden religiösen Traditionen im Kontext einer abstrakten „Präsenz“ treffen. Wie gelangen sie von diesem abstrakten Begriff zu konkreten Realitäten? Lässt sich die abstrakte „Präsenz“ in afrikanischen Sprachen ausdrücken? Zumindest in Kiikamba, meiner Muttersprache in Kenia, und in Kiswahili (Ostafrika) ist es nicht möglich. Diese beiden Sprachen drücken die Idee konkret so aus, dass jemand oder etwas jemandem oder etwas gegenübersteht. Wenn das Christentum und die afrikanische Religion einander gegenüber treten, kommt dann wirklich ein religiöser Dialog zustande? Meines Wissens ist diese Idee John Taylors von einer gegenseitigen „Präsenz“ zwischen Christentum und afrikanischer Religion nie aktiv umgesetzt worden. Ist sie vielleicht zu elitär oder zu spezialistisch?

Dennoch hat Taylors Buch seinen Wert; er liegt darin, dass es ChristInnen auffordert, (1) die Realität der afrikanischen Religion in ihren eigenen Rechten anzuerkennen, (2) der afrikanischen Religion mit dem gebührenden Respekt zu begegnen, (3) wichtige Elemente der afrikanischen Religion herauszuheben, denen sich das Christentum ehrfürchtig „annähern sollte“, darunter die Begriffe Gott, Mensch, das Selbst, das Böse, Jesus Christus, Sünde (Zerstörer), Propheten, (4) anzuerkennen und aufzuzeigen, dass die afrikanische Religion genauso ein Partner für den Dialog ist wie Islam, Buddhismus und Hinduismus. Der weit reichende Einfluss von Taylors Buch bestand darin, dass es eine freie, angstlose und vorurteilslose Diskussion über das Thema des Christentums in der Begegnung mit der afrikanischen Religion eröffnet hat. Es hat das (westliche) Christentum ermutigt und herausgefordert, ohne Scheu oder Apologetik „ja“ zur afrikanischen Religion zu sagen.

Noch bevor Taylors Plädoyer seinen Weg in die Kirche und in akademische Kreise fand, hatten afrikanische Wissenschaftler begonnen, Aspekte der afrikanischen Religion zu studieren und zu erforschen. Solche Forschung diene als Türöffner für einen bedeutsamen Dialog oder eine ebensolche Begegnung. Sie hat schließlich auch dazu geführt, dass diese Begegnung zu einem seriösen akademischen Thema wurde. Vereinzelt begannen Veröffentlichungen afrika-

⁹ Taylor, *Primal Vision* (Anm. 8), 196f; dt.: S. 161, 162.

nischer Wissenschaftler zu erscheinen, zum Beispiel *J. B. Danquah*, *The Akan Doctrine of God* (Ghana), London 1944; und *E. B. Idowu*, *Olodumare. God in Yoruba Belief* (Nigeria), London/New York 1962.

4. Praktisches Bewusstsein von Begegnung und Dialog

4.1 Die Konferenz von Ibadan (1966)

Bei der Gründung der All Africa Conference of Churches (Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz) (AACC) in 1963 in Kampala/Uganda fanden einige der Delegierten, wenn die Kirche in Afrika Reife und Selbststand erlangen sollte, bedürfte es zweier Voraussetzungen: Wissen vom Herrn Jesus Christus und Ausdruck dieses Wissens durch kreatives indigenes Denken. Mit allem gebührenden Respekt und mit der gebotenen Dankbarkeit gegenüber den Missionaren, die das Evangelium in einen Großteil Afrikas gebracht hatten, wiesen diese Delegierten darauf hin, dass das (westliche) Christentum zu den Menschen weithin in fremden Zungen sprach. Die Evangelisierung musste besser geeignete Methoden zur Weitergabe und Feier des Evangeliums entwickeln.

Drei Jahre später traf sich unter den Auspizien der AACC im Januar 1966 eine kleine Gruppe von (männlichen!) afrikanischen Theologen erstmals in Ibadan/Nigeria. Sie kamen aus der römisch-katholischen, aus der anglikanischen und aus protestantischen Kirchen und versammelten sich im Geist ökumenischer Offenheit. Sie haben in Gang gesetzt, was man als das akademische Studium der Begegnung/des Treffens zwischen Christentum und afrikanischer Religion bezeichnen könnte. Ihr Konsultationsthema lautete: „Biblische Offenbarung und afrikanische Glaubensüberzeugungen“. Sie präsentierten und diskutierten Arbeitspapiere zu den folgenden acht Fragen: (1) *Gott* von E. Bolaji Idowu (Nigeria); (2) *Gott, Geister und Geisterwelt* von Stephen N. Ezeanya (Nigeria); (3) *Priestertum* von R. Buana Kibongi (Kongo-Brazzaville); (4) *Opfer* von Harry Sawyerr (Sierra Leone); (5) *Die theologische Wertschätzung des Menschen* von Swailem Sidhom (Ägypten); (6) *Die theologische Grundlage der Ethik* von E. A. Adeolu Adegbola (Nigeria); (7) *Vitale Partizipation* von Vincent Mulago (Demokratische Republik Kongo/Zaire); (8) *Eschatologie* von John S. Mbiti (Kenia). Wir legten Papiere zu Bereichen vor, in denen wir bereits in Forschung, Lehre und Veröffentlichung gearbeitet hatten. Aber wir waren uns wohl kaum bewusst, dass wir eine ungemein reichhaltige Welt der Begegnung, des Treffens und der gegenseitigen Aufklärung zwischen zwei religiösen Traditionen auftraten, die einander weder antagonistisch noch in Opposition gegenüberstanden. Es waren: das Christentum mit seiner universalen Botschaft und einer langen Geschichte seiner Kirchen zum einen und die

afrikanische Religion mit ihren tiefen Wurzeln im Leben der Menschen zum anderen.

Die meisten afrikanischen ChristInnen des vergangenen (20.) Jahrhunderts gehörten der ersten bis dritten Generation von Konvertiten an. Sie haben den christlichen Glauben nicht mit leeren Händen empfangen. Vielmehr brachten sie ihre Weltbilder, ihre Kulturen, Geschichten, Sprachen, Werte, Hoffnungen, Freuden und Tränen mit. Das Evangelium wurde den Menschen im Rahmen ihrer gesamten – mentalen, sozialen, kulturellen, spirituellen, ökonomischen, politischen oder physischen – Identität angeboten und von ihnen ergriffen. Das Zusammentreffen des Christentums mit den Afrikanern musste unweigerlich zu einer Begegnung oder einem Dialog mit der gesamten Identität der Menschen werden. Das Evangelium war auf dem fruchtbaren Boden der afrikanischen Religiosität gelandet. Auch wenn es selbst unveränderlich blieb, musste es doch auf afrikanischem Boden Fuß fassen und sich niederlassen. Dieser afrikanische Boden musste seinerseits auf das Evangelium mit einem Ja oder einem Nein antworten. Er konnte ihm gegenüber nicht neutral bleiben. Alles deutete darauf hin, dass Afrika „ja“ zum Evangelium sagen würde. In diesem Ja finden Dialog, Begegnung, Zusammentreffen der beiden statt. Und selbst wenn ein Nein ertönt, kommt doch ein gewisses Maß an Dialog zustande.

Die theologische Konsultation von Ibadan im Jahre 1966 hat ihre Überlegungen in dem Aufruf zusammengefasst, Gottes Offenbarung in Jesus Christus und in der afrikanischen Religion ernst zu nehmen. Unser Statement sagte daher:

Wir glauben, dass der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Schöpfer des Himmels und der Erde, der Herr der Geschichte, sich der Menschheit zu allen Zeiten und in allen Teilen der Welt zugewandt hat. In dieser Überzeugung studieren wir das reiche Erbe unserer afrikanischen Völker und haben wir den Anhalt, dass sie von ihm wissen und ihn verehren. Wir erkennen die radikale Bedeutung von Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus an; und doch können wir gerade aufgrund dieser Offenbarung entdecken, was in unserem vorchristlichen Erbe wirklich von Gott ist. Dieses Wissen von Gott ist nicht ohne jede Kontinuität zu dem früheren traditionellen Wissen um ihn, das sich bei unseren Völkern findet.

Diese afrikanischen Theologen hatten kontinuierlich Forschung und Reflexion auf diesem weiten, zweifachen Feld der Offenbarung Gottes in der Bibel (Christentum) und der Offenbarung Gottes in der afrikanischen Religion betrieben. Wir sahen keinen Widerspruch und keinen Konflikt in der Wahrnehmung dieser Aufgabe.

Noch vor der Konsultation von Ibadan hatten einige Universitäten die religionswissenschaftliche Darstellung des Christentums, des Islams und der so genannten traditionellen afrikanischen Religion in ihren Lehrplan aufgenommen. So hielt man es im Fourah Bay College an der Universität von Sierra Leone; an der Universität von Ghana in Accra; an der Universität von Ibadan in Nigeria; an der Universität von Nsukka in Nigeria; an der Theologischen Fa-

kultät der Universität von Yaoundé, Kamerun; an der Makerere-Universität in Kampala, Uganda; und an der Louvanium-Universität in Kinshasa, Kongo-Kinshasa (später Zaire, Demokratische Republik Kongo). Theologische Fakultäten oder Departments für Religionswissenschaft wurden später in anderen Ländern errichtet, sie lehrten afrikanische Religion neben anderen Religionen. Universitäten und theologische Einrichtungen in Südafrika widmeten der afrikanischen Religion noch keine Aufmerksamkeit, da sie geistig voll mit dem Kampf gegen die Unterdrückung durch das Apartheidsystem beschäftigt waren. Erst in der Zeit nach der Abschaffung der Apartheid besserte sich die Situation.

Die Universitäten, die dieses Thema im Lehrplan hatten, führten Forschungen zu den drei Hauptreligionen Afrikas durch. Sie begannen akademische Zeitschriften herauszugeben, in denen Studierende und Professoren die Forschungsergebnisse und weitere Reflexionen über die religiöse Landschaft mitteilten. Zu diesen Zeitschriften zählten *Africa Theological Journal* (Makumira, Tansania), *Bulletin de théologie africaine* (Kinshasa, Republik Zaire/Dem. Rep. Kongo), *Cahiers des Religions Africaines* (Katholische Fakultät von Kinshasa, Zaire/Dem. Rep. Kongo), *Dini na Mila* (Kampala, Uganda), *Ghana Bulletin of Theology* (Accra, Ghana), *Orita* (Ibadan, Nigeria), *Sierra Leone Bulletin of Religion* (Fourah Bay, Sierra Leone). Die Veröffentlichungen in diesen Organen befassten sich eingehend mit der Realität jeder Religion in Afrika, pflegten aber nur wenig Austausch untereinander. Dieser Mangel wurde aber schließlich behoben. In der Tat hat das Thema der interreligiösen Begegnung, speziell zwischen dem Christentum und der afrikanischen Religion, um die Jahrhundertwende auf dem einen oder anderen Weg eine mehr oder weniger zentrale Stellung in Lehre, Forschung und akademischem Diskurs in vielen Universitäten, theologischen Seminaren und weiterführenden Bildungseinrichtungen erobert.

Ein weiteres akademisches Arbeitsfeld im Bereich der Begegnung ist die exegetische Forschung vor dem Hintergrund afrikanischer Religion. Die Konsultation von Ibadan hat die beiden Bereiche – biblische und afrikanische Religion – tatsächlich zusammengebracht. Die Fachleute, die dazu Papiere vorlegten, waren in der Forschung auf diesem Feld bereits akademisch engagiert. Einige hatten Dissertationen verfasst, Aufsätze oder Monographien veröffentlicht oder standen kurz vor der Publikation ihrer Ergebnisse. So zum Beispiel: *Harry Sawyerr*, *Traditional Sacrificial Rituals and Christian Worship*, in: *Sierra Leone Bulletin of Religion* (Fourah Bay, Sierra Leone), Bd. 2, Nr. 1, 1960, S. 18–27; *ders.*, *The Supreme God and Spirits*, ebd. Bd. 3, Nr. 2, 1961, S. 41–55; *ders.*, *Salvation viewed from the African Situation*, in: *Présence*, Nairobi/Kenya: World Student Christian Federation, 1972, S. 16–23; und seine Monographien: *Creative Evangelism*, London 1968; *God: Ancestor or Creator?* London 1970; sowie *E. Bolaji Idowu*, *Towards an Indigenous Church*, London

1965; C. G. Baëta (Hg.), *Christianity in Tropical Africa*, London 1968; E. Ilogu, *Christianity and Ibo Culture*, Leiden 1974; V. Mulago, *Un visage africain du christianisme*, Paris 1965; John S. Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background*, Oxford 1971 (Dissertation an der Universität Cambridge 1963).

4.2 Die Konferenz von Accra (1977)

Die Ecumenical Association of Third World Theologians (Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-TheologInnen) (EATWOT), gegründet 1976, organisierte ihre erste internationale Konferenz in Accra, Ghana, vom 17. bis 23. Dezember 1977, fast zwölf Jahre nach Ibadan. Mehr als 100 Vertreter aus nahezu vierzig Ländern Afrikas, Asiens, der Karibik, Europas, Lateinamerikas, Nordamerikas und Ozeaniens nahmen teil. Auf der Tagesordnung der Beratungen stand insbesondere die Theologie der Befreiung, doch brachten zwei Papiere das Problem der Begegnung zwischen Christentum und afrikanischer Religion zur Sprache.¹⁰ Die Angelegenheit wurde nicht als solche diskutiert, war aber an prominenter Stelle im Schlusskommuniqué präsent. Unter der Überschrift „Gegenwärtige Trends in der Theologie“ führte das Kommuniqué drei Trends auf, deren erster „zwar die inneren Werte in den traditionellen Religionen anerkennt, in diesen aber eine Vorbereitung auf das Evangelium erblickt“.

Ferner listete das Kommuniqué fünf „Quellen der Theologie“ in der afrikanischen Szene auf. Die dritte dieser Quellen bestand in den „afrikanischen traditionellen Religionen. Der Gott der Geschichte spricht zu allen Völkern auf je verschiedene Weise. In Afrika sind die traditionellen Religionen eine wichtige Quelle für das Studium der afrikanischen Gotteserfahrung. Die Glaubensüberzeugungen und Praktiken der traditionellen Religionen in Afrika können die christliche Theologie und Spiritualität bereichern.“¹¹

So brachte die Konferenz von Accra, auch ohne die Frage ausdrücklich zu diskutieren, das Bewusstsein von einer im Gang befindlichen Begegnung zwischen biblischem Glauben und afrikanischer Religion auf die internationale Tagesordnung. Sie erkannte an, dass das Thema eine ernsthafte akademische Disziplin war und kritische Untersuchung durch Forschung, Lehre und Veröffentlichung verdiente. Die Statements von Accra hatten zwar keine unmittelbaren Folgen, doch in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts nahm das Studium der afrikanischen Religion auf dem gesamten Kontinent und in über-

¹⁰ Kwesi A. Dickson, *Continuity and Discontinuity between the Old Testament and African Life and Thought*; Mercy Amba Oduyoye, *The Value of African Religious Beliefs and Practices for Christian Theology*. Beide Papiere sind veröffentlicht in dem von Kofi Appiah-Kubi und Sergio Torres hg. *Berichtsband: African Theology en Route*, Maryknoll/NY 1979, 95–116.

¹¹ Dickson, *Continuity* (Anm. 10), 192f.

seischen Universitäten und Seminaren zu. Spezialstudien zur Begegnung mit dem christlichen Glauben folgten, allerdings eher langsam und zögerlich.

Die Untereinheit des Ökumenischen Rats der Kirchen für den „Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“ und der Lutherische Weltbund organisierten Konferenzen über den Dialog, die auch den Dialog mit der afrikanischen Religion oder den „Primal Views“ einschlossen. Doch es war die römisch-katholische Kirche, die das Thema zu akademischen und praktischen Konsequenzen geführt haben dürfte. So organisierte beispielsweise der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog zwei Workshops, die sich mit dem Thema befassen sollten. Für die englischsprachigen Länder fand der Workshop im Juli 1999 in Nairobi, Kenia, statt, für die französischsprachigen im März 2000 in Yaoundé, Kamerun. Der Bericht spiegelt die historische Entwicklung im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil, „das alle Christen und Christinnen aufforderte, eine positive Einstellung zu anderen Gläubigen zu entwickeln. Es hat die Tür für positive Diskussionen über andere Religionen geöffnet... Es hat erklärt, dass Heil für andere Gläubige außerhalb der sichtbaren christlichen Herde möglich ist.“ Papst Paul VI. hat positiv über die moralischen und religiösen Werte in den afrikanischen Gesellschaften gesprochen. Papst Johannes Paul II. ist noch weiter gegangen und hat zur Nutzung dieser Werte im christlichen Leben aufgerufen. Er hat mehrfach afrikanische Länder besucht. Bei seinem Besuch in der Republik Benin im Februar 1993 hat er die Anhänger der afrikanischen Religion „ganz herzlich“ begrüßt und sie eigens angesprochen.¹²

4.3 Die römisch-katholische Kirche

Von etwa 1970 an hat die katholische Kirche der afrikanischen Religion steigende Aufmerksamkeit gewidmet, mit dem Ziel, sie zu studieren, sie zu verstehen und mit ihr in Dialog zu treten. Die Seminare lehrten, forschten und publizierten über das Thema. Die Kirche organisierte Konferenzen in verschiedenen Regionen Afrikas und ernannte Kardinal Franzis Arinze zum Präsidenten des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog (PCID, 1982–2002); Arinze ist als Konvertit aus der afrikanischen Religion ein guter Kenner derselben.¹³ Er hat der Förderung des Dialogs und der Kooperation zwischen den Religionen großes Gewicht verliehen. 1988 schickte er einen Brief an alle Führungspersonlichkeiten der Bischofskonferenzen Afrikas und der Inseln und ersuchte sie dringend, den Anhängern der afrikanischen Religion und den

¹² Chidi Denis Isizoh, *Christianity in Dialogue with African Traditional Religion and Culture*, Vatikanstadt: Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog, 2001, passim.

¹³ Unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen ist eine besonders bekannt: *Sacrifice in Ibo Religion*, Ibadan 1970.

Neubekehrten besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Er empfahl das Studium und die Erforschung der afrikanischen Religion in den höheren kirchlichen Bildungseinrichtungen. In der Folge wurde dies auf dem ganzen Kontinent und auf den Inseln umgesetzt. Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika, „Die Kirche in Afrika und ihr Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000“, vereinte vom 10. April bis 8. Mai 1994 Kardinäle, Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien aus Afrika und Repräsentanten der römischen Kurie. Die Synode sprach sich ausdrücklich für den Dialog mit den Anhängern der afrikanischen Religion aus, einschließlich derer, die einige ihrer traditionellen Werte beibehalten und dennoch zum Christentum konvertieren wollten.

Beim Rückblick auf die Arbeit der katholischen Kirche im Dialog mit der afrikanischen Religion kommt Monseigneur Chidi Denis Isizoh im Jahr 2001 zu dem positiven Urteil: „Viel ist erreicht worden. Die katholische Kirche hat einen langen Weg zurückgelegt, bis sie richtig eingeschätzt hat, welchen wichtigen Platz die ATR (African Traditional Religion) in der Bildung der Persönlichkeit der Afrikaner einnimmt. Diese Anerkennung verdankt sich der hervorragenden Arbeit vieler Fachleute für afrikanische Studien, die in ihrer Darstellung von Christentum und ATR immer deutlicher geworden sind.“¹⁴

Chidi Isizoh bringt Beispiele von Ländern, in denen die wertvollen Elemente aus der afrikanischen Religion in Lehre, Liturgie und Gebet der Kirche integriert worden sind. So wird etwa in Burkina Faso die Taufe von Erwachsenen als christliche Initiation gefeiert, wobei Elemente oder Riten aus der traditionellen Initiation übernommen werden; in der Demokratischen Republik Kongo kennt man die Anrufung der Heiligen und der Ahnen, die Messliturgie benutzt das Römische Messbuch nach dem zairischen Ritus; in Ghana werden, als Ergebnis der pastoralen Achtung für die ATR, afrikanische liturgische Riten übernommen, darunter Begräbnisriten, Witwenschaftsriten, Segnung der Felder, Menschen und Häuser; in Kenia sind es rituelle Tänze oder Prozessionen und die Ululation während der liturgischen Feiern; in Nigeria wählt man bei der Taufe indigene Namen und kennt zahlreiche Lieder mit traditionellem Hintergrund.¹⁵

4.4 Der Ökumenische Rat der Kirchen

Im September 1973 hat der Ökumenische Rat der Kirchen (Untereinheit „Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“) zusammen mit der All Africa Conference of Churches und dem Theological Education Fund eine Konsultation über „The Wholeness of Human Life. Christian Involvement

¹⁴ Isizoh, Christianity (Anm. 12), 41.

¹⁵ Isizoh, Christianity (Anm. 12), 34ff.

in Mankind's Inner Dialogue with Primal World-Views“ veranstaltet. Sie fand statt in Ibadan, Nigeria, und vereinte 33 Teilnehmer aus zumeist afrikanischen Ländern, aber auch aus Europa, Asien und Westindien. Die Konferenz war folgender Meinung:

Insofern ursprüngliche Weltbilder für alle anderen religiösen Systeme grundlegend (oder vorgängig) sind und selbst neben modernen säkularen oder humanistischen Überzeugungen und Ideologien überleben können, bilden ihre charakteristischen Einstellungen und Erfahrungen einen Teil des unleugbaren religiösen Erbes der gesamten Menschheit, das in uns allen in unterschiedlicher Tiefe und in unterschiedlichen Graden wirksam ist.¹⁶

Die Konsultation konzentrierte sich auf drei Hauptbereiche der Reflexion: *Mann und Frau* (ihre Beziehung, Mythen und Symbole, Bezug zur Natur, göttliche Gegenwart und Freiheit des Menschen); *Gemeinschaft* (Solidarität und Entfremdung, Christus und die Gemeinschaft, Kirche und Gemeinschaft, soziales Engagement und Gemeindegottesdienst); *Heilen* (Krankheit und ihre Wirkung auf den Einzelnen und die Gemeinschaft, mystische Zusammenhänge, Beziehungen im Prozess des Heilens/der Heilung, biblische Erkenntnisse).

Die Konsultation arbeitete „fünf Bereiche des kirchlichen Lebens“ heraus, in denen es „wichtig ist, die Fortdauer von ursprünglichen Weltbildern in der christlichen Gemeinschaft wie auch in der umgebenden Gesellschaft zu berücksichtigen“. Es sind: Pastoral care (insbesondere im Zusammenhang mit Krankheit und Tod); Disziplin (speziell im Zusammenhang mit der Ehe); Bibelstudium und -lehre; Liturgie, Predigt und Evangelisierung; Gemeinschaftserfahrung und -strukturen in den Kirchen und in der Gesellschaft. „Unter diesen richten wir wiederum eine spezielle Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit, die Beziehung zwischen dem christlichen Glauben, den in der Heiligen Schrift zu findenden Weltbildern und denjenigen des ursprünglichen afrikanischen Erbes zu untersuchen.“¹⁷

Der Ökumenische Rat der Kirchen (Untereinheit „Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“, seit 2006 mit neuem Namen „Interreligiöser Dialog und interreligiöse Zusammenarbeit“) hat das Thema der afrikanischen Religion weiterhin in seine Konsultationen über interreligiöse Dialoge einbezogen. Eine solche Konsultation war „The Contributions of Africa to the Religious Heritage of the World [Der Beitrag Afrikas zum religiösen Erbe der Welt]“, veranstaltet in Enugu, Nigeria, vom 8. bis 13. Januar 2001. Von wirklicher Bedeutung war die Tatsache, dass die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen diese Konsultation gemeinsam organisierten. Im Jahr 2000 richteten der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog

¹⁶ Study Encounter, Genf: World Council of Church, Bd. IX, Nr. 4, 1973, 2. Der Artikel trägt als Überschrift das Thema der gesamten Konsultation.

¹⁷ Ebd., S. 9.

und das Büro für interreligiöse Beziehungen und Dialog des ÖRK in Genf ein gemeinsames Projekt ein, das „Afrikas Beitrag zu den Religionen der Welt“ untersuchen sollte. Dieses gemeinsame Projekt führte zu einer Konsultation in Nigeria für das englischsprachige Afrika, der eine ähnliche für die französischsprachigen Gebiete folgte.

Die Konsultation hob Afrikas religiöses Erbe mit seinen reichen Werten hervor, die die anderen Religionen der Welt befruchten können. Diskussionsgruppen griffen drei Unterpunkte auf: (1) die afrikanische Person, (2) die Eigenart der afrikanischen Religiosität und (3) theologische und ethische Probleme in der afrikanischen Religiosität. Jede Gruppe sollte den Beiträgen von Frauen besondere Aufmerksamkeit schenken. Seminare und Workshops der Konsultation befassten sich mit der afrikanischen Person unter folgenden sechs Gesichtspunkten: Frau und Mann als korporative und individuelle Wesen; Verwandtschaftssysteme im familiären und gemeinschaftlichen Leben; gottesdienstliche Ausdrucksformen von Spiritualität und Ganzheit; Lebensabschnitte und Rites de passage; Steigerung der Werte von Fürsorge, Respekt, Ehre und Verehrung; Umgang mit den Dingen und mit der Natur in Einklang und Leben.¹⁸

Diese Unterpunkte regen einen Dialog zwischen der afrikanischen Religiosität und den Weltreligionen an, am unmittelbarsten mit dem Christentum und dem Islam, die die anderen Hauptreligionen Afrikas sind. Diese Konsultation zeigte ein gemeinsames Interesse am Dialog, über das Repräsentanten aus dem Vatikan und vom Ökumenischen Rat der Kirchen zusammen berieten. Nach allem ist ja die Frage des Dialogs keineswegs nur eine Sache einer einzigen kirchlichen Tradition unter Ausschluss der anderen. Sie ist eine Herausforderung der religiösen Traditionen, wie sie miteinander in Berührung kommen, sich ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden stellen und auf die Herausforderungen der Gesellschaft und der Welt antworten.

4.5 *Der Lutherische Weltbund*

Der Lutherische Weltbund mit Sitz im Ökumenischen Zentrum in Genf hat ebenfalls die Frage des Dialogs zwischen dem Christentum und den anderen Religionen der Welt aufgegriffen. Zu diesem Zweck hat er Arbeitsgruppen eingerichtet, die die anderen religiösen Traditionen untersuchen sollen; das soll im Rahmen eines umfassenderen Studienprogramms mit dem Titel „Theological Perspectives on Other Faiths“ geschehen. Eine der Gruppen befasste sich mit der afrikanischen Religion und führte mehrere Treffen zu diesem Thema durch. Bei einer ihrer Sitzungen hat sie die Sachbereiche abgeklärt, die weite-

¹⁸ Der Bericht über die Konsultation von Enugu, verfasst von John Mbiti, ist veröffentlicht in: *Current Dialogue*, Genf: World Council of Churches, Issue 37, Juni 2001.

rer Diskussion auf verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens bedürfen. Dazu gehörten Gott, persönliches Engagement, praktische Religionsausübung und Gesellschaft sowie die entsprechenden Medien: Bibel, Musik, Literatur, mündliche Überlieferung und Symbole.

Bei der Konsultation in Nairobi, Kenia, im November 2000 nahm man den Dialog enger in den Blick und wandte sich besonders einem Bereich zu, nämlich den „Lebenskrisen in der afrikanischen Religion und im Christentum“. Die Konsultation konzentrierte sich auf Fragen aus dem praktischen Leben: einen knappen Überblick über die afrikanische Religion, eine tiefer dringende Diskussion über Fürsorge in Familie und Gemeinde/Gemeinschaft, Gesundheit, Krankheit und Heilung, Tod als Thema des Dialogs, Bestattung und Trauer, das Leben nach dem Tod. Die Konsultation brachte Probleme und Situationen zur Sprache, in denen sowohl die afrikanische Religion als auch das Christentum wichtige Bezugsgrößen für die betroffenen Menschen sind, weil sie sich solchen alltäglichen Lebenskrisen stellen.¹⁹

4.6 Die Begegnung zwischen Juden und afrikanischen Christen

Eine bedeutsame Linie des Dialogs auf akademischer Ebene bildete eine Reihe von Begegnungen zwischen Juden und afrikanischen Christen. Sie fanden statt unter den Auspizien des Büros für interreligiöse Beziehungen und interreligiösen Dialog des ÖRK in Genf und unter Beteiligung des International Jewish Committee of Interreligious, ebenfalls Genf. Sie erstreckten sich über einen Zeitraum von 15 Jahren: von Nairobi (Kenia, 1986) über Johannesburg (Südafrika, 1995) bis Yaoundé (Kamerun, 2001).

Während in den jüdisch-christlichen Dialogen in Amerika und Europa die Faktoren von Geschichte und Demographie bestimmend waren, hatten die Begegnungen zwischen Juden und afrikanischen Christen andere Faktoren gemeinsam: Geschichte, Leiden, Gewalt, Antisemitismus, Rassismus, Apartheid, Sklaverei, Unterwerfung und Ausbeutung. Doch die Konsultationen blieben nicht bei den schmerzlichen Erfahrungen von Juden und Afrikanern stehen. Die Konsultation von Nairobi konzentrierte sich auf die biblische Weisheit und die alte afrikanische Weisheit sowie auf das Verständnis der Schöpfung in der Bibel und in der afrikanischen Religion. Die Konsultation von Johannesburg stellte ins Zentrum die Familie im afrikanischen Leben und im Judentum, die Verletzungen, die die Apartheid der afrikanischen Familie zugefügt hat, die Tradition als Weg in die Zukunft in jüdischer und afrikanischer Perspektive. Die Konsultation von Yaoundé blickte auf den Begriff und die Bedeutung von

¹⁹ Siehe den Bericht über die Konsultation: *Hance A. O. Mwakabana* (Hg.), *Crises of Life in African Religion and Christianity*, Genf 2002.

ubuntu (Menschlichkeit), hebräisch *shalom*, auf Erinnerungen und Erfahrungen der Gewalt in Europa und Afrika.

Die Teilnehmer und Referenten von Diskussionspapieren bei diesen Konsultationen waren Fachleute in Judaistik, Afrikanistik und in christlich-jüdischer Theologie. Die Konsultationen beschritten neue Wege des Dialogs und brachten neue Ergebnisse speziell für die jüdisch-afrikanischen Begegnungen. So zum Beispiel das Folgende:

Das Alte Testament liefert der afrikanischen Theologie ein Paradigma anhand der biblischen Geschichten vom Volk Israel. Die Bedeutung von Riten, Tabus und Regeln, von Träumen, Visionen und Trancezuständen als Medien der Offenbarung Gottes wird im Alten Testament hoch geschätzt und spiegelt afrikanische Kultur und Religion. Von afrikanischen Sprichwörtern, die vielen Sprüchen aus der Bibel ähneln, gehen Denkanstöße aus: Sie betrachten die Tradition als leitendes Prinzip für die Gegenwart und die Zukunft. Die Konsultation von Nairobi hat erstmals gezeigt, wie die Erfahrungen des Lebens in Redensarten, Sprüchen und Sprichwörtern ausgedrückt werden.

So schrieb Hans Ucko in seinem Bericht über die Konsultation von Nairobi. Zwei Organisatoren, Jean Halpérin und Hans Ucko, haben ein Buch herausgegeben, das den Inhalt und das Ergebnis dieser Konsultationen zusammenfasst: *Worlds of Memory and Wisdom. Encounters of Jews and African Christians*.²⁰

Die auf die Konsultationen zurückgehende Veröffentlichung zeigt, dass sie „einzigartig“, kreativ, gehaltvoll, wegweisend für einen künftigen Vollzug dieser Form des Dialogs waren und beide Seiten bereichert und herausgefordert haben. Neben dieser akademischen Form der Begegnung gibt es noch andere, die sich eher im Stillen unter afrikanischen Menschen vollziehen, wenn sie sich der Bibel und ihren Lebensäußerungen (Geschichten, Psalmen, Kultur, Religion, Politik, Bräuche usw.) konfrontiert sehen. Die Menschen lesen oder hören die Bibel und interagieren mit ihr auf der Grundlage ihres eigenen Lebens. Viele solcher Leser und Hörer haben keine Gelegenheit, Bibelinhalte mit Juden unserer Zeit zu diskutieren. Aber sie interagieren mit den Juden der biblischen Erzählungen (beider Testamente). Manche afrikanische Christen bekommen jedoch Gelegenheit, sich in das Studium und Verständnis der Bibel zu vertiefen und so das Thema aufs akademische Niveau zu heben.

²⁰ Jean Halpérin / Hans Ucko (Hg.), *Worlds of Memory and Wisdom. Encounters of Jews and African Christians*, Genf 2005. Das Zitat von Hans Ucko in: Preface II, S. 4f. In Preface I haben Prof. Jean Halpérin und Rabbi David Rosen das Ziel und den Geist dieser afrikanisch-jüdischen Begegnungen formuliert: „Unser Ziel war es, Themen herauszustellen, die eine Gemeinsamkeit in Anliegen und Absichten aufweisen. Daher wollten wir diesen Dialog in einer Weise gestalten, die sich von den Fragen, die üblicherweise in ähnlichen jüdisch-christlichen Begegnungen in Europa und Amerika während des letzten halben Jahrhunderts behandelt wurden, ziemlich deutlich unterscheidet.“

4.7 Afrikanische Forschung am Alten Testament

Das AT ist zu einem Feld intensiver Forschung und Reflexion von afrikanischen Wissenschaftlern geworden. Dieses Interesse entspringt den vielen (an der Oberfläche) zu Tage tretenden Parallelen zwischen dem Leben des Volkes in der Hebräischen Bibel und dem traditionellen afrikanischen Leben im Allgemeinen. Die in diesen Parallelen wirksamen Vorstellungen fordern zu eingehenderer Erforschung auf. Und viele Afrikaner haben diese Aufgabe in afrikanischen, amerikanischen und europäischen Universitäten übernommen.

Professor Knut Holter von der Schule für Mission und Theologie in Stavanger, Norwegen, hat eine Liste von afrikanischen Arbeiten über das Alte Testament und Afrika aus dem Zeitraum 1967–2000 zusammengestellt; dabei konzentrierte er sich auf eine „professionelle Interpretation in etwa auf dem Niveau von Doktorarbeiten über das Alte Testament aus der Feder afrikanischer Autoren“. Er vertritt (wie auch manche afrikanische Wissenschaftler) die Ansicht, das AT sei „ein afrikanisches Buch: historisch, weil es von afrikanischen Nationen handelt“ (speziell von Ägypten und Kusch) und weil es „sehr früh auf afrikanischem Boden übersetzt und interpretiert worden ist, zuerst von Juden, später dann auch von christlichen Gemeinden. Die Septuaginta ist nicht nur die wichtigste klassische Übersetzung des AT, sie ist auch die erste afrikanische Übersetzung.“ Und er nennt die Namen von Philosophen und Theologen wie Philon, Origenes und Augustinus, die die „erste Welle der afrikanischen Interpretation des Alten Testaments repräsentieren [...] Das AT als afrikanisches Buch ist aber nicht nur ein historisches Phänomen. In unserem ganzen eigenen Jahrhundert ist das Alte Testament mehr und mehr zu einem afrikanischen Buch geworden und in eine Vielzahl von neuen Sprachen und Kulturen übertragen worden [...] Die afrikanischen LeserInnen haben in der Dichtung, in den Gesetzestexten und Erzählungen des AT Aspekte ihrer eigenen Tradition und Situation entdeckt.“²¹

Holter führt 232 Titel aus dem „tropischen Afrika“ auf, die sich mit dem Alten Testament und Aspekten der (kulturellen, sozialen, sprachlichen, religiösen) afrikanischen Realität befassen. Dazu zählen u. a. folgende Themen: Afrikanische Präsenz im Alten Testament, Vergleiche (von Begriffen wie Engel, Schöpfung, Prophetie usw.), Gott, Familie und Ehe, sprachliche Affinitäten und eine Vielzahl von „religiös-kulturellen Affinitäten“ (so etwa Schöpfungsberichte, Engel und Götterwesen, afrikanische und hebräische Sprachen, Genealogie, Gemeinschaft usw.), sozio-kulturelle Affinitäten und Übersetzungsfragen.

In einem weiteren Werk analysiert Knut Holter Doktorarbeiten zum Alten Testament, die afrikanische Wissenschaftler in den Jahren 1961 bis 2000 ange-

²¹ Knut Holter, *Tropical Africa and the Old Testament: A Select and Annotated Bibliography*, Universität Oslo 2006, 11f.

fertigt haben. Das statistische Bild zeigt eine explosionsartige Entwicklung. Von 1961 bis 1970 gibt es 3 Dissertationen, zwischen 1971 und 1980 deren 13, von 1981 bis 1990 sind es 28 und von 1991 bis 2000 schon 43, insgesamt also 87. Die meisten von ihnen wurden zwischen 1981 und 2000 von Studierenden aus 23 Ländern verfasst – wobei Nigeria mit 34 Kandidaten führend war –, die großteils in Italien, in den USA und in Nigeria arbeiteten. Holter stellt fest, dass „die 1960er und 1970er Jahre als ‚Hintergrund‘ einer unabhängigen alt-testamentlichen Wissenschaft in Afrika zu charakterisieren sind und dass der ‚Durchbruch‘ in den 1980er und 1990er Jahren erfolgte“.²²

Eine vergleichbare Liste der Dissertationen zum Neuen Testament würde wahrscheinlich denselben Trend anzeigen: dass biblische Themen in Beziehung zur afrikanischen Situation behandelt werden. Es ist offenkundig, dass die beiden Welten einander Wege zum gegenseitigen Verständnis aufzeigen.

4.8 Bibelübersetzungen als Erleichterung für Begegnung und Dialog

Oben haben wir bereits angesprochen, dass die Bibel bis zum Jahr 2008 in 718 afrikanische Sprachen übersetzt worden ist. Diese ungeheure Übersetzungsleistung hat die Bibel den afrikanischen Lesern und Hörern zugänglich gemacht und die Ausbreitung des Christentums in ganz Afrika mit seinem religiösen, sozialen, politischen und kulturellen Hintergrund sehr gefördert. Sie hat auch indigene Wege der Bibellektüre und -interpretation aufgetan, dem Evangelium, das von den Menschen angenommen wird, Autorität verschafft und die Art, wie die Christen die biblische Botschaft anwenden, indem sie sie buchstäblich als das Wort Gottes betrachten, legitimiert.

Zu diesem letzteren Punkt scheint es zwei Strömungen der Bibelinterpretation zu geben: (a) diejenige, welche sich die westliche Bibelwissenschaft zu Eigen macht und sie auf die (kulturelle, soziale, politische und religiöse) afrikanische Situation anwendet. Dieses Verfahren findet sich vor allem in den traditionellen Kirchen (der römisch-katholischen, orthodoxen, anglikanischen und protestantischen); (b) diejenigen, welche nur einen Teil der westlichen Wissenschaft und Tradition übernimmt, aber auf die Interpretation von Laien-Lesern und ausgebildeten oder halb ausgebildeten Pastoren, Katecheten und LehrerInnen angewiesen ist. Dies ist im Allgemeinen der Fall in den Unabhängigen Kirchen, und zwar auf deren evangelikalem und konservativem Flügel.

²² Knut Holter, *Old Testament Research for Africa, A Critical Analysis and Annotated Bibliography of African Old Testament Dissertations*, New York/Bern/Berlin 2002, 66 und passim. Ferner: M. Getui u. a., *Interpreting the Old Testament in Africa*, Nairobi/Kenya 2001; im Web finden sich Informationen zu afrikanischen Dissertationen unter <http://www.aau.org/datad/>. Zur Bibliographie insgesamt siehe den umfassenden Beitrag von Grant LeMarquand, *A Bibliography of the Bible in Africa*, in: Gerald O. West / Musa W. Dube (Hg.), *The Bible in Africa*, Leiden 2000, 633–800.

Man hat zeigen können, dass die Unabhängigen Kirchen sich jeweils rund vierzig Jahre nach der Übersetzung der Bibel in eine örtliche Sprache von den traditionellen Kirchen getrennt haben.²³

Welcher Methode sie auch folgen – afrikanische LeserInnen und HörerInnen der Bibel haben sie wirklich zu ihrem Buch gemacht. Auf diese Weise hat die Bibel eine Heimat in Afrika, und Afrika hat eine Heimstatt in der Bibel gefunden. Angesichts der starken kulturellen, religiösen, sozialen, politischen und historischen Parallelen und Überschneidungen zwischen der biblischen und der afrikanischen Welt fühlen die Menschen Afrikas, dass sie selbst in der Bibel präsent sind. Außerdem nehmen sie die Bibel als Wort Gottes, den sie seit unvordenklichen Zeiten kennen und verehren. Sie sehen denselben Gott, sie hören denselben Gott, der in der Bibel und in der afrikanischen Religion offenbart ist.

Ich besitze eine Sammlung von rund 1700 Namen Gottes in der afrikanischen Religion.²⁴ Es sind Namen, die auch in den Bibelübersetzungen, in der Verkündigung, bei der Evangelisierung und in der christlichen Erziehung gebraucht werden. Viele von ihnen klingen auch in der Bibel wider, und die mit den Namen verbundenen Vorstellungen sind im christlichen Leben durchaus akzeptabel. Es sind Namen darunter, die Gott als Schöpfer, Macher, Unsichtbaren, Liebenden, Gerechten, Heiligen, Regenschenker, Erlöser, Schützenden, Vater/Mutter, Verwandten, Unsterblichen, Immerwährenden u.a.m. beschreiben. Das bedeutet, dass der Gebrauch des Gottesnamens in einer örtlichen Sprache eine unmittelbare Bekundung des Dialogs zwischen der biblischen (christlichen) Welt und der afrikanischen Religion ist. Gleiches gilt für die Mehrheit der in diesen Übersetzungen verwendeten Wörter. Ich kann dieses Phänomen aus meiner eigenen Übersetzung des griechischen Neuen Testaments ins Kikamba, meine Muttersprache in Kenia, bestätigen. In der Tat ist die Bibelübersetzung eine Übung in interreligiösem (interkulturellem) Begegnungsdialog. Die Wörter haben in den indigenen Sprachen bereits ihre Bedeutung im Rahmen der traditionellen Religiosität der Menschen. Ihr Gebrauch in der Bibel oder in der christlichen Unterweisung signalisiert und bestärkt einen interreligiösen Dialog. Er beginnt informell im Einzelmenschen, wird aber zum öffentlichen Dialog, wenn der Einzelne über den christlichen Glauben spricht. Das geschieht, wenn Menschen einen Bibeltext lesen oder hören. Es geschieht in den Liedern und Gesängen, die die Leute singen, in den Predigten, die sie halten, in den Liturgien, die sie in den örtlichen Sprachen feiern, in den Namen, die sie bei der Taufe annehmen oder ihren Kindern geben.

²³ David D. Barrett, *Schism and Renewal in Africa*, Oxford/Nairobi u.a. 1970, passim.

²⁴ John S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London 1970, 226–236. Ich habe die Liste afrikanischer Gottesnamen inzwischen wesentlich erweitert; sie wird in der Neuausgabe dieses Buches (2010) veröffentlicht werden.

Alle Bibelübersetzungen haben das lokale Wort für Gott in jeder afrikanischen Sprache benutzt. Außerdem haben die Übersetzungen biblischer Gottesattribute Wörter und Terminologien aus den betreffenden Sprachen aufgegriffen. Es ist wahrscheinlich der Gebrauch dieser afrikanischen Namen oder Begriffe von Gott in den Bibelübersetzungen und in der christlichen Glaubenslehre, der den Menschen das Wissen und den Glauben vermittelt hat, dass die biblische Botschaft die Botschaft von demselben Gott ist, den sie von alters her kannten, und von demselben Gott, den sie schon verehrten, bevor sie Christen wurden. Aus diesem Grund können sie die Offenbarung Gottes in Jesus Christus leicht annehmen, da diese eine radikal neue Dimension in das Wissen von Gott einführt, das sie zuvor besaßen. Sie können behaupten, dass Jesus Christus auf ihrer Seite steht, da er den Gott, den sie schon kannten, von neuem offenbart. Dank ihm können sie weitere Vorstellungen von Gott hinzufügen.

Jesus Christus ist das Wurzelement, das die biblische Offenbarung mit Erkenntnissen und Begriffen von Gott in der afrikanischen Religion vereint. Mit diesem Wissen aus der afrikanischen Religion können die Menschen sich die biblische Botschaft aneignen, sie diskutieren, erklären, singen und tanzen. Auch wenn Jesus Christus als solcher in der afrikanischen Religion nicht genannt wird, werden seine Person und sein Werk innerhalb des traditionellen und modernen afrikanischen Weltbildes gern angenommen. Aus diesem Grund umgeben ihn die Christen mit einer Fülle von christologischen Titeln. Jesus Christus findet Heimat bei ihnen, weil er der Bote desselben Gottes ist, an den ihre Vorfahren glaubten. Da sie an Gott glauben, glauben sie auch an Jesus Christus.

4.9 Ein laufender Dialogprozess: die Bibel in der afrikanischen Welt

Dialog oder Begegnung oder Interaktion hat sich von dem Augenblick an ereignet, als die christliche Botschaft den afrikanischen Menschen in ihrer eigenen Sprache verkündigt wurde. Viele Missionare haben in Afrika mit Hingabe und Opfermut gearbeitet und tun dies noch immer, und ihre Arbeit hat reiche Frucht gebracht. All das geschah ungeachtet menschlicher Schwächen auf Seiten der Boten wie der Empfänger und ungeachtet unlauterer Motive oder verschleierte Absichten derer, die über diesen großen Kontinent herfielen (Kolonisation, Sklavenhandel, Ausbeutung und Rassismus).

Das Evangelium fand in Afrika einen aufnahmebereiten und fruchtbaren Boden und interagierte mit ihm. So keimte und spross es und brachte reiche Frucht – an manchen Orten hundertfältig, an anderen sechzigfach und an wieder anderen dreißigfach. Mancherorts haben die Menschen das Evangelium abgelehnt und sich in einigen Fällen gegen es gewandt. Auch dies war ein Aus-

druck der Begegnung und Interaktion des Evangeliums mit den Anhängern der afrikanischen und anderer Religionen.

Die afrikanische Religion ist in die biblische Welt eingetreten. Sie interpretiert diese Welt mittels ihres eigenen Weltbilds, ihrer eigenen Werte und ihrer eigenen menschlichen Bedürfnisse. So praktizieren zum Beispiel viele Unabhängige Kirchen vor allem den heilenden Glauben als ihre vornehmliche *Raison d'être*. Indem sie dies als die Identität ihrer Existenz vertreten, folgen sie eng der Spur des Lebens und Handelns Jesu. Die Menschen formen ihre Sicht danach, wie sie Jesus sehen – mit afrikanischen Augen. Davon später mehr.

4.10 Gebet als Feld der spirituellen Begegnung

In allen Kirchen ist die christliche Spiritualität tief von der Spiritualität afrikanischer Religion geprägt. Wenn man die spontanen Gebete von Christen im Gottesdienst und in ihren Häusern hört, bekommt man das Gefühl, dass das Gebet die beiden religiösen Traditionen ohne weiteres verbindet. Dann ist die betende Seele dieselbe, die Bedürfnisse dieser Seele sind grundsätzlich dieselben, die überschwängliche Freude und Danksagung an Gott ist grundsätzlich dieselbe. Wahrscheinlich übt die afrikanische Religion genau auf dieser Ebene der Spiritualität den stärksten Einfluss auf das Christentum aus. Als Beispiel dafür zitieren wir zwei traditionelle Gebete aus der afrikanischen Religion.

Das erste stammt von den Massai aus Kenia und Tansania; ich gebe es auszugsweise wieder:

Schöpfer Gott, wir verkünden deine Güte, weil sie deutlich sichtbar ist im Himmel mit dem Licht der Sonne, der Hitze der Sonne und mit dem Licht der Nacht. Da sind die Regenwolken. Das Land selbst zeigt deine Güte, denn sie lässt sich sehen in seinen Bäumen mit ihrem Schatten. Sie lässt sich klar und deutlich sehen im Wasser und im Gras, in den Milchkühen und in den Kühen, die uns Fleisch geben.

Deine Liebe ist allezeit sichtbar: am Morgen und am Tag, am Abend und in der Nacht. Deine Liebe ist groß. Sie erfüllt das Land; sie erfüllt die Menschen. Wir sagen: „Dank dir, unser Gott“, denn du hast uns alles geschenkt, was wir haben, du hast uns unsere Väter und Mütter geschenkt, unsere Brüder und Schwestern, unsere Kinder und Freunde. Du hast uns Kühe, Gras und Wasser geschenkt. Wir haben nichts außer dem, was du uns geschenkt hast.

Du bist unser Schild, du schützt uns. Du bist unser Hüter, du sorgst dich um uns. Du bist unsere Sicherheit, alle Tage. Du bleibst bei uns für immer. Du bist unser Vater und unsere Mutter. Darum sagen wir: „Dank sei dir.“ Wir verehren dich mit unserem Mund. Wir verehren dich mit unseren Körpern. Wir verehren dich mit allem, was wir haben, weil du allein uns alles geschenkt hast.

Wir sagen: „Dank dir“. Heute und morgen und alle Tage. Wir werden nicht müde, dir zu danken.²⁵

²⁵ Anthony Gitting (Hg.), *Heart of Prayer. African, Jewish and Biblical Prayers*, London 1985, 15.

Dies ist ein Gebet, das auf dem Begriff des Schöpfergottes basiert, einem Grundbegriff sowohl im Christentum (der Bibel) als auch in der afrikanischen Religion. Derselbe Begriff wird vielerorts und von vielen Völkern Afrikas ganz geläufig verwendet. Er zeigt den großen Respekt und die Ehrfurcht vor der Schöpfung. Er zeigt auch, wie die Massai anhand der geschaffenen Dinge wie der Sonne, des Lichts, der Hitze, des Landes, der Bäume, der Regenwolken und des Viehs (der Lebensgrundlage der Massai) über Gott denken. Solche Naturgegenstände und -phänomene bestätigen und bestärken den Glauben der Menschen an Gott. Sie nähern sich Gott mittels der Symbole von Liebe, Fürsorge und Schutz. Gott ist ihr Schild, er hat ihnen Familienmitglieder gegeben, sie sind Gottes Kinder, weil sie Gott als „unseren Vater und unsere Mutter“ sehen und erfahren. In ihren Gebeten sagen sie vor allem Dank, „heute und morgen und alle Tage“. Sie werden nicht müde, Gott zu danken.

Dieses Gebet weist viele Elemente der christlichen Spiritualität auf, und jemand, der von der traditionellen Religion zum Christentum konvertiert ist, wird sich nicht gehindert fühlen, auch weiterhin so zu beten.

Das zweite Gebet stammt von den Pygmäen der Demokratischen Republik Kongo. Es ist ein Gebet, mit dem ein Kleinkind Gott geweiht wird. Der Vater des Kindes betet und hält dabei das Baby in den Armen zum Himmel empor. Familie, Nachbarn und Gemeinde wohnen diesem Akt der Danksagung und Hingabe an den Schöpfer bei.

Dir, Schöpfer, dir, dem Mächtigen,
bringe ich diese frische Knospe dar,
die neue Frucht vom alten Baum.
Du bist der Herr, wir sind deine Kinder.
Dir, dem Schöpfer, dir, dem Mächtigen,
Khmvoom [Gott], Khmvoom,
bringe ich diese Pflanze.²⁶

Dieses Gebet bringt ein tiefes Gefühl zum Ausdruck: die große Freude darüber, dass man ein Kind bekommen hat, eine Freude für die Eltern, die Familie und die ganze Gemeinde (die die Lebenden und die Toten umfasst). Es bekennt den Glauben an Gott den Schöpfer, den Allmächtigen, den Herrn und Geber des Lebens. Die Pygmäen leben in den Wäldern Äquatorialafrikas. Ihr Gebet verwendet Symbole aus der natürlichen Umwelt: frische Knospe, neue Frucht, alter Baum, neue Pflanze. Die Menschen sehen sich als Kinder Gottes. Nur an Gott (Khmvoom) richten sie ihren Lobpreis, ihren Dank und ihre Weihe des neugeborenen Kindes.

Dieses Gebet gilt sowohl für Anhänger der afrikanischen Religion als auch für Christen. Wenn sie auf diese Weise beten, bekräftigen sie die Vorstellung von Gott als Vater und Mutter, als Eltern und Quelle des Lebens. Mit Recht

²⁶ John S. Mbiti, *The Prayers of African Religion*, London/Maryknoll/NY 1975, 124.

weihen sie also ihr Baby diesem Gott. Ein solcher Ausdruck von Spiritualität ist auch für jemanden gültig, der zum christlichen Glauben konvertiert ist, der ja ebenfalls einen starken Akzent auf Gott als Vater-Mutter aller legt. Es ist ein universales Gebet.

Gebet ist eine Begegnung, ein Dialog und ein Zusammentreffen auf der höchsten spirituellen Ebene des Einzelnen, der Gemeinschaft und des Volkes vor Gott. Auf dieser Ebene werden alle religiösen Identitäten überflüssig, da sie in eines zusammenfließen: den menschlichen Geist vor Gott, der ihn geschaffen hat und ihn rettet.

4.11 Jesus Christus als Fokus von Dialog und Begegnung

Durch den christlichen Glauben ist etwas ganz Wichtiges nach Afrika gelangt. Das ist die Person, das Leben und Werk Jesu Christi. In der afrikanischen Religion wird er nicht als solcher genannt, aber einige von seinen Taten und Lehren sind doch im Zusammenhang des afrikanischen Lebens präsent oder lassen sich dort hineindeuten. Jesus, so wie er in den Evangelien dargestellt wird, ist auf der afrikanischen Bühne sehr gut „sichtbar“: wenn er durch das Land zieht, die Kranken heilt, die unreinen und unerwünschten Geister austreibt, in Gleichnissen aus dem Familienleben lehrt (Saat und Ernte, Unkraut, Schafe, Kinder, Frauen, Liebe, Friede und andere Werte). Alle diese Züge von Person und Handeln Jesu sprechen ohne weiteres auch das afrikanische Leben an, ob in seiner traditionellen oder in seiner modernen Form. So gesehen ist Jesus kein Fremder: Die afrikanischen Menschen antworten ihm mit Koseworten, mit Respekt, Willkommensgrüßen und Liebe. Das Christentum in Afrika ist auf die Person und das Werk Jesus Christi gebaut. Wenn die christliche Botschaft nur darin bestanden hätte, den Menschen von Gott zu erzählen, dann wäre das überflüssig gewesen, da ihre traditionelle Religion bereits auf dem Glauben an Gott basiert.

Das afrikanische Christentum hat Jesus ins Zentrum und zugleich an die Peripherie gestellt. Sie hat die klassische und traditionelle Christologie aufgenommen und der Interpretation der christologischen Hoheitstitel – König, Priester, Herr, Retter usw. – eine afrikanische Färbung verliehen. Darüber hinaus aber erzeugt sie ihre speziellen Aspekte der Christologie, die der Relevanz und Bereicherung des afrikanischen Christentums dienen. Genauso wie es die traditionellen christologischen Begriffe neu interpretiert, bringt das afrikanische Christentum auch Begriffe hervor, mit denen sich die Menschen bemühen, Jesus besser zu verstehen, mit denen sie ihn entschlossener aufnehmen und mit denen sie ihn hingebungsvoller verehren können. So finden wir eine Christologie, die historische Titel und lokale oder kontextuelle Titel verbindet. Diese kontextuellen Titel aber sind stark afrikanisch gefärbt, weil der Name

Jesu Christi eben im Kontext der afrikanischen Religiosität ausgesprochen wird und weil die Menschen in ebendiesem Kontext auch auf das Evangelium Jesu Christi antworten.

En passant wollen wir anmerken, dass manche historischen und traditionellen Begriffe in der Christologie nur schwer in afrikanische Sprachen und Weltbilder zu übertragen sind. Diese Schwierigkeit verdunkelt ihren Sinn. Ein Beispiel ist das nizänische Glaubensbekenntnis (Nicaenum); es artikuliert den Glauben an den einen Herrn Jesus Christus: „als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt, [...] Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater...“

Afrikaner nehmen den christlichen Glauben Jesu Christi wegen an; er ist das neue Element, das in ihre religiöse Erfahrung eingetreten ist. Die Botschaft von Jesus Christus hat ihre Aufmerksamkeit gefesselt. Und genau die Person Jesu Christi in dieser Botschaft hat ihre Anhänglichkeit und Hingabe gewonnen und ist der letzte, höchste Hoffnungspunkt in ihrem Leben geworden. Viele afrikanische Gläubige haben um Jesu Christi willen gelitten und sind seinetwegen gestorben, und nicht etwa für Gott als solchen. Und weil Jesus Christus genau deshalb im afrikanischen Christentum so zentral ist, wird sich der interreligiöse Dialog notwendigerweise bewusst oder unbewusst am intensivsten um ihn drehen. Sobald die Botschaft von Jesus Christus verkündet ist, beginnen Dialog und Begegnung Platz zu greifen. Das geschieht privat, in den einzelnen Menschen, und öffentlich, in Familien, Pfarreien und Zivilgemeinden. Auf diese Weise wird Jesus Christus lebendige Realität, da die Menschen ihn in ihren eigenen physischen, mentalen und spirituellen Sprachen ansprechen und benennen.

Das meiste von dem, was Afrikaner über Jesus Christus sagen und denken, wird nicht schriftlich fixiert oder öffentlich proklamiert. Es wird mündlich ausgedrückt. Manches davon findet sich in christlichen (und populären „weltlichen“) Songs und Liedern. Vieles wird artikuliert in Predigten, Katechesen und freien Gebeten, besonders in Familien, und im pastoralen Dienst. Einige afrikanische Theologen forschen, schreiben und veröffentlichen auch über Christologie, und in den letzten Jahrzehnten ist dies eines der beliebtesten Themen theologischer Publikationstätigkeit geworden.

Ohne dass wir hier ins Detail gehen wollen, bringen wir eine Liste christologischer Titel, die die Menschen im afrikanischen Christentum gebrauchen.²⁷

²⁷ Aufsätze und Essays zur Christologie sind sehr zahlreich. Erwähnenswert sind u. a. die folgenden: *Kwame Bediako*, Jesus in African Culture: A Ghanaian Perspective. Accra 1990; *Afua Kuma*, Jesus of the Deep Forest: Prayers and Praises of Afua Kuma, übs. von *Jon Kirby*, Accra 1981; *Ukachukwu Chris Manus*, Christ, the African King: New Testament Christology, Bern/Frankfurt 1993; *Takatso Alfred Mofokeng*, The Crucified Among the Crossbearers: Towards a Black Christology, Kampen 1983; *J.N.K. Mugambi / Laurenti Magesa* (Hg.), Jesus in African Christianity: Experimentation and Diversity in African Christology, Nairobi/Kenia 1989; *Charles Nyamiti*, Christ as our Ancestor: Christology From an African Perspective, Gweru/Malawi 1984;

Nicht jeder benutzt sie natürlich. Dennoch belegen sie ein Bemühen, im (traditionellen und modernen) afrikanischen Kontext die Frage zu beantworten, die Jesus seinen Jüngern gestellt hat: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (Mt 16,15 parr Mk 8,27, Lk 9,20). Manche Titel sind universal, andere wieder „typisch afrikanisch“. Viele sind noch gleichsam unbehauen, insofern sie noch nicht den Prozess eines verbreiteten Gebrauchs und einer eingehenden theologischen Prüfung durchgemacht haben.

Daher verwenden die Menschen diese christologischen Titel und Antworten als Hilfe, sich mit Jesus Christus zu identifizieren und zu ihm in Beziehung zu treten. Sie benutzen sie in Gesprächen und Gebeten, in Predigten und in der Beratung, in Liedern und Gesängen, in schriftlichen Texten und in den Massenmedien. Ich habe die Liste vor allem aus Monographien, Aufsätzen, Artikeln, Vorlesungen und aus dem Internet zusammengestellt. In Anmerkung 27 bringe ich eine kurze Liste von Monographien und Sammelwerken zur Christologie von zumeist afrikanischen Theologen; die Aufsätze sind zu zahlreich, als dass sie hier aufgeführt werden könnten. Man hat vorgebracht, die schriftlich verfasste Christologie zerfalle in zwei historische Phasen,²⁸ die erste Phase der „latenten Christologien“ von den 1950er bis zu den 1980er Jahren und die zweite Phase der „ausdrücklichen Christologien“ von den 1980er Jahren bis heute. Es ist bemerkenswert, dass sechs der Generalversammlungen der All Africa Conference of Churches christologische Themen behandelten.²⁹

Zahlreiche Titel sind symbolisch und im übertragenen Sinn zu verstehen; sie spiegeln die starke Strömung der mündlichen Tradition in Afrika wider. Manche sind von biblischen Geschichten oder Textpassagen inspiriert. Andere erwachsen aus den Erfahrungen des Alltagslebens. Meistens werden sie von Laien, Männern Frauen und Jugendlichen, formuliert, wenn diese über den Glauben sprechen. Diese Einzelnen sind es auch, die die orale Theologie produzieren. Daher kann man von massenhafter Christologie sprechen, von münd-

John S. Pobee (Hg.), *Exploring Afro-Christology*, Bern/Frankfurt 1992; Robert J. Schreiter (Hg.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll/NY 1991; Diane B. Stinton, *Jesus of Africa. Voices of Contemporary African Christology*, Maryknoll/NY 2004; Enyi Ben Udoh, *Guest Christology. An Interpretive View of the Christological Problem in Africa*, Bern/Frankfurt 1988.

²⁸ So Stinton, *Jesus of Africa* (Anm. 27).

²⁹ Orte, Daten und Themen der *All Africa Conference of Churches*: 1. Kampala (Uganda) Gründung der AACC am 20. April 1963: „Freedom and Unity in Christ – Freiheit und Einheit in Christus.“ 2. Abidjan (Elfenbeinküste) 1969: „Working with Christ in Africa Today – Wirken mit Christus im heutigen Afrika.“ 3. Lusaka (Sambia) 1974: „Living no Longer for Ourselves but for Christ – nicht mehr uns selbst, sondern für Christus leben.“ 4. Nairobi (Kenia) 1981: „Following in the Light of Jesus Christ – Nachfolge im Licht Jesus Christi.“ 5. Lomé (Togo) 1987: „You shall be my Witnesses – Ihr sollt mir Zeugen sein.“ 6. Harare (Simbabwe) 1992: „Abundant Life in Jesus Christ – Leben in Fülle in Jesus Christus.“ 7. Addis Ababa (Äthiopien) 1997: „Troubled but not Destroyed – Niedergedrückt, aber nicht vernichtet.“ 8. Yaoundé (Kamerun) 2003: „Come let us Rebuild – Lasst uns neu aufbauen.“ 9. Maputo (Mosambik, 2008): „Step forth in Faith – Tritt heraus im Glauben.“

licher Christologie, Christologie von draußen, Christologie in Gesängen und Liedern, von einer Christologie dort, wo Menschen sind, ganz gleich, ob es Gottesdienste, Predigtmeetings, christliche Ferienlager für junge Leute, Müttervereine, Busreisen oder Fußwanderungen sind. Es ist eine Christologie der Menschen und für die Menschen, die Jesus begegnen oder ihn unter unterschiedlichen Lebensumständen erfahren. So antworten sie auf ihn auf eine Weise, die je für sie Sinn und Bedeutung hat. Sie „nennen“ ihn, und durch diesen christologischen Titel bauen sie eine persönliche Beziehung zu ihm auf.

Die Zahl dieser Titel ist endlos, weil die Menschen immer noch neue formulieren. Sie sind die Frucht eines stetigen Dialogs und einer unaufhörlichen Begegnung zwischen dem Christentum und der afrikanischen Religiosität. Hier ist eine Liste von rund 150 solcher Titel:

Ahn, Allerhabener, Älterer Bruder, Allgegenwärtiger, Allwissender, Ältester, Arzt, Auferwecker, Aufrichter der Gefallenen, Befreier, Beispiel, Belohner, Beschützer, Bruder, Bulldozer, Chamäleon, Chef, Doktor, Durstlöscher, Empfänger der Seelen (beim Tod), Empfänger von Gebet und Lob, Erleuchter, Ernährer, Ernteeinbringer, Exorzist, Fackel, Familienmitglied, Familienoberhaupt, Favorit, Fels, Fluss (des Lebens), Freund, Freundlicher, Friedvoller, Frühling, Führer, Fürsorger, Gast, Gastfreund, Gatte, Geber, Geduldiger, Gefährte, Geliebter, Gerechter, Geschlechtshäuptling, Getreuer, Gnädiger, Gottessohn, Großer Baum, Heiland, Heiler, Heiler der Wunden, Heiler des Zerbrochenen, Heiliger, Helfer, Herr, Herr der Herren, Herrscher, Hirt, Hörer (unserer Gebete, Freuden und Schreie), Hüter, Idealer Bruder, Immerwährender, In dem Sicherheit ist, Initiationsmeister, Jäger, Jesus am Brunnen, Kategorien Überschreitender, Kommunikator, König, König der Könige, Krieger, Kultivator (der Seelen), Läuterer, Leben, Lebensbrot, Lebensschenker, Lebenswasser, Lehrer, Leiter, Lenker, Licht, Meister, Messias, Milch, Mittler, Mutter, Pastor, Pfad, Pfadfinder, Pfeiler, Prediger, Priester, Protoahn, Protoältester, Quelle, Ratgeber, Retter, Sättiger, Schild, Souverän, Sprachkundiger, Sprecher, Starker, Steuermann, Stütze, Sympathisant, Tiefer Brunnen, Tröster, Überall Gefundener, Überwinder (von Satan, Krankheit und Tod), Uermüdlicher, Unsere Sicherheit, Unsterblicher, Unterstützer, Vater, Verbesserer, Versöhner, Versorger, Verteidiger, Vertreiber des Bösen, Verwandter, Verzeihender, Wächter (über unser Leben), Wahrer, Wahrsager, Weg, Wegweiser, Weibsgeliebter, Weiser, Wiederbeleber, Wundertäter, Zuflucht.

Diese christologischen Titel stellen Jesus Christus direkt und bedingungslos auf den afrikanischen Boden. Damit fasst ihn das Streben der afrikanischen Menschen mit Hirn, Herz und Geist. Es sind Titel der Zuneigung und liebenden Anhänglichkeit ihm gegenüber. Mit Recht reklamieren sie ihn als einen der Ihren. Mit so vielen symbolischen und buchstäblichen Titeln bemühen sich die afrikanischen Christen, Jesus Christus als den ihren zu behaupten. Sie fühlen,

dass er zu ihnen gehört und dass sie zu ihm gehören. Jeder hat Zugang zu Jesus durch einen oder mehrere dieser Titel, denn sie schließen niemanden aus.

Wir wählen zwei Beispiele aus den christologischen Titeln und betrachten den Kontext, in dem sie gebraucht werden oder entstanden sind. Eines kommt aus Nigeria; darin wird Jesus als „Bulldozer“ angesprochen. Ein Jesuit, Pater Agbonkhianmeghe E. Orobator aus Nigeria, Lehrer und Rektor der Hekima College Jesuit School of Theology in Nairobi, Kenia, erzählt von seiner Erfahrung, als er die Eucharistiefeier in einer Strafanstalt in Benin City, Nigeria, leitete.

Die Gefangenen waren charismatische Katholiken. Beim Einzug intonierten sie und sangen dann voller Inbrunst ein Lied, das mir immer noch nachgeht: Jesus ist mein Bulldozer. Amen! Er ist mein Bulldozer, Amen! Drück meinen Fall durch, o Herr! Amen! Er ist mein Bulldozer, Amen! Schieb den Anwalt an, o Herr! Amen! Er ist mein Bulldozer, Amen! Mach dem Richter Beine, o Herr! Amen! Er ist mein Bulldozer, Amen! Jesus ist mein Bulldozer, Amen! Er ist mein Bulldozer! Amen!

Pater Orobators Kommentar

Jeder afrikanische Christ stellt sich der herausfordernden Aufgabe, seine eigene Antwort auf die Frage nach Jesus zu formulieren. [...] Die Antwort ergibt sich eher aus der persönlichen Begegnung des einzelnen Christen mit *Jesu Kristi* als aus den gelehrten Spekulationen von Theologen. Daher tut es für die gefangenen Christen von Benin City nur ein *Jesu Kristi*, der mit der Macht und Stärke eines Bulldozers ausgestattet ist.³⁰

Ein anderes Beispiel stammt von einer ghanaischen Christin, die mündlich ausgedrückt hat, wer Jesus Christus für sie ist. Afua Kuma (1900–1987) hat nie eine Schule besucht und konnte nicht schreiben. Sie war eine Bäuerin und lebte in einer Waldregion von Ghana. Sie betete und sang Loblieder auf Jesus in der Twi-Sprache, die andere dann aufgeschrieben und in einem Büchlein mit dem Titel *Jesus of the Deep Forest* gesammelt haben.³¹ Die natürliche, physische Umwelt war die Szenerie für ihre christologischen Songs und Loblieder, und sie benutzte zahllose Bilder aus diesem physischen und kulturellen Kontext. Das kommt kraftvoll zum Ausdruck ganz zu Anfang ihres Buches, in dem sie sich anschickt, „den Namen Jesu Christi zu preisen“ und „seine vielen Ehrennamen anzurufen“, die, wie sie erklärt, „wahr und angemessen“ sind.

Sie sieht (erfährt) Jesus als den „mit aller Kraft Erfüllten“ (ein Titel, der Gott in vielen ethnischen Gruppen Afrikas zugelegt wird). Folglich sind seine Taten „wundervoll“. Jesus ist der Herr, der über die Erde herrscht. Sie ver-

³⁰ Agbonkhianmeghe E. Orobator, *Theology Brewed in an African Pot*, Maryknoll/NY 2008, 77f. Der Verfasser benutzt den Namen *Jesu Kristi*.

³¹ Afua Kuma (bekannt als Christiana Afua Gyan), *Jesus of the Deep Forest. Prayers and Praises of Afua Kuma*, übs. aus dem Twi von Jon Kirby, Accra/Ghana 1980. Zitat ebd. S. 5. Deutsch: Du fängst das Wasser in deinem Netz. Lobgesänge und Gebete aus, ins Dt. übers. u. eingel. von Hans-Jürgen Becken (Erlanger Hefte aus der Weltmission), Erlangen 1987, 5f.

gleicht seine Macht mit der des Python, der stärksten Schlange der Wälder, in denen sie lebte und Landwirtschaft betrieb. Der Python ist nicht leicht zu überwinden. Ein anderes Bild ist das des großen Schiffs, das nicht versenkt werden kann; so ist Jesus für sie.

In Afua Kumas sozialer Situation, der Lage vieler armer Menschen, ist Jesus der Retter. Er gibt ihnen Mut und Gewissheit, sodass sie trotz ihrer Armut lächeln und lachen können. Sie und andere Gläubige sind mit Jesus verbunden und vertrauen auf ihn als ihre Hoffnung, so wie die Zunge auf den Mund vertraut. So reiht Afua Bild an Bild von Jesus, Bilder, die sie in die Lage versetzen, ihn näher kennenzulernen, in Beziehung zu ihm zu treten, sich auf ihn zu verlassen – als auf den großen Felsen, das Blätterdach des Waldes, den prächtigen Baum, als den, der fürsorglich den Wanderern Wasser und Nahrung spendet. Auf diese Weise ist ihr Leben zufrieden und erfüllt, und „wir fahren in Booten auf der Wasserfläche / und fangen unsere Fische“.

So kann Kuma Jesus preisen. Und sie ist keine Ausnahme. Sie ist eine Stimme aus so vielen Stimmen in Afrika, die verkünden, wer Jesus Christus für sie ist. Die orale Theologie ist reich an Christologie unter anderen Feldern der Begegnung zwischen dem Christentum (der Bibel) und der afrikanischen Religion. Es ist eine intensive, schöpferische Begegnung und ein Zeugnis für die dynamische Präsenz des Christentums in Afrika.

Wir wollen den Namen Jesu Christi preisen.
Wir wollen seine vielen Ehrennamen anrufen.
Sie sind alle wahr und angemessen.
So ziemt es sich, dass wir dieses tun.

Jesus ist mit aller Kraft erfüllt.
Er tut wundervolle Taten.
Er wird *Okayataki* – der Held – genannt.
Er ist der Herr aller irdischen Reiche,
die Riesenschlange,
die man nicht einfach mit Stöcken erlegt,
das große Schiff, das keiner versenken kann.

Jesus, Heiland, der Armen,
der unsere Gesichter aufhellt.
Er ist *Damfo-Adu* – der Kluge.
Wir vertrauen auf dich,
wie die Zunge auf den Mund vertraut.

Der große Felsen,
hinter dem wir uns verstecken.
Das große Walddach,
das uns kühlen Schatten gibt.
Der große Baum,
der seine Zweige aufhebt,
um verstohlen zum Himmel zu gucken.
Der prächtige Baum,

dessen fallende Blätter
am Boden üppiges Wachstum fördern.

Du bist der, der Wunder tut:
Du hast Wasser in einem Korb getragen
und es an den Wegrand gestellt,
damit die Wanderer drei Tage lang trinken können.

Du verwendest den großen Lastenkorb,
um Wasser in die Wüste zu trage.
Dann wirfst du dein Netz hinein und holst Fische heraus.

Du fängst Wasser in deinem Netz
und füllst es in einen Korb.
Wir fahren in Booten auf der Wasserfläche
und fangen unsere Fische.

Und mit Afua Kumas gelungenem Bild vom Fischfang auf der lebenslangen
Fahrt mit Jesus Christus wollen wir unsere Überlegungen schließen.

Zusammenfassung: In der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts ist das Christentum in den zwei südlichen Dritteln Afrikas buchstäblich explodiert. Es gab dort kein religiöses Vakuum, als die Missionsbewegung dorthin das Evangelium brachte. Die Afrikanische Religion herrschte hier seit Jahrtausenden – diese hat sich ohne Gründer und Schriften entwickelt und prägt alle Teile des Lebens. Sobald die zwei Religionen aufeinander trafen, fing ganz spontan ein religiöser Dialog an. Dies geschah unumgänglich durch die Bibelübersetzungen, Predigten, christliche Ausbildung, Evangelisierung usw., die die „religiöse“ Sprache der einheimischen Religion verwendeten. Der Dialog wurde später von Akademikern und Kirchen akzeptiert, aufgenommen und weiter geführt. Beide Seiten haben „Ja“ zueinander gesagt, zur Bereicherung des afrikanischen Christentums.

Summary: In the second half of the 20th century Christianity exploded in the southern two thirds of Africa. Before the Missionary Movement brought the Gospel to this region, there was no religious vacuum. It was filled with African Religion since thousands of years. This indigenous religion developed in each ethnic people, without founders, and without sacred scriptures. It makes an impact upon all parts of life. As soon as the two religions encountered each other, a dialog started spontaneously. This happened inevitably through Bible translations, preaching, Christian teaching, evangelisation, etc. Later, scholars and Churches accepted it, took it up, and carried it further. Both religious sides have said „Yes“ to each other, and this has become enrichment of African Christianity.

Christentum und indianische Religionen

Zwischen Synkretismus und Inkulturation

von *Mariano Delgado*

Christentum und indianische Religionen blicken auf eine fünfhundertjährige Geschichte von Begegnung und Wandel zurück, die in zwei verschiedenen historischen Phasen stattfand: einerseits im Schatten der Kolonialmission bis ca. 1800, andererseits im 19. und 20. Jahrhundert unter anderen Vorzeichen. Als Ergebnis von Begegnung und Wandel finden wir sowohl Inkulturationsvollzüge – vor allem in Sprache, Musik und sakraler Kunst – im Sinne einer Evangelisierung der indianischen Kulturen als auch eine synkretistische „Indianisierung“ des Christentums. Die Inkulturationsvollzüge fanden vor allem im Schatten der Kolonialmission statt, die synkretistische Indianisierung entstand nach dem Wegfall der „Geschichtstatsachen“ von christlich-abendländischer Macht und indianischer Ohnmacht.

1. Begegnung und Wandel im Schatten der Kolonialmission

Die erste Begegnung (16./17. Jh.) verlief unter den Bedingungen der Kolonialmission sowie eines Christentums, das nach der Dogmatisierung der heilsnotwendigen Zugehörigkeit zur Kirche (*extra ecclesiam nulla salus*) beim Konzil von Florenz (1442)¹ gegenüber anderen Religionen das Paradigma des Exklusivismus vertrat. So wurden die indianischen Religionen in der Regel „verteufelt“. Nach dem Modell des politischen Augustinismus, wonach die Kirche dort, wo ihr die Macht gegeben ist, diese auch einsetzen sollte, wurden die indianischen Völker christianisiert sowie Kampagnen zur „Ausrottung“ des öffentlichen wie des verborgenen „Götzendienstes“ durchgeführt.²

¹ Vgl. *Heinrich Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (Lat.-dt.), hg. von *Peter Hünermann*, Freiburg ⁴²2009, Nr. 1351.

² Vgl. dazu *Mariano Delgado*, Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 43), Immensee 1996, darin vor allem: 79–112 (Inkulturation oder Traskulturation? Die Evangelisierung der indianischen Kulturen am Beispiel der Trinitätskatechese) und 113–189 (Von der Verteufelung zur Anerkennung durch Umdeutung. Der „Wandel“ in der Beurteilung der indianischen Religionen durch die christliche Theologie im 16. und 17. Jahrhundert); *ders.* (Hg.), Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte. Unter Mitarbeit von *Bruno Pockrandt* und *Horst Goldstein*, Düsseldorf 1991, 193–224 (dort auch Lit.).

Bei all dem wurde die Frage nach einer Bereicherung des Christentums durch die indianischen Religionen kaum gestellt. Bartolomé de Las Casas, der eine absolut zwangsfreie Evangelisierung befürwortete, eine positive Sicht der indianischen Religiosität vertrat und darin sogar eine Fremdprophetie sah, aus der wir durchaus einiges lernen könnten, stand in diesen Fragen weitgehend allein dar. *Nostra aetate* 2 („Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.“)³ vorwegnehmend, trat er für eine echte Inkulturation ein, die auch Interkulturalität ermöglichen sollte:

Und alle Taten und Werke, die sie beim Kult ihrer Götter ausführten, waren derart ehrbar, anständig, frei und rein von jeder Gemeinheit, Schändlichkeit und Unzüchtigkeit, daß – wenn man von den entsetzlichen und blutigen Opfern, die sie darbrachten und die von unserer christlichen Religion und dem sanften und leichten Gesetz Jesu Christi verboten werden, und von einigen Zeremonien und Akten absieht, die offenbar den Götzen gewidmet waren – alles übrige es durchaus verdiente, daß es in unserer universalen Kirche ausgeführt und vollzogen würde und daß man es von ihnen lernte. Und Gott gebe, daß wir, wenn man von den erwähnten Unlauterkeiten absieht, uns in unserem Priestertum, das ja an und für sich vollkommen rein und heilig ist, so betrügen, daß derart viel Anstand, Ehrbarkeit und Vorbereitungen, Ehrfurcht und Kasteiungen, Demut, Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt vorhanden wären und daß die Könige, Fürsten und das ganze übrige Christenvolk so der Religion und dem Kult des wahren Gottes und seinen geistlichen Dienern ergeben wären und sich ihnen bereitwillig unterwürfen.⁴

Und dennoch wird den Missionaren auch von Christentumskritikern attestiert, dass sie sich redlich und klug um die Gewinnung der Herzen der Indianer bemüht haben. So hat der Peruaner José María Arguedas, Marxist, Ethnologe und Dichter, um die Mitte des 20. Jahrhunderts über das Wirken der Missionare Folgendes geschrieben:

Die Missionare besaßen die Intuition – die uns heute fehlt –, zu begreifen, daß zur Bekehrung der Indios ein legitimer Zugang zu deren Bewusstsein notwendig war. Sie suchten also das völlige Verständnis der Denk- und Gefühlswelt der neuen Herde. Sie studierten ihre Sprache, ihre Musik, die Ursache ihrer Ängste und Freuden [...]. Sie gelangten zur ursprünglichen Wurzel des indianischen Geistes, und die Katechisierung begann darauf mit einer unbesiegbaren Dynamik. Die Missionare übersetzten die Grundprinzipien des Katholizismus, die wichtigsten Gesänge, Lob- und Bittgebete ins Quechua; sie schufen aber auch neue Gesänge und Gebete auf Quechua und predigten in der Sprache der Eingeborenen. Und es waren schließlich die zuletzt genannten Methoden entscheidend, um die neuen Menschenmengen für das Ziel der *Conquista* zu gewinnen. Die Missionare sprachen ein ausgezeichnetes Quechua. Mit der Kühnheit, die dem *Homo hispanicus* jener Zeit eigen war, schrieben sie von katholischem Geist inspirierte Quechuatexte für die eigene indianische religiöse Musik, für die ketzerische und teuflische Musik [...]. Und im Innern der kleinen Tempel, zwischen dem Weihrauch und den Kerzen, sang die klagende Menschenmenge ergriffen die christlichen Hymnen mittels ihrer eigenen Musik.⁵

³ Denzinger, Kompendium (Anm. 1), Nr. 4196.

⁴ Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, hg. von Mariano Delgado, Paderborn u.a. 1995, 464 (Apologética Historia Sumaria, Kap. 191).

⁵ Delgado, Gott in Lateinamerika (Anm. 2), 260–261.

Als Beispiel eines dieser christlichen Hymnen, die Psalmennachdichtungen im Geiste des indianischen Naturempfindens sind, können wir ein Morgengebet der christianisierten Quechua zu Beginn des 17. Jahrhunderts betrachten:

Schon erwacht die Erde und lässt ihr Licht erstrahlen,
um ihren Schöpfer zu ehren.
Schon fegt diese Erde die grauen Wolken fort,
hat ihren schwarzen Umhang abgestreift,
um ihren Schöpfer zu ehren.
Schon ist *Inti*, der Herr der Sterne, glühend aufgegangen,
hat seine Strahlen wie goldene Haare ausgebreitet,
um seinen Schöpfer zu ehren.
Schon haben die Berge beim Aufgang der Sonne
in ihr Licht sich gehüllt und beginnen zu lachen,
um ihren Schöpfer zu ehren. [...]
Nur der Mensch, der doch im Hause Gottes lebt,
hat sich nicht schön gemacht,
um seinen Schöpfer zu ehren.
Nur der Mensch, der doch Gottes Kind nach seinem Bilde ist,
hat sich nicht schön gemacht,
um Gott, seinem Schöpfer, zu huldigen.
Nur der Mensch will nicht die Sünden des Tages und der Nacht
bereuen und sein Leben läutern,
um Gott, seinem Schöpfer, zu huldigen.
Nur der Mensch will nicht hören,
daß er sich ganz erneuern muss,
um Gott, seinem Schöpfer, auf der ganzen Welt zu huldigen.
Unser Glaube lehrt uns, daß wir in Reue leben müssen,
da Gott, unser Schöpfer, uns sonst bestrafen wird.
Steine, Bäume, Tiere, alles, was geschaffen ist,
befolgt Gottes Gebot,
nur der Mensch flieht immer seine Stimme.
Und nun, mein Gott, mein Schöpfer, mein Erlöser,
mit welchem Mund soll ich dich preisen, ich, dein
verirrtes Menschenkind,
da du die höchste Schönheit bist, mein Vater?
Mit welcher Zunge sollte ich dir danken,
da ich verwaist und ziellos bin?
Du, mein Vater, der du bist die Quelle der Barmherzigkeit,
mach durch deine Liebe, daß ich glaube und deiner
Stimme folge, läutere mein unreines Wort,
entfesse meine stammelnde Zunge,
auf daß ich zusammen mit den Engeln deine Größe, du
mein höchster Schöpfer, preise bis in alle Ewigkeit.⁶

⁶ Delgado, Gott in Lateinamerika (Anm. 2), 263–265. Zu diesen christlichen Quechua-Hymnen vgl. u.a. *Jorge Lira Aristides*, *Himnos quechuas católicos cuzqueños*, Lima 1955; *Jesús Lara*, *La poesía quechua*, México 1979; *Mario Razzeto* (Hg.), *Ketschua-Lyrik ... Mit einem Aufsatz von José María Arguedas und Alejandro Ortiz Rescaniere*, Leipzig 1990.

Die indianischen Religionen waren von Furcht gegenüber dem Kosmos und den Göttern geprägt, die man mit allerlei Opfern und Kulthandlungen zu „besänftigen“ versuchte. In der vorchristlichen indianischen Religiosität begegnet uns jene Mischung aus Tremendum und Fascinosum, die den Menschen zum Opfer von Herrscher- und Priesterkasten werden lässt. Die christliche Missionspredigt war bemüht, die magisch-mythische Weltanschauung der Indianer zu entzaubern und die Schöpfung als Werk eines gütigen, personalen Gottes zu präsentieren, der die Menschen liebt. Beispiele für diese „Entzauberung“ der Welt bieten uns z. B. die Missionspredigten über den einen und den dreieinigen Gott, die in indianischen Sprachen gehalten wurden. In einer solchen Predigt aus 1585 heißt es:

Schaut, meine Kinder, auf diesen großen, schönen Himmel, auf die strahlende Sonne, den hellen Mond, auf die fröhlichen und doch geordneten Sterne; schaut auf das unermessliche Meer, auf die Flüsse, die ihm entgegenströmen; schaut auf die Erde mit ihren Feldern und hohen Bergen, ihren Bäumen und Quellen, auf die Vielfalt der Vögel in der Luft, das Vieh auf den Weiden, die Fische im Wasser. Der Herr über all dies, der regiert und befiehlt, das ist der Gott, der all dies geschaffen hat und es allein mit seinem Wort erhält; das ist *euer Gott* [...]. Gott ist groß, aber du hast Ihn dir nicht vorzustellen wie etwas aus der für dich sichtbaren Welt, denn Er hat ein höheres Sein als die für dich sichtbaren Dinge [...]. Der Himmel, die Erde sind wie ein Wassertropfen oder ein Sandkorn angesichts Seiner Größe. O Brüder und Schwestern, wie groß ist Gott, erhebt euer Herz und bedenkt, daß es nichts so Großes gibt, nichts, was sich denken oder vorstellen ließe wie euren Gott [...]. *Er ist sehr gut und mitleidig, Er liebt den Menschen, und allen Seinen Geschöpfen tut Er Gutes und fördert sie; und vor allen liebt Er den Menschen, weil Er in ihn Sein Abbild und Gleichnis legte.* Glückliche der, der Gott kennt, Ihm dient und Ihn anbetet.⁷

Aber auch nach der Evangelisierung in den indianischen Sprachen und den gründlichen Kampagnen zur Ausrottung des öffentlichen und des verborgenen Götzendienstes sind Kernelemente indianischer Religiosität nach der Mentalität des „sowohl-als-auch“ geblieben. Denn die Indianer waren durchaus bereit, den Christengott anzunehmen, aber ohne auf ihre eigenen Götter zu verzichten. *Christen zu werden, ohne deswegen aufzuhören, Heiden zu sein!* wäre demnach das Motto der Indianer für die Bewältigung des Zusammenstoßes mit dem iberischen Katholizismus im Schatten der Kolonialmission. Der Jesuit Pablo José de Arriaga, um 1621 als Bekämpfer des verborgenen Götzendienstes in den peruanischen Anden tätig, berichtet von einer Begebenheit, aus der die doppelte Loyalität der Indianer hervorgeht:

⁷ Delgado, Abschied vom erobernden Gott (Anm. 2), 109–110. Diese und andere Predigten über die wichtigsten Aspekte der Christenlehre wurden in indianischen Sprachen gedruckt, da die Missionare wussten, dass sie nur durch die Sprache das Herz der Indios erreichen konnten. Das beste Zeugnis dieser Predigtkultur ist das dreisprachige Predigthandbuch (Spanisch, Quechua und Aymara), das 1585 in Lima gedruckt wurde: *Doctrina cristiana y Catecismo para la Instrucción de los Indios. Tercer catecismo y Exposición de la Doctrina cristiana por Sermones* (Corpus Hispanorum de Pace 26/1, 26/2), Madrid 1985–1986, vgl. darin (402–413) die hier zitierte Predigt in den drei genannten Sprachen.

Ein anderer Irrtum, noch allgemeiner als der vorerwähnte,⁸ besteht darin, dass sie meinen, beide Religionen [die heidnische und die christliche] annehmen und sie gleichzeitig einhalten zu können. So kenne ich einen Ort, in dem sie aus demselben Tuch, aus dem sie einen Umhang für das Bild Unserer Lieben Frau angefertigt hatten, auch ein Hemd für die *Huaca* machten; denn sie meinen und sagen, dass sie die *Huacas* anbeten und zugleich den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist für Gott halten sowie Jesus Christus anbeten können; dass sie den *Huacas* opfern und sie feiern können, wie gewohnt, während sie zugleich in die Kirche kommen, die heilige Messe hören, ja die Beichte und die Kommunion empfangen können.⁹

2. Die Debatte um das Christentum bzw. um den Synkretismus der Indianer

Die Vertreibung der Jesuiten, der Niedergang der katholischen Missionstätigkeit im Schatten von Aufklärung und Französischer Revolution sowie die Rückkehr vieler spanischer Missionare nach der Unabhängigkeit Lateinamerikas führten dazu, dass die Kirche bei den Indianern im 19. Jh. „sehr schwach oder gar nicht vertreten war“. Hierbei kam es „zu einer wirklichen Rückbildung des Christlichen. Die autochthonen religiösen Führer mussten auf ihre ursprüngliche religiöse Tradition zurückgreifen, um ihr Christentum neu zu definieren.“¹⁰ Da die Indianer zu dieser Freiheit erst gelangten, „als sie bereits vollständig christianisiert waren“, war die Folge „nicht die radikale Wiederherstellung der ursprünglichen indigenen Religionen, sondern die ‚Indianisierung‘ des Christentums,“¹¹ d.h. die Bildung jener „synkretistischen Religionen“,¹² die wir heute kennen und einen durch und durch „nachchristlichen“ Charakter haben.¹³ Die grundlegende religiöse Erfahrung dieser indianischen Katholizismen ist geprägt „von der Vereinigung mit dem gesamten Universum, von der Solidarität mit den Mitmenschen, von der Entfaltung des Lebens bis zu seiner Fülle im Gleichgewicht der geteilten Kräfte und Ressourcen“. ¹⁴ Aber sind die Indianer dabei wirklich Christen geworden bzw. geblieben?

⁸ Die Indianer meinten, ihre *Huacas* seien für sie dasselbe wie die Heiligenbilder für die Christen.

⁹ Pablo José de Arriaga, Extirpación de la idolatría del Perú, in: Francisco Esteve Barba (Hg.), Crónicas peruanas de interés indígena (Biblioteca de Autores Españoles 209), Madrid 1968, 191–277, hier: 224.

¹⁰ Manuel M. Marzal, Allgemeine Einführung, in: Thomas Schreijäck (Hg.), Die indianischen Gesichter Gottes, Frankfurt a. M. 1992, 7–33, 29, auch 20.

¹¹ Marzal, Allgemeine Einführung (Anm. 10), 29–30.

¹² Marzal, Allgemeine Einführung (Anm. 10), 20.

¹³ Zum Begriff „nachchristlich“ vgl. Carsten Colpe, Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 9 (1967) 42–87.

¹⁴ Marzal, Allgemeine Einführung (Anm. 10), 29.

Diese Frage beschäftigte zu Beginn des 20. Jahrhunderts Indigenisten (1) wie Hispanisten (2), die zu gegensätzlichen Urteilen kamen.

(1) José Carlos Mariátegui, der Vater des lateinamerikanischen Marxismus, sieht in der von den Indianern mit Begeisterung aufgenommenen prunkvollen Liturgie der tridentinischen Reform das entscheidende Überzeugungsmittel der Missionare, zugleich aber auch den Grund für die oberflächliche Bekehrung der Indianer:

Der Katholizismus war durch seine prunkvolle Liturgie und durch seinen pathetischen Kult mit einer Voraussetzung ausgestattet, die vielleicht einzigartig war, um eine Bevölkerung zu fesseln, die sich nicht von einem zum anderen Moment zu einer spirituellen und abstrakten Religiosität bekehren konnte [...]. Das Werk, das viele Jahrhunderte zuvor im Abendland begonnen worden – die Absorption der antiken Mythen und die Aneignung heidnischer Vorgaben –, wurde in Peru fortgesetzt. Der Marienkult z.B. fand am Titicaca-See – dort, wo die Theokratie der Inka herzustammen scheint – sein berühmtestes Heiligtum [Copacabana]. [...] Die reine Äußerlichkeit und der Zierat des Katholizismus bezauberten die Indios leicht. Die Evangelisierung und die Katechisierung fanden wegen dieses Mangels an Widerstandskraft bei den Eingeborenen aber auch nie zu ihrer eigentlichen Vollendung. [...] Das ursprüngliche Heidentum lebte unter dem katholischen Kult daher weiter fort.¹⁵

(2) Der katholische Autor Victor Andrés Belaúnde, Zeitgenosse und dialektischer Gegner Mariáteguis, bewertet diesen Sachverhalt ganz anders. Er ist zwar mit Mariátegui der Meinung, „daß das äußere Gepränge des katholischen Kultes tatsächlich zu seiner Verbreitung beigetragen hat“,¹⁶ hält aber den heldenhaften Geist, die missionarische Inspiration und die apostolische Magnetkraft von Glaubenszeugen mit einer hohen Spiritualität für die eigentlich entscheidende Anziehungskraft des Katholizismus. So findet Belaúnde zwei wesentliche Belege für den Einzug des katholischen Geistes bei den eingeborenen Massen: „Die Reaktion auf das Leid ist heute, jedenfalls im allgemeinen, nicht durch kalte fatalistische Resignation, sondern durch Gebet und Hoffnung gekennzeichnet; der zweite Beleg besteht in der Verbreitung und Intensität der Marienverehrung.“¹⁷

Unterdessen haben sich Theologen, Religionswissenschaftler und Ethnologen des Themas intensiv angenommen. Ein gemeinsamer Nenner dabei ist die Betrachtung der indianischen Religionen als „nachchristliche Synkretismen“. Ein Konflikt der Interpretationen gibt es freilich im Zusammenhang mit der Bewertung derselben: für eine Gruppe von Forschern sind darin christliche Elemente vorherrschend (1), andere sprechen von einer „Mischreligion“ mit heidnischem Übergewicht (2); wiederum andere vertreten die These der so genannten *Religión yuxtapuesta*, wonach Elemente beider Religionsformen „ungetrennt und unvermischt“ in der Indianerseele zusammenleben (3).

¹⁵ Delgado, Gott in Lateinamerika (Anm. 2), 330–331.

¹⁶ Delgado, Gott in Lateinamerika (Anm. 2), 336.

¹⁷ Delgado, Gott in Lateinamerika (Anm. 2), 337.

(1) Für Bernard Mischkin und Pierre Duviols ist die Bekehrung der Quechua zum Katholizismus spätestens seit der Einstellung der Kampagnen zur Ausrottung des Götzendienstes um 1660 ein unleugbares Faktum, wenn auch heidnische Restbestände geblieben sind.¹⁸ Auch Fernando de Armas Medina¹⁹ und Manuel M. Marzal²⁰ gehen davon aus, dass die Seele der peruanischen Indianer im Wesentlichen christlich ist und nur ihre äußerliche Erscheinung gewisse heidnische Formen zeigt. Alles in allem ergibt sich, besonders für Marzal, das Bild eines legitimen Synkretismus bzw. einer „Indianisierung des Christentums“. Ähnliches vertreten Xavier Albó,²¹ Bartomeu Melià²² und Eugenio Maurer²³ für die Aymara, Guaraní und Tseltales sowie Robert Ricard²⁴ und Richard Nebel für die Indianer des zentralmexikanischen Plateaus.²⁵

(2) Jacques Monast,²⁶ Federico Aguiló²⁷ und Hans van den Berg²⁸ verneinen hingegen in Bezug auf die Aymara den vermeintlichen Christianisierungserfolg; vielmehr habe die indianische Religion das Christentum in sich aufgesaugt und synkretistisch assimiliert. Ähnlich denken George Kubler²⁹ und Jo-

¹⁸ Vgl. Bernard Mischkin, The Contemporary Quechua, in: Julian H. Steward (Hg.) Handbook of South American Indians, Bd. 2: The Andean civilizations, Washington 1963, 411–438; Pierre Duviols, La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. „L’extirpation de l’Idolatrie“ entre 1532 et 1660, Lima/Paris 1971.

¹⁹ Vgl. Fernando de Armas Medina, Cristianización del Perú (1532–1600), Sevilla 1953.

²⁰ Vgl. Manuel M. Marzal, La transformación religiosa peruana, Lima 1983; ders., El sincretismo iberoamericano, Lima 1985; ders. (Hg.), El rostro indio de Dios, Lima 1991; ders., Allgemeine Einführung (Anm. 10); ders., Die Religion der Quechua im südandinen Peru, in: Schreijäck (Hg.), Die indianischen Gesichter (Anm. 10), 82–144.

²¹ Vgl. Xavier Albó, Raíces de América. El mundo Aymara, Madrid 1988; ders., Die religiöse Erfahrung der Aymara, in: Schreijäck (Hg.), Die indianischen Gesichter (Anm. 10), 145–211.

²² Bartomeu Melià, La création d’un langage chrétien dans les réductions des Guaraní au Paraguay, 2 Bde., Straßburg 1969; ders., El Guaraní: experiencia religiosa, Asunción 1991; ders., Die religiöse Erfahrung der Guaraní, in: Schreijäck (Hg.), Die indianischen Gesichter (Anm. 10), 212–266.

²³ Vgl. Eugenio Maurer, Das Tseltal-Christentum, in: Schreijäck (Hg.), Die indianischen Gesichter (Anm. 10), 34–81.

²⁴ Vgl. Robert Ricard, La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes mendicantes en la Nueva España de 1523–1524 a 1572, México 1986.

²⁵ Richard Nebel, Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 31), Immensee 1983; ders., Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 40), Immensee 1992.

²⁶ Vgl. Jacques Monast, On les croyait chrétiens: les Aymaras, Paris 1969.

²⁷ Vgl. Federico Aguiló, Religiosidad de un mundo rural en proceso de cambio. Estudio socio-antropológico del proceso de cambio en la religiosidad del campesino de Potosí, Chuquisaca y Tarija, Sucre 1981.

²⁸ Vgl. Hans van den Berg, La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos, Amsterdam 1989.

²⁹ Vgl. George Kubler, The Quechuas in the Colonial World, in: Steward, Handbook (Anm. 17), Bd. 2, 331–410.

seph W. Bastien³⁰ über die Quechua, die für sie nur dem Namen nach Katholiken sind. Ein wenig nuancierter ist die These von Bruno Schlegelberger³¹ nach einer Feldstudie in der Gemeinde von Quico, unweit von Cuzco; demnach verhalten sich Christentum und altandine Agrarreligion zueinander wie der Rahmen zum Bild: Beide ergeben zwar erst zusammen den richtigen Gesamteindruck, aber die altandinen Elemente bilden die eindeutige religiöse Lebensmitte der untersuchten indianischen Bevölkerung.

(3) Die *Religión yuxtapuesta*, also das harmonische Nebeneinander beider Religionsformen, klingt sehr plausibel und entspricht der indianischen Mentalität des „sowohl als auch“. Nathan Wachtel behauptet dies für die Quechua,³² Pedro Borges für die indianischen Kulturen überhaupt,³³ allerdings bezogen auf das Ergebnis der Evangelisierung im 16. und 17. Jahrhundert.

Das ist übrigens ein Forschungsgebiet, auf dem man – aufgrund der großen Vielfalt von Stämmen und Kulturen, des unterschiedlichen Grades der Berührung mit dem abendländischen Christentum und der oben genannten synkretistischen „Rückbildung“ im 19. Jh. – kaum zu allgemeingültigen Aussagen gelangen kann. Auch ist das Ergebnis oft durch die Wahl der Informanten schon vorprogrammiert: Wer z.B. eine marginalisierte Restbevölkerung befragt, die sich auf der Flucht vor den weißen Eroberern in immer höher gelegenen Andenregionen angesiedelt hat, der wird zwangsläufig zu anderen Ergebnissen kommen als derjenige, der seine Beobachtungen unter abendländisch akkulturierten und mestizisierten Gruppen in den Städten macht.³⁴ Wenn man etwa durch das „christliche Europa“ ziehen würde, um ähnliche Feldstudien zu machen: Müsste man nicht auch hier nach einer fast zweitausendjährigen Evangelisierung das Fazit ziehen, das Christentum sei vielfach nur oberflächlich angenommen worden und in manchen Kreisen gebe es auch eine Art

³⁰ Vgl. Joseph W. Bastien, Quechua Religions, in: The Encyclopedia of Religion, hg. v. Mircea Eliade, Bd. 12, New York/London 1986, 134–141.

³¹ Vgl. Bruno Schlegelberger, Unsere Erde lebt. Zum Verhältnis von altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus. Mit einem Beitrag von Peter T. Hansen (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 41), Immensee 1992.

³² Vgl. Nathan Wachtel, Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530–1570), Madrid 1976.

³³ Vgl. Pedro Borges, Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI, Madrid 1960.

³⁴ Hierzu gilt auch, was Robert Ricard über die Evangelisierung Mexikos geschrieben hat: Die heutige „christliche Landkarte“ Mexikos stimmt weitgehend überein mit jenen Gebieten des zentralmexikanischen Plateaus, die im 16. Jahrhundert intensiv evangelisiert wurden. Das Christentum hier ist nicht weniger echt als etwa in Europa. In den schlecht zugänglichen Gebieten (Bergen, Urwäldern usw.), wo während des 16. (17. und 18.) Jh.s keine tief greifende Evangelisierung erfolgen konnte und im 19. Jh. die missionarische Präsenz kaum gegeben war, haben sich allerdings synkretistische Mischformen verschiedenster Art erhalten können. Vgl. Ricard, Conquista espiritual (Anm. 24), 406–467.

„Mischreligion“ oder eine *Religión yuxtapuesta*?³⁵ In vielen nach dem europäischen Einbruch entstandenen Mythen, konkret bei den Quechua, kann man, wie ich meine, Anzeichen dafür finden, dass die christliche Heilsbotschaft den mythisch-ethischen Kern indianischer Kulturen erreicht und die biblische Opferperspektive – in Altamerika unbekannt – dort verankert hat. Die vorchristliche Herrschaftsmythologie ist einem neuen mythisch-ethischen Diskurs gewichen, in dem die Befreiungssehnsucht der Opfer ihren Ausdruck findet – oft vermischt freilich mit dem nativistischen Chiliasmus der Indigenisten,³⁶ so dass wir darin auch jene nachchristliche Verschmelzung von „Mythos und Messianismus“ finden, deren Hauptmerkmal das restaurative „anaklitische Denken“ ist, also „die Hinneigung aus einer Gegenwart zu einem Uranfang oder gar das Aufstützen auf den Uranfang zwecks Bestimmung der Gegenwart“.³⁷

3. Begegnung und Wandel zwischen Christentum und indianischen Synkretismen heute

Die „nachchristlichen“ indianischen Synkretismen können mit Enrique Dussel als Ergebnis eines „begonnenen, aber noch nicht abgeschlossenen Katechumenats“³⁸ betrachtet werden. Angesichts dieses Phänomens sind verschiedene Einstellungen möglich.

(1) Vertreter von 30 indianischen Völkern aus 15 Ländern Lateinamerikas haben 1986 anlässlich der Zweiten ökumenischen Beratung zur *Pastoral Indígena* in Quito (Ecuador) von der Kirche Respekt für ihre Kulturen und Religionen gefordert. Dies bedeutet für sie:

a) Aufgabe einer Evangelisierung und Pastoral, die mit dem herrschenden System verbündet ist, das zum Völkermord an den Eingeborenen und den anderen unterdrückten Sektoren der Gesellschaft führt. b) Praxis einer authentischen Evangelisierung, der Begleitung, des Dialogs und der Achtung gegenüber unseren Kämpfen, Glaubensüberzeugungen und religiösen Praktiken. c) Einheit der Kirchen in einer ökumenischen Pastoral gegen das Eindringen der zersplitternden Sekten und religiösen Körperschaften, die unsere Kulturen zerstören.³⁹

³⁵ Wolfgang Huber, evangelischer Bischof von Berlin, sagte z.B. vor Jahren: „Meine Behauptung ist nicht, dass Deutschland erst neuerdings kein christliches Land mehr ist. Ich bin davon überzeugt, dass es dies nie war.“ Der Tagesspiegel vom 20. August 1995, 4.

³⁶ Vgl. Delgado, Abschied (Anm. 2), 261–322.

³⁷ Colpe, Phänomen (Anm. 13), 45, 68; vgl. auch Wilhelm E. Mühlmann (Hg.), Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen, Berlin 1961.

³⁸ Enrique Dussel, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988, 117.

³⁹ Klaus Koschorke / Frieder Ludwig / Mariano Delgado (Hg.), Außereuropäische Christentumsgeschichte: Asien, Afrika, lateinamerika 1450–1990 (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 6), Neukirchen-Vluyn 2006, 320.

(2) Einige Theologen wie Leonardo Boff bedauern die „Inkulturationsunfähigkeit“ des abendländischen Christentums und betreiben eine Idealisierung der eingeborenen Kulturen und Religionen. Der lateinamerikanischen Kirche wirft Boff dann vor, manche Verzerrung, Einseitigkeit, Mehrdeutigkeit und gar manchen Irrtum und Fehler der westlichen Kultur übernommen zu haben, „wie etwa die einseitige Ausrichtung auf das Wort oder einen Ethnozentrismus, der das immense Unvermögen ist, andere Kulturen und Religionen zu akzeptieren und anzuerkennen und friedlich mit ihnen zu leben; wie etwa eine Macht, die immer stärker zentralisiert und als absolute Autorität ausgeübt wird; wie auch das Misstrauen allem Körperlichen und Materiellen gegenüber; wie den Patriarchalismus, der die Frauen ausschliesst und dem Weiblichen in Mann und Frau argwöhnisch gegenübersteht; wie schliesslich eine verbissene Einstellung der Sexualität gegenüber; wie den Individualismus usw.“⁴⁰

Demgegenüber findet Boff in den indianischen Synkretismen eine mündliche Kultur, in der die heiligen Orte noch eine große Rolle spielen, ja eine von Ehrfurcht und Verehrung geprägte tiefe *Unio mystica* mit der Großen Mutter Erde; die Werte der Gemeinschaft; die Wertschätzung des menschlichen Leibes als integralen Bestandteil der Wertschätzung des gesamten Menschen; ein Verständnis der Machtausübung als Dienst an der Gemeinschaft; Einfachheit und Gleichgültigkeit einer (westlichen) Mentalität gegenüber, die soviel wie möglich an Kapital und Reichtum anzuhäufen versucht.⁴¹ Eine Auseinandersetzung mit dem „nachchristlichen“ Charakter, den so gut wie alle soziologischen, ethnologischen, religionshistorischen und theologischen Studien den indianischen Synkretismen bescheinigen, findet bei Boff nicht statt. Vielmehr plädiert er dafür, an die Zeit vor 1492 anzuknüpfen und die alten Religionen um jeden Preis „wieder zurückzugewinnen und aufzubauen“, sie in ihrer „Gültigkeit“ und „Legitimität“ anzuerkennen: als wesentliches Element eines Prozesses zur „Rückgewinnung der früheren Identität“, aber auch als Wiedergutmachung, weil sie einst von den Missionaren „bekämpft und regelrecht verboten wurden“.⁴²

Die Religionen sind für Boff nämlich die „kollektive Ant-Wort“ eines gesamten Volkes auf das „Vor-Wort Gottes“ und somit als „gültig und legitim“ zu sehen, so dass Gott in allen Religionen sich seinem Volk zeigt und dieses in ihnen Gott auch wirklich begegnet ist.⁴³ Wenn auch nicht alles in den Religionen gültig und legitim bleibt, da es sowohl im Christentum wie in den anderen

⁴⁰ Leonardo Boff, *Christentum mit dunklem Antlitz. Wege in die Zukunft aus der Erfahrung Lateinamerikas*, Freiburg 1993, 57–58; vgl. dazu Mariano Delgado, *Die Zukunft des Christentums angesichts der Wiederkehr von Religion. Versuch einer Auseinandersetzung mit Leonardo Boff und Johann Baptist Metz*, in: *ders. / Andreas Lob-Hüdepohl* (Hg.), *Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit* (Schriften der Diözesanakademie 11), Berlin 1995, 37–68.

⁴¹ Boff, *Christentum* (Anm. 40), 53, 54, 58.

⁴² Boff, *Christentum* (Anm. 40), 53, 54, 60.

⁴³ Boff, *Christentum* (Anm. 40), 55, 151.

Religionen Fehlentwicklungen und Pathologien gibt, so genügt doch Gottes Wirken in den verschiedenen Kulturen, „um jene Phänomene aufzeigen zu können, die man ‚gesund‘ nennen kann im Sinne einer Förderung des Lebens – angefangen mit der Förderung des schwächsten, am meisten verletzbaren und bedrohten Lebens – sowie im Sinne der Gemeinschaft und Gemeinsamkeit, der Vergebung der Liebe. Wenn diese Wirklichkeiten in der Alltäglichkeit des menschlichen Lebens entstehen, gedeihen und sich entfalten können, kann man sagen, daß Gott und sein Geist dort am Werke sind.“ So hat für Boff das Kriterium, ob tatsächlich Leben gefördert wird, „fundamentalen und universalen Wert“,⁴⁴ aber zur Erhellung dieses Grundkriteriums ist keine von außen kommende Evangelisierung der Kulturen vonnöten; vielmehr evangelisieren sich die Menschen selbst unter der geheimen Führung Gottes. Der christliche Beitrag von außen soll sich nun darauf beschränken, ein prophetisches Verhalten und prophetische Worte an den Tag zu legen, damit der Dialog zwischen den Religionen „im Dienste der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Befreiung steht“.⁴⁵

(3) Anders ist das Konzept einiger Ethnologen und Missionare aus der Gesellschaft Jesu, die im Schatten des Kolumbusjahres 1992 das Buch *El rostro indio de Dios*⁴⁶ konzipierten. Auch sie befürworteten eine Akzeptanz der indianischen Synkretismen, die viel mehr bedeutet „als bloße strategische Toleranz“:

So bedeutet Akzeptanz die Anerkennung des Patroziniums als „Sakrament des Volkes“, die Anerkennung der indigenen Ehen als eine Form des christlichen Sakramentes, die Anerkennung der Fruchtbarkeitsriten an die Mutter Erde als Kult für den fürsorglichen Gott und sie bedeutet die Anerkennung der indigenen religiösen Erfahrung. Diese religiöse Erfahrung ist geprägt von der Vereinigung mit dem gesamten Universum, von der Solidarität mit den Mitmenschen, von der Entfaltung des Lebens bis zu seiner Fülle im Gleichgewicht der geteilten Kräfte und Ressourcen.⁴⁷

Aber Akzeptanz bedeutet für sie also eine Reevangelisierung, die die Andersartigkeit dieser Synkretismen respektiert und sie „als neue ‚Samenkörner des Wortes‘“⁴⁸ bzw. als „als einen Beitrag zur christlichen Synthese“⁴⁹ Lateinamerikas begreift, also im Sinne der Aufnahme jener Elemente einer „guten Religion“, die in den indianischen Synkretismen vorhanden sind. Denn in *Nostra aetate* 2 hat das Zweite Vatikanische Konzil festgehalten: „Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr

⁴⁴ Boff, Christentum (Anm. 40), 59–60.

⁴⁵ Boff, Christentum (Anm. 40), 55.

⁴⁶ Marzal (Hg.), Rostro (Anm. 20). Auf Deutsch erschien dieses Werk mit einem anderen Hg.: Schreijäck (Hg.), Die indianischen Gesichter (Anm. 10).

⁴⁷ Marzal, Allgemeine Einführung (Anm. 10), 29.

⁴⁸ Marzal, Allgemeine Einführung (Anm. 10), 28.

⁴⁹ Marzal, Allgemeine Einführung (Anm. 10), 7.

und heilig ist.“⁵⁰ In diese Synthese könnten die indianischen Synkretismen folgende Werte einbringen:

Die sakrale Dimension der Ökologie, z.B. die „Mutter Erde“ und die Berge in der Kultur der Aymara und der Quechua; die ganzheitliche Dimension der Person, d.h. die Einheit von Körper und Seele; die Bedeutung aller Sinne in der religiösen Erfahrung; die Bilder oder die „Heiligen“ als Erscheinung des Göttlichen; bestimmte Formen des „Animismus“, die uns aus der Perspektive des einen Gottes erschrecken, die aber als Symbol des einzigen, fürsorglichen und nahen Gottes betrachtet werden können. Dies gilt weiterhin für die Logik des Körperlichen und des Sinnlichen, die weniger von vorgefaßten Verallgemeinerungen als von unantastbaren Dogmen bestimmt ist. Vielmehr wird die Verschiedenheit und Einzigartigkeit respektiert. Die facettenreiche Annäherung an das Göttliche, durch Tanz, Fasten, usw. wird betont.⁵¹

Ein solches Evangelisierungskonzept wird sowohl der Inkulturation als auch dem Synkretismus gerecht. Während die Inkulturation als die systematische und bewusste treibende Kraft der Evangelisierenden zu verstehen wäre, „um die universale Botschaft des Evangeliums in die evangelisierte Gesellschaft zu übersetzen“, so stellt der Synkretismus den umgekehrten Prozeß dar, „in dem die Evangelisierten versuchen, die eigenen religiösen Merkmale zu bewahren“.⁵²

Mit anderen Worten, die angestrebte Reevangelisierung zur Weiterführung des begonnenen Katechumenats sollte in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise wirklich „neu“ sein⁵³ und auch zu *einem Wandel im Christentum* führen⁵⁴ – wenn sie dem eingangs erwähnten Anliegen des Bartolomé de Las Casas im 16. Jahrhundert oder des 2. Vaticanums heute endlich Rechnung tragen will. Nur so kann in der Begegnung zwischen dem Christentum und den indianischen Religionen Interkulturalität entstehen. Die indigenen Christen können der ganzen Menschheit andersartige wertvolle religiöse Erfahrungen vermitteln und werden dabei „vom Geist Gottes“ ermutigt, „der weht, wo er will“ (Joh 3,8).“⁵⁵

⁵⁰ Denzinger, Kompendium (Anm. 1), Nr. 4196.

⁵¹ Marzal, Allgemeine Einführung (Anm. 10), 32–33.

⁵² Marzal, Allgemeine Einführung (Anm. 10), 30.

⁵³ Predigten und Ansprachen von Papst *Johannes Paul II.* bei seiner apostolischen Reise nach Mittelamerika. 2.–10.3.1983, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 46), Bonn 1983.

⁵⁴ Nicht das Evangelium vom Reich ändert sich dabei (vgl. Apostolisches Schreiben Catechesi Tradendae Seiner Heiligkeit Papst *Johannes Paul II.* über die Katechese in unserer Zeit, in: Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 66, Bonn 1989, Nr. 53), wohl aber sein kultureller Ausdruck, der auch eine indianische Prägung haben kann.

⁵⁵ Marzal, Allgemeine Einführung (Anm. 10), 33.



Felipe Guamán Poma de Ayala, Die Predigt des Herrn Pfarrers, um 1600

Das wusste bereits der Indianer Felipe Guamán Poma de Ayala um 1600, als er uns ein Bild mit dem Titel „Die Predigt des Herrn Pfarrers“ hinterlassen hat. Die darin vorkommenden Worte des Pfarrers auf Quechua lauten: „Meine Kinder, ich werde euch das Evangelium, die Heilige Schrift verkünden. Ihr sollt die lokalen Gottheiten nicht verehren. Eure Vorfahren taten dies bisher, ihr aber seid jetzt getauft, meine Kinder“.⁵⁶ Aber die Taube, Symbol des Hl. Geistes, fliegt den knienden Indianer, nicht dem mit erhobenem Zeigefinger predigenden Pfarrer entgegen: denn der Geist Gottes weht, wo er will.

Zusammenfassung: Nach einer kurzen Skizzierung der Begegnung des Christentums mit den indianischen Religionen während der Kolonialmission, die von der Verteufelung derselben ausging und diese daher auszurotten trachtete, fasst der Beitrag die heutige Debatte über die indianischen „nachchristlichen“ Synkretismen zusammen. Der dritte, abschließende Teil geht der Frage nach, wie Begegnung und Wandel zwischen dem Christentum und diesen Synkretismen heute aussehen könnten. Dabei wird die These vertreten, dass das Christentum die in den Synkretismen vorhandenen Werte indianischer Religiosität nicht nur tolerieren, sondern auch ehrlich akzeptieren und als Chance zum Wandel bzw. zur Bereicherung der abendländischen religiösen Erfahrung betrachten sollte. Inkulturierte Evangelisierung heute hieße also auch, aus den indianischen Synkretismen lernen.

⁵⁶ Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, hg. v. John V. Murra / Rolena Adorno / Jorge L. Urioste (Crónicas de América 29a, b, c), Madrid 1987, 651 (Bd. 29b).

Summary: After briefly sketching Christianity's encounter with the Indian religions during the period of colonial mission, which started out from their demonization and thus endeavoured to eradicate them, the article summarizes the current debate about the Indian „post-Christian“ syncretisms. The third, concluding part pursues the question of how encounter and change between Christianity and these syncretisms could look today. The thesis advanced here is that Christianity should not only tolerate the values of Indian religiosity present in the syncretisms, but also accept them and regard them as an opportunity for change and for enriching Western religious experience. Today inculturated evangelization would also mean learning from the Indian syncretisms.

Stammesreligionen im Dialog mit dem Christentum

von Anton Quack SVD †

1. Thema

1.1 Stamm

Die Begriffe Stamm, Stammesgesellschaften, Stammeskulturen, Stammesreligionen sind in letzter Zeit ein wenig aus der Mode gekommen, in der Ethnologie wenigsten. Jedenfalls lässt sich über die Nützlichkeit und Brauchbarkeit dieser Begriffe bei Ethnologen keine Einmütigkeit feststellen.¹

Während z.B. J.-F. Thiel ein wenig apodiktisch dekretiert: „Der Begriff ‚Stamm‘ ist nach unserem heutigen Sprachempfinden untragbar“,² urteilen andere Kollegen zurückhaltender. K.-H. Kohl lässt den Begriff durchaus gelten; zum einen sei etwa der Begriff „Stammesgesellschaften“ wertneutraler als andere Termini, zum anderen verweise der Begriff „auf die große Bedeutung, die der realen oder auch fiktiven verwandtschaftlichen Zugehörigkeit [also der Abstammung] als Grundlage sozialer Organisation in nichtstaatlichen Gesellschaften zukommt“.³ Doch die meisten der einschlägigen Einführungs- und Nachschlagewerke enthalten sich jeglicher wertender Kommentierung.

Eine gewisse Unschärfe ist dem Begriff „Stamm“ freilich nicht abzusprechen; eine Studie zum Rassismusproblem in Schulbüchern habe zudem ergeben, teilt U. Tworuschka mit, dass das Wort „Stamm“, obwohl es eher unverdächtig sei, sprachlich diskriminierend wirke.⁴ Allerdings hat es nicht die pejorative, abwertende Konnotation, den negativen Beigeschmack, der dem englischen und französischen Äquivalent *tribe* bzw. *tribu* zugeschrieben wird.

Ich meinerseits gebrauche auch weiter diesen Begriff, weil ich ihn durchaus für nützlich halte:

¹ Zur Thematik und weiterführenden Literatur vgl. Anton Quack, Heiler, Hexer und Schamanen. Die Religion der Stammeskulturen, Darmstadt 2004, 11f; Anton Quack, Ethos der Stammeskulturen, in: Anton Grabner-Haider (Hg.), Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik, Göttingen 2006, 37–53, hier 37f.

² Josef-Franz Thiel, Grundbegriffe der Ethnologie. Vorlesungen zur Einführung, Berlin 1992, 86.

³ Karl-Heinz Kohl, Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden, München 2000, 25.

⁴ Udo Tworuschka, Ethnische Religionen, in: Monika Tworuschka / Udo Tworuschka (Hg.), Religionen der Welt. Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart, Gütersloh 1992, 405–437, hier 406.

Ein Stamm umfasst die Menschen einer ethnischen Einheit mit gemeinsamer oder verwandter Sprache, Religion und Kultur, die eine gemeinsame Verwandtschaft und Geschichte, bzw. der Glaube daran, verbindet und deren Mitglieder ein Siedlungsgebiet teilen. Ein Stamm kann eine politische Organisationseinheit bilden (z.B. Häuptlingstümer), in der Regel fehlt ihm jedoch eine politische und rechtliche Zentralautorität; man spricht dann von akephalen oder segmentären Gesellschaften. Charakteristisch für den Stamm ist das Wir-Gefühl seiner Mitglieder; er bildet vielfach den Rahmen für religiöse Riten und Feiern. Mehrere Stämme können sich zweck- und zielgerichtet zu Konföderationen zusammenschließen, die meist zeitlich eng befristet sind.⁵

1.2 Kultur und Religion

Was Stammeskulturen von anderen, komplizierteren kulturellen Organisationsformen abhebt und sie eigentlich charakterisiert, ist ihre relativ große Geschlossenheit, ist die Tatsache, dass bei ihnen Kultur und Religion dem Umfang nach deckungsgleich sind. Kultur und Religion und ihr Verhaltenskodex sind allen Mitgliedern einer solchen kulturellen Gruppe gemeinsam, in der Regel jedenfalls. Und wenn von Religion oder Gesellschaft einer Stammeskultur die Rede ist, geht es immer auch um Fragen der Wertordnung.

Bei Ethnologen würde man wahrscheinlich große Übereinstimmung für folgende Definition finden: Kultur ist das erworbene und mit anderen geteilte Wissen, das Menschen dazu dient, ihre Erfahrungen zu interpretieren und gesellschaftliches Verhalten zu bestimmen. Kultur wäre demnach, kurz gesagt, der einer Gruppe gemeinsame geistige Horizont, der ihr Handeln bestimmt: die Denk- und Lebensweise einer Gruppe von Menschen, der „way of life“ und seine Dokumente und Ergebnisse, alle Eigenarten und Besonderheiten, die einem an einem fremden Volk auffallen.⁶

Kultur ist den Menschen nicht angeboren, sie wird durch Sozialisation oder Enkulturation erworben. Man wächst in eine Kultur hinein. Der Begriff Kultur umfasst: Sprache, Philosophie, Religion, Weltanschauung, Riten, Werte, Vorurteile, politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Verhaltensweisen, technische Fertigkeiten usw.

Kultur ist wesentlich dynamisch und der geschichtlichen Entwicklung unterworfen, sie ist offen für Veränderungen und Einflüsse von außen. Da Kultur eine komplexe Einheit ist, in der alle Elemente zusammenhängen und zusammenwirken, ist es unmöglich, einen Teil herauszulösen und isoliert zu verändern, ohne dass dies Auswirkungen auf das gesamte System hat. Ändert sich ein Teil, hat das Auswirkungen auf alle anderen Teile der Kultur, etwa auch auf ihr Ethos und ihre Religion.

⁵ Quack, Heiler (Anm. 1), 11.

⁶ Vgl. Quack, Heiler (Anm. 1), 13; ders., Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden. Eine Einführung in die Thematik, in: Joachim G. Piepke (Hg.), Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden, Nettetal 2007, 9–30, hier 11–14.

Legt man diesen umfassenden, ganzheitlichen Kulturbegriff der Ethnologie zu Grunde, muss „Religion“ verstanden werden als Teil der Kultur, als ein Aspekt, der in allen Bereichen der Kultur gefunden werden kann. Was für die Definitionen von Kultur gilt, gilt auch für die Definitionen von Religion: Es gibt fast soviele Definitionen von Religion, wie es Leute gibt, die über Religion nachdenken und schreiben.

Gelegentlich wird zwischen „substantiellen“ und „funktionalistischen“ Definitionen von Religion unterschieden.⁷ Erstere sagen, was Religion ist, Letztere sagen, was Religion leistet, was ihr Sinn ist.

1.3 Stammesreligionen in der Begegnung mit Universalreligionen: z.B. Islam in Afrika

Die Beobachtungen und Erfahrungen von Religionsethnologen und Religionswissenschaftlern zeigen, dass offenbar gerade Stammesreligionen in der Begegnung mit Universalreligionen Synkretismen jeder Art zulassen. Ein Blick auf die Ausbreitung des Islam in Afrika südlich der Sahara durch die Jahrhunderte etwa könnte diese Behauptung belegen.

Der Erfolg der muslimischen Mission war dort am stärksten, wo der Islam sich ungehindert inkulturieren konnte, wo der Islam synkretistische Prozesse zuließ, in der Überzeugung, dass der „wahre Glaube“ stark genug sei, eine der Kultur eines Volkes angemessene Lebensform zu finden. Der Islam brachte zunächst als wesentliche Elemente den Koran, das monotheistische Gottesbild und die islamische Rechtstradition; damit konkurrierte der Islam kaum oder gar nicht mit wesentlichen Elementen traditioneller afrikanischer Religionen (z.B. Polytheismus, Geisterglaube, Ahnenkult, Ahnenverehrung usw.).

Seit dem 8./9. Jh. folgte der Islam in seiner Ausbreitung nach und in Westafrika den Handelswegen durch die Sahara; Träger waren Nomadengruppen wie z.B. Fulbe und Tuareg, vor allem aber muslimische Händler. Seit früher Zeit dienten die Handelszentren als Ausgangsbasis der Islamisierung. In Ostafrika, auf der so genannten Küstenroute der Islam-Ausbreitung, entstanden zwischen dem 7. und 11. Jh. muslimische Brückenköpfe; ab dem 11. Jh. kommt es zur friedlichen Ausbreitung des Islam entlang der Ostküste nach Süden. Eine militärische Komponente spielte erst seit dem 15./16. Jh. eine Rolle.

Den Händlern folgten die Gelehrten, eine Gruppe von Muslimen, die allseits hohes Ansehen genossen. Aus dem anfänglichen Nebeneinander von Islam und

⁷ Günter Kehr, Definitionen der Religion, in: HRWG, Bd. 4, Stuttgart 1998, 418–425, hier 422.

traditioneller Religion wurde so ein Miteinander, schließlich, oft nach Jahrhunderten erst, ein afrikanischer Islam.⁸

In einer ähnlichen Position wie die große Universalreligion Islam ist auch das Christentum in seinen vielen Spielarten, wenn es auf Stammeskulturen, auf Stammesreligionen trifft. An zwei Beispielen möchte ich dies etwas ausführlicher darstellen und erläutern: Das sind 1. die Puyuma von Taiwan, mit denen ich mich selbst eine längere Zeit hindurch intensiver befasst habe⁹ und die ich hier etwas ausführlicher vorstellen möchte; und 2. die Rembong in Westflorres/Indonesien.

2. Stammesreligionen in der Begegnung mit dem Christentum

2.1 Die Puyuma von Katipol/Taiwan

2.1.1 Der ethnographische Rahmen

Die Puyuma zählen zu den zehn so genannten Altvölkern (Ureinwohner) Taiwans. Die Sprachen dieser taiwanesischen Altvölker gehören zum weiten Bereich des Austronesischen.¹⁰ Mit rund 380.000 Menschen¹¹ bilden sie heute nur eine verschwindende Minderheit unter den ca. 23 Millionen Einwohnern Taiwans; und die Puyuma selbst zählen nur etwa 8.800 Menschen. Sie verteilen sich auf zehn Siedlungen in und um die Kreisstadt Taitung im Südosten Tai-

⁸ Zur gesamten Problematik vgl. *Klaus Hock*, Afrikas traditionelle Religionen und der Islam, in: *Joachim G. Piepke* (Hg.), *Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden*, Nettetal 2007, 97–111.

⁹ Daraus ergaben sich u.a. drei Buchpublikationen: *Dominik Schröder / Anton Quack*, *Kopfjagdruten der Puyuma von Katipol (Tawan)*. Eine Textdokumentation, Sankt Augustin 1979; *Anton Quack* (Hg.), *Das Wort der Alten. Erzählungen zur Geschichte der Puyuma von Katipol (Taiwan)*. Gesammelt von *D. Schröder* und *P. Veil*, Sankt Augustin 1981; *ders.*, *Priesterinnen, Heilerinnen, Schamaninnen? Die pofingao der Puyuma von Katipol (Taiwan)*, dargestellt und analysiert nach Aufzeichnungen aus dem Nachlass von *D. Schröder*, Berlin 1985. Übersichten über die wichtigste Literatur zur Thematik finden sich auch in *Josiane Cauquelin*, *The Aborigines of Taiwan. The Puyuma: From Headhunting to the Modern World*, London 2004 und *Quack*, *Heiler* (Anm. 1).

¹⁰ Die Begriffe „Austronesien“, „austronesisch“ – inhaltlich weitgehend identisch mit „Malayo-Polynesien“, „malayo-polynesisch“ – hat *W. Schmidt* in die Linguistik eingeführt, vgl. *Wilhelm Schmidt*, *Die sprachlichen Verhältnisse Oceaniens (Melanesiens, Polynesiens, Mikronesiens und Indonesiens)* in ihrer Bedeutung für die Ethnologie, in: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 29 (1899) 245–258, hier 245.

¹¹ Die Zahlen schwanken sehr: von ca. 330.000 nach dem Census von 1990 bis 400.000 im Jahr 2004, vgl. *Yvonne Yuan*, *Migrate, Assimilate, or Integrate?*, in: *Free China Review* 46/6 (1992) 4–15, hier 7; *Michael Rudolph*, *Taiwans multi-ethnische Gesellschaft und die Bewegung der Ureinwohner. Assimilation oder kulturelle Revitalisierung*, Münster 2003, 1.

wans. Den weitaus größten Anteil der Bevölkerung der Taitungebene und besonders von Taitung selber bilden allerdings Taiwanesen chinesischer Abstammung. Die Puyuma haben keinen gemeinsamen Namen für ihre ethnische Gruppe („Puyuma“ ist der Name des Dorfes Nanwang). Bezugspunkt ihrer Selbstidentifikation ist das Dorf, das die höchste politische und gesellschaftliche Organisationseinheit darstellt; doch ist ihnen klar bewusst, dass eine gemeinsame Kultur, Sprache und eine gemeinsame Religion sie über ihre Dörfer hinaus zu einer ethnischen Einheit verbinden. Ich werde mich im Folgenden vor allem mit den Katipol-Leuten, d.h. mit den Puyuma vom Dorf Katipol befassen – heute ein Vorort im Süden der Kreisstadt Taitung.

Seit dem Anfang des 19. Jhs. leben die Puyuma in enger, friedlicher Nachbarschaft mit taiwanesisch/chinesischen Einwanderern aus der westlichen Ebene Taiwans. Auch die japanische Kolonialverwaltung in der ersten Hälfte des 20. Jhs. (1895–1945) fand in den Puyuma friedliche Partner. In der Erinnerung der Puyuma gehört gerade diese Zeit zur guten Vergangenheit, zur sprichwörtlichen guten alten Zeit, von der man mit Wehmut spricht (auch die Kopffjagd wurde hier noch bis zum Anfang des 20. Jhs. praktiziert). Das ist nur zu verständlich, denn die folgenden Jahrzehnte stürzten die Puyuma, wie auch die benachbarten Altvölker, in einen rabiaten Kulturwandel, der ihre Identität auszulöschen droht, großenteils schon ausgelöscht hat. Ich werde daher, wenn ich nun den kulturellen Rahmen der Puyuma kurz umreiße, meist in der Vergangenheitsform reden müssen.

Oberste politische und soziale Organisationseinheit der Gesellschaft der Puyuma war das Dorf (*zekal*). Das Dorf Katipol umfasste drei Lokalgruppen. Politischer Führer der Lokalgruppe war der Häuptling (*ajawan*); er war zugleich der Verwalter des Kulthauses seiner Gruppe und als solcher auch Offiziant (*raxan*) der Riten auf der Ebene seiner Gruppe. Jeder Klan hatte sein eigenes Kulthaus, *karomaqan*, als Zentrum der rituellen Aktivitäten. Einer der Chefs der drei Lokalgruppen wurde jeweils zum Führer des ganzen Dorfes gewählt. Ein Klan bestand aus einer unterschiedlichen Zahl von matrilinealen Großfamilien und von ihnen abgespalteten Kernfamilien. Die Großfamilie umfasste alle Töchter, deren Männer und Kinder. In dieser matrilinealen Gesellschaft gehörten Haus samt Inventar und Felder im Dorfbann der Hausherrin; Haus und Felder, vor allem aber das Kulthaus der Familie, wurden in weiblicher Linie vererbt.

Grundlage der Subsistenzwirtschaft der Puyuma waren Brandrodung und Feldbau. Angebaut wurden verschiedene Knollen- und Kürbispflanzen sowie Trockenreis. Hauptanbauf Frucht aber war die Hirse. Von den Chinesen der Taitungebene wurde zu Beginn des 20. Jhs. der Nassreisanbau übernommen, der zunehmend an wirtschaftlicher Bedeutung gewann. Im kultischen Leben behielt die Hirse die dominierende Rolle. Tabak und mehr noch Betelnüsse waren Hauptgenussmittel. Und Betelnüsse gehörten zu den unverzichtbaren Parapher-

nalía aller kultischen Riten. Neben den Feldbau traten Jagd, Flussfischfang und Sammelwirtschaft. Die Jagd war fester Bestandteil aller Feiern und rituellen Feste. Die Haustierhaltung umfasste Schwein, Huhn, Hund und Hausrind; seit der Übernahme des Nassreisianbaus auch den Wasserbüffel. Felder, die innerhalb des Dorfbannes lagen, waren Eigentum der Familien; das Schweif- und Anbaugelände außerhalb des Dorfbannes stand allen Dorfbewohnern zur freien Verfügung.

2.1.2 Die traditionelle Religion

In den Vorstellungen der Puyuma teilt sich der Kosmos in die sichtbare Welt mit Himmelsgewölbe, Meer und Erde und in die unsichtbare Welt mit dem Bereich jenseits des Himmelsgewölbes einerseits und mit der Unterwelt andererseits. Die Traditionen der Puyuma berichten nichts über eine Erschaffung des Kosmos, der Welt; man weiß nicht, woher das Meer, die Berge, die Flüsse, das flache Land kommen. Vielleicht waren sie immer da und haben keinen Anfang! Die sichtbare Welt wird von den Menschen bewohnt, die unsichtbare von übermenschlichen Wesen, die fortwährend in das Leben der Menschen eingreifen.

In dieser Welt der übermenschlichen Wesen unterscheiden die Puyuma in einer gewissen hierarchischen Abstufung von unten nach oben: 1. die Ahnen, *temoamoan-maqizaqizangan*; 2. die Urahnen, *revoaqan, ringsokan*; 3. jene Urahnen, die als eine Art Kulturhéroen in der mythischen Vergangenheit eine besondere Rolle spielten, nämlich die *parvoaq*, die „Hervorbringer“; die „Herren und Verwalter des Landes“, *miaqalop*; 4. schließlich an der Spitze der Pyramide eine Art Höchstes Wesen, das die Puyuma mit einer Fülle von Titeln oder Doppeltiteln belegen: z.B. *demawai-qemasi* („Menschenschöpfer“) oder *naqithas* („der-in-der-Höhe“) oder *kaqithasan-kanvanvan* („der Höchste“), der Erschaffer der Menschen und der Herr über alle und alles.¹²

Die Ahnenverehrung ist der lebendigste Zug in der traditionellen Religion der Katipol-Leute. Die Puyuma unterscheiden zwischen guten und schlechten Ahnen. Die guten, glücklichen Ahnen, *temoamoan-maqizaqizangan*, nehmen lebhaften Anteil am Wohl und Wehe ihrer Nachkommen, sie sehen und wissen alles, spenden Glück und Segen. Sie leben gleichsam wie Menschen, nur auf einer anderen Ebene und in ständiger Gemeinschaft mit ihren Nachfahren. Daher muss man sie ehren und zufrieden stellen, ihnen opfern, sie an allem teilnehmen lassen, ihnen alles mitteilen, sie in alle Riten mit ein beziehen. Sie verhalten sich noch wie Menschen, sie streiten, sind eifersüchtig, betrinken sich usw.

¹² Zum „Hochgottglauben“ der Puyuma äußert sich D. Schröder ausführlich: *Dominik Schröder*, Zum Hochgottglauben der Puyuma von Katipol (Taiwan), in: *Anthropica. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag von P. Wilhelm Schmidt*. Gesammelte Aufsätze, St. Augustin 1968, 323–361.

Die schlechten, unglücklichen Ahnen, *koatheng na viroa*, sind die Geister jener Menschen, die unglücklich gestorben sind und die als Dämonen die Menschen auf der Erde belästigen, da sie in der Unterwelt keine Ruhe finden. Sie sind egoistisch gesinnt, schaden den Nachkommen, sind gierig, stellen Forderungen. Auch sie muss man beschwichtigen; doch man hält sie so gut wie möglich fern und bannt sie vor jeder religiösen Zeremonie. Da von den Ahnen aller Segen und alles Glück und Unglück kommt, ist der Kult vorwiegend an sie gerichtet.

Im Kult, in Riten und religiösen Zeremonien, nehmen die Puyuma zu den übermenschlichen Wesen Beziehungen auf, sei es, um auf das Einwirken jener Mächte in den menschlichen Bereich zu reagieren, sei es, um ein solches Einwirken erst hervorzurufen. Das erwünschte Einwirken der übermenschlichen Wesen in den menschlichen Bereich ist das Geben von *roqem* (Segen, Lebenskraft); Bestandteil vieler Riten ist daher eine Segenszeremonie, eine *poroqem*-Zeremonie, in der um „Lebenskraft“, um „geistige und körperliche Gesundheit und Unverletzbarkeit“ gebetet wird. Die Religion der Katipol-Leute ist diesseits-orientiert. Der Wert, um den sich alles dreht, nämlich das Heil, ist das glückliche Leben. Es zu sichern, es zu steigern, es zu kräftigen, ist das Ziel allen Kultes. Die religiösen Zeremonien der Puyuma zeichnen sich aus durch lange, kunstvolle Gebetstexte in z.T. unverständlicher, ritueller Sprache, die gesungen oder rezitiert werden.

Das Kultgeschehen wird in der Regel von einer Gruppe getragen; je nach Anlass kann das eine Einzelfamilie sein, ein Klan, eine Lokalgruppe oder das ganze Dorf. Offiziant der Riten ist jeweils das Haupt der Gruppe, in und um deren Kulthaus die Kulthandlung vollzogen wird. In vielen Fällen aber werden die Riten aber auch von *po'ingao* geleitet, das sind Frauen, die man als die Priesterinnen, Heilerinnen, oder als Schamaninnen bezeichnen könnte.¹³ „Auf ihnen ruht praktisch die ganze religiöse Betätigung des Alltagslebens; es gibt kaum ein Gebiet, für das sie nicht von den Leuten beansprucht werden. Sie sind die Hüterinnen der Tradition und der angestammten Religion.“¹⁴

Schon vor mehr als 40 Jahren beurteilte D. Schröder die Überlebenschancen der kulturellen Traditionen der Puyuma von Katipol ziemlich skeptisch. Er schreibt:

Tatsächlich wird die Stammesreligion, sei es allein oder in Verbindung mit der chinesischen Volksreligion, nur noch von der alten Generation ausgeübt. Die jüngere, besonders die männliche Generation, lehnt sie rundweg ab. [...] Die allgemeine Modernisierung, die allgemeine Schulbildung, die ganze Einstellung der Umgebung belehrt die Jugend, dass mit den Praktiken

¹³ Das Zeichen *ʔ* im Wort *po'ingao* bedeutet einen stimmlosen, alveolar-retroflexen Flap.

¹⁴ Dominik Schröder, Die Puyuma von Katipol (Taiwan) und ihre Religion, in: *Anthropos* 61 (1966) 267–293, hier 291; vgl. auch *ders.*, The Puyuma of Katipol (Taiwan) and Their Religion. A Brief Field Survey Report, in: *Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology* 29–30 (1967) 11–39, hier 36.

und der Weltanschauung ihrer Stammesreligion die Nöte des modernen Lebens nicht zu bewältigen sind. [...] Eines ist absolut sicher: die alte Stammesreligion der Puyuma von Katipol ist bald eine Sache der Vergangenheit.

Und über die *po'ingao* heißt es in diesem Zusammenhang: Sie sind die Hüterinnen „der Tradition und der angestammten Religion und der Rückhalt gegen den fortschreitenden religiösen Zerfall, den sie allerdings nicht mehr aufhalten können“. ¹⁵ Zeitangaben fehlen verständlicherweise in dieser defätistischen Vorhersage. 13 Jahre später hatte ich Gelegenheit, mich persönlich davon zu überzeugen, dass Dominik Schröders Prognose wohl zu pessimistisch war. Denn die gleiche Frage stellte sich auch noch 1992 die Sonderausgabe der „Free China Review“, ¹⁶ in der ausführlich zu diesem Thema Stellung bezogen wird.

Doch inzwischen sind die Puyuma in ihrem eigenen Dorf Katipol noch mehr an den Rand gedrängt. Ihr Anteil an der Bevölkerung des Dorfes beträgt heute weniger als ein Fünftel. Die Taiwanisierung hat alle Bereiche des Lebens erfasst. Die Veränderungen im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bereich hatten auch gravierende Auswirkungen auf die traditionelle Religion; viele mit diesen Bereichen verbundenen Riten und religiösen Zeremonien sind verschwunden.

Davon blieb auch die Institution der *po'ingao* (Priesterinnen, Heilerinnen, Schamaninnen) nicht unberührt, auch sie geriet in den Sog des Kulturwandels. Die Liste der bei meinem Besuch im Oktober 1979 lebenden *po'ingao* von Katipol führt 46 Namen auf. Davon übten zu diesem Zeitpunkt nur noch 15 ihr Amt aus; die übrigen hatten ihre Tätigkeit als *po'ingao* aufgegeben, etwa weil sie christlich geworden waren, oder sie hatten bereits ihre Ausbildung abgebrochen. ¹⁷

2.1.3 Begegnung mit dem katholischen Christentum

Welche Rolle spielt bei diesem Kulturwandel die christliche Mission, die seit Mitte des 20. Jhs. in dieser Gegend in größerem Umfang einsetzte – im konkreten Fall waren das die Missionare der SMB (Bethlehem Mission Immensee; Immenseer Missionare, Bethlehem Missionare), die 1953 nach Taitung kamen?

Das Verhältnis der *po'ingao* zur christlichen Mission ist ambivalent, zwiespältig. Zur Zeit der großen Anfangserfolge der katholischen Mission zwischen 1955 und 1965 wurde auch eine Reihe von *po'ingao* getauft. Etliche von ihnen sind jedoch bald wieder zur traditionellen Religion zurückgekehrt und haben ihre Tätigkeit als *po'ingao* wieder aufgenommen. Die rasche Christianisierung war nicht sehr tief gedungen.

¹⁵ Schröder, Puyuma von Katipol (Anm. 13), Puyuma, 291f.

¹⁶ 42/6 (1992): Special Issue on Taiwan's Indigenous Tribal People.

¹⁷ Quack, Priesterinnen (Anm. 9), 133–138.

Ein wichtiges Motiv der eiligen Bekehrung zum Christentum war bei einigen *po'ringao* offensichtlich die Hoffnung, an der Macht der neuen, westlichen Religion und dem Ansehen des katholischen Missionars Anteil zu bekommen. Einige der *po'ringao* fügten etwa die Namen „Jesus, Maria“ in die Texte ihrer Riten ein, in die Liste der übermenschlichen Wesen, die zu Beginn eines Ritus angerufen werden, um wenigstens so von der neuen Religion zu profitieren. Die katholische Kirche ihrerseits gebraucht in ihrer Liturgie in den Texten der Puyuma-Sprache etwa auch den Ausdruck „demawai“ für den Begriff „Gott“ (wörtl. Schöpfer; Menschengeschaffer; jener, der den Leib des Menschen macht) oder „loqem“ für den Begriff „Hl. Geist“ (wörtl. Lebenskraft, Heil).

Die Religion der Katholiken bot zudem in wesentlichen Punkten auf den ersten Blick überraschende Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten mit der traditionellen Religion der Puyuma:

- ein monotheistischer Gottesbegriff – eine Art Höchstes Wesen;
- die zentrale Bedeutung des Heils in beiden Religionen;
- die Verehrung der Heiligen und die Achtung der Verstorbenen – Urahn- und Ahnenverehrung;
- die Wertschätzung des gesprochenen Wortes, des in seiner Form festgelegten Textes, als wesentlichen Teiles der Riten.

Kompromisse zwischen traditioneller und katholischer Religion schienen also durchaus möglich zu sein. Zudem konnte die Religion der Europäer offenbar sehr viel besser konkurrieren mit der allgegenwärtigen taiwanesischen Volksreligion und ihrem taoistisch-konfuzianistischen Hintergrund als die traditionelle Religion der Puyuma. Als Universalreligion war der Katholizismus natürlich jahrhundertlang und weltweit damit befasst, sich in den unterschiedlichsten kulturellen Zusammenhängen darzustellen und Ausdruck zu finden.

Hinzu kommt schließlich auch, dass der langjährige katholische Missionar in Katipol, der schwäbische Bethlehemit Patrick Veil,¹⁸ Mischformen und Synkretismen nicht allzu streng und puristisch bekämpft hat. Sein immenses Interesse für alle Elemente der Puyumatradition, sein Bemühen, die Puyuma-Sprache zu erlernen,¹⁹ sein unvoreingenommener Umgang mit getauften und nicht-getauften *po'ringao* gleichermaßen dürften die katholische Mission zunächst auch als guten Anwalt der Tradition im unaufhaltsamen Kulturwandel erwiesen haben. Die angesehenste *po'ringao*, die ich 1979 in Katipol kennen lernte, Milik, verdankte sicher wie ihre Vorgängerin Varikai ihre Position als Anführerin ihrer Kolleginnen auch ihrem guten Kontakt zu der katholischen Mission. Mit selbstverständlicher Würde ging sie im Pfarrhaus ein und aus.

¹⁸ 1901–1988; gebürtig aus Wagenrain/Württemberg, 1924 Eintritt in die SMB, 1929–1949 Missionar in der Mandschurei/China, 1956–1986 Missionar in Taiwan.

¹⁹ Im Archiv des Anthropos Institutes in Sankt Augustin befinden sich von ihm eine Kartei mit mehr als 3000 Eintragungen zur Puyuma-Sprache, dazu zahlreiche andere handschriftliche Notizen.

Die katholische Mission bei den Puyuma war so erfolgreich, dass bereits 1972 zwei junge Puyuma zu Priestern geweiht werden konnten. Einer davon, Tseng Chien-tze, übernahm bald die Nachfolge von P. Veil als Pfarrseelsorger in Katipol und den benachbarten Puyuma-Dörfern. 1979 war er für einige Wochen mein Gastgeber in Katipol; darüber hinaus half er mir in Taitung immer wieder bei der Zusammenstellung einer Puyuma-Grammatik.²⁰ 1998 wurde Tseng Chien-tze zum Weihbischof seiner Heimatdiözese Hualien ernannt. In seinem Bemühen um die Erhaltung der traditionellen Kultur der Puyuma in den schwierigen Zeiten des raschen Kulturwandels folgt er seinen Mentoren Dominik Schröder und Patrick Veil. Er hat sich damit regional und in den vergangenen Jahren auch überregional einen guten Namen als Anwalt seiner traditionellen Kultur gemacht (er stellte 1995 eine kleine Schrift über Traditionen und Mythen der Puyuma zusammen).²¹ Aber auch er wird den Gang der Dinge nicht aufhalten können.

So scheint übertriebener Optimismus nicht am Platze zu sein. Die katholische Mission, immer noch zu einem kleinen Teil von Ausländern getragen, hält dem Ansturm der Taiwanisierung einigermaßen stand, während die alte Puyuma-Religion den Anforderungen der Zeit immer weniger gewachsen ist. Auf die Dauer geht eine Anlehnung der *po'ingao* an die katholische bzw. christliche Mission einseitig zu Lasten der Puyuma-Tradition. In den Krisen und Wechselfällen des täglichen Lebens im heutigen Katipol verspricht der katholische Priester stärkeren und zuverlässigeren Beistand, denn er tritt den unruhestiftenden Einflüssen übermenschlicher Mächte ganz ohne Angst entgegen. Und da er seine Hilfe frei und kostenlos anbietet, wird er zunehmend auch zum Konkurrenten der *po'ingao*. Die wenigen Puyuma, die es sich finanziell leisten können, suchen den teuren Rat und rituellen Beistand von Vertretern der taiwanesischen taoistisch-buddhistischen Volksreligion eher als den der *po'ingao*. Für viele Puyuma sind allerdings Missionar und *po'ingao* nicht Alternativen, sondern sie ergänzen sich; sie werden beide, und zwar nacheinander, aufgesucht; so versucht man die Chance auf Heil zu erhöhen.

In ihrem Buch über die Puyuma von Nanwang betont die Autorin J. Cauquelin gerade die Schwächung der Rolle der Schamaninnen in der für manche enttäuschenden Begegnung der Puyuma-Kultur mit den missionierenden protestantischen Kirchen und der katholischen Mission. Allfälliges Unglück in einigen Familien wurde bereitwillig auf die Bekehrung zum Christentum zurückgeführt. Als Grund gibt ein Informant an: „The shamans intercede with our *birua* [Geister]. The gods of the churches are strangers, so how can

²⁰ 1982 war er einige Wochen in Sankt Augustin, um bei der Transkription von Puyuma-Texten zu helfen; ich habe ihn zuletzt im November 1992 in Taiwan getroffen.

²¹ John Tseng Chien-tze, *Traditions and Myths of the Peinan People in the Village of kaTipol*, Chih-Pen 1995 (als Manuskript im Selbstverlag des Autors veröffentlicht).

they know what we need?“²² Uneingeschränktes Zutrauen wird dagegen von den Puyuma den beiden von Protestanten bzw. Katholiken betriebenen Hospitälern entgegengebracht.

Das Vordringen der christlichen Mission ist nicht die einzige Ursache für die Schwächung des *po'ringao*-Amtes. Ein anderer Grund, der mir angegeben wurde, war, dass das qualitative Niveau der *po'ringao* abnehme. Von den jüngeren *po'ringao* sind nicht mehr alle bereit und fähig, die große Menge der rituellen Texte auswendig zu lernen. Da jedoch die Wirksamkeit der Riten wesentlich davon abhängt, dass die langen rituellen Texte fehlerfrei gesungen und rezitiert werden, findet eine schlecht ausgebildete *po'ringao* kein Vertrauen und daher auch keine Klienten, und sie verliert schließlich auch das Zutrauen zu sich selber. Immer öfter geschieht es, dass eine *po'ringao* in ernsten Fällen, beim schlimmen Tod z.B. (Unglücksfälle, Selbstmorde usw.), glaubt, sie sei zu schwach, die nötigen Riten wirksam zu vollziehen. Sie hat Angst, sie fühlt sich inkompetent angesichts der drohenden Mächte und überlässt das Feld dem christlichen Missionar oder den Vertretern der taiwanesischen Volksreligion.

Wenn man der katholischen Mission in Taiwan vielleicht vorwirft, dass sie die Kultur und Religion der Puyuma allzu sehr dominiert habe, so übersieht man wohl, dass auch die Begegnung des Christentums mit Stammeskulturen keine Einbahnstrasse ist. So gilt für die Puyuma wohl, wenn auch vielleicht eingeschränkt, was der Tongaer Historiker Sione Lātūkefu (1927–1995) für die einheimischen Kulturen seiner polynesischen Landsleute z.B. festhält, nämlich dass sie nie rein passive Opfer der Kolonisierung und Missionierung waren: sie waren selbst aktiv und wählten immer gut aus, was sie von den neuen Lebensweisen übernehmen wollten; und nicht selten brachten sie es fertig, eine Situation so zu manipulieren, dass sie ihren eigenen Wünschen und Interessen diene.²³

Von allen Religionen, gerade auch von Stammesreligionen, erwarten die Menschen umfassendes Heil für sich, für Leib und Leben. Erwartung und Vermittlung von Heil könnte man somit zum Kernbereich der Religion zählen, zu jenem Bereich, der von Veränderungen im Gefolge eines Kulturwandels zuletzt berührt wird. An der Religion der Katipol-Leute lässt sich zeigen, wie trotz aller Veränderungen ein Teil der überkommenen Tradition in die Gegenwart hineinwirkt und sich hier behauptet. In der Institution der *po'ringao*, d.h. der Priesterinnen, Heilerinnen oder Schamaninnen, überlebte ein charakteristischer Teil der traditionellen Puyuma-Kultur und -Religion und hat gute Chancen, auch weiterhin zu überleben, wenn auch in abgeschwächter Form. Die Begegnung mit dem Christentum spielt dabei, wie gezeigt, m.E. wohl

²² Cauquelin, *The Aborigines* (Anm. 9), 69.

²³ Sione Lātūkefu, Conclusion: Retrospect and Prospect, in: James A. Bouillier / Daniel T. Hughes / Sharon W. Tiffany (Hg.), *Mission, Church, and Sect in Oceania*, Ann Arbor 1978, 457–464, hier 460.

keine geringe Rolle. Sie hat sicher dazu beigetragen, dass die traditionelle Religion dem unausweichlichen Kulturwandel zu einem Teil wenigstens besser standhalten könne, gerade in und wegen ihrer vielleicht rudimentären Synthese mit dem Christentum.

Der Erfolg der christlichen Mission bei den Puyuma fügt sich nahtlos ein in das Bild der übrigen Stämme der Ureinwohner: Von den 300.000 Katholiken auf Taiwan gehören heute mehr als ein Drittel zu den Ureinwohnern bzw. Altvölkern. Und in der Region Taitung,²⁴ von der hier die Rede war, gehören gar mehr als 80 % der Katholiken zu den Ureinwohnern.²⁵

2.2 Die Rembong von Flores/Indonesien

2.2.1 Der ethnographische Hintergrund

Auch der Stamm, die kleine Volksgruppe, auf die ich im Folgenden kurz eingehen werde, gehört zur großen austronesischen Sprachfamilie. Es sind die Rembong im Westen von Flores/Indonesien. Sie gehören zu den Manggarai-Völkern, und leben im gebirgigen Nordosten der Manggarai, bis vor nicht allzu langer Zeit relativ isoliert und etwas weniger von dem allgegenwärtigen Kulturwandel berührt als der Rest der Manggarai. Mit nicht viel mehr als 3000 Mitgliedern sind sie selbst in der Manggarai mit ihren 500.000 Einwohnern eine verschwindende Minderheit. Vor der Ankunft der Holländer in der Manggarai hatten hier die muslimischen Reiche von Goa (Celebes/Sulawesi) und Bima (Ostsumbawa) vor allem in den Küstenregionen einigen Einfluss, Spuren davon lassen sich heute kaum noch finden.²⁶ Seit 1907 begann die holländische

²⁴ In der Diözese Hualien, zu der die Region Taitung gehört, leben neben den Puyuma noch sieben weitere der Altvölker.

²⁵ William Meldrum, Ein Kardinal kommt in die Jahre, in: Taiwan Review 55 (2005) (<http://taiwanreview>, 31.8.2008).

²⁶ Zum ganzen Abschnitt vgl. Meribeth Erb, When Rocks Were Young and Earth Was Soft. Ritual and Mythology in Northeastern Manggarai, Ann Arbor 1987; dies., Stealing Women and Living in Sin. Adaptation and Conflict in Morals and Customary Law in Rembong, Northeastern Manggarai, in: Anthropos 86 (1991) 59–73; dies., Cuddling the Rice. Myth and Ritual in the Agricultural Year of the Rembong in Northern Manggarai, Indonesia, in: Contributions to Southeast Asian Ethnography 10 (1994) 151–183; dies., Talking and Eating. Sacrificial Ritual among the Rembong, in: Signe Howell (Hg.), For the Sake of Our Future. Sacrificing in Eastern Indonesia, Leiden 1996, 27–72; dies., The Manggaraians. A Guide to Traditional Lifestyles. Singapore 1999; David Hicks, Kinship and Religion in Eastern Indonesia. Göteborg 1990; ders., Stealing Women and Living in Sin. Adaptation and Conflict in Morals and Customary Law in Rembong, Northeastern Manggarai by Maribeth Erb (Anthropos 86 [1991] 59–73) – Anthropological Part, in: Anthropology and Mission 4 (1991) 1–4; Heinz-Georg Körschgen, Verheiratet – und doch in Sünde lebend. Christliche Moral und traditionelles Recht bei den Rembong auf Flores. Zusammengefasst nach Erb 1991 und Hicks 1991, in: steyl korrespondenz 19/4 (1991) 3–6. Als besser Kenner der Manggarai, auch der Rembong, gilt der holländische Missionar Jilis A.J. Verheijen,

Kolonialmacht ihren Einfluss auszuüben, 10 Jahre später besuchte der erste katholische Missionar das Innere der Insel Flores.²⁷

Bis weit ins 20. Jh. betrieben die Rembong Brandrodungsbau mit Trockenreis und Mais als Hauptanbaufrüchten. Erst vor kurzem wurde der Nassreisanaubau bei ihnen eingeführt, der größere Ernteerträge versprach; hinzukommt, dass seitens der Regierung Druck ausgeübt wurde, den „verschwenderischen“ Brandrodungsbau aufzugeben. Dies führte zu einer kleinen kulturellen Revolution, deren Ergebnis nicht zuletzt „the eventual elimination of a very rich part of the traditional Rembong ritual life“ bedeutete.²⁸

Die traditionelle Religion der Rembong hat, soweit sie heute noch greifbar ist, sehr viele Gemeinsamkeiten mit der Religion der übrigen Manggaraier: Ahnen- und Geisterglaube spielen die wichtigste Rolle; man kennt eine Art von Höchstem Wesen, gelegentlich als Doppel (männlich-weiblich) vorgestellt, das als Schöpferwesen gilt, das aber sonst weit weg vom alltäglichen Getriebe der Rembong zu sein scheint. Zahlreiche Zeremonien und Riten prägen die wichtigen Etappen des Jahres und des ganzen Lebens.²⁹

M. Erb nennt einige wichtige Regeln der *adat* der Rembong, der Ethik, die die ganze Gesellschaft fordert und leitet: „Do not spread tales, do not poison either people or their gardens, do not bother men’s wives, do not engage in improper sexual relationships, carry out all the traditional rituals, pay homage to ritual leaders, and honor the proper relationships with all of one’s relatives.“³⁰ Die *adat* der Rembong stand demnach also keineswegs in jeder Beziehung in fundamentalem Gegensatz zu christlicher Ethik.

2.2.2 Die Begegnung mit dem katholischen Christentum

So ist es auch nicht verwunderlich, dass die Begegnung mit dem katholischen Christentum eigentlich sehr undramatisch verlief; für die Rembong war die

SVD, auf dessen Publikationen sich alle stützen, die sich mit der Thematik befassen; vgl. J.A.J. Verheijen, *Het Hoogste Wezen bij de Manggaraiers*, Wien/ Mödling 1951; *dies.*, In Memoriam Jilis A.J. Verheijen SVD, 25 March 1908 – 25 April 1997. A Collector’s Life, in: *Bijdragen* 154/1 (1998) 1–19; *Marie-Antoinette Willemsen*, Een pionier op Flores. Jilis Verheijen (1908–1997). Missionaris en onderzoeker, Zutphen 2006; *Josef Glinka*, P. Jilis A.J. Verheijen (1908–1997), in: *Anthropos* 93 (1998) 222f. Verheijen war von 1935 bis 1992 Missionar in Flores. Rodney Needham widmete ihm 1985 einen seiner Aufsätze: „To the Revd. Fr. J.A.J. Verheijen, S.V.D., in admiration“, vgl. *Rodney Needham*, Prescription and Variation in Rembong, Western Flores, in: *Bijdragen* 141/2–3 (1985) 275–287.

²⁷ Verheijen, *Het Hoogste Wezen* (Anm. 25), 239.

²⁸ Erb, *Stealing Women* (Anm. 25), 60.

²⁹ Vgl. Koentjaraningrat, Flores, Manggarai, in: *Frank M. LeBar* (Hg.), *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia*. Vol. 1: Indonesia, Andaman Islands, and Madagascar, New Haven 1972, 81–83, hier 83; Erb, *When Rocks* (Anm. 25); *dies.*, *Cuddling the Rice* (Anm. 25); *dies.*, *Talking and Eating* (Anm. 25).

³⁰ Erb, *Stealing Women* (Anm. 25), 59.

traditionelle Religion durchaus kompatibel mit der neuen, fremden Religion.³¹ M. Erb fand bei ihrem Aufenthalt in der Manggarai, dass gerade im Gebiet der Rembong die traditionelle *adat* zu guten Teilen noch lebendig war, und das „despite decades of influence from the Catholic Church.“³²

Doch betont Erb, dass der Prozess der Christianisierung der Rembong eigentlich sehr langsam vonstatten ging. Was diese Entwicklung wohl immer wieder verzögerte, war z.T. die Rolle, die den Ahnen in der traditionellen Kultur zukam. Denn im Verständnis der Rembong verlangte die Konversion zum Katholizismus, dass die enge rituelle, wenn vielleicht nicht die soziale so doch die religiöse, Beziehung zu den Ahnen gelockert bzw. aufgegeben werden musste: „To most of the Rembong the fundamental step towards becoming a good Catholic (and giving up what is considered pagan *adat*) means no longer praying to the ancestors but only to *Mori Keraeng* (the name of the High God among the Manggarai)“. Und Erb hält fest: „One of the areas of greatest persistence of traditional *adat* [...] is the domain of marriage.“³³

Gesellschaftsordnung und Erbrecht sind bei den Rembong wie generell in der Manggarai patrilineal organisiert, für Heiratsbeziehungen gilt Asymmetrie: Man unterscheidet zwischen Frauen-gebenden und Frauen-empfangenden Familien bzw. Abstammungsgruppen; die Frauen-empfangende Familie gibt den Brautpreis, Mitgift der Frauen-gebenden Familie ist zuerst und vor allem die Braut selber. In dieser Gesellschaftsordnung ist die Heirat vor allem und in erster Linie eine Angelegenheit der beteiligten Verwandtschaftsgruppen und nicht der beiden Individuen Braut und Bräutigam.

Wenn es um die Heirat ging, gab es mit der katholischen Kirche von Anfang an Probleme. Etwa wenn zu entscheiden war, wer miteinander heiraten durfte. So ist z.B. nach katholischem Kirchenrecht die Ehe zwischen Cousin/Cousine ersten Grades nicht erlaubt, für die Rembong war aber gerade eine solche Verbindung ausgesprochen gerne gesehen („highly favored“).³⁴ Eine weitere Differenz brachte die Frage, wie viele Frauen ein Mann heiraten dürfe. Katholische Mission und die damalige Kolonialregierung verneinten die Frage immer ohne wenn und aber. Bis heute lehnt die Kirche Polygamie strikt ab. Doch bis heute wird bei den Rembong Polygamie als Zeichen eines hohen Sozialstatus gesehen, und wohl auch praktiziert („there are still men who take ‚little wives‘“); selbst Funktionäre der örtlichen Verwaltung und der Kirche (wie z.B.

³¹ Was S. Schröter über „Adat und katholische Mission“ in Flores schreibt, gilt zwar zunächst für die Ngada, zu guten Teilen aber auch für die benachbarten Rembong; vgl. *Susanne Schröter*, Adat und die katholische Mission auf Flores, Indonesien, in: *Joachim G. Piepke* (Hg.), *Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden*, Nettetal 2007, 179–207.

³² Verheijen hat 1983 M. Erb geraten, sich in der Vorbereitung ihres Promotionsstudiums vor allem mit den Rembong zu befassen; Ergebnis dieser zweieinhalbjährigen Forschungen (1983–1985) ist die oben zitierte Dissertation: *Erb*, *When Rocks* (Anm. 25), aus 1987.

³³ *Erb*, *Stealing Women* (Anm. 25), 60.

³⁴ *Erb*, *Stealing Women* (Anm. 25), 66.

Lehrer, *guru agamas*) versuchen so, ihren Status abzusichern.³⁵ In anderen Teilen von Flores ist es anscheinend nicht viel anders.

Auf einen weiteren Punkt möchte ich in diesem Zusammenhang näher eingehen. „Jede Heirat ist ein Vorgang, der alle Mitglieder der betroffenen beiden Familien berührt. Während die Gefühle und Wünsche von Braut und Bräutigam praktisch keine Rolle spielen. Bis heute gilt bei den Rembong der Grundsatz, dass bei einer Eheschließung ideologische, soziale, ökonomische und politische Aspekte absoluten Vorrang haben vor den Interessen der Brautleute.“ Für die Rembong ist der Eheabschluss zudem ein Prozess, der sich über Jahre hinzieht. „Ein Paar wird sozusagen schrittweise verheiratet, es gibt verschiedene, aufeinander folgende Stufen des Verheiratetseins. Die Verbindung zwischen beiden [Partnern] wird schrittweise fester und gewinnt an Unauflöslichkeit.“³⁶

In diesen beiden Fragen trifft das traditionelle Wertsystem der Rembong, die *adat*, auf das christliche, katholische Eheverständnis, wie es seit fast 100 Jahren seinen Einfluss in Flores geltend zu machen versucht.³⁷ Noch zur Zeit der Portugiesen kamen in der Mitte des 16. Jhs. die ersten katholischen Missionare nach Flores und es entstanden in den Hafen- und Handelsorten kleine katholische Gemeinden. Doch erst mit der Ankunft der holländischen Steyler Missionare 1914 begann auf Flores die eigentliche Missionierung im größeren Stil.³⁸ Heute zählen über 80 % der Bewohner von Flores zur katholischen Kirche. Doch auch nach sovielen Jahren konnte sich das katholische Christentum in der zentralen Frage der Heirat bei den „katholischen“ Rembong nicht uneingeschränkt durchsetzen.³⁹

Eine Art des Kompromisses, des Mit- und Nebeneinanders von *adat* der Rembong und Regeln der Katholischen Kirche, zeigt sich in der formalen Prozedur der „Ehevorbereitung“: Die Kirche „akzeptiert, dass bei einer geplanten Heirat die Verhandlungsdelegationen der beiden Familien nicht direkt zum Priester gehen, um den Prozess des Eheabschlusses in Gang zu bringen. Die einheimischen Vorstellungen vom sozialen Status und von der Bedeutung der Hierarchie würden einen solchen Direktkontakt nicht dulden. Also gestattet die Kirche, dass Mittelpersonen den Kontakt zwischen Priester und den beiden Familien herstellen. Dabei handelt es sich meist um ältere Mitglieder des Pfarr-

³⁵ *Erb*, *Stealing Women* (Anm. 25), 66.

³⁶ *Körschgen*, *Verheiratet* (Anm. 25), 3.

³⁷ *Erb*, *When Rocks* (Anm. 25); *Hicks*, *Kinship and Religion* (Anm. 25).

³⁸ *Kurt Piskaty*, *Die Entfaltung der katholischen Kirche in Nusa Tenggara (Südost-Indonesien) 1913–1963*, in: *Kurt Piskaty / Joanes Ribéru* (Hg.), *Nusa Tenggara. 50 Jahre Steyler Missionare in Indonesien (1913–1963)*, St. Augustin 1963, 7–93.

³⁹ *Körschgen*, *Verheiratet* (Anm. 25); vgl. hier und zum Folgenden auch: *Quack*, *Ethos der Stammeskulturen* (Anm. 1), 52.

gemeinderates.“⁴⁰ Beiden Parteien bleibt es, wie man sieht, überlassen, eine solche Regelung nach eigenem Gusto zu interpretieren.

Bei den beiden anderen angesprochenen Problemen stoßen zwei unterschiedliche Eheauffassungen zusammen, die unvereinbar zu sein scheinen: die einheimische, indonesische und die katholisch-kirchliche, westliche:

- Auf der einen Seite (auf der Seite der Rembong) stehen die beteiligten Familien als die Konsenspartner – auf der anderen Seite sind es die Brautleute.

- Auf der einen Seite ist die Ehe erfüllt und erreicht den Status der Unauflöslichkeit, wenn nach einer Reihe von Jahren und nach zahlreichen Riten das Paar die volle Erwachsenenreife erreicht hat und seine Fruchtbarkeit erwiesen hat. – Auf der anderen Seite ist die Ehe bereits gültig und unauflöslich geschlossen, wenn das Brautpaar vor dem Priester den Konsens erklärt hat.

Welche Lösung finden die katholischen Rembong für diesen Zwiespalt, für dieses Dilemma? Es kommt zu einer Art Kompromiss: Praktiziert wird das, was man auch „Dorf-Ehe“ nennt.

Danach lebt das junge Paar zusammen, üblicherweise im Elternhaus der Braut, ohne dass die beiden „wirklich“ [d.h. kirchlich] verheiratet sind. Erst dann, wenn der Brautpreis in voller Höhe gezahlt ist, darf die kirchliche Trauung erfolgen. Bis zu diesem Zeitpunkt können Jahre vergehen, so dass im Normalfall schon mehrere Kinder an der Trauung der eigenen Eltern teilnehmen.⁴¹

Die beiden unterschiedlichen Auffassungen bleiben letzten Endes nebeneinander stehen. Die katholische Kirche hält daran fest, dass erst mit der kirchlichen Trauung die Ehe beginnt und damit der Geschlechtsverkehr erlaubt ist; sie besteht zudem darauf, den Konsens der Eheleute zu erfragen. Die traditionelle Auffassung andererseits setzt sich aber letztlich im praktischen Leben, im Alltag durch: Die Ehe wächst langsam heran, begleitet von vielen traditionellen Riten; das Interesse der beteiligten Familien kommt vor dem privaten Interesse der Brautleute; das Zusammenleben der Brautleute seit Beginn des Eheprozesses hat für die Tradition der Rembong mit Sünde nicht das Geringste zu tun.

Das Dilemma, das hier bei der Dorf-Ehe der Rembong zum Ausdruck kommt, findet in anderen Gebieten Indonesiens seine Entsprechung. Der Bericht eines SVD Missionars aus Timor liest sich fast wie eine exakte Kopie der oben gegebenen Darstellung. Er zeigt übrigens, dass Missionare durchaus das Unbefriedigende der kirchlichen Situation sehen und mit ihrem kritischen Urteil keineswegs zurückhalten:

[...] nach einer durchgeführten Nacht beginnt die Brautmesse. Ich stehe vor 13 Brautpaaren, die wie Statuen von links nach rechts mit todernsten Gesichtern aufgestellt sind. Ich beginne bei dem ersten Paar mit dem Trauritual, frage sie nach ihrer gegenseitigen Liebe und Treue. Die Frau bringt

⁴⁰ Körschgen, *Verheiratet* (Anm. 25), 4.

⁴¹ Körschgen, *Verheiratet* (Anm. 25), 5.

kaum den Mund auf und antwortet auf meine Frage: „Elisa ... bist du bereit ... usw.“ mit einem kaum hörbaren apathischen „Ja“. Will die vielleicht nicht, oder ist sie gezwungen worden? Aber dasselbe wiederholt sich ähnlich bei den folgenden Paaren. Einige Sippenangehörige flüstern ziemlich ungehalten von hinten: „Nun antworte schon laut“! Stimmt da etwas nicht? Nein, alles ist in Ordnung.

Für mich war das nichts Neues. Die jungen Eheleute finden das Ganze ziemlich seltsam. Da haben sie schon längere Zeit, manchmal Jahre, als Ehepaare hinter sich, oft sind schon Kinder da, und nun fragt sie der Pfarrer noch einmal, ob sie bereit sind, sich einander in Liebe und Treue zu schenken. War die vergangene Zeit ihrer Ehe etwa nichts wert? Nach Meinung der Kirche war es scheinbar eine „wilde, sündige Ehe“. Warum eigentlich, so frage ich mich immer wieder.

[...] Von ihrem traditionellen Eheverständnis her ist es nicht so wichtig, ob sich die jungen Leute wirklich mögen. Die Großfamilien haben ihre Heirat schon in mehreren Stufen mit dem dazugehörigen Brautpreis abgewickelt. Sie haben den festen Willen, dass die beiden jungen Leute auf Dauer zusammenleben. Somit ist es in den meisten Fällen für sie auch keine erzwungene Ehe von seiten der Großfamilie. Man ist einverstanden und erkennt die Familienbeschlüsse [...] an. [...] Wann werden wir den kulturellen Eigenwert der timoresischen Eheschließung wirklich ernst nehmen?⁴²

Wolfgang Jeron, der sich hier äußerte, steht mit seiner Ansicht keineswegs allein. Schon viele Jahre vor ihm hat sich der damalige Ap. Vikar von Ruteng in der Manggarai, Willem van Bakkum, 1956 auf dem internationalen Kongress zur Pastoralliturgie in Assisi entschieden zur Problematik der Inkulturation geäußert. Susanne Schröter schreibt über ihn: „[...] er stellte die Angemessenheit lateinischer Riten in Frage und votierte dezidiert für die Anerkennung und Achtung autochthoner Kulturen. Van Bakkum war berühmt-berüchtigt für seine Indigenisierung der Messe, seine *missa kerbau* (Büffelmessen), die ihm innerhalb des Klerus harsche Kritik einbrachte“.⁴³ Der „Klerus“ im Vikariat Ruteng bestand damals übrigens überwiegend aus europäischen Missionaren, die Einheimischen sind an einer Hand abzuzählen. Van Bakkum war mit seiner Meinung also jemand, der die Entwicklungen des 2. Vaticanum vorwegnahm.

John Prior, ein anderer SVD Missionar in Flores, thematisiert die hier diskutierte Thematik ausführlich in seiner Ph.D. Dissertation *Church and Marriage in an Indonesian Village*, wie er sie bei den Ata Lio in Zentralflores beobachten konnte. Ähnlich wie die Rembong haben auch die Ata Lio das katholische Eheverständnis den Vorstellungen ihrer eigenen Kultur angepasst: Die katholische Trauung wird als Abschluss eines langen Heiratsprozesses gese-

⁴² Wolfgang Jeron, Das Volk tut recht – die Kirche tut sich immer noch schwer, in: Steyler Missionschronik, Nettetal 2002, 122–125, hier 124f. Jeron arbeitet seit 40 Jahren als Missionar in Westtimor. Was die weitere Entwicklung der Inkulturation im angesprochenen Bereich angeht, setzt Jeron seine ganze Hoffnung auf die timoresischen Katholiken: „Die Christen an der Basis müssen es selbst in die Hand nehmen, die Kirche einheimisch zu machen.“

⁴³ Schröter, Adat (Anm. 31), 188f; Schröter zitiert in diesem Kontext drei Publikationen von van Bakkum: Willem van Bakkum, The Liturgical Revival in the Service of the Missions, in: The Assisi Papers, Collegeville 1957, 95–112; ders., The Missionary Potential of the Liturgy, in: World Missions 1 (1957) 83–96; ders., The Oriental Rite for Pagans?, in: World Missions 2 (1958) 29. Van Bakkum SVD (1910–1998) wurde 1951 erster Ap. Vikar von Ruteng, dem Gebiet der Manggarai, von 1961 bis zu seiner Resignation 1972 war er dort Diözesanbischof.

hen, wobei der für die Kirche zentrale Charakter des Vertrages zwischen den beiden Brautleuten schlicht ignoriert wird; die Trauung wird ausschließlich als liturgischer Segensritus gesehen.⁴⁴

Die Diskrepanz zwischen der Adat der Rembong und den Vorstellungen der katholischen Kirche, soweit die Heirat betroffen ist, hat wohl eine ihrer wesentlichen Ursachen im unterschiedlichen Menschenbild. „Werte, Normen, Verhalten eines Menschen richten sich aus nach seinem Menschenbild, das ihm von seiner Kultur vorgegeben ist.“⁴⁵ Es ist daher ein großer Unterschied, ob jemand in einer Kultur groß wird, in der das Individuum mit seinen Rechten und Pflichten im Vordergrund steht, wo also Individualwerte dominieren – und das galt gewiss für die katholischen Missionare aus Europa, oder ob jemand in einer Kultur zu Hause ist, wo der Mensch sich zuerst als Gemeinschaftswesen sieht und erfährt, wo also Solidarwerte dominieren, wie das bei den Rembong und in vielen anderen Stammesgesellschaften der Fall ist. Auf einem anderen Blatt steht freilich, dass in den ehemaligen katholischen Missionskirchen die einheimischen Nachfolger der Missionare in den jungen Kirchen in großer Zahl einem eher konservativen, katholisch-traditionellen Kirchenverständnis verpflichtet zu sein scheinen und in den mühevollen Prozessen der Inkulturation oft durchaus nicht die eifrigsten Anwälte der angestammten kulturellen Tradition sind. Doch ein näheres Eingehen auf diese Problematik müsste einer weiteren Diskussion vorbehalten werden.

Abgesehen davon jedenfalls gilt für die Rembong, dass sie sich durchaus als gute Katholiken sehen, zumal in der tatsächlichen täglichen Praxis der Katholizismus der Rembong synkretistischen Formen viel Spielraum lässt.

Zusammenfassung: Der Beitrag besteht aus zwei Hauptteilen. Nach einer Klärung des Begriffs „Stamm“ erläutert der Autor im ersten Teil die Bedeutung von Religion für Stammeskulturen sowie die Begegnung derselben mit nicht-christlichen Religionen. Im zweiten Abschnitt geht es um die Begegnung mit dem Christentum in verschiedenen Varianten.

Summary: The contribution has two main parts. In the first part, the author, after clarifying the concept of „tribe“, analyzes the meaning of religion for tribal cultures as well as the encounter of these with non-Christian religions. The second section is concerned with the encounter with Christianity in its diverse variations.

⁴⁴ Vgl. *John Mansford Prior*, *Church and Marriage in an Indonesian Village. A Study of Customary and Church Marriage among the Ata Lio of Central Flores, Indonesia, as a Paradigm of the Ecclesial Interrelationship between Village and Institutional Catholicism*, Frankfurt 1988; für den Zusammenhang hier ist Kap. 19 (pp. 203–217) von besonderem Interesse. Geb. 1946 in Ipswich/Großbritannien, kam John Prior 1973 als Missionar nach Flores; 1974–1984 Pfarrer in Maumere und Wolofeo in Zentralflores; nach seinem Weiterstudium Prof. am St. Paul Major Seminary in Ledalero/Maumere, zugleich tätig am Research Centre for the Study of Religion and Culture (Candraditya) in Wairklau/Maumere.

⁴⁵ *Quack*, *Ethos* (Anm.1), 47.

Personenregister

- ‘Abdullāh II. 230
Abe, Masao 279
Abrabanel, Isaak (Ebreo, Leone) 206, 210
Abraham 70, 200, 228, 229, 274, 275
Abu Bakr 50
Abulafia, Saphir A. 201
Achebe, Chinua 131
Adeolu Adegbola, E. A. 293
Adonizedek (bibl.) 68
Adorno, Rolena 329
Aertsen, Jan 200
Agamben, Giorgio 13
Aguiló, Federico 323
Aitken, James K. 220, 221, 223
Al Halladsch 50
Albo, Josef 205
Albó, Xavier 323
Ali 50
al-Kaḥlāwī 229
Allievi, Stefano 182
Altmann, Alexander 212
Amaladoss, Michael 116
Amjad-Ali, Charles 109
Amzallag, Nissim 58
Anekwe Oborji, Francis 101, 102
Angehrn, Emil 29
Antonio, Edward P. 106
Appiah-Kubi, Kofi 296
Appleby, R. Scott 168
Arendt, Dieter 277
Arguedas, José María 318, 319
Ariarajah, Seevaratnam W. 120
Arinze, Franzis 297
Aristides, Jorge Lira 319
Aristoteles 204, 205
Armas Medina, Fernando de 323
Armstrong, Karen 223
Arnaldez, Roger 200
Arnold, Edwin 184
Arriaga, Pablo José de 320, 321
Arulraja, M. R. 118
Asch-Schahrastani, Muhammas 201
Askari, Hasan 172
Assheuer, Thomas 23
Assisi, Franz von 70
Assmann, Jan 21, 25, 36, 37
Attali, Jacques 173
at-Tayyib 229
Avemarie, Friedrich 198
Ayuso Guixot, Miguel Ángel 237
Bachelard, Gaston 277
Bachmann-Medick, Doris 102, 107, 129
Badiou, Alain 13
Badura, Jens 143
Baëta, C. G. 296
Baier, Karl 186
Ballard, Roger 193–195
Balthasar, Hans Urs von 277
Banjerjee, Krishna Mohan 117
Bär Bamberger, Seligmann 216
Barba, Francisco Esteve 321
Bardakoglu, Ali 229, 230
Barrett, David B. 99, 283, 305
Bastien, Joseph W. 324
Baumann, Gerd 194
Baumann, Martin 181–195, 266
Bebbington, David W. 255
Beck, Ulrich 21, 36, 162, 164, 170, 174, 268
Becken, Hans-Jürgen 313
Bediako, Kwame 103, 104, 107, 310
Beestermöller, Gerhard 169
Behloul, Samuel 181
Bekkum, Willem van 347
Belaünde, Victor Andrés 322
Bemporad, Jack 220
Benedikt XVI. (auch: Ratzinger, Joseph) 21, 23, 71, 114, 125, 227, 228, 231, 241, 244, 246, 268, 275, 280
Benjamin, Walter 24
Berg, Hans van den 323
Berger, Peter L. 161, 172
Bergmann, S. 72
Bergunder, Michael 114, 189, 191, 249
Berlinger, Rudolph 277
Bernhard, Thomas 32
Bernhardt, Reinhold 115, 122
Bertone, Tarcisio 236, 245, 246
Bertsch, Ludwig 119
Bevans, Stephen B. 74, 102
Beyer, Peter 182
Bhabha, Homi 107
Bharat, Sandy 116
Bharathi, Sachdananda 262
Bickmann, Claudia 146
Bietak, Manfred 64
Bilang, Karla 78
Blaser, K.-P. 71

- Bleeker, Mô 169
 Bloch, Ernst 24
 Bluck, Robert 185
 Blum, Hans 81
 Bodhidharma 272
 Boff, Leonardo 326, 327
 Bolaji Idowu, E. 293, 295
 Bommas, Martin 25
 Bonacker, Thorsten 166
 Bongardt, Michael 105
 Borges, Pedro 324
 Bornemann, Fritz 73
 Bosch, David 108
 Bosch, Hieronymus 85
 Botturi, Francesco 241
 Botz-Bornstein, Thorsten 138
 Bouthoul, Gaston 166
 Boutilier, James A. 341
 Brague, Rémi 200
 Brämer, Andreas 214
 Brantschen, Johannes 266
 Brosse, Richard 114
 Bryan, Christopher 199
 Buana Kibongi, R. 293
 Buckley-Zistel, Suzanne 169
 Buddha 88, 169, 170, 191, 260, 266, 267,
 270–272, 280, 281
 Bujo, Bénédet 120, 133, 134
 Burke, Peter 102
 Bürkle, Horst 39–53
 Burnouf, Eugène 184
 Bush, George 239
 Bush, Luis 250
 Busi, Giulio 201, 204
 Byung-Mu, Ahn 83

 Çağrıçı, Erhan 230
 Caplan, Lionel 249, 254
 Cardozo, Isaak 208
 Carey, William 253
 Castella, Paul 161
 Cauquelin, Josiane 334, 340, 341
 Cerić, Mustafa 238, 244
 Cesari, Jocelyne 182
 Ch'on, Hye 82
 Chai, Soo-il 85
 Chakkarai, Vengal 117
 Charles, P. 72
 Chien-tze, Tseng John 340
 Chrysogonos (hl.) 275
 Cicero, Gaius Marius Tullius 40
 Clarke, Peter 182
 Clooney, Francis X. 122–124, 148
 Cobb, John B. 276, 279
 Coe, Shoki 72

 Cohen de Herreras, Abraham 211
 Cohen, Hermann 214
 Cohen, Jeremy 197
 Collet, Giancarlo 99, 102, 105, 119, 120, 132
 Collins, Adela Yarbo 199
 Collon, Dominique 67
 Colpe, Carsten 321, 325
 Constantini, Celso 72, 73
 Cooperman, Bernard Dov 205
 Corless, Roger 276
 Cornille, Catherine 115
 Coward, Harold 190
 Cramer, Conrad 26
 Cronbach, Abraham 197
 Cunningham, David S. 103
 Cush, Denise 182
 Czerny, E. 64

 D'Sa, Francis X. 114, 117
 Da Costa, Uriel 209
 Dahlke, Paul 185
 Dalai Lama 265, 266
 Dalferth, Ingolf U. 150, 151
 Daniel (bibl.) 61, 70, 199
 Däniken, Erich von 68
 Danquah, J. B. 293
 Dante Alighieri 95
 Darsane, Nyoman 95, 96
 Dassetto, Felice 182
 Daxelmüller, Christoph 207
 Debiel, Tobias 162
 Delgado, Mariano 8, 102, 169, 317–330
 Denzinger, Heinrich 317, 318, 328
 Derrida, Jacques 21
 Dharmapala, Anagarika 185
 Dickson, Kwesi A. 296
 Dienstag, Jacob I. 201
 Dierken, Jörg 29, 151
 Downs, Frederick S. 113
 Dube, Musa W. 304
 Duerbeck, Hilmar W. 70
 Duffy, Stephen A. 123
 Dumoulin, Heinrich 272
 Duncker, Anne 242
 Dussel, Enrique 325
 Duviols, Pierre 323

 Ebner, Martin 37
 Eckholt, Margit 153, 154, 156
 Eissfeldt, Otto 66
 Eliade, Mircea 260, 324
 Eliav, Yaron Z. 197
 Ellenson, David 216
 Enomiya-Lassalle, Hugo 266, 269
 Enriquez Gómez, Antonio 207

- Erb, Meribeth 342–345
 Ernst, Max 77
 Esau (bibl.) 198, 199
 Essen, Georg 121
 Eulberg, Rafaela 190
 Exeler, Adolf 119, 122
 Ezeanya, Stephen N. 293
 Ezra, Abraham ibn 213
- Falaturi, Abdoldjavad 172
 Farissol, Abraham ben Mordechai 210
 Feige, Gerhard 133
 Feil, Ernst 40
 Feldman, Leon H. 199
 Feldman, Seymour 206
 Feldmeier, Reinhard 198
 Fine, Lawrence 207
 Finger, Joachim 189
 Fisher, Eugene J. 197
 Flood, Gavin 123
 Florenskij, Pavel 21
 Fornet-Betancourt, Raúl 139
 Fornet-Ponse, Thomas 160
 Foucault, Michel 24
 Foulston, F. 182
 Fox Young, Richard 250, 253
 Frank, Daniel H. 205
 Frankel, Zacharias 214
 Franz Xavier 250
 Fredericks, James 123
 Frederiks, Martha 121
 Friedli, Richard 74, 75, 98, 118, 153, 161–177
 Friedman, Jerome 210
 Friedrich II. 201
 Fries, Hent de 254
 Frykenberg, Robert 256
 Fürst, Alfons 36
- Gabbert, Wolfgang 286
 Gabirol, Salomo ibn 210
 Gadamer, Hans-Georg 30
 Galtung, Johan 162, 165–168, 171, 173
 Gandhi, Mahatma 173, 253
 Gans, David 210
 Gantke, Wolfgang 12
 Gaudeul, Jean-Marie 237
 Ġāzī b. Muḥammad b. Ṭalāl 230, 238
 Geertz, Clifford 129, 130, 150
 Geiger, Abraham 216
 Genn, Felix 265
 Getui, M. 304
 Gitting, Anthony 307
 Glazik, Josef 119
 Gmainer-Pranzl, Franz 129–160
- Gnanapragasam, Patrick 109
 Goering, Joseph W. 203
 Goetschel, Roland 206
 Gogh, Vincent van 76
 Goldstein, Horst 317
 Göller, Thomas 139, 150, 152
 Gonzalez, Gerardo 149
 Goodwin, Stephen 108
 Goosen, Gideon 194
 Gorenberg, Gershom 223
 Graf, Friedrich Wilhelm 11
 Grafe, Hugald 113, 257
 Gregor VII. 246
 Griffith, Sidney 110, 111
 Griffiths, Bede 266
 Grimm, Gregor 185
 Guardini, Romano 266, 267, 280
 Guerra, Jorge Castillo 132
 Gueth, Anton W. F. (Nyanatiloka) 184
 Gunkel, Hermann 68
 Günther, Wolfgang 103
- Haarbrücker, Theodor 201
 Haas, Alois M. 277, 278
 Habermas, Jürgen 22–28, 30, 36–38
 Hadas-Lebel, Mireille 198
 Hagar (bibl.) 200
 Hainthaler, Theresia 110
 Hak-Soo, Kim 81, 82
 Halbmayer, Alois 273
 Hallamish, Moshe 215
 Halm, Dirk 182
 Halpérin, Jean 302
 Hambye, Edouard Rene 113
 Hamesse, Jacqueline 200
 Hammurabi 62
 Hanaoka, Eiko 274, 276, 278
 Hansen, Peter T. 324
 Hansen, R. 69
 Häring, Hermann 268
 Hartland, E. Sidney 289
 Harvey, Peter 278
 Hayashi, Motoko 91
 Hazan, Pierre 169
 Heberling, Michael 114
 Heckel, E. 83
 Heckel, Ulrich 198
 Hecker, Hellmuth 187
 Hegel, Georg W. F. 24, 25
 Heidegger, Martin 272, 274, 277
 Heidemanns, Katja 114
 Heisig, James W. 277
 Helf, Heinz 79
 Heller, James G. 216
 Hellholm, David 199

- Helm, Jürgen 209
Hempelmann, Reinhard 254
Hengelbrock, Jürgen 138
Henrich, Dieter 22, 26, 28–33, 35, 37, 38
Henry, Michel 21
Herberhold, Mechthild 133
Herrigel, Eugen 273
Herrmann, Klaus 216
Hervieu-Léger, Danièle 161
Heschel, Susanna 217
Hesse, Hermann 187
Hicks, David 342, 345
Hilberath, Bernd Jochen 22
Hildesheimer, Ezriel 216
Hilton, Michael 205
Hindrichs, Gunnar 29
Hintersteiner, Norbert 99–127
Hirsch, Samson Raphael 216
Hiskija (bibl.) 69
Hochstaffl, Josef 273
Hock, Klaus 103, 334
Hoff, Gregor Maria 11–19, 28, 273, 276
Hoffmann, Alexander 277
Hoffmann, Ernst Lothar (Anagarika Govinda) 186
Höhn, Hans-Joachim 11, 151
Hölderlin, Friedrich 24
Hole, Günter 169
Hollenweger, Walter J. 74, 118
Holter, Knut 303, 304
Horaz, Quintus 58
Hornung, Erik 58
Hoskoté, Ranjit 176
Hosseini, Seyyed 230, 244
Howell, Signe 342
Huber, Wolfgang 325
Hughes, Daniel T. 341
Hügli, Anton 30
Hummel, Reinhart 189
Humphrey, Christmas 185
Hünemann, Peter 317
Hung Nien, Lu 73
Huntington, Samuel P. 170, 171
Hussein, Saddam 50
Hutter, Manfred 191, 271

Ignatius von Loyola 237
Imbusch, Peter 166
Irenäus von Lyon 241
Irsigler, Hubert 67
Isaak 274, 275
Isizoh, Chidi Denis 297, 298
Ives, Christopher 276

Jackson, Carl T. 186

Jackson, Michael 85
Jagel, Abraham ben Chananja 210
Jäger, Willigis 266
Jakob (bibl.) 198, 199, 274, 275
James, William 12
Jaspers, Karl 30
Jayasuriya, Nalini 94
Jenkins, Philip 99
Jeron, Wolfgang 347
Jesaja 61, 67–69
Jesus (Christus) 16, 36, 41, 69, 74, 80–84, 88, 89, 91, 94–97, 109, 115–118, 155, 159, 217, 220, 234, 238–240, 249, 252–254, 260–262, 266–268, 273, 275, 276, 280, 281, 284, 292–294, 306, 307, 309–315, 318, 321, 323
Ji, Maharaj 189
Johannes Paul II. 37, 124, 227, 297, 328
Johnson, Todd M. 99, 283
Jona (bibl.) 79, 80
Jung, Andreas 83, 84
Jung, Martin N. 197

Kaegi, Dominik 30
Kakar, Sudhir 167
Kalsky, Manuela 192
Kandinsky, Wladimir 77
Kant, Immanuel 23–27, 214, 242
Kardec, Allan 47
Kasper, Walter 105
Kāśyapa 272
Katz, Jacob 216
Keel, Othmar 57–70
Keel-Leu, Hildi 59, 60, 65, 66
Kehrer, Günter 333
Keller, Catherine 106
Kepel, Gilles 223
Kerr, David 99, 108–110
Kessler, Edward 220, 221, 223
Khalil Samir, Samir 228, 237
Khoury, Adel Theodor 21
Kierkegaard, Søren 30
Kim, Kirsteen 120
Kim, Kwang-Won 276
Kim, Yersu 142
Kim, Younhee 114
Kimbangu, Simon 41
Kippenberg, Hans G. 11, 129, 166, 170
Kirby, Jon 310, 313
Kissler, Alexander 12, 23
Klar, Helmut 185
Kleine, Christoph 190
Klemens I. 275
Klinkhammer, Gritt 149
Kloppenburg, Bonaventura 47, 48
Klostermaier, Klaus K. 116

- Kniffka, H. 57
 Knitter, Paul F. 276
 Knott, Kim 190
 Knowles, Melody D. 203
 Kogan, Michael S. 223
 Kogman-Appel, Katrin 197
 Kohl, Karl-Heinz 331
 Koisos, Ryohei 81, 90
 Kolb, Peter 216
 Könemann, Judith 193
 Körner, Felix 227–246
 Korsch, Dietrich 29
 Körschgen, Heinz-Georg 342, 345, 346
 Koschorke, Klaus 113, 325
 Koyama, Kosuke 109
 Kramm, Thomas 119
 Krenig, Ernst-Günther 216
 Krinsky, Carol H. 212
 Kubler, George 323
 Kuchler, Max 58
 Kuma, Afua 310, 313–315
 Küng, Hans 173, 174
 Künzl, Hannelore 212
 Kurian, George T. 283
 Kusmierz, Katrin 89
 Küster, Volker 121
 Kutter, Juliane 58
 Kwok, Pui-lan 106
- Ladaria, Luis 238
 Lalpekhlua, L. H. 116
 Lanczkowski, Günter 40
 Langemeyer, Georg 274
 Langthaler, Rudolf 23, 24
 Laotse 171
 Lara, Jesús 319
 Larcher, Gerhard 105
 Las Casas, Bartolomé de 318, 328
 Lasker, Daniel J. 201, 203, 205
 Lathion, Stéphane 182
 Lätükefu, Sione 341
 Lauber, Stephan 64, 67
 Lazarus-Yafeh, Hava 200
 Le Saux, Henri 266
 LeBar, Frank M. 343
 Lee, Choon-mann 86–88, 93
 Leger, F. 77
 Lehmann, Karl 21
 Lehmann, Karsten 182
 Lehr-Rosenberg, Stephanie 120
 LeMarquand, Grant 304
 Levenson, John D. 220
 Levinas, Emmanuel 21, 30
 Lewis, Bernard 206
 Liebes, Yehuda 209
- Lim, Chung-Hi 83, 84
 Limbach, S. 258, 259
 Lings, Martin 230, 231
 Lipner, Julius J. 115
 Lob-Hüdepohl, Andreas 326
 Lobo, Joseph 116
 Losky, Vladimir N. 272
 Luchesi, Brigitte 183, 190
 Lucius 25
 Luckmann, Thomas 161
 Ludwig, Emil 290
 Ludwig, Frieder 325
 Luterbacher-Maineri, Claudius 120
 Lutter, Christina 129
- Magesa, Laurenti 310
 Maier, Hans 133
 Maier, Johann 197–225
 Maimonides, Moses 201, 213
 Malik, Jamal 150, 182
 Malki, Rafael Mordekhai 210
 Malkizedek (bibl.) 68
 Mall, Ram Adhar 134
 Mālunkyāputta 270
 Mann, Jacob 200
 Manuel II. Palaiologos 228
 Manus, Ukachukwu Chris 310
 Maréchal, Brigitte 182
 Margull, Hans Jochen 74, 118
 Maria (Mutter Jesu) 87, 88
 Maria (bibl.) 95
 Mariátegui, José Carlos 322
 Marion, Jean-Luc 21
 Markus, Vera 190
 Markus (bibl.) 236
 Marotti, Ferruccio 210
 Martha (bibl.) 95
 Marty, Martin E. 168
 Marx, Karl 24
 Marzal, Manuel M. 321, 323, 327, 328
 Mashitolo, Gabriel 79
 Masson, J. 72
 Matthews, Donald M. 66
 Maurer, Eugenio 323
 Mbatha, Azariah 78–80
 Mbiti, John S. 43, 283–315
 McAuliffe, Jane D. 203, 237
 McClendon, James 157
 McGregor, Allan Bennett (Ananda Metteyya) 184
 McLoughlin, Seán 182
 Meier, Heinrich 29
 Meister Eckhart 274
 Melamed, Abraham 205
 Meldrum, William 342

- Melià, Bartomeu 323
 Mendieta, Eduardo 22
 Menn, Esther 203
 Mensching, Gustav 167
 Mensen, Bernhard 78
 Messer Leon, Yehuda 204
 Messner, Dirk 162
 Metz, Johann Baptist 22, 119, 326
 Meyer, Matti 197
 Meyer, Michael A. 216
 Miletto, Gianfranco 211
 Mischkin, Bernard 323
 Mitchell, Donald W. 276, 278
 Mitsuo Kitagawa, Joseph 260
 Moebius, Stephan 129
 Mofokeng, Takatso Alfred 310
 Mohammed (Muhammad, Muḥammad) 50, 51, 110, 111, 202, 229, 231, 240
 Mohan Roy, Ram 253
 Moltmann, Jürgen 96
 Monast, Jacques 323
 Monchanin, Jules 266
 Morali, Ilaria 238
 Möres, Cornelia 30
 Moresino-Zipper, Andrea 58
 Morteira, Saul Levi 208
 Mose (bibl.) 62, 205
 Mosse, Werner E. 213
 Mott, John 256
 Mugambi, J. N. K. 291, 310
 Mühlmann, Heiner 13
 Mühlmann, Wilhelm E. 325
 Mulago, Vincent 42, 293, 296
 Müller, Karl 72
 Müller, Karlheinz 216
 Müller, Klaus 21–38, 105
 Münch, Armin 276
 Mundadan, Mathias A. 113
 Murad Winter, Abdul Hakim 240
 Murken, Sebastian 192
 Murra, John V. 329
 Musner, Lutz 129
 Mwakabana, Hance A. O. 301

 Nagel, Thomas 32
 Nagl, Ludwig 148
 Nagl-Docekal, Herta 23
 Nasr, Hossein 230, 231, 235, 238, 239, 244, 245
 Nebel, Richard 323
 Necker, Gerold 211
 Needham, Rodney 343
 Neher, André 210
 Nehring, Andreas 247–263
 Netanyahu, Ben-Zion 206

 Neuhold, David 8
 Neumann, Karl Eugen 270
 Newman, Louis I. 201
 Nielsen, Jörgen 182
 Nieto, Haham David 210
 Nietzsche, Friedrich 12, 277
 Nishitani, Keiji 274, 277
 Nkosi, Charles B. S. 80, 81
 Nkrumah, Kwahme 43
 Nobili, Robert de (Nobilis, Roberto de) 71, 250
 Nolde, Ernst 77
 Noormann, Rolf 113, 114
 Nordhofen, Eckhard 273
 Norich, Anita 197
 Novak, David 220
 Nuscheler, Franz 162
 Nyamiti, Charles 310
 Nyanaponika 267, 271
 Nydahl, Ole 187
 Nye, Malory 189
 Nyerere, Julius 43

 O'Grady, Ron 90, 92
 Obama, Barack 227
 Oberhammer, Gerhard 28
 Oduyoye, Mercy Amba 296
 Oelmüller, Willi 273
 Ohashi, Ryōsuke 277
 Okonkwo 131
 Okorocho, Cyril C. 286
 Oldenberg, Hermann 271
 Oliver, Roland 286
 Omar 50
 Orobator, Agbonkhianmeghe E. 313
 Orsenna, Erik 163
 Osman 50
 Ostermann, Siegfried 58
 Ota, Gako 90, 91
 Ozankom, Claude 153

 Panikkar, Raimundo 116
 Parappally, Jacob 116
 Paret, Rudi 49
 Pascal, Blaise 274, 275
 Paul VI. 227, 297
 Paul, Gregor 133
 Paulus 13, 58, 266, 278
 Pauly, Wolfgang 105, 114
 Pawlikowski, John 203
 Pearson, B. W. R. 197
 Pechstein, M. 77
 Peng, Fuchun 277
 Perlmann, Moshe 201
 Peters, Francis E. 200

- Petrus 85
 Petrus Canisius 211
 Petry, Christian 149
 Petuchowski, Jacob J. 172, 210, 212
 Pfleiderer, Georg 277
 Philips, Cyril H. 256
 Picasso, Pablo 76, 77
 Pieper, Friedhelm 223
 Pieper, Joseph 273
 Piepke, Joachim G. 102, 332, 334, 344
 Pieris, Aloysius 109
 Piskaty, Kurt 345
 Plato(n) 30, 205, 267
 Plonz, Sabine 147
 Pobe, John S. 311
 Pockrandt, Bruno 317
 Podella, Thomas 66, 67
 Poma de Ayala, Felipe Guamán 329
 Poorthuis, Marcel 197
 Portaleone, Abraham ben David 211
 Porter, Stanley E. 197
 Poupard, Paul 228
 Pozzi, Giovanni 70
 Prabhupada, A.C. Bhaktivedanta 189
 Prasad, Manohar C. 118
 Premnath, Devadassan N. 109
 Prior, John Mansford 347, 348
 Przywara, Erich 273
 Pythagoras 25
- Qalimi, Isaac 203
 Quack, Anton 331–348
- Radhakrishnan, Sarvepalli 253
 Rahner, Karl 124
 Rajasekhar, Y. S. 248
 Rajneesh, Shree 189
 Ramadan, Tariq 174, 175, 245
 Ramakrishna, Paramahansa 185, 186
 Rambo, Lewis R. 286
 Ratzinger, Joseph (auch: Benedikt XVI.) 21, 23, 71, 114, 125, 227, 228, 231, 241, 244, 246, 268, 275, 280
 Raueiser, Stefan 272
 Rauschenbach, Sina 205
 Razzeto, Mario 319
 Reemtsma, Philipp 23
 Rettenbacher, Sigrid 123
 Reuter, Hans Richard 169
 Révah, Israel S. 209
 Ribéru, Joanes 345
 Ricard, Robert 323, 324
 Ricci, Matteo 71
 Ricœur, Paul 102
 Riesebrodt, Martin 151
- Rivera, Mayra 106
 Rivlin, Yosef 215
 Robert, Dana 100
 Robinson, Catherine 182
 Rocca, Roberto Morozzo della 173
 Röhrig, Hermann-Josef 277
 Rokeach, Milton 169
 Rolland, Romain 185
 Rosenbloom, Noah H. 216
 Rozen, Minna 210
 Rubin, William 76, 77
 Ruderman, David B. 209–211
 Ruparell, Tinu 194
 Ruth (bibl.) 275
 Ruthven, Malise 223
 Rutishauser, Christian M. 268–270
- Sabnocal, Timothy J. 203
 Sæbø, Magne 203
 Sahajananda, John Martin 116
 Salaquarda, Jörg 277
 Salentin, Kurt 194
 Salomo, Eliah b. 215
 Samartha, Stanley J. 116
 Śankara 257
 Sanneh, Lamin O. 100, 103, 104, 107, 237
 Saperstein, Marc 208
 Sarasvati, Dyananda (Saraswati, Dyananda) 253, 254
 Saraswati, Prakashanand 189
 Sargunam, M. Ezra 255
 Sarkozy, Nicolas 240
 Satilmis, Ayla 149, 150
 Sawye, John F. A. 220
 Sawyerr, Harry 293, 295
 Schäfer, Klaus 103
 Scharf, Susanne 29
 Schärfl, Thomas 157
 Schelling, Friedrich W. J. 24
 Schidelko, Johannes 227
 Schiffauer, Werner 254
 Schlegelberger, Bruno 324
 Schlösser, Felix 119
 Schmidt, Karl Matthias 58
 Schmidt, Wilhelm 290, 334, 336
 Schmidt-Leukel, Perry 115, 260
 Schmidt-Rottluff, K. 77
 Schmücker, Marcus 28
 Schneider, Nikolaus 265
 Schneider, T. 57
 Schomerus, Hilko Wiardo 259–262
 Schorsch, Ismar 213
 Schouten, Jan Peter 117
 Schreijäck, Thomas 105, 118, 121, 321, 323, 327

- Schreiter, Robert J. 99, 100, 105, 106, 118,
 120, 132, 154, 155, 311
 Schrimpf, Monika 190
 Schröder, Dominik 334, 336–338, 340
 Schroer, Silvia 65, 67
 Schröter, S. 344, 347
 Schubert, Benedict 89
 Schubert, Kurt 197, 199
 Schuller, Florian 211, 216
 Schuon, Frithjof 230, 231
 Schüssler Fiorenza, Elisabeth 109
 Schwan, Alexander 277
 Schwan, Gesine 21
 Schwartz, Glenn J. 286
 Schwartz, Joshua 197
 Schwartz, Seth 199
 Scudder, Henry Martyn 257
 Sebastian, A. 118
 Sedmak, Clemens 153, 154
 Sen, Amartya 57, 130, 131, 166, 170, 171,
 174
 Senghor, Leopold Sédar 43
 Septimus, Bernard 210
 Šestov, Lev 21
 Shevack, Michael 220
 Shuchat, Raphael 215
 Sidhom, Swailem 293
 Sidney Hartland, E. 289
 Siegert, Folker 198
 Sievernich, Michael 101, 102, 125, 126
 Sievert, Rosemarie 208
 Siller, Hermann Pius 120
 Silva, Lynn de 109
 Simon, Benjamin 85
 Sirat, Colette 201, 202
 Sisson, Jonathan 169
 Slenczka, Notger 172
 Sloterdijk, Peter 11–19, 21, 36
 Smith, Edwin W. 289, 290
 Smith, James M. 157
 Smith, Stephen David 223
 Smith, Wilfred Cantwell 260
 Söderblom, Nathan 261
 Sokrates 267
 Song, C.S. 109
 Song-Dam, Hong 82–85, 93
 Spinoza, Baruch 209
 Sri Aurobindo 253
 Staubli, Thomas 70
 Steel Olcott, Henry 184
 Stenger, Georg 139
 Steward, Julian H. 323
 Steymans, Hans Ulrich 58
 Stietencron, Heinrich von 261
 Stinton, Diane B. 311
 Stoellger, Philipp 150, 151
 Stolz, Jörg 190, 193
 Stosch, Klaus von 122, 123, 148
 Strahm, Doris 192
 Straub, Jürgen 121, 139
 Strauss, Leo 29
 Striet, Magnus 21, 273
 Strolz, Walter 172
 Stubenrauch, Bertram 277
 Stuckrad, Kocku von 129
 Suess, Paulo 80
 Sugirtharajah, Rasiah S. 106
 Sundar Singh, Sadhu 117
 Sundermeier, Theo 71–98, 103, 120, 174
 Suseelan, Babu 262
 Taha, Abderrahmane 238
 Takenaka, Masao 90, 92
 Tallqvist, Knut N. 62, 67
 Talmage, Frank E. 202, 203
 Tamcke, Martin 110
 Tanner, Kathrin 122
 Tareev, Michail M. 277
 Tauran, Jean-Louis 227, 228
 Taylor, John V. 291, 292
 Teissier, Beatrice 59, 60, 66
 Tempels, Palcide 42
 Tennent, Timothy 259
 Thangaraj, Thomas M. 117
 Thanniparra, Alexander 117
 Theißen, Gerhard 58
 Thekkedath, Joseph 113
 Theunissen, Michael 28, 29
 Thich Nhat Hanh 265
 Thiel, Josef-Franz 79, 331
 Thoma, Clemens 199, 202
 Thomas von Aquin 172, 201, 238, 273
 Thomas, David 110
 Tiedemann, Paul 241
 Tiesler, Nina Clara 182
 Tiffany, Sharon W. 341
 Tillich, Paul 44
 Tomiyama, Taeko 92, 93
 Torrance, Iain 122
 Torres, Sergio 296
 Trautner-Kroman, Hanne 203
 Trautsch, Asmus 22
 Triplett, Katja 190
 Trojanow, Ilija 176
 Troki, Isaak ben Abraham 208
 Troll, Christian W. 237
 Turner, Joseph 197
 Twersky, Isadore 210
 Tworuschka, Monika 331
 Tworuschka, Udo 250, 331

- Ucko, Hans 302
 Udeani, Chibueze 153
 Udoh, Enyi Ben 311
 Ueda, Shizuteru 276
 Uehlinger, Christoph 65
 Unger, E. 67
 Upadhyay, Brahmabandhab 115, 117
 Urioste, Jorge L. 329
 Ustorf, Werner 74, 121

 Vajda, George 200
 Valluvassery, Clement 116
 Vargas Llosa, Mario 37
 Vattimo, Gianni 21
 Veil, Patrick 334, 339, 340
 Vekathanam, Mathew 116
 Veltri, Giuseppe 210, 211, 213, 216
 Vergauwen, Guido 8
 Verheijen, Jilis A. J. 342–344
 Victor, Barbara 223
 Vischer, Georg 193
 Vivekananda 184, 189, 253
 Volkenandt, Matthias 44
 Vorgrimler, Herbert 124

 Waardenburg, Jacques 182
 Wachtel, Nathan 324
 Waldenfels, Bernhard 72, 159
 Waldenfels, Hans 44, 106, 119, 265–281
 Walfish, Barry D. 203
 Wallraff, Martin 69
 Walls, Andrew F. 99–101, 103, 104, 107, 286
 Walpen, Bernhard 163
 Walter, Peter 21, 25
 Walzer, Michael 173
 Warneck, Gustav 71
 Warren, Max A. C. 291
 Wasmuth, Ewald 274
 Wasserstrom, Steven M. 200
 Weber, Samuel 254
 Webster, John C.B. 113, 122
 Węclawski, Tomasz 272
 Weichselbaumer, Christina 132
 Weidemann, Arne 139
 Weidemann, Doris 139
 Weier, Winfried 277
 Weingartner, Paul 172
 Weischedel, Wilhelm 277

 Welte, Bernhard 273, 274, 277
 Welzer, Harald 164
 Werblowsky, Zwi 22
 West, Gerald O. 304
 White, Andrew P.B. 221
 Wiehl, Reiner 30
 Wielandt, Rotraud 237
 Wierlacher, Alois 75, 135
 Wijzen, Frans 100, 121, 126
 Wilfred, Felix 109, 114, 115, 117
 Wilhelm II. 191
 Wilhelm, Richard 171
 Wilke, Annette 183, 190
 Wilke, Carsten 207, 209
 Willeke, B. 119
 Willems, Joachim 131
 Willemsen, Amrie-Antoinette 343
 Williams, Raymond Brady 190
 Williams, Rowan 236
 Williamson, S. G. 291
 Wimmer, Franz Martin 129–160
 Winkelmann, Annette 209, 210
 Wipf, Thomas 192
 Wittmann, Axel D. 70
 Wolf, Hubert 211, 216
 Wolf Schmidt, Gudrun 70
 Wrogemann, Henning 85
 Wulforst, Ingo 48
 Wu-men 272
 Wunberg, Gotthart 129
 Wyszogrod, Michael 202

 Yerushalmi, Yosef Hayim 208
 York, M. 182
 Yousefi, Hamid Reza 131, 134
 Yovel, Yirmeyahu 209
 Yüan Tu, Ch'en 73
 Yuan, Yvonne 334
 Yuval, Israel Jacob 199, 203

 Zarathustra 12
 Zbi, Sabbataj 209
 Zechmeister, Martha 273
 Ziegenbalg, Bartholomäus 251, 252
 Zinguer, Ilana 210
 Zizek, Slavoy 13
 Zoll, Ralf 166
 Zonta, Mauro 204
 Zwick, Reinhold 37

Verzeichnis der Autoren und Herausgeber

Baumann, Martin: geb. 1960, Dr. phil., Prof. für Religionswissenschaft an der Universität Luzern.

Bürkle, Horst: geb. 1925, Dr. theol., Dr. h.c., Prof. em. für Religionswissenschaft an der Universität München.

Delgado, Mariano: geb. 1955, Dr. phil., Dr. theol., Prof. für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte sowie Direktor des Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog an der Universität Freiburg Schweiz.

Friedli, Richard: geb. 1937, Dr. theol., Prof. em. für Religionswissenschaft der Universität Freiburg Schweiz.

Gmainer-Pranzl, Franz: geb. 1966, Dr. phil., Dr. theol., Professor für Systematische Theologie an der Universität Salzburg, Leiter des Zentrums für Theologie Interkulturell und das Studium der Religionen.

Hintersteiner, Norbert: geb. 1963, Dr. theol., Dozent am Trinity College Dublin für World Christianity and Interfaith Studies an der Irish School of Ecumenics am Trinity College Dublin.

Hoff, Gregor Maria: geb. 1964, Dr. theol., Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Universität Salzburg, Obmann der Salzburger Hochschulwochen.

Keel, Othmar: geb. 1937, Dr. theol., DDr. h.c. Prof. em. für Altes Testament und Biblische Umwelt an der Universität Freiburg Schweiz, Präsident der Stiftung BIBEL+ORIENT.

Körner, Felix SJ: geb. 1963, Dr. phil., Dr. theol., Leiter des Istituto di Studi Interdisciplinari su Religioni e Culture an der Päpstlichen Universität Gregoriana.

Maier, Johann: geb. 1933, Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Prof. em. für Judaistik an der Universität Köln.

Mbiti, John: geb. 1931, Dr. phil., Dr. theol., Prof. em. für Missionswissenschaft und außereuropäische Theologie der Universität Bern.

Müller, Klaus: geb. 1955, Dr. phil., Dr. theol., Prof. für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Nehring, Andreas: geb. 1957, Dr. theol., Prof. für Religions- und Missionswissenschaft an der Friedrich-Alexander Universität Erlangen.

Quack, Anton SVD: geb. 1946, † 2009, Dr. theol., Prof. für Ethnologie an der Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin.

Sundermeier, Theo: geb. 1935, Dr. theol., Dr. h.c., Prof. em. für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an der Universität Heidelberg.

Waldenfels, Hans SJ: geb. 1931, Dr. theol., Dr. theol. habil., Dr. h.c., Prof. em. für Fundamentaltheologie, Theologie der Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn.

Vergauwen, Guido OP: geb. 1944, Dr. theol., Dr. h.c., Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg Schweiz, Rektor der Universität.